

ISSN 1898-1127

GDAŃSKI ROCZNIK
EWANGELICKI

vol. II

Gdańsk 2008

Parafia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego
w Gdańsku z siedzibą w Sopocie

KOLEGIUM REDAKCYJNE

*Jan Iluk, Bogumił B.J. Linde, Janusz Mattek,
Tadeusz Stegner, bp Michał Warczyński*

WYDAWCA

Parafia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego,
81-703 Sopot, ul. Kościuszki 51,
tel. 058 551 13 35, fax 058 550 46 23,
e-mail: sopot@luteranie.pl

REDAKCJA

Astrid Gotowt

SKŁAD

Przemysław Jodłowski

PROJEKT OKŁADKI

Jerzy Kamrowski

DRUK

Ośrodek Wydawniczy AUGUSTANA
43-300 Bielsko-Biała, Plac ks. M. Lutra 3

Druk dofinansowała
Diecezja Pomorsko-Wielkopolska
Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP
81-703 Sopot, ul. Kościuszki 51
Gdańska Wyższa Szkoła Humanistyczna
80-875 Gdańsk, ul. Biskupia 24B

ISSN 1898-1127

Słowo wstępne

Drodzy Czytelnicy, Szanowni Państwo!

Słowa niniejsze piszę w imieniu swoim i całego Kolegium Redakcyjnego. Jesteśmy mile zaskoczeni, że opublikowanie vol. I „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego 2007” spotkało się z dobrym przyjęciem i zainteresowaniem Czytelników, nie tylko ewangelików, ale także katolików, jak i wyznawców innych religii. Należy naturalnie poczekać na recenzje w czasopismach fachowych. Nakład rozszedł się szybko, do czego przyczynił się także anons w kolejnych numerach dwutygodnika „Zwiastun”. Świadczy to o istnieniu zapotrzebowania na publikacje poświęcone ewangelicyzmowi w Polsce (szczególnie na Pomorzu) i w Europie.

Jak pisałem w Słowie wstępnym do vol. I, celem naszego przedsięwzięcia jest integracja czytelników ewangelików wokół Rocznika oraz dostarczenie wszystkim informacji zarówno o przeszłości, jak i terażniejszości kościołów protestanckich: luterńskiego, reformowanego i mniejszych denominacji ewangelickich.

Ten numer rocznika został rozszerzony o dział „Teologia”, w którym zamieszczono artykuł ks. dra Adriana Korczago o przebaczeniu. Kolegium Redakcyjne dołoży starań, aby i w kolejnych numerach myśl protestancka i teologia ewangelicka były obecne. Do vol. II udało się pozyskać nowych autorów, pracowników naukowych, którzy nie są związani z naszym Kościołem, co napawa otuchą na przyszłość.

W „Gdańskim Roczniku Ewangelickim” przyjęliśmy zasadę publikowania artykułów w układzie chronologicznym, zgodnie z regulami przyjętymi dla czasopism historycznych. Ze względu na przypadające w tym roku rocznice: 450-lecia erygowania Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego i 450-lecie śmierci Jana Bugenhagena – w tym numerze zrobiliśmy wyjątek. Jako pierwszy znajdzie się artykuł prof. Lecha Mokrzeckiego, pt.: „Szkice z dziejów Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego” i w następnej kolejności – prof. Jacka Wijaczki pt. „Jan Bugenhagen (1485 – 1558) – Reformator Północy”. Obydwa artykuły przypominają ważne dla dziejów ewangelicyzmu na Pomorzu wydarzenia i postaci.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że 17 listopada br. Gdańska Wyższa Szkoła Humanistyczna zorganizowała konferencję naukową o tematyce ściśle związanej z 450 rocznicą powstania Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego. Odsłonięto też tablicę pamiątkową przy głównym wejściu do Muzeum Narodowego, w którym wcześniej znajdowało się ewangelickie Gimnazjum Akademickie.

Kontynuujemy współpracę z Biblioteką Gdańską PAN, która dla działu „Materialy”, tym razem udostępniła nam fotokopie tytułowych stron Biblii Raddziwillowskiej (Brzeskiej) i Gdańskiej, ponadto fotokopie ryciny Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego oraz aktu darowizny księgozbioru markiza J. Bernarda Bonifacio Bibliotece Miejskiej Gdańska z 1591 r., które zamieściliśmy w artykule prof. L. Mokrzeckiego.

Zwracam uwagę, że zostały zmienione kryteria przyznawania stypendium „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”, mianowicie, zmieniono zapis paragrafów nr 1 i nr 2 w: „Informacja o stypendium dla studentów zajmujących się badaniem dziejów protestantyzmu”.

Wszystkim naszym drogim Czytelnikom życzę satysfakcjonującej lektury, Kolegium Redakcyjnemu dotychczasowego zapалу, i z modlitwą zwracam się do naszego Stwórcy, aby błogosławił naszym dalszym poczynaniom.

Bp Michał Warczyński

Informacja o stypendium dla studentów zajmujących się badaniem dziejów protestantyzmu

Zasady i tryb przyznawania stypendiów Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego

§1. Stypendium Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego może być przyznawane studentom wszystkich uczelni w Polsce, którzy przygotowują pracę magisterską na temat dziejów protestantyzmu.

§2. Stypendium przyznaje Rada Parafialna Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie po zaopiniowaniu wniosku przez Kolegium GRE. W pierwszej kolejności przyznawane będą stypendia tym, którzy przygotowują pracę magisterską o protestantyzmie na Pomorzu.

§3. Stypendium przyznawane jest raz w roku, na okres 10 miesięcy.

§4. Szczegóły dotyczące terminu oraz sposobu wypłacania stypendium określa każdorazowo umowa zawarta między stronami.

§5. Wysokość stypendium wynosi 200 zł miesięcznie. O zmianach wysokości kwoty na wniosek Kolegium Redakcyjnego decyduje każdorazowo Rada Parafialna.

§6. Wnioski o stypendium sporządzane są według wzoru stanowiącego załącznik do niniejszych zasad.

§7. Do wniosku należy dołączyć opinię promotora pracy magisterskiej, konspekt pracy magisterskiej oraz opinię władz uczelni.

§8. Wnioski należy przysyłać do 30 września każdego roku na adres: Gdański Rocznik Ewangelicki – Parafia Ewangelicko-Augsburska, ul. Kościuszki 51, 81-701 Sopot.

§9. Stypendyści zobowiązani są do przekazania jednego egzemplarza pracy magisterskiej do Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Sopocie. Kolegium zastrzega sobie prawo do druku pracy lub jej fragmentów w Roczniku.

.....
nazwa uczelni data

Wniosek
o przyznanie stypendium
Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego
dla studenta
zajmującego się badaniem dziejów protestantyzmu

Imię i nazwisko kandydata

Uczelnia

Wydział

Opinia władz wydziału uczelni

Średnia ocen

.....
podpis wnioskodawcy

Załączniki:

1. Konspekt pracy magisterskiej.
2. Opinia promotora pracy magisterskiej.

Lech Mokrzecki

Szkic z dziejów Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego*

W dziejach protestanckiej oświaty doby przedrozbiorowej ważne miejsce zajmują gimnazja akademickie utworzone w Prusach Królewskich. Pierwsze otwarto w Elblągu w 1535 r., kolejne w Gdańsku w 1558, zaś jako ostatnie w tej dzielnicy powstało Gimnazjum Toruńskie w 1568 r.

Gimnazjum Gdańskie rozpoczęło działalność 13 czerwca 1558 r., a jego znakomite osiągnięcia weszły na stałe do dziejów nauki i edukacji dawnej Rzeczypospolitej, zaś dorobek wielu uczonych uzyskał rozgłos i uznanie międzynarodowe. Rozbudowa systemu szkolnictwa i zakładanie w miastach Prus Królewskich różnego typu zakładów oświatowych, zapewniały części ludności stosunkowo wysoki poziom wykształcenia i łatwiejszy dostęp do placówek pomnażających kulturę umysłową – i to nie tylko dzieciom patrycjatu i bogatszej szlachty, lecz także zamożniejszego mieszczaństwa, a nawet pospólstwa czy uboższej szlachty¹. Duże były w tym zasługi pomorskich magnatów, członków rad miej-

* Artykuł oparty jest na materiałach referatu wygłoszonego w Gdańskiej Wyższej Szkole Humanistycznej z okazji 450. rocznicy założenia Gimnazjum Gdańskiego.

¹ Dzieje gimnazjów akademickich w Prusach Królewskich m.in. opracowali: S. Tync, *Dzieje Gimnazjum Toruńskiego*, t. I-II, Toruń 1928-1949; kontynuował S. Salmonowicz, *Toruńskie Gimnazjum Akademickie w latach 1681-1817*, Poznań-Toruń 1973; M. Pawlak, *Dzieje Gimnazjum Elbląskiego w latach 1535-1772*, Olsztyn 1972; *Gdańskie Gimnazjum Akademickie. Księga Pamiątkowa...*, Gdynia 1959; oraz liczne rozprawy i książki m.in.: B. Nadolskiego, K. Kubika i L. Mokrzeckie-

skich i rodów patrycjuszowskich, fundujących stypendia młodzieży protestanckiej i katolickiej różnych stanów z terenu Prus Królewskich. Najwięcej przyszłych studentów wybierało się do uczelni niderlandzkich i niemieckich, mniej do angielskich, zaś z rodzin katolickich udawali się głównie do akademii francuskich i włoskich².

Badania nad poziomem i upowszechnianiem kultury umysłowej wśród mieszczan wskazują, że w dobie I Rzeczypospolitej najlepiej wykształcona grupa nie przekraczała 3-8% całej populacji. Wyższy procent odnosił się do pomorskiej szlachty wyznań protestanckich. Jednakże i tu występowały różnice spowodowane wyborem zakładów i sposobów kształcenia (prywatnego lub w murach tworzonych kolegiów zakonnych, katolickiego gimnazjum w Chełmnie, czy istniejących protestanckich gimnazjach akademickich w Gdańsku, Toruniu i Elblągu).

Liczni uczeni prowadzący badania naukowe w szkolnictwie protestanckim Prus Królewskich odznaczali się dużą niezależnością myślenia, czego dobrą ilustracją może być włączenie do programu nauczania Gimnazjum Akademickiego, już w pierwszej połowie XVII wieku, teorii kopernikańskiej³. W kształceniu młodzieży szlacheckiej przykładano baczna uwagę do retoryki, filozofii, polityki, prawa i historii ze względu na chęć starannego przygotowania jej do studiów uniwersyteckich i przyszłej działalności publicznej. Losy przedstawicieli rodu Wejherów, Krokowskich, Przebendowskich, Guldensternów, Denhoffów są tego dobrym przykładem.

Cechą wyróżniającą gimnazja akademickie Prus Królewskich, od schyłku XVI wieku, było zwiększenie w programie nauczania wymiaru dyscyplin przyrodniczych i ścisłych. Zewnętrznym tego wyrazem stało się powołanie odpowiednich katedr, obsadzanych przez cenionych specjalistów, dzięki czemu nastąpił m.in. pomyślny rozwój zajęć z medycyny, geografii, chemii, fizyki, matematyki, astronomii i in. Nacisk jaki kładziono na te dyscypliny należy łączyć

go. Z okazji 450. rocznicy utworzenia Gimnazjum Gdańskiego wydano 4 tomy pod ogólnym tytułem *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008: tom I, *Szkiełce z dziejów*, pod red. Edmunda Kotarskiego; tom II, *Wybór źródeł z XVI i XVII wieku*, pod red. Lecha Mokrzeckiego; tom III, *Wybór źródeł od XVI do XVIII wieku*, pod red. Zbigniewa Nowaka; tom IV, *W progach Muzy i Minery*, pod red. Zofii Glombiowskiej.

² M. Pawlak, *Studia uniwersyteckie młodzieży z Prus Królewskich w XVI-XVIII w.*, Toruń 1988, s. 109 i n.

³ Potwierdzają to zachowane programy nauczania oraz traktaty m.in. Piotra Krügera. Zob. L. Mokrzecki, *Tradycje gdańskiej edukacji*, [w:] *Uniwersytet Gdański*, oprac. B. Czechowska-Derkacz, wyd. II, Gdańsk 2006, s. 14; M. Andrzejewski, L. Mokrzecki, J.A. Włodarski, *Zarys dziejów Uniwersytetu Gdańskiego*, Gdańsk 2006, s. 17.

z oczekiwaniami mieszczan, by szkoły te dobrze przygotowywały jednostkę do życia i czekającej ją w przyszłości pracy zawodowej. Jednakże odmienny był poziom uzyskanej wiedzy. U osób reprezentujących niższe aspiracje lub skromniejsze możliwości materialne ograniczał się do wiadomości uzyskanych w istniejących placówkach parafialnych, natomiast u zdolniejszej młodzieży, pochodzącej z zamożniejszych warstw średnich i z patrycjatu był rozleglejszy, związany z efektami nauki w gimnazjach akademickich i na studiach w akademiach europejskich.

Retoryczno-historyczny model kultury umysłowej dominował u większości mieszkańców Pomorza, gdyż rozwijał się w bezpośrednim związku z propagowanym wzorcem jednostki pobożnej, gorliwie wyznającej protestantyzm, doceniającej znaczenie nauk prawnych, politycznych, przyrodniczych i ścisłych, która to jednostka starała się wykorzystać dorobek tych nauk w życiu zawodowym i działalności publicznej⁴. Wydaje się, że edukacja historyczna, którą tu rozwijano w sposób samodzielny lub wraz, z dominującą w całym interesującym nas okresie, retoryką, filozofią i teologią, starała się pogłębiać więc młodzieży z regionem jej pochodzenia. Akceptacja tego stanowiska była charakterystyczna dla kultury umysłowej mieszczan z Prus Królewskich i dlatego zbieżna z przyjętymi rozwiązaniami strukturalno-organizacyjnymi np. Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego, w którym od 1600 r. zapoczątkowano, po raz pierwszy w Rzeczypospolitej, regularne lekcje historii prowadzone przez wielu twórczych profesorów, autorów cennych traktatów naukowych⁵.

W XVI w. w Prusach Królewskich, w związku z rozwojem protestantyzmu i umacnianiem się pewnych odrębności na tle religijnym i etnicznym, krystalizowały się pragnienia zmierzające do utworzenia osobnej akademii protestanckiej. Największe szanse miał wówczas Toruń. Dyskusje trwały przez całe stulecie, jednakże nasiliły się one w 1595 r. podczas obrad sejmiku generalnego w Malborku w obecności rajców z Gdańska, Torunia, Elbląga, Malborka i Gniewa. Natomiast w sierpniu tegoż roku na synodzie ewangelickim w Toruniu ponownie zastanawiano się nad warunkami utworzenia „jednej gene-

⁴ B. Burda, *Szkołnictwo średnie na Dolnym Śląsku w okresie wczesnonowoczesnym (1526-1740)*, Zielona Góra 2007, s. 58 i n.; J. Budzyński, *Paideia humanistyczna czyli wychowanie do kultury*, Częstochowa 2003, s. 275 i n.; L. Mokrzecki, *Protestantyzm a kultura umysłowa i mentalność mieszkańców Prus Królewskich w XVI-XVIII wieku*, *Res Historica*, z. 10 pod red. H. Gmitterka, Lublin 2000, s. 117 i n.

⁵ L. Mokrzecki, *Studium z dziejów nauczania historii*, Gdańsk 1973, s. 60 i n.; tegoż, *Tradycje nauczania historii do końca XVI wieku. Wybrane kraje i problemy*, Gdańsk 1992, s. 180.

ralnej szkoły... na miejscu sposobnym". Po raz kolejny prowadzono rozmowy w tej sprawie w grudniu 1595 r., w Gdańsku, pod kierunkiem toruńskiego burmistrza, H. Strobanda, z udziałem burmistrzów, rajców i rektorów gimnazjów z innych miast. Wprawdzie osiągnięto wtedy wstępne porozumienie, ale nasilające się kontrowersje, dotyczące problemu pokrywania kosztów działalności uczelni przez wszystkie miasta, przekreśliły realizację tej idei.

W połowie XVI wieku występowały w Prusach Królewskich dwa nurty wspierające wizję uniwersytecką. Pierwszy związany był z dążeniem do utworzenia samodzielnej uczelni protestanckiej w wyniku realizacji wspólnie wypracowanej koncepcji, która miała rozstrzygnąć o wyborze miejsca, sposobie finansowania i strukturze placówki, zaś reprezentanci drugiego nurtu dążyli do powołania możliwie szybko gimnazjów, reprezentujących wysoki poziom naukowy i dydaktyczny, które w drugiej połowie XVI w. starano się przekształcić na gimnazja akademickie, realizujące częściowo program uczelni uniwersyteckich. Ilustrują to kierunki podejmowanych działań. W 1535 r. w Elblągu powołano gimnazjum, które w 1599 r. przekształcono na akademickie, w 1558 r. w Gdańsku – od 1580 r. Gdańskie Gimnazjum Akademickie oraz w 1568 r. w Toruniu i zreformowano je w 1594 r.⁶

Największy udział w upowszechnianiu idei uniwersyteckich mieli przedstawiciele Gdańska i Torunia – miast najzamożniejszych, które najbardziej odczuwały brak, przeznaczoną głównie dla mieszczan, wyższej uczelni (ale dostępnej także szlachcie i wyznawcom innych religii). Rady Miast doceniały bowiem znaczenie odpowiednio zorganizowanych placówek, które kształciłyby młodzież do służby w administracji, sądownictwie, kościele, handlu, rzemiośle, oświacie, do pracy w zespołach artystycznych itp.

W działalności Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego możemy wyróżnić kilka etapów. Pierwszy obejmował lata od jego założenia w 1558 r. do zapoczątkowania w 1580 r. reform służących przekształceniu go na akademickie, co stało się z chwilą objęcia urzędu rektora przez Jakuba Fabriciusa. (Pierwszym – był, związany z Królewcem i Chelmnem, Jan Hoppe). Trzeci, w kolejności rektor, Andrzej Franckenberger, opublikował w 1568 r. statut pt. *Constitutio nova Gymnasii Dantiscani*, co miało ogromne znaczenie dla dziejów

⁶ *Kulturgeschichte Preussens königlich polnischen Antheils in der Frühen Neuzeit*, hrsg. S. Beckmann und K. Garber, Tübingen 2005, s. 360; S. Tync, *Próba utworzenia akademii protestanckiej w Prusiech Królewskich w r. 1595*, *Reformacja w Polsce*, R. IV, 1926, s. 46 i n.

tej szkoły. Zawiera on, oprócz dołączonego przemówienia inauguracyjnego, refleksji na temat genezy, założeń ideowych i poznawczych towarzyszących jej powstawaniu, pierwsze regulaminy i prawa, które, po pewnych modyfikacjach, obowiązywały przez dziesięciolecia aż upadku placówki w XIX w. (1817 r.), program realizowanych dyscyplin wraz z siatką godzin oraz wykaz zatrudnionej kadry⁷.

Już A. Franckenberger w swoim Statucie przewidywał rodzaj wstępnej immatrykulacji, lecz stała się ona faktem dopiero w 1580 r., z chwilą objęcia funkcji rektora przez Jakuba Fabriciusa, co, od strony formalnej, zbliżyło Gimnazjum Gdańskie do wymogów stawianych wyższym uczelniom⁸. W okresie zatargu Gdańska z królem Stefanem Batorym A. Franckenberger wyjechał do Wittenbergi, zaś cała działalność dydaktyczna i naukowa uległa na parę lat zahamowaniu. Jednakże po 1577 r., kiedy to wyznawcy luteranizmu otrzymali od króla kolejne uprawnienia, Rada Miasta przyznała znaczące fundusze, które ułatwiły odrodzenie i rozwinięcie dotychczasowej pracy. Przede wszystkim J. Fabriciusowi udało się utrzymać dawnych i pozyskać wielu nowych profesorów: mgr Piotra Lossiusa – filologia, dr. Filipa Weymera – prawnika, dr. Jana Mathesiusa – fizyka i wykładowcę medycyny, Michała Coletusa – teologa, Jana Mollera – matematyka⁹.

Znaczące przyspieszenie w tej dziedzinie nastąpiło w latach profesury wybitnego polihistora i filozofa, Bartłomieja Keckermanna, absolwenta uniwersytetu w Heidelbergu, który wykładał w Gdańsku od 1602 r. do chwili śmierci w 1609 r.¹⁰

Memorial J. Fabriciusa – rektora Gimnazjum w latach 1580-1629 – napisany w 1628 r., na żądanie Kolegium Scholarchów, pozwala lepiej poznać przebieg reformy Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego. W tym okresie, dzięki Keckermannowi, nastąpiło znaczne urozmaicenie i wzbogacenie zajęć dydaktycz-

⁷ A. Franckenberger, *Constitutio nova Gymnasii Dantiscani*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. II, s. 22 i n.; J. Budzyński, *Dawne humanistyczne Gimnazjum Akademickie w Gdańsku w XVI i XVII wieku*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. IV, s. 26 i n.

⁸ *Księga wpisów uczniów Gimnazjum Gdańskiego 1580-1814 (Catalogus discipulorum Gymnasii Gedanensis)*, opr. Z. Nowak i P. Szafran, Warszawa-Poznań 1974, s. 33.

⁹ Memorial Rektora Fabriciusa o systemie szkolnym w Gimnazjum 1628 r., [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. II, s. 72 i n.

¹⁰ B. Nadolski, *Życie i działalność naukowa uczonego gdańskiego Bartłomieja Keckermanna*, Toruń 1961, s. 32 i n.

nych. Obok wykładów kursowych i monograficznych wprowadzono liczne dysputy na interesujące, uczniów i środowisko mieszczan, tematy. Organizowano uroczyste egzaminy promocyjne i końcowe, opracowano i stale doskonalono programy, publikowano liczne traktaty itp. Wysoki poziom nauczania i aktualność podejmowanych zagadnień tworzyły przyszłej elicie miasta lepsze możliwości zdobywania wiedzy i praktycznych umiejętności. Współpracując ze szkolnictwem drukarnie i księgarnie zapewniały poznanie najnowszych opracowań autorów krajowych i zagranicznych, zaś znajomość łaciny, jako języka międzynarodowego, ułatwiała lekturę większości potrzebnych traktatów naukowych i wzajemną wymianę poglądów.

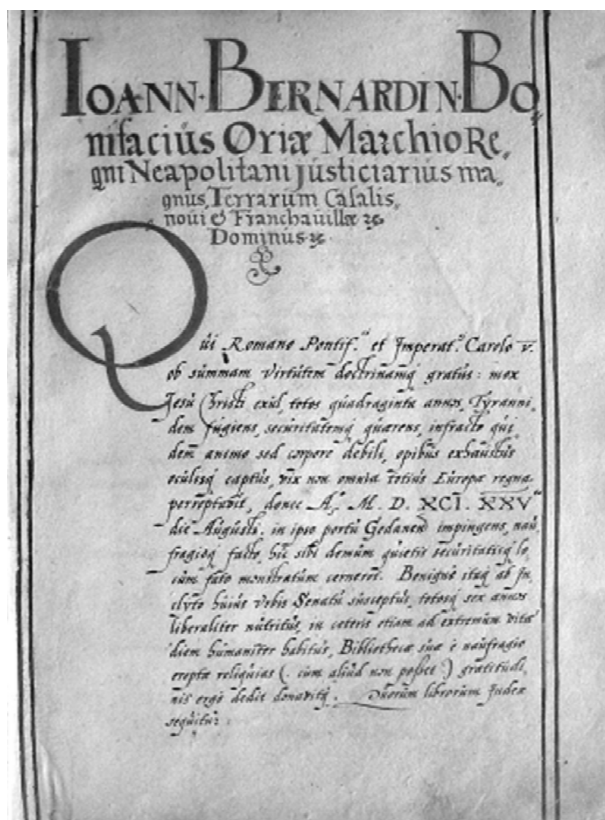
Struktura organizacyjna gimnazjów akademickich utworzonych w Prusach Królewskich nie była identyczna, chociaż nieraz blisko z sobą współpracowały w zakresie wymiany kadry profesorskiej i informacji o wynikach prowadzonych badań. Toruń dążył do utworzenia 10-klasowego gimnazjum akademickiego z najwyższą klasą, zwaną supremą, o uniwersyteckich ambicjach, w Elblągu powołano 6 klas o nieco mniej rozwiniętym programie z uwagi na trudności finansowe, zaś w Gdańsku planowano zorganizowanie czterech klas (w 1580 r. otwarto ich trzy ze 122 uczniami), jednakże w wyniku dyskusji na tematy organizacyjne i reformy z 1599 r. utworzono sześć klas i przewidywano powstanie siódmej. Niemniej w XVII w. ustabilizowała się ostatecznie działalność na poziomie czterech albo pięciu klas, w tym dwóch akademickich (prima i sekunda), każda o dwuletnim programie nauczania. Wysoki poziom Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego dodatkowo potwierdza fakt, iż studiowała w nim młodzież wywodząca się z wielu krajów europejskich, głównie mieszczańską wyznawcą protestanckich. Zdarzali się też absolwenci uniwersytetów oraz synowie szlachty i mieszczan wyznania katolickiego¹¹.

Tryb nauczania był stosunkowo intensywny. W klasach młodszych odbywało się 6 lekcji dziennie, w klasach akademickich przewidywano 4 godziny wykładów obowiązkowych dziennie, pozostałe były nadobowiązkowe, fakultatywne. Dominowały wykłady zbliżone do współczesnych zajęć monograficznych, bowiem profesorowie omawiali na nich wyniki własnych badań, referowali zawartość złożonych do druku prac lub polemizowali z opiniami innych uczonych. Zajęcia dzieliły się na przedpołudniowe (obowiązkowe) i popołudniowe (fakultatywne, uzupełniające). W środy i soboty lekcje odbywały się jedynie rano, gdyż

¹¹ Memorial Rektora Fabriciusa..., s. 99 i n.; Księga wpisów..., s. 36.

czas od godziny 16 do 19 był przeznaczony na pracę w bibliotece Rady Miejskiej usytuowanej, od chwili powstania w 1596 r., w gmachu gimnazjum.

Obciążenie zatrudnionych nauczycieli i profesorów klas akademickich było znaczące i wynosiło przeciętnie 24 godziny zajęć tygodniowo. Nieraz musieli oni dorabiać do stosunkowo skromnych pensji, chociaż wynagrodzenie kadry akademickiej było proporcjonalnie znacznie wyższe niż w wielu akademiach europejskich.



Akt darowizny księgozbioru Radzie Miasta Gdańska przez Jana Bernarda Bonifacio

Rektor J. Fabricius, dzięki głęboko przemyślanym działaniom, pozyskał poparcie burmistrzów i radnych, zarówno swoich współwyznawców—kalwinistów, jak i przychylność luteran, którzy przeważali w składzie Rady Miasta i wśród mieszkańców. Za jego czasów utworzono katedrę teologii, którą osobiście kierował. J. Fabricius, który jako wyznawca kalwinizmu był od 1578 r. pastorem w Kościele Mariackim, objął od 1585 r. obowiązki duszpasterskie w kościele Świętej Trójcy¹². Odtąd kościół ten stał się świątynią gimnazjalną, w której rektor Gimnazjum, jako kierownik katedry teologii, był pastorem. W dlu-

gim okresie działalności Fabricjusza był to kościół dwuwyznaniowy (lutrańsko-kalwiński), potem kalwiński przejęli kościół św. Piotra i Pawła i tylko jeszcze w pierwszych dziesięcioleciach XVII w. zachowali, obok lutrańskiego, także swego pastora u Świętej Trójcy.

¹² Fabricius (Schmidt) Jakub, *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. I, Gdańsk 1992, s. 306 (dalej cyt. SBPN).

W okresie reformy 1580 r. przekształcającej gimnazjum na akademickie zobowiązał się Fabricius – jak wynika z Memoriału – do możliwie szybkiego podniesienia poziomu nauczania, dzięki zatrudnieniu kadry reprezentującej wysokej poziom naukowy i gotowość do prowadzenia dociekań naukowych. Przez cały czas istnienia Gimnazjum stosowano dwie podstawowe metody pozyskiwania kadr. Pierwszą, przynoszącą szybsze rezultaty i pozwalającą uniknąć części błędów, było zatrudnianie uczonych o uznanym autorytecie i zdolnościach dydaktycznych, którym zapewniano w Gdańsku dobre warunki egzystencji i swobodę badań. Mamy wiele przykładów zapraszania do współpracy cenionych badaczy z, odznaczających się renomą, uczelni zagranicznych, którzy ze względu na stworzone im warunki chętnie przenosili się na stanowiska rektorów lub profesorów do Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego. Druga metoda była bardziej ryzykowna, przynosiła rezultaty w dłuższej perspektywie i nie zawsze zgodne z oczekiwaniami. Polegała ona na starannej obserwacji i opiece nad najzdolniejszymi uczniami bez względu na ich pochodzenie stanowe i stan materialny, zapewnieniu im długich stypendiów z przeznaczeniem na studia w cenionych uczelniach, stałej kontroli ich postępów i osiągniętych rezultatów oraz zatrudnianiu w przyszłości już jako magistrów czy doktorów na odpowiedzialnych stanowiskach w oświacie, sądownictwie, administracji i kościołach. Odnosiło się to do absolwentów różnych dyscyplin z teologią, humanistyką, naukami przyrodniczymi, prawnymi i ścisłymi na czele.

Jako przykład z początków XVII w. może być, już wspomniany, Bartłomiej Keckermann wybitny polihistor europejskiej skali, gdańszczanin, absolwent Gimnazjum Akademickiego, który przeniósł do rodzinnego miasta koncepcje kładące nacisk na konieczność wzbogacenia programu nauczania poprzez rozbudowę humaniorów i innych dyscyplin na poziomie uniwersyteckim. Był rzecznikiem zatrudniania wybitnych uczonych i otwartości na nowe koncepcje filozoficzne docierające do Gdańska. Jego poglądy i ich realizacja przyczyniła się do szybkiego rozszerzenia rozgłosu i sławy Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego w kręgach intelektualnych Europy.

Badania biograficzne dotyczące składu uczniów i profesorów gimnazjum wykazują, jak zróżnicowane było ich pochodzenie. Ponad połowa słuchaczy wywodziła się z Gdańska lub innych części Prus Królewskich, inni przybywali tu na naukę z różnych dzielnic państwa i licznych zakątków Europy. Naturalnie

znakomitą większość stanowili mieszczenie wyznań protestanckich – dzieci szlacheckie wyznania katolickiego zapisywały się jedynie sporadycznie¹³.

Poziom kadry był wysoki, co ilustruje fakt, że wykładowcy klas akademickich (primy i sekundy) posiadali wykształcenie uniwersyteckie, część ze stopniem doktora. Na przykład: wszyscy rektorzy w XVII i XVIII w. byli doktorami teologii (za wyjątkiem prawnika, Daniela Gralatha ml.). Podobnie profesorowie prawa, historii, medycyny, filozofii i czasami nauk ścisłych – po ukończeniu akademii bronili prac doktorskich. Dlatego też można stwierdzić, że osoby zatrudnione w klasach akademickich miały zwykle odpowiednie klasyfikacje do prowadzenia zajęć w uczelniach wyższych. Warto także w tym miejscu wspomnieć licznych profesorów, którzy z różnych powodów, nierzadko finansowych, przenosili się do Gdańska będąc wcześniej zatrudnionymi, a nawet pełniąc kierownicze funkcje w wyższych uczelniach (Wittenberga), (czasami, po kilku latach pracy powracali na katedry uniwersyteckie) (Abraham Calovius, Jan Schulz-Szulecki)¹⁴.

Docenianie pracy naukowo-dydaktycznej ilustruje fakt tworzenia się w grodzie nad Motławą rodów ludzi uczonych, w których ojcowie, ich dzieci i krewni bywali kolejno profesorami Gimnazjum Akademickiego (np. Piotr Oelhaf, Chrystian Rosteuscher, Jan Hoppe, Samuel Schellwig, Daniel Gralath). Wielu też absolwentów i profesorów zyskało sławę międzynarodową, zostawali członkami towarzystw naukowych, a wyniki ich eksperymentów i wydane publikacje budziły szerokie uznanie.

Struktura organizacyjna Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego była identyczna z ówczesnymi uniwersytetami. Zaznaczono już, że w 1580 r. wprowadzono *Catalogus discipulorum Gymnasii Gedanensis*, znacznie w tej dziedzinie wyprzedzając Elbląg, który podobny rejestr słuchaczy zapoczątkował w 1598 r., zaś Toruń w 1600¹⁵. Akt immatrykulacji odbywał się indywidualnie, bowiem słuchaczy przyjmowano w ciągu całego roku, pomimo iż oficjalnie zajęcia rozpoczynały się na przełomie lutego i marca (zależnie od ruchomych świąt Wielkanocnych). Nowi kandydaci musieli poinformować rektora o swojej drodze życiowej, miejscu i dacie urodzenia, złożyć ślubowanie zgodnie z wymogami obo-

¹³ Zob. *Księga wpisów...*,

¹⁴ Zob. SBPN, t. 1-4, supl. 1-2, Gdańsk 1992-2002; E. Kotarski, *Rektorzy i profesorowie Gimnazjum Gdańskiego z XVII wieku*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. I, s. 86 i n.

¹⁵ Z. Nowak, P. Szafran, Wstęp do: *Księga wpisów...*, s. 12.

wiązującego Statutu, opłacić czesne i scharakteryzować etapy dotychczasowej nauki. Widoczny w pierwszej połowie XVII w. szybki dopływ nowych słuchaczy, których liczba przekraczała nawet 900 osób, potwierdza popularność i uznanie, jakim cieszyła się szkoła.

Również identycznie, jak w akademiach tworzono katedry kierowane przez poszczególnych profesorów. Najważniejszą była katedra teologii, której kierownik – jak wspomniano – był rektorem Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego i pastorem u Świętej Trójcy. Samodzielna katedra prawa istniała od 1584 r.; w 1603 r. połączono ją z historią i odtąd zatrudniony w niej profesor zajmował stanowisko prorektora (inspektora) z obowiązkiem opieki nad bursą studencką. W całym okresie działalności kolejność katedr była podobna, chociaż zdarzały się pewnie przesunięcia uzależnione od osiągnięć naukowych profesorów, którymi kierowali i stosunku radnych do określonej dyscypliny. Jak podają najnowsze badania, zajęcia z medycyny, wzorowane na wskazaniach Melanchtona, rozpoczęły się w czasach A. Franckenbergera, chociaż katedrę anatomii i medycyny powołano dopiero w 1584 r. za profesury Jana Mathesiusa.

Od pierwszej połowy XVII w. kolejność katedr była podobna, chociaż nie zawsze przestrzegano identycznej hierarchii. Po teologii oraz prawie z historią – na trzecim miejscu znajdowała się zwykle katedra retoryki, potem filozofii (w dobie Oświecenia nie miała ona ściśle określonego miejsca), matematyki, medycyny z anatomią (nieraz była ona przesuwana wyżej), greki, języka hebrajskiego i języków orientalnych, zaś na końcu znajdował się utworzony w 1589 r. lektorat języka polskiego. Zatem w wypadku pełnej obsady, co nie było typowe, liczba katedr łącznie z lektoratem wynosiła od siedmiu do ośmiu¹⁶.

Od początku siedzibą szkoły w Gdańsku był gmach dawnego klasztoru franciszkańskiego (obecnie Muzeum Narodowego przy ul. Toruńskiej), który w wyniku rozkwitu Reformacji w sposób naturalny zakończył swoją misję, zaś ostatni gwardian (kustosz), Jan Rollau, przekazał osobnym dekretem w dniu 30 września 1555 r. budynek Radzie Miasta z zastrzeżeniem, iż nie będzie on „posiadany, używany i przeznaczony z zamysłem innym, aniżeli tylko jako zakład wychowawczy...[zaś radni-L.M.] rzeczony klasztor na swój koszt zaopatrzą we wszystko..., bym ja, wraz z współbraćmi, których obecnie we wspomnianym klasztorze jest tylko dwóch, miał zapewnione doczesne zaopatrzenie”¹⁷.

¹⁶ Zob. Spisy wykładów w Gdańskim Gimnazjum Akademickim w XVII i XVIII wieku.

¹⁷ Podaję w tłumaczeniu na język polski. J. Rollau, Privilegium, cyt. za: T. Hirsch, *Geschichte des*

Po wielu latach w oracji z 1758 r., wygłoszonej przez profesora retoryki i poezji, Bogumila Wernsdorffa, dla upamiętnienia dwusetnej rocznicy założenia Gimnazjum, podkreślił on ogromne znaczenie decyzji o przekazaniu przez fran-



Zabudowania klasztoru franciszkańskiego, a od 1558 r. siedziba Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego

ciszkanów budynku upadającego klasztoru na potrzeby szkolnictwa. W dodatku postanowienie Jana Rollaua było tym donioślejsze, że założyciel zakonu św. Franciszek według słów profesora „nie miał zgoła żadnego wykształcenia... i nie wymagał od swoich zwolenników... zajmowania się jakąś gałęzią wiedzy... Nie tylko, że nie wymagał, ale nawet zniechęcał do zajmowania się nauką... A jednak, jakby na przekór, także w tym Zakonie niektórzy nie obawiali się zajmować uprawianiem nauk... i posiadali szczególne zasługi w dziele organizacji szkolnictwa¹⁸. Do ich liczby należy też zaliczyć w XVI stuleciu J. Rollaua¹⁹.

academischen Gymnasiums in Danzig, Beilage I, Danzig 1837, s. 60-61.

¹⁸ B. Wernsdorff, *Mowa na stulecie dla upamiętnienia Ateneum Gdańskiego (1758)*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. III, s. 229.

Gimnazjum dysponowało 4 większymi salami wykładowymi. Na parterze znajdowało się auditorium maximum, w którym od początku organizowano wszelkie uroczystości, oficjalne wykłady, dysputy, promocje i egzaminy końcowe, z udziałem przedstawicieli władz miasta, duchowieństwa, zainteresowanych mieszkańców i wykładowców innych placówek. W drugim pod względem wielkości auditorium ordinarium także urządzano różne wykłady i egzaminy, skupiające mniej liczne grono słuchaczy. Kolejne auditoria minus i anatomicum, zwane niekiedy honorarium, służyły dydaktyce, pokazom anatomicznym, sekcjom zwłok, prezentacjom przyrodniczym, medycznym i eksperymentom fizycznym. Na parterze mieściła się siedziba, założonej w 1596 r. Biblioteki, poprzedzona przedsionkiem zwanym Salą Czerwoną oraz sześć pomieszczeń, zwanych convictorium alumnorum. Pomieszczenia te były przeznaczone dla słuchaczy, którzy początkowo zamieszkiwali tam bezpłatnie i aż do końca XVII wieku mieli zapewnione również darmowe wyżywienie. W 1604 r., trzy lata po Gimnazjum Toruńskim, na potrzeby bursy ukończono pomieszczenia na piętrze, gdzie zamieszkiwali odtąd słuchacze pod nadzorem wyznaczonego pedagoga i prorektora zwanego inspektorem²⁰.

W XVI w. nadzór nad działalnością Gimnazjum oficjalnie sprawował prezydujący burmistrz albo senior oraz rajca zwany scholarchą, noszący od 1568 r. tytuł inspektora. W 1572 r. powiększono ten zespół o 2 rajców, zaś w 1586 r. na jego czele postawiono burmistrza z tytułem protoscholarchy, aby w 1600 r. utworzyć Kolegium Scholarchów (Kolegium Szkolne) w składzie: burmistrz i 3 rajców wywodzących się z I Ordynku²¹. Po raz ostatni zmiany wprowadził w 1678 r. król, Jan III Sobieski, poszerzając je o 2 przedstawicieli II Ordynku (Ławy) i 4 z III Ordynku. Członkowie Kolegium Szkolnego (Kolegium Scholarchów) zajmowali się reformami gdańskiego szkolnictwa, programami nauczania, starali się łagodzić występujące niekiedy kontrowersje pomiędzy Gimnazjum a szkołami parafialnymi. Na przełomie XVI i XVII w. dotyczyły one głównie programu zajęć, struktury organizacyjnej poszczególnych placówek i starań Gimnazjum o rozbudowę klas akademickich i wprowadzenie klas wstępnych,

¹⁹ J. Maukisch, *Mowa... na uroczystość stulecia Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. II, s. 295.

²⁰ J. Waluszewska, *O drukarni, bibliotece i Gimnazjum Toruńskim*, [w:] *Szkiełce toruńskie (XIII-XVIII w.)*, pod red. S. Hoszowskiego, Warszawa 1957, s. 198.

²¹ J. Maukisch, *Mowa...*, s. 301.

stanowiących konkurencję dla szkół parafialnych, gdyż przynosiły dodatkowe dochody pedagogom Gimnazjum.

Jednakże poziom nauczania i status gdańskiej placówki nie budziły żadnych poważniejszych wątpliwości ówczesnych mieszkańców grodu. Wybitny osiemnastowieczny polihistor, Michał Krzysztof Hanow, oceniając w 1758 r. zasługi twórców i wykładowców szkoły w latach bezpośrednio poprzedzających reformę 1580 r. stwierdził: „jest w pełni uzasadnione twierdzenie, że od tej pory zostały zapoczątkowane w Gimnazjum studia akademickie, choć określenie to nadaremnie wyszydzane jest przez prostaków”²². Przypomniał fakt nadania przez biskupa J. Lubrańskiego tytułu gimnazjum akademickiego, szkole o dość ograniczonym programie nauczania, założonej w Poznaniu w 1519 r. oraz opinię niektórych uczonych podważającą rangę naukową tej szkoły. Na potwierdzenie przytoczył opinię wybitnego gdańskiego prawnika Eliasza Konstantego Schroedera zawartą w traktacie *Castigationes* (1652).

Hanow podkreślił, że pojawiające się negatywne oceny stosowania samej nazwy mogły się odbić niekorzystnie na dalszych studiach słuchaczy Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego, gdzie przecież byli „ustanowieni profesorowie wszystkich przedmiotów akademickich, które wykładali w trzech najwyższych klasach [od tercji do primy – L.M.], by studenci nie tylko mogli opanować początki, ale też zajmować się tymi przedmiotami na poważniejszym poziomie, a w razie chęci mogli doprowadzić (je) do końca”²³. Dlatego też w XVI i początkach XVII stulecia, z uwagi na wspomniane zróżnicowanie poglądów na temat nazewnictwa, w pełni świadomie, przez wiele lat nie eksponowano w Gdańsku, w drukowanych programach, tytułu gimnazjum akademickiego. A przecież struktura organizacyjna gimnazjum oparta była o wzorce akademickie; pozyskiwano kadre, często, wywodzącą się ze znanych uczelni europejskich, która prowadziła zajęcia na wysokim poziomie; wprowadzono rozszerzone, publiczne egzaminy, porównywalne ze współczesnymi licencjatami, co umożliwiało słuchaczom przenoszenie się na starsze lata studiów uniwersyteckich [zwykle na trzeci rok studiów – L.M.]. Nazwa: Gdańskie Gimnazjum Akademickie pojawiła się w programach dopiero w 1644 r.²⁴

²² M.K. Hanow, *Wspomnienie zasług protoscholarów i protobibliotekarzy*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. III, s. 479.

²³ tamże, s. 480.

²⁴ *Syllabus operarum publicarum... in celebri Gedanensium Athenaeo, 1644*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. II, s. 155.

Ocena dorobku Gimnazjum, który, przy różnych okazjach, przez profesorów był przedstawiany władzom grodu i zainteresowanym środowiskom mieszkańców, była zwykle wysoka i ilustrowała liczne i wszechstronne korzyści. Profesor Bogumił Wernsdorff, w okolicznościowej oracji wygłoszonej 13 czerwca 1758 r. podkreślał, że podjęta działalność edukacyjna „przynosiła korzyści całemu miastu dzięki zorganizowaniu kształcenia i nauki, dzięki wydanym dzieltom, dzięki sławie wykształconych mężów, dzięki pokazywaniu wzorów do naśladowania, dzięki oglądzie obywateli i innym czynnikom. Dzięki jej założeniu i zorganizowaniu każdy z obywateli miasta, który miał chęć zdobywania wiedzy, mógł ją znaleźć w domu. W swojej ojczyźnie każdy znajdował te dyscypliny naukowe, dla których poznania inni musieli wyruszać w zagraniczne podróże z niepomierłą szkodą dla ich życia rodzinnego. W naszym mieście każdy miał dostęp do nauczycieli wszystkich dyscyplin naukowych, których nauczania pragnęła nasza społeczność. To z racji mądrości naszych przodków uczono tu nie tylko przedmiotów z zakresu szkoły trywialnej, które powszechnie przekazywano młodzieży w wieku szkolnym, ale również wykładano trudniejsze zakresy wiedzy potrzebnej dorosłym. Miały one zastosowanie do pełnienia urzędów, sprawowania godności kapłańskich i należytego wykonywania innych funkcji w życiu publicznym.

Skończyła się już twarda konieczność przemierzania mórz, w celu dotarcia do obcych krajów, znoszenia trudów podróży, porzucania ojczyzny, narażania się na typowe dla peregrynacji zwyczaje i zagrożenia, wychodzenia spod władzy rodzicielskiej, wystawiania się na niebezpieczeństwa czyhające na gościńcach, groźbę zepsucia obyczajów i rozwiązłości, narażania zdrowia i życia dla zaspokojenia chęci kontynuacji nauki. Pominę milczeniem, jaką wygodę te warunki przynosiły zarówno młodzieży, jak i rodzicom, kiedy w mieście rodzinnym, na wyciągnięcie ręki, można było znaleźć i nauczyciela i warunki do nauki²⁵.

Zwyczaj wędrówek studenckich w poszukiwaniu odpowiedniego miejsca do nauki był zjawiskiem dość powszechnym w dobie Odrodzenia, Baroku i Oświecenia. Również wielu gdańszczan, podobnie jak i młodzież z innych części Prus Królewskich, kontynuowała peregrynacje w poszukiwaniu najbardziej odpowiedniej uczelni, dostępnej ze względu na warunki materialne, dominujące w niej wyznanie lub stopień przestrzegania zasad tolerancji.

²⁵ B. Wernsdorff, *Mowa na stulecie w dniu jubileuszu Ateneum Gdańskiego, czyli 13 czerwca 1758 roku*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. III, s. 386-387.

Wśród gdańszczyzan do najbardziej popularnych uczelni należały: w Niemczech – Królewiec, Lipsk, Wittenberga, Rostock, Greifswald, Heidelberg, Frankfurt n/O, Altdorf i Jena, w Niderlandach – Lejda, Utrecht, Franeker i Groningen, we Francji – Montpellier, zaś we Włoszech – Siena i Rzym. Popularność studiów zagranicznych w Prusach Królewskich ilustrują przeprowadzone badania. Jeśli w XVI-XVIII w. z Korony i Litwy udało się do różnych uczelni łącznie około 9000 słuchaczy, z czego 7000 stanowili mieszkańcy Prus Królewskich, to samych gdańszczyzan było około 2800. Wielu z nich było wcześniej uczniami któregoś z miejscowych gimnazjów akademickich²⁶.

Również cudzoziemcy „pobudzeni sławą doktorów, sławą i gościnnością miasta [Gdańska – L.M.] i w nadziei na zdobycie gruntownego wykształcenia, zapisywali się do tej szkoły, a nie wszyscy z nich zaliczali się do ubogich. Pierwszą zatem korzyścią z istnienia Gimnazjum w (naszym) mieście jest to, że wasza młodzież mogła uważać to miasto i ojczyznę za opiekuna i nauczyciela... Odtąd nie trzeba wyruszać do obcych krajów dla zajmowania się szlachetnymi sztukami... [tu bowiem – L.M.] znalazły miejsce godne poznania dziedziny wiedzy, a nie tylko kilka wybranych...”²⁷.

B. Wernsdorff wymienił również wielu uczonych związanych z Gdańskim Gimnazjum Akademickim, którzy zasługują na szczególne uznanie. Wspomniał między innymi spośród filozofów B. Keckermanna, J. Pascha i M. G. Hanscha, z grupy poetów, językoznawców i rektorów J. Fabriciusa, J. Mochingera, M. Opitzta, J. P. Titiusa i J. Sartoriusa, z geografów F. Clüvera, z historyków K. Schütza, J. Pastoriusa i R. Curickego, jak też lekarza A. Kulma, prawnika J. Hoppego, teologów A. Calova, I. Straucha i S. Schelwiga oraz astronoma J. Heweliusza, dzięki któremu „miasto zawsze będzie się cieszyć sławą nie mniejszą niż Toruń cieszący się swoim Kopernikiem”²⁸.

Wysoką ocenę osiągnięć naukowych szeregu uczonych, związanych z Gdańskiem ilustruje fakt, że niektórzy z nich uzyskiwali nobilitacje, honorowe tytuły sekretarzy i historiografów królewskich (J. Pastorius, E. Schröder, J. Schulz-Szulecki), lekarzy królewskich (J. Oelhaf, J. Seger), obejmowali wysokie funkcje w administracji np. burmistrzów i burgrabiów (J. Hoppe), syndyków (K. Riccius,

²⁶ M. Pawlak, *Studia uniwersyteckie...*, s. 137. Zob. też: D. Żołędź-Strzelczyk, *Peregrinatio academica*, Poznań 1996; M. Chachaj, *Związki kulturalne Sieny i Polski do końca XVIII wieku*, Lublin 1998.

²⁷ B. Wernsdorff, *Mowa na stulecie w dniu jubileuszu...*, s. 387.

²⁸ tamże, s. 389.

G. Lengnich). Innych powoływano w skład międzynarodowych towarzystw naukowych lub akademii w Lipsku, Jenie, Getyndze, Bordeaux, Bolonii, Petersburgu czy Londynie (Royal Society)²⁹.

Wszechstronne wykształcenie w połączeniu z aktywnością naukową, badawczą, organizatorską, oratorską, czy kaznodziejską, sprzyjały ich popularności ograniczonej, jednakże, do określonych kręgów społecznych, a równocześnie stawało się obiektywnym czynnikiem, który ułatwiał przenikanie uczonych do ośrodków władzy i do międzynarodowych kręgów uczonych. Dominacja, do połowy XVIII w., łaciny, jako języka elit naukowych Europy, sprzyjała docieraniu wyników dociekań i treści wydawanych przez gdańskich profesorów publikacji do zainteresowanych grup uczonych, upowszechniając je i wykorzystując w dalszym obiegu naukowym.

Indywidualny tryb prowadzenia dociekań, przeważający w dobie Odrodzenia i Baroku, próbowano czasami doskonalić poprzez rozwijanie badań zespołowych, tworząc odpowiednie stowarzyszenia naukowe. Już w 1613 r. próbowano powołać Collegium Medicum (rodzaj Izby Lekarskiej), grupujące zamieszkałych w mieście lekarzy, w 1677 r. wysunięto, niezrealizowany, postulat założenia naukowego towarzystwa medycznego w celu doskonalenia metod rozpoznawania i leczenia chorób. Jednakże największym osiągnięciem w tej dziedzinie było utworzenie w XVIII w. towarzystw naukowych. Pierwsze, powołano 23 października 1720 r. pod nazwą Societas Litteraria, z udziałem Fryderyka B. Engelcke, Gotfryda Lengnicha i Karola H. Ehlera, rozwijając początkowo rozważania nad problematyką historyczną, filozoficzną i prawną. Niestety, gdy w Towarzystwie przewagę osiągnęli przyrodnicy, z inicjatywy założycieli zawieszono ono działalność w październiku 1727 r. Z inspiracji burmistrza gdańskiego, wybitnego fizyka Daniela Gralatha starszego, utworzono 2 stycznia 1743 r. kolejne towarzystwo, tym razem z wyraźną przewagą reprezentantów nauk ścisłych i przyrodniczych, początkowo pod nazwą Societas Physicae Experimentalis. Po 10 latach przyjęło ono nazwę Die Naturforschende Gesellschaft i działało aktywnie również po rozbiorach i zakończeniu pracy Gimnazjum w 1817 r.³⁰

²⁹ Zob. K. Kubik, L. Mokrzecki, *Trzy wieki nauki gdańskiej*, Wrocław 1976, s. 31 i n.; *Historia Gdańska*, pod red. E. Cieślaka, t. II-III, Gdańsk 1982-1993; J. Różiewicz, *Polsko-rosyjskie powiązania naukowe (1725-1918)*, Wrocław 1984, s. 39 i n.; L. Mokrzecki, *Wokół staropolskiej nauki i oświaty*, Gdańsk 2001, s. 7 i n.

³⁰ K. Kubik, L. Mokrzecki, dz. cyt., s. 38 i n.; B. Bieńkowska, T. Bieńkowski, *Kierunki recepcji nowożytnej myśli naukowej w szkołach polskich (1600-1773)*, cz. I-II, Warszawa 1973-1976; W. Zientara,

Zgromadzenie w murach Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego wielu wybitnych profesorów lub wykształcenie niezwykle uzdolnionych uczniów potwierdzają dzieje nauki, w której ich osiągnięcia są trwale przechowywane.

Warto więc może przypomnieć dokonania chociaż niektórych z nich. Uczeń Gimnazjum, Jan Heweliusz (1611-1687), należy do astronomów polskich cieszących się światowym rozgłosem. W wyniku prowadzonych obserwacji ustalił on z dużą precyzją usytuowanie licznych ciał niebieskich, wykonał, uznawany przez dziesięciolecia za najbardziej precyzyjny, atlas Księżyca, zamieścił opisy około 400 komet, z których 9 sam odkrył. Przygotował również dokładny katalog położenia ponad półtora tysiąca gwiazd, oparty na własnych obserwacjach. Do czasów współczesnych niektóre gwiazdy oznaczone są numerami z jego katalogu. Ponadto opracował nowe mapy nieba, grupujące gwiazdy w ustalone przez siebie 8 konstelacji, części z nich nadal obowiązujące nadal nazwy (np. Scutum Sobiescianum – obecnie Scutum). Heweliusz był już za swego życia wielce ceniony i często przyjmował w Gdańsku znanych badaczy (np. Edmunda Halley’a).

Do wybitnych matematyków zalicza się jego gdański nauczyciel Piotr Krüger (1580-1639), który podczas prowadzonych zajęć propagował wyniki obserwacji kopernikańskich i dlatego referował uczniom zarówno założenia geocentryzmu, jak i heliocentryzmu, wyprzedzając praktykę innych szkół, w tym kolegów jezuitów. Również, jako pierwszy na świecie, oddzielił logarytmy liczb od logarytmów funkcji trygonometrycznych oraz, w nawiązaniu do J. Napiera, obliczył najbardziej szczegółowe tablice logarytmiczne. Mając przygotowanie do badań empirycznych, prowadził dociekania eksperymentalne nad magnetyzmem ziemskim i dlatego słusznie uchodzi za odkrywcę zmian wiekowych deklinacji magnetycznej.

Z kolei osiemnastowieczny profesor matematyki z Gimnazjum Henryk Kühn (1690-1769) zastosował, po raz pierwszy w dziejach matematyki, geometryczną interpretację liczb zespolonych oraz udoskonalił rozwiązywanie równań wyższych stopni. Ponadto przygotował prototyp wagi i, oparty na zasadzie naczyń połączonych, aparat do mierzenia spadku wody w rzekach.

Wśród wybitnych uczonych związanych z Gdańskim Gimnazjum Akademickim nie można pominąć Pawła Patera (1656-1724) profesora matematyki

Statut Gdańskiego Towarzystwa Naukowego Societas Litteraria 1720-1727, Zapiski Historyczne, t. LVI, 1991, z. 1, s. 77. Zob. *Towarzystwo Przyrodnicze Gdańskie. W 250 rocznicę założenia*, pod red. J. Szukalskiego, Gdańsk 1993.

i geografii, nauczyciela Heweliusza i Fahrenheita, prekursora rozwoju wiedzy stosowanej i szkolnictwa zawodowego w Rzeczypospolitej, założyciela pierwszej przyzakładowej szkoły technicznej w 1711 r., jak również propagatora poglądów Bacona, Galileusza i Newtona, czy koncepcji pedagogicznych Komeńskiego i Locke'a.

W dziejach nauk ścisłych jest utrwalone nazwisko Daniela Galatha starszego (1708-1767), burmistrza i wybitnego fizyka, który wyprzedził badania prowadzone w Lejdzie nad prototypem kondensatora elektrycznego. Jest też niekwestionowanym odkrywcą zwiększania napięcia prądu poprzez zestawianie kondensatorów i prowadzenie pomiarów z użyciem wagi elektroskopowej.

Również Filip Clüver (1580-1622) – pochodzący z Gdańska profesor zagranicznych uniwersytetów, dzięki publikacjom, między innymi na temat Italii, słusznie uchodzi za twórcę geografii historycznej, Daniel Fahrenheit (1686-1736) za odkrywcę zjawiska przechłodzenia wody i znakomitego badacza termometrii (skala F.), zaś Jan Reinhold i Jan Jerzy Försterowie, uczestnicy drugiej wyprawy Jamesa Cooka (1772-1774), zajmują ważne miejsce wśród prekursorów teorii Darwina, koncepcji dotyczących pochodzenia ras i migracji grup ludności.

W grupie lekarzy i przyrodników gdańskich, Jan Placotomus (1514-1577), odniósł sukces publikując, w 1560 r. w Antwerpii, wzorcowy wykaz leków. Utrwalone są też nazwiska Joachima Oelhafa (1570-1630), który kierując katedrą od 1603 r. zapoczątkował w murach Gimnazjum w 1613 r. przeprowadzanie, pierwszych w Polsce, publicznych sekcji zwłok. Cenne są też dokonania Jakuba Breyne (1637-1697) i jego syna Jana Filipa (1680-1764) – autorów doniosłych rozpraw botanicznych, wyróżniających się ponadto piękną szatą graficzną, czy J. K. Eichhorna prowadzącego badania mikroskopowe pierwotniaków morskich. Wielką sławę zyskał Jakub Theodor Klein (1685-1759) uznawany, przed Ch. Linné, za najwybitniejszego systematyka całego niemal świata zwierzęcego (poza owadami).

Przez mury Gimnazjum przeszło również wielu znakomych uczonych prawa i historii, który wprowadzali nowe koncepcje w programach, zmieniające w kolejnych latach tematykę wykładów z zakresu prawa rzymskiego, cywilnego i procesowego, prawa morskiego, prawa natury i nowych zagadnień dotyczących polskiego prawa publicznego, prawa narodów, prawa kościelnego (R. Curicke, J. K. Rosteuscher, S. F. Willenberg). Opublikowano wiele dzieł historycznych, m. in. powstały traktaty o charakterze analitycznym i syntetycznym, niekiedy

o trwałej wartości (J. Pastorius, G. Lengnich, D. Gralach ml.), odznaczające się merytoryczną dokładnością i przeznaczone dla wychowania młodzieży w duchu obywatelskim, cenne rozprawy historiograficzne (J. Hoppe, J. Schulz-Szulecki) lub pierwsze podręczniki do nauki historii Polski (*Florus Polonicus* J. Pastoriusa i *Historia Polona* G. Lengnicha).

Interesujące są też rozprawy filozoficzne (B. Keckermann, M. K. Hanow), retoryczne, poezja okolicznościowa, słowniki (J. Mochinger, J. Maukisch, K. C. Mrongowiusz), jak też ważne mapy terenów nadmorskich (P. Langau, F. Getkant, J. Strakowski) i in.³¹

Dorobek profesorów stawał się znany w kraju i zagranicą dzięki drukowaniu ich rozpraw i traktatów w cenionych oficynach europejskich, z których książki docierały do ówczesnych bibliotek, szkół i uczelni oraz do zainteresowanych czytelników. Efektem były liczne recenzje, ukazujące się w różnych międzynarodowych periodykach, co dodatkowo poszerzało informacje o tych wydawnictwach, budząc nieraz ożywione dyskusje wśród reprezentujących zbliżone dyscypliny. Czasami chęć poznania autora skłaniała czytelników do przyjazdu do nadmotławskiego grodu i wymiany poglądów podczas bezpośrednich spotkań.

Badania ostatnich lat wykazały, jak duże obciążenie dla budżetu miasta stanowiło w kolejnych okresach utrzymanie Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego na odpowiednim poziomie. Wzrost inflacji i kosztów utrzymania, występujące zarazy, czy kolejne wojny toczące się wokół, lub z udziałem Gdańska bardzo utrudniały normalny rytm pracy naukowej i dydaktycznej oraz stabilizację wysoko wykwalifikowanej kadry profesorów. Ostatecznie okres wojen napoleońskich podważył stan finansów miasta i przekreślił możliwość normalnej pracy Gimnazjum³². Zaczęło brakować wybitnych uczonych, co zmuszało do okresowego zawieszania wykładów z różnych dyscyplin, nie udawało się też utrzymać ciągłości na różnych stanowiskach. Na przykład D. Gralath młodszy był w latach 1794-1809 równocześnie profesorem prawa i historii, inspektorem, zaś od 1799 r. także rektorem.

