

ISSN 1898-1127

GDAŃSKI ROCZNIK
EWANGELICKI

vol. IV

Gdańsk 2010

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*

SEKRETARZ REDAKCJI

Jolanta Warczyńska

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

*Maria Drapella
Astrid Gotomt*

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

Spis treści

Ks. BISKUP MICHAŁ WARCZYŃSKI, <i>Słowo wstępne</i>	9
<i>Informacja o stypendium dla studentów zajmujących się badaniem dziejów protestantyzmu</i>	10

HISTORIA

ANNA PANER, <i>Program odnowy Kościoła i życia duchowego w nauce i pismach Jana Husa</i>	13
JANUSZ MALLEK, <i>Biskup warmiński kardynał Stanisław Hozjusz i książę pruski Albrecht w latach 1551-1568</i>	39
EDMUND KIZIK, <i>Kasy zapomogowe dla wdów po duchownych luterańskich w Gdańsku i na terytorium wiejskim miasta w XVII i XVIII wieku</i>	53
SŁAWOMIR KOŚCIELAK, <i>Protestanczy prowizorzy klasztoru brygidek w Gdańsku na przełomie XVI i XVII wieku</i>	69
TADEUSZ STEGNER, <i>Fryderyk Chopin wśród ewangelików warszawskich</i>	91
LUCYNA ŻUKOWSKA, <i>Młodzież ewangelicka w obliczu hitleryzmu w Wolnym Mieście Gdańsku</i>	100

TEOLOGIA

ADRIAN KORCZAGO, <i>Duszpasterstwo w dziele nadawania życiu znaczenia w kontekście wiary chrześcijańskiej</i>	109
---	-----

BIBLISTYKA

WOJCIECH GAJEWSKI, <i>Narodziny Jezusa z Nazaretu. Dylematy i propozycje</i>	125
--	-----

MATERIAŁY

<i>Biblia brzeska</i>	199
-----------------------------	-----

RECENZJE

JAROSŁAW KŁACZKOW, <i>Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975</i> (Michał Białkowski).....	205
BERNHART JÄHNIG (edytor), <i>Kirche und Welt in der frühen Neuzeit im Preußenland</i> (Edmund Kizik).....	212
ALMUT BUES, <i>Die Apologien Herzog Albrechts</i> (Edmund Kizik).....	219
MONIKA OZÓG, <i>Kościół starożytny wobec świątyń oraz posagów bóstw</i> (Lucyna Kostuch).....	224
ANDRZEJ DRAGUŁA, <i>Ocalić Boga. Szkiecy z teologii sekularyzacji</i> (Rafał Leszczyński).....	227
HEINZ SCHILLING, <i>Konfesyjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej</i> (Janusz Mallek).....	235
MICHAEL G. MÜLLER, <i>Reformationsforschung in Polen</i> (Janusz Mallek).....	237

JAN KALWIN, <i>O zwiierzchności świeckiej</i> (Janusz Mallek)	239
LUCYNA HARC I GABRIELA WAS, (redakcja) <i>Religia i polityka.</i> <i>Kwestie wyznaniowe i konflikty polityczne w Europie w XVIII wieku.</i> <i>W 300 rocznicę konwencji w Altranstädt</i> (Janusz Mallek)	241

ROZMOWY

JOLANTA WARCZYŃSKA, Rozmowa z Marią i Pawłem Fietkiewiczami	243
---	-----

KALENDARIUM

JOLANTA WARCZYŃSKA, <i>Kronika wydarzeń w Parafii Ewangelicko – Augsburskiej</i> <i>(Luterańskiej) w Gdańsku z siedzibą w Sopocie – rok 2010</i>	253
---	-----

Inhaltsverzeichnis

KS. BISKUP MICHAŁ WARCZYŃSKI, <i>Zur Einführung</i>	9
<i>Stipendieninformation für Studierende, die zur Geschichte des Protestantismus forschen</i>	10

GESCHICHTE

ANNA PANER, <i>Das Programm zur Erneuerung der Kirche und des geistigen Lebens in der Lehre und den Schriften von Jan Hus</i>	13
JANUSZ MALLEK, <i>Der ermländische Bischof, Kardinal Stanislaus Hosius, und Herzog Albrecht von Preußen in den Jahren 1551-1568</i>	39
EDMUND KIZIK, <i>Hilfskassen für die Witwen lutherischer Geistlicher (Witwenkassen) in Danzig und in den zur Stadt gehörigen ländlichen Gebieten im 17. und 18. Jahrhundert</i>	53
SŁAWOMIR KOŚCIELAK, <i>Protestantische „Kirchenväter“ des Brigittenklosters in Danzig an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert</i>	69
TADEUSZ STEGNER, <i>Frédéric Chopin und die Warschauer Protestanten</i>	91
LUCYNA ŻUKOWSKA, <i>Die evangelische Jugend der Freien Stadt Danzig angesichts der Nazizeit</i>	100

THEOLOGIE

ADRIAN KORCZAGO, <i>Der Beitrag der Seelsorge zur Sinngebung des Lebens im Kontext des christlichen Glaubens</i>	109
--	-----

BIBELFORSCHUNG

WOJCIECH GAJEWSKI, <i>Die Geburt Jesu von Nazareth. Dilemmata und Vorschläge</i>	125
--	-----

MATERIALIEN

<i>Die Brester Bibel</i>	199
--------------------------------	-----

REZENSIONEN

JAROSŁAW KŁACZKOW, <i>Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975 (Michał Białkowski)</i>	205
BERNHART JÄHNIG (edytör), <i>Kirche und Welt in der frühen Neuzeit im Preußenland (Edmund Kizik)</i>	212
ALMUT BUES, <i>Die Apologien Herzog Albrechts (Edmund Kizik)</i>	219
MONIKA OŻÓG, <i>Kościół starożytny wobec świątyni oraz posągów bóstw (Lucyna Kostuch)</i>	224
ANDRZEJ DRAGUŁA, <i>Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji (Rafał Leszczyński)</i>	227

HEINZ SCHILLING, <i>Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej</i> (Janusz Mallek)	235
MICHAEL G. MÜLLER, <i>Reformationsforschung in Polen</i> (Janusz Mallek).....	237
JAN KALWIN, <i>O zwiężchności świeckiej</i> (Janusz Mallek)	239
LUCYNA HARC I GABRIELA WAS, (edytors) <i>Religia i polityka. Kwestie wyznaniowe i konflikty polityczne w Europie w XVIII wieku. W 300 rocznicę konwencji w Altranstädt</i> (Janusz Mallek)	241
GESPRÄCHE	
JOLANTA WARCZYŃSKA, <i>Gespräch mit Maria und Paweł Fietkiewicz</i>	243
CALENDAR	
JOLANTA WARCZYŃSKA, <i>Chronik der Evangelisch-Augsburgischen (Lutherischen) Gemeinde Danzig mit Sitz in Sopot für das Jahr 2010</i>	253

Contents

KS. BISKUP MICHAŁ WARCZYŃSKI, <i>Introduction</i>	9
<i>Information about scholarships for students doing research on history of Protestantism</i>	10

HISTORY

ANNA PANER, <i>The revival programme for church and spiritual life in the teaching and writings of Jan Hus</i>	13
JANUSZ MAŁŁEK, <i>Cardinal Hosius, bishop of Warmia and Albrecht Duke of Prussia in the years 1551-1568</i>	39
EDMUND KIZIK, <i>Relief funds for Lutheran clergymen`s widows in Gdańsk (Danzig) and rural territories of the town in the 17th and 18th centuries</i>	53
SŁAWOMIR KOŚCIELAK, <i>Protestant administrators of the convent of the Sisters of St Bridget in Gdańsk (Danzig) at the turn of the 16th and 17th centuries</i>	69
TADEUSZ STEGNER, <i>Fredric Chopin among Warsaw evangelicals</i>	91
LUCYNA ŻUKOWSKA, <i>Evangelical young people in the face of Nazism in the Free City of Gdańsk (Danzig)</i>	100

THEOLOGY

ADRIAN KORCZAGO, <i>Contribution of pastoral work in adding weight to the significance of life in the context of the Christian faith</i>	109
--	-----

BIBLICAL STUDIES

WOJCIECH GAJEWSKI, <i>The birth of Jesus of Nazareth. Dilemmas and suggestions</i>	125
---	-----

MATERIALS

<i>The Brest Bible</i>	199
------------------------------	-----

BOOK REVIEWS

JAROSŁAW KŁACZKOW, <i>Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975</i> (Michał Białkowski).....	205
BERNHART JÄHNIG (editor), <i>Kirche und Welt in der frühen Neuzeit im Preußenland</i> (Edmund Kizik)	212
ALMUT BUES, <i>Die Apologien Herzog Albrechts</i> (Edmund Kizik)	219
MONIKA OŻÓG, <i>Kościół starożytny wobec świątyń oraz posągów bóstw</i> (Lucyna Kostuch).....	224
ANDRZEJ DRAGUŁA, <i>Ocalić Boga. Szkiełce z teologii sekularyzacji</i> (Rafał Leszczyński)	227
HEINZ SCHILLING, <i>Konfesyonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej</i> (Janusz Małłek)	235
MICHAEL G. MÜLLER, <i>Reformationsforschung in Polen</i> (Janusz Małłek).....	237

JAN KALWIN, <i>O zwiierzchności świeckiej</i> (Janusz Mallek)	239
LUCYNA HARC I GABRIELA WAS, (editors) <i>Religia i polityka.</i> <i>Kwestie wyznaniowe i konflikty polityczne w Europie w XVIII wieku.</i> <i>W 300 rocznicę konwencji w Altranstädt</i> (Janusz Mallek)	241
TALKS	
JOLANTA WARCZYŃSKA, <i>Talks with Maria and Paweł Fietkiewicz</i>	243
CALENDAR	
JOLANTA WARCZYŃSKA, <i>Chronicle of events in the Lutheran parish</i> <i>in Gdańsk –Sopot in the year 2010</i>	253

Słowo wstępne

Drodzy Czytelnicy, Szanowni Państwo!

W imieniu Kolegium Redakcyjnego z satysfakcją oddaję do rąk Państwa czwarty numer Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego. Poprzednie numery Rocznika cieszyły się dużym zainteresowaniem nie tylko naszych współwyznawców, zabiegali o nie również nie-ewangelicy, zaciekawieni prezentowaną w nich problematyką historyczną i teologiczną. „Zwiastun”, organ Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, regularnie co roku informuje czytelników o ukazaniu się kolejnego numeru. Gdański Rocznik Ewangelicki znajduje się w bibliotekach uniwersyteckich i innych bibliotekach w całym kraju. Jest to czasopismo „non profit” – można je otrzymać bezpłatnie w niemal każdej parafii ewangelickiej naszego Kościoła.

W numerze czwartym, przy zachowaniu dotychczasowej struktury, wprowadzono pewne innowacje:

- Utworzono dział „Bibliistyka”.
- Oprócz spisu treści w języku polskim zamieszczono spisy treści w językach angielskim i niemieckim.
- Wprowadzono zmiany w regulaminie stypendialnym, które pozwalają również doktorantom na ubieganie się o stypendium Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego.

Osobiście bardzo mnie cieszy, że mógł zostać wydany kolejny numer Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego. Było to możliwe dzięki szczególnemu zaangażowaniu autorów artykułów oraz Kolegium Redakcyjnego i Redakcji. Przy przygotowaniu tego Rocznika nie bez wpływu na pracę, zarówno autorów jak i redaktorów, miało żywe zainteresowanie czytelników poprzednimi numerami czasopisma. Wydanie każdego kolejnego numeru to realizacja celów, które założyliśmy sobie przy wydawaniu pierwszego, to również spełnienie nadziei i marzeń wielu ewangelików i sympatyków naszego Kościoła.

Patrzmy z wiarą i nadzieją w przyszłość oraz módlmy się, aby nasz Pan Wszechmogący i w następnych latach błogosławił pracom nad tym wydawnictwem.

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/doktorską 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/doktorską o protestantyzmie na Pomorzu.

§3. Stypendium przyznawane jest raz w roku. Stypendium jest wypłacane w dwóch ratach. Studentom, którzy przygotowują pracę magisterską na temat protestantyzmu, pierwsza rata stypendium zostanie wypłacona po rozpoczęciu, druga - po obronie pracy i przesłaniu do redakcji Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego artykułu, przygotowanego na podstawie pracy magisterskiej. W przypadku doktorantów: pierwsza rata stypendium - po otwarciu przewodu doktorskiego, druga - po dostarczeniu artykułu związanego z tematem rozprawy doktorskiej.

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

§5. Wysokość stypendium wynosi 2000 zł. 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/doktorskiej, konsept pracy magisterskiej/doktorskiej oraz opinię władz uczelni.

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

§9. Stypendyści zobowiązani są do przekazania jednego egzemplarza pracy magisterskiej/doktorskiej 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/doktorskiej.
2. Opinia promotora pracy magisterskiej/doktorskiej.

Anna Paner

Program odnowy Kościoła i życia duchowego w nauce i pismach Jana Husa

Dokładnie 600 lat, latem 1410 r. rozpoczął się pamiętny spór pomiędzy Janem Husem a arcybiskupem praskim, Zbynkem z Házmburka, o pisma angielskiego teologa i kaznodziei Johna Wicleffa, które w Czechach uznano za niezgodne z nauką Kościoła. Hus protestował przeciwko niszczeniu owych ksiąg i w czerwcu 1410 r. skierował apelację do papieża, dowodząc, iż nakaz jest niezgodny z prawem, ponieważ arcybiskup nie może wymagać posłuszeństwa od mistrzów uniwersytetu, podlegających rektorowi a nie sądom kościelnym. Apelacja ta zapoczątkowała długi proces, którego dramatyczny finał rozegrał się pięć lat później na soborze w Konstancji.

Publiczne spalenie ksiąg Wicleffa miało wymiar symboliczny, odzwierciedlający konflikt wywołany potężną i jawną falą krytyki życia i instytucji kościelnych, jaka przetaczała się przez ówczesne Czechy. Koncepcje odnowionego Kościoła znajdowały swoje filozoficzne i teologiczne podstawy w pismach i poglądach czeskich mistrzów uniwersytetu praskiego. Wśród nich był Jan Hus. Reformatorów wspierał król i szlachta.

W 1414 r., Jan Hus, aby udowodnić iż jego poglądy nie łamią zasad wiary i pozostają w zgodzie z Ewangelią, zabezpieczony w królewski list żelazny, dobrowolnie udał się do Konstancji. Tam został aresztowany i skazany jako heretyk na śmierć przez spalenie. Jego los to nie tylko tragiczna osobista histo-

ria, to miłowy kamień w dziejach czeskiego państwa i Kościoła. Dał początek burzliwej rewolucji religijnej i przemianom, które stały się preludium europejskiej reformacji i początkiem nowej epoki – czasów nowożytnych.

Spółeczeństwo i Kościół czeski na przełomie XIV i XV wieku

Życie Jana Husa, jego studia, praca dydaktyczna na uniwersytecie i działalność kaznodziejska w kaplicy Betlejem, przypadły na burzliwy w czeskich dziejach przełom XIV i XV wieku. W 1378 r., wraz ze śmiercią Karola IV Luksemburskiego skończył się okres stabilizacji politycznej w Czechach. Jego syn – król rzymski Wacław IV już na początku rządów stanął w obliczu licznych trudności politycznych, z których najgroźniejszą był konflikt z przyrodnim bratem Zygmuntem Luksemburskim, królem węgierskim¹. W wojnę domową zaangażowali się również morawscy kuzyni Luksemburgów: margrabiowie Jošt i Prokop. Jednocześnie, na tle prawa do inwestytury, Wacław popadł w konflikt z arcybiskupem praskim. Niepowodzenia w polityce wewnętrznej przyspieszyły decyzję elektorów Rzeszy, którzy w 1400 r. Wacława IV pozbawili tronu króla rzymskiego (niemieckiego). Miary nieszczęść dopełniła postawa panów czeskich. Za cenę wolności stanowych deklarowanych przez Zygmunta Luksemburskiego, zgodzili się na nieformalne pozbawienie władzy i uwięzienie Wacława IV. Zygmunt wywiózł brata do Wiednia, gdzie w areszcie domowym Habsburgów przebywał prawie dwa lata.

Po powrocie z niewoli Wacław IV przystępuje do porządków w kraju nękanym niepokojami społecznymi i kryzysem gospodarczym. Usiłuje wzmocnić administrację centralną i terenową. Aby zwiększyć dochody państwa, zarządzanie majątkiem królewskim powierza zaufanym ludziom. Wypowiada wojnę przestępczości zorganizowanej i próbuje pogodzić powaśnione rody, które w swoje konflikty angażują ubogą szlachtę. Ta bowiem, uświadomiwszy sobie

¹ Zygmunt Luksemburski - mąż Marii Andegawęńskiej, córki Ludwika, króla węgierskiego i polskiego, kandydował na tron polski po śmierci teścia. Jednak plan ten (inspirowany przez cesarżową Elżbietę, matkę Zygmunta, wnuczkę Kazimierza Wielkiego i finansowany przez Wacława IV) nie powiódł się, gdyż Polacy odrzucili Marię z uwagi na osobę jej małżonka. W tej sytuacji Zygmunt musiał zadowolić się koroną węgierską, kiedy jednak w 1393 r. Maria zmarła bezpotomnie, status Zygmunta na Węgrzech zmienił się zwłaszcza, że i tam, podobnie jak w Czechach i Polsce, szlachta rozpoczęła walkę z monarchą o prawa i przywileje. Z tych powodów Zygmunt, wykorzystując nieudolne rządy starszego brata, jego błędy w polityce zagranicznej, konflikty z Kościołem i wreszcie detronizację, postanowił przystąpić do uzyskania tronu czeskiego jako należnego mu po ojcu.

różnice jakie dzieli ją od możnych, wyższego duchowieństwa czy nawet bogatego mieszczaństwa, pozbywa się resztek nierentownych gospodarstw i zasilała szeregi klienteli pańskiej, przystępując do walki o przywileje i majątki. Pierwsze mogła osiągnąć wykorzystując konflikty pomiędzy królem a możnymi, drugie – zagarniając dobra kościelne w ramach sekularyzacji². Robiąc karierę przy boku panów, często bywała spychana na manowce życia społecznego. Jak pokazują przykłady z Moraw i południowych Czech, wielokrotnie pod przywództwem „urodzonych” grasowały zbrojne bandy: „roty” lub „towarzystwa”, jak nazywali je sami zainteresowani, trudniące się grabieżą, wymuszaniem haraczu i porwaniami dla okupu.

W XIV wieku szlachta czeska stanowiąca 2% ogółu ludności i posiadająca 35 % całej ziemi uprawnej, nie była stanem jednorodnym pod względem majątkowym. Panowie skupiali się w 90 rodach czeskich i 15 morawskich. Zazwyczaj ich stan majątkowy nie przekraczał 20-40 wsi i dwóch zamków obronnych³. Oprócz szlachty rodowej w Czechach i na Morawach mieszkało około trzech tysięcy rodzin szlacheckich. W połowie przypadków ich sytuacja materialna (oprócz posiadania herbu i nazwiska rodowego) niewiele różniła się od położenia chłopów. Większość panoszy, władków czy ziemian zarządzała tylko jednym gospodarstwem stanowiącym niekiedy połowę wsi. Źródła narracyjne wyraźnie oddzielają ich od „urodzonych”, i „panów”, ale prawo, mimo różnic majątkowych, traktowało jednakowo wszystkich członków tego stanu⁴.

Kościół w ciągu czterystu lat istnienia państwa czeskiego zgromadził znaczny majątek w postaci 1/3 arealu ziemi uprawnej należącej w diecezji praskiej do 2100, a w ołomunieckiej do 600 parafii i 150 klasztorów w Czechach i 68 na Morawach. Jednak ziemia nie przynosiła oczekiwanych dochodów, gdyż w 220 klasztorach (czeskich i morawskich) żyło tylko 1500 osób. W ten sposób na jeden klasztor przypadało siedem, najwyżej dziewięć osób. Nawet w dużych i bogatych klasztorach – w Břenowie, Opatovicach

² M. Polívka, *Mikuláš z Husi v počátcích husitské revoluce*, Husitský Tábor, 4, 1981, s. 70.

³ Na podstawie: F. Kavka, *Posledni Lucemburk na českém trůně. Králem uprostřed revoluce*, Praha 1998, s. 11 i nn.

⁴ Tamże. Wojny i epidemie rujnowały gospodarkę, pociągając za sobą dalsze różnicowanie majątkowe szlachty. Już od połowy XIV wieku obserwujemy pogorszenie sytuacji szlachty posiadającej jeden gród, zyskują natomiast dotychczasowi właściciele dwóch – trzech grodów. Tuż przed wybuchem rewolucji husyckiej (1419 r.) ich liczba zwiększyła się 79 do 104 rodów. Jednocześnie zmniejszyła się liczba panów (z 63 na 52) posiadających dotąd powyżej 4-5 grodów.

i Kladrubach – mieszkało tylko od 20 do 40 zakonników. Tak niewielka liczba osób nie mogła skutecznie zarządzać majątkiem liczącym kilkanaście wsi i miasteczek.

Monarcha, jako fundator wielu klasztorów, żądał od opatów regularnego płacenia podatków⁵, którzy w tym celu zwiększali obciążenia ludności zależnej i zaciągali pożyczki. Niewypłacalne bądź zadłużone majątki król zastawiał szlachcie, ta zaś bez skrupułów, jeśli nie mogła wyegzekwować swoich należności, przeprowadzała ich sekularyzację⁶.

Klasztory płaciły też tzw. dziesięcinę papieską powodującą niekorzystny dla państwa odpływ gotówki z kraju oraz szereg innych doraźnych świadczeń. Nie spłacane długi procentowały odsetkami, prowadząc do wyprzedazy majątku ruchomego oraz ruiny zabudowań. Trudności finansowe dotyczyły również arcybiskupów, którzy, aby sprostać wymaganiom papieżstwa, sprzedawali (bądź zastawiali) majątek diecezji, a w ostateczności i majątek rodowy⁷.

Kryzys gospodarczy i głód ziemi powodowały, że w stanie kapłańskim i życiu zakonnym szukała poprawy swego położenia znaczna część ziemianstwa szlachty, rosło więc zapotrzebowanie na nowe prebendy i beneficja. Na początku XV wieku w Czechach i na Morawach 5700 osób posiadało wyższe święcenia, z tego 3000 osób miało parafie; 220 piastowało godność kanoników i prałatów, około 700 żyło z kaplic i ołtarzy posiadających odrębne uposażenie, a 1500 przebywało w zakonach. Pozostała część tej liczby – 1200 – to biedni księża, którzy służyli jako wikariusze bądź kaznodzieje⁸. Najwięcej boga-

⁵ Tamże. Najwięcej płacił klasztor w Chotěšově i joannici na Malé Straně – 330 kop groszy, B evnov i Kladruby po 300 kop, Nepomuk – 270, Sedlec i Milevsko – 240, klasztor św. Jerzego na Hradczanach w Pradze – 220, komandoria rycerzy niemieckich pod wezwaniem św. Benedykta na Starym Mieście praskim, Opatovice, Złata Koruna, Teplá i Plasy po 200, a inne mniejsze klasztory w granicach 180 – 200 kop. W przypadku niektórych klasztorów (np. Břevnov) podatki pochłaniały aż ¼ zysków. Większość klasztorów nie uzyskiwała tych dochodów z działalności gospodarczej, lecz czerpała je z podatków płaconych przez poddanych klasztornych.

⁶ Tamże. Rekordowe zadłużenie osiągnął w roku 1409 klasztor w Sedlcu – 7600 kop groszy. Zadłużone były także klasztory w Pomuku, Vyšším Brodzie i w Louňovicach.

⁷ F. Šmahel, *Husitská revoluce. Kořeny české reformace*, Praha 1996, t. 1, s. 258. Za pontyfikatu Zbynka z Házmburka i Konrada z Věchty arcybiskupstwo z tego powodu utraciło dobra o wartości 12 tysięcy kop groszy praskich.

⁸ J. Čechura, *České země v letech 1378-1437. Lucemburkové na českém trůně I – II*, Praha 2000, t. II, s. 277.

tych parafii było w dekanacie praskim, gdyż w jego obręb wchodziły kościoły na terenie stolicy i w górniczej Kutnej Horze. (Tylko 39 parafii w Czechach uzyskiwało dochód roczny przekraczający 40 kop, pozostałe w granicach 20 kop groszy praskich.)

Świeckie życie kleru, przepych dworów biskupich i papieskich, łączenie stanowisk kościelnych i państwowych, handel beneficjami, pobieranie opłat za posługi religijne, sprzedaż odpustów wywoływały społeczną dezaprobatę. Rozdrażnienie szlachty budziły olbrzymie latyfundia kościelne, które nie przynosiły zysków.

Nieprawidłowości w życiu Kościoła, czarna śmierć, wojny oraz kataklizmy przyrodnicze powodowały odradzanie się sekt i herezji jako reakcję na kryzys. Do znanych już wcześniej waldensów dołączają beginki, begardzi, biczownicy i Bracia Wolnego Ducha, głosząc apokaliptyczne wizje przyszłości⁹. Obcowanie ze śmiercią jako skutkiem dramatycznych doświadczeń zmienia ludzi, a nastroje eschatologiczne opanowują literaturę, sztukę, życie codzienne. Silna obecność Kościoła w życiu człowieka sprawia, że tam szuka ratunku i drogowskazów, a nie znajdując ich, zaczyna stawiać pytania o przyczynę jego słabości.

Konieczność zmian w Kościele dostrzegali także sami duchowni, zwłaszcza Czesi, związani z uniwersytetem praskim. Do tego kręgu należeli Vojtěch Raňkův z Ježova, Milíč z Kroměříža, Matěj z Janova oraz Tomasz Štítny¹⁰.

⁹ S. Bylina, *Ruchy heretyckie w średniowieczu. Studia*. Wrocław 1991, passim; G. Ryś, *Jan Hus wobec kryzysu Kościoła doby wielkiej schizmy*, Kraków 2000, s. 248-250.

¹⁰ Vojtěch Raňkův z Ježova (1320-1388), absolwent i profesor Sorbony, kanonik w kościele św. Wita. W niezachowanym utworze (*De scismate*) odmawia papieżowi nieomylności i pierwszeństwa w Kościele, którego głową jest Chrystus. Papież jest tylko służebnikiem służebników Bożych i Kościół może bez niego egzystować.

Milíč z Koměříža (zm. 1374) po przyjęciu święceń poświęcił się pracy kaznodziejskiej najpierw w Horšovskim Týnie, a następnie w kościele św. Mikuláša na Malej Stranie. Swoje mowy spisał i ułożył w dwa zbiory (*Abortivus* i *Gratiae Dei*). W roku 1372 wybudował „Nowe Jeruzalem” – przytułek dla 80 nawróconych kobiet lekkich obyczajów, co stało się przyczyną konfliktu z duchowieństwem praskim. Podczas nieobecności Milíča zlikwidowano przytułek; kaznodziejów wypędzono, a budynek oddano cystersom. Zarówno działalność społeczna jak i kaznodziejska, a przede wszystkim postulat odnowy duchowej sprawiły, że Milíča z Koměříža uznaje się za ojca czeskiej reformacji religijnej.

Matěj z Janova (1350-1393), studiował w Pradze i Paryżu, gdzie w 1376 r. zyskał tytuł mistrzowski. Po powrocie do Czech, prawdopodobnie pod wpływem Milíča z Kroměříža, Matěj rozpoczął działalność kaznodziejską. Na jego poglądy zdecydowany wpływ wywarła Bi-

Ich koncepcje przemian, praca kaznodziejska, publicystyka oraz osobiste doświadczenia zaważyły na poglądach i postawie Jana Husa, który pod koniec lat osiemdziesiątych XIV w. przybył do Pragi.

Życie i nauka Jana Husa

Jan Hus urodził się najprawdopodobniej pomiędzy rokiem 1369-1371 w Husyńcu, osadzie należącej do grodu królewskiego Hus, niedaleko Prachatic¹¹. Po rodzinie Jana Husa nie pozostał żaden ślad w dokumentach; dopiero z jednego z ostatnich listów, napisanych w Konstancji, dowiadujemy się, że miał brata i bratanków.

Uczęszczał do szkoły parafialnej, najprawdopodobniej właśnie w Prachaticach, ale nie wyniósł z niej dobrych wspomnień: proboszcz nie dbał o kościół, zaś zamieszkujący miasteczko Niemcy budzili niechęć młodego, ubogiego Husa, który tak wspominał czas nauki: „Kiedy byłem głodnym żaczkiem, zrobiłem sobie łyżkę z chleba i jadłem nią groch tak długo, dopóki jej samej nie zjadłem”¹². To właśnie bieda sprawiła, że postanowił zostać księdzem. W 1396 r. uzyskuje tytuł mistrza sztuk wyzwolonych na uniwersytecie praskim. Tam też zaprzyjaźnił się ze Stanisławem ze Znojma, Stefanem Pálcem, Piotrem ze Stoupna, Markiem z Hradca, Jakoubkiem ze Stríbra, Janem z Jesenicy, Křišťianem z Prachatic, którzy wkrótce utworzą krąg reformatorski. Niektórzy z nich pozostaną przyjaciółmi Husa aż do śmierci, z innymi jednak ostro się poróżni i w Konstancji będą zeznawać przeciwko niemu.

bli, co dostrzegamy zarówno w traktatach *Super passione Christi*, *De decem praeceptis*, kazaniach a przede wszystkim w dziele powstałym około 1388 r. *Regulae Veteris et Novi Testamenti*. W *Regulae...* przedstawił nowe pojmowanie Kościoła. Kościół to wspólnota wiernych, to mistyczne Ciało Chrystusa, umacniane i jednoczone przez częste przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej. Komunia włącza chrześcijan we wspólnotę Kościoła, we wspólnotę świętych. Kościół Chrystusowy jest wieczną i doskonałą wspólnotą i ani schizma, ani herezja nie mogą odłączyć predestynowanych od świętych.

Uczniem Miliča z Kroměříža był również Tomasz Štitny (1333-1409), absolwent uniwersytetu praskiego. W pracach pisanych po czesku (*Knižky sestery o obecnych řečech krestanskich*, *Reči bšedni* oraz *Reči nedělni a svatečni*) krytykował stosunki panujące w Kościele.

¹¹ W języku polskim na temat życia Jana Husa, działalności literackiej i procesu w Konstancji: G. Ryś, *Jan Hus wobec kryzysu Kościoła doby wielkiej schizmy*, Kraków 2000, A. Paner, *Wielcy ludzie Kościoła - Jan Hus*, Kraków 2002; A. Paner, *Luksemburgowie w Czechach. Historia polityczna ziem czeskich w latach 1310-1437*, Gdańsk 2004.

¹² V. Novotný, *M. Jan Hus. Život a učeni*, Praha 1919, č. 1, s. 21.

Okolo 1400 r. Hus rozpoczął studia teologiczne, co z powodzeniem łączył z działalnością dydaktyczną na fakultecie sztuk wyzwolonych jako promotor prac licencjackich i mistrzowskich; w 1401 r. pełnił funkcję dziekana, a dwa lata później rektora.

Po otrzymaniu święceń kapłańskich (1400 r.) rozpoczął pracę duszpasterską w kościele św. Michała. Tam dostrzegł go Křiž Kramár i Jan z Mülhaimu, fundatorzy kaplicy betlejemskiej i zaproponowali stanowisko kaznodziei. Miejsce usytuowania Betlejem – Stare Miasto praskie – zamieszkałe w większości przez Niemców, jak i wezwanie obiektu – symbol narodzin – były wybrane nieprzypadkowo¹³. Fundatorzy życzyli sobie, aby w Betlejem, świątyni przeznaczonej dla Czechów studiujących w Pradze, kazania wygłaszano po czesku.

Betlejemskie kazania Husa szybko zyskały rozgłos zwłaszcza, że niekiedy kaplicę odwiedzała sama królowa Zofia. Tematyka kazań była niezwykle szeroka: od zagadnień teologicznych (np. istota i znaczenie sakramentów), które jasno starał się wytłumaczyć laikom, poprzez czytanie i komentowanie Ewangelii, listów i pism Ojców Kościoła po problemy etyczne i społeczne. W tych ostatnich dotykał solidaryzmu stanowego i kwestii narodowościowych. Nie stronił od ważnych tematów życia codziennego jak choćby pożycie małżeńskie i sakrament małżeństwa. W kazaniu zatytułowanym „O małżeństwie”, najpierw wskazał Boski sens samotności, poświęcenia życia osobistego Bogu, pozytywne i negatywne opinie mędrców Starego Testamentu i Ojców Kościoła o małżeństwie: „Kto posiada żonę, to tak jakby trzymał skorpioną”, „Kto nie chce żyć w kawalerstwie niech pojmie żonę, aby ustrzec się rozpusty”. Następnie przechodzi do istoty małżeństwa jako nierozłącznego związku mężczyzny i kobiety na wzór nierozłącznego związku Chrystusa z Kościołem. Podkreślał, że małżeństwo nie może być zawarte pod przymusem, małżonkowie powinni dochowywać sobie wierności i miłości, która jednak nie powinna konkurować z miłością do Boga. Małżeństwo jest niezbędne, bo dzięki niemu ziemia się zaludnia, rodzice troszczą się o wychowanie dzieci – dla ich dobra wspólnie dbają i pomnażają majątek. Oprócz przestrzegania zasad Ewangelii trwałość małżeństwu zapewnia zgoda¹⁴.

¹³ Wezwanie kaplicy Betlejem związane było z legendą, że właśnie w tym miejscu rozsypano niegdyś ziemię przywiezioną z Palestyny, która zawiera ciała niewinnych dzieci pomordowanych z rozkazu Heroda. Badania archeologiczne pozostałości Kaplicy Betlejemskiej wskazują, że był to obiekt znaczny jak na kaplicę – mógł pomieścić nawet około tysiąca wiernych.

¹⁴ Mistr Jan Hus, *O małżeństwie* [w:] *Drobné spisy české*, t. 4, Praha 1985, s. 297-311.

Swoje kazania Hus reasumował krótkimi, obrazowymi sentencjami:

Kto jedno słowo gorzkie ścierpi w imię Boskie, ten więcej Pana Boga uczi i swojej duszy przyniesie korzyści, niżby swój grzbiet wysmagał tyłoma różgami, ile w największym lesie zbierze.

Kto niższemu od siebie okaże pokorę, ten więcej Pana Boga uczi i swojej duszy przysporzy korzyści, aniżeli by z jednego końca świata na drugi pielgrzymował i każdy ślad krwią znaczył.

Kto nikogo fałszywie nie sędzi, ten bardziej Pana Boga uczi niż św. Wawrzyniec na ruszcie palony¹⁵.

Na potrzeby duszpasterskie Hus napisał dwa dzieła teologiczno-histeryczne: *Gesta Christi* i *Passio Christi* o życiu i męce Pańskiej, za podstawę źródłową przyjmując Ewangelie. Próbował też swoich sił w poezji religijnej, czego świadectwem jest siedem pieśni okolicznościowych i eucharystycznych śpiewanych przez wiernych w Betlejem.

Biorąc pod uwagę otoczenie i krąg znajomych uniwersyteckich, Jan Hus od początku swojego pobytu na uczelni musiał sympatyzować z ruchem odnowy Kościoła. Nie dziwi więc jego zainteresowanie pismami Johna Wicleffa, które studenci czescy z Oksfordu przywieźli do Pragi.

John Wicleff (zm. 1384), profesor uniwersytetu w Oksfordzie, a następnie proboszcz w Lutterworth, potępiał, jako niezgodne z Ewangelią, posiadanie dóbr przez księży, prowadzenie świeckiego trybu życia, nieprzestrzeganie celibatu, sprawowanie urzędów państwowych, kupowanie i sprzedawanie dostojenstw kościelnych.

Równie ostro Wicleff krytykował papieża, urzędy i instytucje kościelne, uznając je za zbędne w kontaktach pomiędzy Bogiem a wiernymi, a przede wszystkim nie mające tradycji w pierwotnym Kościele. Podobnie odpusty, kult świętych, kult relikwii, modlitwy (poza *Ojcze Nasz* i *Wierzę*) to wymysły ludzkie, prowadzące do fałszywej pobożności i wyludzania pieniędzy. Poza chrztem, komunią i małżeństwem Wicleff nie uznawał pozostałych sakramentów. Podważał także obowiązującą interpretację dogmatu Eucharystii. Poglądy Wicleffa swoją odwagą i bezkompromisowością wzbudzały niezwykle emocje, zwłaszcza, że dosadnie wyrażały to, o czym inni nawet bali się myśleć.

¹⁵ Tamże, *Devět kusův zlatých*, s. 346.

Nic więc dziwnego, że lektura tych pism wywarła ogromne wrażenie na Husie, mimo że on sam jak również jego otoczenie już wcześniej dostrzegало konieczność reform w Kościele. Studiowanie ksiąg Wicleffa Jan Hus rozpoczął od jego dzieł filozoficznych, zwłaszcza, że podobnie jak Wicleff, był zwolennikiem filozoficznego realizmu, w przeciwieństwie do niemieckich profesorów nominalistów. Zafascynowany trafnością sformułowań wiele akapitów opatrzył krótkimi, ale znamienymi komentarzami. Przy *De materia et forma* dopisał: „Oj, Wicleff, Wicleff, niejedną głową ty zachwiales?”; przy *De ideis* – „Pamiętaj! To co słyszałeś ma wartość złota” i w podziwie dla odwagi autora – wielce wymowne: „Bohater”. Przy zdaniach, gdzie Wicleff rozprawia się nominalizmem, Hus dopisuje na marginesie rękopisu z humorem: „Ha! Ha! Niemcy!” czy też „Niemcy! Precz! Precz!” Dzieło *De materia*, w którym Wicleff rozwa-



John Wicleff krzesi iskrę, Jan Hus zapala świeczkę, Martin Luther trzyma pochodnię reformacji, miniatura z husyckiego śpiewnika, l. 60/70 XVI w. (źródło: K. Stejskal, P. Voit, *Iluminované rukopisy doby husitské*, Praha 1990)

za naturę Trójcy św., Hus skomentował następująco: „Daj Boże Wicleffowi Królestwo Niebieskie”¹⁶.

Po tekstach filozoficznych przyszła kolej na prace teologiczne Wicleffa *Dialogus*, *Triialogus*, *De ecclesia* i *De simonia*, które staną się podstawą najważniejszego dzieła Jana Husa *De ecclesia*, ostatecznie zredagowanego w 1413 r., już podczas pobytu na wygnaniu.

Poglądy Wicleffa szybko zdobyły popularność na uniwersytecie, gdzie do zwolenników idei odnowy Kościoła należeli oprócz Husa mistrzowie: Jakubek ze Stríbra, Prokop z Pilzna, Jan z Příbramia, Mikuláš z Litomyśla, Jan z Jesenicy, Stanisław ze Znojma i Stefan Páleč. Umacnianiu się idei reformatorskich na uczelni sprzyjał wakat na stolicy arcybiskupiej, nieobecność króla (w areszcie domowym w Wiedniu) oraz, zdaniem F. Palackiego, fakt, że główni ideolodzy byli Czechami i pełnili ważne funkcje uniwersyteckie¹⁷.

Krytyka instytucji kościelnych i duchowieństwa obudziła zaniepokojenie teologów niemieckich. W 1403 r. Jakub Hübner zwrócił kapitule praskiej uwagę, iż 21 z rozpowszechnianych w Pradze tez Wicleffa, jako sprzecznych z nauką Kościoła zostało zakazane w Anglii. Urzędnicy arcybiskupa zwrócili się do uniwersytetu o opinię w tej sprawie. Dyskusja była bardzo burzliwa, najgłośniej przeciwko oskarżeniu Wicleffa o herezję protestował Stanisław ze Znojma i Stefan Páleč, jednak większość mistrzów zdecydowała, że należy zakazać upowszechniania pism Wicleffa.

Najwięcej emocji wśród teologów budził poruszony przez Wicleffa problem transsubstancjacji (czy Ciało i Krew Chrystusa są realnie obecne w konsekrowanej hostii) i remanencji (jakim rodzajem substancji jest chleb i wino po przeistoczeniu). Kontrowersje pomiędzy uczonymi wzbudzały słowa Jezusa, który podczas Ostatniej Wieczerzy, podnosząc chleb rzekł: „To jest ciało moje”. John Wicleff uważał, że Chrystus miał na myśli chleb, który trzymał w dłoni, dlatego uznał, że chleb pozostaje chlebem także i po poświęceniu¹⁸. Stanowisko Husa w sprawie transsubstancjacji jak i remanencji nie było sprecyzowane, wszelkie rozważania na temat tych dogmatów traktował raczej jako hipotezy naukowe. W jednym z najstarszych zachowanych kazań (z 1400 r. lub

¹⁶ V. Novotný, 1919, č. 1, s. 59 – 61.

¹⁷ F. Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě*, Praha 1939, t. III, s. 38.

¹⁸ S. Sousedík, *Učení o Eucharisti v díle M. Jana Husa*, Praha 1998, s. 48.

1401 r.) Hus mówi o realnej obecności ciała Pańskiego w konsekrowanej hostii pomijając problem obecności chleba; nie wiadomo więc, czy jego zdaniem, pozostaje czy zanika. Swoim słuchaczom w Betlejem nakazuje w tej kwestii stosować się do nauki Kościoła.

W 1403 roku, Stanisław ze Znojma, pod wpływem Wicleffa napisał traktat *O Eucharystii*, twierdząc iż po konsekracji w hostii nie ma chleba, gdyż połączył się z Ciałem Jezusa tak, iż pomiędzy tymi dwiema substancjami nie ma żadnej różnicy, a dotychczasowy chleb nie jest chlebem materialnym, lecz nadsubstancją. Poglądy te wywołały silną krytykę wydziału teologicznego i zaniepokojenie arcybiskupa praskiego Zbynka z Házmburka, który upomniął ich autora, przypominając rozporządzenie synodu, nakazujące wiernym wyznawać, że w konsekrowanej hostii nie pozostaje ani chleb ani wino, jest już tylko Ciało i Krew Chrystusa¹⁹.

Hus postanowił wystąpić nie tylko w obronie Stanisława, swojego nauczyciela, ale też bronić prawdy, bo jego zdaniem dekret wydany przez arcybiskupa zawiera nieścisłości. Wynikiem tej analizy był traktat *De corpore Christi* (1408), gdzie Hus przypomniał, że skoro Jezus wielokrotnie mówił: „Ja jestem chlebem żywym”, to jeśli po konsekracji w hostii obecny jest Chrystus, to jest tam obecny i chleb. Dlatego błędem jest twierdzenie, że w konsekrowanej hostii nie ma chleba²⁰.

Mimo sporów o Wicleffa, Hus, choć był uważany za jego zwolennika, cieszył się zaufaniem władz uczelni i arcybiskupa i to właśnie jemu w grudniu 1404 r. przypadł zaszczyt wygłoszenia homilii z okazji rocznicy powstania uniwersytetu. W kazaniu zatytułowanym *Abiciamus opera tenebrarum* mówił o wadach duchowieństwa, ich niemoralnych uczynkach, które prowadzą Kościół ku przepaści. Tę samą tematykę poruszył w pracy przygotowanej z okazji ukończenia kursu teologii. Słowa św. Jakuba: „Jeśli komuś z was brakuje mądrości,

¹⁹ *Prážské synody a koncily předbusitské doby*, ed. J. v. Polc, Z. Hledíková, Praha 2002, s. 280 (statuty synodalne z 15 czerwca 1406 r.)