³¹ *Historia nauki polskiej*, t. II, pod red. B. Suchodolskiego, Wrocław 1970; M. Hłowski, *Dzieje nauki polskiej*, Warszawa 1981.

³² E. Kizik, *Koszty utrzymania Gimnazjum Akademickiego*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. I, s. 60 i n.

Załamanie się sytuacji ekonomicznej Gdańska spowodowało, że 10 listopada 1817 r., w rocznicę urodzin M. Lutra, zawieszono działalność Gimnazjum, łącząc je z istniejącą Szkołą Mariacką w jedną całość. Powstałe w ten sposób Gimnazjum Miejskie mieściło się początkowo przy ulicy Podkramarskiej nr 5, a od 1837 r. przeniosło się do nowego gmachu przy Targu Maślanym. Na jego frontonie zachował się do współczesności napis: *artium liberalium studiis sacrum*.

Jacek Wijaczka

Johannes Bugenhagen (1485–1558) Reformator Północy

Postać jednego z trzech najważniejszych luterzańskich reformatorów XVI w., Johanna Bugenhagena, praktycznie nie egzystuje w polskiej literaturze dotyczącej Reformacji. I tak bez echa przeszła w naszym kraju 500. rocznica urodzin (1985) tego reformatora¹. W tym roku (2008) mija 450 lat od jego śmierci, warto więc przy tej okazji przypomnieć, w skrócie, jego działalność.

Johannes Bugenhagen urodził się 24 czerwca 1485 r. w Wolinie, miasteczku na Pomorzu. Jego ojciec, Gerhard, był tamtejszym rajcą², o matce nie wiemy nic. Nie można również podać dokładnej liczby jego rodzeństwa; wiadomo z pewnością, że miał dwie siostry, Hanne i Katarzynę, oraz młodszego brata Gerharda. Źródła milczą także o jego dzieciństwie i początkach edukacji. Można jedynie przypuszczać, że wychowanie, które otrzymał, nie odbiegało od ówczesnych norm. Kiedy, gdzie i jak długo uczęszczał Bugenhagen do szkoły, nie można dokładnie stwierdzić. Najprawdopodobniej było to w jego

¹ W nieistniejącej już Niemieckiej Republice Demokratycznej zorganizowano wówczas sesję naukową w Greifswaldzie, wydano również m.in. pracę: *Johannes Bugenhagen. Gestalt und Wirkung. Beiträge zur Bugenhagenforschung. Aus Anlass des 500. Geburtstages des Doctor Pomeranus*, hrsg. von H. G. Leder, Berlin 1984, natomiast w ówczesnej Republice Federalnej Niemiec ukazała się m. in. praca: *Kirchenreform als Gottesdienst. Der Reformator Johannes Bugenhagen 1485 bis 1558*, hrsg. von K. Stoll, Hannover 1985.

² H. Hering, *Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation*, Halle 1888, s. 2.

rodzinnym Wolinie, gdzie od XIV w. istniała szkoła dla dziewcząt pochodzenia szlacheckiego, a także, w pierwszej połowie tegoż wieku, szkoła miejska³ (poświadczona źródłowo).

Dopiero od 1502 r. pojawiają się liczniejsze przekazy, dotyczące życia Bugenhagena. W tym to roku rozpoczął studia na uniwersytecie w Gryfii (Greifswaldzie)⁴. Uczelnia ta, od początku istnienia (1456), ledwo egzystowała. Sytuacja zmieniła się, ale niestety tylko na krótko, z chwilą, gdy ks. Bogusław X (1454–1523), w trakcie pielgrzymki do Palestyny (1496–1498), pozyskał do pracy na uniwersytecie słynnego już prawnika z Padwy Piotra Ravenne i jego syna Wincentego, zwolenników idei humanizmu. Kiedy w kwietniu 1498 r. przybyli obaj w towarzystwie księcia Bogusława do Gryfii, ówczesny rektor Borchard Bekemann stwierdził wyraźnie, że zostali sprowadzeni przez władcę Pomorza „*pro reformatione eiusdem universitatis [...] adducti*”⁵. Dnia 3 maja 1498 r. Piotr Ravenna objął rektorat. Wzrosła liczba studentów, ale tylko na krótko. Już od 1500 r. wszystko wróciło do poprzedniego stanu i rocznie zapisywano przeciętnie 40 nowych studentów. W trakcie swej działalności Ravnennowie natrafili na opór konserwatywnych profesorów, na których czele stali teolog Wichmann Kruse i prawnik Heinrich Bukow. Za jedyne go zwolennika humanizmu wśród profesorów uniwersytetu w Gryfii można było uznać prawnika Mikołaja Louwe. Stosunki panujące na uniwersytecie skłoniły Ravnennów w 1503 r. do opuszczenia Gryfii i udania się do Wittenbergi, a następnie do Kolonii.

Można przypuszczać, że Bugenhagen, jako początkujący student wydziału sztuk wyzwolonych, nie miał okazji słuchać wykładów Ravnennów i Louwego. W tym czasie na Pomorzu grasowała zaraza, która znacznie utrudniała studiowanie⁶. W związku z tym Bugenhagen, studiujący od lata lub wczesnej jesieni 1504 r., nie miał prawdopodobnie okazji zapoznania się z ideami humanizmu.

Jesienią 1504 r. Bugenhagen został mianowany przez radę miejską kierownikiem szkoły łacińskiej w Trzebiatowie. Jego kandydaturę zgłosił Joachim, opat klasztoru premonstratensów w pobliskich Białobokach (Belbuck), posiadający prawo prezenty. Bugenhagen liczył sobie wówczas 19 lat i nie przejawiał jeszcze

³ H. G. Leder, *Bugenhagen und die „aurora doctrinarum”*. *Zum Studium Bugenhagen in Greifswald*, w: *Johannes Bugenhagen. Gestalt und Wirkung*, s. 54.

⁴ *Ältere Universitäts Matrikeln. Universität Greifswald*, Bd. 1 (1456–1645), Leipzig 1893, s. 149.

⁵ H. G. Leder, *Bugenhagen und die „aurora doctrinarum”*, s. 58.

⁶ tamże, s. 62.

żadnych zainteresowań teologicznych. Objęcie funkcji rektora przez Bugenhagena zapoczątkowało nowych rozdział w dziejach szkoły trzebiatowskiej, która do tej pory nie wyróżniała się niczym od innych placówek tego typu na Pomorzu. Bugenhagen wprowadził zmiany w programie nauczania; przede wszystkim większą uwagę zaczęto przywiązywać do łaciny. Nowy rektor zaczął również zwracać uwagę na rozumowe, a nie tylko pamięciowe, uczenie się przez uczniów tekstów biblijnych. Sam zaczął też przejawiać coraz większe zainteresowanie humanizmem. Podczas zajęć w szkole omawiał z uczniami niektóre dzieła autorów związanych z tym prądem umysłowym. W kwietniu 1512 r. nawiązał korespondencję ze znanym ówczesnym humanistą z Münster, Johannem Murlimusem⁷. Kontaktom z nim zawdzięczał zajęcie się filozofią Erazama z Rotterdamu, która wywarła duży wpływ na jego poglądy.

Te zmiany spowodowały, że rosła sława szkoły w Trzebiatowie, a wraz z nią i Bugenhagena. Dzięki niemu szkoła zaczęła reprezentować wysoki poziom nauczania, czym pozytywnie odróżniała się od innych. Skutkiem był znaczny wzrost liczby uczniów, i to pochodzących nie tylko z Pomorza. Wzrastająca sława Bugenhagena była zapewne powodem, że gdy elektor saski Fryderyk Mądry zwrócił się do księcia Bogusława X z prośbą o pomoc w odnalezieniu na Pomorzu źródeł dotyczących domu saskiego, władca pomorski polecił wykonanie tego zadania właśnie rektorowi szkoły w Trzebiatowie⁸. Wprawdzie Bugenhagen dla elektora saskiego nic nie znalazł, ale efektem podróży od Oliwy do Strasłundu było przekazanie 25 maja 1518 r. księciu Bogusławowi X, pierwszej historii Pomorza, *Pomeranii*⁹, wydanej drukiem dopiero dwieście lat później, w 1728 r.

W czerwcu 1517 r. opatem klasztoru premonstratensów w Białobokach został Johann Boldewan, który to, w tym samym jeszcze roku, założył Kolegium Kapłańskie (*Collegium presbyterorum sive sacerdotum*), mające poprawić stan oświaty wśród mnichów, w tym pogłębić ich wiedzę biblijną i umiejętności kaznodziej-skie. To właśnie opat Boldewan powołał Bugenhagena na stanowisko wykładowcy Pisma Świętego w tym Kolegium¹⁰. Jako wykładowca Bugenhagen szcze-

⁷ H. G. Leder, N. Buske, *Reform und Ordnung aus dem Wort. Johannes Bugenhagen und die Reformation im Herzogtum Pommern*, Berlin 1985, s. 12.

⁸ H. Hering, *Doktor Pomeranus*, s. 8.

⁹ tamże, s. 9.

¹⁰ W. Paap, *Kloster Belbuck an die Wende des 16. Jahrhunderts*, „Baltische Studien” N. F., Bd. 16, 1912, s. 1–74.

gólną wagę przywiązywał do psalmów, listów św. Pawła, ewangelii św. Mateusza oraz tekstów pasyjnych. Właśnie z kręgu wykształconych w Kolegium Kapłańskim zakonników rekrutowali się gorący zwolennicy luteranizmu i naśladowcy Bugenhagena. Byli to między innymi: Christian Ketelhut, Andreas Knöpke, Johann Kurecke, Otto Slutow, Peter Suawe i oczywiście sam opat Boldewan.

Zwolennikiem Reformacji Bugenhagen stał się pod wpływem lektury pracy Marcina Lutra *O niewoli babilońskiej Kościoła*. Zetknął się z nią pod koniec października lub na początku listopada 1520 r., w domu Ottona Slutowa, proboszcza kościoła NMP w Trzebiatowie¹¹. W owym czasie humanizm zyskiwał na Pomorzu coraz więcej zwolenników, których spora liczba skupiona była wokół klasztoru premonstratensów w Białobokach¹². Prawdopodobnie jeszcze pod koniec 1520 r. Bugenhagen zwrócił się pisemnie do Lutra z prośbą o udzielenie mu kilku rad, jak ma żyć prawdziwy chrześcijanin. Luter odpowiedział na ten list i przesłał mu jednocześnie swe nowe dzieło, *O wolności chrześcijanina*¹³. Wkrótce potem Bugenhagen zdecydował się opuścić Pomorze i ponownie rozpocząć studia, przede wszystkim w celu uzyskania odpowiedzi na dręczące go wątpliwości teologiczne. Pod datą 29 kwietnia 1521 r. znajdujemy jego nazwisko w metryce uniwersytetu w Wittenberdze¹⁴. Spotkał się tam osobiście z Lutrem, co dało początek ich długoletniej przyjaźni.

Wiosną 1521 r. Bugenhagen rozpoczął, w swoim pokoju wykładać psalmy dla przebywających w Wittenberdze studentów z Pomorza. Ponieważ stale rosła liczba słuchaczy, na prośby przyjaciół, a przede wszystkim Filipa Melanchtona, 3 listopada 1521 r. rozpoczął wykłady na uniwersytecie¹⁵. Zyskiwał sobie coraz większą sławę wśród zwolenników luteranizmu. W 1524 r. rada miejska Hamburga, a w 1525 r. Gdańska starały się o przyjazd Bugenhagena, aby uporządkował sprawy religijne w tych miastach.

Do Gdańska, dzięki jego ożywionym kontaktom handlowym z zagranicą, dosyć szybko zaczęły docierać idee Reformacji. Prawdopodobnie już w 1518 r.

¹¹ tamże, s. 14–15.

¹² Z. Szultka, *Rola byłych zakonników z Białoboków w rozwoju reformacji w południowej strefie Morza Bałtyckiego*, w: *Balticum. Studia z dziejów polityki, gospodarki i kultury XII–XVII wieku ofiarowane Marianowi Biskupowi z siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, pod red. Z. H. Nowaka, Toruń 1992, s. 332–333.

¹³ H. G. Leder, N. Buske, *Reform und Ordnung aus dem Wort*, s. 17.

¹⁴ *Album Academiae Vitebergensis*, Bd. 1 (1502–1560), hrsg. von K. E. Förstemann, Aalen 1976 (Neudruck), s. 104.

¹⁵ H. G. Leder, N. Buske, *Reform und Ordnung aus dem Wort*, s. 18–19.

mnich Jakub Knade (Knothe) opuścił klasztor, zawarł związek małżeński i jako kaznodzieja ludowy rozpoczął propagowanie zasad luteranizmu¹⁶. Szerzenie się prądów reformacyjnych zaostrzyło mocno już napięte stosunki społeczne w Gdańsku, w wyniku czego 22 stycznia 1525 r. doszło nawet do wybuchu rozruchów. Wybrano nową radę miejską i przeprowadzono wiele dość radykalnych reform. Między innymi usunięto obrządek katolicki z kościołów. Jednak w miarę upływu czasu średnio zamożnej ludności miasta coraz mniej podobał się radykalizm plebsu, dlatego też zaczęła się ona wycofywać ze zbyt radykalnych posunięć.

W takiej to sytuacji rada miejska wysłała do Lutra, jako swego posła Jana Bonholta, jednego z gdańskich proboszczów, należącego do grona umiarkowanych, luteranśkich duchownych, z prośbą o przysłanie do Gdańska doświadczonego kaznodziei, ale „nie fanatycznego i burzliwego ducha, lecz o łagodnym i spokojnym charakterze, który by z umiarem i łagodnością wskazywał drogę Bożą i, który by nas nie tak jak inni, nie prowadził na bezdroża i do niepokojów”¹⁷. Wskazywano przy tym konkretnie na Bugenhagena, o którym według gdańszczan „cały świat dobrze mówi i sławi [go]”¹⁸. Także w instrukcji dla Bonholta napisano, że Bugenhagen byłby najodpowiedniejszym kandydatem. Gdyby zaś nie mógł na dłużej osiąść w Gdańsku, to dobrze by było, aby przybył chociaż na dwa lata, a nawet na rok, za co gdańszczanie będą mu niewymownie wdzięczni¹⁹.

Do samego Bugenhagena rada miejska pisała otwarcie, aby zechciał „z prawdziwego chrześcijańskiego miłosierdzia” przybyć do Gdańska w celu uporządkowania spraw religijnych w mieście i zamieszkać w nim chociaż przez kilka lat. W przypadku, gdyby to nie było możliwe, proszono go, aby wskazał swego zastępcę²⁰. Życzenie gdańszczan, poparte przez Lutra, nie zostało jednak spełnione. Bugenhagen nie zdecydował się wyruszyć do Gdańska, a i nie zgodził się na to elektor saski Fryderyk, w którego służbie reformator pozostawał. Ostatecznie do Gdańska udali się, z polecenia Lutra, Michał Meurer i doktor

¹⁶ H. Neumeyer, *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreussen in evangelischer Sicht*, Bd. 1, Leer (Ostfriesland) 1971, s. 76.

¹⁷ *Urkundenbuch zur Reformationgeschichte des Herzogthums Preussen*, hrsg. von P. Tschackert, Bd. 2, Leipzig 1890, nr 321, rada miejska Gdańska do Lutra, Gdańsk, 6 lutego 1525.

¹⁸ tamże.

¹⁹ tamże, nr 323, instrukcja dla Jana Bonholta z 7 lutego 1525 r.

²⁰ *Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel*, hrsg. von O. Vogt, Stetin 1888, nr 12, rada miejska Gdańska do Bugenhagena, 6 lutego 1525.

Arnold Warwick²¹. Na tym jednym zdarzeniu kontakty Bugenhagena z Prusami Królewskimi praktycznie się zakończyły, choć bez wątplenia interesował się rozwojem Reformacji w tej prowincji, a bezpośrednio informacje na ten temat czerpał od młodzieńców z Gdańska, Elbląga i innych miast, którzy przybywali na studia do Wittenbergi²².

13 października 1522 r. nastąpiła duża zmiana w życiu osobistym Bugenhagena, wstąpił bowiem w związek małżeński z panną o imieniu Walburga, o której niestety nic więcej nie wiadomo²³.

Jesienią 1522 r. zmarł pierwszy luterański pastor kościoła miejskiego w Wittenberdze, Szymon Heyns, zwany od nazwy rodzinnego miasta – Brück. Po odrzuceniu kilku kandydatur zdecydowano się ostatecznie powierzyć to stanowisko Bugenhagenowi, który urząd ten piastował prawie do końca życia. Bugenhagen chętnie i często głosił kazania, lecz niestety, tylko niewielka ich część dotrwała do naszych czasów.

W pierwszych latach pobytu w Wittenberdze Bugenhagen napisał też wiele prac dotyczących podstawowych kwestii luteranizmu. Należały do nich przede wszystkim traktaty dotyczące spowiedzi i komunii²⁴. Napisał wówczas także pracę skierowaną do Anglików (*An die Christen zu England*), w której przeciwstawiał się złośliwym plotkom o ruchu reformacyjnym. Pod koniec 1525 r. zakończył prace nad najważniejszym dziełem, *Von den christlichen Glauben und rechten guten Werken*²⁵, które stworzyło teoretyczną podstawę dla tej jego działalności, która przyniosła mu przydomek „Reformatora Północy”, a czasowo obejmowała lata 1528–1544.

12 kwietnia 1528 r. w Wittenberdze pojawili się dwaj mieszczanie z Brunszwiku, Alshausen i Brandes, z prośbą, aby Bugenhagen udał się z nimi do ich miasta i uporządkował tam sprawy religijne. Elektor saski, Jan, bezpośredni

²¹ J. Mallek, *Dwie części Prus. Studia z dziejów Prus Książęcych i Prus Królewskich w XVI i XVII wieku*, Olsztyn 1987, s. 173.

²² J. Wijaczka, *Związki Jana Bugenhagena z Prusami Królewskimi i Prusami Książęcymi*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1992, nr 1, s. 34–35.

²³ H. Hering, *Doktor Pomeranus*, s. 19.

²⁴ Bibliografia prac Bugenhagena w: G. Geisenhof, *Bibliotheca Bugenagiana. Bibliographie der Druckschriften des D. Job. Bugenhagen*, Leipzig 1908.

²⁵ Pelen tytuł pracy brzmi: *Von der christlichen Glauben und rechten guten Werken wider den falschen Glauben und erdichtete Werke, dazu, wie man`s soll anrichten mit guten Predigern, dass solch Glaube und Werke gepredigt werden, an die ehrenreiche Stadt Hamburg*.

zwierzchnik Bugenhagena, wyraził na to swą zgodę. Posłowie przekazali Bugenhagenowi, jako prezent, 50 złotych guldenów, nie zapomniano także o jego małżonce (10 guldenów) i służbie. Do Brunszwiku Bugenhagen dotarł 20 maja 1528 r., a już w sierpniu ordynacja kościelna była gotowa. Istotnym elementem składowym owej ordynacji była część poświęcona szkolnictwu. We wstępie do ordynacji kościelnej Bugenhagen wyraźnie napisał, że najważniejszą sprawą jest założenie szkoły dla dzieci²⁶. Ordynacja została zatwierdzona przez radę miejską 5 września, a następnego dnia, ze wszystkich ambon w mieście, ogłoszono wprowadzenie luteranizmu w Brunszwiku²⁷. Zadowolona z działalności Bugenhagena rada miejska, 12 września zwróciła się z prośbą do elektora saskiego, aby ten wyraził zgodę na przedłużenie pobytu reformatora w mieście. Spotkała się jednak z odmową, ponieważ już w lipcu o przyjazd „doktora Pomeranusa” (jak Bugenhagen się podpisywał i jak z czasem zaczęto go nazywać) zwróciła się do elektora saskiego rada miejska Hamburga²⁸.

Do Hamburga Bugenhagen dotarł 9 października 1528 r., a w podróży towarzyszył mu jeden z tamtejszych patrycjuszów, Klaus Rodenborch. Praca nad uporządkowaniem spraw religijnych trwała tu dłużej niż w Brunszwiku, gdyż dopiero 15 maja następnego roku ordynacja kościelna dla Hamburga została przyjęta przez radę miejską²⁹, która w uznaniu zasług położonych dla miasta uhonorowała Bugenhagena gratyfikacją w wysokości 100, a jego żonę – 20 guldenów³⁰.

Bugenhagen wrócił do Wittenbergi, ale nie dane mu było zbyt długo w mieście pozostać, gdyż już w październiku 1530 r. udał się w nową podróż, tym razem do Lubeki. Luter, popierający dotąd wyjazdy Bugenhagena, tym razem niechętnie udzielił swej aprobaty, uważając, że kościół i uniwersytet w Wittenberdze także potrzebują obecności doktora Pomeranusa.

²⁶ H. Oertel, *Bugenhagens Schulordnung in der Braunschweiger Kirchenordnung von 1528*, w: *Die Reformation in der Stadt Braunschweig. Festschrift 1528–1978*, Braunschweig 1978, s. 107: „Vor allem sind drei Dinge als nötig angesehen, das erste, gute Schulen einzurichten für die Kinder!”

²⁷ *Johannes Bugenhagens Braunschweiger Kirchenordnung 1528*, hrsg. von H. Lietzmann, Bonn 1912, s. VII.

²⁸ *Johannes Bugenhagens Kirchenordnung für die Stadt Hamburg von Jahre 1529*, hrsg. von C. Bertheau, Hamburg 1885, s. XIV.

²⁹ *Johannes Bugenhagen, Der Ehrbaren Stadt Hamburg Christliche Ordnung 1529. De Ordninge Pomerani*, hrsg. von H. Wenn, Hamburg 1976.

³⁰ H. Hering, *Doktor Pomeranus*, s. 77.

Ordynację kościelną, napisaną przez Bugenhagena, przyjęto w Lubece 27 maja 1531 r. W przeciwieństwie do swych poprzednich podróży do Brunszwiku i Hamburga, z których to miast wyjeżdżał zaraz po ogłoszeniu nowych ordynacji, w Lubece pozostał Bugenhagen jeszcze przez rok, do 9 kwietnia 1532 r., a to z powodu silnej opozycji antyluterańskiej w tym mieście³¹.

Latem 1533 r., na wyraźne życzenie elektora saskiego Jana Fryderyka, Bugenhagen – wraz z superintendentem Hamburga Äpinusem i Casparem Crüci-gerem – został promowany na doktora teologii.

Latem 1534 r. trwała wojna Danii z Lubeką, która, chcąc wykorzystać trudne położenie króla duńskiego, pod przywództwem burmistrza Jürgena Wullenwevera dążyła do odzyskania dawnego znaczenia Hanzy w basenie Morza Bałtyckiego³². Początkowo odnosiła duże sukcesy, ostatecznie jednak została pokonana. Książęta pomorscy, Barnim i Filip, z niepokojem obserwowali rozwój wydarzeń. Miasta pomorskie bowiem, w przeciwieństwie do swych władców, opowiedziały się po stronie Lubeki. Były to: Stralsund, Greifswald, Kolobrzeg, Słupsk, Trzebiatów i Szczecin. Książęta mogli się obawiać, że po ewentualnym zwycięstwie Lubeki, miasta te, przy najbliższej nadarzającej się okazji, mogą skierować się przeciw nim. Podjęli więc próbę ustabilizowania swej władzy i pozycji. Doszli bowiem do wniosku, że sami muszą stanąć na czele ruchu reformacyjnego, aby tym samym przejąć od miast hasło „wolność dla Ewangelii”, pod którym to walczono przeciw Danii.

W lipcu 1534 r. książę Barnim zaprosił swego bratanka, księcia Filipa, na poufne rozmowy na 24 sierpnia do Kamienia, gdzie w obecności radców miano omawiać sprawy religijne. Obaj władcy szybko doszli do porozumienia, w czym niemała zasługa radcy księcia Filipa, Jobsta von Dewitz, który nakłonił swego, wahającego się, księcia do przejścia na stronę Reformacji. Między innymi, postanowiono na 13 grudnia zwołać do Trzebiatowa sejm, zaprosić nań Bugenhagena oraz ewangelickich pastorów ze Straslundu, Szczecina, Greifswaldu, Stargardu i Słupska. W czasie powrotnej podróży do Darłowa książę Barnim odwiedził w Karlinie biskupa Erazma von Manteuffel, próbując pozyskać go dla Reformacji. Stany księstwa początkowo nie dowierzały swym władcom, dopiero

³¹ H. G. Leder, N. Buske, *Reform und Ordnung aus dem Wort*, s. 35–36.

³² G. Korell, *Jürgen Wullenwever. Sein sozial-politisches Wirken in Lübeck und der Kampf mit den erstarkenden Mächten Nordeuropas*, Weimar 1980, s. 100 nn.

gdy rozeszła się wieść, że zaproszono Bugenhagena, zaczęły wierzyć w intencje obu książąt.

W listopadzie 1534 r. dotarła do Bugenhagena, przebywającego wówczas na wizytacji kościoła w Belzig, prośba z rodzinnego Pomorza o przybycie na sejm do Trzebiatowa i pomoc w przygotowaniach do wprowadzenia luteranizmu w księstwie pomorskim. Bugenhagen chętnie zgodził się na tę propozycję i po uzyskaniu zgody elektora saskiego, 6 grudnia 1534 r. dotarł do Trzebiatowa. Już następnego dnia rozpoczęły się dyskusje pomiędzy nim, radcami książęcymi i wezwanymi na sejm protestanckimi kaznodziejami: Paulem von Rode, Hermannem Rieckem, Jakubem Hogensee, Johannem Knipstro i Christianem Ketelhutem³³. Od 8 do 12 grudnia zarysowano projekt ordynacji. Obrady sejmowe rozpoczęły się 13 grudnia. Na wstępie książęta pomorscy złożyli oświadczenie o zamiarze wprowadzenia luteranizmu w swych księstwach. Wszystkie stany, szlachta, duchowieństwo i miasta wyraziły obawę, że decyzja ta może ściągnąć na Pomorze nielaskę cesarza. Radziły, aby poczekać, co w tej sprawie postanowi się na najbliższym sejmie Rzeszy, albo do zwołania soboru powszechnego. Stany nie lękały się gniewu cesarskiego, ale obawiały się, że wprowadzenie luteranizmu znacznie wzmocni pozycję ich władców, którzy staną teraz na czele Kościoła. Książęta obstawali jednak przy wprowadzeniu nowego wyznania, oświadczając, że ich sumienia każą im dać możliwość głoszenia prawdziwej Ewangelii³⁴. Następnego dnia rozpoczęły się rokowania szczegółowe, które wyłoniły dwa główne problemy sporne. Pierwszy, to postulat książąt włączenia obszaru biskupstwa w Kamieniu do nowego Kościoła krajowego. Aby to osiągnąć zaproponowano biskupowi Manteufflowi, aby opowiedział się za Reformacją i został biskupem nowego Kościoła protestanckiego, a także zagwarantowano mu dotychczasowe dochody. Biskup poprosił o czas do namysłu do 4 kwietnia 1535 r. Druga sporna kwestia dotyczyła sekularyzacji dóbr klasztornych. Szlachta protestowała gwałtownie przeciw przejściu tych dóbr tylko przez książąt, żądając przyznania im udziału w podziale. Szlachta była szczególnie zainteresowana w zachowaniu klasztorów żeńskich, które od stuleci służyły jej jako miejsce pobytu ich niezamężnych córek. Rozbieżność zdań w tej drugiej kwestii była tak duża, że szlachta na znak protestu opuściła obrady sejmowe³⁵,

³³ A. Uckley, *Bugenhagens Tätigkeit in Pommern 1534–1535*, „Monatsblätter der Gesellschaft für pommersche Geschichte und Altertumskunde”, Jg. 49, 1935, Nr. 7/8, s. 136.

³⁴ G. Leder, N. Buske, *Reform und Ordnung aus dem Wort*, s. 112.

³⁵ H-D. Pompe, *Johannes Bugenhagen Pomeranus. Stationen seines Glaubensweges, Schwerpunkte seines*

w wyniku tego sejm nie mógł zakończyć obrad podjęciem żadnych prawnie ważnych decyzji. Mimo że duża część opozycji opuściła obrady sejmowe, postanowiono, bez formalnego recessu, że „czyste słowo Boże” będzie odtąd głoszone w całym księstwie³⁶.

Bugenhagenowi polecono ułożyć ordynację kościelną dla Pomorza. Pracę swą zakończył na początku stycznia 1535 r. na zamku w Darłowie, dokąd udał się po zakończeniu sejmu wraz z księciem Barnimem. Bugenhagen zalecał między innymi w ordynacji, aby w Greifswaldzie założyć protestancki uniwersytet³⁷. Ordynację opublikowano, zanim jeszcze minął czas dany do namysłu biskupowi kamieńskiemu. Wydrukowanie ordynacji powierzono drukarzowi Franzowi Schlosserowi, który od 1533 r. działał w Szczecinie. Z powodu trudności technicznych ordynację wydrukowano ostatecznie w Wittenberdze w oficynie Hansa Luffta.

Droga od ogłoszenia o przystąpieniu do Reformacji do jej rzeczywistego wprowadzenia w księstwach pomorskich był jednak długa. Najpilniejszą kwestią było przeprowadzenie wizytacji w Kościele pomorskim. Chodziło o to, aby przeprowadzić przegląd stanu majątkowego Kościoła w celu zapewnienia nowemu wyznaniu środków na utrzymanie kościołów, szkół, szpitali, a także pastorów. Przeprowadzenie tej wizytacji powierzono Bugenhagenowi. Z powodu braku czasu mógł on zwizytować jedynie niektóre miasta. Rozpoczął w styczniu 1536 r. od części szczecińskiej, a zwizytował tam następujące miasta: Słupsk, Darłowo, Sławno, Szczecin, Gryfice i Wolin. Z początkiem maja przystąpił do wizytowania części wologoskiej, gdzie napotkał wiele problemów, bowiem liczne miasta odmawiały współpracy i zgody na przeprowadzenie wizytacji. Stralsund odmówił zgody³⁸, twierdząc, że należy do biskupstwa Schwerinu. W rzeczywistości miasto obawiało się zabrania mu majątku kościelnego, który rada miejska przejęła już w 1525 r. Bugenhagen zwizytował ostatecznie Woło-

Wirken. Zum Gedenken an seinen 500. Geburtstag am 24. Juni 1985, „Baltische Studien” N. F. 1985, Bd. 71, s. 73.

³⁶ H. Heyden, *Kirchengeschichte Pommerns*, Bd. 1, Köln 1957, s. 229.

³⁷ J. Allendorff, *Johannes Bugenhagen und seine pommersche Kirchenordnung*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte” 1959, Bd. 17, s. 159–160.

³⁸ Bugenhagen zalecał w pomorskiej ordynacji kościelnej, aby w Stralsundzie założyć luterancki uniwersytet, do czego jednak nie doszło: J. Allendorff, *Johannes Bugenhagen und seine pommersche Kirchenordnung*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte”, Bd. 17, 1959, s. 159–160.

goszcz, Ückermünde, Greifswald, Anklam, Pasewalk, gdzie też zakończył swą podróż wizytacyjną.

Do Wittenbergi Bugenhagen powrócił 17 sierpnia 1536 r., dokąd dotarło do niego tym razem wezwanie od króla duńskiego Chrystiana II. W Danii w 1527 r. podjęto decyzję o podziale Kościoła duńskiego na Kościół katolicki i na wolne gminy luterzańskie. Jednak latem 1536 r. władca duński zdecydował się zlikwidować Kościół katolicki i wprowadzić w całym kraju luteranizm. Uznał przy tym, że najbardziej odpowiednim człowiekiem do przeprowadzenia tej operacji będzie właśnie Bugenhagen.

W podróż do Danii zabrał ze sobą Bugenhagen, oprócz rodziny, także kilku młodzieńców: Piotra Palladiusa, Jana Lübbecke i Tilemana Hussena, którzy mieli pracować w duńskim Kościele luterzańskim. Szczytowymi osiągnięciami działalności Bugenhagena w Danii były: reorganizacja uniwersytetu w Kopenhadze, ordynacja o 7 superintendentach oraz koronacja Chrystiana III, przeprowadzona w obrządku luterzańskim³⁹. Na zamku w Kopenhadze, 2 września 1537 r. Bugenhagen mógł przedłożyć królowi ordynację do podpisu. Przyjęcie ordynacji kościelnej nastąpiło dwa lata później na zjeździe panów (Herrentag) w Odense, 31 maja 1539 r., w obecności króla i Bugenhagena⁴⁰.

Na tym nie zakończyła się działalność Bugenhagena jako „Reformatora Północy”. W 1542 r., w bardzo krótkim czasie, napisał ordynację kościelną dla Hildesheim oraz wziął udział (w październiku i listopadzie) w wizytacji kościołów i klasztorów w księstwie Braunschweig-Wolfenbüttel⁴¹.

Oprócz prowadzenia opisaną tu działalność Bugenhagen wiele pisał, brał udział w różnych dysputach teologicznych, jak choćby w dysputacie pomiędzy Melchiorem Hoffmannem a Mikołajem von Amsdorf, która odbyła się we Flensburgu, gdzie też poznał się osobiście z późniejszym królem duńskim, Chrystianem III⁴².

³⁹ D. Schäfer, *Geschichte von Dänemark*, Bd. 4, Gotha 1893, s. 357.

⁴⁰ W. Jensen, *Johannes Bugenhagen und die lutherischen Kirchenordnungen von Braunschweig bis Norwegen*, „Luther. Mitteilungen der Luthergesellschaft”, 1958, Jg. 29, H. 1, s. 60–72.

⁴¹ B. Koch, *Das Schicksal von Bugenhagens Visitationswerk in Braunschweig-Wolfenbüttel im Lichte eines unveröffentlichten Briefs an Bugenhagen*, w: *Johannes Bugenhagen. Gestalt und Wirkung*, s. 168.

⁴² M. Schwarz Lausten, *König und Kirche. Über das Verhältnis der weltlichen Obrigkeit zur Kirche bei Johann Bugenhagen und König Christian III von Dänemark*, w: *Johannes Bugenhagen. Gestalt und Wirkung*, s. 147.

Ostatnie lata życia (1546–1558) Bugenhagen spędził w Wittenberdze. Nie był to dla niego najłatwiejszy okres życia. 18 lutego 1546 r. zmarł Luter, latem tegoż roku cesarz Karol V postanowił siłą pokonać Reformację w Rzeszy. Rozpoczęła się tzw. wojna szmalkaldzka, przegrana przez protestantów. Jan Fryderyk dostał się do niewoli i stracił godność elektora saskiego. Przeszła ona w ręce jego kuzyna, który walczył pod stroną cesarską, księcia saskiego Maurycego, luteranina, zwanego odtąd „Judaszem z Miśni”. Bugenhagen, w interesie Wittenbergi, tamtejszego uniwersytetu i zboru luteranńskiego, starał się o nawiązanie jak najlepszych stosunków z nowym elektorem saskim. Postawa ta, wynikająca z realistycznej oceny sytuacji politycznej, zmierzała do jak najszybszej normalizacji życia w Wittenberdze. Postępowanie Bugenhagena spotkało się jednak z ostrą krytyką części jego otoczenia. Otworzenie w październiku 1547 r. uniwersytetu przekonało go jednak o słuszności swego postępowania.

Johannes Bugenhagen zmarł w Wittenberdze w nocy z 19 na 20 kwietnia 1558 r. i został pochowany w tamtejszym kościele parafialnym. Działalnością w służbie Reformacji zasłużył sobie bez wątpienia na miano „Wielkiego Organizatora” i „Reformatora Północy”. Sam opracował następujące ordynacje kościelne: Braunschweig (1528), Hamburg (1529), Lubeka (1531), Pomorze (1535), Dania (1537), Schleswig-Holstein (1542), Braunschweig-Wolfenbüttel (1543) i Hildesheim (1544). Kilkanaście innych ordynacji kościelnych powstało pod jego wpływem.

Wojciech Gajewski

Kościół a Synagoga: początki kryzysu. Przyczyny rozejścia się Kościoła i Synagogi w I wieku

O ile kwestią oczywistą jest rozejście się Kościoła i Synagogi, o tyle przyczyny tego rozejścia wciąż nie do końca są wyjaśnione. Wyodrębnieniu Kościoła z dziedzictwa Izraela towarzyszyły bolesne okoliczności, które nierównomiernie zostały rozłożone po obu stronach. Na początku warto zaznaczyć, że dotyczyły one jednej i tej samej grupy etnicznej i to w trakcie trwania poważnego kryzysu zagrażającego jej bytowi narodowemu. Nic dziwnego, że pozostawiły blizny i zadrażnienia, pogłębione następnie wielowiekową tradycją wzajemnej niechęci, wręcz nienawiści. Należy pamiętać, że chrześcijaństwo przejęło nie tylko święte księgi judaizmu, ale także samo pojęcie „Izrael” oraz świętą tradycję, w szczególności tę związaną z nadzieją Izraela, mesjaszem mającym przemienić oblicze świata, nadając mu rysy Nazarejczyka. Celem tego artykułu jest dotarcie do przyczyny rozejścia się ruchu Jezusa, nazywanego Kościołem (Eklezją) z głównym nurtem religijnego świata Izraela, zwanego w uproszczeniu Synagogą.

1. Chrześcijaństwo: problem z tożsamością

Początki kryzysu w relacjach Kościół-Synagoga są ściśle związane ze skomplikowaną sytuacją kulturowo-religijną i ekonomiczno-polityczną pierwszego wieku naszej ery. Prezentowanie chrześcijaństwa oddzielonego

od judaizmu jest czystym nieporozumieniem¹. Jeszcze długo po tym, jak w Antiochii nazwano uczniów Jezusa *christianoús* (Dz 11:26), związek między Eklezją a Synagogą będzie wciąż czymś oczywistym. Pogląd przeciwny jest nie do zaakceptowania nawet, jeżeli nasza wyobraźnia pozwala nam przyjąć takie rozwiązanie². Chrześcijaństwo nie posiadało bowiem jeszcze cech, które pozwalałyby traktować je jako usamodzielnioną rzeczywistość religijną³. To, co dziś nazywamy Kościołem, powstało i rozwijało się w pierwszych dziesięcioleciach I wieku całkowicie w obrębie Izraela⁴. Uczniowie Jezusa nie uważali swojego Mistrza za twórcę nowej religii. Mówili o Nim raczej jako o źródle nowego życia dla tych, którzy w Niego uwierzyli, najpierw Żyda, potem Greka (Rzym 1:16; 2:9.10; 3:9; por. 2 Kor 5:17). Wyznawcy Jezusa, należący do pierwszego pokolenia, posiadali żydowski zespół wierzeń i praktyk religijnych (święta, liturgia, zwyczaje i obyczaje). Z judaizmu pochodził system wartości, instytucje oraz stosowane w dziełach literackich środki wyrazu. W swojej pierwotnej formie chrześcijaństwo funkcjonowało jako ruch odnowy Izraela i jedno ze stronnictw późnego judaizmu⁵. Dopiero jednak samoistne posiadanie wymienionych cech pozwala religioznawcom mówić o tożsamości religijnej pierwszych chrześcijan (E. E. Evans-Pritchard). Nie oznacza to, oczywiście, że zwolennicy Jezusa nie dostrzegali specyficznego *novum* „chrześcijaństwa”. Proces uświadomienia własnej odrębności od oficjalnego judaizmu następował w tych kręgach stopniowo i mógł przez pewien czas być niezauważalny zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz wspólnoty⁶. Tym bardziej, że przystępujący do nowej wspólnoty nie musieli rezygnować z bogactwa judaistycznego świata religijności. Mogli nadal swobodnie i bez przeszkód praktykować swoje judaistyczne obyczaje. Z tej przyczyny trudno w sposób precyzyjny mówić o czymś „nawróceniu” na chrześcijaństwo. Gdy dotyczyło ono Izraelity, postrzegane było raczej jako

¹ H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2004; Autor stwierdza lapidarnie: *Pierwsi chrześcijanie byli Żydami* (s. 5).

² Z problematyką najwcześniejszej tożsamości chrześcijan zmierzył się m.in. D. Flusser, *Chrześcijaństwo religią żydowską. Esseńczycy a chrześcijaństwo*, Warszawa 2003; por. W. Gajewski, *Judaistyczne korzenie chrześcijaństwa. Stosunek judeochrześcijaństwa do instytucji i zwyczajów judaizmu okresu drugiej Świątyni*, Gdański Rocznik Ewangelicki, t. 1, s. 9-33, Sopot 2007.

³ J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 289.

⁴ tamże.

⁵ G. Theißen, *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, Kraków 2004, s. 157.-

⁶ J. Gnilka zauważa w związku z tym: *Obok stronnictwa saduceuszów i faryzeuszów istnieli jeszcze nazarzejscy. Poświadczą to, że ludzie w Izraelu uważali Kościół pierwotny za nowe ugrupowanie, które zaistniało obok już istniejących* (dz. cyt., s. 330).

przejście z jednego stronnictwa do drugiego. Doskonale ilustruje to przypadek Saula-Pawła. Wydarzenie pod Damaszkiem można odczytać, jako przyjęcie przez niego przekonania, że Jezus jest zapowiadany przez proroków Mesjaszem, który zmartwychwstał i żyje. Dla Żydów Paweł stał się przywódcą stronnictwa nazarczyków (Dz 24:5). W tym sensie bardziej uzasadnioną rzeczą byłoby mówić o „powołaniu” niż „nawróceniu”⁷.

Problem tożsamości pojawia się z całą mocą dopiero w momencie, gdy wyznawcami Chrystusa stają się ludzie spoza narodu żydowskiego. Próba oceny samoświadomości religijnej tej grupy, z powodu braku źródeł, stwarza nie lada problemy. Nie można nawróconych z pogan nazwać Żydami, nie posiadali oni bowiem charakterystycznych cech (znamion) judaizmu i nie mogli go w pełni praktykować⁸. Tymczasem, jak możemy zauważyć, dla części wyznawców Jezusa nawróceni z pogan nie byli już „poganami”, ale braćmi i siostrami, równie bliskimi jak ich żydowscy krewni. Analizując trudności związane z dookreśleniem tej grupy, dostrzegamy celność i konieczność terminu *christianous*. Fakt, że został zastosowany po raz pierwszy w Antiochii, gdzie wyznawcy Chrystusa byli etnicznie zróżnicowani, nabiera szczególnego znaczenia.

Zresztą sam judaizm znajdował się w tym czasie w pewnym kryzysie tożsamości. Toczyła się w nim debata o to, kto jest prawdziwym Izraelitą. Dyskusja prowadzona była w atmosferze napięć, przechodzących okresowo w konflikty zbrojne. Poszczególne frakcje wykluczały się wzajemnie, usurpując sobie prawo wyznaczenia granicy judaizmu. Gerd Theißen konkluduje: W Palestynie każdy ruch odnowy pragnął urzeczywistnić doskonalszy Izrael. Każdy też musiał pozostałych Żydów sprowadzić do rangi Izraelitów drugiego stopnia, albo nawet postawić na równi z poganami (...). Istniało coraz więcej grup, a każda z nich rościła sobie pretensje do tego, by być prawdziwym Izraelem⁹. Jak zauważamy, dyskurs ten był obecny także we wczesnym chrześcijaństwie¹⁰.

⁷ J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, s. 51-62

⁸ Nie mogli zresztą tego czynić, jak na to wskazują *Dzieje* w związku z incydentem w Świątyni: *Mężowie izraelscy, pomóżcie! Oto jest człowiek, który wszędzie wszystkich naucza przeciwko ludowi i zakonowi, i temu miejscu, nadto jeszcze i Greków wprowadził do świątyni i zbezczeszczył to święte miejsce. Przedtem bowiem widzieli z nim w mieście Trofima z Efezu i sądzili, że go Paweł wprowadził do świątyni (21:28-29).*

⁹ G. Theißen, dz. cyt., s. 120.

¹⁰ Mt 18:17; por. Kol 2:11; Gal 6:16; Rzym 2:28-29 (*nie ten jest Żydem, który jest nim na zewnątrz, i nie to jest obrzezanie, które jest widoczne na ciele, ale ten jest Żydem, który jest nim wewnątrz*).

Problem ten jest mocno zarysowany w Ewangeliach, które potwierdzają wybranie i pierwszeństwo Żydów do daru zbawienia. W dyskursie z Samarytanką Jezus przedstawia judaizm jako swoiste środowisko zbawienia: Wy czcicie to, czego nie znacie, my czcimy to, co znamy, bo zbawienie pochodzi od Żydów (J 4:22)¹¹. Dlatego w tekście rozesłania Dwunastu na pierwszą misję, Jezus nakazuje skierowania poselstwa o Królestwie Bożym wyłącznie do Żydów: Na drogę pogan nie wkraczajcie i do miasta Samarytan nie wchodźcie. Ale raczej idźcie do owiec, które zginęły z domu Izraela (Mt 10:5-6). Najwyraźniej poczucie żydowskiej tożsamości było wciąż obecne wśród pierwszych uczniów. Łukasz przedstawia pierwszych wyznawców Chrystusa w pełnej łączności z żydowską Świątynią i z nadziejami odbudowania królestwa Izraela (Łk 24:52-53; Dz 1:6), Paweł zaś wyznaje: jesteśmy Żydami z urodzenia, a nie pogrążonymi w grzechach poganami (Gal 2:15). Wszystko to prowadzi do przekonania, że pierwotną świadomością chrześcijaństwa był judaizm Jezusa i Jego uczniów.

Podstawą, odróżniającą wyznawców Jezusa od pozostałych Żydów, była kwestia uznania w Nim zapowiadanego przez proroków Mesjasza. W odróżnieniu więc od pozostałych Żydów, otoczyli oni postać swojego Nauczyciela kultem. W Jego imieniu chrzcili w czasie Paschy, a w trakcie uroczystego łamania chleba wspominali Jego śmierć (i zmartwychwstanie), w kerygmacie i modlitwie wyznawali Go Mesjaszem i Synem Bożym, w Jego imieniu dokonywali znaków i cudów. Te różnice nie przeszkadzały jednak zwolennikom Jezusa, wspólnie z innymi Żydami, pielgrzymować do Jerozolimy, składać ofiary, uczestniczyć w liturgii synagogałnej, przestrzegać zwyczajów, żyć z nimi w diasporze. Jednocześnie małe grupy sympatyków były zachęcane przez wędrownych charyzmatyków, aby nadal trwali w wierze w Mesjasza Jezusa. Wszystko to dokonywało się pod względem organizacyjnym nadal w ramach judaizmu¹². Przyjrzyjmy się podstawowym zjawiskom związanym z początkami tożsamości chrześcijańskiej.

¹¹ B. Górka, *Jezus i Samarytanką (J 4, 1-42). Historia i inicjacja*, Kraków 2008, s. 126; Autor zwraca m.in. uwagę na judaizm Jezusa: *Żydowskość Jezusa jest istotnym elementem chrześcijańskiego wyznania wiary. (...) Żydowskość Jezusa we wszystkich wymiarach: etnicznym, religijnym, obyczajowym, rytualistycznym, została wyeksponowana przez Jana* (s. 159).

¹² G. Theißen, dz. cyt., s. 18.

2. Budzenia świadomości: zarys ogólny

Zanim przeanalizujemy materiał historyczny i źródła, dokonajmy na wstępie ogólnej prezentacji problematyki związanej z budzeniem się samoświadomości Kościoła. Tożsamość wyznaniowa jest zjawiskiem wielopłaszczyznowym, skomplikowanym i rozłożonym w czasie. O poczuciu pewnej odrębności wyznawców Jezusa możemy mówić dość wcześnie. Poczucie to nie przekraczało początkowo granic określonych prorockim pojęciem Reszty Izraela¹³. Ślady takiego rozumienia tożsamości odnajdujemy w późnym judaizmie nie tylko wśród wyznawców Chrystusa. Możemy dostrzec je także wśród innych stronnictw późnego judaizmu, m.in. faryzeuszy, zelotów, szczególnie zaś wśród esseńczyków¹⁴. Pierwszym dowodem budzenia się poczucia rzeczywistej odrębności, w przypadku wyznawców Chrystusa, jest pojawienie się terminu Kościół Boży (qehal'el, ekklesia tou Theou)¹⁵.

Podobnie jak budzenie się świadomości, również określenie tożsamości religijnej jest wyjątkowo trudne¹⁶. Wśród wyznawców Jezusa dokonuje się ona na kilku równoległych płaszczyznach, z których moglibyśmy wyróżnić m.in. historyczną, teologiczną, kulturową i socjologiczną. Przyjrzyjmy się tylko pierwszej.

Postępy w tym obszarze przebiegały w określonej kolejności. Najpierw miało miejsce wydarzenie krytyczne, które stało u podstaw jednostki (lub jednostek). Wydarzeniem tym była zapewne epifania zmartwychwstałego Jezusa. We-

¹³ Por. Iz 6:13; 10:20; 37:32; Ez 14:22; 17:21; 48:21.

¹⁴ G. Theißen, dz. cyt., s. 120; Autor stwierdza: *W Palestynie każdy ruch odnowy pragnął urzeczywistnić doskonalszy Izrael. Każdy też musiał pozostałych Żydów sprowadzić do rangi Izraelitów drugiego stopnia, albo nawet postawić ich na równi z poganami (...). Istniało teraz więcej grup, a każda z nich rościła sobie pretensje do tego, by być prawdziwym Izraelem.*

¹⁵ J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie*, s. 332

¹⁶ Por.: T. Homa, *Dylematy tożsamości* w: „Horyzonty Wychowania” 4/2005 (7); Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum" w Krakowie, s. 237-257: *Pod pojęciem tożsamości, będziemy rozumieć, najogólniej, pewną określoną świadomość siebie – sposób rozumienia siebie, płynące z tego rozumienia zachowanie, a także, zgodne z tym rozumieniem, interpretowanie otaczającego świata. Tak rozumiana tożsamość wyraża się głównie w postaci przekonań, zasad, określonej hierarchii wartości oraz wzorców zachowań. Tworzy się ona w wyniku mniej lub bardziej świadomej akceptacji określonej rzeczywistości jako istotnego punktu odniesienia dla właściwego rozumienia siebie, własnej historii, teraźniejszości i przyszłości, oraz otaczającego świata, a także w celu urzeczywistniania siebie w harmonii z tym podstawowym rozumieniem. Specyfika tożsamości religijnej jako: wieloaspektowy sposób rozumienia oraz kształtowania własnej egzystencji a także otaczającej rzeczywistości przez pryzmat osobistego doświadczenia wiary i wspólnotowych sposobów jej wyrażania w obrzędach i przekazach czyli religii do której się przynależą;*

dług tradycji ukazał się on najpierw Kefasowi (1 Kor 15:5)¹⁷. W wyniku tego wydarzenia doszło do powstania grona współwyznawców, posługujących się specyficznym językiem opisującym doświadczenie wiary (gramatyka religijna). Następnie w tak istniejącej wspólnotcie doszło do powstania określonych rytów, przejętych naturalnie w pierwszej kolejności z różnych postaci judaizmu, ale ujętych (zdefiniowanych) w nowy lub oryginalny sposób. Do rytów tych należały: inicjacja, chrzest, uczty braterskie, święta, wyznanie wiary, życie wspólnotowe, instytucje. Na tym etapie chrześcijaństwo funkcjonowało już jako stronnictwo judaizmu (*hairesis*; Dz 24:5; 26:5; 28:22) i jako takie zostało rozpoznane na zewnątrz (*nadzōraios*; Dz 24:5; por. 5:13). Kolejnym krokiem było rozpoczęcie misji ewangelizacyjnej, przekraczającej żydowską diasporę. Stanowiło to punkt krytyczny rozwoju wspólnoty. Przekroczenie granic judaizmu nastąpiło poprzez włączenie do społeczności Izraela pogan, którzy uwierzyli w Jezusa Mesjasza, ale nie zostali poddani obrzezaniu, ani w inny sposób zmuszeni do trwania w dziedzictwie Izraela (zachowywanie i przestrzeganie przepisów Tory oraz zwyczajów)¹⁸.

Używając kryteriów Leszka Kołakowskiego zastosowanych w definiowaniu tożsamości zbiorowej, o powstaniu samoświadomości możemy mówić dopiero na tym etapie istnienia Eklezji. Wcześniejsze grupy wyznawców nie potrzebowały szczegółowego określania swojej tożsamości, funkcjonując w judaizmie i w kontekście nauczania Jezusa. Gminy mieszane (a jeszcze bardziej te bez udziału judeochrześcijań), stanęły wcześniej wobec problemu precyzyjnego samookreślenia. Nastąpiło to jednak dopiero po narodzeniu się poczucia więzi. Poszczególne jednostki zaczęły wówczas identyfikować się z gminą, przenosząc swoje ja na wspólnotę (my, moje, nasze - substancja). Wraz z pojawieniem się określonej struktury (ciało) oraz doświadczeniem przeszłości (pamięć) i przyszłości (antycypacja wspólnych losów osób odrzuconych przez dotychczasowe środowiska), narodziła się świadomość początków¹⁹, a co za tym idzie poczucie toż-

¹⁷ Wskazuje na to zwrot: *ukazał się Kefasowi, potem dwunastu*.

¹⁸ G. Theißen, dz. cyt., s. 157; Autor stwierdza: *im bardziej jasne stawało się, że chrześcijaństwo przekroczyło granice judaizmu i akceptowało nieobrzezanych pogan, tym mniejsze były jego szanse jako wewnątrzżydowskiego ruchu odnowy. Bo nie sposób reformować jakąś grupę i równocześnie kwestionować jej tożsamość...*

¹⁹ Leszek Kołakowski, wyróżnia pięć elementów, które tworzą poczucie tożsamości zbiorowej: a. *Substancja*, nieempiryczny konstrukt będący desygnatem słowa „Ja”; b. *Pamięć*, ukierunkowanie w przeszłość; c. *Antycypacja*, ukierunkowanie w przyszłość; d. *Ciało*, empirycznie obserwowalne elementy; e. *Początek*, dający się umiejscowić w czasie mit założycielski; L. Kołakowski *O tożsamości zbiorowej* (w:) *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*; Kraków 1995. Przykładem powstania „mitu założycielskiego” są księgi *Evangelii* i *Dzieje Apostolskie*.

samości. G. Theißen dochodzi w związku z tym do następującego wniosku: [Chrześcijaństwo] dopiero teraz stało się religią samodzielną. Wcześniej było wewnątrzżydowskim ruchem odnowy i temu pochodzeniu zawdzięcza bogate dziedzictwo²⁰.

Jak zauważyliśmy, w chrześcijaństwie aspekt rozróżnienia Eklezji od Synagogi początkowo nie był akcentowany. Gdy się ujawnił, przyjął postać radykalną. W konsekwencji doszło do zerwania z instytucjami judaizmu oraz do gwałtownej opozycji wobec Synagogi. W skrajnej postaci zjawisko to przyjęło postać antyjudajizmu²¹. Po katastrofie roku 70 nastąpiła dalsza polaryzacja stanowisk: członkowie Synagogi, choć etnicznie bliżsi, poprzez odrzucenie mesjaństwa Jezusa stali się obcy. Tymczasem swoi to członkowie Eklezji, mimo że dzieliła ich granica ethnos, a także cała kultura, wychowanie i tradycja religijna. Bez wątpienia, dla żydowskich wyznawców Jezusa, przywykłych do etnicznego ekskluzywizmu, zjawisko to było problematyczne i mogło prowadzić do rekonwersji. Wydaje się, że część literatury kanonicznej powstała w kontekście właśnie tendencji do rekonwersji.

Pewne środowiska bardziej od innych akcentowały poczucie odrębności. Należy wspomnieć jednak i tych, którzy byli gotowi trwać przy judaizmie za cenę odrzucenia części prerogatyw Jezusa. Pojawili się na przełomie lat 60/70 i weszli w skład nurtu judeochrześcijańskiego, określonego mianem ebionityzmu²². W środowisku tym zredukowano Jezusa do roli jednego z proroków²³. Zasadniczo omawiany proces przebiegał jednak w drugą stronę, a w jego trakcie podkreślano absolutną wyjątkowość Jezusa. Szczególny udział w tym procesie odegrał apostoł Paweł. W wyniku jego aktywności misyjnej oraz wybitnej twórczości teologicznej, doszło do odkrycia chrześcijaństwa jako zjawiska różnego od judaizmu. Mając na uwadze szczególną rolę Pawła, nie powinno się pominąć

²⁰ G. Theißen, *dz. cyt.* s. 163.

²¹ Problem ten należy traktować z dużą ostrożnością, jak postuluje M. S. Wróbel, *Antyjudajizm w Ewangeliu według św. Jana. Nowe spojrzenie na relacje czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005, s. 19-24.

²² Należy pamiętać, że ebionici nie byli jednorodnym środowiskiem i dlatego nie należy poglądów redukcyjnych przypisywać całemu temu środowisku; por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, tł. S. Basista, Kraków 2002, s. 69-77; J. Misiurek, *Ebionici*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1983, kol. 636.

²³ Orygenes w traktacie *Przeciw Celsusowi* zaznaczył, że istnieją dwa ugrupowania ebionitów: *jedni, podobnie jak my, przyjmują, że Jezus narodził się z Dziewicy, drudzy zaś twierdzą, że urodził się tak samo jak wszyscy ludzie* (Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986; 5, 61)

innych postaci, wpływających na rozbudzenie świadomości wyznaniowej chrześcijan. Są wśród nich misjonarze związani z ugrupowaniem hellenistów w Jerozolimie (stronictwo skupione wokół Szczepana i Filipa, głoszące jeszcze przed Pawłem ideę pełnej równości braci z Żydów z braćmi z pogan), a także zespół apostołów-misjonarzy związanych z Pawłem (m.in. Łukasz, Tymoteusz, Tytus). W procesie tym uczestniczyły również środowiska skupione w głównym nurcie jerozolimskim (Piotr i jego otoczenie, w tym ewangelista Marek), a także niektóre znajdujące się poza tym nurtem (krąg Jana Apostoła)²⁴. To ostatnie wywarło ogromny wpływ na myśl wczesnochrześcijańską. Wśród istotnych zjawisk, prowadzących do samookreślenia się Kościoła, należy zaznaczyć szczególną rolę prześladowań, świętych pism, nowych instytucji oraz określonych wydarzeń historycznych.

Prześladowania dotknęły wyznawców Jezusa już na początku lat trzydziestych I wieku. W charakterystyczny dla siebie sposób ukazały przebiegającą „linię frontu”. Wyraźnie nie odpowiadała ona podziałom etnicznym, ale wyłącznie ideowym. Prześladowanie wyznawców Jezusa ze strony współplemieńców, podobnie jak to będzie w przypadku prześladowania rzymskich obywateli przez Imperium, miało wpływ na przyspieszenie w procesie samookreślenia.

Pod koniec I wieku Kościół dysponował zbiorem własnych ksiąg, które poza Tanach, były zachowywane i pieczołowicie przekazywane następnym pokoleniom jako księgi święte. Ten oryginalny zbiór pism przyjął ostatecznie postać Nowego Testamentu. Chociaż inne stronictwa judaizmu również posiadały własne księgi (esseńczycy), czy tradycję ustną, która docelowo przyjęła postać księgi (faryzeusze), to jednak żadne z nich nie były traktowane na równi z Tanach, jak w chrześcijaństwie. Wydaje się, że elementu tego nie da się przecenić, mając na uwadze rolę, jaką Nowy Testament odegrał w kształtowaniu się chrześcijańskiej tożsamości.

Dość wcześnie nastąpiła także konieczność powołania samodzielnych instytucji religijnych, gwarantujących trwałość wspólnoty. Pojawiły się nowe rozwiązania organizujące życie społeczności, oparte częściowo na zupełnie innych zasadach, niż miało to miejsce w religijnym świecie judaizmu. Początkową przywód-

²⁴ Problematyka bliższego określenia środowiska związanego z Janem jest obecnie przedmiotem rozlicznych i nieustannych badań, por. B. Górka, *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana. Struktura inicjacji w świetle J 1,10-12; 3,1-21; 5,1-47; 20,30-31*, Gdańsk 2005; s. 61-65; M. S. Wróbel, dz. cyt., s. 29-46.

czą rolę wędrownych charyzmatyków, apostołów, proroków i nauczycieli zastąpili wkrótce diakoni i biskupi (starsi), czyli instytucje, które nie odgrywały w judaizmie praktycznie żadnego znaczenia. Podobny proces towarzyszył rozwojowi liturgii, pojawieniu się chrześcijańskich świąt (w pierwszej kolejności niedziel), czy specyficznej drodze inicjacyjnej.

Zwróciliśmy uwagę na to, że rozbudzenie poczucia odrębności religijnej nie jest procesem jednorodnym. Gwałtowne przyspieszenie w rozejściu się Kościoła i Synagogi należy wiązać z pewnymi określonymi wydarzeniami historycznymi, szczególnie zaś z wojną z lat 66-70/73. W wyniku wojny żydowski świat uległ przemianom, a jego istotną część, wręcz zagładzie. Rok 70 to rzeczywiście koniec świata, a przynajmniej koniec znaczącej części świata judaizmu.