²⁰ S. Sousedik, 1998, 52-61. Ze słów Husa nie wynika jaki rodzaj chleba pozostaje w hostii. Na temat remanencji Hus wypowiadał się jeszcze parokrotnie. W 1410 r. podczas kazania w kaplicy betlejemskiej stwierdził, że wierni winni wierzyć w to co ustanowił Chrystus i czego uczył św. Paweł i od tego nie powinni dać się odwieść żadnymi nowinkami czyli pojawiającymi się interpretacjami zdania: *To jest ciało moje*. Na soborze w Konstancji zaprzeczył jakoby w tej kwestii upowszechniał poglądy Wicleffa. Zdaniem S. Sousedika, Hus sympatyzował z teorią Stanisława ze Znojma i nie popierał katolickiej nauki o Eucharystii.

żądajcie jej od Boga”, potraktował jako punkt wyjścia do przekonania społeczeństwa, że zwlekanie z naprawą stosunków w Kościele, tolerowanie schizmy i symonii i niemoralnego życia jego hierarchów prowadzi Kościół do zguby. Ale nie tylko papież, biskupi i pralaci grzeszą. Także szeregowi księża zaniedbują swoje obowiązki z lenistwa i braku wykształcenia, nie napominają wiernych, nie dają przykładu właściwego życia. Zarządzenia i nakazy władców świeckich i duchownych – kim by nie byli – „Mojżeszem, królem czy papieżem” – nie obowiązują, jeśli nie są zgodne z przykazaniami Chrystusa. Wskazówek do naprawy stosunków kościelnych należy szukać przede wszystkim w Biblii²¹.

Krytyka Husa nie omija też jego własnego środowiska: „Biada doktorom i mistrzom, którzy ze srebra krasomówstwa i złota wykształcenia uczynili bożka, ale nie dla chwały Bożej czy dla dobra bliźnich, lecz dla ciasnych dysput, których ludzie nie rozumieją, lub którymi ludzom schlebiają. I biada, jeśli srebro i złoto boskiej wiedzy i wykształcenia tak łatwo zostanie stracone”²².

Dobre stosunki z arcybiskupem Zbynkem z Házmburka sprawiły, że Husowi powierzono wyszukanie i uporządkowanie wszystkich nieprawidłowości, jakie nagromadziły się w archidiecezji podczas długiego wakatu na stolicy arcybiskupiej²³.

Pod wpływem krytyki i postulatów odnowy Kościoła, w czerwcu 1405 r. arcybiskup przypomniał, że duchownych nadal obowiązują statuty Arnošta z Pardubic czyli celibat, zakaz pobierania opłat za posługi religijne, noszenia kosztownych ubiorów, bywania w karczmie, uczestniczenia w grach hazardowych, tańcach i polowaniach²⁴. Na kolejnym synodzie, zwołanym w tym samym roku Hus wygłosił kazanie zatytułowane: *Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo et tota anima tua et ex tota mente tua*, gdzie stwierdził, że budowanie wielkości Kościoła nie polega na gromadzeniu majątków lecz na dobrowolnej wspólnotcie wiernych, którzy posłuszni są prawom Boskim. Jako przykład do naśladowania dał życie apostołów i męczenników, w których była „miłość

²¹ V. Novotný, 1919, č. 1, s. 63

²² Tamże.

²³ Na podstawie badań Husa arcybiskup w 1405 r. zakazał Czechom pielgrzymek do miejsc fałszywego kultu, za które uznał Wilsnack w Brandenburgii, Blaník i Mnichowo Hradište. (*Pražské synody a koncily předhusitské doby*, 2002, s. 274)

²⁴ *Pražské synody a koncily předhusitské doby*, 2002, s.281- 282, 286-287

wielka i gorąca, a napelnieni Duchem Świętym pogardzali sobą, dając pierwszeństwo rzeczom duchownym nad świeckimi”²⁵.

Działalność kaznodziejska przysparzała Husowi popularności, toteż po śmierci mistrzów: Mikuláša z Litomyśla, Stefana z Kolina oraz Piotra ze Stoupna i wycofaniu się Stanisława ze Znojma, wysunął się na czoło ruchu reformatorskiego, a 45 też wybranych z ksiąg angielskiego kaznodziei stało się programem czeskiej reformacji²⁶. Jednak ataki przeciwko symonii i niemoralnemu życiu oburzały księży. Coraz częściej odzywały się głosy sprzeciwu i mnożyły skargi zanoszone do arcybiskupa. Księża tłumaczyli, iż publiczne karcenie duchowieństwa gorszy wiernych, podrywa autorytet Kościoła, ale też krzywdzi tych, którzy żyją przykładowo, toteż arcybiskup nie mogąc lekceważyć skarg własnego środowiska napominał i zakazywał szerzenia (z ambon) poglądów Wicleffa.

Potęzną burzę na głowę Husa ściągnęło kazanie w kaplicy betlejemskiej wygłoszone w lipcową niedzielę 1407 roku, gdzie ostro skrytykował pobieranie opłat za posługi religijne, które należą się bezpłatnie, jako że Pismo mówi: „Darmo wzięliście, darmo dajcie”. Miary dopełniło jego kolejne wystąpienie synodalne na temat niemoralnego życia duchowieństwa. Ponieważ zbiegło się ono z decyzją arcybiskupa o zaostrzeniu sankcji za nieprzestrzeganie celibatu, na Husie skoncentrowała się niechęć znacznej części konsystorza i kapituły²⁷. To pociągnęło za sobą atak na profesorów nacji czeskiej na uniwersytecie, których pierwszą ofiarą padł mistrz Matěj z Knína, oskarżony o nazywanie Wicleffa doktorem Ewangelii oraz głoszenie remanencji wbrew zakazowi arcybiskupa²⁸.

²⁵ V. Novotný, 1919, č. 1, s. 155.

²⁶ Stanisław ze Znojma ostatecznie wycofał się ze swoich poglądów na remanencję, co osłabiło jego pozycję w środowisku uniwersyteckim.

²⁷ F. Šmahel (*Husitská revoluce. Kořeny české reformace*, Praha 1996, t. II, s. 226-227) uważa, że na stonunki arcybiskup – Hus, wpłynęła nominacja Jana Kbelá, związanego niegdyś z arcybiskupem Janem z Jenštejna na stanowisko wikariusza generalnego arcybiskupstwa praskiego oraz rywalizacja o prebendy i stanowiska pomiędzy starszymi a młodszymi mistrzami. Większość tych ostatnich była akurat związana z ruchem reformy. Starsi zaś mistrzowie, w obawie, aby nie oskarżono ich o wicleffizm pragnęli odciąć się od niebezpiecznych osób i ich poglądów. J. Čechura (2000, t. II, s. 118) twierdzi, że bój o Wicleffa prowadzony na uniwersytecie zmierzał do konfrontacji pomiędzy żywiołem czeskim a niemieckim, do walki Czechów o należne im miejsce na własnej uczelni.

²⁸ Mistrz został uwięziony, postawiony przed sądem, zmuszony do odprysiężenia swoich poglądów.

Reformatorom w sporze z arcybiskupem chwilowo sprzyjała sytuacja w Rzymie, gdzie kardynałowie wypowiedzieli posłuszeństwo papieżowi Grzegorzowi XII, popieranemu przez Zbynka. Na spotkaniu nacji czeskiej, 28 maja 1408 r., za sprawą Stefana Páleča, przyjęto uchwałę zakazującą interpretowania 45 tez Wicleffa, niezgodnie z oficjalną nauką Kościoła. Bakalarzom, jako osobom nie posiadającym wystarczającego wykształcenia, zabroniono czytania i komentowania *Trialogu*, *Dialogu* i *De corpore Christii*, aby kontrowersyjne poglądy nie były niewłaściwie wykorzystywane w pracy kaznodziejskiej.

Na synodzie 15 czerwca 1408 r. raz jeszcze podkreślono zakaz głoszenia remanencji oraz ataków na duchowieństwo i używania w kazaniach publicznych poglądów Wicleffa²⁹, arcybiskup zaś, upatrując przyczyn napięcia w lekturze jego ksiąg, zażądał, aby wszyscy, którzy je posiadają w ciągu dwóch tygodni złożyli je w jego kancelarii³⁰. Hus protestował w osobistym liście skierowanym do arcybiskupa, iż krzywdzi prawych księży postępujących zgodnie z Ewangelią, nagradza zaś chciwych bogactw.

Wiadomości o krytyce Kościoła, jaka płynęła z kręgów uniwersyteckich oraz o popularności poglądów Wicleffa w Czechach, za pośrednictwem

dów i kanonicznego oczyszczenia się. Kiedy podczas rozprawy wielokrotnie protestował przeciwko niesłuszności zarzutów, podkreślając, że niczego mu nie udowodniono, arcybiskup zniecierpliwiony jego uporem oświadczył: „Mistrzu odprzysięgnijcie i sprawa się skończy, a jeśli tego nie uczynicie – zostaniecie tutaj.” Jan Kbel, wikariusz, dodał: „I tak musicie odprzysięść kacerstwo, jeśli nawet się go nie dopuściliście”. Po tym oświadczeniu wybuchła wrzawa, a Czesi słysząc słowa wikariusza krzyczeli: „No nie, Matěju, tyś dobrze nauczał, nie daj się pohańbić.” (Na sali sądowej, ze względów taktycznych nie było Husa ani innych reformatorów uchodzących za zwolenników Wicleffa) W końcu Matěj zwrócił się do arcybiskupa: „Dostojny ojcze, sobie, królowi i mnie tej hańby oszczędźcie, abym publicznie odprzysięgał; nie dajcie Niemcom nowej broni przeciwko narodowi czeskiemu na uniwersytecie”. Po tych słowach Niemcy wyszli. Ostatecznie Matěj odprzysięgał, a arcybiskup ponownie zażądał od mistrzów, aby przestrzegali zakazu głoszenia remanencji. Ponieważ Matěja zmuszono do odwołania poglądów, już podczas procesu oskarżony żądał, aby sporządzono zapis, iż go do tego przymuszono siłą. Na to jednak arcybiskup nie zgodził się. Dopiero po procesie sporządzono tajny zapis notarialny na temat prawdziwej postawy Matěja z Knina. Rekonstrukcji procesu Matěja z Knina dokonał najpierw F. Palacký, a następnie w formie wyżej cytowanej - V. Novotný (1919, s. 220 i nn).

²⁹ *Pražské synody a koncily předhusitské doby*, 2002, s.286.

³⁰ Rozporządzenia nakazujące palenie ksiąg Wicleffa przygotował notariusz arcybiskupa Zbynka – Polak - Piotr z Mokrska. P. Kras uważa, że ów notariusz już wcześniej dał się poznać jako przeciwnik Wicleffa. (F. Šmahel, 1996, t. II, s. 339 i 340 oraz P. Kras, *Husyci w XIV – wiecznej Polsce*, Lublin 1998, s. 74.)

urzędników arcybiskupstwa dotarły do Rzymu, budząc zaniepokojenie papieża. Miało to znaczenie w sytuacji, gdy kardynałowie odstąpili od popierania Grzegorza XII, zaś Francja zaprzestała popierania Benedykta XIII, a do idei zde-tronizowania dotychczasowych hierarchów, zwołania soboru i wyboru nowego papieża, przyłączył się Wacław IV.

Król czeski działał na rzecz przełamania schizmy, licząc, że sobór i nowy papież poprą jego prawa do utraconej korony niemieckiej. Ponieważ Wacławowi IV udało się uzyskać poparcie Francji w sprawie koronacji cesarskiej oraz pomoc wojskową przeciwko królowi Ruprechtowi, teraz musiał zabiegać o przychylne stanowisko duchowieństwa i uniwersytetu praskiego, aby zaplanowany na marzec 1409 roku sobór w Pizie doszedł do skutku.

Więści jakie docierały do Rzymu, a zwłaszcza coraz liczniejsze skargi duchowieństwa, iż w Czechach zezwala się na upowszechnianie poglądów Wicleffa, oskarżonego o herezję, mogły zniweczyć królewskie plany polityczne, toteż Wacław IV surowo zażądał od arcybiskupa wyjaśnień. Zbytek, obawiając się gniewu króla stwierdził, że inkwizycja nie znalazła w prowincji praskiej nikogo podejrzanego o herezję. Jednak, gdy 4 lipca 1408 r. tylko część posiadaczy ksiąg Wicleffa oddała swoje zbiory, arcybiskup rzucił kłutwę na tych, którzy się wylamali. Ksiąg nie złożyli: Hus, Pálež, Stanisław ze Znojma, Marek z Hradca i Hieronim z Pragi.

Uprzywilejowanie nacji czeskiej na uniwersytecie. Spór o księgi.

W obliczu zbliżającego się soboru w Pizie doszło do zaostrzenia stosunków pomiędzy królem a mistrzami uniwersyteckimi na tle metod przełamania schizmy i udziału Czech w soborze. Ponieważ obce nacje na uniwersytecie, zwłaszcza saska i bawarska zdawały sobie sprawę, że w Pizie będzie rozstrzygany nie tylko problem schizmy, ale też spór, kto jest legalnym królem rzymskim – Wacław czy Ruprecht – zwlekały z decyzją, czekając, jakie stanowisko wobec soboru i Grzegorza XII zajmie Ruprecht i elektorzy niemieccy. Przyczyna tej postawy była prozaiczna. Profesorowie nacji saskiej i bawarskiej mieli w Rzeszy swoje dobra i parafie, więc nie chcieli narażać się Ruprechtowi. Gdy Niemców na uniwersytecie poparli Ślązacy z nacji polskiej powstało dość silne stronnictwo antysoborowe.

W tej sytuacji reformatorzy – mistrz Hieronim z Pragi i Jan z Jesenicy (Hus nie brał udziału, gdyż chorował), przystąpili do działania, pozyskując dla

swojego planu kilku wpływowych członków rady królewskiej: pana Lacka z Kravař, Piotra Zmrzlíka ze Svojšina, Waclawa Králíka z Buřenic i Mikluláša Bohatego. W najściślejszej tajemnicy, w pośpiechu, ale za wiedzą Waclawa IV, szykowano zmianę ustawy, której celem było zapewnienie nacji czeskiej przewagi w głosowaniu.

F. Šmahel twierdzi, że koncepcję reformatorów uratowała popędliwość króla, który 18 stycznia 1409 roku, na spotkaniu z przedstawicielami nacji w Kutnej Horze chciał mieć w ręku broń, aby wymusić ich zgodę na w sobór³¹. Waclaw IV oznajmił, że opierając się na statucie założycielskim uczelni, wzorowanym na paryskim, który daje szczególne uprawnienia rodzimej nacji, zmienia zasady głosowania, przyznając Czechom trzy głosy we wszystkich wyborach, naradach, komisjach i innych ciałach i działaniach.

Rozporządzenie to, nazywane dekretem kutnohorskim, ogłoszone na uniwersytecie 26 stycznia 1409 r., wywołało burzę, gdyż odczytano je jako akt wrogości wobec Niemców zamieszkujących w Czechach³². Profesorowie niemieccy próbowali wymóc na Waclawie odwołanie. Król, którego emocje już opuściły, był skłonny to uczynić, gdyż akurat pod koniec stycznia otrzymał informację od kolegium kardynalskiego, iż w Pizie delegacja czeska będzie traktowana jako oficjalne poselstwo Rzeszy. Reformatorzy nie chcieli jednak oddać zwycięstwa i natychmiast wprowadzali w życie nowe zasady, zwłaszcza, że okazją ku temu był wybór komisji egzaminacyjnych i promotorów w nadchodzącej sesji zimowej³³.

Pomimo napięcia na uczelni przy wyborze delegatów na sobór udało się osiągnąć kompromis: jeden Czech, jeden Niemiec. Natomiast przy wyborach rektorskich konflikt był nieunikniony, gdyż Czesi postanowili przeprowadzić je według nowej ordynacji, co spowodowało ich bojkot przez obce nacje i zdeorganizowało zajęcia dydaktyczne.

Po interwencji Jana Husa i Hieronima z Pragi, król nakazał dotychczasowym władzom oddać insygnia i archiwum uniwersyteckie, a nowym rektorem mianowano sekretarza króla – Zdeňka z Labouně. W odpowiedzi na te rozporządzenia niemieccy profesorowie i około 700 – 800 studentów opuściło Pra-

³¹ F. Šmahel, 1996, t. II, s. 235.

³² Tamże, s. 238.

³³ V. Novotný, 1919, č. 1, s. 156.

gę. Hus nie krył radości z takiego obrotu sprawy, a podczas kazania w Betlejem powiedział: „Pochwalony niech będzie Bóg Wszechmogący, żeśmy się Niemców pozbyli...”

Równoległe z zamieszczeniem wokół wprowadzania w życie dekretu kutnohorskiego, doszło do kolejnego napięcia w stosunkach z praską hierarchią kościelną. Hus, wielokrotnie publicznie podkreślający potrzebę zwołania soboru i ustąpienia dotychczasowych papieży, naraził się po raz kolejny arcybiskupowi, który zakazał duchownym czeskim odstępowania od Grzegorza XII i dopiero pół roku później uznał obediencję pizańską i nowego papieża Aleksandra V³⁴.

Z tego powodu papież okazywał arcybiskupowi swoje niezadowolenie, wydając apelującym w sprawie ksiąg przychylną decyzję. Zakazał też jakichkolwiek restrykcji wobec apelujących, a Zbynka wezwał do kurii. Jednak stan niełaski nie trwał długo, skrócony zapewne jakimiś podarunkami, gdyż 20 grudnia 1409 r. Aleksander V wydał bullę w zupełnie innym tonie: skoro w Czechach i na Morawach szerzy się fałszywa, heretycka nauka o Eucharystii, należy zniszczyć wszystkie księgi Wicleffa, aby nie odciągnęły wiernych od Kościoła. Ci zaś, którzy będą trwać w fałszywych poglądach, zostaną uznani za kacerzy. Papież podkreślił, że jest to decyzja ostateczna i zakazał odwoływania się w sprawie ksiąg.

Jan Hus zgłosił się sam do arcybiskupa z posiadaniem zbiorem, lecz nie po to, aby go oddać, lecz z prośbą, aby Zbynek wskazał mu poglądy niezgodne z Ewangelią. Jeśli się to uda – tłumaczył Hus arcybiskupowi – on sam odda natychmiast księgi i będzie ostrzegał innych przed ich zgubnymi treściami. Kiedy Zbynek odmówił, żądając bezwarunkowego podporządkowania się, Hus oraz sześć innych osób, 25 czerwca 1410 roku skierowało kolejną apelację

³⁴ J. Kejr, *Husův proces*, Praha 2000, s. 21. Na drzwiach kościołów praskich znalazło się zarządzenie Zbynka z Házmburka, iż ci księża, którzy popierają kardynałów i sobór w Pizie nie mogą pełnić obowiązków duszpasterskich pod groźbą klątwy. Sobór w Pizie, opanowany przez zwolenników idei koncyliaryzmu (Piotr d'Ailly, Jan Gerson, Franciszek Zabarella) dokonał wyboru nowego papieża – Aleksandra V, dotychczasowego arcybiskupa Mediolanu, zaś kolegium kardynalskie uznało Wacława IV za legalnego króla rzymskiego. Ale były też zdarzenia niepomyślne. Żaden z dotychczasowych papieży, ani Grzegorz XII ani Benedykt XIII nie ustąpili, zwołali własne sobory, a do dwóch dotychczasowych obediencji doszła trzecia – pizańska. Król niemiecki Ruprecht nie uznał soboru w Pizie za legalny, nie podporządkował się jego decyzjom, gdyż nie proklamował go papież. Na soborze w Cividale, zwołanym przez Grzegorza XII, króla Ruprechta reprezentował biskup Wormacji – Mateusz z Krakowa. W Cividale był przedstawiciel arcybiskupa praskiego oraz biskup Litomyśla – Jan Źelazny. W Pizie natomiast duchowieństwo czeskie reprezentowała delegacja kanoników praskich.

do papieża. W piśmie Hus dowodził, iż nakaz wydania ksiąg jest niezgodny z prawem, jako że arcybiskup nie może osądzać ani sądzić członków uniwersytetu, których zwierzchnikiem jest rektor, a nie sąd kościelny. Poza tym apelacja w tej sprawie była już raz składana i audytor papieski uznał racje apelujących. Hus poruszył też sprawę zakazu jego działalności kaznodziejskiej, twierdząc, że jest bezpodstawna i narusza status kaplicy betlejemskiej. J. Kejr uważał, że proces, który pięć lat później skaże Jana Husa na śmierć, został zapoczątkowany jego własnym aktem, czyli apelacją z dnia 25 czerwca³⁵.

16 lipca 1410 roku zebrane przez arcybiskupa pisma Wicleffa zostały publicznie spalone. Po tym, w obawie przed zamieszkami, Zbynek schronił się w Roudnicy i stamtąd rzucił klątwę na Husa, jednak jego zwolennicy nie dopuścili do jej ogłoszenia w kościołach. Król stanął po stronie poszkodowanych, nakazując arcybiskupowi wynagrodzić mistrzów i studentów, których książki zostały zniszczone. Kiedy Zbynek zwlekał, Waclaw IV polecił ściągnąć należność z jego dóbr. Jednocześnie król groził restrykcjami tym, którzy podlegają przeciwko Kościołowi.

W sierpniu 1410 r., dzięki zabiegom Jana z Jesenicy, przyjaciela i adwokata Husa, Jan XXIII powołał komisję, która miała zbadać zasadność spalenia ksiąg. W domu przewodniczącego komisji, kardynała Colonna³⁶, zebrali się mistrzowie teologii z uniwersytetów w Bolonii, Paryżu i Oxfordzie, którzy pomimo pewnych zastrzeżeń wobec niektórych artykułów *De corpore*, *Dialogu* i *Trialogu* orzekli, że apelacja Husa była zasadna.

Wkrótce jednak sytuacja Husa uległa niekorzystnej odmianie. Arcybiskup nie przyjął do wiadomości wyroku uczonych i zażądał wyznaczenia nowych sędziów, którzy skutecznie ukaraliby Husa za błędną naukę oraz za kazania podburzające przeciwko Kościołowi.

Jego prośby zostały poparte drogimi prezentami, które otrzymali wszyscy, którzy mogli mieć wpływ na wyrok. Najprawdopodobniej prezenty zawiózł do Rzymu Michał z Niemieckiego Brodu (de Causis), rzecznik kapituły praskiej i w jej imieniu także złożył oficjalną skargę na Husa. Na efekt nie trzeba było długo czekać: kardynał Colonna w liście do arcybiskupa Zbynka nakazał postępować zgodnie z bullą Aleksandra V, wzywając Husa, aby stanął przed są-

³⁵ Tamże, s. 52.

³⁶ Późniejszy papież Marcin V.

dem papieskim i osobiście wytłumaczył się ze stawianych mu zarzutów. Jednak Hus przestrzeżony przez przyjaciół, nie zdecydował się na podróż do Rzymu.

Natomiast w październiku 1410 r. do Włoch wyruszyli jego obrońcy – Marek z Hradca, Jan Kardynał z Rejštejna oraz Mikuláš ze Stojčina, którym udało się nakłonić papieża do ponownego rozpatrzenia sprawy Husa, a przede wszystkim do cofnięcia ostatniego wyroku wydanego przez Colonnę. Jednak kardynał nie ustąpił i zanim papież powołał nową komisję, rzucił klątwę na Husa z powodu niestawienia się przed sąd papieski. Decyzję tę ogłoszono w Czechach w marcu 1411 roku.

Król wzburzony zachowaniem arcybiskupa i zlekceważeniem jego próśb przez kurie³⁷, nakazał konfiskatę drugiej raty podatku, jaką zwyczajowo poddani płacili Kościołowi 23 kwietnia. Restrykcje dotknęły tych, którzy oskarżali Husa i innych reformatorów. W odpowiedzi arcybiskup ekskomunikował egzekutorów królewskich. Waclaw IV swoje posunięcie zalegalizował, uzyskując dlań akceptację sądu dworskiego, któremu przewodniczył pan Ondřej z Dubé, zwolennik reformy Kościoła. Kiedy wzburzony arcybiskup ekskomunikował całe miasto, Waclaw IV zagroził, że za nie wykonywanie przez księży posług religijnych odbierze im prebendy, co zresztą uczynił w kilku przypadkach.

F. Šmahel, komentując te dramatyczne zmagania króla i arcybiskupa, napisał, iż wiosną 1411 roku Waclaw IV zmierzał do wikleffowskiego ideału świętego władcy w służbie porządku Bożego i mało brakowało, aby reforma Kościoła w Czechach o dwa wieki wyprzedziła akt supremacji Henryka VIII³⁸. Temu scenariuszowi zapobiegła mediacja księcia saskiego Rudolfa III i Ścibora ze Ściborzyc, podjęta z inicjatywy Zygmunta Luksemburskiego. Arcybiskupa nakłoniono do podporządkowania się królowi.

Dla Husa najważniejsze było oświadczenie Zbynka z Házmburka, iż w Czechach nie szerzy się herezja, nikt nie został o nią oskarżony, a spór pomiędzy kaznodzieją kaplicy betlejemskiej a arcybiskupem praskim został rozstrzygnięty przez radę królewską. Oprócz tego arcybiskupowi polecono starania

³⁷ W sprawie Husa osobiście interweniował u papieża Waclaw IV i królowa Zofia oraz kilku panów czeskich. To wyraźne zlekceważenie króla czeskiego miało prostą przyczynę: w styczniu 1411 r. zmarł król rzymski Jość, a jego następcą, jak słusznie przewidywano, mógł zostać tylko Zygmunt Luksemburski, od dziesięciu lat pokłócony z Waclawem IV.

³⁸ F. Šmahel, 1996, t. II, s. 249.

o anulowanie kar kościelnych, zaś król obiecał, że jeśli to nastąpi – zwróci Kościołowi zagarnięty majątek.

Sytuacja arcybiskupa była szczególnie trudna, gdyż nie było wiadomo, którego z antypapieży poprze Zygmunt, nowy król rzymski. Zbynek czekał na rozwój wydarzeń i chwilowo odwołał tylko interdykt. Kiedy Zygmunt opowiedział się za Janem XXIII, arcybiskup postanowił, w swoim sporze z Waclawem IV, odwołać się do Zygmunta jako króla rzymskiego. Opuścił Pragę, a z listu jaki wysłał Waclawowi IV dowiadujemy się, że ponieważ musiał ustąpić pod naciskiem panów, co jest naruszeniem przywilejów duchowieństwa a także jego osobiście jako metropolity praskiego – unieważnia swoją wcześniejszą zgodę. Zbynek nie dotarł jednak na dwór Zygmunta, gdyż 28 września 1411 r. zmarł nagle w Bratysławie.

Ucieczka i śmierć arcybiskupa doprowadziły do kolejnego impasu w sprawie Husa, który zdeterminowany bezwładem decyzyjnym był skłonny osobiście udać do Rzymu i stanąć przed papieżem. W tym celu, 10 października 1411 r. otrzymał od uniwersytetu zaświadczenie, iż władze uczelni nie stawiają mu żadnych zarzutów herezji, a w swojej pracy dydaktycznej i kaznodziejskiej opierał się na Piśmie Świętym i dziełach Ojców Kościoła.

Na polecenie Waclawa IV nowy arcybiskup praski Albik z Uničova³⁹ zajął się także sprawą Husa. Przede wszystkim odwołał z Rzymu nieprzychylnego reformatorom Michała z Niemieckiego Brodu, jednak skarga na Husa złożona przez niego w kurii rzymskiej pozostała.

Kolejny papież, Jan XXIII, aby nie zrazić do siebie Waclawa IV, który żądał umorzenia sprawy Husa, ani też nie narazić się kardynałom, którzy chcieli osądzić Husa, powołał nową komisję pod przewodnictwem kardynała Franciszka Zabarelli, skłonnego uznać, że skoro Hus, dzięki mediacji króla i panów czeskich, oficjalnie pogodził się z arcybiskupem, sprawę można zamknąć. Kardynał Zabarella przyjął założenie, że Husa oskarżono tylko o niestawienie się przed sąd papieski, a nie o herezję. W podobnym duchu działał niezmqordowanie Jan z Jesenicy, usiłujący pozyskać dla sprawy Husa innych członków komisji papieskiej. Aktywność i sukcesy Jesenicy zaniepokoiły Michała

³⁹ Nowym arcybiskupem praskim Waclaw IV mianował swojego osobistego lekarza, Albika z Uničova, wdowca z dwójką dzieci. Papież przystał na tę kandydaturę w obawie, że król, po wcześniejszych incydentach ze Zbynkem, może odstąpić od oboediencji pizańskiej.

z Niemieckiego Brodu, który wywarł na Janie XXIII odsunięcie Franciszka Zabarelli, zaś Jana z Jesenicy wyeliminował ze sprawy oskarżeniem o herezję.

Jan Hus występuje przeciwko odpustom. Rozłam w kręgu reformatorów.

Śmierć arcybiskupa Zbynka, zmiany w Rzymie, dyspozycyjność nowego hierarchy praskiego wobec króla być może przyniosłyby wyciszenie sporów, gdyby nie fakt, że legat papieski równocześnie z nominacją dla Albika z Uničova przywiózł również bullę papieską zezwalającą na sprzedaż odpustów. Pieniądze były potrzebne na wojnę z królem Neapolu, południowym sąsiadem Państwa Kościelnego. Król i arcybiskup pozytywnie odnieśli się do żądań Jana XXIII, ale reformatorzy ostro zaprotestowali, publicznie paląc dokument papieski⁴⁰.

Jan Hus i Jakoubek ze Střibra, zdecydowanie opowiadający się przeciwko odpustom, 17 czerwca 1412 r. zorganizowali publiczną debatę na temat: „Czy wedle prawa Bożego wolno i czy przydatnym jest dla czci Boskiej, zbawienia ludu chrześcijańskiego i dobra królestwa, aby wierni Chrystusowi godzili się na bullę papieską o ogłoszeniu krucjaty przeciwko Władysławowi, królowi Apulii i jego poddanym?”

Spotkanie nie przebiegło jednak zgodnie z oczekiwaniami Husa i zamiast potępienia odpustów, stało się okazją do krytyki jego osoby. Stefan Pálec i Stanisław ze Znojma po raz pierwszy otwarcie wystąpili przeciwko Husowi, publicznie obwiniając go o nieposłuszeństwo wobec Kościoła.

Rozłam w kręgu reformatorów, naruszenia porządku publicznego towarzyszące sprzedaży odpustów zaktywizowały wrogów Husa, którzy zażądali od króla publicznego potępienia i zakazu rozpowszechnia też Wicleffa. Wacław IV przyjął suplikę teologów, odmówił jednak zakazania Husowi działalności kaznodziejskiej, na co szczególnie nalegali duchowni i część rady Starego Miasta praskiego.

⁴⁰ F. Šmahel (1996, t. II, s. 253.) twierdzi, że Wacławem IV w tym przypadku kierowała bardzo prozaiczna przyczyna: pieniądze. Prowizją, jaka zwyczajowo przypadala monarsze z kwoty sprzedanych odpustów, król chciał podbudować swoje niezmiennie wątłe finanse. Poza tym sądził, że jeśli będzie podtrzymywał dobre stosunki z papieżem, zwłaszcza finansowe, w końcu sfinalizuje koronację cesarską

Prawdziwym ciosem dla Husa okazał się jednak nie konflikt z dawnymi przyjaciółmi ataki wrogów czy klątwa, ale wydarzenia pod jednym z kościołów praskich, gdzie straż miejska zatrzymała trzech czeladników publicznie krytykujących papieża i odpusty. Na ratuszu pośpiesznie ich osądzono i wydano karę. Hus czuł się winny ich śmierci – zachęcał przecież do przeciwstawiania się odpustom – nie zdążył z interwencją, aby wyratować młodzieńców. Zajścia te przyspieszyły decyzje króla w duchu przychylnym teologom i 16 lipca 1412 r. zakazano głoszenia 45 tez Wicleffa oraz występowania przeciwko bullom papieskim.

Równie niepomysłnie dla Husa układały się sprawy w Rzymie. Piotr degli Stephaneschi, nowy przewodniczący komisji do zbadania sprawy Husa, na skutek interwencji duchownych czeskich, w lipcu 1412 roku zastrzył warunki kary kościelnej. Teraz klątwa miała dotknąć również osoby z którymi Hus się stykał oraz miejsca, gdzie przebywał.

Banicja. Wezwanie do Konstancji

Bezradność wobec obrotu spraw sprawiła, że Hus postanawia opuścić Pragę, aby nie narażać przyjaciół i Betlejem na restrykcje. Ale przed udaniem się na wygnanie na bramie Mosteckiej Wieży na Małej Stranie publikuje pismo, w którym wyjaśnia swoje postępowanie, dodając, że w obecnej sytuacji od wyroku komisji papieskiej może odwołać się tylko do sądu najwyższego władcy – samego Jezusa Chrystusa. Czyni to, ponieważ nie zagwarantowano mu bezstronnego i sprawiedliwego sądu, a obrońców uwięziono. Powołując się przy tym na przykład Jezusa, który, wedle świadectwa Ewangelii miał prosić Boga następującymi słowami: „Wejrzyj Panie na moje utrapienie od nieprzyjaciół, wszak Ty jesteś moja pomoc i obrona. Tyś Bóg mój, gdy wszyscy mnie opuścili. Falszywie przeciwko mnie zeznawali, obwinili mnie niesprawiedliwymi pomówieniami, bez przyczyny wypowiedzieli wojnę, zamiast miłować – gardzili, odplacili złem za dobro, nienawiścią za miłość.” Mam prawo – pisał Jan Hus – do Pana Boga odwołać się przeciwko oskarżeniu i klątwie...

W grudniu 1412 r., korzystając z sesji sądu krajowego, Hus skierował do panów czeskich pismo, w którym przedstawił swoją sytuację: chociaż jego spór z arcybiskupem Zbynkem został uregulowany na radzie koronnej, mimo to jest prześladowany i napiętnowany przez Kościół. Prosił o ponowne ust-

sunkowanie się do jego sprawy. Najprawdopodobniej pod naciskiem rady Wacław IV polecił rozpatrzyć list Husa na zbliżającym się synodzie.

Jednak, podobnie jak pół roku wcześniej, także i teraz synod stał się okazją do ataku na Husa. Profesorowie teologii, którzy byli rzecznikami interesów duchowieństwa uznali, że jedynym sposobem oczyszczenia państwa z zarzutu kacerstwa jest potępienie i zakazanie pism Wicleffa i utrzymanie interdyktu, dopóki Hus nie podporządkuje się wezwaniu papieża.

Mimo to sytuacja Husa uległa nieoczekiwanej poprawie, gdyż pan Čeněk z Vartenberka⁴¹, zaproponował mu gościnę w swoich dobrach. Wsparcie ze strony pana z Vartenberka, z którego pozycją liczył się sam król, poskutkowało powołaniem komisji do rozpatrzenia sprawy Jana Husa. Mimo, że w jej składzie było wielu zwolenników Husa, nie udało się osiągnąć porozumienia⁴².

Restrykcje wobec profesorów, uniemożliwienie wykonywania posług religijnych z powodu interdyktu (zwłaszcza chrztów i pochówków) budziły niezadowolenie społeczne, ale też radykalizowały nastroje i powodowały wzrost sympatii do Husa.

Dzięki temu Hus mógł czasowo przebywać w Pradze, choć czas na wygnaniu spędzał owocnie, porządkując i uzupełniając swoje dotychczasowe prace: traktaty, przemowy, kazania – materiał niezwykle bogaty i różno-

⁴¹ Čeněk z Vartenberka - właściciel rozległych majątków na Jičinsku – Jičina, Brady, Veliše i Veseli pod Vysokém; dzięki małżeństwu z Katarzyną z Valdštejna wszedł w posiadanie grodu w Lípnicy z wraz z przylegającym doń miasteczkiem podgrodowym oraz miasta Niemiecki Bród. W latach 1408 – 1414 pełnił funkcję królewskiego cześnika, a następnie awansował na stanowisko burgrabiego praskiego, pełniąc ten urząd aż do 1420 roku.

⁴² W jej skład weszli: Albik z Uničova, Zdeněk z Labouně, Jakub z Berouna oraz Křišťian z Prachatic. Husa reprezentował Jakoubek ze Stříbra, Jan z Jesenicy, Szymon z Tišnova; przeciwników zaś: Stefan Pálec, Stanisław ze Znojma oraz Jan Eliáš. Król, pod groźbą kar pieniężnych i utraty stanowisk, nakazał stronom zawarcie ugody. Pomimo upomnień królewskich obrady koncentrowały się na sporze Jana z Jesenicy i Stefana Pálča o twierdzenie Wicleffa, że głową Kościoła jest Chrystus a nie papież. Ostatecznie, dzięki Zdeńkowi z Labouně przyjęto deklarację, że Chrystus ustanowił Kościół, a papież jest jego namiestnikiem i wszyscy chrześcijanie winni są mu posłuszeństwo. Jednak następnego dnia teolodzy odrzucili uzgodnione stanowisko i konflikt wybuchał na nowo. Wacław IV zniercierpliwiony brakiem postępów w negocjacjach, uznał między innymi Stefana Pálča i Stanisława ze Znojma za winnych blokowania porozumienia i szerzenie niepokoju, odebrał im stanowiska na uniwersytecie i wygnał z kraju. Spowodowało to nie tylko oburzenie w kręgach duchowieństwa, ale przede wszystkim upadek wydziału teologicznego.

rodny pod względem tematycznym⁴³. Wówczas też zaczął pisać po czesku, choć już wcześniej interesował go problemy językowe. W 1406 r. zebrał reguły diakrytyczne, czyli zasady nadawania literom za pomocą specjalnych znaków graficznych – przecinków, ogonków, daszków brzmień (miękkich bądź twardych), odmiennych od tych które posiadały jako litery i zamieścił je w dziele *Ortografia bohémica*. Czeska wersja tego dzieła gramatycznego nosiła nazwę *Abeceđa*. Po raz pierwszy w 1406 r., i kolejny w 1413 r. Hus skorygował czeski przekład Nowego Testamentu.

Na wygnaniu powstały też największe dzieła Jana Husa: *De ecclesia*, *Postiła*, *Contra Stephanum*, *Knižki o svatokupěstvi*, gdzie swoim poglądom na Kościół i koncepcjom jego odnowy nadał ostateczny, uporządkowany kształt⁴⁴. Podobnie jak św. Augustyn rozumiał Kościół jako wspólnotę zbawionych lub świętych, w którym wszystko podporządkowane jest idei zbawienia, a nie żądzy władzy i pieniędzy, jak we współczesnym Kościele, będącym tylko zgromadzeniem wiernych.

Hus nie uznawał prymatu papieża, polemizując z oficjalnym stanowiskiem wydziału teologicznego, stwierdzającym, że „bycie poddanym biskupowi rzymskiemu jest dla wszelkiego ludzkiego stworzenia konieczne do zbawienia” ani też z następnym stwierdzeniem: „Głową Kościoła rzymskiego jest papież, ciałem zaś kolegium kardynałów”. Nie ma innego takiego biskupa, oprócz samego Jezusa Chrystusa, naszego arcykapłana – pisze w *O Kościele*. Nazwa papież nie występuje również w Piśmie Świętym, zresztą wywyższanie biskupa rzymskiego i domaganie się szczególnej czci od wiernych zostało zakazane przez sobór afrykański (IV wiek). Sam apostoł Piotr – tłumaczył Hus – takiej unizoności nie wymagał, jak czynią współcześni arcykapłani, u których nie dostrzegamy nawet iskry świętości, Ba, często będąc świadomi swojego występku, tym więcej pysznią się okazywaną im czcią, a jeśli się pominie ich okazały tytuł trzęsą się ze złości⁴⁵.

⁴³ Najobszerniejszym dziełem Jana Husa są łacińskie zbiory kazań tzw. postylle (13 roczników), które wygłaszał od początku swojej działalności kaznodziejskiej (1400-1412), wykłady, komentarze i przemówienia uniwersyteckie (ok. 80) oraz traktaty. Szczegółowy wykaz wraz z omówieniem poszczególnych wydań: F. M. Bartoš, *Literární činnost Jana Husa*, Praha 1946. Zdaniem F. M. Bartoša największą wartość mają postylle, gdyż obrazują rozwój duchowy Husa i odzwierciedlają bieżącą sytuację społeczną.

⁴⁴ Jan Hus, *O Kościele*. Przekład i komentarz K. Moskal, Lublin 2007, s. 103-104.

⁴⁵ Tamże, s. 106.

Papież sprawuje władzę duchowną tylko z nadania Chrystusa, nie może uzurpować sobie jego praw jak wielu do tej pory czyniło. Jako szczególny przykład takich praktyk Hus przytacza bullę przypisywaną Klemensowi VI, który nakazywał aniołom w raju, aby duszę pielgrzymującego do Rzymu po odpusty, jeśli umrze, uwolnioną od czyśćca, wiedli do wiecznych radości. Chciał więc, aby na jego rozkaz zgięło się kolano aniołów niebieskich, a kiedy dodał: Nie chcemy, aby spotkała go jakakolwiek kara piekielna” zarządził tam jako władca, aby na jego rozkaz ugięło się kolano istot piekielnych. Tak dalece nie sięgały pretensje apostołów...⁴⁶

Wytyczne, jaki ma być wzorowy kapłan, Hus znajduje w pismach Ojców Kościoła którzy piszą: jest wielu kapłanów i mało kapłanów. Wielu z nich jest z imienia, a nie według uczynków. Patrzcie zatem, kiedy zasiądzie na katedrze, albowiem nie katedra czyni księdza, ale kapłan katedrę. (...) Zły kapłan swoim kapłaństwem czyni występki, a nie godność. Inaczej bowiem jest kłamliwym Antychrystem, a czym wyższy urząd, tym większym jest Antychrystem⁴⁷

W traktacie *Knižky o svatokupectvi* poddał surowej krytyce obyczaje duchowieństwa, szczególnie piętnując gromadzenie dóbr doczesnych, przywileje i symonię. Postulował powrót duchownych do ewangelicznego ubóstwa i życia zgodnego z przykazaniami, bo księża: „Tak bardzo przywykli do swoich grzesznych obyczajów i tak dalece są im obce święte zasady, a życie, jakie wiedli niegdyś święci, wydaje się im nie do zniesienia”⁴⁸. Jedyną drogą wyjścia jest nowe nawrócenie, do którego Hus dramatycznie wzywa „Wyjdźcie z tego złego zgromadzenia, nie nogami, ale wiodąc święte życie”⁴⁹

Praktykom kupowania urzędów powinni zapobiegać władcy świeccy, a biskupi i proboszczowie winni być wybierani przez gminy, a nie tak jak dzieje się w przypadku biskupów, których zazwyczaj spośród siebie wybierają kanonicy katedralni. Ci ostatni są przekonani – ironizuje autor, że tylko oni sami są godni, aby wybierać, tylko wśród nich jest najlepszy kandydat. Bo tej godności Duch Święty nie udzielił nikomu innemu⁵⁰.

⁴⁶ Tamże, s. 78-79.

⁴⁷ Mistr Jan Hus, *Knižky o svatokupectvi* [w:] *Drobné spisy české*, t. 4, Praha 1985, s. 231.

⁴⁸ Tamże, s. 256; G. Ryś, (2000, s. 239) podkreśla, że tymi słowami Hus nie nawoływał ani do nowej schizmy ani do stworzenia anty-Kościoła lecz do moralnego nawrócenia.

⁴⁹ Mistr Jan Hus, *Knižky o svatokupectvi*..., s. 258.