3. Katastrofa roku 70 i jej konsekwencje

Pod koniec lat pięćdziesiątych I wieku możemy zauważyć wzrost zaangażowania judeochrześcijan z Judei i Galilei w religijne życie Izraela. Gorliwe wypełnianie Tory przez hebraistów oraz rola Jakuba, brata Pańskiego, strażnika izraelskich wartości (o czym wspomina Euzebiusz), obliczone było na pozyskanie Izraela dla sprawy Jezusa. Na kilka lat przed wybuchem wojny znów wzrosło napięcie pomiędzy częścią środowisk żydowskich, a judeochrześcijanami. Ofiarą tego antagonizmu stał się pierwszy biskup Jerozolimy, Jakub²⁵. Miało to związek z pojawieniem się coraz bardziej radykalnych ugrupowań religijno-politycznych. Dążyły one do otwartego konfliktu z Rzymem. Głównym motorem tych działań byli zeloci, ugrupowanie nazwane przez Józefa Flawiusza czwartą filozofią²⁶. W świetle dzisiejszego stanu wiedzy wiemy, że nie było to jednolite stronnictwo, na wzór saduceuszy czy esseńczyków, ale raczej „koalicja” ugrupowań powstałych na gruncie niezadowolenia społecznego i ekonomicznego. W starszej literaturze przedmiotu zeloci często przedstawieni byli jako pospolici bandyci, do czego w znacznej mierze przyczynił się Józef Flawiusz, wielki przeciwnik tego nurtu judaizmu. Ten punkt widzenia antycznego historyka jest obecnie poddany rewizji i krytykowany. Pod względem religijnym zwolennicy czwartej filozo-

²⁵ Józef Flawiusz zapisał: *Młodszy [arcykapłan] Annasz (...) był z usposobienia człowiekiem hardym i niezwykle zuchwałym. Otóż Annasz (...) sądząc, że nadarzyła się dogodna sposobność, ponieważ umarł Festus, a Albinus był jeszcze w drodze [prokuratorzy rzymscy], zwołał Sanhedryn i stawił przed sądem Jakuba, brata Jezusa, zwanego Chrystusem, oraz kilku innych. Oskarżył ich o naruszenie Prawa i skazał na ukamienowanie* (*Dawne dzieje Izraela*, 20,9,1).

²⁶ tamże, 18, 9,1

fii przypominali faryzeuszy z ich specyficznym podejściem do Tory. Z gorliwego umiłowania Prawa wyprowadzali wniosek ostateczny: Tylko Bóg jest królem Izraela²⁷. Ich gorliwość religijna znajdowała ujście w działaniach stricte politycznych. W swoich oczekiwaniach apokaliptyczno-mesjańskich przypominali nieco esseńczyków. Zeloci byli pewni tego, że gdy Izrael chwyci za oręż, aby oczyścić Ziemię Świętą z okupantów i kolaborantów, wówczas sam Bóg, podobnie jak za dni sędziów, królów i proroków, przyjdzie im z pomocą. Koncepcja „świętej wojny” stała się ich znakiem rozpoznawczym. Ideowym protoplastą zelotyzmu był Pinechas (Pinchas, BT), walczący z odstępstwem w czasach wędrówki po pustyni (Liczb 25:7-11). Zeloci kontynuowali również tradycję Machabeuszy, synów Matatiasza, którzy pierwsi podnieśli sztandar buntu przeciw tyranii syryjskiego króla Antiocha IV w roku 167 przed Chr. Władca ten próbował przemocą narzucić Żydom kulturę hellenistyczną z jej politeizmem²⁸. Zwycięskie powstanie machabejskie z II wieku przed Chr. dostarczyło zelotom w I wieku po Chr. potrzebnych wzorców.

Wybuch wojny żydowskiej był bezpośrednio związany z rządami prokuratorów Albinusa (62-64) i Gajusza Florusa (64-66). Obaj bez skrupowania łupili podległe im miasta i wsie, zgodnie z najgorszymi rzymskimi zwyczajami. Iskrą zapalną była konfiskata przez Florusa 17 talentów złota ze skarbu Świątyni, czym sprowokował Żydów do rewolty, a następnie zrzucił na nich odpowiedzialność za rozruchy w Jerozolimie²⁹. Próba mediacji ze strony Heroda Agryppy II, króla północnej części Judei i Galilei, nie powiodła się. Również jego siostra, Berenike, próbowała załagodzić spór między prokuratorem a ludem ży-

²⁷ tamże, 18,23; Józef Flawiusz tak scharakteryzował zwolenników „czwartej filozofii”: *Jej nazywcy we wszystkim zgadzają się z poglądami faryzeuszy, lecz fanatycznie miłują wolność, a tylko Boga samego uznają za swojego Pana i Władcę. Nie odstrasza ich ani najsroższe formy śmierci, ani zemsta na ich krewnych i przyjaciółach, byleby tylko mogli nie uznać nikogo z ludzkiej rasy swojego pana.*

²⁸ Historię tego powstania opisują dwie *Księgi Machabejskie*, które nie weszły do palestyńskiego kanonu ST. Matatiasz wezwał Judejczyków do czynnego oporu przeciw Antiochowi: *Gdy zobaczył to Matatiasz, zapłonął gorliwością i zadrżały mu nerki, i zawrzał gniewem, który był słuszny. Pobiegł więc i zabił tamtego [Żyda który składał pogańską ofiarę] obok ołtarza. Zabił wtedy także królewskiego urzędnika, który zmuszał do składania ofiar, ołtarz zaś rozwalił. Zapalał gorliwością o Prawo i tak uczynił jak Pinchas z Zimbrim, synowie Saloma. Wtedy też Matatiasz zaczął w mieście wołać donośnym głosem: „Niech idzie za mną każdy, kto płonie gorliwością o Prawo i obstaje za przymierzem” (1 Mch 2:24-27).*

²⁹ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 2, 14, 6. Tekst nie mówi wprost czy mamy do czynienia z 17 talentami srebra czy złota, ale określenie bez uszczegółowienia wskazuje na złoto; por. *Encyklopedia Judaica*, hasło: *Florus Gessius*, autorstwa R. Gottheila.

dowskim, ale bez skutku³⁰. Konflikt rozgorzał na dobre. Początkowe zwycięstwa nad rzymskimi legionistami wwały w serca Żydów przekonanie, że są w stanie pokonać ich, jak kiedyś Syryjczyków. Na krótko Jerozolima stała się znów wolnym miastem, a władzę w niej, po krótkich, tyrańskich rządach pretendenta do tytułu króla/mesjasza, Menachema, objęły siły umiarkowane³¹. W ich skład weszli przywódcy saduceuszy, faryzeuszy i esseńczyków.

Po przejściu dowodzenia przez Wespazjana, a później Tytusa, armia rzymska odnosiła praktycznie wyłącznie zwycięstwa. Początek końca nastąpił wiosną roku 70. Tytus otoczył Jerozolimę wałami i po kilkumiesięcznym oblężeniu Święte Miasto padło. Świątynia została zdobyta, splądrowana i spalona, miasto w znacznej części legło w gruzach. Józef Flawiusz podaje, że w walkach i rzeziach zginęło ponad milion Żydów. Tacyt mówi o zdecydowanie mniejszej liczbie ofiar (600 tys.). Samych jeńców wziętych do niewoli było blisko 100 tys.

Z zawieruchy wojennej stosunkowo obronną ręką wyszło stronnictwo faryzeuszy. Saduceusze, którzy wraz z upadkiem Świątyni nie byli w stanie dalej pełnić swoich obowiązków kapłańskich, nie znaleźli dla siebie nowego miejsca i stracili dotychczasową pozycję. Zeloci zostali rozbici, a ich ocalałe resztki długo obarczono odpowiedzialnością za zniszczenie Świątyni. Sami zapewne byli zdruzgotani faktem, że Bóg nie powstrzymał pogan przed profanacją świętego miejsca. Podobnie esseńczycy, którzy przyłączyli się do powstania z mesjańskimi nadziejami. Odtąd to rabini, a nie kapłani, zaczęli odgrywać naczelną rolę w Izraelu³². Fakt ten okaże się wyjątkowo istotny również dla relacji Kościół-Synagoga.

4. Nadzieje środowiska judeochrześcijańskiego

Po roku 70 sytuacja judeochrześcijan stała się jeszcze bardziej skomplikowana. Dramat wojny pogorszył relacje pomiędzy Żydami a judeochrześcijanami. Część środowisk żydowskich uważała judeochrześcijan za zdrajców, gdyż ci, zamiast bronić Świętego Miasta, uciekli do Pelli³³. Judeochrześcijanie nie ustawiali jednak w działaniach misyjnych. Ewangelia głoszona była zarówno

³⁰ Obie postacie występują w *Dziejach* w związku z przesłuchaniem Pawła w Jerozolimie (Dz 25:13-32)

³¹ Osobę Menachema przedstawia P. Prigent, *Upadek Jerozolimy*, Warszawa 1999, 18-20.

³² M. Cary, H. H. Scullard, *Dzieje Rzymu*, Warszawa 1992, t. 2, s. 184.

³³ J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie*, s. 430.

w Jerozolimie, jak i w okolicznych ośrodkach diaspory, szczególnie w Syrii (Antiochia). Misji tej towarzyszyło nadzwyczajne napięcie eschatologiczne. Okropności wojny potwierdziły, zachowane przez wspólnotę jerozolimską, proroctwa Jezusa odnośnie losu Świątyni i Jerozolimy. Katastrofa Świętego Miasta wzmocniła dodatkowo, i tak już żywe, oczekiwanie rychłej paruzji. Napięcie widać między innymi w tekstach „małych apokalips”, znajdujących się w ewangeliach. Zrujnowane Święte Miasto, spalona Świątynia, spustoszone pola Judei, według chrześcijan wszystko się wypełniło. Mateusz wyraźnie zestawia wydarzenie zburzenia Świątyni z wydarzeniami eschatonu: Rzekł do nich [Jezus]: Widzicie to wszystko? Zaprawdę, powiadam wam, nie zostanie tu kamień na kamieniu, który by nie był zwalony. A gdy siedział na Górze Oliwnej, podeszli do Niego uczniowie i pytali na osobności: Powiedz nam, kiedy to nastąpi i jaki będzie znak Twego przyjścia i końca świata? (24:2-3 BT). W podobnym kontekście osadzają mowę eschatologiczną Marek (13:1-16) i Łukasz (21:5-20). Słowa tych proroctw musiały brzmieć wyjątkowo aktualnie w uszach tych, którzy na własne oczy oglądali zagładę Ludu, Miasta i Świątyni, i którzy słyszeli krążące wieści o świecie, pogrążającym się w chaosie po tyranii Nerona.

Wierzący w Mesjasza byli przekonani, że dramat Narodu Wybranego spowoduje u pozostałych Żydów zrewidowanie poglądów na temat Ukrzyżowanego i w konsekwencji nawrócenie. Historiozbawcze pytanie o sens narodowej tragedii mogło doprowadzić Izraela do odnowy religijnej i moralnej, jak to miało miejsce po niewoli babilońskiej. Wydaje się, że ta właśnie myśl przyświecała misyjnej aktywności judeochrześcijan. Ukazywali oni śmierć Jezusa i zburzenie Jerozolimy, jako wypełnianie się planów boskiej Opatrzności. Wzorem dla charyzmatyków były mowy proroków z okresu wygnania³⁴. Prorocy VI w. i V w. przed Chr. wskazali na związek między dramatem Jerozolimy a grzechami Judy i Izraela. Kara miała sens pedagogiczny i służyła ostatecznie nawróceniu. Analogia ta pozwalała odczytać zniszczenie drugiej Świątyni w perspektywie metahistorycznej, jako impuls mający służyć nawróceniu. Śladem takiej właśnie interpretacji może być drażliwy tekst Mt 27:25³⁵.

³⁴ W chrześcijańskich pismach, powstałych po roku 70, możemy zauważyć nawiązanie do idei proroków nawołujących do nawrócenia Izraela po wydarzeniach z roku 586 przed Chr., czyli po zburzeniu pierwszej Świątyni, np. idea posłania Ducha (Ez 36:26-27; Jl 3:1n), zawarcia Nowego Przymierza (Jr 31:31-33), obecnych tak szeroko na kartach NT (por. Dz 1:8, 2:16nn; Hbr 8:8-10)

³⁵ *A cały lud, odpowiadając, rzekł: Krew jego na nas i na dzieci nasze*

Przy analizie tego tekstu warto zwrócić uwagę na utrzymany w podobnym duchu dokument pochodzący z końca I wieku, autorstwa nieznanego nam Syryjczyka, Mara Bar-Serapiona. W liście zachęca on syna do nieustannego poszukiwania mądrości. Wspomina przy okazji Sokratesa, Pitagorasa i Jezusa, których śmierć doprowadziła poszczególne społeczeństwa do tragicznego losu: Jaką korzyść odnieśli Ateńczycy z wydania Sokratesa na śmierć? Przyszedł na nich głód i zaraza jako pomsta za ich zbrodnię. Jaką korzyść wynieśli mieszkańcy Samos ze spalenia Pitagorasa? W jednej chwili kraj ich został zasypany piaskiem. Jaką korzyść osiągnęli Żydzi z tego, że skazali swego mądrego króla? Przecież wkrótce zniknęło ich królestwo. Sprawiedliwie Bóg pomścił tych trzech mędrców. Ateńczycy poginęli z głodu, tych z Samos pochłonęło morze, Żydzi – zrujnowani i wypędzeni z własnego kraju – żyją w całkowitym rozproszeniu (...) Nie umarł mądry król – żył nadal w swojej nauce³⁶.

Tekst jest interesujący z kilku powodów. Pochodzi ze środowiska pozachrześcijańskiego, stanowiąc w ten sposób dowód na historyczność Jezusa. Choć autor nie używa imienia „Jezus”, to zawarte w tekście aluzje jednoznacznie wskazują, że właśnie Jego ma na myśli pisząc o mądrym królu, który żyje nadal w swojej nauce. Syryjczyk upatruje przyczynę tragedii narodu żydowskiego w zamordowaniu Jezusa. Autor wiąże śmierć króla ze zniszczeniem królestwa. Skąd Mara zaczerpnął tę ideę? Najwyraźniej nie była to jego oryginalna myśl, choć nie jesteśmy w stanie precyzyjnie określić źródła jej pochodzenia. Możemy jedynie założyć, że stały za nią poglądy jakiejś grupy chrześcijan. Autor bowiem nie tylko słyszał o Jezusie, ale wie, że był on nauczycielem Żydów i pozostawił po sobie uczniów, którzy pielęgnują Jego naukę³⁷. Syryjskie pochodzenie Bar-Serapiona może wskazywać na środowisko judeochrześcijańskie (w Antiochii?).

Zatem widzimy, że istniało przekonanie o zburzeniu Świątyni, jako konsekwencji odrzucenia przez większość Żydów mesjańskiej godności Jezusa. Zapewne Żydzi próbowali odpowiedzieć na istotne pytanie: Dlaczego doszło do zburzenia Świątyni? Judeochrześcijanie mieli na to następującą odpowiedź, która przyjęła ostatecznie postać kerygmatu: Odrzucony przez starszych Izraela Jezus jest ustanowionym przez Boga Panem i Mesjaszem (Dz 2:36). Tekst Mt 27:25 należy osadzić wewnątrz toczącego się w judaizmie dialogu o odpowiedzialności za nieszczęście utraty Świątyni. Dopiero później, gdy chrześcijaństwo

³⁶ Cyt. za: J. McDowell, *Przewodnik apologetyczny*, Warszawa 2002, s. 122.

³⁷ W ten sposób należy odczytać zwrot: *żyje nadal w swojej nauce*.

zaczęło odcinać się od swoich żydowskich korzeni, myśl ta ulegnie całkowitemu zwyrodnieniu. Począwszy od II wieku pewne kręgi chrześcijan z Narodów zaczęły głosić, że Izrael został na zawsze odrzucony przez Boga, czego potwierdzeniem stała się zburzona Świątynia³⁸.

5. Koniec wielopostaciowego judaizmu Drugiej Świątyni

Judeochrześcijanie chcieli być postrzegani jako część wielkiej rodziny żydowskiej, podkreślając swoją wierność Torze i obyczajom starszych. Eksponowali także (mniej lub bardziej) fakt, że prawdziwym Żydem jest ten potomek Abrahama, który uwierzył w Jezusa jako zapowiadanego Mesjasza Izraela. Pewne teksty chrześcijańskie z tego okresu przedstawiają judeochrześcijan jako najwierniejszych reprezentantów judaizmu po zburzeniu Świątyni (Mt 11:11; 16:16 por. także 5:20; 21:33-43)³⁹. Nie byli oni jednak w judaizmie jedynymi pretendentami do tej roli⁴⁰. Mimo wiernego przestrzegania Prawa, podobnie jak wcześniej sam Jezus, nie zdołali przekonać największych autorytetów judaizmu do idei Cierpiącego Mesjasza. Wydaje się, że najpoważniejszą przeszkodą było zgorzenie krzyża. Dla większości Żydów było po prostu nie do pomyślenia, aby ich Meszjasz-Król umarł powieszony na krzyżu, jak zwykły zbrodniarz czy niewolnik. W ten sposób zwolennicy Jezusa znaleźli się w zdecydowanej mniejszości.

Po klęsce narodowej przyszedł czas na refleksję. Gdy po sześciu wiekach znów zbrakło Świątyni, a Jerozolima była zrujnowana jak za czasów Babilończyków, judaizm został zmuszony do przeprowadzenia gruntownej reformy. Ważną rolę w tym dziele odegrał ośrodek w Jamne (Jabne, Jawne). Jeszcze w trakcie działań wojennych, w tym mieście, oddalonym zaledwie o 40 km na zachód od Jerozolimy, powstało nowe centrum studiów rabinicznych, rodzaj akademii skupiającej największe autorytety w dziedzinie Prawa⁴¹. Jego twórcą był Johanan ben Zakkaja, postać w judaizmie otoczona legendą. Rabbi Johanan, oczywiście

³⁸ *Zburzenie Świątyni i Jerozolimy* [było] *karą za zbrodnie Żydów*. Pogląd ten wyraził Orygenes (*Przeciwko Celsusowi* 4,22), a po nim wielu innych chrześcijańskich pisarzy antyku, m.in. Euzebiusz z Cezarei, (*Evangeliczny dowód*), Hilary z Poitiers, (*Komentarz do Psalmów*), Efreem Syryjczyk, (*Mowy*), Augustyn, (*Przeciwko Żydom*); por. J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościół w imperium rzymskim u schyłku antyku*, t. 1. *Jana Chryzostoma, kapłana Antiochii Mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, Gdańsk 2006, s. 402.

³⁹ Por. G. Theißen, *dz. cyt.*, s. 120-123.

⁴⁰ É. Trocmé, *Pierwsze kroki chrześcijaństwa*, Kraków 2004, s. 140.

⁴¹ tamże, s. 74.

za zgodą Rzymian, założył kolegium na wzór starego Sanhedrynu, które posiadało część jego uprawnień, w tym prawo do ustalania kalendarza religijnego, przynależące dotąd urzędowi arcykapłana. Ośrodek ten, w latach 80-100, zyskał wielkie uznanie w świecie judaizmu. Pod przywództwem wielkiego rabinu, Gamaliela II, w Jamnii doszło ostatecznie do ustalenia kanonu ksiąg biblijnych Tanach (Starego Testamentu)⁴². Przedstawiciele judaizmu, na specjalnym zgromadzeniu („synodzie”, lub jak wolą inni „debacie akademickiej”) orzekli, że ksiąg tych jest 24 (czy 39 według innego sposobu liczenia). Celem ustalenia kanonu było dążenie do zachowania tożsamości religijnej i narodowej w sytuacji, gdy brakło Świątyni. Reforma, zaproponowana przez Johanana i jego następców, została przeprowadzona przez środowisko faryzeuszy.

Faryzeizm w nowej, rabinicznej szacie, wzmocniony akademią w Jamnii i głosami autorytetów Prawa, mając za sobą tradycję starszych, rozpoczął zwycięski pochód wśród wszystkich stronnictw judaizmu i, ostatecznie, samodzielne panowanie w Izraelu. Faryzeusze wraz z uczonymi w Piśmie, stali się znakiem ortodoksji, jak to zauważył D. Juster: ortodoksyjny judaizm rabiniczny stał się normatywem prawowierności⁴³. Wcześniejsze bogactwo form ustąpiło judaizmowi jednowymiarowemu, a w nowej odsłonie najwięcej do powiedzenia będą mieli rabini.

Pod wpływem tej reorientacji, w ciągu zaledwie kilkudziesięciu lat, synagogi przeszły w ręce zwolenników reformy. Kontrolę nad nimi przejęli ostatecznie rabini i to oni będą główną sprężyną prześladowań zwolenników Chrystusa. Już wcześniej to stronnictwo występowało przeciw uczniom Jezusa. Prześladowania te zazwyczaj nie trwały długo, a nawet zdarzało się, że faryzeusze potrafili wziąć w obronę zwolenników Jezusa (Dz 5:34nn). Jeśli nie byli sprzymierzeńcami, to często potrafili zachować postawę neutralną i nie pozwolić saduceuszom

⁴² Proces tworzenia się kanonu ST nie był jednolity. Najwcześniej za tekst natchniony uchodziła Tora (V w. przed Chr.). Samarytanie i saduceusze (?) kanon zamykali na Deuteronomium. Nieco później do katalogu dzieł natchnionych dołączyły pisma proroków (Nebiim – III w. przed Chr.). Najpóźniej za natchnione zostały określone teksty z grupy Ketubim (Pisma). Właśnie nad nimi długo debatowano w Jamnii, szczególnie zaś nad księgą *Pieśni nad pieśniami* i *Każnodziej Salomona (Kobeleta)*. Większość zgromadzonych uznała wówczas, że obie księgi „kalają ręce”, czyli są święte i w ten sposób włączono je do kanonu. Jeszcze kilkukrotnie w judaizmie pobrzmiwały echa tej dyskusji, ale w utrwalonym powszechnie przekonaniu kanon sformułowany w Jamnii stał się ostateczny. Należy pamiętać jednak, że judaizm nigdy autorytatywnie nie zamknął swojego kanonu.

⁴³ D. Juster, *Powrót do korzeni. Podstawy teologii biblijnej judaizmu mesjanistycznego*, Kraków 1999, s. 184.

skrzywdzić ludzi, gorliwie trzymających się Tory i pielęgnujących tradycje starszych. Taką postawę widzimy w sytuacji, gdy Paweł był przesłuchiwany przez Sanhedryn (Dz 23:7). Czemu więc po roku 80 faryzeusze zmienili front i przyjęli postawę antychrześcijańską? Wydaje się, że poprawna odpowiedź tkwi w samym programie reform. Celem reform miało być zachowanie tożsamości w czasie kryzysu, jakim był brak Świątyni i wolności. W tej sytuacji należało poświęcić swobodę poglądów i trzymać się mocno utrwalonej tradycji starszych.

W ten sposób, przyjęta w latach osiemdziesiątych, reforma zaczęła wchodzić w życie. Faryzeusze, stanąwszy na czele wielkiego ruchu odnowy i mając przed sobą sformułowanie „judaistycznej ortodoksji”, odrzucili to, co wcześniej tolerowali. Synagoga nabrała poważnego dystansu wobec pobocznych nurtów judaizmu, określonych teraz mianem heretyckich (minim)⁴⁴. W tym programie nie było także miejsca dla wyznawców Mesjasza Jezusa. To co dla judaizmu mogło być ratunkiem, dla chrześcijan stało się katastrofą. Zwolennicy Nazarejczyka (Nocri/Nasri-Nazarejczycy, czyli chrześcijanie) zostali obłożeni klątwą i w konsekwencji, w sposób systematyczny, podlegali wykluczeniu z Synagogi⁴⁵. Wielopostaciowy judaizm Drugiej Świątyni przestał istnieć.

6. Prześladowania chrześcijan i antyjudaiki w Ewangeliach

Wydaje się, że do prześladowań nie doszło zaraz po roku 70. Dopiero po synodzie w Jamne i umocnieniu się zwycięskiej partii, czyli od połowy lat osiemdziesiątych, rabini rozpoczęli proces oczyszczania judaizmu z różnego rodzaju luźniejszych grup⁴⁶. Trwało to zapewne kilka dziesięcioleci. Należy uwzględnić przy tym specyfikę terytorialną. Proces ten inaczej przebiegał w Judei i Galilei, a inaczej w poszczególnych diasporach.

Wszyscy czterej ewangelisci, wśród licznych znaków zbliżającego się eschatonu, wymieniają prześladowania naśladowców Chrystusa (Mt 24:17; Mk 13:10-13; Łk 21:12; J 16:2). Osadzają oni źródło prześladowań w środowisku władzy świeckiej i religijnej (ewidentnie żydowskiej). W tekstach mowa jest o synagogach, jako miejscu wymierzania kary chłosty (Mt 24:34; Mk 13:9). Zgodnie

⁴⁴ tamże.

⁴⁵ S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 328.

⁴⁶ Uczniowie Jezusa nie byli jedynymi, którzy znaleźli się wśród grupy niepożądanych, mogli do nich należeć również np. uczniowie Jana Chrzcziciela, utrzymujący kult tego proroka, a może nawet uznający jego mesjaństwo.

z Prawem karę wymierzano za przestępstwo. W tym wypadku było nim uparte proklamowanie wiary w Mesjasza Jezusa (J 9:22; 12:42). Wymierzaniu kary towarzyszyła zwyczajowa formuła: Tak oto nie zachowujesz słów Prawa zapisanych w tej Księdze. Nie boisz się JHWH, Twego Boga i Jego strasznego imienia. Dlatego nad tobą i nad twoim rodem zawisną straszliwe ciosy⁴⁷. Dalszy upór prowadził do wykluczenia „winnego” ze wspólnoty synagogałnej. Paweł, choć pięciokrotnie chłostany, nie został jednak wykluczony z Synagogi. Do końca życia utrzymywał z nią stosunki (Dz 28:17nn). Widocznie sytuacja w latach 80-90 uległa pogorszeniu w stosunku do tej z lat 40-60. Dodatkowo rabbi Gamaliel II, około roku 90, wprowadził do popularnej modlitwy synagogałnej Osiemnastcie Błogosławieństw (Szmone-Esre) interpolację przeciw Nocri (birkath-haminim) i zamknął drzwi Synagogi przed żydowskimi chrześcijanami⁴⁸.

Najbardziej nieprzejednaną i okrutną formę przyjęły prześladowania chrześcijan przez Żydów podczas powstania Bar Kochby (132-135). Apologeta Justyn, dwadzieścia kilka lat po upadku powstania, napisał: niedawno, podczas wojny żydowskiej przywódca żydowskiego powstania Barkochebas [Bar Kochba], samych tylko chrześcijan kazał poddawać okrutnym męczarniom, gdy nie chcieli zaprzeczyć się Chrystusa i bluźnić Mu⁴⁹. Przyczyny prześladowania chrześcijan w trakcie powstania Bar Kochby mają oczywiście inne źródła, niż te podjęte przez Synagogę. Z jednej strony tkwią one w próbie zlikwidowania opozycji i rozbicia wszelkich ośrodków wewnątrz judaizmu nieprzychylnych powstaniu. Z drugiej sam Bar Kochba pretendował do roli mesjasza. W tym kontekście nie dziwi zapal dowódcy powstania w przymuszaniu wyznawców Mesjasza Jezusa do apostazji.

Judeochrześcijaństwo, walczące o niezależność od Synagogi, reagowało na prześladowania w jedyny, możliwy i dostępny sposób, a mianowicie słowem pisanym. Obraz Żydów uległ gwałtownemu przyczernieniu. W pismach kanonicznych i pozakanonicznych zostali oni przedstawieni jako przeciwnicy Boga, którzy nie chcą się nawrócić, za to prześladowają tych wszystkich, którzy się nawracają. Słowa zdecydowanego sprzeciwu wobec nacisku wywieranego na zwolenników Jezusa ze strony współrodaków, przyjmowały nieraz postać inwektyw.

⁴⁷ Formuła, znana z Miszny, jest nieco późniejsza, ale prawdopodobnie stosowana już w czasach Pawła; cyt. za: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 420-421, a także przyp. 10.

⁴⁸ *Niech Nazarejczycy i heretycy zginą w jednym momencie; niech zostaną wymazani z księgi żyjących i niech nie będą zapisani ze sprawiedliwym*; por. S. Mędała, dz. cyt., s. 328.

⁴⁹ Justyn, *Apologia* I, 31, w: *Pierwsi greccy apologeti*. Seria „Biblioteka Ojców Kościoła”, Kraków 2004.

Antyjudaistyczne wątki możemy odnaleźć w Ewangeliach kanonicznych (antyjudaiki)⁵⁰.

Wśród tekstów, pisanych z perspektywy prześladowanych, w pierwszej kolejności wymieć należy Ewangelię według Mateusza. Jezus szczególnie krytycznie odnosi się w niej do faryzeuszy i uczonych w Piśmie. Żeby się o tym przekonać wystarczy zwrócić uwagę na ilość (oraz jakość!) zwrotów piętnujących fałszywą pobożność uczonych w Piśmie i faryzeuszy, w tym ich obłudę⁵¹. W podobnym duchu wypowiada się o nich tekst pochodzący z tego samego okresu i środowiska, mianowicie Didaché. Tu również obłudnik jest synonimem faryzeusza⁵². Mateuszowy Jezus przeciwstawia niedoskonałą sprawiedliwość uczonych w Piśmie i faryzeuszy, doskonałej sprawiedliwości uczestników Królestwa Niebieskiego (5:20; 23:3). Są to głosy dochodzące do nas z późnych latach osiemdziesiątych I wieku. Na ten czas, zdecydowana większość biblistów, datuje pochodzenie Ewangelii według Mateusza⁵³. Możemy zauważyć, że wciąż istnieją jeszcze związki między Synagogą a Kościołem. Aktualne bowiem jest wciąż pro-roctwo o usuwaniu wierzących w Jezusa z synagog. Oznacza to, że chrześcijanie nie zerwali jeszcze w pełni kontaktu z tą instytucją i wciąż żyli w jej cieniu. Jak bardzo żywotne musiały być to związki, skoro judeochrześcijanie nie chcieli ich zerwać dobrowolnie! Prześladowani nie mogli jednak liczyć na zmianę koniunktury, jak zdarzało się to wcześniej. Pozostało im tylko znosić mężnie szykany, albo... wrócić do judaizmu.

Wydaje się, że taki właśnie dylemat miał na myśli autor, innego tekstu z tego okresu, Listu do Hebrajczyków, pisząc: Przypomnijcie sobie dni poprzednie, kiedy po swym oświeceniu wytrwaliście w licznych zmaganiach z utrapieniami, czy to, gdy byliście wystawieni publicznie na zniewagi i udręki, czy też, gdy wiernie staliście przy tych, z którymi się tak obchodzono (...) Nie

⁵⁰ Problemem tym, na gruncie *Ewangelii Jana* zajął się M. W. Wróbel, dz. cyt., 147-187, szerzej zaś J. Iluk, *Chrześcijańska i żydowska politeia u schyłku antyku*, w: „Przegląd Religioznawczy” 1/215, 2005, s. 71-97.

⁵¹ W mowie z 23 rozdz. siedmiokrotne wypowiada pod ich adresem zwrot: *Obludnicy!* (w. 13.14.15.23.25. 27.29).

⁵² *Nie zachowujcie postu w tym samym czasie, co obludnicy. Oni bowiem poszczą w poniedziałek i czwartek, my natomiast poście w środę i piątek* (8,1).

⁵³ F. F. Bruce, *Wiarygodność Pism Nowego Testamentu*, Katowice 2003, s. 16; przyp. 9. Autor datuje powstanie tej ewangelii na lata 70. Nie wyklucza to jednak pracy redakcyjnej, która rzeczywiście pozwala przyjąć przelom lat 80/90 jako czas powstania ostatecznej formy tej ewangelii. É. Trocmé stwierdza: *Uznana na ogół data oscyluje między rokiem 90 a 95 n.e.*; por. Tenże, dz. cyt., s. 140

porzucajcie więc ufności waszej! (Hbr 10:32-35). Słysząc tu echa aktualnych prześladowań ze strony Synagogi. Podobne napięcia na linii Synagoga-Kościół są zauważalne w Objawieniu, ostatniej księdze NT. Wśród siedmiu listów, skierowanych do lokalnych gmin, znajdujemy wypowiedzi wyjątkowo agresywne wobec Synagogi. Najwyraźniej zbory w Smyrnie i Filadelfii przeżywały w owym czasie jakieś prześladowania, za którymi stały lokalne synagogi: Wiem, że bluźnią tobie ci, którzy podają się za Żydów, a nimi nie są, ale są synagogą szatana (2:9; 3:9).

7. Wspólnota wiary z poganami: kolejna przyczyna zgorzelenia

Zwróciliśmy już uwagę na istotną rolę misji hellenistycznej, a szczególnie Pawła, który prowadząc pracę apostołską wśród pogan, nadał Kościołowi nową tożsamość. Paweł wypracował zwartą koncepcję Kościoła. Teoretyczne wnioski o równości nawróconych Żydów i pogan w Kościele zostały najpełniej przedstawione w listach Do Efezjan i Do Kolosan. Kościół, w którym została usunięta wszelka przeszkoda i zburzony mur wzajemnej niechęci między Żydami i Narodami, nosi znamiona Nowej Wspólnoty, która posiada własną samoświadomość. W miejsce separatyzmu i ekskluzywizmu judaistycznego pojawiła się idea jednego Kościoła, bez rozróżnienia na Żyda, Greka czy Scytę: albowiem wy wszyscy jedno jesteście w Jezusie Chrystusie (Gal 3:28; Kol 3:11).

Czy Apostołowi udało się przekonać swoich współrodaków, wierzących w Mesjasza Jezusa, do zaakceptowania prawdy o jednym Kościele i do zniesienia barier etnicznych? Możemy być pewni, że część hellenistów znalazła w Pawle swojego nauczyciela. Sformułował on w sposób genialny to, w co oni wierzyli już wcześniej i co należało do ich praktyki misyjnej. Z całą pewnością jego nauczanie przyjęła również część Żydów, nawrócona na skutek jego misji, a może nawet przekonali się do niej niektórzy jego adwersarze. Jednak w judaizmie faryzejskim, esseńskim i zelockim koncepcja Pawła spotkała się wyłącznie z zarzutem apostazji, tak zresztą, jak cała jego teologia. Postulat otwarcia się na wierzących w Jezusa Mesjasza pogan, Żydzi odczytali jako odszczepieństwo. Wrażenie to zostało dodatkowo wzmocnione po doświadczeniu narodowej klęski. Poglądy Pawła wywołały oburzenie również u części judeochrześcijan. Ebionici byli przekonani, że Paweł wykrzywił naukę Jezusa: niektórzy z tych pochodzących z pogaństwa odrzucili moje [Piotra] nauczanie zgodne z Prawem, aby przyjąć naukę przeciwną Prawu, czczą gadaninę rozpowszechnianą przez nieprzy-

jaznego człowieka [Pawła]⁵⁴. Hebraizujący chrześcijanie (judaizanci) chodzili za nim krok w krok i tłumaczyli swoim nawróconym współrodakom, że Paweł nie jest apostołem, a głoszona przez niego nauka nie posiada rekomendacji Jerozolimy. Jest odstępca i zanieczyszcza Izrael, wprowadzając nieobrzezanych pogan do pełnej społeczności Ludu Wybranego (por. 2 Kor 11:4-15). Grono jego przeciwników wśród judeochrześcijan musiało być całkiem spore, skoro konsekwencją nabrzmiałej niechęci była ostatecznie zdrada i wydanie Pawła Rzymianom. Misja Pawła i innych misjonarzy-hellenistów, prowadzących działalność na terenie miast i krain pogan, odnosiła zaskakujący skutek, który przyczynił się do wzrostu liczebności etnochrześcijan. Stało się to kolejną przyczyną napięcia między Kościołem a Synagogą, ale dopomogło chrześcijanom odkryć istotę swojej tożsamości⁵⁵.

Zakończenie

Na zakończenie warto uczynić uwagę natury ogólnej. Ewangelia wskazuje na dramat odrzucenia bliskich ze względu na Jezusa: brat wyda na śmierć własnego brata (Mt 24:21). Możemy potraktować to nie tylko jako aluzję do tragedii, która stała się udziałem wielu żydowskich rodzin końca I wieku, ale również jako obraz, który można odwrócić. Trzy wieki później los się odmienił i znów „brat wydał brata”. Wtedy jednak prześladowany został straszny brat, judaizm. W Kościele antycznym sformułowano wiele fałszywych opinii na temat Żydów, judaizmu i ich roli w śmierci Jezusa. Część nawracających się pogan nie doceniała roli judaizmu w procesie przekazania zbawienia, za to chętnie przyjęli tezę, jakoby zburzenie Jerozolimy było skutkiem zasłużonej kary za grzechy Izraela⁵⁶. Ojcowie Kościoła widzieli w Synagodze ustawiczne zagrożenie dla chrześcijaństwa, nawet wówczas, gdy nie było ku temu żadnych podstaw. Ich pisma przyczyniły się do zbudowania wielkiego muru nieprzyjaźni, do postawienia wielu fałszywych oskarżeń i służyły usprawiedliwieniu antyżydowskich ekscesów. Niektórzy przedstawiciele Kościoła zatracili całkowicie pamięć o żydowskich korzeniach chrześcijańskiej wiary, a nawet przestali identyfikować Boga Izraela z Ojcem Jezusa. Wykorzystywano do tych celów teksty Nowego Testamentu, które były reakcją prześladowanych na prześladowania, zapominając jednocześnie, że jedni

⁵⁴ *Kerygmat Piotra* 2,3

⁵⁵ H. Chadwick, dz. cyt., s. 17.

⁵⁶ tamże, s. 18.

i drudzy byli Żydami (np. 1 Tes 2:13-16; Mt 8:10-13; J 5:15-18). Nie uwzględniano również faktu, że cały konflikt miał miejsce w okresie wyjątkowo trudnym dla Izraela, gdy jako naród działał on w stanie permanentnego zagrożenia swojego bytu narodowego, poddany represjom i niewoli. Stary Testament zaczęto odczytywać wyłącznie jako dzieje grzechu Ludu Przymierza. W tej interpretacji nie dostrzegano istnienia w świętych księgach głębokiej refleksji samych Żydów nad grzechami Ludu. Tymczasem tej refleksji często brakowało Kościołowi, Nowemu Ludowi, który podkreślając winy Izraela, ukrywał własne grzechy. Problemy z zachowaniem wiary i jej czystości, nie były wyłączną domeną Izraela.

Jan Iluk

Jana Chryzostoma Komentarz do Listu Pawła do Galatów¹

1. Zawartość i układ Komentarza

Stan, w jakim Komentarz dotrwał do naszych czasów, może niekiedy poirytować czytelnika przyzwyczajonego do lektury Chryzostomowych kazań i traktatów. Jeśli miałaby to być wierna wersja tekstu ułożonego przez Jana, wówczas mielibyśmy przed sobą raczej kiepską wizytówkę umiejętności oratorskich tego kapłana.² Stylistycznie, poszczególne frazy Komentarza są bezbłędne,

¹ Tekst tego artykułu jest nawiązaniem do wstępu z mojego opracowania i tłumaczenia Chryzostomowego Komentarza: Jan Chryzostom, Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów, przekład i opracowanie J. Iluk, WAM [w:] Źródła Myśli Teologicznej, t. 47, WAM Kraków 2008.

² Wśród protestantów termin „kapłan” w odniesieniu do prezbitera i biskupa „leży kamieniem na uchu i języku”, jak to przeczytałem w uwagach Pani redaktor tego Rocznika. Jeżeli w tym tekście ten termin pozostanie, to jedynie dlatego, że jego bohaterem jest antiocheński diakon, prezbiter, a w końcu i biskup Konstantynopola z końca IV wieku i początku V wieku. W części wschodniej Cesarstwa Rzymskiego od połowy IV w. tytuł „hieréús” (kapłan) jest już w powszechnym użytku jako wyróżnienie członków kościelnego „ordo”. Nie użyłbym tego terminu w odniesieniu do Kościoła pierwszych wieków (do końca III wieku), gdyż w tamtej tradycji podkreśla się jedność kapłaństwa Jezusa Chrystusa, jak robi to List do Hebrajczyków oraz powszechność kapłaństwa wszystkich ochrzczonych, tak jak jest w 1 P, 2, 5. W kręgu protestanckim ten tytuł ponownie traci swoje odniesienie do osób wyświęconych, z racji powrotu do judeochrześcijańskiej (I-II wiek) idei kapłaństwa.

W nawiązaniu do tej uwagi pozwolę sobie zapowiedzieć, że na przelomie 2008/09 ukaże się kolejny tom periodyku *Christianitas Antiqua*, który wydaje Zakład Historii Starożytnej UG; ten tom,

choć maniera przedłużania wypowiedzi poprzez używanie figury zwanej polisynndetonem³, złości nie tylko tłumacza. A na dodatek asymetria reakcji Jana na kolejne wersy Listu, która sprawia, że w niektórych partiach objaśnień pozostaniemy z wrażeniem niedosytu. Mamy więc rozległe wypowiedzi, niemal w formie stenogramu kazania, i dwu-, trzyzdaniowe skwitowanie słów apostoła. Podobnie, jak Objasnienia Psalmów, także i ten Komentarz nie zachował się w postaci zwartych homilii. Nowożytni i współcześni wydawcy pism Jana biedzą się nad wyjaśnieniem tego przypadku. Nie ma chyba lepszego wytłumaczenia, od tego, jakie przed laty dał Baur. Wedle niemieckiego patrologa, pierwotną formą Komentarza był stenogram kazania, który po jakimś czasie Jan „oczyścił” z wszelkich powiedzeń *a vista*, jak i właściwych dla jego kazań figur retorycznych, podnoszących poziom zaangażowania słuchaczy, a także odnotowanych reakcji wiernych zgromadzonych w kościele.⁴ Może na szczęście, to cyzelowanie tekstu nie było starannie przeprowadzone. Tak, czy owak, partie zachowane rozbudowanej wersji są z racji powyższego zabiegu redaktorskiego, tym bardziej cenne, że kapłan pozostawił je po adiustacji tekstu. Jak mogły być zbudowane homilie, przynajmniej do tych fraz Listu, które Jan uznał za ważne w Antiochii w drugiej połowie IV wieku, możemy się przekonać na przykładzie jego homilii na słowa apostoła Ga 2, 11: „*Gdy następnie Piotr przybył do Antiochii, otwarcie mu się sprzeciwilem*”.⁵ Tak zwany „antiocheński incydent”, jedno z bardziej intrygujących zdarzeń w historii wczesnego chrześcijaństwa, w Komentarzu zajmuje 1,5 szpalty edycji Migne’a, a 20 rozdziałów homilii na te słowa - wypełnia 17 szpalt w tamtej edycji. Nie wchodząc przy tej okazji w szczegóły, pozostanę w przekonaniu, że zachowany Komentarz, był konspektem teologicznych

zatytułowany: *Kapłaństwo i urząd. Modele instytucji w późnym judaizmie i wczesnym chrześcijaństwie*, w całości poświęcamy posłudze i urzędowi kapłana w antyku.

³ Polisynndeton – połączenie kilku zdań lub wersów tym samym spójnikiem. Taka maniera doprowadza tłumacza tekstu do rozpaczki, gdyż musi wybierać pomiędzy obowiązkiem zachowania wierności oryginałowi i obowiązkiem poprawności stylistycznej. Stąd też jedynym wyjściem pozostaje usuwanie owych spójników i budowanie zdań prostych.

⁴ Baur C., J, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, München 1959, t. I, s. 260-272.

⁵ Jan Chryzostom wygłosił homilię w antiocheńskim Starym Kościele (Palaia); w edycji Migne’a opatrzona została nagłówkiem: *Homilia, wygłoszona w Starym Kościele, na słowa apostoła: „Gdy następnie Piotr przybył do Antiochii, otwarcie mu się sprzeciwilem”, w której [kapłan] dowodzi, że nie był to konflikt, ale programowe przedsięwzięcie*, PG 51, 371-388. W niniejszej pracy homilia cytowana jest, jako: *Homilia na Ga 2, 11*, natomiast *Komentarz do Listu do Galatów*, jako: *GaHom*.

i apologetycznych wyjaśnień myśli Pawła, po który Jan Chryzostom sięgał w późniejszych czasach swego kapłaństwa.⁶

Jak każdy Komentarz do Nowego Testamentu, także i ten ma dwie warstwy chronologiczne. Pierwsza, datowana czasem Pawłowych zmagania z Galatami i druga, czasem Chryzostomowych zmagania z judaizantami ze wschodnich prowincji Cesarstwa Rzymskiego. Zmieniały się epoki, ale problemy pozostawały. Zajmując się obyczajami późnoantycznych judaizantów często spotykałem w pismach Chryzostoma odwołania do tego Komentarza.⁷ Zawarta tam ocena Prawa, judaizmu i prozelityzmu judaizantów, pozostaje niezmienną w innych pismach kapłana z Antiochii, a późniejszego biskupa Konstantynopola. Wyróżniającym się wątkiem, można by rzec „Chryzostomowym argumentem”, jest budowanie antyjudaistycznej apologetyki na przeświadczeniu, że po 70 r. n.e. chrześcijaństwo otrzymało historyczny dowód „nieaktulaności” (ἀκαιρος) Prawa, co powinno być jednoznaczne z przyznaniem judaizmowi statusu religii bezprawnej (παράνομί).⁸ Jeżeli słuszne jest datowanie GaHom na 384 r., to warto podkreślić, że te przymioty judaizmu Chryzostom wprowadza do swojej twórczości na kilka lat przed wiodącymi w tym nurcie kazaniem: *Przeciwko judaizantom i Żydom, Przeciwko Żydom i Hellenom*, a także ważnymi w tej kwestii *Homiliami na Ewangelię według św. Mateusza*.⁹ Przy czym, Jan Chryzostom nie był ani pierwszym, ani jedynym, który w IV wieku dawne kontrowersje wokół „szkoły Piotra” wprowadzał do antyjudaistycznych apologii.¹⁰ Opinie Pawła na temat judeochrześcijaństwa,

⁶ Komentując Ga 1, 15, Chryzostom dość niespójnie określił formułę redagowanego tekstu. Z następujących po sobie informacji można sądzić, że kapłan przygotowuje konspekt kazania, a także, że ten konspekt będzie rozpowszechniony w postaci odrębnego traktatu: *Zapewne chcicie także, abym od razu odpowiedział, dlaczego Bóg nie powołał [Pawła] razem z dwunastoma? No cóż, temat nagli, więc nie będę przedłużał mowy i przez miłość do was proszę, abyście się nie uczyli wszystkiego ode mnie. Sami sprawę badajcie i proście Boga aby wam odstonił [tajemnicę]. Przyznać musicie, że kwestię już w pewnym stopniu przybliżyłem, gdy rozprawiałem o przyczynie, dla której Bóg zmienił jego imię, i wcześniejszego Szawła nazywał Pawłem. Jeśli ktoś o tym zapomniał, to dostawszy do rąk tę książkę dowie się wszystkiego. Teraz postępujmy zgodnie z porządkiem zdań w Liście...*, 1GaHom, 9.

⁷ Por. dołączony do artykułu wykaz cytowań fraz z Listu do Galatów, jakie znajdziemy w całej twórczości Jana Chryzostoma.

⁸ Jan Iluk, *Żydowska polityka i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, Gdańsk 2007, s. 35-38.

⁹ Tertulian uznał List do Galatów za pierwsze spośród apostoelskich pism, który było wymierzone przeciwko judaizmowi, por.: R. Kamplung, *Antijudaismus von Anfang an? Zur Diskussion um den neutestamentlichen Ursprung des christlichen Antijudaismus*, [w:] M. Blum, (ed.): *Im Angesicht Israels; Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel*, Stuttgart 2002, s. 85-100.

¹⁰ Analizując antyjudaistyczną retorykę Listu do Galatów, często zwraca się uwagę na zainteresowanie Ojców Kościoła pochodzącymi stamtąd frazami o tym wydzwisku. Wśród współcze-

a zwłaszcza konsekwencji przejścia Prawa do historii, pojawiają się w dziesiątkach chrześcijańskich tekstów, jednak sam List do Galatów komentowany był w całości tylko przez niektórych Ojców Kościoła i późnoantycznych teologów.¹¹

2. Chryzostoma sztuka komentowania apostołskich myśli

Myśli św. Pawła bywają zawile, a niekiedy wydaje się, że są zakodowane, czego dowodzą tysiące nowożytnych i współczesnych rozpraw w kręgu uczonych egzegetów. Dzisiejsze tłumaczenia Listów zawierają wiele rozjaśniających interpolacji, co sprawia, że i bez czytania odnośników można uchwycić sens apostołskiego nauczania. Ale Chryzostom i jemu współcześni Ojcowie Kościoła stali przed o wiele trudniejszym zadaniem. Nie tylko już przekonany chrześcijanom, ale adeptom, a zwłaszcza zajmującym miejsce pomiędzy politejami¹², musieli wyjaśnić apostołskie słownictwo, jak i ukryty sens nauczania przekazanego w Listach. Komentowali według własnego odczucia, poziomu wiary i zdobytej wiedzy.

Frazy Listu nie są jasne, więc wiele było (i jest) wątpliwości, a nawet oskarżeń. Nie zważając na autorytet apostoła stawiano mu zarzuty hipokryzji i kamuflowania prawdy o wczesnochrześcijańskich konfliktach. W Antiochii, gdzie o bogach i o świętych księgach rozprawiano kupując cebulę na rynku, dyskusje na religijne tematy było codziennością. W GaHom, jak i w Hom. Ga 2, 11 Chryzostom niejednokrotnie wzywa swoich słuchaczy do opamiętania się

snych egzegetów znajdziemy takich, którzy twierdzą, że „die westliche Theologie des 4. Jahrhunderts entdeckt den antijudaistischen Paulus und hat diese Position nie mehr aufgegeben“: W. Geerlings, *Das Verständnis von Gesetz im Galaterbriefkommentar des Ambrosiaster*, [w:] D. Wyrwa, (ed.): *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, Berlin-New York 1997, s. 110, a także i tych, którzy tego zainteresowania nie traktują jako dowód narastania w IV wieku tendencji antyjudaistycznych, bowiem: „allerdings ist der antijüdische Paulus wohl keine Neuentdeckung, sondern ein altes „Erbgut“: P. Fiedler, *Antijudaismus als Argumentationsfigur; gegen die Verabsolutierung von Kampfesäußerungen des Paulus im Galaterbrief*, [w:] Kampling R., (ed.): „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“; *zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus*, Paderborn 1999, s. 251.

¹¹ Ambrosiaster, (CSEL 81); Augustyn, (PL 35, 2106-2148); Hieronim, (PL 26, 307-438); Kasjodor, (PL 70, 1343-1346); Teodor Antiocheńczyk (PG 66, 898-912); Teodoret z Cyru, (PG 82, 459-504; polski przekład: *ŻMT* 14, s. 23-49); Wiktoryn Mariusz (PL 8, 1146-1198; polski przekład: *ŻMT* 13).

¹² Mianem politei nazwano bliżej nieokreśloną przestrzeń życiową Żydów. W późniejszych piśmiach, jak *Adversus Judaeos*, czy też w homiliach na Ewangelie, ten termin (także w odniesieniu do przestrzeni chrześcijańskiej), pojawia się już jako terminus technicus.

w oskarżeniach kierowanych pod adresem apostołów. Wyjaśnia im, że św. Paweł lubił posługiwać się figurami retorycznymi, więc jego Listy nie mogą być dosłownie odczytywane, gdyż zapisane tam *słowa nie zawierają prostej informacji*.¹³

Zdaje się, że najczęściej pytano o istotę mającego miejsce w Antiochii konfliktu pomiędzy Pawłem i Piotrem. Chryzostom rozpoczynając objaśnianie tego zdarzenia, prosił, aby stwierdzenie: *wyrzucilem mu w twarz*, wstawić między figury retoryczne. *Gdyby rzeczywiście walczyli ze sobą*, mówił w czasie kazania w Starym Kościele, *wówczas jeden drugiego nie karciłby w obecności i ku zgorszeniu uczniów*.¹⁴ Z kolei tym, którzy w czwartowiecznej Antiochii oskarżają apostoła Piotra o hipokryzję, gdyż przed chrześcijanami z pogan ukrywał swoje żydowskie pochodzenie,¹⁵ Jan wyjaśnia zasadę greckiej retoryki, która nakazywała, aby w wypowiedzi szukać ukrytego sensu. *Słowa, które słyszysz, przypominał przy tej okazji, w zamysle oratora mogły znaczyć zupełnie coś innego*. Komentując List do Galatów i wygłaszając homilię na Ga 2, 1,¹⁶ Chryzostom sięga po proste przykłady z życia, aby złamać kod narracji apostoła i przybliżyć sens jego słów.

W bogatym, pełnym kupców i handlarzy mieście, jakim była Antiochia, dobrze znano funkcje pieniądza, z których jedną było i jest opłacanie podatków. Jan odwołuje się do tej życiowej uciążliwości, gdy objaśnia wiadomość o wysłaniu przez Jakuba do Antiochii judeochrześcijańskich emisariuszy. Według Chryzostoma, apostoł Paweł nie tyle chce upublicznic fakt pouczenia Piotra, choć na to zasłużył,¹⁷ co umożliwić Piotrowi aby ten skorzystał z Pawłowego pouczenia w pracy z „błądzącymi” uczniami:

¹³ Jan Chryzostom, *GaHom 2*, 6.

¹⁴ Jan Chryzostom, *GaHom 2*, 5; o poziomie retoryki w tym Komentarzu, por.: Ph.H. Kern, *Theoric and Galatians. Assessing an approach to Paul's epistle*, Cambridge 1998, s. 178-181, do pracy dołączona jest bogata literatura z zakresu badań nad retoryką Listu do Galatów (s. 262-296); M. Heath, *John Chrysostom, rhetoric and Galatians*, BI XII, 2004, s. 369-400; najnowsza analiza Chryzostowej sztuki komentowania, por.: D.F. Tolmie, *A Rhetorical Analysis of the Letter to the Galatians*, diss. Faculty of Humanities at the University of the Free State Bloemfontein South Africa, 2004.

¹⁵ GA 2,14: *Jeżeli ty, choć jesteś Żydem, żyjesz według obyczajów przyjętych wśród pogan, a nie wśród Żydów, jak możesz zmuszać pogan do przyjmowania zwyczajów żydowskich?*

¹⁶ PG 51, 371-388.

¹⁷ W *Homilii na 2Ga 11*, Jan uzasadnia konieczność pouczenia Piotra, który w Antiochii nie potrafił się właściwie zachować wobec Hellenów pragnących przyjąć chrześcijaństwo: *Jak mówią, Paweł, sprawiedliwie napominał Piotra, gdyż ten ponad miarę okazywał pobłażanie. Skoro Piotr był pobłażliwy wobec Żydów mieszkających w Jerozolimie, więc po przybyciu do Antiochii, powinien być takim wobec tych, którzy uwierzyli spośród pogan (eks ethnōn), a nie spośród Żydów. Tak, jak Paweł, który judaizował w*

Nikt nie strofuje Żydów przybyłych od Jakuba. Stało się tak, gdyż Piotr został napomniany przez współapostola (synapostólou), aby móc potem sprawiedliwie wytłumać to samo swoim uczniom. Skarcono Piotra, aby reedukować jego uczniów.

Zdarza się to, w urzędowych relacjach pomiędzy obywatelami. Odpowiedzialni urzędnicy niekiedy kępiją się otwarcie napomnieć żądających z publicznymi podatkami. Chcąc jednak mieć na nich wpływ, a w konsekwencji ich zdyscyplinować, sprawę zlecają niższemu współpracownikom. Ci ostatni, karząc publicznie podatników i przymuszając do uregulowania żaległości, mogą zawsze tłumaczyć się, że występują nie w swoim imieniu. W ten sposób, powołując się na otrzymane instrukcje, można usprawiedliwić się przed swoimi podwładnymi.¹⁸

W Komentarzu, z racji skrótovej jego formy, nie było zbyt wiele miejsca na rozjaśnienia retoryki Pawła. Więcej okazji ku temu, Jan znalazł w późniejszym kazaniu. Oto jeszcze jeden przykład, tym razem przybliżający metodę, którą Paweł stosował objaśniając zachowania Piotra:

Paweł powiada więc: Jeżeli ty będąc Żydem, żyjesz po pogańsku, nie po żydowsku. To brzmi niemal jak żądanie: Naśladujcie nauczyciela, który będąc Żydem, żyje po pogańsku! Obawia się, że odrzucą zachętę, więc sięga po sformułowanie, które wydaje się być naganą z racji pobłażania poganom, a w rzeczywistości rozjaśnia zamysł Piotra. Zbyt ostrym bowiem okazałoby się także pytanie: „Dlaczego [nawróconych] z Żydów zmuszasz, aby żyli w zgodzie z żydowskimi obyczajami?” W tej sytuacji pozostało mu pozorowanie; niby wspierał stronę uczniów spośród pogan, a nie z Żydów, a w rzeczywistości tych ostatnich przedstawiał na inną drogę.¹⁹ Chryzostom przywołuje tu stary, bo Demostenesa, chwyt oratorski: słowa wprost wypowiedziane mają swój podtekst, to znaczy, że poruszona kwestia zapowiada inną.²⁰ Stąd też, nie raz prosił z ambony antiocheńskiego kościoła, aby nie zapominać o takich zasadach retoryki i zbyt pochopnie nie posą-

środoiskach, gdzie większość była Żydami, ale tutaj (w Antiochii), gdzie Hellenowie byli większością, a miasto nie stawiało warunków, nie zachodziła potrzeba, aby z powodu garstki Żydów, w ten sposób wprowadzić pogan.

¹⁸ Jan Chryzostom, *GaHom*, 16. Inny przykład odwołania się do zasad rynku monetarnego znajdziemy w: *6GaHom*, 1 (PG 51, 385). Jednak mistrzowskie porównanie, mające posłużyć za dowód koronny w twierdzeniu, że naruszenie choćby jednego nakazu Prawa jest złamaniem całego Prawa, Chryzostom daje w: *1GaHom*, 6. *Wprawdzie [falszywi nauczyciele] zaponiedzieli wprowadzenie tylko jednego, czy dwóch nowych przykazań – wznowienie obrzezania i przestrzeganie niektórych terminów [kalendarza żydowskiego] – jednak [Paweł], chcąc dowieść, że nawet mała zmiana niszczy całość, oświadczył, iż jest to zniszczenie Ewangelii. Obcięcie części z otoku cesarskiej monety jest fałszowaniem całego pieniądza, a obalenie choćby części zasad wiary, szkodzi całości i stopniowo prowadzi na manowce.*

¹⁹ Jan Chryzostom, *2GaHom*, 5.

²⁰ Demostenes, *De falsa legatione*, 299-305.

dział apostoła o sprzeczności w jego nauczaniu. W 17 homilii na 1 List do Koryntian oświadczył: *...jak zwykle, jak w wielu innych miejscach, Paweł udowadnia, że Twoje poglądy i przekonania są fałszywe, chociaż w rzeczywistości mówi coś innego: zwraca ci uwagę, że nie jesteś panem, ale niewolnikiem swoich słabości.*²¹

Za jedno z głównych swoich zadań Chryzostom przyjął wydobywanie z Listu ukrytych tam prawd; prawd ważnych dla chrześcijanina. Wobec swoich wiernych występuje więc w roli pedagoga, znającego ukryte ścieżki Pawłowych myśli. Jednak wie, że pierwszym pedagogiem jest Paweł, którego autorytet zawsze się przydaje, aby przybyłym na nabożeństwo przekazać jakieś pouczenie. Tak i tym razem uczynił. Z wielu świadectw wiemy, że religijność Antiocheńczyków, choć bardzo żywa i wielobarwna, to zdyscyplinowaną nie była. Chcąc zwrócić uwagę na braki w tej mierze kapłan przywołał trudy podróży Pawła i z właściwą sobie ironią dodał: *Zauważ, jaki hołd składa [apostołom], gdy nie uznaje siebie za lepszego od nich, a nawet za równego im. Ta podróż, której celem było poznanie Piotra, jest jasnym tego dowodem. Paweł udał się w podróż do Piotra, okazując większą pokorą niż ta, z jaką dzisiaj wielu naszych braci pielgrzymuje do świętych mężów. Dzisiejsi pielgrzymi udają się w podróż dla swojego pożytku, a błogosławiony [Paweł] poszedł, aby poznać i swoim przybyciem uczcić [Piotra].*²²

Dobre przykłady edukowania wiernych, znajdujemy w partiach objaśniających dwuznaczność zachowań Pawła i Piotra. Chryzostomowa lekcja egzegezy apostołowskiego przesłania przebiega etapami, z których każdy jest fundamentem następnego. Pierwszym zadaniem było przedstawienie dowodów szczerości, odwagi i pryncypialności zachowań Piotra. A wszystko po to, aby zapytać oponentów: *czy ten, kto nie przestał być zuchwale szczerym, chociaż rozpoczynając nauczanie został w stolicy wychłostany, uwięziony i któremu groziły przeróżne inne niebezpieczeństwa, mógł potem w bezpiecznej dla niego Antiochii przestraszyć się wierzących z Żydów?*²³ Ta część lekcji u Jana kończy się stwierdzeniem: Piotr nie obawiał się judaizujących chrześcijan, ale obawiał się, że oni wyjdą z chrześcijańskiej politei, jeżeli dostrzegą, iż on odrzuca nakazy Prawa. W drugiej części lekcji, Chryzostom naprowadza swoich słuchaczy na tok myślenia Pawła, który znane mu powody obaw Piotra ukrył pod woalką hipokryzji. Powód ten sam co i u Piotra: *Nie chciał on, jak już mówiłem,*

²¹ Jan Chryzostom, *1KorHom* 6, 12.

²² Jan Chryzostom, *1GaHom*, 11.

²³ Jan Chryzostom, *2GaHom*, 4.

wyjawić swego zamiaru, gdyż [Żydzi] mogliby polepszyć swoją sytuację. Wedle Pawła, postawa Piotra zasługiwała na miano hipokryzji, bowiem jego uczniowie twardo trzymali się Prawa.²⁴

Czytanie apostoelskich pism wymaga przygotowania się. Niemal w każdym akapicie Chryzostom znajdzie okazję, aby zwrócić uwagę na niedomówienia Pawła i na wymowę dobranych wyrażen, jak na przykład: *Nie powiedział: „Gdy usłyszeli”, lecz: „gdy poznali”*; *Nie powiedział: „przeze mnie”, lecz „przez innych”*; *Nie powiedział: „Ja żyję”, ale „żyje we mnie Chrystus”*. Podkreślenia te wzmacniane są podziwem dla Pawłowej inteligencji i retoryki. Okrzyk milego zaskoczenia dochodzi z każdej karty Komentarza: *Czy widzisz?! Spójrz! Cóż za styl! Podziwiał tę błogosławioną duszę! Godna uwagi roztropność!*

Jeżeli we frazie Listu jest zbyt mało ekspresji, kapłan natychmiast ożywia ją, dając spory ładunek egzaltacji:

Tak, oto [apostol], na przemian karząc, zawstydzając i uspakajając [Galatów], w końcu rozplakał się. Łzy i rozpacz są jednak nie tylko objawem gniewu, ale także sposobem załagodzenia sytuacji. Nie prowadzą one, jak łajanie, do rozbudzenia konfliktu, ani też, jak pochlebstwo, do popuszczenia cugli. Stanowią miksturę złożoną z obu składników, przez co mają wielką moc upomnienia. A kiedy już swoimi łzami serca ich zmiękczył i do siebie przybliżył, uderzył ponownie, podnosząc bardziej zawilży problem.²⁵

Sposobów uatrakcyjnienia scen z Listu ma więcej. Ważną, podnoszącą rangę homilii, jest często wprowadzana animacja jego rozmowy z apostołem. Animacja nie jest przypadkowa. Chryzostom wprowadza ją stawiając pytanie, lub formułując wątpliwość, którą za chwilę przed zgromadzonymi w kościele wyjaśni sam apostoł. Z formy monologu przechodzi więc do dialogu:

Chryzostom: A jakąż to wolność, mógłby ktoś zapytać, skoro Żydzi zatrzymują i bicują tych, którzy uwierzyli,

Paweł: Nie martwcie się, bowiem w przypowieści znajdujemy tego zapowiedź, gdyż Izaaka, będącego wolnego stanu, prześladował niewolnik Izmael

Chryzostom: I to ma być ta pociecha? Przecież wolni prześladowani są przez niewolników!

²⁴ Jan Chryzostom, *2GaHom*, 13.

²⁵ Jan Chryzostom, *4GaHom*, 20.

Paweł: Nie oto chodzi, nie skończyłem jeszcze. Posłuchaj dalszego ciągu, a znajdziesz pociechę i w czasie prześladowania nie będziesz małego ducha.

W tym Komentarzu nie ma zbyt wiele miejsca, aby prowadzić długie rozmowy, ale w homiliach podnoszących ważne kwestie społeczne lub religijne, niektóre partie układają się w teatralny dialog. Podobny efekt, obecności apostoła na kazaniu, Chryzostom osiągał wprowadzając do narracji apostrofy, w rodzaju dramatycznego zawołania: *Cóż mówisz Pawle?!* No i oczywiście stosowanie figur retorycznych. W tym Komentarzu nie byłoby to trudne zadanie i dla mniej biegłego w tej sztuce kapłana, jako że List do Galatów skrzy się bogactwem takich form, ale Chryzostom także nie próżnuje. Można stwierdzić, że na każdą figurę w Liście odpowiada własną w Komentarzu. Stąd, podobnie jak i przy innych okazjach, pojawiają się parantezy²⁶, metafory, personifikacje, polisyndetony, niedopowiedzenia, itp. Nie zapomniał także o właściwym mu kończeniu akapitu, to znaczy o zwieńczeniu kwestii odpowiednim aforyzmem.

3. Judaizanci – nieprzemijający problem antycznego Kościoła.

Przed każdym, kto czyta Komentarz, pojawia się wyborna okazja, aby się przekonać, które problemy małoazjatyckiego judeochrześcijaństwa z I wieku n.e. Chryzostom uznał za priorytetowe w sytuacji chrześcijańskiej politei późnego antyku. Głównym zadaniem kapłana z Antiochii było objaśnianie zawilych fraz Listu do Galatów; jednak nie trudno zauważyć, które z nich szczególnie interesują Jana. W tym Komentarzu na plan pierwszy wypływa kwestia judaizantów, którzy w drugiej połowie IV wieku okazują się być epigonami judeochrześcijan z epoki Pawła. A jeśli tak, to komentowanie Listu Pawła nie było dla Jana li tylko sztuką egzegetyczną i lekcją historii chrześcijaństwa. Obok zawsze potrzebnego objaśniania zasad wiary i przypominania prawdy o rodowodzie zborów chrześcijańskich w Syrii i w Azji Mniejszej, ten List dawał okazję do zajęcia się problemem całkiem aktualnym w tamtej części państwa rzymskiego. Okazuje się bowiem, że tak zwany „problem Galatów” i odnotowane w tradycji apostołskiej kontrowersje wokół Piotra i Pawła, były dla Antiocheńczyków z połowy IV wieku nie tylko lekcją historii. W ich mieście, jak i w wielu innych miastach rzymskiego Wschodu, naturalne sąsiedztwo gmin żydowskich było dobrą glebą,

²⁶ Zdanie wtrącone, zawierające wyjaśnienia użytego zwrotu, zjawiska, lub bliższe dane w odniesieniu do bohatera.

na której kultywowano tradycje judeochrześcijaństwa. Z wielu powodów, tak religijnych, jak i obyczajowych, czy też społecznych, tradycja chrześcijańsko-judaistycznego sąsiedztwa jest na tyle żywa i powszechna, że Chryzostom chcąc w swoich pismach i kazaniach wyznaczyć granice pomiędzy tymi sąsiadami, używa dwóch pojęć: chrześcijańska politeja i żydowska politeja.²⁷ Wydawałoby się, że granice religijne pomiędzy tymi sąsiadami dawno wyznaczano, a cesarski ustawodawca w IV wieku zaczął stopniowo je legalizować.²⁸ Tymczasem, nie tylko w tym Komentarzu, i nie tylko Chryzostoma, niepokój budzi „pogranicze” obu politei. Ludzi z tego „pogranicza” w pismach Ojców Kościoła nazywa się „judaizantami”.²⁹ Dla Chryzostoma było oczywiste, że w Liście do Galatów odnalazł prefigurację późnoantycznych judaizantów, którym za niedługo poświęci cykl ośmiu kazań.³⁰ W liście Pawła byli nimi prozelici ze środowiska galackich chrześcijan, a także antiocheńscy Żydzi nawróceni przez Piotra na chrześcijaństwo.

Trzeba przyznać, że przyszły biskup Konstantynopola, a wtedy (ok. 384 r.) mało jeszcze znany diakon, nie zmarnował okazji, aby nie przypomnieć

²⁷ Jeśli nasze datowanie Komentarza na 384 r. jest prawidłowe, wówczas mamy przed sobą jeden z pierwszych tekstów Chryzostoma, w którym mianem politei nazwano bliżej nieokreśloną przestrzeń życiową Żydów. W późniejszych pismach, jak *Adversus Judaeos*, czy też w homiliach na Ewangelie, ten termin (także w odniesieniu do przestrzeni chrześcijańskiej), pojawia się już jako terminus technicus. Na użytek tego Komentarza, Jan w imieniu apostoła Pawła daje taką oto definicję bycia Żydem: *Co to znaczy być z urodzenia Żydami? A to, że nie jesteśmy prozelitami, ale od najmłodszych lat byliśmy wychowani w Prawie. [Jako tacy] porzuciliśmy politeję, w której się wychowaliśmy, uciekliśmy do wiary Chrystusa*, Jan Chryzostom, *2GaHom.*, 6; PG 62, 643. Paweł o swoim dawnym życiu (w kręgu judaizmu): *Natomiast z racji mego życia w dawnej politei i [z dawnym] Prawem, zasłużywałem na najsroższe kary i powinienem był dawno temu zginąć*, Jan Chryzostom, *2GaHom.*, 8; PG 62, 646. *Dawniej byłem żarliwym i niepohamowanym wyznawcą, i twardo trzymałem się Prawa. A mimo to, nie bałem się je porzucić tamte zasady i odejść ze swojej politei*, Jan Chryzostom, *4GaHom.*, 1; PG 62, 658. Z kolei „chrześcijańska politeja”, jako wspólnota kierująca się wartościami życia chrześcijańskiego, pojawia się w: Jan Chryzostom, *2GaHom.*, 6. 8; PG 62, 643. 646. Chrześcijańska politeja zastąpiła porządek Prawa: *Dzisiaj, mając łaskę, która nie tylko nakazuje abyśmy się trzymali z dala od nich, ale także pozbawia ich sił, a nas wprowadza do wyższej politei, komu jest potrzebne Prawo?* Jan Chryzostom, *5GaHom.*, 6; PG 62, 672. Chrześcijaństwo jest „nowym bytem”, wyższym i wartościowszym od tego, którym zarządzało Prawo, gdyż Krzyż: *Nie tylko wszystkie doczesne sprawy usmiercił, lecz nawet postawił wyżej od poprzedniej politei... [Paweł] Nowym bytem nazywa naszą politeję, mając na uwadze to, co było, i to, co będzie*, Jan Chryzostom, *6GaHom.*, 4; PG 62, 679

²⁸ Por.: J. Iluk, *Chrześcijańska i żydowska politeia u schyłku antyku*, Przegląd Religioznawczy CCXV, 2005, s. 71-97.

²⁹ J. Iluk, *Joann Zlatoust i antiochijskie judaizanty*, Jews and Slavs XI, (Jerusalem) 2003, s. 43-57.

³⁰ tamże, przekład ośmiu kazań *Przeciwko judaizantom i Żydom*. Kazania o antiocheńskich judaizantach Chryzostom wygłaszał jesienią 386 i 387 r.

w Antiochii nad Orontesem, że trzysta lat wcześniej w tym mieście także apostołowie, Piotr i Paweł, mieli problemy z „wiernymi spośród Żydów” i ludźmi z pogranicza religijnego, których Paweł nazwał judaizantami. Grecki czasownik ἰουδαΐζειν, w odniesieniu do zachowań właściwych członkom żydowskiej politei, w piśmiennictwie chrześcijańskim pojawił się za sprawą św. Pawła, który użył go w Ga 2, 14.³¹ W drugiej połowie IV wieku krąg judaizantów ma inny wymiar, ale z racji jego religijnego ułożenia – pomiędzy chrześcijańską i żydowską politeją, martwił Chryzostoma w równym stopniu, co przed wiekami apostoła Pawła.³² Parafrazując Chryzostomowe powiedzenia, można stwierdzić, że Antiochia cierpiała na „chorobę Galatów”. Chryzostom użył takiego porównania w 387 r., kiedy do zgromadzonych w antiocheńskim Starym Kościele, powiedział:

*Niegdyś usłyszeli to Galatowie, dzisiaj powinni usłyszeć również ci, którzy u nas cierpią na chorobę Galatów. Jeśli są nieobecni, niech od was usłyszą, jak Paweł wzywa i mówi: „Oświadcze zaś znou, powiada, każdemu człowiekowi dającemu się obrzezać, że zobowiązany jest całe Prawo wypełnić”.*³³

Wcześniej, właśnie w GaHom nie pozostawia żadnej wątpliwości, że nie wszyscy antiocheńscy chrześcijanie pojęli istotę usprawiedliwienia z wiary. Dla sporej grupy, obyczajowość żydowska i Prawo Starego Testamentu jest nadal obiektem zainteresowania:

Wprawdzie dzisiaj niewielu poddaje się obrzezaniu, ale (są tacy, którzy) razem z obrzezanymi pilnują szabatu i postępu, chociaż tym sposobem także tracą łaskę. Wszak ci, którzy tylko co się obrzeczali, nie mogą liczyć na żadne dobra od Chrystusa, a jeżeli jeszcze

³¹ Εἰ σὺ, Ἰουδαῖος ὑπάρχων, ἔθνικὸς ζῆς, καὶ οὐκ ἰουδαϊκῶς, τί τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν. W sześciu GaHom spotkamy się kilka razy z judaizantami: 1Ga Hom, 2; 3Ga Hom 1; 4GaHom, 1. 3; 5GaHom, 2.

³² Niedawno o późnoantycznych judaizantach, w ten sposób pisała Ch.E. Fonrobert: *Termin judaizanci zaczął pełnić ważną rolę w chrześcijańskiej herezjologii, odnosząc się do tych, którzy nie tylko żyją zgodnie ze zwyczajami żydowskimi, lecz także aktywnie zagrażają integralności, a więc ortodoksji chrześcijańskiej. Judaizanci zaczęli oznaczać wyraźną grupę ludzi, którzy próbują nęcić innych do swoich błędnych przekonań. Nie tylko żyją jak Żydzi, zgodnie z żydowskimi zwyczajami, lecz próbują również namówić innych do tego. Termin pozyskał swoje polemiczne życie, wypierając każdy konkretny kontekst żydowskich praktyk, jako że wczesnochrześcijańscy autorzy piętnują obcych im teologów i ich wyznawców, jako Żydów i judaizantów, jeśli tylko ich nauka jest, choćby w niewielkim stopniu, nieortodoksyjna. Przykładem jest Hieronim, który Sabelian, Arian, Nestorian, Fojan i innych, uważa za potencjalnych judaizantów, por.: Ch.E. Fonrobert, *Jewish Christians, Judaizers, and Christian anti-Judaism* [w:] Burrus V. (ed.): *Late Ancient Christianity*, Minneapolis 2005, s. 234-254; R. Lorenz, *Arius judaizans?*, Göttingen 1979.*

³³ Jan Chryzostom, *IV mowa przeciwko judaizantom i Żydom*, 2, [w:] J. Iluk, *Żydowska politeja* s. 139.

do tego dodadzą wspólne poszczenie i szabat, spełnią nie jeden ale dwa nakazy, zwiększając tym samym niebezpieczeństwo. Sytuację ich pogarsza fakt, że tak postępują dzisiaj. [Nawróceni z Żydów] zachowywali się tak na początku, gdy jeszcze istniało Miasto, Świątynia i wszystko pozostałe. [Obecni judaizanci], choć świadomi ukarania Żydów i zburzenia Miasta, stają się gorliwszymi wyznawcami Prawa. Jakie więc usprawiedliwienie mogą przedstawić, jeśli zachowują [Prawo] nawet wówczas, gdy sami Żydzi nie mogą go przestrzegać, chociaż tego bardzo pragną? Przyoblekłeś się w Chrystusa, stałeś się poddanym Pana, jesteś zapisany do Górnego Miasta, a mimo to płaszczysz się przed Prawem? Jakim sposobem chcesz wejść do królestwa [niebieskiego]? Postuchaj Pawła, który mówi, że przestrzeganie Prawa niszczy Ewangelię.³⁴

4. Judaizująca herezja

Jana Chryzostoma polemika z judaizantami znalazła swoje ukoronowanie w tzw. *Ośmiu mowach przeciwko judaizantom i Żydom*, których Antiocheńczycy wysłuchali w 386 i w 387 r., a więc dwa lata po skomentowaniu Listu do Galatów. W tym samym czasie (na przelomie 386 i 387 r.) Jan rozpoczął w trakcie niedzielnych nabożeństw wygłaszać homilie przeciwko szerzącej się herezji anomejczyków, zwanych także eunomianami.³⁵ Po kilkunastu miesiącach kazania te ułożyły się w cykl *XII homilii przeciwko anomejczykom*.³⁶ Homilie nie były li tylko retorycznym popisem w walce z herezjami. Od początku lat osiemdziesiątych

³⁴ Jan Chryzostom, *2GaHom*, 6 (PG 62, 644). Podobnie w *3GaHom*, 2: *A dzisiejsi [judaizanci], którzy odrzucili pokutę? Co z nimi? Oni również [niegdys] przyjęli Ducha, byli współwyznawcami, czynili cuda, pokonywali niezliczone niebezpieczeństwa i znosili prześladowania w imię Chrystusa. Dokonawszy tak wiele dobrych uczynków, odeszli od łaski. Mimo to, mówi [apostol], jeżeli zechcecie możecie powrócić do poprzedniego stanu. Obyczaje judaizantów są upokarzające dla chrześcijan: Dzisiaj jest u nas wielu, którzy poszczą w tym samym dniu co i Żydzi, a także w podobny sposób spędzają szabat. Raczej w upokorzeniu niż z męstwem znosimy [te obyczaje]. Mówię o żydowskich [obyczajach], a przecie niektórzy z nas wprowadzają również zwyczaje Hellenów (1GaHom,7).*

³⁵ Anomeizm (gr.: *anomoios* – niepodobny), był skrajnym odłamem arianizmu. Zwolennicy tego nauczania zakładali, że *Logos nie jest „jednym w istocie” z Ojcem; nie jest nawet „taki sami jak” Ojciec, lecz zupełnie doń niepodobny (anomoios)*, por. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom*, pol. przekł. K. Krakowczyk, Bydgoszcz (Homini) 2001, s.70.

Z początkiem lat sześćdziesiątych IV wieku, za sprawą Eunomiusza, anomeizm otrzymał nową wykładnię poznawalności Boga. Jak twierdził Eunomiusz, *Ojciec jest jedynym Bogiem. Stworzony przez samego siebie, stworzył Słowo i podzielił się z nimi nie swoją boskością, lecz swym działaniem, czyniąc zeń narzędzie, dzięki któremu powołał do życia inne stworzenia. Stąd także wniosek, że nie może być żadnego podobieństwa pomiędzy Ojcem, którego istotą jest samostworzenie, i Synem, który z definicji jest stworzony*, tamże s. 71.

³⁶ PG 48, 701-812.

tamtego wieku, właśnie Antiochia była bastionem anomeizmu i, jak nigdzie więcej, ortodoksyjne chrześcijaństwo potrzebowało tutaj szczególnej ochrony. Wprawdzie 10 stycznia 381 r. cesarz Teodozjusz I mocą swojego dekretu umacnia wiarę nicejską, a eunomian usuwa poza obręb Kościoła, to jednak prosta w swojej wymowie nauka Eunomiusza znajduje coraz więcej zwolenników. Do walki z tą herezją stają pierwsze autorytety Kościoła: Jan Chryzostom, Bazyli z Cezarei, Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy.

Wprowadzam ten wątek do moich uwag na temat Chryzostomowego Komentarza do Listu św. Pawła do Galatów, gdyż wymienieni Ojcowie Kościoła, potępiając herezję eunomian, odkrywali w ich nauczaniu judaizujące skażenie. Ostrze ich krytyki miało rozbić skrywane w nauce Eunomiusza judaistyczne pojmowanie istoty Boga i wykazać, że heretycy, powracając do poglądów nowotestamentowych Żydów, sami się usuwają poza krąg nicejskich chrześcijan.³⁷ W polemice antyeunomiańskiej wysuwa się więc na plan pierwszy zarzut częściowego odejścia od chrześcijańskiej ortodoksji i przyjęcia, jak pisał Grzegorz z Nyssy, „żydowskich doktryn”,³⁸ co także dosadniej nazywa „żydowskimi nonsensami”.³⁹ Czyż nie lepiej, pyta Grzegorz, być pełnym Żydem, lub pełnym chrześcijaninem, a nie szukać sobie miejsca pomiędzy nimi?⁴⁰ Jego sposób pojmowania herezji eunomian, dobrze odda ten cytat, w którym żydowską synagogę uznaje za właściwą lokalizację źródła myśli heretyków:

*Jeśli (Eunomiusz) zaprzecza temu, że jest adwokatem żydowskiej koncepcji, która nie wiąże Syna ze zbawieniem ludzi, a ukazuje Jego przez określenie „Istniejący” a nienarodzony, to tym sposobem przenosi doktrynę synagogi do Kościoła Bożego.*⁴¹

Zarówno Ojcowie z Kappadocji, jak i Jan Chryzostom, zdecydowanie zwalczali „żydowskie nowinki” w chrześcijańskiej politei. W swoich homiliach

³⁷ Eunomianie, a wcześniej arianie, jak pisał Bazyli z Cezarei, zamierzali odnaleźć dla siebie miejsce pomiędzy antycznym judaizmem i hellenizmem, które od kilku wieków zajmowali już chrześcijanie. Natomiast Grzegorz z Nyssy uważał, że za sprawą Eunomiusza, chrześcijanie narażeni są na balansowanie pomiędzy judaizmem i greckim bałwochwalstwem, Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, ed. V. Jaeger, Berlin 1921, 2.14-15; por.: Runia D.T., *Where tell me, is the Jew...? Basil, Philo, and Isidore of Pelusium*, *Vigiliae Christianae* XLVI, 1992, s. 172-179.

³⁸ Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, 1, 177.

³⁹ tamże, 2, 41.

⁴⁰ tamże, 3, 8, 23.

⁴¹ tamże, 3, 9. 36. Z tym fragmentem dobrze współbrzmi inne zawołanie Grzegorza: *Pozwólcie im wrócić z Kościoła do synagog żydowskich!*, Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, 1. 179.

i pismach używali terminu „judaizanci” na określenie chrześcijan niebezpiecznie zbliżających się do żydowskiej politei, a naukę Eunomiusza po prostu „nowym judaizmem”.⁴² Przy czym, Kappadocjanie w sposób nie pozostawiający najmniejszej wątpliwości, za judaizantów uważali tych, którzy w swojej interpretacji istoty Boga i Syna Bożego wspomagali się poglądami nowotestamentowych Żydów.⁴³ Nie tylko na potrzeby retoryki w tej polemice, ortodoksyjni pisarze chrześcijańscy już w latach 60-tych IV wieku formułowali pod adresem chrześcijan z kręgu anomejskiego oskarżenia o judaizowanie. Ostrość tego rodzaju wypowiedzi zależna była od stopnia przychylności, jaką przed Teodozjuszem I okazywali arianom i anomejczykom niektórzy cesarze.⁴⁴ Trzeba przyznać, że zamierzony cel Ojcowie Kościoła osiągnęli, czego dowodem będą cesarskie dekrety z lat 80 i 90-tych, w których z pozycji władzy państwowej potępiono judaizowanie w chrześcijańskich kręgach.

Jan Chryzostom nie wnika tak głęboko w chrześcijańskie herezje. Dla niego, co wykazałem w swoim wydaniu *Mów przeciwko judaizantom i Żydom*, judaizantami są ci spośród antiocheńskich chrześcijan, którzy nie widzą nic złego we wspólnym świętowaniu z Żydami i odwiedzaniu ich synagog. Znamienne dla poglądów Jana Chryzostoma pozostanie niemal całkowite pominięcie kwestii judaizantów w *XII mowach przeciwko anomejczykom*. W przeciwieństwie do Kappadocjan, z jakichś dla niego tylko wiadomych powodów, nie dostrzegał w tym ruchu judaistycznych zagrożeń.

Św. Paweł w swoich wypowiedziach do Tesaloniczan, Galatów, Koryntian i mieszkańców innych miast wschodnich prowincji, mówił językiem i przedstawiał poglądy jednej ze stron wewnątrzjudaistycznego konfliktu, jaki wybuchł z chwilą pojawienia się chrześcijan. W jego czasach był to spór Żydów z Żydami o stosunek do chrześcijan, spór Żydów z Żydami o stosunek do chrześcijan z pogan, spór Żydów z Żydami o stosunek do chrześcijan z Żydów. Najmocniejsze jego sformułowania nie są wymierzone przeciwko nacji – przeciwko Żydom z racji ich etnicznego pochodzenia, co mieści się w definicji antysemity-

⁴² tamże 3, 7. 8, 9.

⁴³ tamże, 1, 257-258. 264-267; 2, 41. 199-200. 314; 3, 7. 8. 9; Grzegorz z Nyssy, *Mowa XXXIII*, 1. 3. 13. 15. 16, tłum. zbior., Warszawa 1967, (PAX 13).

⁴⁴ Shepardson Ch., Defining the Boundaries of Orthodoxy: Eunomius in the Anti-Jewish Polemic of his Cappadocian Opponents, *Church History* (The American Society of Church History) LXXVI, 2007, s. 708-712.

zmu. Jeśli już jego zachowanie ma być zdefiniowane, to jest on, mimo swego etnicznego i religijnego zarazem pochodzenia, wyrazicielem antyjudaizmu, czyli jawnie głoszącym swoje przywiązanie do innej religii.⁴⁵

Antyjudaistyczne nastawienie apostoła Pawła, jak i Ewangelistów Mateusza i Jana – tych ostatnich wypowiedzi definiujemy podobnie z zasadą odnoszącą się do słów Pawła – nieszczęście spotkało po wiekach. Stało się tak za sprawą wprowadzenia przez nie-Żydów do chrześcijańskich apologii wątków antyjudaistycznych, a także zwyczaju nadawania antyjudaistycznym kazaniom i traktatom, tytułu: *Adversus Judaeos*. Wypowiedzi Mateusza, Jana i Pawła, określające ich stosunek do żydowskiej obyczajowości, mogły się po wiekach zmienić (i zmieniły się) w ustach nie-Żydów w nieprzyjazne hasła, które kierowano do dalekich potomków bohaterów Nowego Testamentu.

Sądzę, że był to jeden z najpoważniejszych błędów, jaki popełniono w religijnej walce z judaizmem. Przecież, już sam tytuł traktatu czy homilii: *Przeciwko Żydom*, pozwalał jej autora zaliczyć do antysemitów.⁴⁶ Jak dalece tytuł był

⁴⁵ Antyjudaizm jako figura retoryczna, por.: P. Fiedler, *Antijudaismus...*, s. 251-279.

⁴⁶ Na temat „antysemityzmu” antycznego chrześcijaństwa por. wybraną literaturę: Adriani M., Note sull' antisemitismo antico, *Studi e materiali di storia delle religioni* XXXVI, 1965, s. 63-98; Alvarez J., St. Augustine and Antisemitism, *Studia Patristica* (Leuven) IX, 1966, s.340-349; Anderson R. A., Antisemitism in the New Testament; the state of the debate, *Menorah. Australian Journal of Jewish Studies* II, (Bundoora, Vic) 1988, s. 8-21; Baltrusch E., Mundus inversus; taciteische Indifferenz und christlicher Antisemitismus; zwei Bücher über die Juden in der Römischen Kaiserzeit, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* CCLV, (Göttingen) 2003, s. 68-77; Bell H. I., Antisemitism in Alexandria, *Journal of Roman Studies* XXXI, (London) 1941, s. 1-18; Broer I., Antisemitismus" und Judenpolemik im Neuen Testament; ein Beitrag zum besseren Verständnis von 1 Thess 2,14-16, *Biblische Notizen* XX, (München) 1983, s.59-91; Bucci O., La genesi ellenistica dell'antigiudaismo romano; alle origini dell'antisemitismo cristiano, *Lateranum* LII, (Vatican City) 1986, s. 51-82; Casabó Suqué J. M., Los judios en el evangelio de Juan y el antisemitismo, *Revista Biblica* (Buenos Aires) XXXV, 1973, s. 115-129; De Lange N. R. M., Antisemitismus. Alte Kirche, [w:] *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin), III, 1978, s. 128-137; Davies A. T., (ed.): *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, New York 1979; Flannery E. H., Antijudaism and Anti-Semitism: A Necessary Distinction, *Journal of Ecumenical Studies* X, 1973, s. 581-588; Flesseman – Van Leer E., Antisemitisme in het Nieuwe Testament, *Ontmoeting tussen joden en christenen* (Nijkerk), bez daty wyd., s.78-83; Gigon O., Antiker Antisemitismus als Antijudaismus und Antichristianismus, [w:] Lauer S., *Kritik und Gegenkritik in Christentum und Judentum*, Bern 1981, s. 23-36; Freudmann L. C., *Antisemitism in the New Testament*, Lanham 1994; Heinemann I., Antisemitismus, [w:] *Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, suppl. V, szp. 3-43; Herr M. D., The sages' reaction to antisemitism in the Hellenistic-Roman world, [w:] Almog S., (ed.): *Antisemitism through the Ages*, Oxford 1988, s. 27-38; Jansen H., "Anti-Semitic potential" in het Evangelie van Johannes, [w:] *Veertig jaar na '45; visies op het hedendaagse antisemitisme*, Amsterdam 1985, s. 75-116; Knight G.A.F., *Antisemitism*

nieadekwatny do treści nauczania, starałem się pokazać tłumacząc i komentując dla Wydawnictwa Uniwersytetu Gdańskiego Jana Chryzostoma osiem kazań *Przeciwko judaizantom i Żydom*. Oczywiście jest, że te kazania, a niekiedy krótkie traktaty, których autorami bywali Ojcowie Kościoła (III-V wiek), nie redagowano z zamiarem ogłoszenia antyżydowskich krucjat doby późnego antyku. Do końca antyku, z nasileniem w IV wieku, było one świadectwem „organicznej” pracy związanej z gromadzeniem argumentów do tezy o wygaśnięciu mocy usprawiedliwienia przez Prawo.⁴⁷ W miastach rzymskiego Wschodu dodatkowym argumentem podejmowania walki z judaizantami były szerzące się tam chrześcijańskie herezje, które na podobieństwo nauk eunomian, Ojcowie Kościoła często uważali za nieprzewyciężone dziedzictwo biblijnego judaizmu.

sm in the Fourth Gospel, *The Reformed Theological Review* XXVII, (Melbourne) 1969, s. 81-88; Leibig J. E., John and “the Jews”. Theological Antisemitism in the Fourth Gospel, *Christian Jewish Relations* XVI, (London) 1983, s. 27-38; tekst znajduje się także w: *Journal of Ecumenical Studies* XX, 1983, s. 209-234; Levenson J. D., Is There a Counterpart in the Hebrew Bible to New Testament Antisemitism?, *Journal of Ecumenical Studies* XXII, 1985, s. 242-260; Levine A. I., Anti-Judaism and the Gospel of Matthew, [w:] Farmer W. R., *Anti-Judaism and the Gospels*, Harrisburg (Trinity Press International), 1999, s. 9-36; Nicholls W., *Christian Antisemitism. A History of Hate*, London 1989; Noethlichs K. L., *Judentum und römischer Staat*, [w:] Horch H. O., (ed.): *Judentum, Antisemitismus und europäische Kultur*, Tübingen 1988, s. 35-49; Parkes J., *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, Londyn 1934, repr.1961; Ritter A. M., *Erwägungen zum Antisemitismus in der Alten Kirche: Johannes Chrysostomos Acht Reden wieder die Juden*, [w:] Moeller B, Ruhbach G, (ed.): *Festschrift H. von Campenhausen, Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte*, Tübingen 1973, s.71-91; Russell E. A., "Antisemitism" in the Gospel of Matthew, *Irish Biblical Studies* VIII, (Belfast) 1986) 183-196; Santiago Otero H., Silva Costoyas R., El antisemitismo de san Agustin, *Augustinus* XXVI, 1981, s. 5-16; Stroumsa G. G., From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity? [w:] Limor O., Stroumsa G. G., (ed.): *Contra Iudaeos; Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen 1996, s. 1-26; Wirth W., *Judenfeindschaft von der frühen Kirche bis zu den Kreuzzügen*, [w:] Ginzler G. B., (ed.): *Antisemitismus; Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute*, Bielefeld 1991, s. 53-70.

⁴⁷ Wykaz traktatów i homilii *Adversus Iudaeos*, jakie ukazały się pomiędzy II i V wiekiem, por. J. Iluk, *Żydowska politeja*, s. 410-422.

Frazy Listu św. Pawła do Galatów komentowane w pismach i homiliach Jana Chryzostoma

- 1:1 In Acta XXVII, 1 (13:3); In 2 Cor I, 2
- 1:2 In 2 Cor I, 2
- 1:3 De incomp dei III, 2; Ex in Ps CXXXIV, 6; In 2 Cor I, 2; In Phil X, 2 (3:4)
- 1:4 De incomp dei III, 2; Ex in Ps CXXXIV, 6; In Eph IV, 1 (2:3); XXII, 3 (6:13); In Heb VIII, 3; In Mat IV, 8
- 1:5 De incomp dei III, 2; Ex in Ps CXXXIV, 6; In Mat LV, 8
- 1:6 In Col II, 1 (1:11); In Gal III, 1 (3:1); IV, 3 (4:20); In Heb VIII, 6; X, 4; In Is I, 7; In 2 Tim IV, 2-4 (2:9)
- 1:8 De prof eau 3; In 1 Cor XXVII,3; In d P Op l; In Rom XXXI, 2 (16:8)
- 1:9 De prof eua 3; In Rom XXV, 2 (14:5)
- 1:10 De mut nom I, 6; E CXXV; In Acta XLVI, 3; In Eph XXII, 1 (6:8)
- 1:11 In Gal I, 11 (1:18)
- 1:12 In Eph VI, 2 (3:2)
- 1:13 Ad Stel de comp II, 6; De laud s Paul IV; De mut nom I, 6; In Eph XI, 5 (4:16); In Joh X,1; In Mat XXX, 1
- 1:15 De laud s Paul IV; F Ier 1:5; In Mat lxiv, 3
- 1:16 De laud s Paul iv; In Acta xxi, 1 (9:27); XXXI 2 (14:18)
- 1:17 In Acta XXI, 1 (9:27)
- 1:18 In Heb XXVIII, 7; In il In fac 7; 8; In Rom XXXII, 4 (16:24)
- 1:19 In Joh XLVIII, 2
- 1:21 De mut nom III, 3
- 2:1 In Acta XXI, 1 (9:27); In il In fac 3; 7; 15
- 2:2 In il In fac 3; In Mat LXXVI, 5
- 2:4 Ad e q scan XIV
- 2:6 De res d n I C 3; E CXXV; In 1 Cor XXIX, 1

- 2:8 In Acta XXXVII, 1; In 1 Cor XXIX, 4; In Heb Argumentum, 1; In il In fac 9; In Mat LXIX, 1 (2x)
- 2:9 De elee, 1; F Prou 9:21; In Acta XXV,2 (11:30) (2x); XXXVII, 1; In 1 Cor XXXIX, 1; In Eph X, 2 (4:4); In Heb Argumentum, 2; In Mat LVII, 3
- 2:10 De elee, 1; 2; In Acta XIV, 3 (6:7); XXV, 2 (11:30); XXV, 3 (11:30); In Heb Argumentum, 2; In Phil IV, 5 (1:30)
- 2:11 In il In fac 1 (2x); 2
- 2:12 In il In fac 2; 13
- 2:13 In il In fac 2; In Rom XXVI, 2 (14:21)
- 2:14 In il In fac 2
- 2:15 In Acta XLVII, 1; In il In fac 18
- 2:16 In il In fac 18
- 2:17 In Col VII, 1 (2:18); In il In fac 19
- 2:18 In il In fac 19
- 2:20 Ad Stel de comp II, 6; Con e q sub 5; De sac VI, 2; De laud s Paul VI; In Acta LII, 4; In Gen VIII, 6; XXXIV, 5 (2 x); XXXIV, 6; LX, 3 (2x); In loh XXXIX, 4; In Phil III, 2 (1:21) (2x); IX, 5 (2:30); In Rom XXIV, 2 (3:14); XXXII, 3 (16:24)
- 2:21 Adu Jud II, 2, 1
- 3 :1 De laud s Paul V; Ex in ps CXL, 8; In Gal I,1 (1:3); V, 2 (5:1); In il Hoc scit 1; In Tit I, 1(1:5)
- 3:3 In 1 Thess VI, 2 (4:13)
- 3:4 Ad Theo I, 8; De laud s Paul IV; De res mort 2; H dicta in t s Anas 3; In Eph VI, 4 (3:7); In Gal I, 5 (1:6); In Heb VIII, 4; X, 4; In Phil IV, 3 (1:3); In Rom XIII, 8 (8:9)
- 3:5 Ad Theo I, 8; In Gal II, 7 (2:30)
- 3:8 Ex in Ps CXI, 2
- 3:13 Ex in Ps XLIV, 4; In ascen d n I C 2; In 1Cor XXXVIII, 3; In 2 Cor XI, 5; In Gen III, 4; In il Vidi dom VI, 4; In Joh XIV, 4; In Phil VII 3 (2:11)

- 3:18 F Ier 34:12
- 3:19 In Heb III, 6
- 3:23 In Rom X, 3 (5:18)
- 3:24 Ad pop Anti VII, 4
- 3:27 Cat ill II, 11; iv, 4; IX 12; XI, 7; XII 13; De paen VII, 7; De res d n I C 3; Ex in Ps XLIV, 10; H in san pascha 4; In Col X, 5 (2x); In Joh I, 2
- 3:28 Ad Dem de comp I, 3; Cat ill XI, 21; Ex in Ps VII, 10; In Acta V, 2 (2:20); In Col VI. 4 (2:15); XII, 5 (4:8); In I Cor XII, 12; XL, 6; In d P Nolo 3; In Eph XX, 1 (5:24); In Mat LXXIII, 3; In Philem I, 1 (x3); In Rom XXX, 3 (16:4); In s Igna I; S post red I, 1
- 4:4 De prod Jud I, 4; II, 4; In il Fil 3; In Joh XXVI, 1; In Is II, 2; In Mat IV, 6; In Tit V, 3 (3:3)
- 4:5 De prod Jud I, 4; II,4
- 4:6 De san pent I, 4; In Eph I,1 (1:2); In Rom XIV, 3 (8:16)
- 4:9 In Col VI, 1 (2:8)
- 4:10 Adu Jud 3, 4, 2; In Is II, 4; In kal 2; In princ Act IV, 3
- 4:11 Adu Jud 3, 4, 2; In Gal II, 5 (2:12); In kal 2; In princ Act IV, 3; In Rom XXXII, 3 (16:24)
- 4:12 Adu Jud 3, 3, 1; De uir XXXV
- 4:13 In I Cor VI, 2
- 4:14 In I Cor VI, 2; In 2 Cor VI, 4; XII, 4; In Mat LIII, 7; In Rom XXXI, 3 (16:16)
- 4:15 Ex in Ps XLVI, 3; CIX, 4; In Acta XLIV, 4; In 2 Cor XII, 4 (2x); XIII, 1; In il Sal P et A II, 5; In Mat LIII, 7; In Rom XXIX, 4 (15:24)
- 4:17 In Gal I, 1 (1:3)
- 4:18 In Col I, 1 (1:2); In Heb II, 2
- 4:19 Ad Stag a dae III, 11; Ad Theo I, 8; De laud s Paul I; III; De paen I, 1 (3x); Ex in Ps CXI 8; In Acta XI, 4 (4:34); In 2 Cor XIII, 1; In Gal I, 1 (1:3); In Heb IX, 8; XXI,3; XXIII 9; XXXI, 3; In Phil X, 1 (3:3); In Rom XXXII, 3 (16:24); In 2 Tim I, 1 (1:2)

- 4:20 In Gal I, 1 (1:3); In Heb VIII, 6
- 4:21 De paen VI, 5; In il Hab II, 5; In Rom vii, 1 (3:19)
- 4:22 De paen VI, 5; In il Hab II, 5; In Mat XVI, 9; In Rom VII, 1 (3:19)
- 4:23 De paen VI, 5
- 4:24 Ad pop Anti VII, 8; In il Hab II, 5; ii, 6 (2x); In il Hab 4
- 4:25 Adu Jud I, 4, 7; Non esse desp 4
- 4:26 Adu Jud I, 4, 7; Ex in Ps XLVII, 3; In Eph XXIII, 2 (6:14); XXIII, 3 (6:14); In s Luc; Non esse desp 4 (2x)
- 4:28 De mut nom II, 4; Non esse desp 4
- 4:31 Non esse desp 4
- 5:2 Ad Theo I, 8; Adu Jud II, 1, 4; II, 1, 5; II, 2, 1; II, 2, 2; III, 3, 9; VIII, 5, 5; De mut nom I, 6; I IV, 3; De sac I, 8; In 1 Cor XXXVII, 3; In 2 Cor XXI, 1; In d P Op 1; In Gal I, 1 (1:3); II, 2 (2:5); In Gen XXXIX, 5; In Is II, 4; In Mat IX, 7; In princ Act IV, 5; In Rom XXXI, 3 (16:16)
- 5:3 Adu Jud II, 2, 2; II, 2, 3; In Col VII, 1 (2:19)
- 5:4 Ad Theo I, 8; Adu Jud II, 2, 1; II, 3, 9; VI, 7, 4; In 1 Cor XXVII, 3; In Gal I, 1 (1:3); III, 3 (3:5); In Gen XXXIX, 5; In Heb XXXI, 3; In Phil IV, 1 (1:26); In Rom XIII, 6 (8:7); XXXV, 2 (14:6)
- 5:6 In Gal II, 3 (2:9)
- 5:7 In Heb VIII, 4; X, 4
- 5:9 Adu Jud III, 1, 5
- 5:10 De D et S II, 3; In 1 Cor XXXVIII, 2; XL, 4; In Gal I, 5 (1:6); In Heb VIII, 4; X, 4; In Rom XXIX, 1 (15:15)
- 5:12 F Prou 11:26; In Mat LXII, 3
- 5:15 Ad pop Anti III, 12; Adu Jud III, 1, 6; In Col II,1 (1:11); In Heb XXI,7
- 5:17 Ex in Ps XLI, 2
- 5:18 In Joh LXXVIII, 3
- 5:19-20 Cat ill I, 32; De sac II, 2

- 5:21 De sac II, 2
- 5:22 Cat ill I, 33; IV, 27; De san pent II, 3; Ex in Ps XLIV, 9; In Acta I, 8 (1:5); In Gen IV, 8; In il Dom non est I; In Joh LXXV, 5; LXXIX, 5; In Mat LV, 7; In Rom I, 4 (1:7)
- 5:23 Cat ill I, 33; IV, 27; In Joh LXXV, 5
- 5:24 Cat ill IV, 28; Ex in Ps XLVII, 1; XLVIII, 6; In Gen XVI, 6; XXXIV, 5; In Mat LXX, 2; In Rom XI, 5 (6:18); In I Tim X, 1 (3:4)
- 6 (p) De laud s Paul I
- 6:1 Adu op III, 2; In Gen XLIII, 4; In Mat XII, 3; In Rom XXVII, 2 (15:1); Q freg con 6; S Gen IX 1
- 6:2 De mut nom II, 1; In Col VIII, 4 (3:15); In Heb XXX, 7; In Rom VIII, 7 (4:21)
- 6:4 De prof eua I; De proph obscur II, 9; In Mat LXXXII, 3; In 2 Tim II, 3 (1:12)
- 6:5 In I Cor XLIV, 5
- 6:8 In I Cor XLII, 2; In Mat XXIV, 4
- 6:9 De Laz II, 5; In Eph XXIII, 3 (6:14); In Heb VIII, 4
- 6:10 De Laz II, 5; De paen IX, 1; In Heb X, 7; X, 8
- 6:11 In Rom XXXII, 4 (16:24)
- 6:13 In I Tim II, 1 (1:7)
- 6:14 Ad e q scan XVII; Ad pop Anti I, 9; XV, 8; Adu Jud III, 4, 8; Con e q sbu 5; De laud s Paul VI; Ex in Ps XLIII, 6; CXXX, 1; In Acta LII, 4; In Heb XXIV, 1; In II Pater s p 2; In Mat XLIII, 2; LIV, 7; In Phil III, 2 (1:21); XIII, 1 (3:21); In Rom II, 6 (1:16); XVII, 5 (10:13); In 2 Tim II, 1 (1:10)
- 6:15 In Gal II, 2 (2:5)
- 6:16 Ex in Ps CXLV, 4
- 6:17 Ad pop Anti XV, 13; In Acta X, 4 (7:5) (2x); XXXIX, 2 (3x); In Eph VIII, 2 (4:2); VII, 7 (4:2); In Mat XVI, 14; In Philem I, 1 (v3); In Rom XXXII, 2 (16:24)

Skróty tytułów pism Jana Chryzostoma

Homilie i komentarze do Nowego Testamentu:

In Mat	In Matthaeum homiliae
In Joh	In Joannem homiliae
In Acta	In Acta apostolorum homiliae
In Rom	In epistulam ad Romanos homiliae
In 1 Cor	In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae
In 2 Cor	In epistulam II ad Corinthios argumentum et homiliae
In Eph	In epistulam ad Ephesios argumentum et homiliae
In Phil	In epistulam ad Philippense argumentum et homiliae
In 1 Thess	In epistulam I ad Thessalonicenses homiliae
In Tit	In epistulam ad Titum homiliae
In Heb	In epistulam ad Hebraeos argumentum et homiliae
In Col	In epistulam ad Colossenses
In 2Tim	In epistulam II ad Timotheum homiliae
In Philem	In epistulam ad Philemonem argumentum et homiliae

Inne pisma:

Ad Dem de comp	Ad Demetrium de compunctione liber 1
Ad e q scan	Ad eos qui scandalizati sunt
Ad pop Anti	Ad populum Antiochenum homiliae 1-21
Ad Stag a dae	Ad Stagirium a daemone vexatum libri 1-3
Ad Stel de comp	Ad Stelechium de compunctione liber 2
Ad Theo	Ad Theodorum lapsum (lib.2)
Adu Jud	Adversus Judaeos
Adu op	Adversus oppugnatores vitae monasticae libri 1-3
Cat ill	Ad illuminandos catecheses 1-2
Con e q sub	Contra eos qui subintroductas habent virgine
De D et S	De Davide et Saule homiliae 1-3
De elee	De eleemosyna
De incomp dei	De incomprehensibili dei natura (Contra Anomoeos 1-5)
De laud s Paul	De laudibus sancti Pauli apostoli (homiliae 1-7)
De Laz	De Lazaro conciones 1-7

De mut nom	De mutatione nominum (homiliae 1-4)
De paen	De paenitentia
De prof eau	De profectu evangelii
De prod Jud	In prodicionem Judae
De proph obscur	De prophetiarum obscuritate (homiliae 1-2)
De res d n I C	De resurrectione domini nostri Jesu Christi
De res mort	De resurrectione mortuorum
De sac	De sacerdotio
De uir	De virginitate
E	Epistulae 1-242
Ex in Ps	Expositiones in psalmos
F Ier	Fragmenta in Ieremian
F Prou	Fragmenta in Prouerbia
H dicta in t s Anas	Homilia dicta in templo s. Anastasiae
In ascen d n I C	In ascensionem domini nostri Jesu Christi
In d P Nolo	In dictum Pauli: <i>Nolo vos ignore</i> (1Kor 10,1)
In d P Op	In dictum Pauli: <i>Oportet haereses esse</i> (1Kor 11,19)
In Gen	Homiliae 1-67 in Genesim
In Heb Argumentum	In epistulam ad Hebraeos argumentum et homiliae 1-34
In il Dom non est	In illud: Dominenon est in homine (Jer 10:23)
In il Fil	In illud: Filius ex se nihil facit (Joh 5:19)
In il Hab	In illud: Habentes eundem spiritum (2Cor 4:13)
In il Hoc scit	In illud: Hoc scitote quod in nouissimis diebus (2Tim 3:1)
In il In fac	In illud: In faciem ei restiti (Gal 2:21)
In il Sal P et A	In illud: Salutate Priscilliam et Aquilam (Rom 16:3)
In il Vidi dom	In illud: Vidi dominum (Is 6:1)
In Is	In Isaiam
In kal	In kalendas
In princ Act	In principium Actorum homiliae 1-4
In s Igna	In s. Ignatium martyrum
In s Luc	In s. Lucianum martyrum
Non esse desp	Non esse desperandum
Q freg con	Quod frequenter conueniendum sit
S Gen	Sermones 1-9 in Genesim
S post red I	Sermo post reditum a priore exsilio

Przekłady GaHom

- W. Stoderl, Des hl. Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus an die Galater und Epheser, München 1936, (Bibl. der Kirchenväter II, 15).
- S. Zincone, Giovanni Crisostomo. Commento alla Lettera ai Galati, Roma 1982, (Collana di testi patristici 35); *tego antora wcześnieszze*. Giovanni Crisostomo. Commento alla Lettera ai Galati. Aspetti dottrinali, storici, letterari; L'Aquila: Japadre 1980, (Collana di testi storici 13).
- Ph. Schaff, (ed.) Saint Chrysostom's Homilies on Galatians, Ephesians, Philip-
pians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus and Philemon: Nicene and
Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Part 13.
- Jan Chryzostom, Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów, przekład
i opracowanie J. Iluk, [w:] *Źródła Myśli Teologicznej*, t. 47, WAM Kraków
2008.

Najnowsza egzegeza Listu św. Pawła do Galatów

- Bachmann M., Die andere Frau: synchrone und diachrone Beobachtungen zu
Gal 4,21-5,1, *Judaica* LIV, 1998, s. 144-164
- Bachmann M., Jüdischer Bundesnomismus und paulinisches Gesetzesver-
ständnis: das Fussbodenmosaik von Bet Alfa und das Textsegment Gal
3,15-29, *Kirche und Israel* IX, 1994, s. 168-191
- Baugh S. M., Galatians 3:20 and the covenant of redemption, *Westminster Theologi-
cal Journal* LXI, 2004, s. 49-70
- Borgen P.J., Observations on the theme "Paul and Philo" : Paul's preaching of
circumcision in Galatia (Gal. 5:11) and debates on circumcision in Philo,
The Pauline Literature and Theology 1980, s. 85-102
- Borgen P.J., Openly portrayed as crucified: some observations on Gal 3:1-14,
Christology, Controversy and Community 2000, s. 345-353
- Boucher M., Some unexplored parallels to 1 Cor 11,11-12 and Gal 3,28: the NT
on the role of women, *Catholic Biblical Quarterly* XXXI, 1969, s. 50-58

- Bouwman G., Die Hagar- und Sara-Perikope (Gal 4,21-31): exemplarische Interpretation zum Schriftbeweis bei Paulus., [w:] Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt XXV, 1987, s. 3135-3155
- Braswell J.P., "The blessing of Abraham" versus "the curse of the law": another look at Gal 3:10-13, *Westminster Theological Journal* LIII, 1991, s. 73-91
- Buscemi A. M., Gal 3,8-14: le genti benedette in Abramo per la fede, *Antonianum* LXXIV, 1999, s. 195-225
- Buscemi A. M., La funzione della Legge nel piano salvifico di Dio in Gal 3:19-25, *Liber Annuus* XXXII, 1982, s. 109-132
- Callan T., Pauline Midrash: the exegetical background of Gal. 3, 19b., *Journal of Biblical Literature* XCIX, 1980, s. 549-567
- Chibici-Revneanu N., Leben im Gesetz: die paulinische Interpretation von Lev 18:5 (Gal 3:12; Röm 10:5), *Novum Testamentum* L, 2008, s. 105-119
- Cochini F., Da Origene a Teodoro: la tradizione esegetica greca su Gal 2,11-14 e la controversia origeniana, [w:] W.A. Bienert, U. Kühneweg (ed.): *Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven: Leuven University Press, 1999, s. 293-309
- Collins, C. J., Galatians 3:16: what kind of exegete was Paul?, *Tyndale Bulletin* LIV, 2003, s. 75-86
- Cosby M. R., Galatians: red-hot rhetoric, *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts* 2002, s. 296-309
- Cosgrove Ch.H., The Law has given Sarah no children (Gal. 4:21-30), *Novum Testamentum* XXIX, 1987, s. 219-235
- D'Angelo M.R., Gender refusers in the early Christian Mission: Gal 3:28 as an interpretation of Gen 1:27b, *Reading in Christian Communities* 2002, s. 149-173
- Dautzenberg G., „Da ist nicht männlich und weiblich“ : zur Interpretation von Gal 3,28, *Kairos* XXIV, 1982, s. 181-206
- Fairchild M.R., Paul's pre-Christian Zealot associations : a re-examination of Gal 1.14 and Acts 22.3, *New Testament Studies* XLV, 1999, s. 514-532
- Fairweather J., The Epistle to the Galatians and classical rhetoric, *Tyndale Bulletin* XLV 1994, s. 1-38, 213-244

- Gese H., To de Agar Sina oros estin en te Arabia (Gal 4:25), *Das ferne und nahe Wort* 1967, s. 81-94
- Gundry V., Judith M., Christ and gender: a study of difference and equality in Gal 3,28, *Jesus Christus als die Mitte der Schrift* 1997, s. 439-477
- Heckl R., Ein Bezugstext für Gal 3:21b, *Novum Testamentum XLV*, 2003, s. 260-264
- Hong, In-Gyu, Does Paul misrepresent the Jewish law? Law and covenant in Gal. 3:1-14, *Novum Testamentum XXXVI*, 1994, s. 164-182
- Kepple R.J., Analysis of Antiochene exegesis of Galatians 4:24-26, *Westminster Theological Journal XXXIX*, 1977, s. 239-249
- Konradt M., Die aus Glauben, diese sind Kinder Abrahams (Gal 3,7): Erwägungen zum galatischen Konflikt im Lichte frühjüdischer Abrahamtraditionen, *Kontexte der Schrift I*, 2005, s. 25-48
- Lambrecht J., Once again Gal 2,17-18 and 3,21, *Ephemerides Theologicae Lovanienses LXIII*, 1987, s. 148-153
- Löfstedt, Torsten, The allegory of Hagar and Sarah: Gal 4.21-31, *Estudios Bíblicos LVIII*, 2000, s. 475-494
- Lucchesi E., Nouveau parallèle entre Saint Paul (Gal. 3,16) et Philon d'Alexandrie (Quaestiones in Genesim)?, *Novum Testamentum XXI*, 1979, s. 150-155
- Mavrofidis S., Gal 2,6b: l'imperfetto e le sue conseguenze storiche, *Biblica LXIV*, 1983, s.118-21
- McHugh J., Galatians 2:11-14: was Peter right? Paulus und das antike Judentum, [w:] Hengel M., Heckel U., (ed.):Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters, Tübingen (Mohr Siebeck) 1991, s. 319-327
- Martin T.W., Apostasy to paganism: the rhetorical stasis of the Galatian controversy, *Journal of Biblical Literature CXIV*, 1995, s. 437-461
- Martin T.W., Pagan and Judeo-Christian time-keeping schemes in Gal 4.10 and Col 2.16, *New Testament Studies XLII*, 1996, s. 105-119
- Merklein H., Nicht aus Werken des Gesetzes...: eine Auslegung von Gal 2,15-21, *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition* 1993, s. 121-136

- Mitchell M., Reading rhetoric with patristic exegetes. John Chrysostom on Galatians, [w:] A. Yarbro Collins, M.M. Mitchell (ed.): *Antiquity and Humanity. Essays on Ancient Religion and Philosophy. Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2001, s. 333-355
- Montagnini F., Il monte Sinai si trova in Arabia (Gal. 4:25), *Bibbia e Oriente* XI, 1969, 33-37
- Oegema G.S., Zum jüdischen Hintergrund des Apostels Paulus nach Gal 1,13-14., *Grenzgänge* 2002, s. 61-74
- O'Neill J.C., Did you receive the spirit by the works of the law? (Gal 3:2): the works of the law in Judaism and the Pauline corpus, *Australian Biblical Review* XLVI, 1998), s. 70- 84
- Overbeck, F., "Über die Auffassung des Streits zwischen Paulus und Petrus in Antiochien (Gal. 2,11ff.) bei den Kirchenvätern", [in:] E.W. Stegemann u. R. Brändle (ed.): *Franz Overbeck, Werke und Nachlass*, Stuttgart 1994, t. II, s. 221-334
- Pastor F., Alegoría o tipología en Gal. 4,21-31, *Estudios Bíblicos* XXXIV, 1975, s. 113-119
- Pastor-Ramos F., Murió por nuestros pecados (1 Cor 15.3: Gal 1,4): observaciones sobre el origen de esta fórmula en Is 53, *Estudios Eclesiásticos* LXI, 1986, s. 385-393
- Pérez Fernández M., El numeral "eis" en Pablo como título cristológico - Rom 5,12-19: Gal 3,20; Rom 9,10, *Estudios Bíblicos* XLI, 1983, s. 325-340
- Räsänen H., Galatians 2.16 and Paul's break with Judaism, *New Testament Studies* XXXI, 1985, s. 543-553
- Riches J.K., Theological interpretation of the New Testament and the history of religions: Some reflections in the light of Galatians 5:17, [w:] A. Yarbro Collins, M.M. Mitchell, *Antiquity and Humanity: Essays on ancient religion and philosophy presented to Hans Dieter Betz on his 70th birthday*, Tübingen, Mohr, 2001, s. 245- 262
- Rizzerio L., Grosseteste R., Jean Chrysostome et l'expositior graecus (=Théophylacte) dans le commentaire Super epistolam ad Galatas, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* LIX, 1992, s. 166-209

- Sabugal S., El primer autotestimonio de Pablo sobre su conversión: Gal 1, 1. 11-17:1 (Damasco [1, 17]: ciudad de Siria o región de Qumrán?), *Augustinianum* XV, 1975, s. 429-443
- Schwemer A.M., Himmlische Stadt und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus (Gal 4,26 und Phil 3,20), *La cité de Dieu* 2000, s. 195-243
- Seland T., Saul of Tarsus and early zealotism : reading Gal 1,13-14 in light of Philo's writings, *Biblica* LXXXIII, 2002, s. 449-471
- Steinhauser M. G., Gal 4,25a: evidence of targumic tradition in Gal 4,21-31?, *Biblica* LXX, 1989, s. 234-240
- Taylor J., The Jerusalem decrees (Acts 15.20, 29 and 21.25) and the incident at Antioch (Gal 2.11-14), *New Testament Studies* XLVII, 2001, s. 372-380
- Udoh F.E., Paul's views on the Law: questions about origin (Gal. 1:6-2:21); Phil. 3:2-11), *Novum Testamentum* XLII, 2000, s. 214-237
- Wallace D.B., Galatians 3:19-20: a "crux interpretum" for Paul's view of the law, *Westminster Theological Journal* LII, 1990, s. 225-245
- Woyke J., Nochmals zu den "schwachen und unfähigen Elementen" (Gal 4.9): Paulus, Philo und die "στοιχεία του κόσμου", *New Testament Studies* LIV, 2008, s. 221-234

Józef Włodarski

Księga metrykalna zboru Braci Czeskich w Krokowej (1718-1763) jako źródło historyczne

Jednota Braci Czeskich¹ zakładała swoje zbory, w różnych regionach Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Centrum stanowiła Wielkopolska, która przyjęła ich najgościnniej (Leszno) Również godne uwagi są inne placówki braci, tworzone często na obcej ziemi jak np. w Prusach Królewskich, gdzie zetknęli się oni z dobrze zorganizowanymi zborami luteranскими. Jednym z takich kościołów braci czeskich, zorganizowanym na Pomorzu Gdańskim, był zbór w Krokowej, w powiecie puckim w ówczesnym województwie pomorskim².

W okresie rządów Reinholda von Krokow (1536-1599) w Krokowej istniał zbór, a pierwszy duchowny luteranский został wprowadzony w urząd po śmierci

¹ Bracia czescy – ruch społeczno-religijny rozwijający się od połowy XV w. w Czechach, wywodzący się z radykalnego nurtu w husytyzmie. W 1467 r. bracia czescy utworzyli odrębny Kościół, nazywany Jednotą Bracką (Braterską). Głosili kult pracy fizycznej, byli przeciwni posiadaniu dóbr, odrzucali większość sakramentów, mieli duchownych z wyboru.

Prześladowani w Czechach przez Habsburgów wyemigrowali, między innymi, do Polski, gdzie znaleźli protektorów wśród bogatej szlachty, walczącej wówczas z nadmiernymi przywilejami duchowieństwa (Leszczyńscy, Ostrorogowie).

W Lesznie założyli akademię, w której wykladał w XVII w. Jan Amos Komeński.

W XVIII w. część braci czeskich połączyła się z luteranami.