⁵⁰ G. Ryś, 2000, s. 243.

W kwestiach ustrojowych Hus daleki był od rewolucyjnych postulatów; nie krytykował panujących stosunków, choć na pewno pobudzał emocje społeczne, domagając się, aby panowie świeccy i duchowni rządili poddanyymi sprawiedliwie, zgodnie z prawem (porządkiem) Bożym.

Trzynastoletnia działalność kaznodziejska, literacka, publicystyczna, angażowanie się w walkę o moralną naprawę świeckich i duchownych, działalność dydaktyczna i organizacyjna na uniwersytecie przyniosły Husowi uznanie i krytykę, przyjaciół i wrogów, spór z arcybiskupem i mistrzami wydziału teologicznego, oskarżenie o herezję, ekskomunikę, interdykt i wreszcie wygnanie. Bilans ostatniej dekady sprawia, że mistrz ma poczucie przegranej; w listach do przyjaciół pisanych w latach 1412-1413 przebija smutek, bezradność nie tylko wobec wrogów, ale wobec niemocy dokonania zmian⁵¹. Mimo to, nie waha się przed podróżą do Konstancji⁵², choć przyjaciele ostrzegają go, bo nie dowierzają zapewnieniom Zygmunta Luksemburskiego, dobrze znając ciemne strony jego charakteru⁵³.

Chce jednak stanąć przed soborem i ostatecznie wyjaśnić sytuację. Liczy, że uda mu się przekonać papieża, króla i duchowieństwo do programu reformy Kościoła, a także wykazać bezzasadność oskarżeń o herezję.

W liście z 1 września 1414 r. Jan Hus dziękuje Zygmuntowi Luksemburskiemu za możliwość obrony swoich poglądów przed soborem, a 11 października 1414 r., w towarzystwie panów Wacława z Dubé oraz Jana z Chlumu, wyrusza do Konstancji.

Anna Paner - dr hab., prof. nadzwyczajny w Zakładzie Dydaktyki Instytutu Historii UG. Zaintersowanie badawcze: historia Czech w średniowieczu. Najważniejsze monografie: *Święty Wit. Męczeństwo, legenda i kult*, Gdańsk 1995; *Wielcy ludzie Kościoła. Jan Hus*, Kraków 2000; *Jan Žižka z Trocnova*, Gdańsk 2002; *Luksemburgowie w Czechach. Historia polityczna ziem czeskich w l. 1311- 1437*, Gdańsk 2004; *Przemyślidzi. Ludzie i wydarzenia w latach 872 - 1278*, Gdańsk 2008.

⁵¹ Jesienią 1413 r. Zygmunt, po uzgodnieniu z Janem XXIII, ogłosił zwołanie soboru powszechnego na listopad 1414 r. do Konstancji. Papież musiał przystać na żądanie króla niemieckiego, gdyż Władysław, król Neapolu, przeciwko któremu nie tak dawno ogłosił krucjatę, wtargnął do Państwa Kościelnego i wypędził go z Rzymu.

⁵² F. Šmahel, 1996, t. II, s. 272.

Janusz Małek

Biskup warmiński kardynał Stanisław Hozjusz i ksiązę pruski Albrecht w latach 1551-1568

W roku 1846 Augustin Theiner ogłosił drukiem rozprawkę, w której starał się udowodnić, że pod koniec życia ksiązę Albrecht powrócił na łono kościoła katolickiego¹. Publikacja ta spotkała się z natychmiastową reakcją Johanna Voigta, profesora Albertyny i dyrektora Tajnego Archiwum Królewskiego, który jeszcze w tym samym roku opublikował ostrą polemikę, udowadniając, w oparciu o materiały archiwalne, iż Theiner oparł swoją tezę na niewiarygodnych materiałach².

Rzeczywiście, Theiner zawierzył informacjom, sfabrykowanym przez Pawła Skalicha – doradcy i faworyta zniedołęźniającego księcia Albrechta, który to Paweł Skalich w rzeczywistości był falszerzem dokumentów i hochsztaplerem³. Biografowie Hozjusza, wywodzący się z kręgów katolickich: ks. Anthon Eichhorn⁴, ks. Joseph Lortz⁵, ks. Józef Umiński⁶, Henryk Damian Wojtyska⁷ CP

¹ Augustin Theiner, *Herzog Albrecht von Preussen gewesenen Hochmeisters des deutschen Ordens erfolgte und Friedrich I Königs von Preussen versuchte Rückkehr zur katholischen Kirche*, Augsburg 1846.

² Johannes Voigt, *Sendschreiben an Augustin Theiner Priester der Oratoriums in Betreff des von ihm behaupteten Uebertitts des Herzogs Albrecht von Preussen zur katholischen Kirche*, Königsberg 1846.

³ Gerta Krabbel, *Paul Skalich. Ein Lebensbild aus dem 16. Jahrhundert*, Münster 1915, s. 168 i n.

⁴ Ks. Anthon Eichhorn, *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius*, Bd. II, Mainz 1855, s.53 i n.

i ks. Alojzy Szorc⁸ nie wracają w zasadzie już do tej dyskusji lub uważają ją za rozstrzygniętą. Ten ostatni pisze o tym sporze tak: „Dziś wiemy na pewno, że nie Theiner miał rację, ale Voigt”⁹.

Efektom tego sporu było jednak zainteresowanie się badaczy wzajemnymi relacjami między biskupem warmińskim, kardynałem Stanisławem Hozjuszem, jednym z twórców odnowy i reformy Kościoła katolickiego, a księciem Albrechtem, ostatnim wielkim mistrzem Zakonu Krzyżackiego a zarazem założycielem pierwszego państwa protestanckiego w Europie. I tak już w roku 1849 Johannes Voigt¹⁰ opublikował kolejny artykuł o wzajemnych stosunkach Hozjusza z Albrechtem, wzbogacając go drukiem kilku listów, jakie między sobą wymieniali.

Podsumowanie stanu badań nad tą interesującą nas kwestią znalazło swoje miejsce w dysertacji doktorskiej Ernesta Manfreda Wermtera,¹¹ ogłoszonej drukiem w roku 1957, a więc po ponad 100 latach od publikacji Theinera i Voigta.

Praca Wermtera poświęcona jest wielorakim stosunkom biskupów warmińskich z księciem pruskim Albrechtem w latach od 1525 do 1568, tj. od sekularyzacji Zakonu Krzyżackiego w Prusach do śmierci władcy Księstwa Pruskiego. Znaczna część tej rozprawy poświęcona jest kontaktom kardynała Stanisława Hozjusza z księciem Albrechtem¹².

Niezwykle cennym uzupełnieniem tej rozprawy jest publikacja korespondencji z lat 1560-1562 (III okres soboru trydenckiego) tych dwóch wybitnych

⁵ Ks. Joseph Lortz, *Kardinal Stanislaus Hosius*, Braunsberg 1931, s. 45,51 i 139.

⁶ Ks. Józef Umiński, *Kardynał Stanisław Hozjusz, biskup warmiński 1504-1579*, Opole 1948, s. 38 i 73 i n.

⁷ Henryk Damian Wojtyska CP, *Cardinal Hosius Legate to the Council of Trent*, Rome 1967, s., s. 75 i n.

⁸ Ks. Alojzy Szorc, *Sluga Boży Stanisław Hozjusz*, /w:/ Święci polscy, tom 12, Warszawa 1987, s. 61-62.

⁹ Tamże, s. 62.

¹⁰ Johannes Voigt, *Herzog Albrecht von Preussen und der Kardinal Stanislaus Hosius, Bischof von Ermland als Repräsentanten der protestantischen und katholischen Kirche in Preussen*, Neue Preussische Provinzialblätter, Band VIII, Königsberg 1849, s. 82-105, 208-219, 307-318.

¹¹ Ernest Manfred Wermter, *Herzog Albrecht von Preussen und die Bischöfe von Ermland 1525-1568*, Zeitschrift f. d. Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Bd. 29, Heft 87, s. 198-311.

¹² Tamże s. 264-311.

osobistości, znajdujące się w zbiorach archiwum królewieckiego, także w opracowaniu Ernesta Manfreda Wermtera¹³. Ogłoszone we wspomnianej wyżej edycji listy Hozjusza i odpowiedzi Albrechta ukazują nam teologiczne argumenty, jakimi posługują się obydwaj konfesyjni przeciwnicy. Można by sądzić, iż po publikacjach Wermtera temat został wyczerpany i nie sposób go pogłębić. Do podjęcia tego tematu ośmielają nas z jednej strony nowe edycje źródłowe, ogłoszone drukiem w minionym półwieczu oraz nowe możliwości metodologiczne związane z modelem konfesjonalizacji autorstwa Heinza Schillinga¹⁴ i Wolfganga Reinharda¹⁵ z drugiej strony.

Najpierw wypada poświęcić nieco miejsca wydawnictwom źródłowym. Na czoło wybija się tu kontynuacja edycji listów i pism kardynała Hozjusza. Została ona zapoczątkowana publikacją dwóch pierwszych tomów (t. I – lata 1525-1551 i t. II – lata 1551-1558) jeszcze w XIX wieku przez Franza Hiplera, kanonika warmińskiego i Wincentego Zakrzewskiego, profesora Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie¹⁶. Spośród planowanych kolejnych tomów tej edycji, do której powrócono po prawie 100 latach, ukazały się drukiem tom III, cz. I (10 V 1558-31 VIII 1560) w opracowaniu Henryka Damiana Wojtyski CP¹⁷ w r.1980 i nieco wcześniej, w latach 1976 i 1978, tomy V i VI (lata 1564 i 1565) w opracowaniu ks. Alojzego Szorca¹⁸. W tomie III „Hosii epistolae” opublikowanym przez H. D. Wojtyskę CP znalazło się 7 listów Hozjusza do księcia Albrechta i 5 odpowiedzi księcia pruskiego na te listy¹⁹, natomiast

¹³ *Kardinal Stanislaus Hosius Bischof von Ermland und Herzog Albrecht von Preussen. Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient (1560-1562)*. Herausgegeben von Ernst Manfred Wermter, Münster 1957, s. 1-83.

¹⁴ Heine Schilling, *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, Berlin 2002.

¹⁵ Wolfgang Reinhard, *Was ist katholische Konfesjonalisierung? /w:/ Die katholische Konfesjonalisierung*, herausgegeben von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling, Gütersloh 1995.

¹⁶ Franciscus Hipler et Vincentius Zakrzewski (ed): *Stanislaw Hosii S.R.E. Cardinalis Maioris Poenitentiarum Episcopi Varmiensis (1504-1579) et quae ad eum scriptae sunt epistolae tum etiam eius orationes legationes*. T. I (1525-1551) Cracoviae 1879; T.II (1551-1558) Cracoviae 1886-1888. Acta historica res gestas Poloniae illustrantia T. IV, IX.

¹⁷ Henricus Damianus Wojtyska CP (ed): *Stanislaw Hosii Cardinalis et Episcopi Varmiensis epistolae ab eo scriptae et ad eum datae*, 10 V 1558-31 VIII 1560, T.III, Pars I, Studia Warmińskie, vol. XVII, Olsztyn 1980.

¹⁸ Aloysius Szorc (ed): *Stanislaw Hosii Cardinalis et Episcopi Varmiensis epistolae ab eo scriptae et ad eum datae anno 1564,1565*, Studia Warmińskie, vol. XIII, XV, Olsztyn 1976,1978.

¹⁹ H. D. Wojtyska (ed), dz. cyt., Wstęp, s. 23.

w tomach V i VI ogłoszonych drukiem przez ks. Alojzego Szorca zamieszczono 13 listów kardynała do księcia pruskiego i 19 odpowiedzi tego ostatniego z roku 1564²⁰ i odpowiednio 12 listów Hozjusza do Albrechta i 11 odpowiedzi Albrechta z roku 1565.²¹ W sumie wydawcy (H. D. Wojtyska i A. Szorc) uprzystępnili nam 67 listów in extenso z korespondencji Hozjusza z Albrechtem po przeprowadzeniu szerokiej kwerendy w archiwach europejskich z imponującymi rezultatami tych poszukiwań w archiwum królewieckim i fromborskim (warmińskim).

Kolejną edycję źródłową, zawierającą korespondencję księcia Albrechta z biskupstwem warmińskim w okresie rządów w tej diecezji Stanisława Hozjusza, tj. w latach 1550-1568, ogłosił drukiem w roku 1993 Stefan Hartmann²². Edycja ta obejmuje imponującą liczbę 696 regestów korespondencji prusko-warmińskiej, głównie między księciem Albrechtem a biskupem Hozjuszem i Eustachym Knobelsdorffem, administratorem biskupstwa w okresie pobytu ordynariusza poza diecezją w Rzymie, Wiedniu i Trydencie w latach 1558-1564. Wszystkie listy pochodzą ze zbiorów archiwum królewieckiego, z których większość dotąd nie była publikowana. Korzystał z tych listów, wówczas jeszcze nie publikowanych, bardzo obficie E. M. Wermter, jednak ich ogłoszenie drukiem, nawet w formie regestów, otworzyło przed badaczami nowe perspektywy. Należy także wspomnieć o najnowszych edycjach, które uzupełniają materiał do naszego tematu, a mianowicie są to:

a) akta nuncjatury w Polsce („Acta Nunciaturae Polonae”)²³ szczególnie nuncjusza Alojzego Lippomano z lat 1555-1557 i Juliusza Ruggieri z lat 1565-1568

b) listy Andrzeja Dudycza,²⁴ posła cesarskiego w Polsce i biskupa Pięćkościółów, pozostającego w bliskich kontaktach z Hozjuszem na soborze w Trydencie a potem arianina, pochodzące z lat 1554-1568.

²⁰ A. Szorc (ed), dz. cyt., t. V, s. 59,60.

²¹ Tamże t. VI, s.41.

²² Stefan Hartmann (ed), *Herzog Albrecht von Preussen und das Bistum Ermland (1550-1568). Regesten aus dem Herzoglichen Briefarchiv und den Ostpreussischen Folianten*, Köln 1993, nr. 1202-1898.

²³ *Acta Nunciaturae Polonae*, Polonie. 2 Zacharias Ferreri (1519-1521) et nuntii minores (1522-1553), t.3/1 Aloisius Lippomano (1555-1557), t. 6 Iulius Ruggieri (1565-1568), ed. Henricus Damianus Wojtyska, Romae 1991-1993.

²⁴ *Dudith Andras (1533-1589), Epistulae. P. 1, 1554-1567, P. 2, 1568-1573*, ed. Lech Szczucki et Tiburtius Szepessy, Budapest 1991,1995.

Z kolei sięgnięcie do modelu konfesjonalizacji Heinza Schillinga i Wolfganga Reinharda przy rozpatrywaniu wzajemnych stosunków kardynała Hozjusza z księciem Albrechtem otwiera nowe możliwości ich interpretacji. Model konfesjonalizacji, zdaniem jego twórców, jest dobrze „dopasowany” do rzeczywistości historycznej zamykającej się w latach 1550-1650, a więc okresu, który nas, w jego pierwszej fazie, szczególnie interesuje.

Podstawą paradygmatu konfesjonalizacji jest teza o centralnym miejscu religii w życiu jednostki, kościoła, społeczeństwa i państwa w interesującym nas czasie. Początek konfesjonalizacji dała niewątpliwie reformacja luterańska poprzez swoją innowacyjność. Konsekwencją był rozłam w Kościele zachodnim na Kościół „stary” rzymsko-katolicki i Kościół „nowy” protestancki. Rywalizujące ze sobą kościoły starały się uzyskać zdecydowaną przewagę liczebną, spychając konkurentów do diaspory. Zwiększanie liczby wyznawców danego kościoła następowało poprzez propagowanie wewnętrznej dyscypliny, podkreślanie odrębności wyznaniowej i wyższości nad innymi konfesjami, monopolizowanie szkolnictwa, cenzurę itd. Każda z konfesji okopywała się w swoim obozie. Konfesjonalizacja wprowadzała w istocie nietolerancję religijną, jednak mimo tego należy podkreślić jej wielki udział w modernizacji społeczeństwa i państwa oraz wymuszanie postępu. Zarówno teza Maxa Webera o protestanckim etosie pracy jak i efektywne szkolnictwo jezuickie mają potwierdzać tę tezę.

Rzeczywiście, jeśli przyjmemy model konfesjonalizacji, to będzie nam łatwiej zrozumieć charakter kontaktów kardynała Hozjusza z księciem Albrechtem. To prawda, że do Soboru Trydenckiego można było mieć pewne nadzieje, iż rozłam w Kościele może być przezwyciężony. Interim z roku 1548, wysiłki cesarza Karola V, zmierzające do pojednania, były tego wyrazem, choć zjednoczenie na zasadzie absorpcji okazało się nie do przyjęcia dla protestantów. Zrażony niepowodzeniami cesarz Karol V ostatecznie abdykował w roku 1556. Rozłam w Kościele zachodnim pogłębiał się, a dysputa religijna w Poissy²⁵, we Francji w roku 1561 z udziałem teologów katolickich i hugenotów z Teodorem Bezą na czele, była zjawiskiem odosobnionym.

Wspominam o tym wszystkim po to, aby uzmysłwić, że w konkretnych warunkach konfesjonalizacji, czy to katolickiej czy luterańskiej, trudno by było wymagać od kardynała Hozjusza, czy księcia Albrechta tolerancji wobec od-

²⁵ Joseph Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 2, Warszawa 1964, s. 51-58.

miennego wyznania, a co więcej ekumenizmu. Kardynał Hozjusz, w zasadzie, nie tolerował w swojej diecezji luteran, a książę Albrecht w swoim państwie katolików. Fakt ten, naturalnie, nie przekreślał utrzymywania poprawnych stosunków „międzypaństwowych”, co wynikało po prostu z sąsiedztwa ale także wielowiekowej wspólnej przeszłości w ramach państwa krzyżackiego. Obydwaj mężowie stanu byli więc skazani na utrzymywanie wzajemnych relacji. Kardynał Hozjusz w liście do księcia Albrechta z 19 lutego 1568 r.²⁶, datowanym z Lidzbarka pisał, że od 17 lat zarządza biskupstwem warmińskim, ale nigdy w ciągu tego czasu nie mieszał się w interesy wewnętrzne innych terytoriów, które nie podlegają jego jurysdykcji, niezależnie, czy dotyczą one luteran, kalwinistów, anabaptystów, osiandrystów, flacjan i innych, natomiast w diecezji, którą mu powierzono, czyni wszystko, aby jego poddani pozostali chrześcijanami, papistami i regalistami („Christen, Papisten und Regalisten”). Deklaracja ta nie była całkiem zgodna z rzeczywistością, gdyż w tym samym liście Hozjusz upominał księcia Albrechta, aby oddalił z Księstwa Pruskiego Joachima Mörlina, który, wydany z Prus przed 15 laty w okresie sporu osiandrowskiego, teraz miał objąć tutaj urząd luterskiego biskupa sambijskiego.

Wzajemne kontakty biskupa warmińskiego z księciem pruskim miały wieloraki charakter. W ich korespondencji przewijają się sprawy polityczne, a więc starania biskupa Hozjusza, jako posła króla polskiego, o zniesienie banicji Rzeszy, ciążyącej na księciu Albrechcie; sprawy gospodarcze, dotyczące m.in. zakazu wywozu zboża z Księstwa na Warmię a lnu w odwrotnym kierunku, czy wreszcie sprawy kulturalne związane choćby z napływem do Prus pism ulotnych i literatury reformacyjnej, której rozpowszechnianie biskup warmiński bardzo zwalczał. Najważniejszą jednak kwestią w tych wzajemnych relacjach była polityka wyznaniowa oraz dyskusja teologiczna między kardynałem Hozjuszem i księciem Albrechtem. I tylko tą sprawą pragnę bliżej się zająć.

We wzajemnych kontaktach między biskupem warmińskim i księciem pruskim można wyróżnić jakby trzy okresy: lata 1551 – 1558, tj. od momentu objęcia biskupstwa warmińskiego przez Hozjusza do momentu jego wyjazdu na sobór trydencki, lata 1558 – 1564, które Hozjusz spędził w Rzymie, Wiedniu a przede wszystkim w Trydencie i wreszcie lata 1564 – 1568 obejmujące czas od powrotu kardynała z soboru do zgonu ks. Albrechta, czyli do 20 marca 1568 r.

²⁶ Stefan Hartmann (ed), dz. cyt., s. 324-325, nr. 1887.

Już wybór Stanisława Hozjusza, nieindygeny pruskiego – jak to podkreślano – na biskupstwo chełmińskie w roku 1550, a tym bardziej rok później na biskupstwo warmińskie, spotkało się nie tylko z protestami zluteranizowanego Gdańska i przyszłego przywódcy luteran w Prusach Królewskich, wojewody malborskiego Achacego Cemy, ale także z dezaprobatą księcia Albrechta²⁷. U podstaw tej dezaprobaty, obok naruszenia przywilejów kapituły warmińskiej co do wyboru biskupa tylko spośród tuziemców, co mocno eksponowano, były obawy, że Hozjusz, w odróżnieniu od swoich poprzedników, Jana Dantyszka czy Tiedemanna Giesego, będzie z większym zaangażowaniem i konsekwencją zwalczał reformację. Nie były to obawy pozbawione podstaw. Johannes Voigt²⁸ postawił tezę, iż stosunki polityczne między Hozjuszem i Albrechtem były dobre i pokojowe, natomiast różniły ich w sposób zasadniczy kwestie religijne i teologiczne. Z kolei Ernest M. Wermter²⁹ uważa, że w wypadku kardynała Hozjusza, a tu trzeba zapewne dodać i księcia Albrechta, sprawy polityczne były wyraźnie sprzężone z postawą konfesyjną. Co więcej, dla kardynała Hozjusza stan i sprawy jego Kościoła miały charakter priorytetowy, a rozstrzygnięcia polityczne miały być w znacznym stopniu podporządkowane celom kościelno-religijnym. Potwierdzałoby to trafność zastosowania modelu konfesjonalizacji zarówno dla Warmii jak i Prus Książęcych. Stąd też po objęciu biskupstwa warmińskiego przez Stanisława Hozjusza w jego kontaktach z Albrechtem sprawą zasadniczą było podjęcie próby rekonwersji Księcia do Kościoła rzymsko-katolickiego i przywrócenia kultu katolickiego w Prusach Książęcych.