² A. Groth, Czasy Rzeczypospolitej szlacheckiej i początki panowania pruskiego (1466-1815). W: Dzieje Krokowej i okolic, opr. zb. pod red. A. Grotha, Gdańsk 2002, s.56; A. Klemp, Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich od drugiej połowy XVII do drugiej połowy XVIII wieku, Gdańsk 1994, s.220.

katolickiego proboszcza w roku 1567³. W 1608 r. Ernest von Krokow (1575-1631) przekazał zbór kaznodziei kalwińskiemu, Janowi Konradowi Brzezińskiemu, który uprzednio pełnił posługę na Kujawach. Zmarł on w 1640 r. w Krokowej. Jan Konrad Brzeziński był pragmatykiem i człowiekiem koncyliacyjnym, uszanował konfesję chłopów „oleńskich”, dla których w każdą czwartą niedzielę i w każdy drugi piątek miesiąca miał pełnić posługę religijną i odprawiać nabożeństwa luterański pastor z Gniewina⁴ (w powiecie lęborskim).

Wraz z patronem do nowego wyznania ewangelicko-reformowanego została przyłączona ludność całej parafii, która oprócz miejscowości wchodzących w skład dóbr krokowskich obejmowała również: Gołędzino, Warszkowo, Warszewo i Sulice. Należy przypuszczać, że tak Reinhold jak i Ernest von Krokow wywierali nacisk na swoich poddanych, by przeszli na protestantyzm (luteranizm, następnie na wyznanie braci czeskich, a po roku 1555 reformowane (kalwińskie) – w tym momencie, pod względem doktrynalnym, niewiele między sobą się różniące).

W 1640 r., po śmierci pierwszego ministra kalwińskiego (duchownego kalwińskiego) w Krokowej, Krokowscy podporządkowali tamtejszy zbór Jednocie Wielkopolskiej. Od tego czasu aż do XIX wieku, tylko z krótką przerwą w latach 1763-1781, ordynowano do Krokowej duchownych z Leszna⁵. Od momentu objęcia stanowiska ministra⁶ przez Jana Muzoniusza (1640-1657), wywodzącego się ze spolonizowanej rodziny szkockiej z Łobżenicy, potomka znanych kaznodziei Jednoty, zbór w Krokowej formalnie należał do wielkopolskiej organizacji kościelnej. Jan Muzoniusz był dobrze wykształconym, młodym, energicznym kaznodzieją, aktywnym i oddanym rodowi von Krokow. Zbór za jego czasów był liczny. Na Wielkanoc 1643 r. do komunii przystąpiło 400 osób⁷.

Należy przyjąć, w ślad za ustaleniami Andrzeja Grotha i Aleksandra Klempa, że w XVII wieku, mimo pewnych perturbacji (stosunki z patronem Ernes-

³ Według wizytacji biskupiej z 1567 r. pastor luterański został wprowadzony do dawnego katolickiego kościoła parafialnego pod wezwaniem św. Katarzyny ufundowanego przez ród von Krokow ok. 1300 roku. Por. K. Dąbrowski, Ruch reformacyjny na północnych Kaszubach w XVI i XVII w. „Roczniki Historyczne”, t. 35, 1969, s. 140.

⁴ A. Groth, dz. cyt., s.56; A. Klemp, dz. cyt., s.220

⁵ A. Groth, dz. cyt., s.56

⁶ minister [Verba Dei] oznacza sługę Słowa Bożego [przyp. red.]

⁷ J. Dworzaczkowa, Z dziejów zborów w Krokowie w XVII i XVIII w., w: Europa, Słowiańszczyzna, Polska. Księga Pamiątkowa ku czci K. Tymienieckiego, Poznań 1970, s. 536.

tem von Krokow w drugiej połowie XVII w.), kalwiński zbor reformowany funkcjonował w Krokowej bez większych zakłóceń, a uposażenie i sytuacja materialna ministrów były na zadowalającym poziomie. Sytuacja zmieniła się w XVIII wieku, kiedy to kalwińscy ministrowie, będący w permanentym konflikcie z patronami z rodu von Krokow, uniemożliwiającym efektywne prowadzenie spraw zboru, przeżywali także trudności ekonomiczne⁸.

Z tego okresu pochodzi interesujące źródło, a mianowicie Księga metrykalna zboru krokowskiego, znajdująca się obecnie w Archiwum Państwowym w Gdańsku. Liczy ona 172 strony formatu 20,5 cm x 33,5 cm, dodatkowo wszystko 7 mniejszych stron. Całość jest oprawiona w skórę, zaś format jak i oprawa są charakterystyczne dla tego typu XVIII-wiecznej dokumentacji kościelnej. Księga została założona przez ministra Samuela Kasura w 1718 r. i zatytułowana przez niego jako *Catalogus Baptisatorum*, ale zanotowano w niej nie tylko chrzty, które przeważają ilościowo – również małżeństwa i zgony⁹.

Kościół katolicki był zobowiązany prowadzić trzy oddzielne księgi (chrzty, śluby, pogrzeby). Czy podobna praktyka rejestracji chrztów, ślubów i pogrzebów obejmowała kalwinistów - trudno określić.

Księga metrykalna zboru krokowskiego zawiera ogółem 1770 wpisów – w tym 1671 dotyczy rejestracji chrztów, osobną kategorię stanowią zapisy dotyczące małżeństw (zamieszczono ich zaledwie 99 przez 18 pierwszych lat prowadzenia metryki t.j. do roku 1736) oraz luźne wpisy zgonów, które stanowią w sumie niewielką liczbę 213.

Charakterystyczne, iż w pierwszych latach prowadzenia metryki nie zapisywano zgonów niemowląt i dzieci, odnotowano jedynie daty zgonów osób dorosłych. Zgony niemowląt zaczęto wpisywać dopiero od 1741 r., gdy księgę prowadził minister Jan Samuel Tobian (1740-1741). Wpisy te łącznie z dalszym odnotowywaniem zgonów osób dorosłych miały miejsce do 1763 roku. Być może minister Jan Samuel Tobian rozpoczął uzupełnianie tych wpisów i prowadzili je dalej jego następcy [Samuel Ernst Kúhn (1742-1747), Jan Samuel Jung (1747-1762)]. Prawdopodobne wydaje się istnienie na początku XVIII wieku odrębnej księgi zgonów, lub zapisów na luźnych kartkach (poszytach), które zaginęły.

⁸ A. Groth, dz. cyt., s. 59.

⁹ APGdańsk 1260/1, Księga metrykalna zboru krokowskiego, s. 1-172. + ss.7

Od 1740 roku pojawiły się w krokowskiej księdze metrykalnej zapisy określające konfesję uczęszczającego do zboru kolatora¹⁰. Wprawdzie dotyczą tylko 23 lat (prowadzone były do 1763 r.) i trudno poddać te dane miarodajnej analizie, jednakże prosta arytmetyka wskazywałaby, że w tym okresie z kościołem w Krokowej związanych było 556 członków Jednoty (kalwinistów), 386 luteran i tylko 9 katolików.

Większa część zapisów dotyczących osób Konfesji Augsburskiej (luteran) odnosiła się do mieszkańców Karwieńskiego Błota. Sporo luteran, którzy funkcjonowali przy krokowskim zborze, było z Parszczyce i Koźlinek. Zbór posiadał luterkańskiego kantora, utrzymywanego w dobrach krokowskich zapewne dla „augsburczyków”. We wszystkich, wymienionych poniżej osadach, mieszkały nieliczne, często tylko pojedyncze osoby tego wyznania – i nawet w samej Krokowej odnotowano jednego – był nim miejscowy dozorca leśny.

Zapisy w księdze metrykalnej krokowskiego zboru najczęściej dotyczą następujących miejscowości: Lantowice, Ligtowice, Gościn, Krokowo, Karwieńskie Błoto, Glinki, Minkowice, Jeldzyn, Koźlinki, Parszczyce, Polchowo, Lisewo, Sulice. Obok nich występują pojedyncze zapisy dotyczące mieszkańców takich miejscowości jak: Wysoka, Darma, Rogaczewski Młyn, Widowo, Tryna, Rzemietowo, Rzemietówek, Solecice, Borek, Piaski.

Zapisy takie jak „Piotr z Piasków”, „Jan z Tryny”, czy „dannik na Borku” świadczą o tym, że osada była niewielka, a jej mieszkańcy zapewne sporadycznie uczęszczali do Krokowej na nabożeństwa. Nie należy wykluczać, że swoistym magnesem przyciągającym mieszkańców z małych miejscowości były wygłaszane tam kazania w języku polskim.

Interesujący był także fakt, że dość konsekwentnie przestrzegano zasady wpisywania zajęcia rodziców chrzestnych chrzczonego dziecka (głównie ojca), co pozwala uzyskać informacje o strukturze zajęć w dobrach krokowskich.

W dobrach krokowskich występowały także małżeństwa mieszane pod względem konfesyjnym (odnotowano ich 137). Należy w tym miejscu wspomnieć o obyczaju, dotyczącym konfesji dzieci – otóż synowie z takiego związku

¹⁰ kolator – osoba mająca prawo obsadzania urzędów kościelnych, zwykle fundator kościoła lub spadkobierca fundatora [Mały słownik języka polskiego pod red. Stanisława Skorupki, Haliny Auderskiej, Zofii Lempickiej, PWN Warszawa 1968]

przejmowali konfesję po ojcu, córki po matce. Nie była to, jednakże, praktyka powszechna.

Dla omawianego źródła charakterystyczne są zapisy dotyczące urodzeń dzieci nieślubnych, często „okraszone” dodatkami o treściach potępiających niewłaściwe prowadzenie się rodziców.

Wpisy dat urodzin dzieci nieślubnych zaczynały się od roku 1736, gdy metrykę prowadził minister Samuel Heintze (1732-1740) i należy podkreślić, że były prowadzone systematycznie do 1768 roku. Ogółem wpisano 48 dzieci – za Ireną Gieysztorową należy przyjąć, że na taką rejestrację mogły sobie pozwolić tylko nieliczne spośród nieślubnych matek, szczególnie te, które miały zabezpieczoną egzystencję materialną¹¹. Na uwagę zasługuje fakt, że w większości przypadków odnotowano nazwisko i zajęcie ojca nieślubnego dziecka.

Równie ważna była sprawa utrzymania surowej, kalwińskiej moralności panującej w gminach Jednoty, czego przejawem były zapewne owe potępiające adnotacje. Podobne – były umieszczane również przy wpisach zbyt wczesnych – zdaniem ministra – tzw. chrzcinach ślubnych. Pastor interesował się również życiem małżonków, stąd w księdze metrykalnej znajdują się wzmianki o nieporozumieniach małżeńskich i dramatach z tym związanych¹².

Zbór krokowski był dwujęzyczny, świadczyły o tym kazania, jak również świadczą zapisy w księdze (niewielką liczbę stanowią wpisy w języku łacińskim). Zdaniem Jolanty Dworzaczkowej, analiza danych z 1704 r. wyraźnie wskazuje na przynależność do zboru krokowskiego 600 Polaków i 60 Niemców¹³. Jednakże, wobec zróżnicowanej sytuacji etnicznej w Prusach Królewskich i specyficznym poczuciu tożsamości narodowej, należy do tych danych podchodzić ostrożnie.

Wybitny historyk, Stanisław Herbst, wysunął tezę, iż rozpowszechnianie się języka nie może być utożsamiane z zasięgiem świadomości narodowej¹⁴. Język polski był znany i ceniony przez Niemców, podobnie Polacy uczyli się języka niemieckiego i używali go na terenie Prus Królewskich, ponieważ był językiem

¹¹ I. Gieysztorowa, *Wstęp do demografii staropolskiej*, Warszawa 1976, s. 252.

¹² APGd.1260/1, *Księga metrykalna*, s. 15. Por. wpis o ślubie rataja z Krokowej z dziewczką z Jeldzina - „w pierwszym roku od niego odeszła i nie wróciła więcej”.

¹³ J. Dworzaczkowa dz. cyt., s. 540.

¹⁴ S. Herbst, *Świadomość narodowa na ziemiach pruskich w XV-XVII wieku*. Komunikaty Mazursko-Warmińskie nr 1/75/1962, s. 5

urzędowym, zwłaszcza w miastach¹⁵. W tym języku były też, w ogromnej większości, spisane prawa, które każdy mieszkaniec Prus Królewskich winien znać.

Sytuację powyższą dobitnie ilustruje teza Wacława Odyńca mówiąca, że nie język określał przynależność terytorialną, ale znajomość lokalnych praw, obyczajów i zwyczajów – zaś dla wieków od XV do XVIII można opisać poczucie narodowe ludności Pomorza łacińską formułą: *Natione Polonus, gente Prutenus* [Z rodu Prus – nacji polskiej]¹⁶.

Trudno mówić o ukształtowaniu się świadomości narodowej w Prusach Królewskich (a więc także na Ziemi Krokowskiej) w XVII i XVIII wieku. Wydaje się, że nie bez znaczenia był fakt przynależności do Rzeczypospolitej i łączność z Polską poprzez osobę króla. Decydowały także względy przynależności wyznaniowej i wykształcenie (ludzie wykształceni częściej niż ludzie prości stawali się rzecznikami interesu swojego etnosu).

Zbór kalwiński w Krokowej przedstawiał swoistą mozaikę etniczną, czego dowodem jest odprawianie trzech nabożeństw niedzielnych i czterech świątecznych w dwóch językach. Jak podaje Andrzej Groth, polszczyzna miała jednak przewagę – i tak np.: podczas trzech nabożeństw niedzielnych dwa kazania były wygłaszane po polsku, jedno po niemiecku¹⁷.

Również na zamku, obok niemieckiego, posługiwano się językiem polskim. Wielu ministrów kalwińskich i nauczycieli szkoły parafialnej to Polacy władający językiem niemieckim. Zapisy w księgach parafialnych (przewagę mają zapisy w języku polskim) odzwierciedlają obecność ludności polskiej, a dokonujący zapisów minister, bywało, że spolszczał imiona parafian pochodzenia niemieckiego.

Do obowiązków patronów zboru w Krokowej, czyli Krokowskich, należała troska i dbałość o stan zabudowań kościelnych (budynek zboru i szkoły) o mieszkanie dla pastora, nauczyciela i służby kościelnej, jak również o środki finansowe, naturalia i dzierżawę ziemi dla duchownych i nauczycieli szkoły parafialnej. W świetle badań Andrzeja Grotha, Aleksandra Klempa i Jolanty Dworzeczkowej, należy stwierdzić, iż w XVII wieku, jeśli powinności wobec du-

¹⁵ tamże

¹⁶ W. Odyniec, Uwagi o rozwoju poczucia narodowego na Pomorzu od XV do początków XIX wieku, seria: Studium Wiedzy o Pomorzu, Gdańsk 1981, s. 14

¹⁷ A. Groth, Czasy Rzeczypospolitej szlacheckiej., s. 57.

chownych zboru były regularnie uiszczane, to ministrowi niczego nie brakowało, a krokowska plebania była zasobnym, dobrze zaopatrzoną gospodarstwem.

U schyłku I połowy XVIII wieku doszło do ostrego kryzysu w stosunkach między patronem Kacprem von Krokow a Jednotą w Lesznie. Spowodowało to nową sytuację wyznaniową – Krokowscy zaprzestali stosowania przymusu religijnego i wyrazili zgodę na wykonywanie posługi duszpasterskiej przez pastora luterńskiego oraz nawiązali kontakty z duchowieństwem katolickim. W sumie oznaczało to trwałe kryzys kalwinizmu. W połowie XIX wieku, mimo ordynowania kolejnego ministra, doszło do całkowitego rozkładu gminy (reformowanej) kalwińskiej w Krokowej.

Wykaz nazwisk, zajęcie i miejsce zamieszkania rodziców chrzestnych wpisanych do księgi metrykalnej Zboru Krokowskiego.

Bezewski Kuba, leman parcicki	k.	3
Bindaszka Adam z Mikowic	k.	5
Bochowski Maciek, rataj krokowski	k.	5
Bruder Marcin, ogrodowy z Krokowa	k.	6
Bruder Jędrzej, komornik z Goszczyna	k.	2
Budrowa Katarzyna	k.	2
Dalman Hanes, tkacz z Koźlinek	k.	7, 14
Friberk Marcin, arendarz	k.	12
Fischer Jurek, kowal zamkowski	k.	13
Giech Kuba z Goszczyna	k.	1
Giech Marcin, gbur z Gelzyna	k.	7
Gorzelec Mach z Parszcic	k.	13
Grabowski Jochim, pasterz z Gościna	k.	23
Grabowski Krystian z Polchowa	k.	28
Gutla Michał, leśny	k.	42
Hoge Izrael z Koźlinek	k.	45
Bychowski Maciek, browarz krokowski	k.	1
Hasa Jan, gbur z Jeldzyna	k.	14
Haza Kuba, parobek z Jeldzyna	k.	1
Helm Piotr z Parszcic	k.	18
Hardis Marcin, kołodziej z Polchowa	k.	7
Hampel Marchel z Lgtowic	k.	6
Hampel Jurek, karczmarz krokowski	k.	7
Hoga Jakub, arendarz z Parszcic	k.	42

Jaszka Michał, kołodziej z Goszczyna	k.	6
Jaszka Michał, kantor krokowski	k.	44
Jawek Paweł, dannik z Goszczyna	k.	36
Jafka Paweł, arendarz gburstwa z Goszczyna	k.	1
Jung Krystof z Koźlinek	k.	11
Kaczor Marcin, chlop z Parszcie	k.	35
Kaczor Adam, ogrodnik z Lgtowic	k.	11
Kaczorowska Maria	k.	11
Klausz Hanes, gbur z Goszczyna	k.	16
Klausz Jan, ogrodnik z Parcie	k.	2
Klauszowa Kasia	k.	6
Klauszowa Trynia	k.	35
Kołodziej Grenk z Goszczyna	k.	5
Kołodzik Jędrzej z Krokowy, ogrodnik	k.	2
Kołodzik Lorenz	k.	39
Kulig Kuba z Sulic	k.	6
Labuda Marchel, arendarz pieleszewski	k.	3
Labudowa Elżbieta	k.	3
Labuda Jurek, pisarz krokowski	k.	2
Lehmanowa Nusza	k.	13
Lulla Michał, dannik z Krokowy	k.	2
Mach Maciek, gbur z Gielzyna	k.	8
Maciszek Kuba, dannik z Sulic	k.	1, 11
Maciszek Hanes, dannik ze Sulic	k.	10
Marzyan Kuba, sewc z Krokowy	k.	3, 9
Marzyanowa Maria	k.	3
Mlekicki Dobrogost JMP	k.	8
Mroch Grzenk z Karwieńskiego Błota	k.	15
Mroch Greger, obywatel z Karwieńskiego Błota	k.	2
Nordost Marcin	k.	4
Nordost Jurek	k.	9
Opatka Kuba, woźny ziemski pucki ze Sulic	k.	16
Opatka Kuba, ogrodnik ze Sulic	k.	3
Opor Maciek, ogrodnik z Lgtowic	k.	2
Opor Maciek, ogrodnik krokowski	k.	1
Piotr z Piasków	k.	5
Piper Kazimierz, owczarz parscicki	k.	5
Podlisz Tomek, rataj ze Sulic	k.	6
Prusak Martin, rataj z Polchowa	k.	2
Pypowa Alina	k.	3
Pypr Lorenz, owczarz z Parszcie	k.	41

Reinke Hanes z Błota	k.	7
Reinke Mikołaj, szyper krokowski	k.	3
Ręba Paweł, komornik z Gielżyna	k.	7
Runia Hanes, krawiec	k.	4, 12
Runia Kuba, stawowy krokowski	k.	3
Rzepecki Jan JMP z Krokowy	k.	5
Siewka Paweł, rataj z Polchowa	k.	5
Steinke Michał, dwornik krokowski	k.	40
Trędoch Jan, rataj z Parscic	k.	12
Troik Filip, rataj w Polchowie	k.	15
Troik Jurek z Parscic	k.	5
Wrosz Maciek, ogrodnik ze Sulic	k.	11
Wrosz Wawrzyniec z Sulic	k.	4
Wroszowa Barwa	k.	17
Wroszowa Jewa	k.	6
Złoth Jurek	k.	15
Złotko Kuba, ogrodnik z Lisewa	k.	32

W przedstawionym wyżej „Wykazie ...” została zachowana oryginalna pisownia.

Mirosław Gliński

Pastorzy gdańscy w okresie zaboru pruskiego 1793 – 1920

Od połowy szesnastego wieku do marca 1945 r. protestantyzm był głównym wyznaniem chrześcijańskim w Gdańsku. Reformacja znalazła w tym wielokulturowym społeczeństwie podatny grunt, na który szybko przeniosły się zasady luteranizmu i kalwinizmu.

Do około 1630 r. wśród miejskiego patrycjatu i grona profesorskiego Gdańskiego Gimnazjum dużo zwolenników miał kalwinizm. Jednak kaznodziejska działalność zwolenników nauki Lutera, którzy obsadzili swoimi pastorami parafie przy głównych kościołach: Mariackim, św. Jana, św. Katarzyny, a po 1630 r. i Świętej Trójcy spowodowała, że luteranizm stał się wyznaniem dominującym.

Liczba kalwinistów w mieście stale malała tak, że w dziewiętnastym wieku był to już zbór nieliczny i dość ubogi, nie będący w stanie utrzymać dwóch należących do niego kościołów. Kalwiński, od 1636 r. kościół św. Elżbiety, w 1838 r. został sprzedany władzom wojskowym. Tu, po kapitalnym jego remoncie, utworzyły przy nim w 1844 r. parafię wojskową dla żołnierzy miejskiego garnizonu wyznania ewangelickiego

Drugi z kalwińskich kościołów, pod wezwaniem apostołów Piotra i Pawła na Starym Przedmieściu, po zniszczeniach powstałych w czasie oblężenia miasta w 1813 r., poddany został kilkuletniemu remontowi. Dopiero w 1821 r. ponow-

nie został udostępniony wiernym, zaś po 1838 r. był jedynym kościołem tego odłamu protestantyzmu w Gdańsku.

Brak oficjalnych danych o liczbie kalwinistów w mieście, ale w ciągu całego dziewiętnastego wieku ich ogólna liczba nie przekraczała dwóch tysięcy osób. Można to wywnioskować z analizy, częściowo zachowanych ksiąg metrykalnych kalwińskich zborów z lat 1814-1874.

Udział ludności wyznań protestanckich w Gdańsku w omawianym okresie przedstawia poniższa tabela. Według oficjalnych statystyk w mieście było:

Rok	Liczba ludności	Liczba protestantów	% protestantów	% katolików
1818	50.569	36.677	72,5 %	23,9 %
1852	61.375	43.957	71,6 %	25,0 %
1867	89.311	64.376	72,1 %	24,5 %
1890	119.890	80.266	67,0 %	29,9 %
1910	170.968	110.466	64,6 %	32,8 %

Zwiększenie się liczby katolików w ogólnej liczbie mieszkańców miasta w końcu dziewiętnastego wieku wiąże się z napływem do pracy wielu Polaków i Kaszubów.

W Gdańsku, obok protestantów i katolików, mieszkało około 1500 – 2000 Żydów, skupionych wokół kilku synagog, oraz kilkuset menonitów, którzy posiadali dom modlitwy na Zaroślaku.

Wyznanie ewangelickie było uprzywilejowane, miało bowiem w państwie pruskim status religii państwowej. Państwo sprawowało nadzór administracyjny nad działalnością kościoła ewangelickiego, i to w znacznie większym stopniu, niż katolickiego. Luteraninem był z reguły król pruski, potem cesarz Niemiec, wyznawcami luteranizmu było jego najbliższe otoczenie, urzędnicy państwowi, wojskowi, itd. Do wyznawców kościoła ewangelicko-augsburskiego nie należał Fryderyk Wilhelm III, panujący w Prusach w latach 1797-1840. Był kalwinistą, a jego żona Luisa - luteranką, co stanowiło przeszkodę we wspólnym przystępowaniu do komunii. Między innymi dlatego w 1817 roku połączył on unią ko-

ścielną obydwu wyznania, tworząc kościół ewangelicko-unijny, w którym był wspólny porządek nabożeństw i jednolita administracja kościelna, jednak parafie pozostały odrębne.

Do 1831 r w poszczególnych prowincjach i rejencjach państwo sprawowało nadzór administracyjny nad działalnością kościoła ewangelickiego poprzez Urząd Konsystorza oraz nad poszczególnymi zborami w mieście, powiecie czy regionie poprzez, zależnych od państwa, superintendentów.

Potem Urząd Konsystorza zastąpiony został przez Generalnych Superintendentów Prus, którzy urzędowali w Królewcu. Mieli status urzędników państwowych i byli opłacani z kasy rządowej. To oni mieli wpływ na powoływanie terytorialnych superintendentów, a przez nich na dobór pastorów w poszczególnych parafiach¹ spośród kandydatów posiadających, oprócz kwalifikacji religijnych, licencję państwową.²

Osoby pragnące pełnić funkcję kaznodziei musiały posiadać uniwersyteckie wykształcenie teologiczne. Upoważniało ono kandydatów do złożenia egzaminu ze znajomości Biblii, prawidłowego jej komentowania (kandydaci przedstawiali komisji na piśmie swoje propozycje homilii na wybrane fragmenty ewangelii) oraz sprawdzenia ich predyspozycji do pełnienia tej funkcji. Zdawano go przed komisją powołaną przez Generalnego Superintendenta prowincji. W składzie jej dominowali uniwersyteccy profesorowie teologii. Dopiero po otrzymaniu ze strony tego urzędu uprawnień do wykonywania zawodu tzw. „pro licentia” można było wystąpić o licencję państwową do komisji powoływanej przez ministerstwo oświaty i spraw wewnętrznych (Kultusministerium) i zdać kolejny egzamin tzw. „pro ministerio”. Egzaminy na nią odbywały się przeważnie raz do roku w Berlinie. Dopiero po zdaniu egzaminów i otrzymaniu licencji państwowej kandydat mógł starać się o stanowisko pastora danej parafii. Informacje o wakatach podawały biuletyny prowincjonalnych władz kościelnych.

Decyzje o wyborze nowego kaznodziei podejmowały zarządy poszczególnych parafii i zborów, a zatwierdzały władze państwowe danej rejencji. Umowę o pracę zawierano na ogół na okres od 3 do 5 lat, po którym mogła być lub nie przedłużona. Określano w niej obowiązki duchownego, a także zasady

¹ Historia Gdańska, t. 4 ,cz.1, 1815-1920, pod red. E. Cieślaka, Gdańsk 1998, s. 21 i 281.

² H. Neumeier, Kirchengeschichte von Danzig und Westpreussen in evangelischer Sicht, Bd.2: Die evangelische Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Leer 1977, s. 35.

i wysokość jego wynagrodzenia, zakwaterowania i innych, związanych z tym stanowiskiem, serwitutów.

Na ogół młodzi duchowni zaczęli od pełnienia funkcji diakona (wikariusza) w dużych miejskich parafiach lub pastora w zborach wiejskich. Wielu z nich borykało się z kłopotami materialnymi, czego świadectwem są liczne podania o podniesienie rocznego wynagrodzenia, zapisy o przyznanych okolicznościowych zapomogach z powodu dłuższej choroby duchownego lub członka jego rodziny, dotacjach na naukę dzieci (czesne w szkołach i na uczelniach).³

Ta skomplikowana droga do stanowiska pastora w danej parafii, a także duża konkurencja (wolnych urzędów było mniej niż kandydatów) pozwalała na dobór osób posiadających odpowiednie przygotowanie merytoryczne i właściwą postawę moralną.

Działalność proboszcza danej parafii, głównie finansową, nadzorowała rada kościelna powoływana spośród miejscowych notabli, którzy często wspomagali parafię finansowo. Rada miała duży wpływ w sprawie angażowania duchownego, jak i pozostałych pracowników kościelnych: organisty, kościelnego czy grabarza.

Pastorzy, obok pracy kaznodziejskiej w parafii, zajmowali się nauczaniem religii w szkołach różnego typu, organizowali chóry i zespoły muzyczne, wydawali prasę i publikacje religijne. Działali w różnych organizacjach społecznych i charytatywnych, a czasem również partiach politycznych.

Od 1878 r. Gdańsk był stolicą Prus Zachodnich, nowej prowincji w państwie niemieckim. Kilka lat potem, w 1883 r., utworzono urząd Generalnego Superintendenta kościoła ewangelicko-unijnego Prus Zachodnich. Funkcję tę pełnili kolejno: Emil Taube (1883-1892), Gustav Adolf Doebelin (1893-1911) i Wilhelm Reinhard (1911-1920).⁴ Urząd ten nadzorował działalność parafii ewangelickich w prowincji, w tym także i w Gdańsku. Niezależnie od niego duże uprawnienia posiadały wydziały spraw wewnętrznych poszczególnych rejencji, które zatwierdzały wybór nowych pastorów, a także oceniały ich działalność.

W Gdańsku przyjęło się, że najczęściej Superintendentem Miejskim był urzędujący proboszcz kościoła Mariackiego. Miasto dzieliło się na poszczególne

³ APGd. sygn. 977, akta osobowe pastorów w zespole Konsystorza Ewangelickiego Prus Zachodnich.

⁴ H. Neumeyer, dz. cyt. s. 106, 109, 110 ; po 1920 r. byli to superintendenci Wolnego Miasta Gdańska.

parafie o zmieniających się z upływem czasu granicach, z powodu powoływania nowych, np. na terenie przedmieść włączanych w granice miasta.

W początkach dziewiętnastego wieku luterzańskie parafie w Gdańsku, o średniowiecznych rodowodach, istniały przy kościołach: Marii Panny (Mariacki), św. Jana, św. Katarzyny, św. Bartłomieja, Świętej Trójcy z kaplicą św. Anny, Zbawiciela na Zaroślaku, Świętego Ducha do 1840 r., (potem był to kościół zboru staroluterńskiego)⁵, św. Barbary, Bożego Ciała oraz na dzisiejszych przedmieściach: dawna parafia w Gdańsku Oruni z kościołem św. Jerzego z 1823 r., kościoły o siedemnastowiecznym rodowodzie w Sobieszewie i Ujeścisku, stara parafia św. Olafa w Wisłoujściu z kościołem z osiemnastego wieku oraz średniowieczny kościół św. Jakuba w Gdańsku-Oliwie, który od 1834 r. był parafialnym dla miejscowej społeczności protestanckiej, przyjmując nowe wezwanie – Kościół Pojednania (Versöhnungskirche). Działały także kaplice w szpitalu miejskim obok Bramy Oliwskiej i w Domu Dobroczynności przy ul. Sierociej. Kościół św. Jakuba na Starym Mieście, poważnie uszkodzony w 1815 r. wybuchem prochu w pobliskiej baszcie, aż do 1947 r. był wyłączony z działalności kaznodziejskiej.

Rozwój terytorialny i ludnościowy miasta spowodował konieczność erygowania na jego obrzeżach nowych parafii. W 1833 r. powstała parafia w Gdańsku–Nowym Porcie z poświęconym w 1841 r. kościołem Wniebowstąpienia Pańskiego (Himmelfahrtskirche), w 1896 r. parafia w Gdańsku-Wrzeszczu z kościołem M. Lutra (Lutherkirche) z 1899 r., a w 1901 r. powołano do życia parafię i poświęcono nowy kościół Ziemi Świętej (Heilandskirche) na Siedlcach. W tym samym czasie powstał zbor na Stogach, będący przez rok filjałem parafii św. Barbary z Długich Ogrodów. Budowanie struktur kościoła ewangelicko-unijnego na terenie Gdańska w tym okresie jego dziejów, zostało zakończone poświęceniem nowego kościoła pod wezwaniem Chrystusa Króla przy ul. Mickiewicza w Gdańsku-Wrzeszczu oraz drugiego w Gdańsku-Oliwie przy ul. Polanki.

W Gdańsku istniała jedna wspólna kalwińska,⁶ która posiadała dwa kościoły: św. Elżbiety (do 1838 r.) i św. Piotra i Pawła (od 1821 r.)

⁵ Staroluterński Kościół tworzyli luteranie, którzy nie podporządkowali się edyktowi o unii kościelnej z 1817 r. W Gdańsku byli nieliczni.

⁶ Pfarr-Almanach der Provinz Westpreussen. Heresgegeben von dem Bureau des Königlichen Konsistoriums

Inne odłamy protestanckie były nieliczne, miały wprawdzie okresowo swoje domy modlitwy, ale w życiu religijnym miasta nie odgrywały dużej roli.

Dominujący kościół ewangelicko-unijny, który obok zadań kaznodziejskich prowadził ożywioną działalność charytatywną, kulturalną, wspierał też prowadzenie przez diakonisy dużego szpitala w mieście. Ale to temat do oddzielnych rozważań.

Prezentowany poniżej wybór kilkunastu biogramów gdańskich pastorów pochodzi z przygotowywanej przez autora pracy o ludziach elity Gdańskiej z lat 1793-1920. Autorowi udało się ustalić personalia prawie wszystkich 160 duchownych pełniących obowiązki kaznodziei. Ich sylwetki znajdują się w przygotowywanym do druku leksykonie biograficznym gdańszczan z lat 1793-1920.

Bellair Franz

Pastor. Urodzony w 1762 r. w Gdańsku, zmarł 23 maja 1831 r. w Gdańsku. Syn Franza B. Po nauce w Gdańskim Gimnazjum Akademickim studiował teologię w Halle. W roku 1789 był kaznodzieją w kościele św. Piotra i Pawła w Gdańsku, od 1790 do 1812 r. rektorem szkoły św. Piotra i Pawła. Ordynowany w 1812 r., został pastorem kalwińskiego kościoła św. Elżbiety w Gdańsku, a w 1821 r. proboszczem kalwińskiego kościoła św. Piotra i Pawła w Gdańsku. Opiekował się, ofiarowaną w 1669 r. temu kościołowi, biblioteką Heinricha Schwarzwalda (3000 tomów).

Pierwsza żona, Renate Florentine Stannke, zmarła 29 listopada 1808 r. w wieku 51 lat, po 18 latach małżeństwa. 20 maja 1810 r., w kościele św. Piotra i Pawła, poślubił Dorotheę Schultz (ur. 1790 r.), c. Ernsta Gottfrieda S.

Danz. Intel. Blatt nr 119 z 26 maja 1831 r., s. 1222, nekrolog; P. Simson, Geschichte St.Peter, Teil 1 s. 106.

Bertling Ernst August Karl

Pastor. Bibliotekarz. Urodzony 13 lutego 1838 r. w Wocławach na Gdańskich Żuławach, zmarł nagle 25 stycznia 1893 r. w Gdańsku. Syn pasto-

der Provinz Westpreussen , Danzig : 1897, 1902,1907, 1913.

ra Ernsta Augusta Nathanaela B. W 1857 r. ukończył Gimnazjum Miejskie w Gdańsku, następnie studiował teologię w Halle, Berlinie i Królewcu. Po studiach był pastorem więziennym, potem wikariuszem (od 1867 r.) i proboszczem parafii (od 1872 r.) przy kościele Mariackim w Gdańsku. Jednocześnie w latach 1863-1870 i 1877-1879 był bibliotekarzem Biblioteki Miejskiej, mieszczącej się w byłym kościele św. Jakuba, a od 1879 r. do śmierci także archiwistą miejskim w Gdańsku, opiekując się dawnymi aktami miejskimi zgromadzonymi w Ratuszu Głównym Starego Miasta. Jego zasługą było pozyskanie do zbiorów biblioteki w 1864 r. rękopisów i biblioteki K. C. Mrongowiusza. W 1892 r. wydał pierwszy tom katalogu rękopisów Biblioteki Miejskiej. Zmarł w czasie pracy nad kolejnymi jego tomami. W 1893 r. mieszkał przy ul. Ogarnej 2.

Altpreuss. Biogr. Bd. 1, s. 53; SBNP, Supplement I, Gd. 1998 r., s.32/33; APGd. zespół USC Gd. sygn. 1609, t. 458, akt zgonu nr 192 / 93; APGd. sygn. 977 / 2395, akta personalne w zespole Konsystorza Ewangelickiego Prus Zachodnich

Bertling Karl Friedrich Theodor

Pastor. Urodzony 6 listopada 1754 r. w Gdańsku, zmarł 16 czerwca 1827 r. w Gdańsku. Syn pastora i rektora Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego, Ernsta Augusta B. Uczęszczał do szkoły św. Jana, potem od 1769 r. do Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego. W latach 1775 – 1779 studiował teologię na uniwersytetach w Lipsku i Getyndze. Po powrocie do Gdańska został w 1782 r. diakonem i kaznodzieją kościoła św. Jana, następnie kapelanem Domu Dobroczynności (Spendhaus) przy ul. Sieroczej na Osieku. Od 1795 r. był diakonem kościoła Mariackiego, w 1801 r. został pastorem i proboszczem, w 1814 r. superintendentem, a w 1816 r. radcą pruskiego konsystorza. W 1824 r. na uniwersytecie w Greifswaldzie, uzyskał doktorat z teologii.

Żonaty był z Agathe F. Treuge (ur. 1765 r. - zm. 3 stycznia 1836 r. w Gdańsku).

Altpreuss. Biogr. Bd. 1 s. 53; L. Rhesa , Kurtzgefaßte... s. 38/39.

Blech Abraham Friedrich

Pastor. Urodzony 12 lutego 1762 r. w Gdańsku, zmarł 17 grudnia 1830 r. w Kiełpinie Górnym koło Gdańska. Syn kupca, Benjamina Blecha. Od 1775 r. był uczniem Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego. W 1782 r. rozpoczął studia

teologiczne na uniwersytecie w Getyndze, kontynuował je w Lipsku, gdzie uzyskał doktorat z teologii. W 1789 r. został diakonem kościoła Zbawiciela na Zaroślaku w Gdańsku, w 1796 r. kaznodzieją w kościele św. Jakuba, zaś w 1802 r., w kościele Mariackim w Gdańsku. Od 1812 r. był profesorem historii i geografii Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego, a od 1817 r., powstałego na jego bazie, Gimnazjum Miejskiego. W 1816 r. powołany został w skład konsystorza prowincji Prusy Zachodnie. W 1825 r., ze względu na zły stan zdrowia, zrezygnował ze wszystkich stanowisk i przeszedł na emeryturę. Wiele czasu spędzał w rodzinnym majątku w Kiełpinie Górnym. Był autorem dziejów I Wolnego Miasta Gdańska *Geschichte der siebenjährigen Leiden Danzig von 1807-1814* wydanej w 1815 r. W dziele tym zamieścił ostrą krytykę polityki cesarza Napoleona Bonaparte w stosunku do Gdańska, która doprowadziła do zubożenia miasta i utratę pozycji, jaką miało ono przez wieki w Europie.

22 listopada 1791 r. zawarł związek małżeński z Agathe Wirginie Hildebrandt. Syn jego Karl Adolph Blech (1796-1877), był pastorem w parafii Zbawiciela w Gdańsku.

Danz. Intel. Blatt nr 296 z 20 grudnia 1830 r., s. 3120, nekrolog; SBPN Supplement I Gd. 1998, s. 37 ;Altpreuss. Biogr. Bd. 1, s. 61.

Blech Ernst Otto

Pastor. Urodzony 23 listopada 1846 r. w Berlinie, zmarł 12 czerwca 1922 r. w Sopocie. Syn pastora Otto Ferdinanda Blecha (1809 – 1875). Wcześnie osierocony przez oboje rodziców, przybył do Gdańska. Tu w 1866 r. ukończył Gimnazjum Miejskie. Podjął studia medyczne w Berlinie, a następnie teologiczne w Berlinie i Lipsku. W 1874 r. uzyskał uprawnienia teologiczne i pedagogiczne. We wrześniu 1876 r. został nauczycielem w szkole średniej (Instytucie) fundacji Conradowo w Jankowie, koło Gdańska. Ordynowany został do służby duszpasterskiej 25 kwietnia 1879 r. Potem był proboszczem parafii na Helu, a w latach 1881-1885 parafii koło Królewca, od 1885 r. wieloletnim archidiakonem, następnie pastorem zboru przy kościele św. Katarzyny w Gdańsku. W 1920 r. przeszedł na emeryturę. Autor książek o Gdańsku. Wydał kolejno: *Das älteste Danzig* (1903 r.), *Danzig als Kunststätte* (1904 r.), *Die evangelische St. Katarinen Gemeinde in Danzig* (1916 r.).

Żonaty był z Hedwig Schmidt.

Altpreuss. Biogr. Bd. 1, s. 61; USC Sopot, akt zgonu męża nr 190/22.

Boie Karl Ludwig

Pastor. Urodzony 4 lipca 1837 r. w Gdańsku, zmarł 21 kwietnia 1922 r. w Gdańsku. Syn prawnika, Ludwiga Augusta B. (1795 – 1858), brat generała Bernhrada B. W 1858 r. ukończył Gimnazjum Miejskie, potem studiował teologię w Tybindze, Halle, Królewcu. Po ordynacji 7 marca 1865 r., od września tego roku był pastorem w Przebrnie na Mierzei Wiślanej. 23 kwietnia 1871 r. został pastorem i proboszczem parafii Bożego Ciała (przy ul. 3 Maja) w Gdańsku oraz kapelanem szpitala miejskiego przed Bramą św. Jakuba. Był nauczycielem religii w szkołach gdańskich. W 1877 r. występował w dokumentach, jako drugi bibliotekarz Biblioteki Miejskiej. Potem został powołany na urząd superintendenta powiatu Gdańsk-Niziny i powiatowego inspektora szkolnego. Od 1916 r. na emeryturze. Dla potrzeb parafii rozbudował szpitalik przykościelny pełniący zarazem funkcję domu starców oraz zbudował trzy duże bloki mieszkalne przy ul. 3 Maja, z których jeden, po adaptacji, wydzierżawił na okres dwudziestu lat, na siedzibę gdańskiej dyrekcji kolei państwowych (1895-1914).

23 stycznia 1866 r. zawarł w Przywidzu związek małżeński z Anne Laurette Caroline Wiederhold (ur. 4 marca 1866 r., Przywidz), c. miejscowego pastora Carla Wilhelma W.

Altpreuss. Biogr. Bd. 1, s. 68; USC Gd-Wrzeszcz akt zgonu męża nr 190 / 22; APGd. zespół sygn.977 / 2421, akta personalne w zespole Konsystorza Ewangelickiego Prus Zachodnich.

Brauseweter Artur

Pastor. Urodzony 27 marca 1864 r. w Szczecinie, zmarł 26 grudnia 1946 r. w Heidelbergu w Niemczech. Syn kupca Hansa Friedricha B. Gimnazjum ukończył w Szczecinie. Teologię i filozofię studiował na uniwersytetach w Bonn i Berlinie. Ordynowany 29 czerwca 1890 r. Od 13 sierpnia 1890 r. był kaznodzieją w Bogatce na Gdańskich Żuławach. We wrześniu 1893 r. został wikariuszem (diakonem) w parafii Mariackiej w Gdańsku, a od 1 listopada 1908 r. proboszczem. Od 1 stycznia 1934 r. przebywał na emeryturze. W roku 1935, 1939 i 1942 mieszkał w Gdańsku-Wrzeszczu przy ul. Grunwaldzkiej 45. W 1945 r. wyjechał do Niemiec. Autor pracy o dzwonach Kościoła Mariackiego. Literat, autor wielu powieści i nowel. Wydał kolejno w Gdańsku: *Stirp und Werde* (1912

r.), *Don Jouns Erlösung* (1915 r.), *Mehr Liebe* (1920 r.), *Kampf mit den Geistern* (1924 r.), *Peter Habichs Wandlung* (1930 r.), Opera *Ich bin Doktor Eckart*, do której napisał libretto, wystawiona była w 1944 r. W 1946 r. opublikowałw Heidelbergu powieść o losach Niemców w latach 1933-1945 *Die Höheren Mächte*.

Od 1890 r. był żonaty z Else Pretzell, miał troje dzieci urodzonych w latach 1891-1903.

Altpreuss. Biogr. Bd. 3, s. 874; zdjęcie w Gd. Bibl. PAN sygn. Al. III/145/2; APGd. sygn. 977 / 2397, akta personalne w zespole Konsystorza Ewangelickiego Prus Zachodnich.

Domansky Walter

Pastor. Pisarz. Urodzony 2 grudnia 1860 r. w Gdańsku, zmarł 8 października 1936 r. w Gdańsku. Syn kapitana statku Jakoba Ernsta, brat kupca Carla D. W 1880 r. ukończył Gimnazjum Miejskie, potem studiował teologię na uniwersytetach w Lipsku i Królewcu. Od 1885 do 1886 r. był kaznodzieją w Nowym Barkoczynie, potem w kilku parafiach na Pomorzu. Z powodu choroby zmuszony był zrezygnować z pracy duszpasterskiej. Zamieszkał u siostry w Gdańsku przy ul. Chłodnej 13, na Dolnym Mieście i poświęcił się pracy publicystyczno-literackiej. W prasie i wydawnictwach zwartych publikował opowiadania religijne oraz, aktualne do dziś, szkice o dawnym Gdańsku i jego mieszkańcach. Z ważniejszych prac należy wymienić: *Danziger Allerei* (1903 r.), *Danziger Dittchen* (1903 r.), *Danziger Pomuchelsköpfe* (1917 r.), *Alte Danziger Lebensbeschreibungen* (1923 r.).

Altpreuss. Biogr. Bd. 1, s. 146; DNN, 10/11 października 1936 r., nekrolog; SBPN t. I, s. 333, USC Gd. akt zgonu nr 1899 / 35.

Franck Carl Friedrich Christoph

Pastor. Urodzony 19 marca 1833 r. w Swantow (potem Wiek) na wyspie Rugia, zmarł 7 marca 1902 r. w Gdańsku. Uczęszczał do gimnazjum w Stralsundzie, gdzie 10 września 1852 r. zdał maturę. 11 sierpnia 1855 r. na uniwersytecie w Bonn uzyskał dyplom z teologii. Po studiach mieszkał w Szczecinie. Po egzaminie państwowym w maju 1857 r. otrzymał licencję na stanowiska kaznodziejskie. Ordynowany został 2 lipca 1859 r. Był kaznodzieją w Wilbrunen (1858 r.), w parafii św. Piotra w Poznaniu (1860-1863), kapłanem wojskowym (1864-1866), wikariuszem parafii Mariackiej w Stralsundzie (1867-

1870), a od lutego 1870 do 16 września 1888 r. jej proboszczem. Od października 1888 r. do śmierci był proboszczem parafii Mariackiej w Gdańsku. Sprawował urząd superintendenta i radcy konsystorza.

Żonaty był z Minne Peters.

DNN, 4 lipiec 1899 r.; DNN, 7 i 8 marzec 1902 r. nekrolog; APGd. zespół USC Gd. sygn. 1609, t. 707, akt zgonu nr 603 / 02; APG 977 / 2457 + 2457a, akta personalne w zespole Konsystorza Ewangelickiego Prus Zachodnich.

Kniewel Theodor Friedrich

Pastor. Pedagog. Urodzony 24 stycznia 1783 r. w Gdańsku, zmarł 23 lipca 1859 r. w Bergu koło Stuttgartu. Syn Johanna K., piwowara i ławnika Starego Miasta, brat piwowara Augusta K. Najpierw był uczniem szkoły przy kościele św. Katarzyny, od 1798 r. potem Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego. W roku 1801 rozpoczął studia filozoficzne i teologiczne na uniwersytecie w Halle, zaś medyczne w Dreźnie. Doktorat uzyskał w Halle w 1809 r. Po powrocie do Gdańska, od stycznia 1810 r. do 10 listopada 1817 r. był rektorem Szkoły Mariackiej, a po jej połączeniu z Gimnazjum Akademickim i utworzeniu Gimnazjum Miejskiego został w nim profesorem łaciny i greki. Od 1825 r., po złożeniu rezygnacji z pracy w szkole, został wikariuszem, a następnie proboszczem zboru Mariackiego w Gdańsku. W 1847 r. zrezygnował z urzędu proboszcza i kaznodziei parafii Mariackiej i został pastorem zboru staroluterańskiego w Gdańsku przy kościele Ducha Świętego.

Był też muzykiem i kompozytorem. Tworzył i opracowywał muzykę kościelną. Obdarzony tenorowym głosem, w roku 1819 brał udział w wykonaniu oratorium Händla - *Mesjasz*. 18 stycznia 1818 r. założył w Gdańsku Akademię Śpiewu (Singakademie) i w latach 1818-1838 był jej prezesem. Do 1938 r. akademia ta była głównym organizatorem życia muzycznego i śpiewaczego w mieście. Od roku 1846 należał do Towarzystwa Przyjaciół Sztuki (Kunstverein). Po przejściu na emeryturę w 1855 r., wraz z bratankiem, wyjechał do Stuttgartu. Przed wyjazdem z Gdańska, za dożywotnią rentę, przekazał miastu swoją bibliotekę muzyczną liczącą około 3000 tomów. W zbiorach Gdańskiej Biblioteki PAN zachowało się wiele jego drukowanych i rękopiśmiennych kompozycji.

W Berlinie, 22 kwietnia 1810 r., zawarł związek małżeński z panną Henriette F. Andriese. Małżeństwo to pozostało bezdzielne.

SBPN Supplement I, Gd. 1998 r. s. 149/150; M. Gliński, Ludzie s. 54 + portret.

Linde Johann Wilhelm

Pastor. Urodzony w styczniu 1760 r w Toruniu, zmarł 16 lutego 1840 r. w Gdańsku. Syn mistrza ślusarskiego Johanna Jacobsena L. przybyłego do Torunia ze Szwecji. Brat warszawskiego lingwisty Samuela L. Od 1772 r. był uczniem Gimnazjum w Toruniu, teologię studiował na uniwersytetach w Lipsku (1778-1781) i Halle (1781-1782), gdzie uzyskał doktorat z teologii. Od 1782 r. przebywał w Gdańsku, początkowo jako nauczyciel prywatny, następnie, od wyboru w dniu 30 stycznia 1792 r. aż do śmierci, jako proboszcz zboru luterńskiego przy kościele Ducha Świętego. W kościele tym do roku 1815 kazania głoszone były w języku polskim. Od 1817 r. był inspektorem szkolnym dla rejonu Żulaw Gdańskich, a od 1823 r. także superintendentem dla tego rejonu. W 1824 r. uniwersytet w Greifswaldzie nadał mu tytuł *doctora honoris causa* za prace literackie, a w 1836 r. otrzymał honorowe obywatelstwo rodzinnego miasta Torunia. Był przyjacielem pastora Krzysztofa Celestyna Mrongowiusza.

Pierwsza żona Louise z domu Nussbaum zmarła w Gdańsku, w wieku 37 lat, 15 września 1836 r. Druga żona, Eleonore z domu Ohlert, zmarła 25 kwietnia 1856 r. w Gdańsku. Miał dwie córki: Wilhelmine i Annette Linde - obie pozostały niezamężne.

Danz. Dampfboot, nr 24 i 25 z 24 i 25 lutego 1840 r., nekrolog; Danz. Intel. Blatt, nr 224 z 24 września 1836 r., s. 2003, nekrolog pierwszej żony; Danz. Intel. Blatt, nr 98 z 28 kwietnia 1856 r., s. 1079, nekrolog drugiej żony; Altpreuss. Biogr. Bd, 1, s. 400; SBPN Supplement I , Gd. 1998 r. s. 180.

Lutze Johannes Eduard Karl

Pastor. Urodzony 25 marca 1867 r. w Berlinie, zmarł 15 sierpnia 1940 r. w Langebrücke w Niemczech. Syn murarza Johannes Jacoba L. Maturę uzyskał 12 marca 1886 r. w gimnazjum w Berlinie. Tam też rozpoczął studia teologiczne, które ukończył w roku 1889. Licencję duszpasterską otrzymał w marcu 1893 r. Ordynowany został 30 sierpnia 1895 r. Od 31 maja 1896 r. był proboszczem nowej parafii przy kościele im. Lutra w Gdańsku-Wrzeszczu. Wcześniej mieszkań-

cy tej dzielnicy należeli do parafii Bożego Ciała w Gdańsku. Zorganizował parafię obejmującą swym zasięgiem teren całego Gdańska-Wrzeszcza i wybudował duży neogotycki kościół im. Lutra przy ul. J. Matejki, poświęcony⁷ 6 października 1899 r. (obecnie kościół garnizonowy). Założył cmentarz parafialny przy ul. Towarowej. 1 listopada 1929 r. przeszedł na emeryturę i wyjechał z Gdańska.

9 kwietnia 1896 r. zawarł związek małżeński z Georgią Berthą Gertrudą Koehler, c. Roberta K. urzędnika państwowego w Gdańsku.

APGd. sygn. 977 / 2593 i 2593a, akta personalne w zespole Konsystorza Ewangelickiego Prus Zachodnich.

Mrongowiusz (Mrongovius)Krzysztof Celestyn (Christoph Coelestin)

Pastor. Pedagog. Urodzony 19 lipca 1764 r. w Olsztynku, zmarł 3 czerwca 1855 r. w Gdańsku. Od 1782 r. studiował teologię i filologię polską w Królewcu. Po studiach, od 1790 r., pracował jako nauczyciel języka polskiego w Królewcu. W tym czasie wydał *Kalendarz Pruski Polski i Katechizm zdrowia* (1795 r.). W 1798 r. został ordynowany do służby duszpasterskiej i objął urząd polskiego kaznodziei przy Kaplicy Św. Anny w luterańskiej parafii Świętej Trójcy w Gdańsku oraz stanowisko lektora języka polskiego w Gimnazjum Akademickim. Po utworzeniu Gimnazjum Miejskiego w 1817 r., decyzją władz pruskich, lektorat języka polskiego został ze szkoły usunięty. Wcześniej, w roku 1812, K. Mrongowiusz zaczął uczyć języka polskiego w szkole św. Jana. Po przekształceniu jej w 1824 r. w wyższą szkołę obywatelską (szkołę średnią) lektorat zaliczono do przedmiotów nadobowiązkowych, a w 1842 r. w ogóle zlikwidowano. Po śmierci żony w 1820 r. poświęcił się głównie pracy naukowej. Mieszkał w domu parafialnym przy ul. Kładki 19. Po roku 1814, w celach zarobkowych, łączył funkcję kaznodziei z pracą tłumacza w sądzie, udzielał też lekcji prywatnych. Jednocześnie pogłębiał swoją znajomość języków: greckiego, łacińskiego i rosyjskiego. Wielokrotnie występował w obronie spraw polskich i języka polskiego. Jego petycje kierowane do króla pruskiego w 1842 r. spowodowały przywrócenie w 1844 r. nauki języka polskiego oraz religii w tym języku w szkołach elementarnych na Pomorzu. Zostawił po sobie duży dorobek naukowy i wydawniczy. Między innymi wydał w języku polskim: *pieśni kościelne* (1800 r.), *Rocznik kazań chrześcijańskich* (1802 r.), *Niedzielne święte Ewangelie i lekcje*

⁷ Poświęcać - w kościołach protestanckich oznacza: modlić się Słowem Bożym o błogosławieństwo dla użytkujących dany obiekt.

(1806 r.), podręcznik do nauki języka polskiego *Polnische Handbuch* (1803 r.), gramatykę polską (1805 r.), wielki słownik niemiecko-polski (1823 r.) i polskoniemiecki (1835 r.), *Elisa* S. Klonowica z własną przedmową (1829 r.), dwa tomy kazań (1834-1835). Prace te jednak nie przyniosły autorowi znaczących dochodów. Utrzymywał kontakty z polskimi uczonymi w Warszawie i Poznaniu – Samuelem Linde i Tadeuszem Czackim.

Od około 1795 r. żonaty był z Ludwigą Parmann pochodzącą z okolic Królewca (ur. 1766 – zm. 2 września 1820 r. Gdańsku). Syn Friedrich Wilhelm ur. W 1797 r. w Królewcu, zmarł 23 lutego 1837 r. w Lęborku, zaś córka Karolina Friederika, urodzona w Gdańsku w 1804 r., żona sędziego Gustawa Friedricha am Ende, zmarła w pólgu 14 kwietnia 1831 r.

Mrongowiusz pochowany został przez zięcia i przyjaciół na cmentarzu kościoła Zbawiciela na Zaroślaku.

SBPN t. 3, Gd. 1997 r., s.265/267; M. Gliński, Ludzie..., s. 72 + portret.

Reinhard Wilhelm

Pastor. Urodzony 4 września 1860 r. w Neuwed w Nadrenii, zmarł nagle 17 grudnia 1922 r. w Szczecinie. Od 1883 r. duchowny protestancki, doktor teologii. W 1899 r. został proboszczem parafii Mariackiej w Gdańsku, a w 1911 r. Generalnym Superintendentem prowincji Prusy Zachodnie. W 1920 roku, z ramienia swojej partii *Deutsch National Volkspartei* (Niemieckiej Partii Ludowej), był członkiem, potem przewodniczącym Konstytuanty Wolnego Miasta Gdańska i pierwszego Volkstagu (grudzień 1920 r.). W kwietniu 1921 roku objął funkcję Generalnego Superintendenta prowincji Pomorze w Szczecinie.

Altpreuss. Biogr. Bd. 2 s. 549; Danz Zeit. 19 grudnia 1922 r. nekrolog.

Schickus Franz

Pastor. Urodzony 15 października 1869 r. w Walczu, zmarł 22 maja 1925 r. na Stogach w Gdańsku. Syn urzędnika państwowego z Kwidzyna. Uczęszczał do gimnazjum w Kwidzynie, gdzie maturę uzyskał w 1889 r. Teologię protestancką studiował na uniwersytetach: we Wrocławiu (1889-1890), Halle (1890-1890), Królewcu (1890-1891) i Berlinie (1891-1892). 5 października 1894 r. zdał egzamin państwowy uprawniający do pracy duszpasterskiej. Ordynowany został 25 listopada 1896 r. Do listopada 1897 r. był wikariuszem w parafii

w Koszwałach, na Gdańskich Żuławach. Potem powierzono mu utworzenie nowej parafii ewangelickiej oraz budowę kościoła w dzisiejszej dzielnicy Gdańsk-Stogi. Początkowo była to filia ewangelickiej parafii św. Barbary w Gdańsku. 15 lutego 1901 r. filiał ten stał się samodzielną parafią, a F. Schickus, w czasie uroczystego nabożeństwa 27 lipca 1901 r. został wprowadzony w urząd proboszcza i sprawował go do śmierci. W skład parafii, obok Stogów, weszły osady w Krakowcu i Górkach Zachodnich. Teren parafii ewangelickiej pokrywał się z istniejącą od 13 czerwca 1897 r. nową parafią wiejską *Stogi* (Heubude). W 1899 r., w ciągu kilku tygodni, firma budowlana Alexa Freya zbudowała pierwszy dla tej dzielnicy, prowizoryczny, jednonawowy budynek kościoła o konstrukcji szachulcowej (z tzw. muru pruskiego). Został on poświęcony w połowie 1899 r. Obok kościoła powstała drewniana willa - plebania. Dużą część kosztów budowy tych obiektów pokryła kolektka prowadzona w kościołach odległej Westfalii. Organy do nowej świątyni ufundowała firma gdańskiego organomistrza, Otto Heinrichsdorfa. W 1902 r. parafia otrzymała do swojej dyspozycji część, istniejącego od 1840 r., cmentarza komunalnego położonego obok kościoła.

Od 17 grudnia 1896 r. pastor F. Schickus żonaty był z Klarą Hinze (ur. 2 stycznia 1874 r. w Szadowie, pow. Kwidzyn – zm. 5 marca 1937 r. w Gdańsku), c. młynarza z Szadowa.

DNN, 25 maja 1925 r. nekrolog; druk ulotny: Die evangelische Kirchengemeinde Danzig-Heubude 1897-1917 (BGd.PAN sygn. II 27789); APGd. sygn. 977 / 26, akta personalne w zespole Konsystorza Ewangelickiego Prus Zachodnich, akta rentowe żony Klary S. sygn. 977 / 3152,

Schmidt Paul Theodor

Pastor. Urodzony 1 stycznia 1844 r. w Gdańsku, zmarł 12 grudnia 1913 r. w Gdańsku-Oliwie. Syn Johanna Georga S., nauczyciela szkoły elementarnej przy ul. Nowe Ogrody. Maturę zdał w 1865 r. w Gimnazjum Miejskim w Gdańsku, studiował teologię na uniwersytetach w Halle i Królewcu. Po uzyskaniu dyplomu i egzaminach państwowych został nauczycielem w Tczewie i Gumbinnen (Gusev). W 1875 r. został pastorem w Skarszewach, a potem katechetą szkolnym. W 1887 r. został drugim proboszczem kościoła Świętej Trójcy w Gdańsku. W 1901 r. wydał książkę o dziejach tego kościoła. Przeszedł na emeryturę 1 października 1910 r.

Żonaty był z Idą Boehm.

DNN, 13 grudnia 1913 r., nekrolog; USC Gd.-Oliwa akt zgonu męża nr 232/13; P. Schmidt, Die St. Trinitatis... s. 91/92.