Korzystnym momentem do realizacji tego zamiaru był spór w Królewcu między Andrzejem Osiandrem i jego zwolennikami, po stronie których stał księżę Albrecht, a ortodoksyjnymi luteranami z Joachimem Mörlinem na czele. Kontrowersja dotyczyła dwóch centralnych kwestii teologicznych: nauki o usprawiedliwieniu i nauki o ludzkiej i boskiej naturze Chrystusa. Spór osiandrowski w sposób zasadniczy osłabiał pozycję Kościoła luterńskiego w Księstwie Pruskim. Możliwość osobistej rozmowy biskupa Hozjusza z księciem Albrechtem na tematy teologiczne pojawiła się w związku z wizytą

²⁷ Ernst Manfred Wermter, *Herzog Albrecht...*s. 266 i Richard Fischer, *Aebatius von Zehmen Wojwode von Marienburg*, Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins, Heft XXXVI, Danzig 1897, s. 80 i 84.

²⁸ Johannes Voigt, *Herzog Albrecht von Preussen...*s 81 i n.

²⁹ Ernest Manfred Wermter, *Herzog Albrecht von Preussen...* s. 266.

króla Zygmunta Augusta w Gdańsku w 1552 r. Wówczas to, w dniach od 14 do 18 lipca, Hozjusz prowadził rozmowy z Albrechtem³⁰ w towarzystwie innych dygnitarzy koronnych i pruskich na tematy gospodarcze, jednak najczęściej miejsca w tych dyskusjach poświęcono kwestiom religijnym. Hozjusz podjął tu wyraźną próbę nawrócenia księcia pruskiego na katolicyzm. Argumentował, że spór osiandrowski jest wynikiem odstępstwa Marcina Lutera od nauki Kościoła, że zbyt wielu czuje się uprawnionymi do interpretowania Słowa Bożego. Także Confessio Augustana jest dziełem ludzkim a nie Boskim i konkludował - Kościół Chrystusa jest tylko w Kościele piotrowym i w Kościele jego następców, czyli w Kościele katolickim. Interesujące, iż Hozjusz nie zajął się stroną doktrynalną sporu osiandrowskiego. Jego bezkompromisowe stanowisko nie pozostawiało marginesu do dyskusji i wymagało wyraźnej deklaracji: „tak” lub „nie”. Książę Albrecht, jak zapisał kanonik warmiński i sekretarz biskupa Stanisław Reszka, udzielił lakonicznej odpowiedzi słowami: „Wydaje mi się, że chcesz mnie uczynić papistą”³¹. Na to Hozjusz zareagował ostro: „Jestem chrześcijaninem, papistą, regalistą, pragnę być lojalnym wobec mojej zwierzchności, której mnie Bóg podporządkował, ale niech mnie Bóg strzeże, abym stał się luteraninem, kalwinistą czy satanistą”³². Hozjusz był rozczarowany postawą Albrechta, równocześnie wyrażał zadowolenie z podjętej próby. Przebieg rozmów gdańskich spowodował jednak wyraźne ochłodzenie we wzajemnych stosunkach, skoro Hozjusz w roku 1553 brał pod uwagę możliwość wypędzenia księcia Albrechta przez jego poddanych w związku ze sporem osiandrowskim, co jego zdaniem mogłoby być w interesie Polski³³.

Podobne rozczarowania przeżył Hozjusz, kiedy w czasie wspomnianej wizyty Zygmunta Augusta w roku 1552, także w Elblągu mieszczanie zwrócili się do króla o pozwolenie na głoszenie „czystej” czyli ewangelickiej nauki. Upór elblążan, przy domaganiu się oficjalnego uznania luteranizmu, sprawił, że biskup Hozjusz nazywał ich nawet „kozłami elbląskimi”³⁴. Kolejna szansa

³⁰ Anthon Eichhorn, dz. cyt., s. 197-201.

³¹ Stanislaus Rescius, *Stanisłai Hosii Vita*, Pelplini 1938, s. 41 „Quantum video, tu velles me facere Papistam”.

³² Tamże, s. 42. „Ich bin ein Christ, ein Papist, ein Regist, aller meiner Obrikeit, der mich Gott unterworfen hat, will ich Trew und Gehorsam leisten; aber da behüt mich Gott für, das ich soll ein Luterist, ein Caluinist, ein Satanist sein“.

³³ Ernest Manfred Wermtner, *Herzog Albrecht von Preussen...* s. 270

³⁴ Ks. Alojzy Sztorc, *Sługa Boży Stanisław Hozjusz...* s. 40.

na podjęcie dyskusji teologicznej z księciem Albrechtem pojawiła się w związku z poselstwem, jakie mieli odprawić w imieniu króla Zygmunta Augusta biskup Hozjusz i wojewoda Achacy Cema w styczniu 1554 r. W trakcie przygotowania instrukcji poselskiej Hozjusz podkreślał, iż w Królewcu należy pojechać się w sprawie, która zamyka się w czterech słowach: „Credo sanctam ecclesiam catholicam”, a wszystkie inne problemy m.in. spór osiandrowski same się rozwiążą³⁵. Nie udało się wówczas Hozjuszowi podjąć rozmów z Albrechtem w cztery oczy, gdyż, zgodnie z poprawioną instrukcją królewską, został on wykluczony z dyskusji o sporze osiandrowskim, a powierzono mu rozmowy w kwestii zniesienia banicji Rzeszy ciążyącej na księciu pruskim. O nieudanym poselstwie wyrażał się potem ironicznie: „Wojewodzie zlecono załatwianie spraw niebiańskich, a biskupowi spraw ziemskich”³⁶. Kiedy w rok później król polski chciał ponownie wysłać Hozjusza do Królewca w celu zażegnania sporu osiandrowskiego, książę Albrecht wynajdywał różne powody, aby poselstwo to nie doszło do skutku; także, udając się w styczniu 1556 r. do Warszawy, nie skorzystał z gościny biskupa Hozjusza w Lidzbarku³⁷.

Hozjusz był również przeciwny polityce, zmierzającej do likwidacji Zakonu Inflanckiego, posądzając, nie bez podstaw, iż jej inicjatorem jest książę Albrecht. Obawiał się następstw podobnych, jakie miały miejsce w Prusach, a więc dalszemu szerzeniu się tam reformacji³⁸. Z kolei wiadomość, iż Achacy Cema, w początkach 1557 r., udał się do króla do Wilna, aby kołatać o przywilej na oficjalne udzielanie Komunii pod dwoma postaciami w kościołach Gdańska, spowodowała, że biskup Hozjusz począł narzekać na bezsenne noce³⁹.

W latach 1558-1564, kiedy biskup Hozjusz przebywał poza swoją diecezją a jej zarządzaniem zajmował się administrator Eustachy Knobelsdorff, kontakty z księciem Albrechtem uległy poprawie i na powrót zaczęły przypominać czasy, gdy biskupami warmińskimi byli Jan Dantyszek, a potem Tiedemann Giese. W okresie tym, jak to już mówiliśmy na początku, miała miejsce kolejna próba kardynała Hozjusza, zmierzająca do nawrócenia księcia Albrechta

³⁵ Tamże, s. 273.

³⁶ Ernest Manfred Wermter, dz. cyt., s. 275.

³⁷ Tamże s. 277.

³⁸ Tamże, s. 280, 283.

³⁹ Richard Fischer, dz. cyt., s. 102.

na katolicyzm. 6 sierpnia 1560 r. wysłał biskup Hozjusz do księcia Albrechta list z Wiednia,⁴⁰ gdzie bawił na dworze cesarskim jako legat papieski. W liście tym dziękował księciu pruskiemu za zachowanie dobrosąsiedzkich stosunków podczas jego nieobecności na Warmii, o czym poinformował go administrator biskupstwa warmińskiego, Eustachy Knobelsdorff. Równocześnie wyrażał nadzieję, że niedługo nastąpi wznowienie obrad Soboru Trydenckiego, który przywróci jedność wiary chrześcijańskiej „tak, aby był jeden Bóg, jedna wiara, jeden pasterz i jedna owczarnia”. Do listu dołączył nowe wydanie wiedeńskie swojej książeczki „Confessio catholicae fidei christiana”. Tegoż dnia wysłał także list do żony Albrechta, księżny Anny Marii, dołączając także wspomnianą książeczkę⁴¹. Listy te spotkały się z ciepłą odpowiedzią zarówno księcia Albrechta jak i jego małżonki z 29 września 1560 r.⁴²

Odnowiony wówczas kontakt spowodował, że kardynał, w kolejnym liście datowanym 21 czerwca 1561 r. z Wiednia,⁴³ polecał księciu legata papieskiego Jana Franciszka Canobiusa i pilnie prosił o obesłanie posłami Soboru w Trydencie, gdzie ma być przywrócona jedność chrześcijaństwa. Rzeczywiście, pod koniec sierpnia 1561 r., Canobius dotarł do Królewca wraz z papieskim breve Piusa IV z 20 maja 1561 r.,⁴⁴ zapraszającym księcia Albrechta do udziału w Soborze Trydenckim. Legat papieski został tutaj przyjęty przyjaźnie, choć wśród radców książęcych nie było zgody, czy list papieski należy otworzyć. Książę zadecydował jednak, aby to uczyniono. Odpowiedź Albrechta z 4 września 1561 r.,⁴⁵ napisana wprawdzie w przyjaznym i uspakajającym tonie, była jednak negatywna. Książę tłumaczył, iż sobór w Trydencie nie jest wolny i powszechny, czyli nie taki, jaki stanom wyznającym Konfesję Augsburską przyobiecwał cesarz Karol V. Obiecał kardynałowi, iż swoje stanowisko przedstawi w sposób szczegółowy za pośrednictwem legata papieskiego Canobiusa. Odpowiedź udzielona legatowi 5 września 1561 r.⁴⁶ była szorstka. Podkreślano w niej, iż sobór trydencki nie jest wolnym i niezależnym. Udział

⁴⁰ Ernest Manfred Wermter, *Kardinal Stanislaw Hosius...* s. 9-12, list nr. 1.

⁴¹ Tamże, s. 13-14, list nr. 2.

⁴² Tamże, s. 15-19, listy nr. 4, 5.

⁴³ Tamże, s. 19-21, list nr. 6.

⁴⁴ Tamże, s. 24-25, list nr. 8a.

⁴⁵ Tamże, s. 21-22, list nr. 7.

⁴⁶ Tamże, s. 22-24, list nr. 8.

w nim oznaczałoby uznanie papieża, a do tego jarzma nie chce powrócić, gdyż czysta nauka Ewangelii doznałaby poważnego uszczerbku.

Interesujące, że odpowiedzi te nie zniechęciły Hozjusza do podejmowania dalszych wysiłków w celu pozyskania księcia Albrechta dla planów rekatolizacji Księstwa Pruskiego. 12 grudnia 1561 r. z Trydentu kardynał Hozjusz wysłał do księcia Albrechta list, a raczej traktat teologiczny,⁴⁷ o objętości 27 stron, w którym starał się udowodnić, iż sobór trydencki ma całkowitą legitymację. Hozjusz powoływał się na tradycję soborową i rolę papieża przy ich zwoływaniu, podkreślał potrzebę jedności chrześcijan i wskazywał na brak jednej nauki wśród protestantów. Nie roztrząsał jednak szczegółowo kwestii dogmatycznych, natomiast zwracał baczną uwagę na przemożną i ozdrowieńczą rolę autorytetu Kościoła. Na list ten odpowiedział książe Albrecht również traktatem teologicznym, liczącym aż 80 stron, datowanym 26 lipca 1562 r.⁴⁸ Na ile był to traktat przygotowany przez samego księcia, który jak wiadomo był autorem licznych tekstów teologicznych, modlitw i pieśni religijnych, a na ile przez jego teologów - trudno ocenić. Ernest M. Wermter zidentyfikował na koncepcie traktatu dopiski ręką Johana Aurifabera, prezydenta biskupstwa sambijskiego. Książe Albrecht tym razem wyraźnie odmawiał udziału w soborze trydenckim tłumacząc, iż uczestniczą w nim jedynie zwolennicy papieża, tymczasem sobór winien mieć charakter powszechny i ekumeniczny („wahrhaftig allgemein oder oecumenicum sein solte”).⁴⁹ Dodawał, iż sobór, piętnując prawdziwą chrześcijańską naukę tj. ewangelicką, nie może być uznawany za chrześcijański. W dalszej części traktatu Albrecht ponownie kwestionował autorytet papieża. Głową Kościoła jest Chrystus, a nie papież. Uważał, że autorytet Kościoła niekoniecznie musi się opierać na sukcesji apostolskiej. Prawdziwy Kościół jest tylko ten, który silnie trzyma się czystej nauki Chrystusowej i jest wspierany siłą Ducha Świętego. Apelował do Hozjusza, aby dopuszczał swoich poddanych do przyjmowania Komunii pod dwoma postaciami. Wreszcie pisał, iż spory religijne nie zaczęły się od Lutera, lecz mają swoją metrykę o tysiąc lat wcześniejszą, czyli sięgają czasów Świętego Hilarego.

Polemika kardynała Hozjusza z księciem Albrechtem prowadzona na piśmie w latach 1561-1562 r. zasługiwałaby, zarówno ze względu na jej

⁴⁷ Tamże, s. 25-42, list nr. 9 i Stefan Hartmann (ed.), dz. cyt., s. 178-180, nr. 1587.

⁴⁸ Tamże, s. 42-78, list nr. 10. Stefan Hartmann, dz. cyt., s. 190-192, nr. 1608.

⁴⁹ Tamże, s. 46.

obszerność jak i argumentację, na dokładniejszą analizę zarówno teologa katolickiego jak i ewangelickiego. Historyk wywodzący się z kręgów katolickich, Ernest Manfred Wermter, konkluduje tę polemikę tak: „Poprzez tę wymianę myśli nie mogły bardziej wyraziście zarysować się linie podziału między poglądami Hozjusza i Albrechta. Jeden z nich wskazywał prawie wyłącznie na zewnętrzne motywy i wagę autorytetu, drugi zaś kładł nacisk na wewnętrzne motywy łaski i wiary. Nie było już pomostu między tymi dwoma zapatrywaniami, chociaż obydwaj mocno stali na gruncie oddziaływania Boga w Kościele.”⁵⁰

Wróćmy jednak do dalszego biegu wypadków. Hozjusz, mimo że zorientował się, iż dalsze próby pozyskania Albrechta dla katolicyzmu są daremne, to jednak uprzejmie podziękował w liście wysłanym 6 października 1562 r. z Trydentu za przysłany traktat, ale nie wdawał się w dalszą polemikę tłumacząc, iż jest zajęty innymi ważnymi sprawami. Do listu dołączył jednak krytyczne pisma pewnych teologów luterańskich o kaznodziejach w Wittenberdze i Lipsku.

Wreszcie na koniec parę zdań należałoby poświęcić kontaktom kardynała Hozjusza z księciem Albrechtem, po jego powrocie z Trydentu do diecezji warmińskiej. Kontakty te z natury rzeczy miały już inny charakter. Książę Albrecht był zaawansowany wiekiem i sterany chorobą (w roku 1563 uległ atakowi apopleksji), do tego otoczony grupą tzw. nowych radców z Pawłem Skaliczem na czele, która na kilka lat przejęła rzeczywistą władzę w Księstwie. Zasadniczą kwestią, która zaprzętała uwagę Hozjusza w jego „teologicznych” kontaktach z księciem Albrechtem była sprawa dopuszczenia wiernych do przyjmowania Komunii pod jedną, czy dwoma postaciami. Hozjusz był za tym pierwszym rozwiązaniem, sobór trydencki nie rozstrzygnął jednak tej kwestii do końca i decyzja pozostawała w ręku papieża. Kardynał Hozjusz obawiał się, jak można sądzić, że przyzwolenie na Komunię pod dwoma postaciami otworzy furtkę dla dalszych żądań nie tylko protestantów, ale i katolików.⁵¹ Po żądaniach wprowadzenia Komunii pod dwoma postaciami, mogły, jego zdaniem, przyjść żądania zniesienia celibatu kleru, czy wprowadzenia języków narodowych w liturgii.⁵² Doświadczenia z Rzeszy, gdzie

⁵⁰ Ernest Manfred Wermter, *Herzog Albrecht von Preussen...* s. 291.

⁵¹ Alojzy Sztorc (ed), *Stanisłai Hostii...epistolae...* t. V, s. 85-87, nr. 15 Hozjusz do Jakuba Layneza, Olomuniec, 15 stycznia 1564 r

⁵² Alojzy Sztorc, *Sługa Boży Stanisław Hozjusz...*s. 83-84.

w niektórych diecezjach uczyniono ustępstwo w tej kwestii zgodnie z breve papieskim z 16 kwietnia 1564 r.,⁵³ wskazywały na podziały wśród wiernych, część przyjmowała komunię pod jedną, część po dwoma postaciami.⁵⁴ Te obawy podzielał Hozjusz, który w liście z 20 kwietnia 1564 r. do księcia Albrechta pisał, iż obowiązkiem urzędu duchownego jest łączyć, a nie dzielić wiernych.⁵⁵ Z kolei książe Albrecht, w liście z 22 kwietnia 1564 r.⁵⁶ skierowanym do kardynała, pisał, że Chrystus ustanowił komunię nie pod jedną lecz dwoma postaciami, a sobór trydencki dopuścił „Communio sub utraque specie”, nawet w Rzymie nie zmusza się do przyjmowania komunii pod jedną postacią i apelował o nie podejmowanie decyzji w tej kwestii do czasu jej prawego uregulowania w całej Polsce. Tymczasem stosunek Hozjusza do innowierców uległ radykalizacji. Stało się to, być może, pod wpływem zastanej sytuacji religijnej w diecezji, a zwłaszcza rozszerzania się reformacji w Braniewie. 15 czerwca 1564 r. już z Lidzbarka pisał Hozjusz do kardynała Karola Borromeusza, iż w czasie spotkania z królem Zygmuntem Augustem w Łomży, zalecał wydanie edyktu nie tylko przeciwko arianom, ale wszystkim innowiercom. Dowodził, że wojna między innowiercami jest pokojem dla Kościoła („bellum hereticorum pax sit Ecclesiae”) i nie należy pozbawiać luteran i kawinistów groźnego konkurenta jakim są antytrynitarze.⁵⁷

Gdyby zreasumować nasze dociekania, to należałoby wysnuć wniosek, iż obydwaj partnerzy religijnych i teologicznych dyskusji byli przeświadczeni o swoich racjach i z całym zaangażowaniem zmierzali do ich realizacji. Biskup warmiński, kardynał Stanisław Hozjusz, przez całe swoje życie stał na stanowisku nieomyślności Kościoła i teologii katolickiej, natomiast książe Albrecht, choć Marcina Lutra nazywał swoim papieżem i stał trwale na gruncie Konfesji Augsburskiej, to jednak ciągle znajdował się w stadium poszukiwań dróg i pewności zbawienia, tak charakterystycznym dla wielu protestantów. Opowiedzenie się księcia Albrechta po stronie Andrzeja Osiandra w kwestii nauki o usprawiedliwieniu i naturze ludzkiej i Boskiej Chrystusa i trwanie przy niej do późnej starości wbrew ortodoksyjnym luteranom

⁵³ Alojzy Szorc(ed), *Stanisłai Hosii... epistolae...*, t. V, s.241 przypis 3.

⁵⁴ Tamże, s. 396-398, *Piotr Kanizjusz do Hozjusza*, Augsburg, 8 sierpnia 1564 r. .

⁵⁵ Stefan Hartmann (ed), dz. cyt., s. 239-240, nr. 1711.

⁵⁶ Alojzy Szorc (ed), *Stanisłai Hosii... epistole*, tom V s. 241-243, nr. 155 i Stefan Hartmann (ed), *Herzog Albrecht von Preussen ...* s. 240-241, nr. 1713.

⁵⁷ Alojzy Szorc (ed), dz. cyt., t. V, s. 297-304, zwłaszcza s. 301.

w Księstwie Pruskim, jak się wydaje, stwarzało Hozjuszowi szansę do dialogu teologicznego z księciem pruskim. Dla Hozjusza jednak ani nauka Lutera, ani bliższa katolicyzmowi nauka Andrzeja Osiandra nie były możliwe do zaakceptowania. Nie powinniśmy się dziwić tym konfesyjnym postawom. Kościół Zachodni znajdował się bowiem w momencie rozdzielenia, a irenizm i ekumenizm był dalszą perspektywą.

Janusz Małek – emerytowany profesor zw. dr hab. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Pełnił funkcję dziekana Wydziału Nauk Historycznych oraz funkcję prorektora UMK. Jest członkiem zarządu Verein für Reformationgeschichte oraz wiceprezydentem International Commission for the History of Representative and Parliamentary Institutions. Doctor honoris causa Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Specjalizuje się w dziejach Prus i Skandynawii.

Edmund Kizik

Kasy zapomogowe dla wdów po duchownych luterańskich w Gdańsku i na terytorium wiejskim miasta w XVII i XVIII wieku

Na niedawnej konferencji poświęconej społecznej problematyce starości w średniowieczu i czasach nowożytnych, zorganizowanej w Instytucie Etnologii i Archeologii PAN (grudzień 2009 roku), przedstawiłem referat poświęcony socjalnej pomocy wdowom w Gdańsku w wiekach XVII-XVIII¹. Nawiązałem w nim również krótko do sposobów zabezpieczenia losu wdów po luterańskich duchownych zatrudnionych na terytorium gdańskim – w samym mieście, jak i w parafiach wiejskich. Korzystam obecnie z okazji, aby nieco bliżej naświetlić to zagadnienie, szczególnie, że zasady organizacji Kościoła luterańskiego w Gdańsku oraz zatrudniania duchownych odbiegały od wzorców znanych na przykład z obszarów sąsiednich Księstw Pomorskiego oraz Pruskiego².