Semrau Alfred

Pastor. Urodzony 24 kwietnia 1882 r. w Górnej Grupie koło Grudziądza, zmarł 18 lipca 1947 r. w Greifswaldzie. Ukończył gimnazjum w Grudziądzu. W latach 1902-1905 studiował teologię na uniwersytetach w Halle, Erlangen i Królewcu. Ordynowany został 1 października 1907 r. Od 1916 do 1931 r. był pierwszym proboszczem nowej parafii przy kościele Chrystusa Króla, przy ul. Mickiewicza w Gdańsku-Wrzeszczu (dziś jezuicki kościół pod wezwaniem św. Andrzeja Boboli). Od 1920 r. działacz *DeutschNational Volkspartei* (Niemieckiej Partii Ludowej) w Gdańsku. Z jej ramienia od 1924 r. był posłem do Volkstagu, a od 1926 do 1927 r. jego prezydentem. Od 1931 r. pełnił urząd miejskiego superintendenta kościoła ewangelicko-unijnego w Szczecinie.

Danziger Bürgerbuch 1927, s. 108, gdzie też zdjęcie; Altpreuss. Biogr. Bd. 2, s. 665. APGd. sygn. 977 / t.. 2393 + 2393a, akta personalne w Konsystorzku Ewangelickim Prus Zachodnich.

Tennstädt Karl Gustav Adolph

Pastor. Urodzony 17 lipca 1794 r. w Gdańsku, zmarł na tyfus 8 listopada 1856 r. w Gdańsku-Nowym Porcie. W 1811 r. był uczniem Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego. Następnie po uniwersyteckich studiach teologicznych i uzyskaniu licencji 12 października 1823 r. został pastorem w zborze w Przyjaźni koło Żukowa. W roku 1833 został proboszczem nowej parafii ewangelickiej w Gdańsku-Nowym Porcie. 23 maja 1841 r. poświęcił nowo zbudowany kościół Wniebowstąpienia (*Himmelfahrtkirche*) przy ul. Oliwskiej. Kamień węgielny pod jego budowę położono 3 sierpnia 1839 r. Został on rozebrany w 1904 r., po zbudowaniu obok niego nowego, ceglanego kościoła w stylu neogotyckim.

22 czerwca 1824 r., w kościele Mariackim, zawarł związek małżeński z Marie Wilhelmine Hinnius (ur. 1805 r. – zm. 14 VII 1860 r. w Gdańsku), c. Carla Friedricha H.

Danz. Intel. Blatt, nr 264 z 10 listopada 1856 r., s. 2991, nekrolog męża; L. Rhesa, Kurzgefaßte, s. 77 i 132; E. Schumann, Geschichte der Naturforschenden... s. 9.

Tornwald Carl August Olof

Pastor. Urodzony 9 marca 1810 r. w Malborku, zmarł na tyfus 5 kwietnia 1870 r. w Gdańsku. Syn kaletnika Olofa Nicolausa T. Ukończył szkołę łacińską w Malborku i gimnazjum w Braniewie. Od 1830 r. studiował teologię w Królewcu. W 1833 r. nauczyciel w szkołach prywatnych w Gdańsku, w roku szkolnym 1839/1840 w szkole średniej św. Piotra i Pawła, w latach 1847-1849 uczył religii w Gimnazjum Miejskim. Został ordynowany 26 lutego 1844 r., otrzymał urząd proboszcza parafii przy kościele Bożego Ciała w Gdańsku. Od 1854 r. był superintendentem dla rejonu Starogard Gdański - Kościerzyna, a od 1857 r. także dla parafii ewangelickich z rejonu Wejherowo-Kartuzy. W 1868 r. obchodził jubileusz 25-lecia swego urzędu.

18 października 1843 r., w kościele Zbawiciela w Gdańsku, zawarł związek małżeński z panną Johanną Therese Braunschweig (ur. 10 marca 1816 r. zm. 31 grudnia 1899 r.) c. Benjamina Gottlieba B. Pozostawił synów: Johanna i Richarda T. oraz córkę Marie. 9 kwietnia 1870 r. został pochowany na cmentarzu Bożego Ciała w Gdańsku.

Danz. Intel. Blatt, nr 81 z 6 kwietnia 1870 r., s. 1465, nekrolog męża; Danz. Zeit. 2 stycznia 1900 r. nekrolog żony; APGd. sygn. 977/2738, akta personalne w zespole Konsystorza Ewangelickiego Prus Zachodnich T. Hirsch, Geschichte Gymnasium... s. 50; P. Simson, Geschichte St. Petri s.107.

Wykaz skrótów:

APGd. – Archiwum Państwowe Gdańsk

USC – Urząd Stanu Cywilnego

Gd. – Gdańsk

Spis cytowanej prasy:

- Danziger Dampfboote
- Danziger Intelligenz Blatt
- Danziger Neueste Nachrichten (DNN)
- Danziger Zeitung

Spis cytowanej literatury:

- Altpreussische Biographie, Bd 1-3 Königsberg – Marburg/Lahn, hrsg. Ch. Krollmann, K. Forstreuter, F. Gause, Bd 4 Marburg/Lahn 1984-1989.
- Danziger Bürgerbuch, hrsg. R.[udolf] Franke, Danzig 1927.
- Gliński M.: Ludzie dziewiętnastowiecznego Gdańska. Informator biograficzny, Gdańsk 1994.
- Hirsch T.: Geschichte des Danziger Gymnasiums seit 1814, Programm des städtischen Gymnasiums zu Danzig, Danzig 1858.
- Rhesa L. J.: Kurzgefaßte Nachrichten von allen seit 1775 an den evangelischen Kirchen in Ostpreußen angestellten Predigern: als Fortsetzung der Arnoldtschen Presbyterologie / auf Veranstaltung des Königlichen Consistoriums hrsg. von Ludwig Rhesa, Königsberg 1834.
- Schmidt P.: Die St. Trinitatis-Kirche zu Danzig nach Vergangenheit und Gegenwart, Danzig 1901.
- Schumann E.: Geschichte der Naturforschenden Gesellschaft in Danzig 1743 – 1892, Danzig 1893.
- Simson P.: Geschichte der Schule zu St. Peter und Pauli in Danzig, Tl. 1 - 2, Danzig 1904, 1905.
- Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, t. 1-4 i Suplement I i Suplement II, Gdańsk 1991 – 2001.

Tadeusz Stegner

Pastor Leopold Otto jako kaznodzieja ewangelicki

Kaznodzieja to według Słownika języka polskiego pod redakcją Witolda Doroszewskiego „duchowny wygłaszający kazanie”¹, w innym słowniku jest określany jako „ksiądz kazania miewający, mówca kościelny”². Przy czym za przykład kaznodziei autorzy podają ks. Piotra Skargę (1536-1612), duchownego katolickiego z czasów kontrreformacji, którego „Kazania sejmowe” przeszły do historii Polski, a on sam był traktowany jako wybitny mówca, swoimi wystąpieniami porywający słuchaczy. „Ewangelickim Skargą”³, choć nie wiem, czy to jest komplement dla protestanta, był nazywany w Warszawie w XIX wieku tamtejszy pastor, doktor Leopold Otto (1819-1882), jedna z najwybitniejszych i najciekawszych postaci polskiego protestantyzmu, duchowny sprawujący funkcje duszpasterskie w Piotrkowie Trybunalskim, Warszawie i Cieszynie, autor szeregu prac dotyczących dziejów ruchów religijnych, redaktor i wydawca „Zwiastuna Ewangelicznego” – pierwszego pisma Polaków-ewangelików.

Otto był postacią znaną i cenioną w polskich środowiskach opinio-twórczych. W przededniu powstania styczniowego uważany był nawet za jednego z przywódców polskiego ruchu narodowego. Aresztowany przez władze carskie przesiedział kilka miesięcy w Cytadeli. W czasie pobytu w Cieszynie przyczynił

¹ Słownik języka polskiego, pod red. W. Doroszewskiego, Warszawa 1964, t. III, s. 636.

² A. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiecki, Słownik języka polskiego, Warszawa 1902, t. II, s. 308.

³ F. Hoesick, Powieść mojego życia, Wrocław 1959, t. I, s. 221.

się znacznie do odrodzenia narodowego na Śląsku Cieszyńskim. Był tym, który wskazywał drogę polskim protestantom. Jego zamiarem było stworzenie polskiego, narodowego kościoła ewangelickiego obejmującego całość ziem polskich od Mazur i Śląska Cieszyńskiego po Królestwo Polskie i Litwę. Powstanie tego Kościoła miało przyspieszyć polonizację Niemców ewangelików, a także przyciągnąć do protestantyzmu ludność polsko-katolicką.

Jedną z cech wskazujących na dobrego kaznodzieję były jego zdolności oratorskie. Takowe posiadał Piotr Skarga, a i o talentach pastora Otto w tej dziedzinie zachowało się wiele relacji. Podobno, już podczas wikariatu w Kaliszu, jego kazania przyciągały rzesze wiernych. Jak pisał ks. Tadeusz Wojak: „Otto swą rzadką, niepospolitą wymową sprawił, że wielki kościół kaliski wypełniony był zawsze po brzegi.”⁴ Podobnie, jak w Kaliszu, również w swojej pierwszej samodzielnej placówce, w Piotrkowie Trybunalskim, Otto gromadził swoimi żarliwymi kazaniami w kościele rozmodlone tłumy. Ks. Jerzy Gryniakow twierdzi, że nawet katolicy przychodzili do „kirchy” (tak ludność polska, katolicka z reguły, w XIX wieku nazywała kościół protestancki, Kirche po niemiecku=kościół) słuchać jego kazań.”⁵

W 1849 r. L. Otto został wybrany drugim pastorem w swoim rodzinnym mieście w Warszawie – uzyskał 131 głosów, gdy jego rywale raptem 28. Tak znaczące zwycięstwo zawdzięczał Otto w znaczniej mierze swoim talentom oratorskim. W Warszawie, podobnie jak wcześniej w Piotrkowie, w czasie jego kazań: „kościół bywał przepelniony słuchaczami (...) całe tłumy stały głowa przy głowie.”⁶ Kronikarz zboru, Ludwik Jenike, skomentował wybór pastora Otto następującymi słowami: „Człowiek ten nie tylko jako wyborny kaznodzieja, ale także jako obywatel i wielce gorliwy w spełnianiu obowiązków duchownych kapłan, obszerne znalazł pole stosowania swych zdolności.”⁷ Z kolei pisarz, wydawca, Ferdynand Hoesick, wspominał, że jego ojciec „choć katolik”, chodził do Kościoła ewangelickiego na kazania pastora Otto: „Był to mówca w wielkim

⁴ Ks. T. Wojak, Ks. dr Leopold Otto. Ojciec polskiego ewangelicyzmu. Warszawa 1934, s. 7.

⁵ J. Gryniakow, Przeszłość i teraźniejszość zboru piotrkowskiego, „Kalendarz Ewangelicki” 1958, s. 207.

⁶ Kazanie w setną rocznicę urodzin ś.p. pastora Dr Leopolda Marcina Otto wypowiedziane w Kościele ewangelicko-augsburskim w Warszawie d. 2 listopada 1919 roku przez ks. superintendenta Wilhelma Angersteina, Łódź 1919, s. 4.

⁷ L. Jenike, Kronika Zboru Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie od 1792 do 1890, Warszawa 1891, s. 77-78.

stylu, a przy tym mówiąc z ambony, przemawiał nie jak pastor, ale jak Polak, z silnym zabarwieniem narodowym.”⁸ – pisał. Należy przypomnieć, że w XIX wieku kazalnica w kościele Św. Trójcy w Warszawie znajdowała się bezpośrednio nad ołtarzem, co potęgowało siłę przemowy duchownego.

Obok Warszawy drugim miejscem pracy pastora Otto był Śląsk Cieszyński. Po raz pierwszy zawitał do Cieszyna w listopadzie 1864 r. wracając z podróży zagranicznej. Zatrzymał się w tym mieście i dał się namówić na wygłoszenie gościnnego kazania w tamtejszym kościele Jezusowym. Od razu zdobył serca cieszyńian. Jan Kubisz, nauczyciel z Cieszyna, tak wspominał to wydarzenie: „Przyszła niedziela. Zainteresowanie było ogromne, jako że chodziło o wybitnego księdza z dalekiej Warszawy i znanego redaktora „Zwiastuna”. Ludzie spieszący na nabożeństwo o tym tylko rozmawiali. (...) Stał na ambonie spokojny, poważny. Bez afektacji, bez gestykulacji, oparty o krawędź ambony. Płynęły słowa spokojne z początku, ale wzrastające stopniowo, aż wkrótce potężnym czystym głosem rozbrzmiały po kościele. Z ciekawością słuchał zbór. (...) A kiedy kazanie skończyło się, zdawało się im, tym głodnym dotąd często lub jałową i zawsze jednaką strawą karmionym, że idą z biesiady obfitej, bogatej. I czuli w ustach słodycz, a we wnętrzach sytość.” Wiernym szczególnie zapadł w pamięci fakt, że Otto, znany z talentów krasomówczych kaznodzieja, głosił kazanie czystą polszczyzną. Wspomniany Kubisz notował w swoim pamiętniku: „Własny nasz język to był, ale nie ten, co wyglądał jako nasza codzienna szata (...), lecz który wyglądał jako szata kościelna, wonna i czysta, gdy w niej do Domu Bożego idziemy. Więc to mowa nasza, nasza nie cudza”.⁹ Kazanie to zatytułowane: „Dlaczego wielu jest powołanych a mało wybranych?” zostało wydane drukiem, a nakład rozszedł się w przeciągu kilku tygodni.

Kazania wygłaszał Otto zarówno w Cieszynie, jak i w Warszawie czy Piotrkowie w języku polskim, jak i niemieckim. Ich treść, i sposób prezentacji robiły duże wrażenie na wiernych zarówno polskiej jak i niemieckiej mowy. Ks. Jan Pindór pisał: „Lud ewangelicki nazwał go nie księdzem, a prorokiem, bo namaszczonej usty głosił Słowo Boże i trząsł, po prostu, trząsł sercami słuchaczy.”¹⁰ Należy podkreślić, że cieszyńskie, przeznaczone dla ludu, kazania ks. Otto odbiegały nieco formą i językiem od tych, jakie wygłaszał w Warszawie, ale

⁸ F. Hoesick, dz. cyt., s. 221.

⁹ J. Kubisz, Pamiętnik starego nauczyciela, "Przegląd Ewangelicki" 1939, nr 9.

¹⁰ Pamiętnik ks. dr. Jana Pindóra, Czeski Cieszyn 1932, s. 11.

pastor jako wytrawny mówca, dostosowywał styl swoich wystąpień do rodzaju i poziomu odbiorców. Mówił w sposób podniosły, ale nie pompatyczny. Często używał pytań retorycznych, zwracał się z wezwaniami do wiernych, w ten sposób nawiązując kontakt ze słuchaczami.

L. Otto nie tylko wygłaszał swoje kazania, ale dbał o to, by wiele z nich nie było jedynie ulotnym niedzielnym słowem, toteż publikował je jako osobny druk, bądź zamieszczał w wydawanym przez siebie „Zwiastunie Ewangelicznym”. Wyszło drukiem kilka zbiorów kazań i kilkanaście pojedynczych wystąpień. Nie były to wielkie nakłady, ale rozchodziły się nie tylko w Warszawie, czy Cieszynie, gdzie z reguły je drukowano, ale czytano je na Mazurach, w Galicji, a nawet w Niemczech. Co ciekawe – wydawał tylko polskie kazania, natomiast te, które miewał w języku niemieckim nie ukazywały się drukiem. Najważniejsze wydane kazania i zbiory kazań to:

Otto L., „Chrystus idzie, by sądzić żywe i umarłe, jak się więc gotować należy na to przyjęcie”. Kazanie powiedziane w 2. niedzielę Adwentu, 10 grudnia 1865 roku, w ewangelickim Kościele Chrystusowym w Cieszynie, Cieszyn 1866.

Otto L., „Dlaczego wielu powołanych, a mało wybranych?”. Kazanie powiedziane w 20. niedzielę po Trójcy Świętej, 9 października 1864 roku, w Ewangelicko-Augsburskim Zborze Cieszyńskim, Cieszyn 1864.

Otto L., Dwie mowy księdza pastora L. Otto powiedziane na pogrzebie ś.p. doktora Malcza 19 września (1 października) 1852 roku, Warszawa 1853.

Otto L., Kazanie w dzień poświęcenia kościoła zboru ewangelicko-augsburskiego w Warszawie, Warszawa 1881.

Otto L., Mowa miana na pogrzebie ś.p. Ottona von Oettingen w kościele ewangelicko-augsburskim Św. Trójcy, 31 grudnia (12 stycznia) 1855\1856.

Otto L. Ojciec nasz. Dziewięć kazań ks..., Warszawa 1855.

Otto L., Ojciec nasz. Dziewięć kazań oraz kilka kazań przygodnych, Warszawa 1870.

Otto L., Ostatnie słowo. Kazanie miane w kościele ewangelicko augsburskim warszawskim, przez dotychczasowego pastora zboru e.a. war. W 18. niedzielę po Trójcy Św. t.j. 30 września 1866, Cieszyn 1866.

Otto L., Postylla czyli Wykład Ewangelij i Listów na wszystkie niedziele i święta uroczyste roku kościelnego, Cieszyn 1892.

Otto L., *Rozmyślania i kazania*, Warszawa 1882, Cieszyn 1887.

Otto L., *Rozmyślania i modlitwy*, Warszawa 1865, wyd. II, 1874, wyd. III, 1891.

Otto L., „Słowo pasterskie”, kazanie wstępne w Cieszynie, Cieszyn 1866.

Otto L., *Wykład Objawienia św. Jana*, Cieszyn 1904.

Otto L., *Zakon Boży w dziesięciu przykazaniach wyłożony*, Warszawa 1863.

Pastor Otto zmarł w 1882 r. Nekrologi o śmierci ks. Otto ukazywały się nie tylko w prasie warszawskiej; jego odejście odnotowała „Gwiazdka Cieszyńska”¹¹ i ewangelicka prasa niemiecka,¹² i mazurska. Podkreślano jego zasługi, jako wybitnego kaznodziei. W wydawanym w Warszawie „Tygodniku Ilustrowanym” czytamy: „Ubył nam znów jeden z dzielnych i wytrwałych pracowników winnicy pańskiej, człowiek, który jako kaznodzieja niezaprzeczenie świetnym był u nas przedstawicielem wymowy religijnej polskiej.”¹³ „Biblioteka Warszawska” odnotowała, że: „pracował bez wytchnienia nad podniesieniem polskiego nabożeństwa między ewangelikami nie tylko w Warszawie, ale i w całym kraju.”¹⁴ Z kolei redaktor „Niwy” zaznaczył, że Otto: „zasłużył sobie na rzetelne uznanie, nie tylko w sferze parafian, dla których był wzorowym kapłanem, ale i w całym społeczeństwie polskim, któremu służył zacie i wiernie w chwilach niedoli”.¹⁵ Tak duża liczba nekrologów zamieszczana w prasie ze wszystkich niemal ziem polskich, niezależnie od konfesji i prezentowanych poglądów politycznych, była świadectwem, że ks. L. Otto był osobą wielkiego formatu, zasłużoną nie tylko na polu religijnym, ale także znaczącą w życiu politycznym, społecznym, czy też naukowym.

Kazania to nie tylko forma, ale przede wszystkim treść; rozpiętość tematyki w nauczaniu ks. Otto była bardzo duża. Z ambony mówił o kwestiach społecznych, cywilizacyjnych, zasadach moralnych, sytuacji narodu polskiego i polskich

¹¹ „Gwiazdka Cieszyńska” 1882, nr 38, 39, 40.

¹² Np. Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1882 nr. 41 wydawane w Lipsku. W zamieszczonym tam nekrologu czytamy, że Otto to: „kaznodzieja, pisarz, patriota, wielce poważany duchowny.”

¹³ „Tygodnik Ilustrowany” 1882, nr 353.

¹⁴ „Biblioteka Warszawska” 1882, t.4, z. X, s. 158.

¹⁵ „Niwa” 1882, t. 22, z. 187, s. 560.

ewangelików. O poglądach naszego bohatera na te sprawy pisałem w książce jemu poświęconej.¹⁶ Jako ilustrację talentów kaznodziejskich ks. L. Otto przedstawiamy jedno z jego kazań [*zachowując język i pisownię oryginału – red.*], zamieszczone w wydanym w 1892 r. w Cieszynie zbiorze kazań zatytułowanym: „Postylla czyli wykład Ewangelij i Listów na wszystkie niedziele i święta uroczyste roku kościelnego” s. 337-341.

Kazanie dotyczy kwestii wychowania religijnego. Dzisiejszego czytelnika niektóre poglądy i sformułowania mogą nieco zdziwić, ale należy pamiętać, że w ciągu tych stu kilkudziesięciu lat, jakie upłynęły od jego wygłoszenia, nastąpiły na ziemiach polskich ogromne przemiany obyczajowe. A pastor L. Otto w kwestiach natury moralnej był zdecydowanym, nawet jak dziewiętnastowieczne stosunki, tradycjonalistą. Uważał, że wychowanie powinno być zgodne z Zakonem Bożym i formować stronę religijną i moralną młodego człowieka. „Matka i ojciec to pierwsi nauczyciele słowa Bożego”¹⁷ – podkreślał i wspólnie powinni troszczyć się o należyte zaspokajanie potrzeb religijnych dziecka. W swoich wskazówkach pedagogicznych Otto zalecał inne traktowanie córek, a inne synów. Dziewczęta miały być wychowywane na „ciche, łagodne przyszłe żony i matki” chłopcy zaś na „prawych, dobrych ojców i mężów, wiernych przyjaciół”¹⁸. Otto ostrzegał rodziców przed niebezpieczeństwami, które czyhają na młodych ludzi. Szczególnie niebezpieczny wydawał mu się wpływ prądów emancypacyjnych na obyczajowość dziewcząt. Takie zróżnicowane podejście do kwestii wychowania w zależności od płci dziecka było w pełni zgodne z ówczesnymi normami obyczajowymi.

Czytając kazanie ks. Otto prosiłbym nie traktować tego tekstu jako li tylko świadectwa religijności z dawnych lat, ale się jednak zastanowić, czy niektóre sądy i wskazówki tego wybitnego kaznodziei nie są aktualne, zwłaszcza dla ewangelików, do dnia dzisiejszego.

¹⁶ T. Stegner, *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto (1819-1882)*, Gdańsk, 2000.

¹⁷ L. Otto, *Postylla czyli wykład Ewangelij i Listów na wszystkie niedziele i święta uroczyste roku kościelnego*, Cieszyn 1892, s. 102.

¹⁸ tamże, s. 336.

Ks. Leopold Otto

Szósta niedziela po świętej Trójcy.

Laska Pana naszego Jezusa Chrystusa, miłość Boga Ojca i społeczność Ducha świętego niech będzie z wami wszystkimi. Amen.

List św. Pawła do Efezów, r. 6., w. 4.

„A wy ojcowie! nie pobudzajcie do gniewu dzieci waszych, ale je wychowujcie w karności i w napominaniu Pańskim”.

Niedawnymi czasy mówiłem do was, najmilsi, o obowiązkach matki względem dzieci. Obowiązki te były święte i wielkie, od ich sumiennego spełnienia, albowiem zależy szczęście dzieci, zależy trwałość ich pokoju i swobody w kółku domowym, w pożyciu rodzinnym. Gdyż kobieta wychowuje w córkach swoich ciche, łagodne przyszłe żony i matki, w synach – prawych, dobrych ojców i mężów, wiernych przyjaciół, godnych towarzyszy – zatrudnia się rozwinieniem owych przymiotów, jakie zdobić powinny serce człowieka w jego stosunkach rodzinnych, domowych i towarzyskich, a tem samem kładzie kamień węgielny do przyszłych jego czynności, do najwyższych jego nawet przeznaczeń. Lecz po dziś dzień, świat zawarty czterema ścianami domu rodzicielskiego i świat po za temi ścianami, to dwie wielkie sprzeczności, dwaj wielcy przeciwnicy. Kiedy w pierwszym panuje boski pokój i niebiańskie wesele, a jego progów strzegą czysti aniołowie, tamten jest mieszaniną drogich klejnotów i niecznej ziemi, wielkich czynów i jeszcze większych zbrodni, cudów doskonałości i dziwów brzydoty, walką z dobrem, chmurą niosącą, albo pioruny zniszczenia, albo deszcz ożywny i urodzajny. Tego świata poznać nie może kobieta, bo jej światem są mąż i dzieci, w jego plugawe i błędne bezdroża kobieta wstępować nie powinna, bo jej drogi wiedą po obłokach, jej uczucia unoszą się ponad ziemią, ona wiedzie do nieba. Prawda i kobieta musi umieć stawiać czoło burzy nieszczęść, bo nawalnice świata wciskają się i w cichy zakątek domowy, są one jednak jak odgłos dalekiego grzmotu, bo i w domowym kółku zdarzają się niedole, te jednak ściągają się tylko do wydarzeń, jakie człowieka spotkać mogą w jego stosunkach rodzinnych, a raczej, ona winna uczyć dzieci swoje, jak po trudach życia wśród świata, spocząć można i odetchnąć, odetchnąć wolno, swobodnie, obetrzeć pot znoju, lzy żalu i rozpaczę pośród lubych sercu osób, pośród swoich. Taki to jest zawód matki, takie przeznaczenie kobiety, takie same i ojca, lecz jemu nastęrcza się jeszcze jedna powinność i dla tego też zastanówmy się

Nad obowiązkami, jakie ma ojciec względem dzieci, a zwłaszcza względem synów swoich.

Pomijając to, o czym mówiłem rozwijając powinności matki, powiadam, iż obowiązkiem ojca jest uczyć dzieci swoje:

1. jak mają żyć – jako dzieci świata doczesnego i
2. jak żyć jako dzieci świata wiecznego, jako dzieci Boże.

Przeznaczeniem naszym jako ludzi z ciała, jest żyć na tej wielkiej ziemi i pośród drugich ludzi, wchodzić z nimi w stosunki, używać praw, jakie Bóg dał człowiekowi, cieszyć się tem, co nas otacza. Lecz jakaż to różność panuje między tymi ludźmi, ileż to śladów udeptanych przez tysiące pokoleń w tysiącach lat; ileż żądań budzi się w sercu ludzkim, jedno przeciwne drugiemu, i ileż to, na nieszczęście, celów w tym życiu doczesnem. Wybór trudny, a wybrać trzeba; dróg wiele, a jedną tylko iść można. Wśród tych błędnych ścieżek, mylim się nieraz, chwytamy i znów rzucamy to, co nam drudzy podają, a potracani w tłumie, który nas otacza, idziemy często tam, gdzie tłum ten nas popchnie, a gdzie byśmy iść nie powinni. Ludzie, to jak liść oderwany od drzewa – nim miota każdy powiew wiatru, nimi każda okoliczność, a tak być nie powinno. W tym świecie ileż to zmian, ile różnych wypadków rodzi się i ciągle wysnuwa; świat to, jak wzburzone wody morza: kipią, szumią i miotają bezustannie łódką naszego życia. Umieć trzymać w dzielnej ręce ster, umieć kierować się wśród nawałnicy i nie wpaść na skały ukryte – oto nauka, jaką ojciec udzielić winien synom swoim.

Powiecie może, na co to wszystko, najlepszym ich przewodnikiem będą wypadki, jakie ich spotkają i drudzy ludzie. Lecz, lecz tak nie jest. Młode serca waszych dzieci, wychowanych chociażby jak w raju, wyszedłszy na świat, znajdą węzów-kusicieli. Wasze córki znaleźć mogą fałszywe przyjaciółki, które im powiedzą, że skromność przystoi dziecięciu, ale nie kobiecie wykształconej; że wiara, poprzysiężona mężowi przed ołtarzem Boga, to czcza formalność. Córki wasze, jeżeliście je dobrze wychowali, nie pójną za ich radą, lecz słowa występne, pierwszy raz przez nie usłyszane, mogą osłabić ich wiarę w cnotę, mogą naruszyć pokój ich duszy. Co większa, kiedy córkom waszym błysnie przed oczyma błyszczący świat zbytków, kiedy u nóg ich czolgać się będzie niegodne pochlebstwo, kiedy do serca młodej dziewicy szukać będzie przystępu człek z wielkim znaczeniem, wielkimi bogactwami, lecz niegodny, lecz nikczemny – któż zaręczy, że one nie dadzą się złudzić, nie dadzą się omamić świetnymi pozorami? Lub jeżeliście sami wybrali męża córce waszej i sądzicie, żeście dobrze wybrali, wtedy wła-

śnie, właśnie zmiana, jaka spostrzegacie w lubem dziecięciu, wyda świadectwo o mylnem sędzie waszym. A synowie wasi – o ileż to, ileż niebezpieczeństw zagraża im jako dzieciom świata doczesnego. Ich niepokalaną duszę nieraz będą chcieli opryskać jadem zepsucia, ich młodym oczom pokażą cały majestat zbytku i szczęścia ziemskiego, ich gorącą pierś będą chcieli natchnąć żądzą posiadania wielkiego imienia i zapalwszy w nich ogień złych namiętności, zatrą niemilościerną ręką ślady, któreście w ich duszy kreślili. Synowie wasi, opuściwszy wasz dom rodzicielski z szlachetnymi skłonnościami, jeżeli to były tylko skłonności, mogą się z czasem nagiąć do złego. Bo zaiste i człowiek osiwiąły, a nie mający w sercu prawdziwej miłości Boga i dobrego, nie mający żywego uczucia i pojęcia, co to znaczy być chrześcijaninem i dziecięciem Boga, obłąka się i upadnie w zdradliwe sidła fałszu. Iluż to, albowiem, nazywanych ludźmi prawdziwymi, takimi jednak nie są. Nie dość, albowiem, oddać każdemu, co jego, nie dość nie splamić dobrego imienia, wypełniać pilnie obowiązki swego powołania, mimo to można nie być prawdziwym człowiekiem, prawdziwym chrześcijaninem. Nie mierzmy, albowiem, czynów naszych po ludzku, nie porównywajmy się z ludźmi! – miarą naszych czynów, naszych uczuć, winien być Ten, który jest Zbawicielem naszym. Nie sądźmy też, iż życie jest sztuką, że ojciec, który nauczył syna sztuki życia na świecie, dopełnił obowiązków swoich. Niestety, taki ojciec nie wychował człowieka, ale sztukmistrza, ale szarlatana, który może dojść wysoko, ale i na tej wysokości będzie nędznym, czolągającym się robakiem, może otoczyć się promieniami wielkości, ale będą to promienie malowanego obrazu. Otwórzcie, otwórzcie dzieciom waszym oczy, nim je w świat puścicie, pokażcie im wszystkie niebezpieczeństwa, jakie ich czekają, obdarzcie ich umysł bystrością zdolną rozróżnić przedmiot od jego cienia, prawdę od fałszu, podnieście zaslonę otaczającą widownię świata, niech patrzą, niech widzą z daleka kraj, który przebiegać mają, inaczej, albowiem, nie znajdą prawdziwego gościńca. Zawołacie może – po co razić młody umysł, po co budzić niedowierzanie? Lecz czyliż nie lepiej udzielić im rad, które czerpać możecie z własnego doświadczenia, nauczyć, czego się i jak wystrzegać mają, a niż by mieli oni przechodzić tę sama drogę, którą wyście chodzili? O powiedzcie, czyliż nie jednej chwili życia nie wspominaliście ze wstydem i żalem, czyliż nie wiecie, jak bolesne wam były upadki wasze. Nie bądźcie samolubnymi, oszczędźcie dzieciom waszym tych upadków, tego wstydu. Zresztą, odpowiedź znajdujecie w słowach tekstu: „Ojcowie nie pobudzajcie dzieci waszych do gniewu, ojcowie wychowujcie je w napominaniu Pańskim” Sprawiedliwie, albowiem, uczyły by one, jeżeli nie gniew, to żal do was, żeście im inaczej wystawili świat i życie doczesne, jak jest rzeczywiście,

żeście ich nie ostrzegli o niebezpieczeństwach życia. A żebyście nie obudzili w nich niedowiarstwa względem ludzi, nie zrazili młodych umysłów, wychowujcie je według napominania apostoła, w „napominaniu Pańskim”, to jest, nauczcie, jak żyć mają jako dzieci świata wiecznego, jako dzieci Boga. Lecz, z żalem wyznać potrzeba, że nic bardziej nie bywa zaniedbywane w wychowaniu, jak nauka religii. Iluż to ojców, ten święty obowiązek przekazuje innym, iluż sądzi, że to jest tylko rzeczą duchownych, obowiązkiem księży! O, jest to błąd nie do darowania! A więc religia jest celem tylko pewnego stanu, a więc nie każdego winien zgłębiać samodzielnie to, co jest najwyższym darem człowieka, a więc trzeba wierzyć, a samemu nie myśleć. O nie, nie, tego nie żąda religia! Nauka Chrystusowa potrzebna jest tak każdemu człowiekowi, jak potrzebne jest do życia powietrze. Bez niej nikt obejść się nie może, nikt nie jest w stanie jej pojąć, jeżeli się sam nad nią nie zastanowi, sam nie zgłębi, jeżeli tego nie uczyni, nie będzie człowiekiem, chrześcijaninem, i dla tego też tak mało jest prawdziwych ludzi. Matka zaszczebia w sercu dziecięcia delikatny, piękny kwiatek religii, ale jeżeli ojciec go nie wzmocni, burze świata zetrą jego barwy i zostawią tylko słaby jego szczątek, maluczkie ziarno. I to ziarno może z czasem spróchnieć, bo i cóż bardziej wystawione jest na niebezpieczeństwo, jak wiara człowieka, ta czysta wiara chrześcijańska, niezawisła od zdań pojedynczych wyznań. Na nią rzuca się z wściekłością cały świat występków, na nią podnosi zabójczą rękę piekło zbrodni, jak to widzimy na Chrystusie, bo ona, ona tylko, ta Boska święta religia zasłania nas przed mocą złego i grzechu. Religia to pancierz nieprzebity, to tarcza, to skarb, skarb nieoceniony. Ale nie jest to religia obrządków. Nie to jest religia, że dzieci wasze pilnie dopełniają tych obrządków, religia jest to żywe uczucie nauki Chrystusa, żywe pojęcie prawdy, którą On ogłaszał, żądza stania mu się chociaż w części podobnym, pragnienie wstąpienia w Jego Boskie ślady.

Nauczcie dzieci wasze, waszych synów i córki, nauczcie czytać księgę żywota, Nowy Testament, czytać nie tylko okiem, ale i sercem, nauczcie je pojmować prawdy nauki Zbawiciela, nauczcie zgłębiać święte tajemnice religii, dajcie im, jak tylko możecie, najwyższe wykształcenie religijne, a dacie im szczęście, dacie im niebo. Wtedy nie zwiodą córek waszych powaby światowe, zachowają one dziewiczą czystość duszy, nie pokalają anielskich serc i uczuć zaszczebionych w nich przez matki. Będą to kobiety godne imienia chrześcijanek i obywaterek, kobiety godne zająć w społeczności miejsce, jakie im Bóg przeznaczył. Matki kształćci winne w córkach swoich aniołów, wy wyrabiać w nich macie ozdobę ludzkości. A wasi synowie? Matka w ich sercach zaszczebia religią, wy ją wprowadźcie

do ich myśli, wy nauczcie ich wstępować w ślady Zbawiciela Chrystusa, nauczcie ich na Jego życiu, że chociaż by im ofiarowano świat cały i wszystkie korony, odepchnąć go, odrzucić od siebie winni bez namysłu, jeżeli by to miało pociągnąć za sobą dusz ich znikczemnienie. Ojcowie, wy myślicie, że waszym obowiązkiem jest okryć, dać pokarm ciału dzieci waszych. Prawda, jest to obowiązkiem waszym, macie jednak jeszcze wyższy, jeszcze świętszy, to jest danie pokarmu ich duszy, ich umysłowi. I zwierzęta okrywają wśród zimy swe młode, wy macie wychować ludzi, wasze dzieci są nie tylko waszemi, ale i dziećmi Boga. I cóż z tego, że nagromadzicie im stosy złota, cóż z tego, że ukształcicie w dzieciach waszych cacka bawiące drugich, że powiecie, iż można czołgając zająć bardzo daleko, że doprowadzicie je do tego nawet, iż wiadomością zadziwiać będą współczesnych, lub wieńcem sławy ozdobią swe skronie – to wszystko wielkie nic, to wszystko wielkie w oczach ludzi żyjących li doczesnością – ale w obliczu Tego, który stworzył niebo i ziemię, który jest prawdziwym Ojcem naszym, to nic jest, błądą, nędzną nicością, gdyż często to właśnie bywa plamą naszego życia, zniszczeniem naszego bóstwa. Nauczcie dzieci wasze, aby w każdym czasie, w każdym narodzie umieli zachować czyste serce, aby nie oni złotu, ale złoto im służyło, aby ukochali prawość i cnotę, słowem byli chrześcijanami, nauczcie ich tego, a wówczas może umrą z głodu, umrą w nędzy, poniżeni, odepchnięci od ludzi, ale Ten, który zesłał Zbawcę, Ten ich wywyższy, Ten przytuli dziatki wasze do swego łona.

Ojcowie, zostawcie dzieciom waszym w spuściźnie poczciwe imię, a będzie to piękniejszym dziedzictwem od szerokich włości lub szumnych tytułów. Ojcowie, nie pobudzajcie dziatki waszych do gniewu, wychowujcie je w napominaniu Pańskim, uczcie je własnem życiem, jak mają postępować jako obywatele, ludzie i chrześcijanie, uczcie ich świętych prawd nauki Chrystusa, a dopełnicie świętych obowiązków waszego powołania. Powiecie może – iż w takim razie musielibyście najprzód zmienić własny sposób życia, musieli sami pracować nad sobą, sami uczyć się pojmować religię Chrystusa! Tego właśnie trzeba, tego żąda po was święty Zbawca. Ofiara jaką zrobić macie z własnych skłonności i urojonych praw świata, nie jest za wielką, bo wszak tu idzie o wasze dziatki, o waszą krew, o zbawienie dusz waszych, waszą i ich wieczność. Nie mówcie – to za późno. Dobrze czynić, postępować na drodze doskonałości nigdy nie jest i nie było po niewczasie. I wy, i wy ojcowie, których włos obsypał już szron starości, narodźcie się raz jeszcze, bo to dla dzieci waszych. Wszyscy też podajcie silną, męską dłoń waszym żonom, a Bóg wam dopomoże, pobłogosławi usiłowaniom waszym, bo

tylko działając spolem możecie dopełnić obowiązków rodzicielskich, tylko od was zależy szczęście, za którym darmo gonimy, na was włożył Bóg święty obowiązek wychowywania ludzkości. On wam powierzył dzieci swoje, przed tronem Jego sprawiedliwości staniecie, a biada, biada wam, jeżeliście powierzonych wam aniołów stracili w otchłań piekielną, jeżeliście własną ręką zgasili tlejący w nich płomień Boski. O wy, którzy dla uciech świata zaniedbujecie dzieci wasze, wy, którzy gorszycie ich własnymi czynami, nie wychowujecie w nich przyszłych mieszkańców nieba, godne dzieci Boga, ale służalców świata – w godzinę śmierci waszej sumienie zawoła głosem wielkim: biada wam, biada, zabójcy dzieci waszych! Amen.

Strony tytułowe Biblii Brzeskiej i Gdańskiej w zbiorach Biblioteki Gdańskiej PAN

Na następnych stronach publikujemy fotokopie stron tytułowych Biblii Brzeskiej zwanej Radziwiłłowską i Biblii Gdańskiej. Biblie te znajdują się w zbiorach starodruków Gdańskiej Biblioteki PAN i opatrzone są sygnaturami: Biblia Brzeska – HD 15108–2°, zaś Biblia Gdańska – AKC. 1226/60.

Polski przekład Biblii – Biblia Brzeska jest owocem pracy zespołu, w skład którego wchodziło, oprócz teologów, również ludzie słowa (poeci) i znawcy języków starożytnych. Wyszła ona staraniem i kosztem księcia Mikołaja Radziwiłła Czarnego (hetmana i kanclerza litewskiego), który do Brześcia sprowadził krakowskiego drukarza Bernarda Wojewódkę i w roku 1563 wydał całkowity przekład Biblii pt. „*Biblia święta, tho iest, Księgi Starego y Nowego Zakonu, właśnie z Żydowskiego Greckiego y Łacińskiego, nowo na Polski ięzyk, z pilnością y wiernie nyłożone*”. Przekład ten łączy w sobie piękno języka z wiernością względem oryginału.

Strona tytułowa tej Biblii, wykonana techniką drzeworytu, przedstawia sceny biblijne: po lewej stronie ze Starego Testamentu – składanie ofiary i wyżej scena kuszenia. Po prawej – sceny z Nowego Testamentu – Zmartwychwstanie, a wyżej Ukrzyżowanie. U samej góry po lewej – symboliczne przedstawienie Starego Przymierza, po prawej - Nowego, ustanowionego przez krew Chrystusa. Obrazy strony lewej i prawej stanowią skontrastowane pary, symbolizujące słabość Starego Przymierza w porównaniu z doskonałością dzieła Jezusa Chrystusa. W części środkowej jest Drzewo Życia z siedzącym u podstawy pnia Chrystusem i stojącą postacią Boga Ojca, wskazującego Synowi krzyż. Powyżej tej sceny umieszczony został tytuł dzieła.

Kościół protestancki przeszło ćwierć wieku starał się o nowe wydanie Biblii w języku polskim. Z polecenia różnych synodów ks. Daniel Mikołajewski zajął się rewizją Biblii Brzeskiej, czyli porównaniem jej tekstu z Biblią czeską, francuską, łacińską Pagninusa, Wulgatą i in. W roku 1606 wydany został sam Nowy Testament.

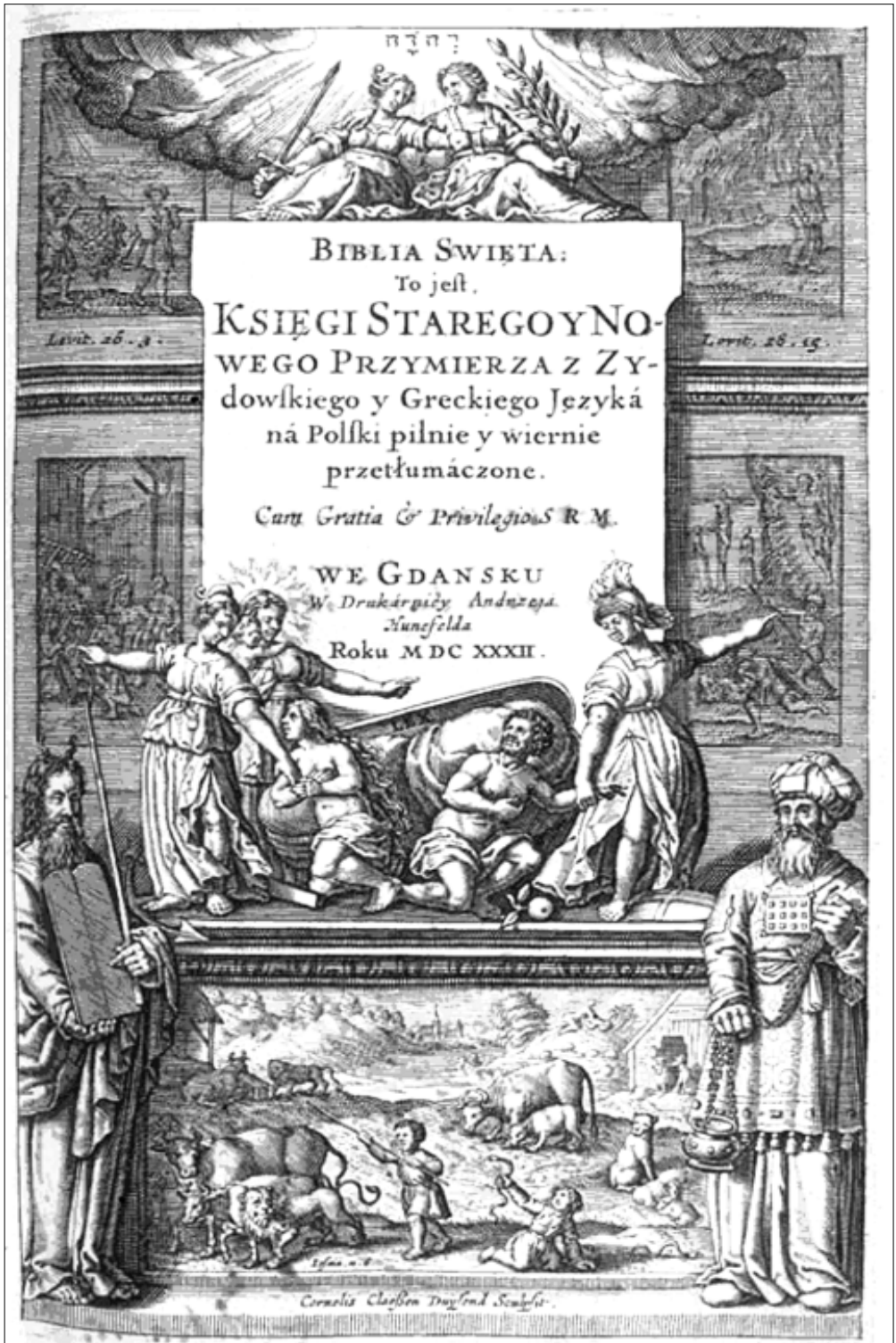
Przed wydaniem całej Biblii ks. Mikołajewski jeszcze raz poprawiał Nowy Testament w oparciu o Biblię Brzeską. Całkowity przekład Biblii pt. *„Biblia święta: to jest, Księgi Starego y Nowego przymierza, właśnie z żydowskiego y greckiego ięzyka na polski pilnie y wiernie przetłumaczone. Cum gratia et privilegio S.R.M. We Gdańsku w drukarni Andrzeja Hunefelda roku MDCXXXII 8°”*, jak mamy w tytule, został wydrukowany w Gdańsku, w drukarni Andrzeja Hunefelda, w roku 1632. Język tej Biblii jest prosty, pełen wyrażeń potocznych, styl płynniejszy niż Biblii Brzeskiej, wprowadzono też nową ortografię. Stała się ona podstawową księgą nabożeństwa ewangelickiego i do dziś jest chętnie czytana.

Karta tytułowa Biblii Gdańskiej jest miedziorytem, przedstawiającym Mojżesza i Aarona, u góry – raj, poniżej tytułu – scenę sądu ostatecznego, zaś u samego dołu – ilustrację fragmentu Księgi Izajasza (Iz 11: 6-8).

Opr. Astrid Gotowt

Redakcja składa serdeczne podziękowania Pani dr Marii Pelczar, Dyrektorowi Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk, za udostępnienie fotokopii.





Adrian Korczago

Duszpasterska posługa przebaczenia

Termin *przebaczenie* należy do centralnych tematów z zakresu duszpasterstwa. Przebaczenie potencjalnie wpisane jest bowiem w życie każdego człowieka, a zatem stanowi niepodważalną kategorię duszpasterską.

1. Szkic lingwistyczny. Etymologicznie rzecz ujmując pojęcie *przebaczenie* wywodzi się od „przepatrzeć”, „rozważyć” (łac. *perpendere* – przegłębnie przemyśleć)¹, co dla duszpasterskiego wymiaru będzie miało kluczowe znaczenie. Pozwala bowiem wyciągnąć wniosek, że danemu problemowi należy się uważnie przypatrzeć. Kompleksowe spojrzenie na poszczególne wydarzenia zranienia drugiego człowieka czy też całych społeczności jest punktem wyjścia do złożonego procesu, jakim jest przebaczenie. Występujące w wieku XVI i XVII wywodzenie terminu *przebaczenie* od „przeoczyć”, „nie zauważyć”, „zapomnieć”² (właściwie jedynie w kontekście konieczności wendety) pozwala nam skoncentrować się na kolejnej fazie wspomnianego powyżej procesu, co w konsekwencji może prowadzić do darowania winy.

Termin *przebaczenie* najczęściej stosowany jest w obszarze teologii i polityki. W teologicznym wymiarze ma związek z Bożym przebaczeniem grzechów. Niejednokrotnie w tłumaczeniach Biblii na języki współczesne występuje zamiennie z pojęciem *wybaczyć*. Należałoby jednak zadać sobie pytanie o zasadność takiej

¹ A. Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 2., Warszawa 2000, s. 812.

² tamże.

translacji. Posiłkując się wspomnianym tłumaczeniem możemy zostać posądzeni o brak językowej wrażliwości. Wszak *przebaczenie* jest pojęciem szerszym aniżeli termin *wybaczenie*. Słowa *przebaczać* używamy w kontekście zaistniałych trudnych relacji międzyludzkich i złożonych problemów życiowych. Narody proszą o wzajemne przebaczenie win, jakich dopuściły się w stosunku do siebie. Oprawcy proszą swe ofiary o przebaczenie krzywd, jakie im wyrządzili. Przebaczenie nie oznacza puszczania w niepamięć, zapomnienia (jedynie, jak zauważyliśmy powyżej, może oznaczać niepamięć zemsty, zapomnienie o rewanżu). Przebaczenie może być związane z rezygnacją wymierzania kary, darowaniem czegoś, czego się dopuściło, bądź co się zaprzepaściło, zaniechało. Jest rezygnacją z dalszego dociekania. Nie oznacza jednak rezygnacji z zadośćuczynienia, które może mieć formę materialną, jurydyczną, ale także realizować się na płaszczyźnie międzyludzkiej i psychicznej³. Nawet jeśli dojdzie do zadośćuczynienia, czy wymierzenia kary, co w niejednym przypadku może mieć miejsce, stosunek zranionego do raniącego (ze względu na doznaną niesprawiedliwość, zadaną ranę) bywa zakłócony i to tak długo aż zraniony będzie gotów do akceptacji emocjonalnej sprawy. Przebaczenie, to proces określający i rzutujący na relacje międzyludzkie. Emocje odgrywają w nim pierwszorzędną rolę.

Termin *wybaczyć* jest znacznie częściej stosowanym pojęciem, zwłaszcza w życiu codziennym. „Proszę mi wybaczyć, ale całkowicie zapomniałem o terminie naszego spotkania” – niejednokrotnie słyszymy w różnego rodzaju instytucjach. „Wybacz, ale nie sądziłem, że moim zachowaniem poczujesz się zraniona” – powiada mąż do swej życiowej partnerki. Wybaczać znaczy wychodzić ze zrozumieniem naprzeciw ludzkiej słabości, niedoskonałości, ludzkiemu niedomaganiu, ludzkim brakom – przyjmując je. W proces wybaczenia wpisana jest rezygnacja z zadośćuczynienia.

Przebaczenie nie może oznaczać zbagatelizowania bolesnego zranienia, bądź przeprosin za niewłaściwe zachowanie, nie ma też nic wspólnego z pobłażliwością, ani przedawnieniem. Rozpoczyna się ono dopiero wówczas, gdy zostanie wypowiedziane konkretne oskarżenie i protest przeciw doświadczonej niesprawiedliwości. Rezygnacja z realnej oceny zaistniałych wydarzeń oznaczałaby lekceważenie ofiary (zranionego), która i tak przeżywa niedobór samooceny, co prowadzić może do jeszcze większego niedowartościowania. Oznaczałaby także ignorancję samego sprawcy.

³ B. M. Weingardt, „...wie auch wir vergeben unseren Schuldigern”. *Der Prozess des Vergebens in Theorie und Empirie.*, Stuttgart 2003, s. 12.

Bagatelizowanie zranienia w znaczącym stopniu wpływa na relacje pomiędzy sprawcą a ofiarą. Dochodzi bowiem do zadania kolejnej rany już poszkodowanemu.

Lekceważenie aktu przebaczenia, pobłażanie sprawcy jest niepoważnym traktowaniem, a wręcz ignorowaniem zranionego, a z perspektywy duszpasterskiej, również ignorowaniem sprawcy. Natomiast konsekwentne i adekwatne nazwanie uczynionej krzywdy rodzi szansę na zaistnienie przebaczenia i pozwala na odnowę relacji – nawet, jeśli nigdy nie będą już takie same, jak przed zaistniałym incydentem.

Nadto „przebaczenie jest czymś więcej niż rezygnacją z zemsty i odszkodowania, rezygnacją, która byłaby kompatybilna z obojętnością i mroźnym chłodem wobec zranionego, co w rzeczywistości często się zdarza”⁴. Taka postawa wielokrotnie opisywana bywa za pomocą stwierdzenia: „Przebaczyć tak, zapomnieć nigdy”, co oznacza, że ofiara zrezygnowała z zemsty i dalszych oskarżeń, ale nie przebaczyła. Przebaczenie jest wyjściem dobrej woli naprzeciw złej. Przebaczenie nie ma nic wspólnego z przedawnieniem. Wszelkie próby przedawnienia wprowadzają, w miejsce otwartości i akceptacji zranionego, pełen dystans albo neutralność wobec niego, co prowadzi do rezygnacji i doskwierającego ofierze poczucia bezsilności. Podkreśliśmy, że przebaczenie zawiera w sobie gotowość do odnowy relacji.

Zasadniczą sprawą jest rozróżnienie pomiędzy przebaczeniem, a aktem ulaskawienia, przypisanym instytucjom i ich reprezentantom. Owo rozróżnienie stanie się bardziej czytelne, kiedy uświadomimy sobie, że istnieje odpuszczenie kary bez przebaczenia, jak również przebaczenie bez zawieszenia kary. Osobie, której się przebacza, potrzeba osobistej relacji z przebaczącym, aby akt przebaczenia mógł zaistnieć. W przypadku zawieszenia kary nie jest to konieczne. Przebaczenie i ulaskawienie należą do różnych systemów logicznych. Przebaczenie dzieje się na płaszczyźnie osobistej, międzyludzkiej, a ulaskawienie na płaszczyźnie jurydycznej i społecznej. Przebaczenie odnosi się do zranienia człowieka przez człowieka, ulaskawienie ma związek z uchybieniem regułom.

Niewłaściwym jest stawianie znaku równości pomiędzy przebaczeniem, a pojednaniem. Aby nastąpiła naprawa relacji musi mieć miejsce przebaczenie, natomiast ono nie zawsze musi być uwieńczone pojednaniem. Nawet nie zawsze

⁴ tamże, s. 14.

jest możliwe, zwłaszcza jeśli zwleka się z przebaczeniem. O ile zatem przebaczenie postrzegane jest jako zdarzenie interpersonalne, możliwe zawsze i o każdym czasie, o tyle pojednanie jest interpersonalnym wydarzeniem możliwym jedynie w określonych okolicznościach, nie zawsze zależnych tylko i wyłącznie od przebaczonego. Osoba, której się przebacza, może dar przebaczenia odrzucić. Również poszkodowany może nie odczuwać potrzeby darowania przebaczenia. Niezaprzeczalnym pozostaje fakt, że celem przebaczenia jest odnowienie relacji interpersonalnych.

Wielokrotnie próbuje się pojmować przebaczenie i zapomnienie w kategoriach występującego w poetyce hebrajskiej *parallelismus membrorum* (środek retoryczny polegający na powtórzeniach lub analogiach, mający wymiar tautologiczny, antytetyczny, synonimiczny). Nic bardziej mylnego. Przebaczenie jest powiązane z aktem woli, gdy tymczasem zapomnienie, podobnie jak zgubienie, nie jest podporządkowane ludzkiej woli. Przebaczenie nie oznacza wymazania z pamięci, raczej jest przeobrażeniem emocjonalnego usytuowania wspomnień. Przebaczenie, to nie zapomnienie, ale transfiguracja wspomnień. „Wspomnienie złego bez przebaczenia oznacza wkroczenie do życia będącego piekłem”⁵. Oczywiście konsekwencją przebaczenia może, ale nie musi, być zapomnienie. Początkowo jednak są one niezależne od siebie. Po przebaczeniu nie zawsze następuje zapomnienie, ale bez przebaczenia nie ma zapomnienia.

2. Przebaczenie na kartach Biblii. „Znaczenie kilku hebrajskich i greckich słów, tłumaczonych jako »przebaczenie« mieści się w dwóch ogólniejszych i zachodzących na siebie zakresach znaczeniowych”⁶. Pierwszy oscyluje wokół spraw finansowych (zobowiązania płatnicze, dłużnik, wierzyciel), drugi dotyczy zachwianych relacji międzyludzkich (złe czyny, krzywdy). Niezależnie od zakresu znaczeniowego decydująca jest łaska przebaczonego Boga.

Biblijni autorzy posilkują się bogatymi metaforami na oznaczenie przebaczenia: obmycie, oczyszczenie, wymazanie, odwrócenie oblicza, czasami bardziej rozbudowanymi, jak u Izajasza (38,17); Jeremiasza (31,34); Micheasza (7,19). Pełnia przebaczenia jednak jest jedynie u Boga. Międzyludzkie przebaczenie ma ścisły związek „z rozumieniem i akceptacją Bożego przebaczenia. Przebaczenie,

⁵ L. Basset, *Le pardon originel – De l'abime du mal Au pouvoir de pardonner*, Geneve 1994, s.444, [za] B. M. Weingardt, „...wie auch wir vergeben unseren Schuldigern”. *Der Prozess des Vergebens in Theorie und Empirie.*, Stuttgart 2003, s. 17.

⁶ *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1997, s. 632.

dzięki tkwiącej w nim miłości, jest wyrazem wiary w jego uzdrawiającą moc, wyrazem realizacji nowego, Chrystusowego człowieka oraz uobecnieniem odpuszczających działań Jezusa. Zatem z antropologicznego punktu widzenia przebaczenie buduje i ubogaca – zarówno człowieka, który go udziela, jak i tego, którego osiąga⁷.

Na kartach Starego Testamentu otrzymujemy informacje na temat Boga, który chętnie „przebacza (Ne 9,17; Jr 36,3; Ps 86,5; 130,4; Dn 9,9), jeżeli widzi pokorę i skrucę (2 Krn 7,14; Ps 86,5) oraz wolę nawrócenia ze strony grzesznika (5 Mż 30; 4 Mż 14,18; Joz 24,19-21; 1 Krł 8,36; Ps 51,12; Jr 5,1-9)”⁸. Często znajdujemy wezwania do prośby o przebaczenie, zwłaszcza kierowane do ludu przez proroków. Zarówno w Starym Testamencie, jak i Nowym Testamencie przebaczenie i odpuszczenie grzechów to synonimy.

Mimo, że w języku hebrajskim napotkamy na rozróżnienie pomiędzy przebaczeniem winy ze strony Boga a międzyludzkim przebaczeniem, biblijne znaczenie terminu *przebaczenie* zawsze jest kompleksowe. Przebaczenie staje się wydarzeniem tylko wtedy, gdy Bóg jest podmiotem. Międzyludzkie przebaczenie osadza się zatem na Bożym pojednaniu i gotowości do pojednania w celu wznowienia zachwianej społeczności. Przebaczenie, według starotestamentowego pojmowania, ma rekonstruujący przebieg. Kult przeżywania przebaczenia nie odwołuje się jedynie do Bożej woli, ale do Bożego daru, by więzi między Bogiem a człowiekiem utrzymać żywotnymi.

Opowiadania o Józefie, Hiobie uzmysławiają czytelnikowi Biblii, iż gotowość do przebaczenia ratuje nie tylko życie, ale odbudowuje międzyludzką społeczność. Przebaczenie, rezygnacja z zemsty nie jest sztuką dla sztuki, lecz możliwością odbudowania zachwianej społeczności braterskiej. Historia Ezawy i Jakuba ukazuje, że przebaczenie powiązane jest z darem (1 Mż 32,20).

Na kartach Starego Testamentu znacznie częściej, zamiast o przebaczeniu, czytamy o zemście. Zemsta jest naturalną, spontaniczną reakcją na doznane krzywdy, natomiast rezygnacja z niej świadczy o szczególnej wielkości człowieka i z reguły o bojaźni Bożej, w której ten kroczy przez życie (Dawid nie mści się na Saulu). Interesujący w tym kontekście jest nakaz Prawa, odnoszący się do dóbr materialnych nieprzyjaciela (2 Mż 23,4). W Przypowieściach Salomona

⁷ *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 160-161.

⁸ *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, s. 1009.

znajdziemy jedyny, w Starym Testamencie, tekst mówiący o praktycznym przebaczeniu, wyrażającym się nakazem zaspokojenia potrzeb egzystencjalnych: „*Jeśli łaknie twój nieprzyjaciół, nakarm go chlebem, a jeśli pragnie, napój go wodą, bo wtedy węgle rozżarzone zgarniesz na jego głowę, a Pan ci odpłaci*” (25,21). Rezygnacja z zemsty jest atutem króla Salomona (1 Krl 3,11).

Praktyczna miłość wroga znajduje swój punkt kulminacyjny w rezygnacji z zemsty (2 Krl 6,20-23). Nierzadko wyrwany z kontekstu fragment z 2. Księgi Mojżeszowej 21,23 odczytywany bywa jako wezwanie do zemsty, gdy tymczasem są to słowa odnoszące się do sprawcy odpychającego czynu. Zemsta paraliżująco oddziałuje na rozwój kultury. W wyniku zemsty sprawca nieraz zostaje przez ofiarę odczłowieczony. Najczęściej rodzi się chęć, by sprawcy oddać w trójnasób. Dlatego też zapomina się o przebaczeniu i miłości kierowanej nawet do wroga, a powołuje się na *ius talionis* (prawo odwetu). Stawiane wówczas pytanie o winę obciąża każdą ze stron i ogranicza przeżywanie *szalom*. Tymczasem w Księdze Przypowieści Salomona czytamy: „*Gdy drogi człowieka podobają się Panu, wtedy godzi On z nim nawet jego nieprzyjaciół*” (16,7). Przebaczenie idzie w parze z rezygnacją z zemsty i pragnieniem odnowy relacji, a także tęsknotą za pojednaniem. Mimo, iż autorzy Starego Testamentu wiedzą o destruktywnym działaniu zemsty, zostali pochwyteni przez myślenie o konieczności zapłaty za zły czyn.

Z obserwacji procesów pojednawczych (ofiary przebłagalne) między człowiekiem a Bogiem, w kontekście ludzkich przewinień wyciągnięto wniosek, iż również człowiek ma prawo oczekiwać od sprawcy zranienia zapłaty za doznane krzywdy, które to prawo nie powinno mieć negatywnego wpływu na relacje z Bogiem. Przebaczenie na kartach Starego Testamentu nie jest postrzegane jako tworzenia międzyludzkich relacji, ale osadza się na Bożym miłosierdziu. Dlatego też sporadycznie napotykamy na apele i przykłady przebaczenia oraz miłości do wroga.

Nowotestamentowe podejście do tematyki przebaczenia osadza się na orędziu przebaczenia, jakie głosił Jezus oraz na Jego wstawienniczej śmierci, która jest podstawą szukania, jak i uzyskania przebaczenia. „W Pawłowej teologii krzyża przebaczenie jest podstawą nowego początku (2 Kor 5,17; Ga 1,4; 2,20; 6,15; Rz 8,9-11). (...) I wreszcie, przebaczenia Bożego doświadczą się przez działanie Ducha Bożego (1 Kor 2,12-16; por. Kol 2,12; Dz 2,38). Doświadczenie

przebaczenia jest także doświadczeniem pojednania (2 Kor 5,18-21; Rz 5,10-11; Kol 1,20) i pokoju z Bogiem (Rz 5,1; 1 Tes 1,; 5,23)⁹.

Wertując karty ewangelii Mateusza zauważymy, że mimo, iż w swych błogosławieństwach z kazania na górze Jezus nie wypowiada się *expressis Verbis* na temat przebaczenia, to jednak w odniesieniu do ludzkiego działania nawiązuje zarówno do przebaczenia, jak i pojednania. W Jezusowych antytezach owo nawiązania jest jeszcze bardziej wyraziste (Mt 5,21-24). Zachęcając do miłowania nieprzyjaciół, Jezus nie oczekuje pasywnej postawy wobec zła, natomiast oczekuje odrzucenia sposobu myślenia nacechowanego oczekiwaniem na ekwiwalent, który jest należny w imię sprawiedliwości, lecz nie ma wpływu na transformację ludzkiej społeczności. Tej – potrzeba kreatywnego i innowacyjnego rozsądku skamieniałej logiki zadośćuczynienia¹⁰. Zachęta do miłości wroga nie jest podyktowana rychłym końcem świata, lecz znajduje swe uzasadnienie w stosunku Boga do człowieka. Bóg nie postępuje według prawa odwetu, dlatego też ci, którzy mają nadzieję być nazwani jego synami, winni wkraczać w Jego ślady. Nakaz miłości, aż po miłość wroga, jest sumą Jezusowego posłannictwa o przebaczeniu, a zarazem centrum kazania na górze.

Podsumowując Jezusowe wypowiedzi na temat przebaczenia należy zauważyć, że:

- człowiek w stosunku do Boga zajmuje pozycję grzesznika, winowajcy, zdanego na Boże przebaczenie;
- doświadczenie Bożego przebaczenia uwalnia go i uzdatnia do przebaczenia bliźnim;
- nie można traktować oddzielnie relacji człowieka do Boga i człowieka do swego bliźniego; zakłócenie społeczności z Bogiem rzutuje na zachwianie stosunku z człowiekiem i *vice versa*;
- gotowość wyciągnięcia dłoni zranionego w stronę raniącego ma być niezależna od jego gotowości przyznania się do popełnionych czynów i przeżywania za nie żalu; winna ona wynikać z społeczności stołu; ma rację bytu w momencie przyjęcia daru i otwartości na transformacyjną siłę przebaczenia;

⁹ *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, s. 1009.

¹⁰ Por. J. Piper, *Love your enemies*, Cambridge 1979, s. 62, [za] B. M. Weingardt, „...wie auch wir vergeben unseren Schuldigern”. *Der Prozess des Vergebens in Theorie und Empirie.*, Stuttgart 2003, s. 28.

- przebaczenie jest aktem kreatywnym, kładącym kres spirali gwałtu i zakłóceń w międzyludzkich relacjach, szansą na pojednanie;
- gotowość do przebaczenia nie wyklucza krytyki sprawcy, czy też zdystansowania się wobec niego, w przypadku nie przyjęcia oferty przebaczenia¹¹.

Przyglądając się problemowi międzyludzkiego przebaczenia w świetle teologii Nowego Testamentu należy podkreślić, że poprzez swoją gotowość do przebaczenia, chrześcijanin przekazuje drugiemu człowiekowi wieść o Bożej gotowości przebaczenia. Wierzyć w Boże przebaczenie można jedynie wtedy, gdy się doświadcza go na płaszczyźnie kontaktów międzyludzkich. Z tego wynika, że chrześcijańska społeczność, Kościół, niesie na swych barkach ogromną odpowiedzialność. Jeśli chrześcijanie nie tworzą społeczności, w której rzeczą samo przez się zrozumiałą, jest przebaczenie sobie nawzajem, wówczas posłannictwo o Bożym darze pozostaje abstrakcyjne i dalekie od życia, pozostawia niewiele śladów, gdyż wśród chrześcijan jest mało zauważalne. Tylko Kościół, w którym dochodzi do przebaczenia, może przekonująco proklamować treści z nim związane. Naśladowanie Chrystusa zakłada wzajemne przebaczenie, będące nieustającym zadaniem Kościoła wszechczasów.

3. Proces przebaczenia w oddziaływaniu duszpasterskim. Przyglądając się procesowi przebaczenia z perspektywy duszpasterza, powinniśmy zdawać sobie sprawę, że zostaje on postawiony przed niezwykle złożonym problemem, z którym nie tak łatwo przyjdzie mu się zmierzyć. Przystępując do niesłuchanie odpowiedzialnego zadania będzie musiał odpowiedzieć sobie na szereg pytań: Czy i w jakim stopniu uda mu się zainicjować niezwykle ważną, emocjonalną transformację? Czy i w jakim stopniu wpłynie na zmiany mentalne? Czy pomoże swojemu rozmówcy przeżyć oczekiwane przez niego odciążenie, czy uda mu się skłonić go do usunięcia z wzajemnych relacji tego, co dzieliło? Czy pomoże osiągnąć pojednanie?

W przypadku fenomenu przebaczenia należy, zwłaszcza w kontekście duszpasterskim, rozróżnić między darowaniem przebaczenia, a jego przyjęciem. Bardzo często przyjmowanie przebaczenia przychodzi dużo oporniej, aniżeli jego darowanie. Dzieje się tak, gdyż znacznie trudniej przebaczymy sobie samym. Przyj-

¹¹ B. M. Weingardt, „...wie auch wir vergeben unseren Schuldigern”. *Der Prozess des Vergebens in Theorie und Empirie.*, Stuttgart 2003, s. 35-36.

mowanie przebaczenia wyjątkowo nietatwo przychodzi osobom z rozbudowanym sędziowskim ponad-ja.

Potrzeba wielu założeń, by przebaczenie było wiarygodne: przede wszystkim, winny danego czynu musi się do niego przyznać i przyjąć zań odpowiedzialność. „Ukrywanie właściwego oblicza wymaga sporo wysiłku, któremu stale towarzyszy lęk, że w pewnym momencie popelnimy błąd i ukażemy to, co w naszym odczuciu, nigdy nie powinno być ukazane, świat dowie się o nas czegoś, czego nigdy nie powinien się był dowiedzieć. Jednak życie w poczuciu winy wydaje się nie do zniesienia. Cierpienie, wyrzuty sumienia, niemożność zaznania spokoju, bardziej doskwierają, aniżeli trwoga ewentualnego zdemaskowania. Nasiłająca się niepewność każe tęsknić za możliwością zrzucenia bagażu win, uwolnienia się od poczucia winy, które, jak cień, stale towarzyszy człowiekowi mogąc doprowadzić do granic wytrzymałości¹².

W przypadku narcystycznych odczuć wszechwładzy nie ma przebaczenia. Za winę trzeba żalować. Dopiero z żaloby wynika pragnienie przebaczenia. Warte podkreślenia jest, iż również przebaczący musi traktować ten akt poważnie. Przebaczenia nie można na nikim wymuszać (np. w przypadku doświadczonego gwałtu), musi ono nastąpić dobrowolnie.

Scholastyka wypracowała, psychologicznie rzecz ujmując, niezwykle interesującą typologię. Otóż skrucha serca (*contritio cordis*) znajdowała wyraz w ustnym wyznaniu (*confessio oris*), co wzmacniało i uwiarygodniało zadośćuczynienie (*satisfactio operis*)¹³. Uczynienie tych trzech kroków jest procesem długim, bolesnym i trudnym. Na podstawie badań empirycznych Reinhard Tausch wykazuje, że człowiek często potrzebuje czasowych przestrzeni, by być gotowym do przebaczenia¹⁴. Jeśli rozprawiono się z winą, wówczas możemy mówić o przebaczeniu. Ważnym zatem jest uświadomienie sobie, na czym polega wina, co uczyniono, co zaprzepaszczone¹⁵. Jest to walka o „przypomnienie sobie”, któ-

¹² A. Korczago, *Mroczny zaulek winy – przemyślenia nie tylko duchownego*, Kalendarz Ewangelicki, Bielsko-Biała 2005, s. 178-179.

¹³ M. Klessman, *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn 2008, s. 241

¹⁴ R. Lausch, *Vergeben, ein bedeutsamer seelischer Vorgang*, [w:] K. Finsterbusch, H. A. Mueller (red.), *Das kann ich dir nie verzeihen!? Theologisches und Psychologisches zu Schuld und Vergebung*, Göttingen 1999, s. 39-66.

¹⁵ „Bielmo grzechu pociąga za sobą niezdolność należytego postrzegania innych, ich potrzeb i interesów. Żyjący w zaślepieniu człowiek koncentruje się na sobie samym, co prowadzi do nie-

ra często kończy się tak, jak opisał Fryderyk Nietzsche: „Uczyniłem to – powiada mój rozum. Tego nie mogłem uczynić – powiada ma duma i pozostaje nieprzejednana. Wreszcie – rozum poddaje się”¹⁶.

Elementami składowymi walki „o przypomnienie” jest, przynajmniej przejściowa, identyfikacja z ofiarą, jej zachowaniem, by spróbować ocenić stopień winy. Postrzeganie swej winy stanowi punkt wyjściowy do wspomnianej walki. Tak długo, jak długo ktoś nie widzi, co uczynił, a co zaprzepaścił i jakie pociągnęło to za sobą konsekwencje, tak długo nie jest możliwe rozprawienie się z problemem i nie są możliwe: żal oraz skrucha¹⁷. Wszelkiego rodzaju ryczałtowe wyznania winy spływają indywidualne wyznanie i bywają mało produktywne.

W rozprawianiu się z winą ważne jest ujmowanie rzeczy w słowach. Za pomocą mowy winniśmy wydobyć je z ukrycia i wyjaśnić. Już w samym nazywaniu czynu, czy uściśleniu zaniedbania, przyznajemy się do tego, co uczyniliśmy, bądź co zaprzepaściliśmy. W procesie postrzegania i nazywania rodzi się skrucha. Może również narodzić się żal, że zachowaliśmy się tak, a nie inaczej, żal, że już nie można cofnąć tamtych chwil. We wspomnianym żalu da się zauważyć, jak to opisywał Luter, „ból grzechu”. Na takie wyznanie można reagować przebaczeniem. Testem dla wiarygodności wyznania jest gotowość do naprawienia konsekwencji, powstałych w wyniku *przewinienia lub zaniechania*. Zadośćuczynienie niejednemu pomaga rozprawić się z poczuciem winy. „Warto zatem (...) podkreślić, iż zadaniem duszpasterza nie jest

zdolności bycia szczęśliwym. Wczytując się w karty Biblii zauważymy, że wina, to nie poczucie żalu lub wyrzutów sumienia, lecz uwikłanie się w sytuację powstającą w wyniku popełnienia grzechu przeciw Bogu i bliźnim. Człowiek ponosi odpowiedzialność za swoje grzechy, jest odpowiedzialny za swoje czyny i ich konsekwencje. Poczucie odpowiedzialności w czasach biblijnych było tak silne, że czasami ludzie mogli uznać się winnymi, nawet w sytuacji, kiedy nie byli pewni, czy uczynili coś złego (3 Mż 5,17-19). Na kartach Starego Testamentu winę przedstawiano zwykle jako ciężar lub brzemie, które mogą przygnieść człowieka (Ps 38,5.7), jako raka toczącego go od środka (Ps 32,4-5) lub dług, który należy spłacić (3 Mż 5,1-7)”. A. Korczago, *Mroczny zaulek winy – przemyślenia nie tylko duchownego*, Kalendarz Ewangelicki, Bielsko-Biała 2005, s. 180-181.

¹⁶ Fr. Nietzsche, *WerkeII*, Darmstadt 1973, s. 625, [za] M. Klessman, *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn 2008, s. 241.

¹⁷ Por. D. Stollberg, *Schuld, Scham und Vergebung – heute noch? Verständigung statt Verkündigung*, Pastoral-Theologie. Monatschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Göttingen 2008/7.

przenoszenie swego rozmówcy w wyidealizowany prastan braku winy¹⁸, ale wsparcie go w jej poznaniu i zaakceptowaniu jej istnienia¹⁹.

Horst Eberhard Richter, dokonując charakterystyki współczesnych społeczeństw, stwierdził, że doskwiera nam: „Choroba nieodpowiedzialności”²⁰. Ludzie nieodpowiedzialni nie potrafią wziąć na siebie swej winy. Ważnym, z duszpasterskiego punktu widzenia, jest ukazywanie człowiekowi tego, co w nim nieuleczone, co śmiertelne, by poznał swe granice, błędy, słabości, i w konsekwencji, by przyjął odpowiedzialność. Zdolność do postrzegania swej winy, w znaczeniu teologicznym, wypływa z ufności w Boże przebaczenie. Ono otwiera nasze spojrzenie na obciążającą nas winę, uczy żyć z jej konsekwencjami w nadziei na międzyludzkie przebaczenie. Za zaufaniem w Boże przebaczenie postępuje zaufanie pokładane w dobroci Boga, który piętnując grzech, ukochał grzesznika, uzbrajając go w zdolność postrzegania i wyznawania szeregu bolesnych uwikłań.

Ludzie, którzy przebaczyli, bądź którym przebaczone, mówią o ogromnym odciążeniu. Czują się uwolnieni. Są wdzięczni, gdyż ciężar negatywnych myśli i odczuć, który ich ograniczał, wreszcie został z nich zdjęty, a ich życie uległo znacznemu przeobrażeniu. Niegodny czyn, wstydlive zaniechanie nieodwracalnie pozostaną składową biografii zarówno raniącego, jak i zranionego. Nigdy nie uda się powrócić do pierwotnego stanu, jakby nic się nie zdarzyło. Jednak otwarta rana zostanie zablizniona, chociaż blizna pozostanie na zawsze.

Przebaczenie ma wielką wagę nie tylko dla sprawcy – raniącego, ale także dla ofiary – zranionego. Często będzie ono niezbędnym elementem w przezwyciężaniu traumatycznych przeżyć, w rozprawieniu się z tym, co się wydarzyło, w wyrwaniu się z roli ofiary, i w przywróceniu jej podmiotowości. Przebaczenie nie oznacza rezygnacji z gniewu i wściekłości, wręcz przeciwnie. Rolą duszpasterza nie powinno być czopowanie negatywnych emocji, nagromadzonych w wyniku zaistniałych wydarzeń, ale stworzenie przestrzeni dla ich ujścia, ich kreatywnej transformacji ku dobru, a nie zniszczeniu, często samozniszczeniu, zwłaszcza w przypadku nasilającej się autoagresji. Dopiero wypowiedzenie zgromadzonego bólu, wyrażenie przytłamszonych emocji umożliwia rozwiązanie konfliktu. Chrześcijanie, często zu-

¹⁸ Por. J. Ziemer, *Seelsorgelehre*, Göttingen 2000, s. 225-232.

¹⁹ A. Korczago, *Mroczny żantek winy – przemyślenia nie tylko duchownego*, Kalendarz Ewangelicki, Bielsko-Biała 2005, s. 181.

²⁰ H. E. Richter, *Wer nicht leiden will, muss bassen. Zur Epidemie der Gewalt*, Hamburg 1993, s.121. [za] M. Klessman, *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn 2008, s. 241.

pełnie niewłaściwie, próbują za wszelką cenę wyciszać gniew i agresję, gdy tymczasem mogą one być bardzo pomocne w obchodzeniu się z winą i przebaczeniem. Oczywiście musimy zdawać sobie sprawę z faktu istnienia granic przebaczenia. Mogą one być wynikiem monstrualnych czynów, jakich się dopuszczono, bądź zależne są od indywidualnych zdolności przebaczenia. Z tymi granicami liczy się piąta prośba Modlitwy Pańskiej. W myśl tej prośby przebaczenie nie jest ponadludzkim wysiłkiem, lecz Bożym darem. Zatem życie jest możliwe dzięki Bożemu przebaczeniu, które rzutuje na międzyludzkie przebaczenie. Międzyludzkie przebaczenie stanowi produkt końcowy długiego i trudnego procesu przepracowania winy. Dopiero trud i rozprawienie się z własną winą umożliwia przyjęcie przebaczenia. Nie przypadkowo psycholodzy mówią o pracy przebaczenia i pojednania.

Punktem kulminacyjnym tego procesu winna być liturgicznie poprowadzona spowiedź²¹. Warto, by wynikała ona z rozmowy duszpasterskiej i stanowiła jej punkt końcowy. Wówczas stanie się rytualnym wydarzeniem i jako takie na nowo pozyska swe znaczenie. Rytualny wymiar spowiedzi²² oraz obiektywne ramy, w których ma miejsce, tworzą dystans i kontrolę emocji. Równocześnie proponowana mowa pozwoli nazwać winę omówioną podczas rozmowy duszpasterskiej. Rytualne ramy rzutować będą na wiarygodność przebaczenia, którym obdarowuje sam Bóg, a nie bardziej lub mniej przychylnie nastawiony duchowny. Dzięki Bożej obietnicy możemy na nowo żyć, a nałożenie dłoni, zaproszenie do społeczności stołu nam to potwierdzają.

„Tylko zatem ten, kto liczy się z obecnością łaskawego Boga w swoim życiu, dostrzeże możliwość zdrowienia poprzez usunięcie winy i poczucia winy, zyska siłę do uwolnienia się od przeszłości i szkodliwych jej wpływów i dostrzeże roztaczający się przed nim horyzont nowych możliwości, nowego początku, ponieważ: *»Bóg daje dowód swojej miłości ku nam przez to, że kiedy byliśmy jeszcze grzesznikami, Chrystus za nas umarł. Tym bardziej więc teraz, usprawiedlinieni krwią jego, będziemy przez niego zachowani od gniewu. Jeśli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Syna Jego, tym bardziej, będąc pojednani, dostąpimy zbawienia przez życie Jego«* (Rz 5,8-10)²³.

²¹ J. Ziemer, *Seelsorgelehre*, Göttingen 2000, s. 235-237.

²² Por. C. Dahlgrün, *Die Beichte als christliche Kultur der Auseinandersetzung mit sich selbst coram Deo*, [w:] W. Engemann (red.), *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile.*, Leipzig 2007, s. 493-507.

²³ A. Korczago, *Mroczny zaulek winy – przemyślenia nie tylko duchownego*, Kalendarz Ewangelicki, Bielsko-Biała 2005, s. 182-183.

Rolf Decot

Mała historia Reformacji w Niemczech

Przekład Juliusz Zychowicz

Wydawnictwo WAM, seria: Biblioteka Historii Kościoła, Kraków 2007, ss.150, tablica, format A-5.

Na rynku wydawniczym pojawiają się coraz to nowe publikacje o początkach protestantyzmu analizujące meandry historii szesnastowiecznej Europy i Kościoła. Część z nich to prace badawcze, napisane hermetycznym językiem, czytelnym jedynie dla teologów, historyków czy kulturoznawców. Inne, adresowane są do szerszego grona zainteresowanych dziejami chrześcijaństwa – do studentów i publicystów. Sporo publikacji związanych z początkami Reformacji to książki gatunkowo lżejsze.

Dzielnko profesora Rolfa Decota należy zakwalifikować bardziej do drugiej niż trzeciej kategorii, mimo że zarówno tytuł, jak i objętość sugerują charakter popularyzatorski. O takiej kwalifikacji decydują rygorystyczne kryteria naukowe, przyjęte przez Autora oraz wydawców serii *Biblioteka Historii Kościoła*. Choć aparat krytyczny pozostaje w cieniu tekstu i nie ma w nim przypisów, to na każdej stronie można przekonać się o doskonałej erudycji Autora. Jest on doskonałym znawcą tematyki związanej z Lutrem i jego teologią, a także z konfliktami konfesyjnymi oraz strukturą kościelną XVI i XVII wieku. Tematy te stanowią obszary działalności naukowej tego badacza, wykładowcy na Wydziale Teologicznym w Sankt Augustin i Uniwersytecie w Moguncji.

Każdy, kto pragnie przedstawić dzieje początków Reformacji na stu pięćdziesięciu stronach, stoi przed wyjątkowo trudnym zadaniem. Sam Autor nazywał to zamierzenie *mało realnym* (s. 5). Perspektywa, z której problem został uchwycony, jest wyraźnie katolicka. Rolf Decot przeprowadził wykład w sposób transparentny, w duchu ekumenizmu, unikając nadużywania stereotypów, ale też zbędnej „poprawności religijnej”. Publikacja jest bardzo rzeczowa, skupiona na trzech zasadniczych wątkach: sylwetce Lutra i jego reformatorskiej drodze,

budowaniu tożsamości ewangelickiej oraz skutkach, jakie w katolicyzmie wywołała Reformacja, ze szczególnym akcentem położonym na Sobór Trydencki.

Książka składa się z ośmiu krótkich rozdziałów, wstępu oraz aneksu (*Tablica chronologiczna*, lata 1512-1598, *Bibliografia*, *Indeks rzeczony* i *Indeks osobowy*).

Po krótkiej prezentacji kontekstu historycznego Reformacji, Autor w pierwszych dwóch rozdziałach przedstawił sylwetkę Marcina Lutra jako studenta, teologa i zakonnika. Uczynił to w ramach dyskursu toczącego się wokół problemu pewności zbawienia. Kwestia ta należy do istotnych zagadnień, będących przedmiotem zainteresowania człowieka religijnie rozbudzonego w późnym średniowieczu. Sprowadzić ją można do odpowiedzi na następujące pytanie: *Jak dostąpię łaski Boga, jak mogę najpewniej osiągnąć zbawienie* (s. 20). Kościół w wiekach średnich (i nie tylko, co podkreśla Autor) wskazywał na siebie, jako gwaranta życia wiecznego: *Człowiek, który pokłada ufność nie w sobie i w swoich dokonaniach, lecz w środkach łaski, rozdzielanych przez Kościół w postaci sakramentów, może być pewien zbawienia* (s. 21). W teologii tego Kościoła istotnym środkiem łaski były odpusty. Rola, jaką przypisywano praktykom odpustowym, wskazuje na poszukiwanie drogi do osiągnięcia zbawienia, ale także na lęki i rozterki, głęboko osadzone w społeczeństwie zachodniego chrześcijaństwa u progu nowożytności. Profesor Decot, owo poszukiwanie pewności zbawienia, stawia jako problem nie tylko teologiczny, ale mentalny, ukazując przy okazji słabość i niewystarczalność proponowanej przez ówczesny Kościół argumentacji. W opinii niemieckiego badacza, rozterki Lutra *należą tłumaczyć późnośredniowiecznym typem pobożności* (s. 21). Jednocześnie przyznaje on, że *ówczesne pytania poruszały [Lutra] głębiej niż innych* (s. 20). Zasadnicze odkrycie, jakiego na tym etapie dokonał Luter, wiązało się ze zmianą dotychczasowego paradygmatu w kwestii zbawienia. Wydarzenie zbawcze, które dotąd spoczywało na instytucji, prawie i autorytecie, Luter *uwnęmetrził, personalizował i uduchowił* (s. 30). Decot stoi na stanowisku, że „luteranizm”, jako zasada hermeneutyczna i teologiczna, pojawił się jeszcze przed Reformacją. Już na kilka lat przed rokiem 1517 Luter miał wypracowany pogląd w kwestii dla siebie najistotniejszej, a mianowicie, usprawiedliwienia. Autor opiera się przy tym na najnowszych badaniach nad przyczynami wybuchu Reformacji. W *Bibliografii* Decot zapisał: *Znakomite podejście teologiczne do osoby Lutra, z katolickiego punktu widzenia, prezentuje: Otto Hemann Pesch, „Hinführung zu Luther” (Mainz 2004)*. (Jesteśmy w tej dobrej sytuacji, że dysponujemy już polskim przekładem, ponad sześćsetstronicowego, dzieła Pescha, *Zrozumieć Lutra*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2008).

Osadzenie Lutra w teologiczno-historycznych i mentalnych realiach epoki pozwala na lepsze zrozumienie jego poglądów. Rzetelna postawa metodologiczna, obecna w dwóch pierwszych rozdziałach, charakteryzuje także rozdziały trzeci i czwarty. Znajdujemy w nich doskonale wyważone opinie o wczesnych pismach Lutra oraz o początkach Reformacji w Wittenberdze, w tym o udziale szlachty i mieszczaństwa, a także oddziaływaniu idei reformacyjnych wśród chłopów.

Pierwsze cztery rozdziały doskonale spełniają rolę przewodnika po problemach początków Reformacji, są świetną lekturą, którą dobrze się czyta, co jest również niewątpliwą zasługą tłumacza. W rozdziałach tych ukazany został geniusz Marcina Lutra, jego nowatorskie podejście do szeregu kwestii teologicznych i społecznych, w tym powszechności kapłaństwa, urzędu, sakramentu i sukcesji (s. 44-46). Wskazane zostały również braki Kościoła u progu ery nowożytnej. W wielu punktach Decot proponuje podjęcie pracy ekumenicznej. Czyni to, na przykład, przedstawiając poglądy Lutra w kwestii prymatu biskupa Rzymu (s. 53).

Druga część pracy jest zdecydowanie bardziej kontrowersyjna. W rozdziale piątym Autor dokonał wyjątkowo nieudanej próby przedstawienia innych nurtów Reformacji. Krótko zaprezentował cztery postacie (Bodestein - zwany Karlstadem, Münzer, Zwingli, Kalwin) oraz nowe środowiska powstałe w tym czasie (anabaptyści, spirytualiści). Niestety, w porównaniu do duchowości Lutra, postaciom tym odebrano głębię i zredukowano do drugorzędnych aktorów reformacyjnej sceny. Dla Decota inne wyznania wyraźnie pozostają jedynie tłem. Można zrozumieć słabe zainteresowanie Zwinglim i Kalwinem - Autor skupił się bowiem na Reformacji w Niemczech, ale pozostałe postacie i ruchy reformacyjne domagają się znacznie szerszego potraktowania. Przedstawienie anabaptystów i spirytualistów na dwóch stronach książki poświęconej, bądź co bądź, Reformacji, to wyraźne nieporozumienie. Na dodatek lansowane tezy są ogólnikowe i, w konsekwencji, krzywdzące. Pacyfistyczny nurt anabaptystów Rolf Decot ledwie wymienia, choć działali oni w Niemczech długo i prężnie. Sporo miejsca poświęca za to „królestwu anabaptystów” w Münster, pogłębiając w ten sposób stereotyp anabaptysty – burzyciela porządku społecznego. Podobnie rzecz się ma w przypadku spirytualistów. Dwoma zdaniem (sic!) przedstawione zostały poglądy tego ruchu należące do ciekawych wątków Reformacji. Nie dość, że oba nurty omówione zostały pobieżnie, jakby Autor uznawał je za mało ważne (rzeczywiście, nie liczyły się w wielkiej polityce XVI wieku), to jeszcze sporo miejsca

zajmuje krytyka ruchu spirytualistów, dokonana przez Lutra. I tak oto Autor nie wywiązał się z nałożonego na siebie zadania naszkicowania całościowego obrazu Reformacji. Nie usprawiedliwia go fakt, że część z tych nurtów działała znacznie prężniej poza granicami Niemiec. Anabaptyści i spirytualiści, poprzez wypracowanie zwartych idei teologicznych, zasłużyli sobie na znacznie więcej uwagi i rzetelne ich przedstawienie. Poszerzenie publikacji o kilka dodatkowych stron na pewno nie byłoby nadużyciem wobec przyjętej formuły „małej historii Reformacji”. Może dzięki temu Autor uniknąłby powielania stereotypów i ogólników, pisania o poligamii i komunizmie anabaptystów, ich okrucieństwie i bezwzględności (s. 66). Jeżeli podstawowym zamiarem książki było *przedstawienie Reformacji szerszemu kręgowi zainteresowanych tym tematem czytelników* (s. 6), należy stwierdzić, że w tym obszarze publikacja Decota pozostawia wiele do życzenia. Autora interesuje wyłącznie napięcie między rodzącym się luteranizmem a katolicyzmem.

W rozdziale szóstym i siódmym Decot wraca do problematyki styku religii i polityki, pisząc na temat politycznych sukcesów Reformacji, walki o jedność i pokój religijny. Tu znów do głosu dochodzi doskonała umiejętność dokonywania syntezy. Czytelnik może zapoznać się z osiągnięciami (i klęskami) obozu reformatorskiego, dowiedzieć się skąd pochodzi słowo „protestant”, jak powstało *Confessio Augustana*, dlaczego w obozie reformacyjnym nie doszło do porozumienia (debata w Marburgu). Wśród wielu plusów tej części pracy, nie brak tu również mankamentów. Przedstawiając ewangelicki system kościołów krajowych, Autor ledwie wspomina księstwo pruskie, milcząc zupełnie na temat jego pierwszeństwa wśród państw, które przyjęły Reformację. Decot, tak oszczędny w przedstawieniu innych nurtów Reformacji, nie ma skrupułów, prezentując (ostatecznie mało istotny) problem dwużeństwa Filipa Heskiego i osobiste zaangażowanie Lutra w tuszowanie tego skandalu (*Luter radził, aby całą sprawę załatwić za pomocą „tego kłamstwa”*; s. 96). Wybór tego wątku nie został w żaden sposób zrównoważony przedstawieniem podobnych postaw ze strony czołowych postaci obozu katolickiego. Wprawdzie nieco dalej Autor wspomina o kochającym przepych i polowania papieżu Pawle III i choć go nie wybiela (*można, co prawda, zarzucić silny nepotyzm i politykę rodzinną wykorzystującą Państwo Kościelne*; s. 116), to nie przedstawia mu żadnych konkretnych zarzutów, jak wyżej – Lutrowi. W podobnym duchu, w rozdziale ósmym poświęconym reformie Kościoła katolickiego, przedstawieni zostali jezuita, nazwani *najskuteczniejszym instrumentem reformy Kościoła* (s. 111). W książce mowa jest wyłącznie o pozytywnych

aspektach działalności tego zakonu w okresie Reformacji. Gdyby wierzyć Autorowi, zakon ten zajmował się wyłącznie krzewieniem chrześcijańskiego ideału życia poprzez kaznodziejstwo, ćwiczenia duchowne, naukę religii, reformę edukacji i słuchanie spowiedzi. Jest to jednostronny obraz roli, jaką w walce z Reformacją przyjęło Towarzystwo Jezusowe.

Natomiast znacznie pełniej została przedstawiona reforma Kościoła, dokonana przez Sobór Trydencki. W bardzo przejrzysty sposób Autor zaprezentował poszczególne sesje soborowe, przedstawiając reformujący się katolicyzm w kontekście postulatów Reformacji. Ukazane zostały różne punkty widzenia Ojców soborowych, między innymi w sporze o eklezjologię. W części tej można również odnaleźć cenne uwagi natury ekumenicznej, wspomniana została *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* ogłoszona w 1999 roku.

Jednak i w tym rozdziale Autor nie ustrzegł się dysproporcji. Wykaz katolickich teologów, będących przeciwnikami Lutera, jest znacznie bogatszy niż wykaz współreformatorów. Te nierówności nieco rażą i nie pozwalają zapomnieć, że książka jest pisana przez badacza z kręgu katolickiego, być może, z myślą o katolickich odbiorcach.

W zakończeniu mamy do czynienia z bardzo interesującą konkluzją. Autor, wbrew dość powszechnemu w naszym kraju odczuciu, w świeckości państwa odnajduje nadzieję na drogę do zagubionej w XVI wieku jedności: *Uwolnione od roli służebnej wobec państwa, poszczególne nyznania, czyli Kościoły i wspólnoty kościelne, mają szansę postrzegać się wzajemnie już nie jako antagoniści, lecz jako części jednego Kościoła Jezusa Chrystusa, które nie są już zdane na ochronę państwową, lecz muszą polegać na swojej wiarygodności i sile przekonywania* (s. 136).

Książka Rolfa Decota nie jest jednolita w swojej strukturze. Bez wątplenia napisana została doskonałym językiem, nie obciążonym bagażem specjalistycznych pojęć, przez co, rzeczywiście, jest dostępna szerokim kręgom osób zainteresowanych tematem początków Reformacji. Przekonuje nas również, jak trudno z wielkiego bogactwa nurtów Reformacji wybrać i omówić kilka wątków, nie popadając przy tym w powtarzanie oklepanych stwierdzeń. Często na dobór tematów, w opracowaniach o charakterze małego kompendium, wpływ mają osobiste preferencje naukowe autorów. W pewnym stopniu widoczne jest to również w pracy R. Decot. Jego zainteresowania stykiem polityki i religii zostały mocno zasygnalizowane w pracy. Trzeba jednak przyznać, że Autor uniknął raf banalności, a jego doskonale przygotowanie edytorskie pozwoliło mu, w tak

skromnej pozycji, przedstawić nie tylko stare fakty, ale również nowe interpretacje. Szkoda, że ograniczył Reformację w Niemczech praktycznie do przedstawienia Lutra i luteranizmu. (Zresztą i tu mamy do czynienia z pewną niekonsekwencją: data narodzin Lutra podana została z dokładnością do godziny, natomiast o końcu jego życia nie wspomina się nawet jednym słowem.) Pozostaje mieć nadzieję, że publikacja Rolfa Decota zostanie przez czytelników potraktowana jako przyczynek do poznania wyjątkowo barwnego świata Reformacji, co zachęci ich do sięgnięcia po następne pozycje, by nie przyjąć jednostronnego punktu widzenia zaprezentowanego w jego pracy. Otwartą pozostaje kwestia, czy przedstawienie Reformacji na niewielu stornach jest w ogóle możliwe, czy też zawsze musi pozostać czymś *mało realnym*.

Wojciech Gajewski

Ks. Tadeusz Gacia,
Metaforyka agonistyczna
w literaturze chrześcijańskiego antyku

Jedność, Kielce 2007, ss. 279.

Istnieje przekonanie, że chrześcijaństwo rozwijało się w wyraźnej opozycji do świata pogańskiego, odrzucając zarówno treść, jak i formę antycznych wyobrażeń. Jednak wiadomo, że pierwsi chrześcijanie szukali w pogańskich przedstawieniach wzorców ikonograficznych i językowych środków wyrazu. Zatem można mówić o kontynuacji antycznych form ekspresji w chrześcijaństwie.

Ks. Tadeusz Gacia jest zarówno teologiem jak i filologiem klasycznym, pracownikiem naukowym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Starochrześcijańskiej tematyce agonistycznej poświęcił już wcześniej kilka szkiców, publikowanych na łamach „Vox Patrum” i „Kieleckich Studiów Teologicznych”. Autor recenzowanej książki nie jest pionierem badań nad metaforyką agonistyczną w literaturze chrześcijańskiego antyku. Istnieje wiele prac przyczynkarskich dotyczących chrześcijańskich motywów agonistycznych, zarówno w językach obcych jak i w języku polskim. Zaslugą ks. T. Gacia jest całościowe ujęcie tego zagadnienia.

Ks. T. Gacia analizuje starochrześcijańskie teksty pod kątem opisów fizycznych i duchowych zmagania w akcie męczeństwa, dostrzegając w tych opisach wyraźne ślady wpływów pisarzy greckich i rzymskich. Ojcowie kościoła odwołują się do obrazów walki na arenie, a także wprowadzają elementy, symbole i metafory odnoszące się do fizycznego wysiłku zawodników sportowych.

Słowo *agon* oznaczało przede wszystkim walkę, w tym toczoną na śmierć i życie (stąd późniejsze – *agonia*), także wysiłek, trud, znój, zmagania duchowe. Agonem Hellenowie określali zawody atletyczne (*gymnikos agon*), hippiczne (*hippikos agon*) oraz muzyczne (*musikos agon*). Tak więc na pojęcie metaforyka agonistyczna składają się wszelkie odwołania do ćwiczeń cielesnych (w szczególności biegu i zapasów), wyobrażenia postaci atlety, opisy miejsc, gdzie ćwiczano (stadion, palestra itd.), a także nagród i zaszczytów (wieńce), którymi obdarzano zwycięzców.

Agon w wymiarze duchowym pojawił się już w utworach greckich myślicieli. Najbardziej znaną metaforą agonistyczną jest platoński obraz duszy wyobrażo-

nej pod postacią zaprzęgu dwóch uskrzydlonych koni i woźnicy (Plat. *Phaed.* 246B-247). Ilustruje ona trud, jaki podejmuje dusza w czasie jazdy pod nieboskłonem.

Agon pozostaje najbardziej oryginalnym tworem kultury greckiej i w dużej mierze stanowi o charakterze helleńskiej cywilizacji. Metaforykę agonistyczną przyswoili sobie w okresie hellenistycznym Żydzi, czego przejawy widać w apokryfach Starego Testamentu i w twórczości Filona z Aleksandrii. W kulturze rzymskiej wyraźnie obecny jest duch walki, także moralnej, choć w dużo większym stopniu zmilitaryzowanej.

W literaturze chrześcijańskiej metaforyka agonistyczna funkcjonuje od samego początku, można więc mówić o bezpośredniej kontynuacji grecko-rzymskich wzorców. W sposób wyraźny elementy agonu pojawiają się w dziełach Tertuliana, św. Cypriana, św. Ambrożego, św. Hieronima, Paulina z Noli, św. Leona Wielkiego, Prudencjusza oraz św. Augustyna.

Ks. Gacia zaproponował paralelną konstrukcję rozdziałów, tak więc recenzowana praca składa się z dwóch analogicznych części, z których pierwsza stanowi analizę metaforyki agonistycznej związanej z chrześcijańskim wyznaniem wiary, druga to analiza metaforyki życia chrześcijańskiego.

W rozdziale drugim i odpowiadającym mu rozdziale piątym autor opisał agonistyczne terminy, wyrażenia i peryfrazy ilustrujące publiczne wyznanie wiary i duchowe współzawodnictwo w życiu chrześcijańskim. Poza słowem *agon*, najczęściej posługiwano się określeniami: *certament* i *lucta* oraz czasownikiem *certare*. Obrazują one, w zależności od kontekstu, ideę prześladowania, męczeństwa albo duchowy wysiłek w dążeniu do doskonałości, cnoty.

Rozdział trzeci i szósty zawiera analizę terminów odnoszących się do zawodników, form współzawodnictwa i organizacji zawodów w kontekście wyznania wiary i duchowego agonu. Najważniejsze określenie to *athleta*. Chrześcijanin bowiem podobny jest do atlety, który ćwiczy, by być mężnym. Istotne pojęcie to *athleta Christi*. Oznacza ochrzczonego wyznawcę, który podejmuje walkę połączoną z cierpieniem prześladowania, z nadzieją na zdobycie nagrody w niebie. Pojawiają się również metafory stadionu i palestry. Palestą ma być więzienie, gdzie przebywają chrześcijanie, przygotowujący się na męczeństwo. Nie bez znaczenia pozostają terminy: gladiator oraz igrzyska (*munus gladiatorium*), a także *spectaculum*. Podkreślenia wymaga fakt, że chrześcijański agon nie dotyczył tylko mężczyzn, ale również kobiet – dziewic, które wybierały męczeńską śmierć,

jak np. zamknięta w lupanarze św. Agnieszka, czy Perpetua i Felicyta, które zginęły zabite przez gladiatorów.

Kolejne dwa rozdziały (czwarty i siódmy) poświęcone zostały omówieniu symboliki zwycięstwa i nagród, które czekają na najbardziej wytrwałych chrześcijan. Mamy tu: przede wszystkim wieniec (*corona*), w którym idą do nieba męczennicy oraz palmę – starożytny symbol zwycięstwa.

Rozdział ósmy stanowi podsumowanie wyżej omówionych części pracy. Autor wskazuje w nim na leksykalną ciągłość grecko-rzymskiej metaforyki agonistycznej w pismach chrześcijańskich autorów i jednocześnie dowodzi, że doszło do jej transformacji semantycznej.

W recenzowanej pracy znajduje się aneks z tekstami źródłowymi w językach oryginalnych, bibliografia oraz indeksy.

Jak wykazano, głównym motywem przewijającym się w książce ks. Gacia jest walka, a ta przywołuje na myśl oręż. Znane są dwie dyscypliny greckiego sportu, w których wykorzystywano elementy uzbrojenia, tzn. rzut oszczepem (*akon*) oraz, wprowadzony dużo później, bieg w uzbrojeniu hoplity bez broni zaczepnej (*hoplitodromos*). Poza tym, w tekstach pisarzy chrześcijańskich pojawiają się również metafory o charakterze czysto militarnym, w których elementy uzbrojenia odgrywają ważną rolę. Wielu współczesnych badaczy twierdzi, że Helenowie postrzegali wojenne starcia w kategoriach agonu. W Rzymie igrzyska (*munera, ludi*) łączą się na poziomie ideologii z wojną w taki sposób, że trudno rozstrzygnąć, czy miały one charakter bardziej agonistyczny, czy militarny. Ks. Gacia wskazuje wielokrotnie na metafory militarne, odrzucając je jako nieadekwatne, nie mające związku z agonem, wydaje się jednak, że należałoby poświęcić więcej miejsca systematycznemu rozgraniczeniu tych dwóch grup metafor, tzn. agonistycznych i militarnych.

Wyżej omówiona pozycja ze wszech miar zasługuje na czytelnicze zainteresowanie, zwłaszcza ze względu na udokumentowaną ciągłość kulturową oraz wciąż żywe treści dla i dziś żyjącego chrześcijanina, któremu nie jest obca walka duchowa wobec zagrożenia pokusami współczesnego świata.

Lucyna Kostuch

Lee Palmer Wandel
***The Eucharist in the Reformation:
Incarnation and Liturgy.***

Cambridge: Cambridge University Press, 2006. ss. XI + 302

Praca powstała z potrzeby porównawczego oglądu, jak ewangeliczne przekazy o Ostatniej Wieczerzy rozumiane były przez chrześcijan przede wszystkim w XVI stuleciu. Autorka podjęła więc temat o pierwszorzędym znaczeniu dla teologii i eklezjologii przelomu średniowiecza i nowożytności, co, samo przez się, przesądza o doniosłości jej studiów.

Rozdział pierwszy, który wprowadza czytelnika we właściwe rozważania, daje zarys dziejów Mszy przed Trydentem. Wandel omawia przede wszystkim zewnętrzne elementy „sakramentu ołtarza”: wystrój kościoła, szaty i gesty celebransa, budujące liturgiczną dramaturgię, której centralnym elementem była (i jest) transsubstancjacja. Autorka zwraca uwagę na bogactwo form liturgicznych i paraliturgicznych rozwijanych regionalnie, czy nawet lokalnie w późnym średniowieczu; analizuje też okoliczności sprzyjające rozwojowi dewocji eucharystycznej.

Augsburg, jedno z głównych miast ówczesnej Europy, został wybrany dla ilustracji przyczyn i sposobów odrzucenia tradycyjnego rozumienia Mszy jako eucharystycznie odnawianej Ofiary Krzyżowej Chrystusa. W rozdziale tym Autorka daje wnikliwą analizę lokalnych reformacyjnych przemian zachodzących we wspomnianym mieście w dwudziestych i trzydziestych latach XVI wieku. Początkowo przejawiały się one w indywidualnych interpretacjach ewangelicznych przekazów Mateusza (26: 26-28) i Łukasza (22: 19-20), głoszonych z kazalnicy i propagowanych drukiem. Tymi drogami do mieszczan augsburskich docierały więc polemiki toczone przez prominentnych wówczas teologów, jak m.in. Oecolampad, Rhegius, Bucer, Karlstadt, Schwenkfeld czy Zwingli.

Wraz z poglądami na sens wzmiankowanych nowotestamentowych przekazów ewoluowała liturgia sprawowana w kościołach Augsburga. Jej lokalne bogactwo, przejawiające się już nie tylko wielością rytów, ale też różnorodnością ich treści, angażowało świeckich, w tym radę miasta. Poświadczona w ten sposób żywa ewangeliczna religijność jego mieszkańców, świadomych konieczności zerwania z ortodoksyjną doktryną, była motywacją dla miejscowych teologów do szukania porozumienia. Jego świadectwem jest petycja z 1531 r. Lokalni du-

chowni zdecydowanie potępili w niej katolicką naukę, jednocześnie w duchu „ewangelickim” podkreślili zbawczą wartość śmierci Chrystusa.

Przedstawiona w tym rozdziale wnikliwa analiza ewolucji życia religijnego Augsburga pierwszej połowy XVI wieku ukazuje Reformację, jako splot spontanicznych oddolnych procesów. Wyróżnia też tę część od pozostałych partii książki, które referują przekonania wybranych czołowych teologów epoki, co do komunii wiernych.

Rozdział trzeci przedstawia więc eucharystyczne poglądy Marcina Lutra, kształtujące się w opozycji do pojęć katolickich oraz nauk tych reformatorów, którym był przeciwny. Rozdział czwarty zapoznaje z nauką Jana Kalwina. Jest to wnikliwy, metodyczny wykład poglądów tego reformatora. W teologii Kalwina Wieczera Pańska zajmowała naczelne miejsce w systematycznym poznawaniu Boga przez człowieka. W tej części pracy Autorka najpełniej sięga do źródeł.

Wandel podkreśla, że chrześcijańskie społeczności powołujące się na doktryny obu wielkich reformatorów przyjmowały je z własnymi modyfikacjami. Bywały one istotne, czego świadectwem katechizm heidelberski. Ewangelicy francuscy, szkoccy i niderlandzcy budowali własną praktykę i tradycje, na którą wpływały m.in. odmienne uwarunkowania polityczne. Szczególnym tego przykładem jest *Szkocka konfesja*, ułożona przez Jana Knoxa i przyjęta, jako wyznanie państwowe, przez tamtejszy parlament w 1567 roku.

Rozdział piąty znów poświęcony został katolickiej nauce o Eucharystii, tym razem wypracowanej podczas soboru trydenckiego. Nawiązując do rozdziału pierwszego, Autorka zapoznaje czytelnika z odpowiedzią udzieloną protestantom przez chrześcijan wiernych Rzymowi. Odpowiedź ta sprowadzała się do powtórzenia usystematyzowanej średniowiecznej doktryny. Począwszy od 1570 r. wyrażać miała ją nowa, ujednolicona dla całego Kościoła, liturgia eucharystyczna skodyfikowana w *Mszale rzymskim*.

Autorka słusznie zwraca uwagę, że prawodawcy soborowi, a dalej, diecezjalni nakazywali ukrócić nazbyt rozwinięte formy kultu. Dodać wypada, że w polskich diecezjach na ogół konsekwentnie i szybko pozbywano się średniowiecznych przewodników liturgicznych i wprowadzano w ich miejsce rzymski porządek. Nie oznaczało to jednak rezygnacji z eksponowania Eucharystii podczas Mszy i po jej zakończeniu. Natomiast dłuższym procesem było ograniczanie paraliturgii, jak np. procesjonalne obnoszenie hostii po polach. U schyłku XVI i w XVII wieku kult eucharystyczny w przedtrydenckich formach sank-

cjonowała lokalna tradycja. Nie tylko przywiązanie do niej decydowało o trwałości nabożeństwa eucharystycznego. W katolickiej praktyce duszpasterkiej doceniano wartości polemiczne adoracji konsekrowanej hostii. Konwertyci na katolicyzm składali wyznanie wiary, w którym deklarowali przekonanie o realnej i substancjalnej obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi.

Jednym z zagadnień, przewijających się przez całą książkę, jest problem komunii wiernych pod oboma postaciami (*sub utraque specie*, to jest utrakwistycznej). Autorka niesłusznie pominęła czeskich utrakwistów. O ich obecność na kartach omawianej pracy trzeba się upomnieć, bowiem katolicka ortodoksja nie powinna być jedynym kontekstem, dla zrywających z nią, szesnastowiecznych zmian doktrynalnych. Wpływy utrakwistów widoczne były w XV i XVI wieku m.in. w południowych i zachodnich obszarach Polski. W 1564 r. zezwolenie papieskie na kielich dla świeckich otrzymały: Niemcy, Austria, Węgry i Czechy. Choć indult wkrótce potem wycofywano, praktyka utrakwistycznej komunii utrzymywała się wśród katolików na Śląsku jeszcze w drugiej połowie XVII w. Dodać trzeba, że polska Reformacja pozostała poza obszarem obserwacji Wandel. Po części jest to rezultatem słabo zaawansowanego w tym względzie stanu badań i braku dostępności ich wyników w języku angielskim. O korzystnej zmianie w tym względzie informował w pierwszym tomie *Rocznika* Janusz Mallek.

Autorka postawiła sobie za cel prezentację, jak nakaz Chrystusa: „bierzcie i jedzcie” rozumieci szesnastowieczni przywódcy głównych nurtów religijnych, i to na ogół najwybitniejsi. Wybór taki pozwolił skoncentrować się na powstawaniu i rozwoju najbardziej wpływowych doktryn. Przybliżają je liczne cytaty źródłowe, których wprowadzenie dobrze służy prezentacji porównawczej.

Czytając omawianą pracę można zastanawiać się, do jakiego grona odbiorców jest ona skierowana. Wykład zawarty w początkowych partiach książki jest niewątpliwie przystępny a tłumaczenie katolickich praktyk nawet zbędnie posunięte do objaśniania podstaw. Natomiast czytelnik słabo zorientowany w dziejach teologii i kultu musi z trudem brnąć przez świat pojęć określających doktrynalne zawiłości, rozważane w kolejnych rozdziałach.

Autorka zmierzyła się z zadaniem trudnym. Jego realizacja, choć niepełna, inspirowała do dalszych takich studiów i dowodzi ich konieczności. Bez wątplenia, jest to praca ważna nie tylko dla osób szczególnie zainteresowanych historią Reformacji, ale także jej współczesnym teologicznym dziedzictwem.

Waldemar Kowalski

Natalia Nowakowska

Church, State and Dynasty in Renaissance Poland. The Career of Cardinal Fryderyk Jagiellon (1468-1503).

Ashgate, Aldershot 2007, ss. 222, w tym 7 ilustracji, 1 mapa, 16 tabel.

Książka jest nowoczesną biografią Fryderyka Jagiellończyka, najmłodszego syna króla Kazimierza Jagiellończyka i Elżbiety Habsburżanki. Jest ona próbą obiektywnego spojrzenia na tę postać dotąd, w większości opracowań, przedstawianą w ciemnych barwach. Eksponowano bowiem jego słabość do alkoholu i obżarstwa, któremu się oddawał w kręgu swoich współbiesiadników i zgon na chorobę francuską (syfilis). Opinia ta, od początku, tworzona była przez jego politycznych przeciwników m.in. kronikarza Macieja Miechowitę.

Autorka ukazuje nam inną twarz swojego bohatera. Miał on naturalnie przywary charakterystyczne dla ludzi wczesnego Renesansu, korzystających z uciech tego świata, ale równocześnie był to polityk, który realizował ideę ścisłego związania instytucji Kościoła z monarchią.

Fryderyk Jagiellończyk, królewicz, a zarazem biskup krakowski, potem prymas Polski i kardynał, był pierwszym senatorem w Królestwie i był bardziej wyrazicielem ambicji dynastii Jagiellonów niż Kościoła Katolickiego. Przejawiło się to np.:

- wsparciem finansowym elekcji brata Jana Olbrachta, w r. 1492 na króla polskiego,
- obłożeniem duchowieństwa podatkiem na rzecz monarchii na niespotykaną dotąd skalę,
- podporządkowaniem kapituł władzy biskupiej, poprzez wprowadzenie do ich składu ludzi sobie oddanych,
- atakowaniem przywilejów szlacheckich w procesach przed sądami duchownymi,
- a także, protegowaniem swoich stronników na stanowiska kościelne poza granicami Korony Polskiej.

Kardynał Fryderyk zabiegał, jak sądzę z lektury książki, o swego rodzaju „sakralizację” dynastii Jagiellonów w ikonografii, o czym świadczą: drzeworyty

w „Misalle Cracoviense”, c. 1494-96, a zwłaszcza miniatura z graduału „Nulla potestas nisi Deo” z r. 1499, przedstawiająca klęczących przed Bogiem króla Dawida i papieża Grzegorza Wielkiego, podkreślająca harmonię między władzą świecką i duchowną.

Autorka w końcowej partii stwierdza, iż polityka dynastyczna kardynała Fryderyka podłożyła podwaliny pod wyraźną przewagę władzy królewskiej nad instytucjami kościelnymi, co uwidocznilo się w pełni za panowania Zygmunta Starego (1506-1548). Zauważa, że Polska nie była w tym odosobniona. Podobne tendencje mają miejsce w innych krajach europejskich np. w Anglii, czy Szwecji, co obrazuje tabelą (s. 184) wskazująca na nadzwyczajny wzrost liczby osób spośród europejskich rodzin monarszych, które zostały nominowane przez papieża na urzędy biskupie, czy arcybiskupie w przedziale czasowym lat 1450-1550.

W tytule książki można by, chyba, w miejsce: w renesansowej Polsce („in Renaissance Poland”) wstawić słowa w *Polsce u progu Renesansu*, gdyż praca dotyczy początków, a nie rozkwitu tej epoki w Polsce.

Autorka nie analizuje, na ile uzyskanie przewagi monarchii nad Kościołem sprzyjało Reformacji (tak okazało się w Prusach Książęcych, Saksonii, Brandenburgii, Anglii, Szwecji i Danii), czy wręcz odwrotnie, jak to było w Polsce, gdzie parasol ochronny monarchii nad Kościołem aż do r. 1548 skutecznie hamował rozwój tego ruchu religijnego.

Janusz Mallek

Tomasz Kempa

Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku

Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007, ss. 624.

Problematyka wzajemnych relacji, czy nawet współpracy między protestantami a prawosławnymi z natury rzeczy nie cieszy się większym zainteresowaniem historyków. Interesujący wyjątek stanowi tutaj książka D. Wendebour, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II von Konstantinopol in den Jahren 1573-1581*, Göttingen 1986. Z kolei na próbę zawiązania konfederacji między protestantami i prawosławnymi w Polsce w końcu XVI w., mającą na celu obronę ich swobód religijnych, zwrócił uwagę przed laty D. Oljačyn, *Zur Frage der Generalkonfederation zwischen Protestanten und Orthodoxen in Wilna 1599*, „Kyrios” 1936, t. 1, z. 1, s.29-46.

Do tej tematyki nawiązuje książka Tomasza Kempy. Autor, w oparciu o wnikliwą kwerendę w archiwach polskich, litewskich, ukraińskich i rosyjskich, daje czytelnikowi sugestywny obraz politycznej współpracy protestantów i prawosławnych z Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego na sejmach, sejmikach i w sądach w końcu XVI i w I połowie XVII wieku

Jednakże współpraca ta nie zaowocowała zawarciem formalnego aktu przymierza, sankcjonującego obronę wspólnych interesów przed ich ograniczaniem przez katolików. Różnice doktrynalne między protestantami a prawosławnymi wykluczyły wsparcie współpracy politycznej przez zawarcie unii wyznaniowej, choć takie próby były podejmowane przez Wasyla Ostrogińskiego w r. 1599.

Stroną bardziej aktywną w tym nieformalnym związku politycznym byli protestanci. Kalwińscy Radziwiłłowie wykorzystywali często klientelę wywodzącą się z kręgów prawosławnych dla realizacji swych celów. Mieszane małżeństwa protestancko-prawosławne również stanowiły dobrą podstawę dla podejmowanych wspólnych działań.

Prawosławnym bardziej zależało na podważeniu pozycji unitów i w ogóle unii brzeskiej z 1596 r., niż podejmowanie, wraz z protestantami, walki o wspólne gwarancje prawne dla ich wyznań. Interesowały ich bardziej praktycz-

ne korzyści, a więc reaktywowanie przez króla wyższej hierarchii cerkiewnej, a także nowy podział świątyń i monasterów pomiędzy prawosławnymi i unitami, co udało się im osiągnąć w latach 1633-1635. Tomasz Kempa, w swej obszernej pracy, zajął się wzajemnymi relacjami protestanów z prawosławnymi w I połowie XVII wieku, a tym samym postawił pytanie, co było później. Co prawda problem współpracy między, marginalizowanymi w życiu politycznym Rzeczypospolitej, protestantami a prawosławnymi w II poł. XVII i XVIII w. może nie zasługuje na książkę, ale z pewnością na źródłowy artykuł. Cenna praca Wojciecha Kriegseisena „Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej”, Warszawa 1996, koncentruje się bardziej na relacjach protestanci a katolicy, czy protestanci a państwo polskie, natomiast prawie nie dotyka wzajemnych stosunków między protestantami a prawosławnymi. Autorowi recenzowanej książki należą się wyrazy uznania za podjęcie dotychczas tak zaniedbanej problematyki i ukazanie Rzeczypospolitej szlacheckiej jako państwa wielowyznaniowego, gdzie współpraca polityczna między wyznawcami z Kościołów mniejszościowych, mimo dzielących ich różnic doktrynalnych, była możliwa.

Janusz Mallek

Jan Łaski

Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania z języka łacińskiego przełożył Tomasz Płóciennik,

Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2004, ss. 290 + 4 ilustracje.

Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej kontynuuje publikację dzieł najwybitniejszego polskiego teologa reformacyjnego Jana Łaskiego. Po opublikowaniu w r. 2003 książeczki Jana Łaskiego pt. *Trzy listy wielce czytania godne o dobrym i prawidłowym sposobie urzędzenia Kościołów skierowane do przepotężnego króla Polski, Senatu i pozostałych stanów* (zob. moja recenzja Literaturbericht, Jhrg. 36, 2007 nr 491) rok później ukazało się drukiem, po raz pierwszy w przekładzie na język polski, anonsowane już poprzednio główne dzieło Łaskiego *Forma ac ratio*. Właściwy tekst (s. 21-242) poprzedzony jest przedmową biskupa Marka Izdebskiego, uwagami wydawcy, Aleksandry Sękowskiej i wstępem pióra Janusza T. Maciuszki (s.10-19) oraz zaopatrzone posłowiem Judith Becker z Uniwersytetu w Bochum zatytułowanym „Jana Łaskiego *Forma ac ratio* – rozważania krytyczno-historyczne” (s. 243-267) i w wersji niemieckiej „Johannes a Lascos *Forma ac ratio* - ein historisch-kritische Betrachtung” (s. 268-288).

Książka *Forma ac ratio* została napisana przez Łaskiego podczas jego pobytu w Londynie (1550-1553) na potrzeby zboru cudzoziemskiego, któremu posługiwał. Doczekała się ona w roku 1555 publikacji we Frankfurcie nad Menem i w Emden. Już w momencie druku Łaski widział jej praktyczne wykorzystanie przede wszystkim w ojczyźnie, w Polsce. Nawet w książeczce *Trzy listy* Łaski w kilku miejscach, zaznaczał że chciałby, aby *Forma ac ratio* stała się drogowskazem przy wprowadzeniu kultu i organizacji nowego Kościoła w Polsce.