¹ E. Kizik, *Zabezpieczenie finansowe wdów w Gdańsku w XVII-XVIII wieku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 2010, 1, s. 85-98.

² Przyszłość wdów po pastorach starano się zabezpieczać w ordynacjach kościelnych. Problem na przykładzie środowisk duchownych luterańskich w Księstwie Pomorskim w oparciu o imponującą kwerendę źródłową przedstawił M. Ptaszyński, *Kapitał wdowy. Sytuacja wdowy pastorskiej w Kościele pomorskim przełomu XVI i XVII wieku*, „Kwartalnik Historyczny” 62, 2005, s. 5-51; tegoż, *Widow's Capital. Pastor's Widows in the Pomeranian Church at the Turn of the 16th Century*, „Acta Poloniae Historica” 94, 2006, s. 85-142. Zob. tegoż, *Duchowieństwo luterańskie w Księ-*

Rada Miejska Gdańska, będąca głową Kościoła luterańskiego na swoim terytorium, nigdy nie uchwaliła osobnej ordynacji kościelnej, poprzestając na interpretacji kształtowanego od połowy XVI w. prawa zwyczajowego, opartego na tradycji i precedensach. Dobitnie dał temu wyraz prawnik pruski Christian Karl Leman, który w syntetycznym przeglądzie gdańskiego prawa okresu nowożytnego (1832 r.) podkreślił, „że nie dysponujemy „typowymi” prawami kościelnymi dla Gdańska [...]. Prawo kościelne w Gdańska i na jego terytorium [wiejskim] stopniowo rozwinęło się jako specyficzna forma prawa zwyczajowego”³. Również kwestie zabezpieczeń socjalnych dla rodzin po zmarłych duchownych nie doczekały się jednolitego uregulowania prawnego, mimo że w krajowych ordynacjach kościelnych z terenu Rzeszy oraz Księstwa Pruskiego były one z reguły odpowiednio określone już w zaleceniach wizytacyjnych⁴. Z reguły zalecano przeznaczenie dla wdowy dożywotniego prawa zamieszkania w osobnym domu oraz użytkowania ogrodu⁵. W Gdańsku kwestie

stwach Zachodniopomorskich w latach 1560-1618. Profesjonalizacja stanu pastorskiego, maszynopis pracy doktorskiej, Wydział Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.

³ „Wirkliche” kirchliche Gesetze sind daher für Danzig nicht vorhanden [...] Das Kirchenrecht hat sich in Danzig und dessen Gebiete nach und nach ganz eigenthümlich als Gewohnheitsrecht ausgebildet [...]“; Ch. K. Leman, *Provinzialrecht der Provinz Westpreußen*, Bd. 3: *Die Statutarrechte der Stadt Danzig*, Leipzig 1832, s. 164.

⁴ Zalecenia dot. wdów i sierot zwykle były określane w postanowieniach powizytacyjnych; powtarzające się zapisy zob. *Wizytacja biskupstwa sambijskiego z 1569 roku*, wyd. J. Wijaczka, Toruń 2001 (Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Fontes 90), s. 3, 22, 34, 72, 88, 105, 146, 169, 193, 220-221, 239, 274, 288, 309, 339, 356; dla należącego do Rzeszy Księstwa Pomorskiego zob. M. Ptaszyński, *Kapitał wdowy. Sytuacja wdowy pastorskiej*.

⁵ Np. w gminie Pobethen (obecnie: Romanowo, obwód kalininigradzki): „Sintemahl dan offentlichen am tage, das die armen Pfarhern, wen sie mit tod abgehen, ihre Weyb und Kinder in grosser armut hinder sich verlassen, welchs doher kommt, das dieselben in diesen schweren teuren Zeiten von ihren besoldungen kaum den leyb ernehren und ihren Weyb und Kindern zu trost nichts erubringen können. Derwegen nicht unbillich, darztu getrachtet, das ihre Weyb und Kinder sogar unversorget nicht gelassen und sie hernach, wen sie die Widem reumen müssen, nicht auf der gassen liegen dorfen. Demnach sollen die Kirchenveter zum aller forderlichsten darzu gedenken, das sie etwan an einem gelegenen orthe ein heuslein und garten durch Zuthat und Zusammenschuß des ganzen Kirchspils erkaufen oder erbauen, wie solchs auch in der von gemeiner Lanschaft bewilligten Visitationordnung klar vorsehen. Von welchem heußlein und garten man bey des Pfarhern vermuglichen Jharen und leben der Kirchen zu nutz den Zins brauchen, hernach aber, wen er unvermugende wurde, ihnen auch nach absterben desselben Witib dorin versorgen kan, also das sie solange, weyl sie ihren Witwenstand nicht verruckt, die Zeit ihres lebens freyhe wonung dorine haben mag. Wan sie aber nach Gottes willen verstirbt oder den Witwenstand verruckt, so solle solch heuslein und garten ohne mittel der Kirchen widerum

zabezpieczeń socjalnych, wraz z posiadłościami, dla takich wdów i sierot były wypracowywane w sposób doraźny. Trzeba jednak podkreślić, że dotyczyło to stosunkowo niewielkiej grupy, bowiem w gdańskich kościołach parafialnych, szpitalnych oraz specjalnych – działających w sierocińcu i więzieniu, pracowało do 25 duchownych luterańskich. Według zestawień z początku XIX w.,⁶ na terytorium miasta oraz w Żuławie Gdańskiej, Szkarpaniewie i Mierzei, Wyżynie i na Helu, działało 25 parafii, które dysponowały 23-25 kościołami oraz kilkoma kaplicami⁷. W sumie stan czynnych duchownych luterańskich w Gdańsku (bez emerytowanych pastorów) nie przekraczał 50 osób. W przypadku zgonu duchownego, wdowy po nich – poza spadkiem, który według obowiązującego w Gdańsku prawa chełmińskiego (*ius culmense*) mógł wynieść od połowy do trzech czwartych wspólnego majątku małżonków – korzystały z instytucji tzw. „roku wdowiego”, „roku miłosierdzia lub łaski” („Witwenjahr”, „Gnadenzeit”, „Gnadenjahr”, „Sterbe- und Gnadenzeit”)⁸. W pierwszym roku wdowieństwa kobiety otrzymywały wypłatę części dotychczasowych dochodów męża, korzystały z przydziału opału, bezpłatnego mieszkania i ulgi podatkowej. Wdowy ponosiły jedynie część wydatków pogrzebowych i zwolnione były z opłat na rzecz kościoła lub szkoły parafialnej (koszty parceli grobowej, podzwonnego, udziału szkolnego chóru itp.). Po okresie „wdowiej łaski” samotne kobiety żyły już ze spadku, zdane były na pomoc rodziny, siły własne lub łut szczęścia, jeśli wyszły ponownie za mąż.

zu nutzen und gebrauchen heimfallen“, *Wizytacja biskupstwa sambijskiego z 1569 roku*, s. 193.

⁶ Podaję za Christian Friedrich Wutstrack, *Historisch-topographisch-statistische Nachrichten von der Königl. Westpreussischen See und Handels-Stadt Danzig...* Danzig 1807; odpis nieopublikowanej pracy w: APGd. 300, R/ Ll 96, s. 249; Ch. K. Leman, *Die Statutarrechte der Stadt Danzig*, s. 162-165; podział administracyjny Gdańska wraz z terytorium, tamże, s. XLV-L; oraz: A. Harnoch, *Chronik und Statistik der evangelischen Kirchen in den Provinzen Ost- und Westpreußen*, Neidenburg 1890, s. 391-404.

⁷ Z uwagi na zniszczenia wojenne, czasowe łączenie niektórych parafii, tworzenie nowych kościołów i kaplic, liczby dla poszczególnych dekad w XVII - pocz. XIX w. mogą się różnić. Różne dane podają H. Neymeyer, *Kirchengeschichte*, Bd. 2, s. 16-19 oraz G. Dabinnus, *Die ländliche Bevölkerung Pommerellens im Jahre 1772 mit Einbluß des Danziger Landgebietes im Jahre 1793*, Marburg/Lahn 1953, s. 153. Zob. E. Kizik, *Struktura administracyjna i finansowanie gdańskiego kościoła luterańskiego w XVII wieku*, w: *Gdańsk w epoce Bartholomäusa Milwitzza*, (Res Gedanenses. Studia i Materiały Muzeum Historycznego Miasta Gdańska), t. 4, red. E. Kizik, Gdańsk 2010, s. 36-49.

⁸ Zob. uchwała Rady Miejskiej w sprawie „roku łaski” z 30 kwietnia 1742 r., Biblioteka Gdańska PAN, Ms Uph. fol. 133, s. 1128 a-b. Okres dla wdów po pastorach z kościołów przedmiejskich i wiejskich trwał pół roku, Ch. K. Leman, *Die Statutarrechte der Stadt Danzig*, s. 170-171.

Naturalnie, problem wdów zagrożonych nędzą nie był ograniczony jedynie do środowiska rodzin duchownych protestanckich. Jednak w przypadku innych grup należących do ówczesnej „warstwy średniej”, czyli środowisk rzemieślniczych, kupieckich, samodzielnych chłopów (wdowy po mistrzach cechowych lub żuławskich gburach), kobiety jako spadkobierczynie niejednokrotnie z powodzeniem w dalszym ciągu prowadziły warsztat czy gospodarstwo po mężu. Dysponowały znaczną częścią majątku, stanowiły więc nader atrakcyjną partię małżeńską i zachowywały przewagę prawną wobec męskich spadkobierców. Dla wielu czeladników, synów chłopskich ożenek z uposażoną wdową stanowił szansę szybkiego awansu społecznego. Pozycja wdów po pastorach była jednak zdecydowanie gorsza, szczególnie, że wiele ubogich parafii uniemożliwiało duchownym odłożenie pieniędzy na „czarną godzinę”. Obawa o los wdów i sierot po 17 duchownych zmarłych w latach 1622-1634 (spośród 21 zatrudnionych wówczas w ówczesnych kościołach miasta)⁹ z pewnością wpłynęła na próbę załagodzenia tego palącego problemu społecznego.

W 1633 r. w środowisku gdańskiego Ministerium Duchownego – organu zrzeszającego wszystkich luteranckich duchownych z kościołów miasta – zdecydowano o założeniu samopomocowej kasy wdowiej. Statut fundacji został zatwierdzony przez Radę Miejską 15 maja 1634 r.¹⁰ Dokumentacja Ministerium Duchownego zachowała się niestety jedynie szczątkowo we współczesnych zbiorach archiwalnych¹¹, dlatego przede wszystkim na podstawie pracy Eduarda Schnaasego sprzed 150 lat¹² postaram się bliżej scharakteryzować działanie tej instytucji. Według E. Schnaasego, wszyscy duchowni zobowiązali się do wniesienia do kasy solidarnie sumy 2500 fl., z tytułu poborów kwartal-

⁹ E. Schnaase, *Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs actenmäßig dargestellt*, Danzig 1863, s. 199 i nn. W r. 1624 grasowała w Gdańsku epidemia dżumy; również ponadprzeciętnie wysokie liczby zgonów odnotowano w 1629 i 1630 r.; zob. J. Baszanowski, *Przemiany demograficzne w Gdańsku w latach 1601-1846 w świetle tabel ruchu naturalnego*, Gdańsk 1995, s. 348-349.

¹⁰ *Capitulation, betreffende die mit ablaufendem 1633 Jahre angefangene Heil. Stiftung des Wittwen-Kastens der Prediger Wittwen in der löblichen Stadt Danzig*, publ. w: Ch. K. Leman, *Die Statutarrechte der Stadt Danzig*, s. 296 – 301. E. Schnaase (*Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs*, s. VIII-IX, s. 199) korzystał m.in. z zachowanych obecnie tylko szczątkowo akt Ministerium Duchownego.

¹¹ Zob. wyciągi źródłowe w zbiorze rękopiśmiennych wyciągów źródłowych Biblioteka Gdańska PAN (cyt. dalej: Bibl. Gd. PAN), Ms Uph. fol 133, s. 1121-1127.

¹² E. Schnaase, *Geschichte der evangelischen...*, s. 200.

nych¹³. Jednak notatka archiwalna podaje nieco niższą kwotę. Otóż pastorzy z kościoła NMP wpłacili: Johannes Corvinus – 225 fl., Nathanael Dilger – 225 fl., Adrian Stoddert – 140 fl., Friedrich Schening – 140 fl. Również niższe sumy wnieśli duchowni z innych kościołów. Rektor Gimnazjum Akademickiego i pastor kościoła Św. Trójcy, Johannes Bottsack – 100 fl.; pastory z kościoła św. Jana: Johann Jacob Cramer – 200 fl. oraz Martin Brackermann – 125 fl.; ze św. Katarzyny: Johann Mochinger – 150 fl., Johann Rossteuscher – 146 fl. 10 gr. oraz Michael Blanck – 104 fl. 5 gr.; ze św. Bartłomieja: Thomas Stoltzius – 133 fl. 10 gr. i Friedrich Zwicker – 91 fl. 20 gr. Ponadto Jacob Schlacovius ze św. Barbary – 110 fl.; David Huberus z kościoła Bożego Ciała – 59 fl. 5 gr., Andreas Osmitius z kościoła św. Ducha – 120 fl., Erdman Zimmermann z kościoła św. Jakuba – 75 fl. 8 gr., Johann Dorschius z kościoła św. Anny – 91 fl. 20 gr., a Paul Hirschius z kaplicy w Lazarecie – 50 fl.¹⁴

Do funduszu dołożyła się Rada Miejska, przeznaczając 6 kwietnia 1634 r. na ten cel z budżetu miasta 3 tys. florenów. Pieniądze niejako wróciły do miasta, albowiem umieszczone zostały na kontach należącej do Gdańska tzw. Kasy Wpływów Nadzwyczajnych (Hülfgelderkasse)¹⁵. Wkład już po roku przyniósł 180 fl. intryty; pieniądze były ulokowane na 6 % - stopa dość często stosowana w tym okresie¹⁶.

Wpłaty do kasy poszczególni duchowni dokonywali jednorazowo, po powołaniu na urząd, a dodatkowo fundusz był co pewien czas zasilany legatami testamentowymi¹⁷. Również niektóre wdowy przeznaczały na ten cel sowite za-

¹³ Tamże.

¹⁴ Spis 18 duchownych i sumy złożonych przez nich pieniędzy, zob. Bibl. Gd. PAN, Ms Uph. fol 133, s. 1127. Informacje biograficzne o poszczególnych pastorach, zob. L. Rhesa, *Kurzgefaßte Nachrichten von allen seit der Reformation an den evangelischen Kirchen in Westpreußen anstellten Predigern*, Königsberg 1834, s.s. 34 (Corvinus, Rabe), 34 (Stoddert), 35 (Dilger), 35 (Schening), 35, 57 (Bottsack), 36-37 (Rossteuscher), 42 (Cramer) 42 (Brackermann), 48 (Mochinger), 48 (Blanck), 54 (Stoltzius), 54 (Zwicker), 61 (Dorschius) 63 (Schlacovius), 65 (Osmitius), 66 (Zimmermann), 66-67 (Huberus), 73 (Hirschius).

¹⁵ Kasa Wpływów Nadzwyczajnych pełniła funkcję banku komunalnego, w której lokaty składali zarówno gdańszczanie, jak i osoby oraz instytucje z całej Rzeczypospolitej. O działalności Kasy, zob. E. Cieślak, *Bankierzy i banki w Gdańsku w XVIII w.*, w: *Bankierzy i banki w dziejach Gdańska*, pod red. tegoż, b.m., b. r., s. 87-90, tenże, *Zagraniczne pożyczki Gdańska w XVIII wieku*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych”, t. 47, 1986, s. 11.

¹⁶ E. Schnaase, *Geschichte der evangelischen...*, s. 200. Wkłady nie były jednak równe i wynosiły ¼ uposażenia poszczególnych duchownych.

¹⁷ *Revidirte Statuten der Prediger-Wittwen-Kasse in Danzig und deren Neben-Kassen*, Danzig 1871, s. 12-13.

pisy. Na przykład w 1789 r. wdowa po Nathanaelu Kautzu, zmarłym w 1775 r. pastora z kościoła św. Jana, podarowała kasie 500 fl.¹⁸, co odpowiadało mniej więcej ówczesnym rocznym zarobkom nauczycielskim. Jeśli mimo podjętego zobowiązania któryś z pastorów nie wpłacił w czasie roku od objęcia posady odpowiedniej sumy, to do zaległej kwoty doliczano mu karne odsetki (w XVII w. było to z reguły 6 %), aż do momentu uregulowania zaległości.

Jak wspomniano, w celu zabezpieczenia oraz pomnożenia środków pieniędże lokowano na kontach miejskiej Kasy Wpływów Nadzwyczajnych, którego działanie przypominało bank komunalny. Dokumentacja księgową Kasy jest stosunkowo dobrze zachowana w zbiorach gdańskiego Archiwum Państwowego i dzięki temu wiadomo, że wypłaty dla potrzebujących dokonywano z zebranych odsetek nie naruszając kapitału założycielskiego. W księgach kontowych znajdujemy terminowe lokaty wraz podaną nazwą interesującej nas instytucji – *Prediger Wittwen Kasten* lub *Prediger Wittiben Kasten*. W związku z różnym czasem dokonywania wpłat przez kolejnych pastorów lub darczyńców, kapitał fundacji był podzielony na odpowiednie subkonta. Na przykład 12 sierpnia 1712 r. zaksięgowano wypłatę odsetek z 4 wkładów 1300 fl. (5%), 1000 fl. (5%), 300 fl. (5%) i 1000 fl. (4 1/2 %) ¹⁹. Stosunkowo wysokie oprocentowanie w XVII w. spadło od 2. dekady XVIII w. do czterech procentów w stosunku rocznym. Sumy kapitałów, od których odprowadzano odsetki, były dość znaczne i wynosiły w 1741 r. 1300 i 2500 florenów ²⁰. Z przejrzystości prowadzonej księgowości rachunku wdowiego funduszu (*Cassa Debet i Cassa Credit*) między innymi dla lat 1760-1794 wiadomo, że regularne wypłaty wynosiły 120 fl. (z 3000 fl. wkładu) ²¹. W księgowości za rok 1788 odnotowano z kolei cztery subkonta: jedno z 1300 fl. (50 fl. 20 gr z tytułu odsetek), dwa z wkładami po 1000 fl. (40 fl. odsetek) i trzecie z 600 fl. (24 fl. odsetek) ²².

Wszystko wskazuje na to, że odsetki były regularnie odbierane i przeznaczane na bieżące potrzeby samotnych kobiet, które rentę otrzymywały po upływie półrocznego lub rocznego „czasu łaski”. Wysokość wypłat była ustalana corocznie poprzez równy podział uzyskanych odsetek od kapitałów

¹⁸ Legat w wysokości 500 fl., Rubachs Monathliche Sammlung, Bibl. Gd. PAN, Ms. 150 (bez paginacji, w porządku chronologicznym).

¹⁹ Archiwum Państwowe w Gdańsku (cyt. dalej: APGd.) 300, 12/561, s. 223.

²⁰ APGd. 300, 12/574, s. 82-83.

²¹ APGd. 300, 12/584, s. 56-57.

²² APGd. 300, 12/254 (1788 r.).

pomiędzy uprawnione do zapomogi wdowy. Niestety, nie znamy ich nazwisk, trudno jest również powiedzieć, na jaki poziom życia pozwalała roczna renta. Zapewne wystarczała na wynajem mieszkania oraz opał. Wiadomo, że ponowne zamążpójście skutkowało wstrzymaniem zapomogi. Zaś utrata prawa do renty groziła wdowom obwinianym o nieobyczajność. Należy podkreślić, że niniejsza kasa, w oparciu o wcześniej zebrany wkład, bez większych zmian statutowych działała aż do XX w.²³

Jednak powyższa kasa ograniczona była do miejskiego luterańskiego środowiska kaznodziejskiego i chociażby nauczyciele, często również z wykształceniem teologicznym, zatrudnieni w przykościelnych szkołach, zmuszeni byli do powołania odrębnej kasy, czego ślady odnaleźć można w zachowanej księgowości miejskiej²⁴. Chociaż Rada Miejska pełniła patronat nad wszystkimi kościołami luterańskimi i kalwińskimi miasta oraz terytorium wiejskiego Gdańska, to do kasy pastorów miejskich nie należeli duchowni z parafii wiejskich²⁵. Dlatego też w 1666 r. powołana została kasa zapomogowa dla rodzin po zmarłych duchownych luterańskich z Żuław Gdańskich. Warto sięgnąć do przypomnianej przez Przemysława Szafrana²⁶ kopii aktu powołującego tę instytucję (zob. aneks źródłowy)²⁷. Pod statutem fundacyjnym podpisało się 10 duchownych. Byli to: Tobias Colerus z parafii Cedry Wielkie – jeden z inicjatorów stworzenia fundacji, Eberhard Hütfilter (Wocławy), Johann Friedrich Braeckermann (Steblewo), Philip Tautenius (Osice), Ernest Bartholdi (Kiezmark), David Holstius (Koźliny), Peter Vogetius (Koszwały), Ephraim Herlicius (Leczkowy), Melchior Grosserus (Ostrowite), Johann Sartorius (Trutnowy)²⁸. Statut składał się z 21 artykułów. W artykule pierwszym ustalono wysokość wkładu członkowskiego, licząc po 10 talarów²⁹ od włóki (łanu) ziemi

²³ *Revidirte Statuten der Prediger-Wittwen-Kasse in Danzig*. Nowy statut kasy oraz fundacji towarzyszących.