Janusz Maciuszko pisze, że „od początków działalności we Fryzji bardziej interesowała Łaskiego właśnie organizacja Kościoła, niż zawilości sporów czysto dogmatycznych” (s. 11).

Mocniej akcentuje to Judith Becker pisząc: „Jan Łaski w przeciwieństwie do innych reformatorów nie wyróżnia się szczególnie oryginalnymi poglądami dogmatycznymi, czy też etyczno-teologicznymi; jego uzdolnienia ujawniły się natomiast w tworzeniu porządku kościelnego” (s. 243).

Nie do końca podzielalbym te poglądy, skoro w przedmowie do *Forma ac ratio*, dedykowanej królowi polskiemu, Zygmuntowi Augustowi, Łaski wdaje się w polemikę z luteraninem, pastorem w Bremie, Johannem Timannem (1500-1557), co do charakteru obecności Chrystusa w Komunii Świętej. J. Maciuszko twierdzi, że spór ten osłabiał pozycję Łaskiego w jego staraniach o pozyskanie przychylności króla polskiego dla nowej religii.

W tym czasie w Polsce istniały już trzy Kościoły protestanckie: luterkański, kalwiński i Braci Czeskich. Zdaniem Łaskiego, zjednoczenie ich w jeden Kościół, dawałoby protestantom silną pozycję wobec katolicyzmu. Ramy organizacyjne tego nowego Kościoła zostały zarysowane w *Forma ac ratio*.

Niemniej samo dzieło, to coś więcej niż bardzo obszerna agenda, Kirchenordnung, tak dobrze znany w Rzeszy, czy w Prusach. Jest to kompendium wiedzy o tym, jak ma funkcjonować nowy Kościół. Konstrukcja samej pracy nie jest perfekcyjna, z czego zdawał sobie sprawę sam Łaski usprawiedliwiając się, że powstawała ona we fragmentach i w odstępnie czasowym. W *Forma ac ratio* są zawarte ustalenia co do liturgii, ale także treści nauczające, zaczerpnięte z jego katechizmów.

Łaski jest zwolennikiem prezbiterialno-synodalnego ustroju Kościoła. Synody, tzw. coetusy, to konferencje księży i diakonów zbierających się w regularnych odstępach czasu. Bardzo mocno podkreśla, że do właściwego wzrostu wiary nie wystarcza słuchanie niedzielnych kazań, ale konieczne jest pogłębianie znajomości Biblii poprzez dodatkowe rozważania Prophezeihungen, co dzisiaj można by nazwać godzinami biblijnymi. Bardzo rozbudowane są przepisy z zakresu dyscypliny kościelnej (Kirchenzucht) i praktyki w sprawowaniu urzędu kościelnego. Łaski zdawał sobie chyba sprawę z wielowątkowego charakteru swego dzieła, skoro zaopatrzył je w skorowidz „Indeks rzeczy godnych pamięci” (s.53-56).

Publikacja *Forma ac ratio* w języku polskim udostępni to dzieło szerszemu gronu czytelników, za co należą się szczególne podziękowania Tłumaczowi tego niezwykle ważnego dzieła.

Janusz Mallek

Wiesława Kwiatkowska

Kancelaria Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich w latach 1817-1920 i pozostałe po niej akta

Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika; Toruń 2006, ss. 250;

Książka Wiesławy Kwiatkowskiej jest pierwszym w polskiej literaturze, tak obszernym i poważnym, naukowym opracowaniem poświęconym procesom powstawania dokumentacji w instytucjach Kościoła Ewangelickiego w XIX i XX w. Już ten fakt winien zadecydować, że stanie się ona lekturą ważną dla wszystkich zainteresowanych dziejami protestantyzmu na ziemiach polskich. Zawiera ona bowiem wiele istotnych informacji o funkcjonowaniu podstawowych instytucji kościelnych i powstających w nich źródłach historycznych.

Praca składa się ze wstępu, trzech rozdziałów, zakończenia, pięciu obszer-nych aneksów, bibliografii, wykazu skrótów oraz streszczenia w języku niemiec-kim. Jej konstrukcja jest typowa dla tego rodzaju opracowań, oparta na schemacie odzwierciedlającym przebieg procesów archiwotwórczych, z charakterystyką najważniejszych, właściwych dla poszczególnych etapów, czyn-ników.

W rozdziale I (*Ustrój Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich*) au-torka przedstawiła ewolucję ustroju Kościoła Unijnego w państwie pruskim, jaka dokonała się w ciągu XIX w., od momentu zadekretowania przez króla Fryderyka Wilhelma III zjednoczenia w jednym Kościele dwu wyznań protestanckich – luteranckiego i reformowanego, aż do ustaw z lat siedemdziesiątych XIX w. re-formujących jego ustrój. Jest to charakterystyka koncentrująca się głównie na przedstawieniu zmian w strukturach organizacyjnych i funkcjach instytucji Kościoła Unijnego. Te właśnie zagadnienia mają zasadnicze znaczenie dla opra-cowania, którego głównym przedmiotem jest kancelaria. Ich przedstawienie było konieczne dla zarysowania struktur, w obrębie których istniały i działały różne instytucje kościelne, będące odrębnymi twórcami dokumentacji. Uwzględnione zostały przy tym podstawowe uwarunkowania polityczne i społeczne, istotne dla zrozumienia zmian zachodzących w strukturze i funkcji instytucji kościelnych. Podkreślić należy konsekwencję i powściągliwość autorki w budowaniu tego fragmentu, nie pełniącego w całym założeniu badawczym, pierwszoplanowej ro-li. Dzięki temu ów zarys ewolucji ustroju Ewangelickiego Kościoła Unijnego,

skonstruowany z wykorzystaniem bogatej literatury przedmiotu, jest bardzo przejrzysty i pozwala na uzyskanie podstawowej wiedzy o strukturach tego Kościoła i ich przemianach. W ten sposób dobrze spełnia rolę wyznaczoną mu w opracowaniu. Jednocześnie może być pomocny, jako punkt wyjścia, dla wszystkich zainteresowanych stosunkami wyznaniowymi w Prusach w XIX - XX w., a szczególnie dziejami protestantyzmu.

Druga część (podrozdział) rozdziału I poświęcona jest powstaniu i rozwojowi Ewangelickiego Kościoła Unijnego w prowincji Prusy Zachodnie, z uwzględnieniem okresu (1832-1878), w którym obszar ten stanowił jedną prowincję kościelną wraz z Prusami Wschodnimi. Ten fragment książki ma już inny, bardziej szczegółowy charakter. Zawiera opis kształtowania się instytucji państwowej administracji wyznaniowej oraz władz kościelnych na terenie Prus Zachodnich, ale również charakterystykę struktury terytorialnej i organizacji Kościoła ewangelickiego. Opierając się na literaturze oraz źródłach autorka przedstawiła szczegółowe wykazy parafii, pogrupowanych według przynależności do poszczególnych jednostek wyższego szczebla organizacyjnego (inspekcji, superintendentur względnie diecezji).

Prezentacja podziałów ewangelickiej prowincji kościelnej w Prusach Zachodnich rozpoczyna się od momentu utworzenia prowincji Prusy Zachodnie w 1773 r. Dopiero wykaz parafii, według stanu istniejącego po 1815 r., szczegółowo oddaje strukturę organizacji tej prowincji kościelnej. Kolejne takie zestawienie sporządzone jest dla roku 1913, ale podkreślić trzeba, że odnotowane są również zmiany, które zachodziły w sieci parafialnej w całym zakresie chronologicznym pracy. Nie jest to zresztą zestawienie danych jedynie o faktach organizacyjnych, bo ewolucja sieci parafialnej Kościoła Unijnego ukazana została na tle zróżnicowania i zmian struktury narodowościowej i wyznaniowej ludności na obszarze prowincji, polityki władz pruskich, zmiany sytuacji ekonomicznej, a także zmian zachodzących wewnątrz Kościoła Unijnego.

W rozdziale II (*Kancelaria parafialna i diecezjalna*) znajdujemy zagadnienia najważniejsze dla założeń pracy - charakterystykę procesu aktotwórczego w kancelariach instytucji kościelnych w Prusach Zachodnich. Jest ona wynikiem analizy materiałów zebranych przez autorkę w trakcie szerokiej kwerendy - głównie archiwalnej, przeprowadzonej w archiwach polskich oraz niemieckich. Materiały te należy uznać za reprezentatywne, zebrane bowiem zostały: w 5 zachowanych, w zasobie polskich archiwów państwowych, zespolach akt superin-

tendentur, w aktach ponad 100 parafii zachodniopruskich, a także w kilku zespolach akt innych instytucji kościelnych i państwowych.

W. Kwiatkowska stworzyła uogólniony obraz kancelarii instytucji Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich wydobywając ich najważniejsze cechy wspólne, a jednocześnie wyraźnie akcentując różnice istniejące między kancelariami parafialnymi i diecezjalnymi (superintendenturami). W tym obrazie jest też miejsce na zjawiska nietypowe, a nawet jednostkowe, występujące tylko w pojedynczych kancelariach.

Podkreślić należy, że Autorka pokazała również zmiany zachodzące w funkcjonowaniu kancelarii, omawiając następujące zagadnienia:

- organizację kancelarii (odrębnie przedstawiono kancelarię parafialną oraz diecezjalną);
- zatrudnianie w nich pomocy kancelaryjnych;
- sposób funkcjonowania kancelarii i powstawanie, różnych pod względem formy i treści materiałów - ksiąg, akt;
- powstawanie registratur kościelnych, nadawanie im porządku wewnętrznego, przechowywanie dokumentacji i jej udostępnianie.

Ta część książki ma szczegółowy i raczej specjalistyczny charakter. Jednak ze względu na to, że w sposób systematyczny i przejrzyste pokazuje, w jakich warunkach organizacyjnych i w jaki sposób powstawała dokumentacja Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich na szczeblu parafii i diecezji, może być nieocenioną pomocą w badaniach, w których ta dokumentacja będzie miała znaczenie jako materiał źródłowy.

Równie użyteczna, wartościowa poznawczo, a przy tym chyba łatwiejsza w odbiorze, jest zawartość rozdziału III (*Dzieje akt kościelnych i ich archiwizacja*). Autorka omawia w nim rozmaite czynniki mające wpływ na przebieg procesu archiwizacji dokumentacji powstałej w instytucjach Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich. Wskazuje na różne przyczyny powstawania strat w zasobach akt kościelnych. Podkreśla, że stosunkowo wcześnie (już w latach 30-tych XIX w.) wprowadzono przepisy i procedury, mające zapewnić zachowanie akt w stanie kompletności, zwłaszcza wymóg prowadzenia ewidencji zasobu i zakaz niszczenia dokumentacji bez zgody władz zwierzchnich.

Autorka akcentuje inspirującą rolę władz państwowych i ówczesnych środowisk naukowych, zainteresowanych zabezpieczaniem najcenniejszej części zasobów. W wyniku ich aktywności, u schyłku XIX w., m.in. przeprowadzono inwentaryzację archiwaliów kościelnych i opublikowano katalog ksiąg metrykalnych z terenu prowincji Prusy Zachodnie¹. Po utworzeniu w Gdańsku w 1901 r. prowincjonalnego archiwum państwowego, służby tej placówki podjęły starania o przejęcie na przechowanie najwartościowszych archiwaliów kościelnych i do 1920 r. wzięły w depozyt materiały historyczne z 3 superintendentur i 24 parafii ewangelickich. W późniejszym okresie międzywojennym do archiwum gdańskiego trafiły dalsze depozyty.

W tym rozdziale (s. 168) znajdujemy też informacje o zdeponowanych ok. 1927 r. w Archiwum Miejskim Elbląga registraturach z parafii i superintendentur tego miasta i jego okolic oraz ich (registratur) losach w czasie II wojny światowej i po jej zakończeniu (s. 175, 183).

W. Kwiatkowska przedstawia losy dokumentacji powstałej w ewangelickich parafach i diecezjach: w okresie międzywojennym, w czasie II wojny światowej oraz po roku 1945. W każdym z tych okresów wskazuje na czynniki decydujące o przemieszczeniach, stanie zachowania, zniszczeniach. Omawia, jak zmiany terytorialne na Pomorzu po I wojnie światowej wpłynęły na rozmieszczenie archiwaliów kościelnych. W następnym fragmencie zajmuje się wpływem działań, które w pierwszych latach II wojny światowej podjęły niemieckie władze państwowe, w celu rejestracji i koncentracji ksiąg metrykalnych dla potrzeb badań rasowych. Opisuje podjętą przez władze kościoła ewangelickiego Okręgu Gdańsk Prusy Zachodnie akcję gromadzenia tych ksiąg w Ewangelickim Urzędzie Ksiąg Metrykalnych w Gdańsku, co miało zapobiec przejściu ich przez Urząd Rzeszy do spraw Genealogii. Po 1942 r. na losy dokumentacji, także archiwalia Kościoła ewangelickiego, największy wpływ miały działania zabezpieczające przed skutkami działań wojennych. Spowodowały one przemieszczenia zasobów, ich ewakuację w głąb Rzeszy i rozproszenie. Autorka przedstawiła ich losy od 1945 r. aż do 2005 r., dzięki czemu, czytelnik może uzyskać ogólne informacje o aktualnym stanie zachowania i miejscu przechowywania określonych zbiorów i zespołów archiwalnych. W aneksach znaleźć można, niezwykle przydatne badaczom, wykazy zespołów akt instytucji Ewangelickiego Kościoła Unijnego

¹ M.Bär, *Die Kirchenbücher der Provinz Westpreußen*, hg. Von der Provinzial-Kommission zur Verwaltung der Westpreußischen Provinzialmuseen, H. 13, Danzig 1908.

w Prusach Zachodnich przechowywanych w archiwach niemieckich (aneks 4) oraz polskich (aneks 5).

Charakteryzując obecne rozmieszczenie archiwaliów Ewangelickiego Kościoła Unijnego, autorka wspomina (s. 183-184), że bliżej nieznana liczba dokumentów przechowywana jest w archiwach Kościoła rzymsko-katolickiego, Kościoła ewangelicko-augsburskiego, w bibliotekach i muzeach. Należy w tym widzieć ważny postulat, może nie dość wyraźnie wyartykułowany, zidentyfikowania i zinwentaryzowania tego zasobu. Jest to niezbędne, by rozproszone, często nie zewidencjonowane materiały, mogły służyć badaniom naukowym.

Marek Stażewski

Jerzy Ziółko

Profesor Politechniki Gdańskiej
w rozmowie z Jolantą Warczyńską.

W środowisku naukowym w Polsce i zagranicą jest Pan, Panie Profesorze, postacią znaną i bardzo cenioną. Jest Pan autorem wielu publikacji, nauczycielem pokoleń studentów, dyplomantów i doktorantów. Proszę powiedzieć, jaki wpływ na wybór Pańskiej drogi zawodowej miał dom, rodzina?



Prof. dr hab. inż. Jerzy Ziółko

Rodzice nie ingerowali w wybór moich studiów. Uważali, że powinienem to zrobić sam. Ale w sumie, oboje wywarli bardzo duży wpływ na całe moje życie, bo oboje byli ludźmi bardzo mądrymi. Posiadali też mądrość życiową. Wychowując mnie, powtarzali: „Zawsze rób najlepiej, jak potrafisz.” Zwłaszcza matka podkreślała: musisz dobrze wywiązywać się z powierzonych obowiązków, dobrze uczyć się, jesteś przecież ewangelikiem, itp.

Realizowali zasady protestanckiego wychowania...

Matka była osoba niezwykle religijną. W Radomiu, gdzie wychowywałem się do czasów studiów, była duszą Parafii. Potem, po wyprowadzeniu się do Gdańska, była przez bardzo wiele lat przewodniczącą Koła Pań w Parafii w Sopocie. Miała propozycję kandydowania

do Rady Parafialnej, ale mówiła, że w Radzie to raczej ojciec powinien być. Ojciec do dzisiaj jest dla mnie wzorem. Jak wspomniałem, życiowo był niezwykle mądrym człowiekiem.

Jest Pan Profesor dumny ze swoich rodziców?

Oczywiście, jestem dumny, ale mam też w sercu jedno bolesne wspomnienie, z czasów, gdy robiłem doktorat. Pracowałem w nocy w domu; zestawiałem wyniki prac badawczych.

Przyszedł do pokoju ojciec, aby powiedzieć, że powinienem iść spać. Zobaczył, co robię i powiedział: to jest taka praca, że ja mogę ją za ciebie zrobić. I rzeczywiście pomógł mi. A ten ból to stąd, że gdy obroniłem pracę doktorską, a po obronie doktorant ma zawsze słowo podziękowania, ja nie podziękowałem mojemu



Janina i Mieczysław Ziółkowie – Rodzice Profesora

ojcu, oczywiście z wrażenia, ale do dzisiaj nie mogę sobie darować, że tego nie zrobiłem. A trzeba to było powiedzieć. Byłem z ojcem bardzo związany.

Skończył Pan Profesor Gdańską Politechnikę, jaki wydział?

Wtedy nazywał się: Wydział Budownictwa Lądowego. Dyplom robiłem u Profesora Boguckiego z konstrukcji stalowych. Po studiach rozpocząłem pracę w Mostostalu. To była więc branżowa firma. Pracowałem w niej 6 i pół roku. W końcowym okresie pracowałem równocześnie na pół etatu na Politechnice.

Na jakim wydziale zaproponowano pracę Panu Profesorowi?

Nie chciałbym tego rozwijać, ale nie było to typowe odejście z Mostostalu. W końcowym okresie zatrudnienia byłem tam głównym inżynierem w Oddziale Gdańskim Mostostalu Poznańskiego. Dyrektor techniczny obraził mojego kierownika oddziału i mnie na budowie przy robotnikach. Tego samego dnia zło-

żyłem wymówienie i pojechałem do profesora z zapytaniem, czy może mnie przyjąć do pracy na Politechnice. Miałem szczęście do mądrych ludzi. Powiedział, że może, ale czy ja zdaję sobie sprawę, że na Politechnice będę miał pensję o połowę mniejszą, niż pracując w Mostostalu. Potwierdziłem, ale dodałem, że pracując dalej z robotnikami nie będę już miał autorytetu.

I zaczął Pan Profesor uczyć studentów i pracować naukowo.

Tak, ale chciałbym dodać, że praca w Mostostalu dała mi bardzo dużo, bo inaczej patrzy się na sprawy projektowania, wymiarowania konstrukcji, jeżeli ma się praktykę. Również inaczej prowadzi się wykłady. Studenci lubią, aby było odniesienie do praktyki, a nie tylko sprawy teoretyczne. Staralem się zawsze w taki właśnie sposób prowadzić zajęcia na Politechnice.

I docenili to studenci, Panie Profesorze. Na jednym ze zdjęć, które podarowali Panu na zakończenie drugiej kadencji sprawowania funkcji prodziekana ds. dydaktycznych, napisali Panu dedykację, którą chciałby otrzymać niejeden wykładowca: „Szczęśliwi ludzie, co za nauk skarby, skarbu serca nie oddali.” Wychował Pan całe pokolenia dyplomantów, również doktorantów.

No tak. Ilu mam dyplomantów, nie jestem w stanie dokładnie powiedzieć. Przepracowałem na Politechnice 45 lat na pełnym etacie. Dyplomy prowadziłem co najmniej 40 lat. Dyplomantów było ponad 300. Natomiast, ilu miałem doktorantów, to już potrafię zliczyć, to jest mniejsza liczba: dwunastu, przy czym dwóch otrzymało nagrody Ministra Budownictwa za prace doktorskie.

Znakomite wyniki nauczania i nagrody doktorantów świadczą również o doskonałych umiejętnościach dydaktycznych Pana Profesora i Jego głębokiej wiedzy.

Doktorantom zawsze mówię, iż najlepiej, aby oni sami zaproponowali temat pracy doktorskiej, bo wtedy czują się współautorami tematu i z innym zaangażowaniem go realizują.

Cieszył się Pan Profesor zaufaniem studentów, ich poparciem, doceniły to władze uczelni, wybrany Pan został dziekanem Wydziału.

Może to jest za dużo powiedziane. W tym czasie wybory były symboliczne, to były raczej nominacje. Natomiast prodziekan ds. dydaktycznych musiał pozyskać pozytywną opinię studentów.

I został Pan prodziekanem ds. dydaktycznych?

Byłem przez dwie kadencje prodziekanem ds. dydaktycznych, a później prodziekanem ds. naukowych.

Był Pan ponadto, Panie Profesorze, znakomitym praktykiem, twórcą różnych projektów w kraju i zagranicą.

Wychodziłem z założenia, że Katedra Konstrukcji Metalowych, w której pracuję, jest Katedrą o nastawieniu praktycznym, nie teoretycznym. Wobec tego,



Władze Wydziału – Prof. J. Ziółko z lewej

aby być na bieżąco, trzeba mieć stały kontakt z praktyką. Ten sposób myślenia doprowadził do wykonywania różnych projektów. Na ogół nie były to projekty wielkich obiektów, bo wtedy wymagana jest współpraca różnych branż.

A który z projektów utkwił Panu w pamięci?

Najsympatyczniej wspominał podniesienie dachu hali w Kętrzynie, gdzie ze względu na modernizację i zmianę rodzaju produkcji, trzeba było zamontować suwnicę do obsługi hali. A po to, aby zamontować suwnicę, trzeba było podtrzymać dach i go podnieść – halę podwyższyć o 3 metry. A ponieważ pokrycie dachowe miało być nadal używane (to nie była stara hala), wyszliśmy z założenia, że należy podnieść konstrukcję nośną i pokrycie. Właśnie wtedy wykorzystałem tam doświadczenia nabyte w Mostostalu. Adaptowaliśmy metodę, która była zastosowana przy montażu dużych zbiorników gazów i podnieśliśmy. To była połączona dachowa 24 x 24 metry, ważyła około 40 ton. Podnieśliśmy ten dach na wymaganą wysokość czterema dźwigami hydraulicznymi w ciągu 8 godzin. Drugiego dnia w tym samym czasie została wykonana operacja druga. Podnieśliśmy drugą część dachu.

Był Pan głównym projektantem tej operacji?

Tak, głównym projektantem, oraz nadzorowałem operację podnoszenia dachu. Wtedy też usłyszałem od inwestora, że są ogromnie zdziwieni, że w czasie całej operacji jesteśmy tak spokojni.

Pan Profesor ma jeszcze kontakty z rafinerią w Płocku...

Już dwudziesty szósty rok pracuję w rafinerii w Płocku. Jestem konsultantem ds. remontów i modernizacji zbiorników, których rafineria posiada około trzystu. Tam ciągle coś się dzieje, trzeba coś zmieniać, naprawiać. Ta praca daje mi dużą satysfakcję, a po tylu latach czuję się w rafinerii jak w domu.



Profesor J. Ziólko przy tablicy honorującej Go jako autora projektu, widniejących w tle, zbiorników

Oglądałam zdjęcie Pana Profesora przy ogromnym kamieniu na tle ogromnych zbiorników. Na tablicy umieszczonej na nim widnieje tylko jedno nazwisko: autor projektu prof. Jerzy Ziólko, Polska, oddano do eksploatacji: wrzesień 2003 r.

Te ogromne zbiorniki dla Białorusi, każdy o pojemności 75 tys. m³, to uwieńczenie mojej pracy. To dwa zbiorniki przy rurociągu naftowym, który prowadzi z Rosji do Polski i Czech, którym przekazywana jest ropa. Każdy rurociąg musi mieć bazę zbiorników, na wypadek awarii, aby zapewniona była ciągłość dostaw ropy.

Pan Profesor jest autorem projektu...

Tak, jestem głównym projektantem projektu, i oczywiście cały zespół kolegów – asystentów współdziałał przy tym. Później prowadziłem nadzór autorski. Było mi bardzo przyjemnie, że kierownikiem budowy został mój dawny student, który przed dwunastu laty pod moim kierunkiem wykonał pracę dyplomową. Pracował w Mostostalu i okazał się wyjątkowym specjalistą w zakresie budowy zbiorników.

Mistrz przekazał swoją wiedzę swojemu uczniowi...

Duże słowa, ale coś w tym jest...

A jeśli chodzi o publikacje naukowe Pana Profesora...

Jestem autorem lub współautorem trzynastu książek, z których dwie zostały przetłumaczone na język rosyjski i wydane w Moskwie. W 2005 roku, wspólnie z trzema profesorami ze Słowacji, wydaliśmy w Londynie, w języku angielskim, książkę p.t. „Wzmacnianie i modernizacja konstrukcji stalowych”. Dwaj współautorzy, to pracownicy Politechniki w Bratysławie, a trzeci - Politechniki



Prof. J. Ziólko ze swoimi doktorantami

w Żylinie. Z tym, że ten z Żyliny jest Czechem, a jeden z Bratysławy ma węgierskie pochodzenie. Książkę, można więc powiedzieć, napisali: Polak, Czech, Węgier i Słowak. Mam jeszcze inne ciekawe wspomnienie, dotyczące promocji tej książki. Słowacy mają zwyczaj przeprowadzania, jak mówią, „chrztu książki”. Na uroczystym zebraniu, pod przewodnictwem rektora lub prorektora ds. naukowych, w obecności zaproszonych gości, odbywa się akt „chrztu”. Gałązkę – kropidło zanurza się w szampanie i kropi nim książkę, którą przedtem oczywiście zabezpiecza się plastikowym woreczkiem. Właśnie podczas tej uroczystości rektor powiedział ciepło, że książka jest międzynarodowa, bo została wydana w Londynie i napisana przez czterech profesorów czterech narodowości.

Pańska praca i działalność naukowa zostały uhonorowane licznymi nagrodami.

Otrzymałem m.in.: Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski i Medal Komisji Edukacji Narodowej. Jestem też m.in.: członkiem zagranicznym Ukraińskiej Akademii Budownictwa i członkiem Rady Naukowej kwartalnika poświęconego budowlanym konstrukcjom stalowym, w Kijowie.

Wspominał Pan Profesor, że jest już emerytem. A tymczasem, w bieżącym roku akademickim powierzono Panu prowadzenie na Politechnice Gdańskiej nowego kierunku: Rewa-



Doktorant Profesora odbiera prestiżową nagrodę Ministra Budownictwa;
Profesor J. Ziólko pierwszy z lewej

loryzacja konstrukcji stalowych. Prowadzenia nowych kierunków nie powierzają się chyba zwy-
czajnym emerytom?

W pierwotnych założeniach przedmiot ten miał wejść do programu studiów za cztery lata. Z niewiadomych powodów, został wprowadzony do wykładów w tym roku. Dowiedziałem się o tym trzy dni przed rozpoczęciem nowego roku akademickiego czyli 1. października.

Jest Pan Profesor autorem programu nauczania tego przedmiotu...

Do wykładu trzeba się przygotować. Pomaga mi w tym wspomniana wyżej książka. Ponadto, studenci specjalnie dobrze odbierają przykłady modernizacji

obiektów, które mogą zobaczyć. Staram się więc maksymalnie nasycić wykład przykładami z Gdańska. W naszym mieście jest bardzo dużo ciekawych realizacji. Jeden z najświeższych to zadanie dziedzińców na Politechnice w Gmachu Głównym. Operacja ta była zrealizowana 3 lata temu. Zrobiłem wtedy dużo zdjęć, które wykorzystuję do obecnie prowadzonych wykładów.

Panie Profesorze, wykłada Pan na Politechnice Gdańskiej, ale również inne uczelnie doceniły Pana zdolności, wiedzę i doświadczenie.

Jeżdżę do Bydgoszczy. Tam prowadzę głównie wykłady na studiach zaocznych i przyznam, że sprawia mi to dużą przyjemność. Za kształcenie na studiach zaocznych ludzie płacą, a jak płacą, to tym bardziej chcą się czegoś nauczyć. Słuchacze, najczęściej są już aktywni zawodowo, a więc angażują się w wykład. Wykład nie jest tu monologiem, są pytania; a dla wykładowców nie ma nic przyjemniejszego, jak odzew z sali, zainteresowanie. Ponieważ ci ludzie mają już jakąś praktykę zawodową, więc zadają pytania, na które czasami odpowiadam dopiero na następnych zajęciach, bo nie chcę im odpowiedzieć byle czego.

Może przejdźmy teraz do Pana działalności na terenie Parafii Ewangelickiej w Gdańsku – Sopocie. Był i jest Pan aktywnym członkiem naszej społeczności. Przez dwie kadencje pełnił Pan funkcję prezesa Gdańskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego. Potem wybrany Pan został członkiem Rady Parafialnej i tę funkcję pełni Pan nadal.

O tym trudno mi mówić, zwłaszcza ostatnio. Od czasu, gdy mam zajęcia w Bydgoszczy, nie zawsze potrafię to wszystko połączyć i dlatego moje działanie na terenie Parafii jest, według mnie, niezadowolające. Chciałbym, żeby było inaczej, ale i wiek, i obowiązki, które pomimo emerytury wcale wyraźnie się nie zmniejszyły, ograniczają tu moją aktywność.

Jeśli chodzi o Polskie Towarzystwo Ewangelickie (P.T.E.), nie było żadnych przykładów, na których mogłem się oprzeć, ponieważ wcześniej takiego Towarzystwa w Gdańsku nie było. Nie miałem też doświadczenia w tym zakresie. Inżynier J. Zubrzycki i ja przyjęliśmy założenie, że Towarzystwo nie powinno ograniczać się do dublowania tego, co dzieje się w Kościele. Dlatego organizowaliśmy wycieczki poszerzające wiedzę. Szczególnie dobrze ludzie wspominali wycieczkę „Śladami Mennonitów”, która poprzedzona została wykładem prof. E. Kizika z Uniwersytetu Gdańskiego. Potem Profesor, jako przewodnik, pojechał z nami na Żuławy, bo tu Mennonici mieli swoje siedziby. To była bardzo interesująca wycieczka. Nawiązaliśmy też bliską współpracę z analogicznym Kołem P.T.E. w Toruniu, z którym ponad trzy lata wymienialiśmy doświadczenia. Nasi

członkowie byli w Toruniu dwa razy, zwiedzając miasto i okolice, torunianie byli również u nas. Poza tym, organizowaliśmy bardzo interesujące spotkania i wykłady.

Tak, pamiętam - m.in. z prof. K. Karskim, z ks. prof. Milerskim. Ta – przez panów zapoczątkowana działalność jest kontynuowana. A działalność w Radzie parafialnej, Panie Profesorze?

Moja praca w Radzie Parafialnej ogranicza się przede wszystkim do udziału w posiedzeniach, na których trzeba być doradcą oraz podejmować różne, często trudne i odpowiedzialne decyzje dotyczące działalności, remontów, spraw personalnych, finansowych i innych.

To bardzo odpowiedzialna praca, Panie Profesorze. Będę wyrażicielem całej Parafii gdy powiem, że jesteśmy dumni, gdy słyszymy lub obserwujemy, że nasi współwyznawcy są ludźmi wychowanymi w duchu protestanckiej odpowiedzialności, są wykształceni oraz zajmują stanowiska, które przynoszą korzyść i dobro innym ludziom. Że realizują protestancki etos pracy i są wzorem do naśladowania. Takim człowiekiem jest Pan, Profesorze. Bardzo Pana za to cenimy i dziękujemy.

Fotografie udostępnił Profesor Jerzy Ziólko ze swoich albumów.

Sopot, 24 listopada 2008 r.

Jolanta Warczyńska

Kronika wydarzeń w Parafii Ewangelicko – Augsburskiej (Luterańskiej) w Gdańsku z siedzibą w Sopocie – rok 2008

Jak zaznaczono w poprzednim, pierwszym numerze Rocznika, życie parafialne odmierzane jest rytmem coniedzielných, świątecznych oraz tygodniowych nabożeństw adwentowych i pasyjnych, rytmem lekcji religii, konfirmacji, Szkólek Niedzielných i zebrań młodzieżowych, rytmem spotkań Kół Pań, próbami chóru, zajęciami na Studium Biblijnym, rytmem konsultacji z osobami zainteresowanymi protestantyzmem, pracami Komisji diakonijnej, remontowej i prawniczej oraz zebrań Rady Parafialnej.

Nabożeństwa, oraz wymienione wyżej zajęcia odbywają się w parafii regularnie, ale oprócz nich miały miejsce inne wydarzenia, z których część warto odnotować.

*

W mieszczącej się w kościele bibliotece „Etos”, do 6 stycznia czynna była wystawa pt.: „Biblia – historia, rozważania, inspiracje”, na której eksponowano literaturę służącą pogłębianiu religijnej refleksji. Temat kontynuowano. Otwarta 25 stycznia w bibliotece kolejna wystawa pt.: „Ewangelicyzm – „SOLA

SCRIPTURA – SOLA FIDE – SOLA GRATIA” (Tylko PISMO ŚWIĘTE – Tylko WIARA – Tylko ŁASKA) ukierunkowana była na ewangelicką tożsamość wyznaniową. Biblioteka „Etos” działa już czwarty rok; prowadzi ją i wystawy organizuje Maria Drapella.

W tegorocznym Tygodniu Modlitwy o Jedność Chrześcijan, organizowanym przez Gdański Oddział Polskiej Rady Ekumenicznej (P.R.E.), którego przewodniczącym jest biskup Michał Warczyński, odbyło się siedem nabożeństw ekumenicznych. Tydzień rozpoczęto nabożeństwem w Centrum Ekumenicznym św. Brygidy w Gdańsku – Oliwie, następne odbywały się w kościele Prawosławnym, Polskokatolickim, Ewangelicznym, Metodystycznym i Rzymskokatolickim. Uroczyste zakończenie odbyło się 25 stycznia w luterańskim (naszym) kościele Zbawiciela w Sopocie. Podczas nabożeństwa kazanie wygłosił arcybiskup Tadeusz Gocłowski. Wystąpił chór parafialny. W introicie nr 97 zbór i duchowny śpiewali: *„O, jak dobrze i miło, gdy bracia w zgodzie mieszkają, tam bowiem Pan zsyła błogosławieństwo”*.

Pierwsze w tym roku zebranie Kolegium Redakcyjnego Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego odbyło się 28 lutego. Członkowie Kolegium omówili sprawy związane z wydaniem pierwszego numeru Rocznika, zapoznali się z jego recenzjami oraz uzgodnili tematykę numeru drugiego.

W Warcinie 29 lutego oraz 1 marca obradował Synod Diecezji Pomorsko – Wielkopolskiej. Parafię sopocką reprezentowało pięcioro świeckich członków.

9 marca br. w Sali Debory otwarto wystawę plastyczną. Był to debiut malarzki gdyńskiej rzeźbiarki Klementyny Janusz, która przedstawiła cykl szesnastu obrazów – bardzo osobistych, w szagalowskim nastroju. W tym samym czasie, w bibliotece „Etos”, wybitny polski grafik, Wojciech Jakubowski eksponował exlibrisy swego autorstwa. Miłym akcentem tej, trwającej zaledwie dwa tygodnie, wystawy był exlibris z wkomponowaną różą Lutra, wykonany na zamówienie holenderskiej ewangeliczki. Funkcję kuratora wystawy pełnił Paweł Fietkiewicz.



W niedzielę Palmową, 16 marca, bezpośrednio po uroczystym nabożeństwie odbył się koncert chóru parafialnego Gloria Dei, który obchodził jubileusz 25-lecia swojego założenia. Specjalnie na tę okazję została napisana pieśń, której słowa i muzyka są autorstwa Janusza Hollera, dyrygenta prowadzącego chór od trzech lat. Wykonanych zostało jedenaście pieśni, w tym trzy podczas nabożeństwa. Było to religijne i artystyczne przeżycie zarówno dla zborowników, jak i chórzystów. Zaprezentowano repertuar wykonywany od wielu lat m.in. „Nim wyszedłeś dzisiaj z domu”; „Wielka jest dobroć, Panie Twa”; „Bliżej o bliżej”, jak i przygotowany w ostatnim czasie m. in. „Locus iste”; „Jubilate Deo”; „Stabat Mater”.

Okruch historii chóru

Pierwszą dyrygentką, prowadzącą chór prawie dwa lata, była Halina Mikołon, przez następne dwadzieścia lat chórem dyrygował Tadeusz Abt, a od trzech lat funkcję tę sprawuje Janusz Holler.

Pierwszym prezesem chóru, i to przez dwadzieścia lat, była Wanda Kwaśniak, a teraz stanowisko to piastuje Piotr Dolny.

Chór posiada w swoim repertuarze ponad sto osiemdziesiąt pieśni. Jest bardzo aktywny. Służy przede wszystkim parafii, ubogacając swoim śpiewem wszyst-

kie nabożeństwa świąteczne. Występuje 14-16 razy w ciągu roku, co w ciągu ćwierćwiecza daje liczbę ponad 370 występów w czasie nabożeństw. Ponadto każdego roku chór jest zapraszany do innych parafii w kraju lub zagranicą np. w Niemczech i w Holandii. Co roku, od dwudziestu dwóch lat, uczestniczy w Diecezjalnych Zjazdach Chórów Diecezji Pomorsko – Wielkopolskiej.

W Wielki Piątek, 21 marca, na nabożeństwie porannym, Angelika Leśniak (skrzypce) i Ewa Włodarczyk (organy) – absolwentki akademii muzycznych – wykonały dwa fragmenty Pasji według św. Mateusza J. S. Bacha. Zaś podczas nabożeństwa popołudniowego śpiewał chór parafialny.

Biblioteka „Etos” włączyła się w ogólnopolską akcję „Cała Polska czyta dzieciom”, i w niedzielę Misericordias Domini, 6 kwietnia, otwarto wystawę literatury dziecięcej. Spora część wystawionych książek to dar Janusza Chilickiego dla biblioteki parafialnej. Druga część wystawy, otwarta 31 sierpnia – cieszyła się również dużym zainteresowaniem.

Na zaproszenie chóru i parafii „St. Lorenz” chór Gloria Dei wyjechał 1 maja do Lubeki. Była to rewizyta i kontynuacja przyjaznych kontaktów, które rozwinęły się dzięki Sabine Basa z Lubeki - wolontariuszki, która ponad rok pełniła służbę w Sopocie. Wtedy też znalazła ewangelicką parafię, zapisała się do chóru i uczestniczyła w życiu parafialnym.

W Lubece chór sopockiej parafii wspólnie z tamtejszym chórem, podczas uroczystego nabożeństwa w niedzielę Exaudi, śpiewał przygotowane wcześniej pieśni. Pobyt w Lubece, trwający cztery dni, obfitował w atrakcje turystyczne. Gospodarze zorganizowali zwiedzanie miasta, zapoznali sopocian z najbardziej znanymi zabytkami. Wielu wrażeń dostarczyły wycieczki statkiem dookoła Lubeki oraz wieczory integracyjne. O wizycie sopockiego chóru w Lubece i koncercie w kościele informowała tamtejsza prasa lokalna.

W niedzielę 11 maja, w Święto Zesłania Ducha Świętego, członkowie Zakonu Joannitów Ada i Dirk von Hahn uczestniczyli w nabożeństwie oraz wzięli udział w spotkaniu, które odbyło się w Sali Debory. We współczesnym świecie

Joannici prowadzą przede wszystkim szeroką działalność diakonijną i charytatywną. Utrzymują kontakty z wieloma parafiami ewangelickimi w Polsce.

15 maja Gdański Oddział Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego zaprosił dra Wojciecha Gajewskiego, pracownika naukowego w Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego i duszpasterza parafii Kościoła Zielonoświątkowego we Fromborku, do wygłoszenia prelekcji pt. „Kościół Zielonoświątkowy w Polsce i na świecie”. Wykład wzbudził duże zainteresowanie zarówno członków PTE jak i sympatyków, o czym świadczyły liczne pytania kierowane do prelegenta. Dotyczyły one różnic w nauce naszych Kościołów oraz w strukturach organizacyjnych.

Sopocka malarka, Halina Stec, na otwartej 18 maja w Sali Debory wystawie, zaprezentowała tkaniny artystyczne. Poszczególne dzieła zostały wykonane w odmiennych technikach, poczynając od gobelinów o dużych rozmiarach, poprzez aplikacje, aż do miniatury tkackiej wykonanej z różnych, nietypowych materiałów. Niektóre aplikacje swym klimatem przypomniały, wcześniej wystawiane, prace jej córki Doroty Stec-Grochal.

W pierwszą niedzielę po Trójcy Świętej, 25 maja, odbył się XXII Zjazd Chórów Diecezji Pomorsko – Wielkopolskiej. Po raz pierwszy chóry spotkały się poza granicami Diecezji, w parafii Jawor, w pięknym kościele Pokoju, zabytku wpisany na listę światowego dziedzictwa kultury UNESCO. Brały w nim udział chóry z Bydgoszczy, Kalisza, Koszalina, Rypina, Sopotu i Torunia, a z Diecezji Wrocławskiej, na terenie której odbywał się Zjazd, chór oraz zespół Wang z Karpacza. Świąteczna niedziela rozpoczęła się uroczystym nabożeństwem, podczas którego okolicznościowe kazanie, w oparciu w tekst z księgi Izajasza 12, 1- 6, wygłosił ks. bp Michał Warczyński.

Po nabożeństwie odbył się koncert. W pierwszej części zespół Wang zaprezentował dwa utwory, potem chóry, w kolejności alfabetycznej, zaśpiewały po trzy pieśni. Chór z parafii sopockiej otrzymał duże brawa za wykonanie: „O Boże nasz” z krótkimi partiami solowymi skomponowanymi przez pastorową D. Kahane. Następnie połączone chóry Diecezji oraz chór z Karpacza – ponad

130 osób – pod dyrekcją dyrygenta diecezjalnego, Janusza Hollera, wykonały „Laudate Dominum” Ch. Gounoda, „Śpiewajcie panu” Lorenza, oraz „Alleluja” Gordona Younga. Koncert dla wszystkich był godziną wzruszeń, radości i chwaleń Pana pieśnią.

Wszystkie chóry otrzymały pamiątkowe dyplomy uczestnictwa.

Wielką radością XXII Zjazdu było spotkanie wszystkich chórów Diecezji już 23 maja, w piątek wieczorem. Gospodarze parafii w Jaworze – ks. Tomasz Stawiak i Rada Parafialna – na zamku w Bolkowie zorganizowali wieczór integracyjny, w którym uczestniczył również ks. bp Ryszard Bogusz, zwierzchnik Diecezji Wrocławskiej.

Sobota była dniem turystycznym. Chórzyści zwiedzili kościół Pokoju w Świdnicy (również na liście UNESCO). Oprowadzał i o historii tego zabytku opowiedział proboszcz świdnicki, ks. Waldemar Pytel. Potem był zamek



w Książu oraz kościół w Jaworze. Wieczorem, w tymże kościele odbył się koncert filharmoników śląskich z Katowic.

Niedziela była dniem głębokich przeżyć religijnych i artystycznych. Po koncercie jaworska parafia zaprosiła wszystkich na wspólny posiłek. Warto było

przejechać, i dwieście, i trzysta i więcej kilometrów, aby uczestniczyć w uroczystym nabożeństwie, wspólnie pośpiewać, wysłuchać pieśni, które były holdem składanym Stwórcy, oraz spotkać się po kolejnym roku ćwiczeń i prób i zwyczajnie ze sobą porozmawiać.

Na początku czerwca zmarł Oton Sitek, wieloletni radny i kurator parafii sopockiej, kurator Diecezji i członek Synodu Kościoła. Urodził się w Ustroniu, tam też ukończył szkołę podstawową, w Wiśle liceum, a na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie studia prawnicze. Po studiach przeniósł się do Gdańska i ożenił. W Trójmieście realizował swoją karierę zawodową. Pracował m.in. w Państwowej Inspekcji Handlowej, był dyrektorem Przedsiębiorstwa Handlu Spożywczego, prezesem Spółdzielczości Pracy i radcą prawnym w PKO BP.

Jego zaangażowanie w Kościele rozpoczęło się po roku 1983. Działal aktywnie i w wielu sprawach prawno – administracyjnych był autorytetem. Z jego porad korzystała nie tylko parafia sopocka, ale również parafianie i inne parafie Diecezji. Był przewidujący, potrafił dobrze wykorzystać swoją wiedzę zawodową.

Lubił śpiewać i przez wiele lat należał do chóru parafialnego. Jego radość życia udzielała się innym.

Po przejściu w 2004 roku nagłego zawału serca, nie doszedł do pełnego zdrowia. Żył 64 lata.

Dzień po zakończeniu roku szkolnego, 21 czerwca, ośmioro dzieci z parafii wyjechało na dwutygodniowy obóz letni do Ustronia – Polany na Śląsku Cieszyńskim. Obóz zorganizowała Diecezja, a prowadził go Diecezjalny Duszpasterz Młodzieżowy ks. Dariusz Chwastek, któremu pomagało dwoje studentów teologii. W okresie wakacji również część młodzieży starszej z Trójmiasta brała udział w obozach organizowanych przez nasz Kościół.

Dnia 29 czerwca otwarta została w Sali Debory wystawa sopockiego malarza, Jana Góry, absolwenta uczelni gdańskiej. Jan Góra, jest twórcą o bogatym dorobku artystycznym i laureatem wielu nagród, m.in. prestiżowej nagrody im. Piotra Potworowskiego, nagrody artystycznej Gdańska, a także nagrody Prezydenta Sopotu. Artysta zaprezentował cykl kilkunastu obrazów, charakterystycz-

nych dla jego twórczości. W obrazach tych, środkami czysto malarskimi, zbudował własną, bardzo interesującą i osobistą wizję świata, która wyraża egzystencjalne lęki i obsesje współczesności.

W niedzielę, 20 lipca, odbył się w kościele zaplanowany wcześniej koncert „Muzyka chóralna poprzez wieki”. Utwory znanych muzyków Heinricha Schütza, Johanna Pachelbela, Georga Friedricha Händla, Wolfganga A. Mozarta i innych, wykonał chór ewangelicki z Bremerhaven. Dyrygowała Eva Schad. Chór zaprezentował wysoki poziom wykonania i wywołał uznanie słuchaczy. Po koncercie, w Sali Debory odbyło się spotkanie oczarowanych słuchaczy z gośćmi z Bremerhaven.

Sierpień był miesiącem, w którym Teatr Otwarty z Gdańska, kierowany przez dyr. Dariusza Wójcika, zorganizował sześć koncertów muzycznych: „Klasyka na jazzowo”, „Muzyka wiedeńska”, „Muzyka starocerkiewna”, „Muzyka żydowska”, oraz kwartety smyczkowe. Koncerty takie odbywają się w kościele Zbawiciela od kilku lat i stanowią dobrą okazję do zainteresowania się niektórymi słuchaczami naszym wyznaniem.

Temu celowi służy również otwarcie (od 15 czerwca do 15 września) kościoła dla zwiedzających. Tę akcję parafia realizuje od 25 lat, a odpowiedzialny jest za nią radny, Artur Pawłowski.

31 sierpnia biskup Kościoła, ks. Janusz Jagucki, odwołał wikariusza, ks. Krzysztofa Cieślara ze służby w parafii sopockiej. Ks. K. Cieślar pracował tu sześć lat. Opiekował się filialem w Tczewie, odprawiał nabożeństwa w Wierzchucinie a także w Sopocie, prowadził Studium Biblijne. Dał się poznać jako dobry duszpasterz. Swoją dalszą pracę i służbę duszpasterską kontynuuje w Skoczowie, w dużej parafii na Śląsku Cieszyńskim.

Na przełomie sierpnia i września 2008 r., w Sali Debory została zorganizowana wystawa prac dziewięciu absolwentek A.S.P. w Gdańsku p.t. „Kwiaty”. Kuratorem wystawy był Paweł Fietkiewicz. „Kwiaty” – temat uniwersalny, ale także różne podejścia. Maria Aftanas-Julka stworzyła przepiękne portrety kwia-

tów, Aleksandra Bibrowicz-Sikorska przedstawiła dalekie reminiscencje tkanin o kompozycjach kwiatowych. Maria Tyrankiewicz-Bojara jest mroczna i tajemnicza - tytuł obrazu: „kwiat zła” jest wymowny. Maria Fietkiewicz, urzekająca w tradycyjnym ujęciu tematu, a Alicja Zakrzewska, uroczą romantyczna i nastrojowa. Kwiaty Janiny Kaczewskiej-Koniecznej są zamaszyste w kolorze i kompozycji, a Honorata Kozłowska jest oszczędna, prawie monochromatyczna. Kwiaty Hanny Książkiewicz są skromne i eleganckie, a Gertrudy Kuziemskiej bardzo bogate kolorystycznie. Wystawa cieszyła się dużym powodzeniem, a Sala Debory przeobraziła się w prawdziwą galerię sztuki.

Na zaproszenie chóru „Magnificat” i parafii w Brennej, 5 września chór parafialny wyjechał na Śląsk Cieszyński. Była to rewizyta. Dwa lata wcześniej goście z Brennej koncertowali w kościele Zbawiciela i zwiedzali Trójmiasto.

W piątek, 5 września późnym popołudniem gospodarze z Brennej przywitani swych gości na dworcu w Bielsku – Białej i przewieźli do uroczego, położonego



żonego pośród gór domu. Wieczorem, w gościnnej plebanii, goście, miejscowy chór i proboszcz, ks. Roman Kluz, zasiedli do kolacji, która na rozmowach przeciągnęła się do późna.

Drugi dzień pobytu zarezerwowany był na wycieczki, w których chórowi z Sopotu towarzyszyli gospodarze z Brennej z prezesem chóru, pastorałą Haliną Szklorz. Chórzyści zwiedzili Muzeum Regionalne w Wiśle. Znakomitym przewodnikiem okazał się historyk, członek Konsystorza, Maciej Oczkowski, który bardzo interesująco opowiadał o tym regionie. Druga część wycieczki, to przejazd autokarem Małą Pętlą Beskidzką ze zwiedzaniem po drodze różnych, interesujących miejsc.

Niedziela – chór sopocki podczas nabożeństwa zaśpiewał trzy pieśni. Po nabożeństwie – uroczysty koncert, podczas którego wykonał dziewięć utworów. Szczególny aplauz wzbudziły „Wielka jest dobroć, Panie, Twa”, „Alleluja”, „Jubilate Deo” i „Stabat Mater”. Po koncercie, wspólnym posiłku i ostatnich rozmowach, nadszedł czas odjazdu. Ufamy, że nie było to ostatnie nasze spotkanie. Diasporalna parafia sopocka utrzymuje żywe kontakty z kilkoma parafiami Śląska Cieszyńskiego.

Październik był w parafii „miesiącem muzycznym”. W kościele miały miejsce koncerty trzech chórów.

Pierwszy odbył się w niedzielę, 12 października. Koncertował ponad 60-osobowy chór kantatowy z Rendsburga, prezentujący chóralską muzykę barokową. Wykonał znakomicie utwory J. S. Bacha (”Chwalcie Pana), Dietricha Buxtehude (kantata „Wszystko, co czynicie), Heinricha Schütza („Wykrzykuj Panu”), George Philippa Tellemanna (suita na flet i skrzypce). Na flecie grała Maria Klemt, chórem dyrygował Friedemann Johannes Wieland. Chór kantatowy z Rendsburga ma długą tradycję, powstał bowiem w 1924 roku. W swojej historii m.in. dwa razy koncertował (1990 r. i 1991 r.) w sopockim kościele. Chórem dyrygował wówczas Hans-Jürgen Baller. Z jego inicjatywy w 1990 r. chórzyści zebrali środki i zakupili farbę do malowania ławek w naszym kościele. O jej jakości świadczy wygląd ławek, które po osiemnastu latach wyglądają jak świeżo malowane.

Drugi koncert odbył się we wtorek, 14 października. Chór kościoła zamkowego z Ahrensburga rozpoczął koncert znanym utworem Jaquesa Berthiera „Laudate omnes gentes”. Następnie zaprezentował po dwa utwory Heinricha Schütza i Jacoba van Eyck. Duże wrażenie na słuchaczach zrobiły dwa ostatnie utwory - współczesne: Wolfganga Stockmeiera „Ojcze nasz” oraz Dietricha Schubertha „Przyjdź Panie, pobłogosław nas” . Na flecie grała Ulrika Fornoff,

na organach Karl-Heinz Färber. Chórem dyrygował Ulrich Fornoff. Chór z Ahrensburga koncertował w Sopocie po raz drugi.

Trzeci koncert odbył się w niedzielę, 19 października, bezpośrednio po nabożeństwie. Chór z Bergedorf, w ramach koncertów jesiennych, wykonał m.in. utwory Vivaldiego, Brahmsa i Brommenna. Chórzyści ubogacili również nabożeństwo, podczas którego zaśpiewali dwie pieśni. Chórem dyrygował Klause Singere.

Po każdym koncercie chóry były zapraszane na spotkanie parafialne do Sali Debory, gdzie w bardzo ciepłej atmosferze spędzano czas przy kawie i integracyjnych rozmowach.

Z inicjatywy Gdańskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego 21 października odbyło się spotkanie, na którym prof. Anna Paner z Instytutu Historii Uniwersytetu Gdańskiego wygłosiła wykład pt. „Jan Hus i jego dzieło”. Na podstawie dostępnych dokumentów, interesująco i w życzliwym świetle przedstawiła sylwetkę prekursora Reformacji. Bardzo chętnie i wyczerpująco odpowiadała na skierowane do niej pytania, dotyczące życia i działalności Jana Husa.

Z okazji pamiątki Święta Reformacji, w bibliotece „Etos”, otwarta została wystawa pt. „Historia Reformacji”. Wydano również informator o nowych nabytkach biblioteki.

Na początku listopada otwarto w Sali Debory wystawę prac malarskich Mariana Steca, absolwenta Gdańskiej Akademii Sztuk Pięknych. Wystawa miała tytuł: „Krajobrazy helskie”. Artysta mieszka w Sopocie, ale Półwysep Helski jest jego ulubionym miejscem, skąd czerpie natchnienie do swych prac. Kuratorem wystawy był Paweł Fietkiewicz.



W sobotę, 22 listopada, odbyło się w kościele jubileuszowe nabożeństwo wojskowe z okazji 90-tej rocznicy powołania, w niepodległej Polsce, Marynarki Wojennej. W uroczystym nabożeństwie uczestniczyli wyżsi oficerowie Marynarki Wojennej, kapelani oraz sopoccy parafianie. Kazanie wygłosił generał brygady, bp Ryszard Borski. Podczas nabożeństwa śpiewał chór parafialny. Po nabożeństwie odbyło się spotkanie na plebanii.

30 listopada, w I niedzielę Adwentu po nabożeństwie w kościele odbyło się posiedzenie Zgromadzenia Parafialnego, na którym wybrano Radę Parafialną na następną, pięcioletnią kadencję. Członkami Rady Parafialnej, według kolejności alfabetycznej wybrani zostali: Gizela Abt, Jan Iluk, Władysław Jamborowicz, Dorota Kowalczyk, Piotr Kowalski, Dorota Mielczarek, Artur Pawłowski, Jerzy Ziółko. Wybrano również Komisję Rewizyjną w składzie: Jolanta Łucarz, Hanna Matysik, Barbara Rawińska.

We wtorek, 2 grudnia, odbyło się w parafii w Sopocie, czwarte z kolei, spotkanie adwentowe, na które zostali zaproszeni duchowni naszej Diecezji i ich małżonki. Spotkanie rozpoczęto w kaplicy nabożeństwem ze Spowiedzią

i Komunią Świętą, które poprowadził i kazanie wygłosił, zaproszony przez Biskupa Diecezji, prezes Synodu Kościoła, ks. Jerzy Samiec. Po śniadaniu prezes Synodu przedstawił obecną sytuację naszego Kościoła oraz projekty uregulowań w zakresie działalności finansowej naszej Jednoty. Omówiono bieżące sprawy Diecezji, oraz znaleziono trochę czasu przy obiedzie na rozmowy towarzyskie. W pierwszych dwóch spotkaniach uczestniczył biskup Kościoła ks. Janusz Jagucki, a w ubiegłym roku zaproszony został ks. prof. Bogusław Milerski, prorektor ChAT i generalny wizytator lekcji religii.

W środę, 3 grudnia, podczas tygodniowego nabożeństwa adwentowego, odbyła się uroczystość Konwersji. Aktu przyjęcia do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego dokonał ks. bp M. Warczyński. Śpiewał chór parafialny. Nasza wspólnota powiększyła się o dwie osoby.

W II niedzielę Adwentu, 7 grudnia, podczas uroczystego nabożeństwa, ks. bp M. Warczyński wprowadził w urząd nowo wybraną Radę Parafialną. Radni, w obecności zboru, złożyli ślubowanie. Po ślubowaniu i odśpiewaniu okolicznościowej pieśni, radny parafii prof. Jan Iluk wystąpił z przemówieniem z okazji przypadającego jubileuszu 25-lecia wyboru i wprowadzenia w urząd proboszcza tutejszej parafii ks. Michała Warczyńskiego. Podwójnie uroczyste nabożeństwo ubogacił swym śpiewem chór parafialny „Gloria Dei”.

W niedzielę, 14 grudnia, w Sali Debory została otwarta wystawa fotograficzna Szymona Mielczarka – młodego inżyniera, absolwenta Politechniki Gdańskiej. Fotografika to jego hobby, skończył fotograficzną szkołę policealną, a fotogramy zaprezentowane na wystawie (w różnych ujęciach Pałac Kultury i Nauki) są pracą dyplomową wykonaną pod kierunkiem prof. R. Pękalskiego.

W środę, 17 grudnia, bezpośrednio po tygodniowym nabożeństwie adwentowym, odbył się koncert kolęd w wykonaniu chóru parafialnego, którym dyryguje Janusz Holler oraz adwentowe spotkanie parafialne.

Cztery dni przed Wigilią Narodzenia Pańskiego, w sobotę, 20 grudnia, Koło Młodzieży zaprosiło wszystkie dzieci, ich rodziców i zborowników na uroczystość „Gwiazdki”, podczas której wystawiona została, przygotowana przez młodzież, sztuka pt. „Poszukiwanie króla”.

Mijający rok kończymy, wdzięczni Bogu, Ojcu naszemu Wszechmogącemu, za Jego opiekę i dobroć, mając nadzieję, że będzie nadal błogosławić naszemu duchowemu rozwojowi i naszym działaniom.

Spis treści

Ks. bp Michał Warczyński, <i>Słowo wstępne</i>	3
Informacja o stypendium dla studentów zajmujących się badaniem dziejów protestantyzmu.....	5

ARTYKUŁY

LECH MOKRZECKI, <i>Szkic z dziejów Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego</i>	7
JACEK WIJACZKA, <i>Johannes Bugenhagen (1485–1558) Reformator Północy</i>	27
WOJCIECH GAJEWSKI, <i>Kościół a Synagoga: początki kryzysu. Przyczyny rozjeścia się Kościoła i Synagogi w I wieku</i>	39
JAN ILUK, <i>Jana Chryzostoma Komentarz do Listu Pawła do Galatów</i>	60
JÓZEF WŁODARSKI, <i>Księga metrykalna zboru Braci Czeskich w Krokowej (1718-1763) jako źródło historyczne</i>	88
MIROSLAW GLIŃSKI, <i>Pastorzy gdańscy w okresie zaboru pruskiego 1793 – 1920</i>	97
TADEUSZ STEGNER, <i>Pastor Leopold Otto jako kaznodzieja ewangelicki</i>	115

MATERIAŁY

<i>Strony tytułowe Biblii Brzeskiej i Gdańskiej w zbiorach Biblioteki Gdańskiej PAN</i>	127
---	-----

TEOLOGIA

ADRIAN KORCZAGO, <i>Duszpasterska postuga przebaczenia</i>	131
--	-----

RECENZJE

ROLF DECOT, <i>Mała historia Reformacji w Niemczech (rec. Wojciech Gajewski)</i>	143
KS. TADEUSZ GACIA, <i>Metaforyka agonistyczna w literaturze chrześcijańskiego antyku (rec. Lucyna Kostuch)</i>	149
LEE PALMER WANDEL, <i>The Eucharist in the Reformation: Incarnation and Liturgy (rec. Waldemar Kowalski)</i>	152
NATALIA NOWAKOWSKA, <i>Church, State and Dynasty in Renaissance Poland. The Career of Cardinal Fryderyk Jagiellon (1468-1503) (rec. Janusz Mattek)</i>	155
TOMASZ KEMPA, <i>Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku (rec. Janusz Mattek)</i>	157
JAN ŁASKI, <i>Forma i całkowity porządek kościelnego postugowania (rec. Janusz Mattek)</i>	159
WIESŁAWA KWIATKOWSKA, <i>Kancelaria Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich w latach 1817-1920 i pozostałe po niej akta (rec. Marek Stażewski)</i>	161

ROZMOWY

JERZY ZIÓŁKO - <i>Profesor Politechniki Gdańskiej w rozmowie z Jolantą Warczyńską</i>	167
---	-----

KALENDARIUM

JOLANTA WARCZYŃSKA, <i>Kronika wydarzeń w Parafii Ewangelicko – Augsburskiej (Luterańskiej) w Gdańsku z siedzibą w Sopocie – rok 2008</i>	177
---	-----