²⁴ APGd. 300, 12/588, s. 56-57 („Schulcollegen zu St. Marien Wittwencassa“) wkład 500 fl., dane dla lat 1787-1794.

²⁵ Mimo że w tym okresie kościół św. Trójcy był jeszcze użytkowany symultanicznie, kalwińscy duchowni nie należeli do kas wdowich.

²⁶ P. Szafran, *Źródła do dziejów Żuław Gdańskich w rękopiśmiennych zbiorach Biblioteki Gdańskiej PAN*, „Libri Gedanense”, 6-7, 1972/1972, s. 40-41.

²⁷ Bibl. Gd. PAN, Ms Uph. fol. 133, s. 1129-1135.

²⁸ Bliższe dane biograficzne o poszczególnych duchownych, zob. L. Rhesa, *Kurzgefaßte Nachrichten*, s. 95 (Vogetius, Vegetius), 98 (Colerus), 100 (Holstius), 101 (Bartholdi), 104 (Herlicius), 106 (Grosserus, Grosser), 110 (Braeckermann), 111 (Sartorius), 113 (Tautenius), 115 (Hutfilter).

sokość wkładu członkowskiego, licząc po 10 talarów²⁹ od włóki (łanu) ziemi rolnej (włóka chełmińska = ok. 18 ha), którymi zabezpieczono dochody kościoła oraz pastorów w poszczególnych parafiach. Nadziały poszczególnych parafii były bardzo zróżnicowane. I tak, według danych z końca XVIII w. kościół w Cedrach Wielkich uposażony był 4 włókami, 9 ¼ morgi, w Kiezmarmku – 3 włókami oraz gospodarstwem z 1 ¼ morgiem ziemi, w Koszwałach – 3 włókami, 3 morgi, w Koźlinach – 3 włókami i 24 morgi, w Leczkowych – 2 włókami ziemi, w Ostrowitem – 3 włókami i 6 morg, w Steblewie – 4 włókami, 1 ¾ morgi³⁰. Trzeba również pamiętać, że wskutek powodzi i zapiaszczeń areal ulegał zmianie.

Dochody z gruntów z pewnością pozwalały wywiązać się z obowiązków, jakie nakładał statut kasy. Jednak nie we wszystkich gminach duchowni byli uposażeni ziemią. W gminach takich, jak Bogatka³¹ i Osice³², gdzie poza niewielkimi nadziałami i ogrodami na użytek własny, pastory nie dysponowali ziemią, opłatę zryczałtowano do 20 i 15 talarów. Oznacza to dość spore zróżnicowanie składek przewidywanych dla poszczególnych pastorów, gdyż w Cedrach Wielkich i Steblewie opłata mogła sięgać aż 40 talarów. Zapewne wynikało to z oszacowania wszystkich dochodów rocznych poszczególnych duchownych.

Wpłata powinna nastąpić do roku od powołania na urząd. Wzorem kasy miejskiej, zebrany kapitał zamierzano zabezpieczyć lokując na procent („an gewiße Stellen versichert werden, damit die Interessen richtig fallen mögen”) tak, aby z odsetek finansować zasilek wdowi bez naruszania samego kapitału założycielskiego³³. Uzyskaną kwotę dzielono równo pomiędzy uprawnione wdowy, z zastrzeżeniem, że wysokość jednorazowej wypłaty nie może przekroczyć 50 talarów (art. 2, 9). Suma taka w 1666 r. stanowiła równowartość

²⁹ Talar wg cen gdańskich z 1666 r. warty był 94, 4 grosza, czyli ponad 3 fl. 4 gr. Stanowiło to około 3 dniówek czeladniczych, zob. J. Pelc, *Ceny w Gdańsku w XVI i XVII wieku*, Lwów 1937, tab. 1, 66, 67.

³⁰ APGd. 300, R/Pp, 85; zob. spis dóbr kościelnych z 1696 r.: *Verzeichnis der Kirchen- Prediger- und Schul- Güter im Stüblauschen Werder*, Bibl. Gd. PAN, Ms 103, IV, s. 727-765.

³¹ Wg spisu z końca XVIII w. Bogatka była uposażona 8 morgami ziemi (1 włóka = 30 morgów), chłopci nie placili dziesięciny, lecz kwartalne, *Ibidem*.

³² W Osicach – 6 mórg oraz kapustnik o wielkości 1/3 morgi, *Ibidem*.

³³ Bibl. Gd. PAN, Ms Uph. fol. 133, s. 1131-1135. Dokument cytuję bez każdorazowego odwoływania się do źródła.

156 fl. i w rzeczy samej mogła wystarczyć na utrzymanie skromnego gospodarstwa domowego. Naturalnie, gdy wdów było więcej, to kwota wypłacanego zasiłku była mniejsza. Gdy w danym roku nie było żadnej wdowy, czego – jak podkreślono w dokumencie – należało sobie życzyć („welches zu wünschen”), odsetki mogły służyć powiększeniu kapitału funduszu („können die Interesse zur Vermehrung der Haupt-Summa angewendet werden”). Kontrolę nad rachunkami pełniła powołana komisja, która zobowiązana była sporządzać coroczne pisemne sprawozdanie z wydatków kasy (art. 4). Analogicznie jak w Gdańsku wdowy nabywały praw do zasiłku dopiero po upływie „roku laski”, w którym pobierały zasadniczą pensję po mężu. Kobieta była na utrzymaniu kasy jedynie w okresie pozostawania w stanie wdowim i nie traciła tego prawa nawet po opuszczeniu Żuław, a nawet granic posiadłości Gdańska (art. 10). Warunkiem jednak była dobra opinia („Woneben auch eine Jgliche Witwe ihres Standes sich erinnernde, um so viel mehr sich eüßerl[icher] E[h]rbarkeit befleißigen und nach Müglickeit allen bösen Schein meiden wird“, art. 14).

Interesujący jest sposób zabezpieczenia potomstwa pastora. Otóż w przypadku śmierci wdowy w okresie „roku laski”, zasiłek przypadł sierotom. Z kolei gdyby doszło do usunięcia kaznodziei z urzędu, uiszczony przez wklad przepadał na rzecz funduszu (art. 12). Z uwagi na dość częste zmiany duchownych, bo wielu poszukiwało lepiej płatnych posad, a niektórzy nie sprawdzali się na urzędach, postanowiono, że opuszczający gminę mogą odzyskać jedynie połowę uiszczzonego wkładu. Statut kasy uległ rewizji 20 maja 1693 r., gdy dokonano redukcji przewidywanej wypłaty dla sierot o połowę.

Podobnie jak w przypadku pastorów miejskich, również i wiejski fundusz mógł liczyć na wsparcie władz Gdańska lub osób z elity władzy. Na przykład w 1671 r. Katarzyna, żona burmistrza Adriana von der Linde, podarowała kasie 300 fl. Według notatki źródłowej, w 1721 r. fundusz dysponował już całym znaczącym kapitałem w wysokości 7674 fl. Interesujące wydaje się, że pieniądze nie ulokowano wzorem innych kas zapomogowych w miejskiej Kasie Wpływów Nadzwyczajnych, lecz pożyczano na procent gburom, odpowiednio zabezpieczając kredyty w księgach gruntowych. Warto wspomnieć, że od 2. dekady XVIII w. kasa miejska za ulokowane pieniądze nie płaciła więcej aniżeli 3,5 procenta. Dlatego łatwiej było znaleźć korzystniejszych kredytobiorców wśród żuławskich chłopów. Wiadomo, że chłopci zamieszkali w Suchym Dębnie, Peter Arend i Cornelius Eichholtz, pożyczycieli z kasy wdowiej odpo-

wiednio: tysiąc i sześć tysięcy florenów. Na bieżące potrzeby kasy zatrzymano 674 fl. gotówki.³⁴ Kredyty odgrywały bardzo poważną rolę w żuławskiej gospodarce. Jest to fakt dobrze udokumentowanym badawczo³⁵.

Żuławskie gminy były zamożne i poza okresami wojen zapewniały stosunkowo dostatnie życie swoim pastorom, a nieco gorzej powodziło się duchownym z parafii wyżynnych. Różnice w dochodach oraz partykularyzm administracyjny prowadziły do stworzenia osobnych funduszy wdowich dla pastorów z Wyżyny w 1691 r.³⁶ oraz pastorów z Mierzei (data założenia nie znana, zapewne około 1700 r.). Wiadomo, że po latach starań i przy wydatnej inicjatywie Gottfrieda Köpfniga, pastora z podgdańskiego Pruszcza, duchowni Georg Kuhlīg (Kühl) z Winnicy, Philip Fabritius z Jaszkowa, Gregor Rosenberg z Oruni, Kasper Gütņher z Lublewa i wspomniany König doszli do zadowolającego porozumienia³⁷. Uchwalili w Pruszczu statut kasy, składający się 25 artykułów. Akt fundacyjny, zatwierdzony przez Radę Miejską 16 lutego 1691 r., w pierwszych dwóch artykułach zobowiązywał pastorów do wpłacenia składki w przeciągu półtora roku od powołania kasy po 50 fl. kapitału początkowego. Kolejni pastory wpłacali swoje wkłady w pierwszym roku po powołaniu na urząd. Ociągającym się groziła kara – 3 floreny z tytułu utraconych odsetek (przyjmowano, że sumę można było zainwestować na 6 procent). W przeciwieństwie do ustaleń kasy żuławskiej, tu wysokość wkładów nie była różnicowana. Niemniej, podobnie jak w tamtej kasie, wysokość wypłaty ograniczona była do 50 talarów dla wdowy. Z uwagi na przyjęcie zasady nienaruszalności kapitału założycielskiego, w wypadku braku dochodów zapomóg postanowiono nie wypłacać – „(...) weil in alle Wege das Capital unangebrochen seyn und bleiben muß” (art. 6). Nadzór nad kasą mieli kolegialnie sprawować najstarszy oraz najmłodszy członek kolegium pastorów. Do ich zadań, poza przedstawieniem sprawozdania z działalności kasy, należało poszukiwanie korzystnych sposobów lokowania kapitału. Obowiązki pierwszego zarządcy kasy powierzono Gottfriedowi Königowi, pastrowi z Pruszcza. Nie

³⁴ Bibl. Gd. PAN, Ms. Uph. 133, fol. s. 1135.

³⁵ Zob. A. Mączak, *Gospodarstwo chłopskie na Żuławach Malborskich w początkach XVII w.* Warszawa 1962; P. Szafran, *Żuławy Gdańskie w XVII wieku*, Gdańsk 1981, s. 72-78.

³⁶ Notatki dot. przełomu XVII i XVIII w.: *Bericht gegen Fundirung des Höbischen Prediger Wittwen Kastens, Anno 1697*, Bibl. Gd. PAN, Ms. Uph. fol. 133, s. 1137-1147

³⁷ Blizsze dane o duchownych zob. L. Rhesa, *Kurzgefaßte Nachrichten*, s. 88 (König), 89 (Kulig, Kühl), 83 (Fabricius), 87 (Rosenberg), 84 (Günther).

wszyscy kaznodzieje byli w stanie uiszczać na czas swoje składki. W ich imieniu brakujące kwoty wpłacali do kasy funduszu burmistrzowie administratorzy Wyżyny. Na przykład burmistrz Gabriel Schumann, w imieniu zalegającego z wpłatami kaznodziei z Oruni, przekazał w 1693 r. na rzecz funduszu w sumie 118 fl.³⁸

Nie jest mi bliżej znana rachunkowość poszczególnych kas. Jedyne z zapisów w księgach miejskich wiadomo, że 1764 r. wkłady kasy wdowiej żuławskich pastorów („Werderische Wittwen-Cassa”) wynosiły na różnych kontach 500 i 2000 fl.³⁹ Wkłady te przynosiły po 25 i 100 fl. odsetek. Z kolei w księdze kasowej z 1765 r. wzmiankowany jest wkład pastora z parafii wyżynnej w Rębielczu („Rembeltschen Herrn Prediger Wittwen Casse”), który przyniósł 50 fl. intraty⁴⁰.

Najcięższe warunki życia i pracy mieli duchowni na Mierzei, która wraz ze Szkarpawą tworzyła odrębną jednostkę administracyjną terytorium gdańskiego. Parafie takie, jak na przykład w Nowej Karczmie, borykały się z ruchomymi piaskami, które zasypywały pola i łąki, pozbawiając dochodów mieszkańców i ich duchownych⁴¹. Jednak mimo ubóstwa i tam starano się zapewnić minimalny choć poziom bezpieczeństwa socjalnego wdów oraz sierot po pastorach. Niestety, nie jest znany statut ani zasady działania tego funduszu, jedynie ślady w księgach miejskiej Kasy Wpływów Nadzwyczajnych pozwalają na odnotowanie ich istnienia. Należy przyjąć, że sposób funkcjonowania tej kasy zasadniczo nie odbiegał od wyżej podanych przykładów, przy czym mógł on dysponować odpowiednio niższymi składkami. W 1764 r. w księgach miejskich odnotowano wkłady pastorów z Mierzei („Nehringische Wittwen-Cassa”) w wysokości 800 oraz 830 fl.⁴². Dwie lokaty przynosiły po 42 fl. 15 gr oraz 40 fl. odsetek.

Organizacje zapomogowe dla wdów nie ograniczały się jedynie do środowiska duchownych działających w Gdańsku i terytorium należącym

³⁸ Zob. lista zapisów na rzecz kasy, („Ehren Gedächtniß derer Wohlthäter der Höhischen Prediger Wittwen-Kastens”), Bibl. Gd. PAN, Ms Uph. fol. 133, s. 1145-1147.

³⁹ APGd. 300, 12/586, s. 266-267 (lokata 500 fl.), s. 340-341 (lokata 2000 fl.).

⁴⁰ APGd. 300, 12/588, s. s. 420-421.

⁴¹ F. Beck, *Vom Volksleben auf der Danziger Nebrung nach archivalischen Quellen von 1594-1814*, Marburg/Lahn 1962.

⁴² APGd. 300, 12/586, s. 274-275 (wkład 800 fl.), *ibidem*, s. 324-325 (830 fl.).

do miasta. Również w innych miastach pruskich dochodziło do tworzenia samopomocowych kas. W podobny sposób organizowali się duchowni w sąsiednim Elblągu, gdzie formalne istnienie kasy wdów datuje się na 1738 r.⁴³

Podsumowując niniejsze rozważania, nie sposób nie podzielić się pewnym zdziwieniem, że istniejące w 2. połowie XVII i XVIII w. cztery kasy pastorów luteranckich (miejska i trzy wiejskie⁴⁴: żuławska, wyżyńska oraz dla Mierzei i Szkarpany) nie starały się połączyć swoich środków finansowych. Zasady działania, a nawet wysokości wkładów nie różniły się w stopniu, który uniemożliwiałby porozumienie i utworzenie wspólnej kasy zapomogowej, obejmującej wszystkich duchownych gdańskiego Kościoła luteranckiego. Powiększone środki pozwalałyby na bardziej aktywne inwestycje, dające odpowiednio lepsze zyski. Jednak podziały i różnice środowiskowe były najwidoczniej zbyt duże i zachowany został tu anachroniczny partykularyzm, typowy zresztą również dla licznie działających w nowożytnym Gdańsku cechowych kas wdowich⁴⁴. Zagadnienie działania kas dla wdów po pastorach odsłania zaledwie niewielki fragment, dotychczas słabo zbadanych, warunków życia luteranckiego stanu duchownego w Gdańsku XVII – XVIII w. Równocześnie przykład ten dowodzi, jak wiele jeszcze problemów czeka na historyków podejmujących badania nad dziejami protestantyzmu na dawnych obszarach Prus Królewskich.

Aneks

W niedawno zamieszczonym na łamach „Zapisków Historycznych” artykule na temat kasy wdowiej cechu żeglarzy gdańskich, Ewa Łaczyńska ogłosiła drukiem statut tej instytucji, założonej u schyłku XVIII w.⁴⁵ Nawiązując do tego pomysłu, sądzę, że właściwym zakończeniem niniejszego artykułu bę-

⁴³ Druk: *Immanuel! Einrichtung Einer Christlichen Wittwen-Steuer für die nachgelassenen Prediger-Wittwen der Stadt Elbing und deren Territorii*, [Elbing] Anno 1739, APGd. 491/473 (załącznik do s. 226). Podobne kasy dla wdów po osobach posiadających duże obywatelstwo miejskie, urzędnikach i kaznodziejach powstały w latach 1707 i 1720 w Królewcu, por. Henning, *Chronologische Uebersicht der denkwürdigsten Begebenheiten, Todesfälle und milden Stiftungen in Preußen, vorzüglich in Königsberg im achtzehnten Jahrhundert*, Elbing 1803, s. 159.

⁴⁴ Zob. E. Łaczyńska, „*Mein Leib ruht in der Gruft, bis Jesus ihn verkläret...*”. Z dziejów samopomocy w cechu szyprow gdańskich w XVIII wieku, „Zapiski Historyczne”, 74, 2009, 4, s. 7-16, tam podstawowa literatura przedmiotu oraz E. Kizik, *Zabezpieczenie finansowe wdów w Gdańsku*.

⁴⁵ E. Łaczyńska, *Kasa wdowia szyprow gdańskich z końca XVIII wieku*, „Zapiski Historyczne”, 75, 2010, 1, s. 115-132; statut opublikowany na s. 126-130.

dzie aneks zawierający transkrypcję tekstu statutu kasy wdowiej uchwalonego przez pastorów żuławskich kościołów w 1666 r. Może pozwoli to badaczom na porównanie zasad analogicznych instytucji działających w środowisku duchownych oraz przedsiębiorców cechowych. Dokument dotyczący kasy dla wdów po duchownych żuławskich znajduje się w dziale rękopisów Biblioteki Gdańskiej PAN w zbiorze Ms Uph. 133 i stanowi XVIII-wieczny odpis zagięzionego oryginału. Niniejszy tekst spisany został pismem neogotyckim o Cechach typowych dla początków XVIII wieku. Poniższy odpis poddano nieznamym zabiegom modernizacyjnym, polegającym przede wszystkim na ujednoczeniu pisowni oraz rozwiązaniu skrótów. W przypadku różnej pisowni tego samego słowa wybierano formę bliższą normie współczesnej. Słowa łacińskie wyróżnione w dokumencie źródłowym zaznaczone zostały kursywą; abrewiacje rozwiązano bez zaznaczania tego w tekście. Pozostałe uzupełnienia redakcyjne wprowadzono w nawiasach kwadratowych.

Statut kasy zapomogowej dla wdów po duchownych luterańskich z Żuławy Gdańskiej z 1666 r., Biblioteka Gdańska PAN, Ms. Uph. fol. 133, s. 1131-1134.

<s. 1131> Capitulation betreffende die mit Anfang des 1666-sten Jahres [...] angefangene Stiftung des Witwen-Kastens der Prediger-Wittwen im Dantziger Werder.

1. Soll ein jeglicher, welchen Gott der Herr zum H[eiligen] Predigt-Amt dieses Orts beruffen wird, wofern und die Seinigen dieser Stiftung fähig seyn wollen, im Antritt seines Amts und Anfang seiner Hebung innerhalb Jahres Frist so viel zu geben schuldig seyn, als wir gegeben haben, neml[ich] von der Hube 10 Rthl. [Reichsthaler], weil aber Reichenberg und Woßitz keine Huben haben, so erlegen Reichenberg 20 Rthl., Woßitz aber 15. Rthl.

2. Alles, was die Mitbrüder vermögen ihrer *Quota* zum Witwen-Kasten legen, oder gutthätige Christl[iche] Hertzen hinzu verehren, sol zum *Capital* gethan, und an gewisse Stellen versichert werden, damit die Interessen richtig fallen mögen. Wofern nun eine oder mehr Witwen vorhanden, sollen denen selben die Interessen zu ihrem Unterhalt zugekehret werden. Und zwar, dafern das *Capital* so viel austragen wird, einer jedweden jährlich aufs höchste 50 Rthl. Sollten aber (welchs zu wünschen) keine Witwen seyn, können die Interesse zur Vermehrung der Haupt-Summa angewendet werden.

3. Dafern es sich zutragen würde, daß einer oder der ander unsers Mittels zur Verbeßerung gelangte, es sey bey derselbigen oder andern Kirchen in diesem Werder, so sol selbiger über voriges erstmahls so viel hinzuthun, als sich die Verbeßerung als dem erstrecken wird.

4. Soll die Verwaltung dieses Witwen-Kastens von Ihren jährlich dazu geordneten *Collegis* geschehen, die jährlich abgewechselt werden sollen, damit so wol jüngste als älteste zur Verwaltung gelangen, welche denn bey Abgang ihrer Verwaltung dem *Collegio* Rechnung thun, und solche den folgenden beyden Verwaltern schriftl[ich] übergeben sollen.

5. Soll alle Jahr, um Pfingst-Quatember Rechnung angestellet werden, und so sichs befinde, daß etwas Geld übrig seyn möchte, kan man solches austhun, daß der Vorrath daraus vermehret werde.

6. Soll ein jeder Mitbruder der guten Gelegenheit wa[h]rnehmen und wo es ihm gut düncket, dieser Stiftung Aufnahme nach besten Vermögen befördern, jedoch damit Bescheidenheit und <s. 1132> Fürsichtigkeit gebraucht und die ansehnliche Stiftung nicht verkleinert werde.

7. So nun jemand aus Christl[icher] Wo[h]lmeinung etwas verehret, soll deßen Nahme und Geschenck treulich in das dazu verordnete Buch eingezeichnet werden.

8. Ferner haben wir auch für christlich, nothwendig und gut befunden, daß dieser Stiftung keine andere Persohn des Predigt-Amtes, ob Sie schon öffentlich geduldet würde, fähig seyn soll, als die der reinen ungeänderten Aug[sburgischen] Confes[sion], die man insgemein zum unterscheid lutherisch nennet, von Hertzen zugethan ist.

9. Um Vermeidung unnöthiger ärgerlicher Zweyung willen, soll die Genießung dieser Stiftung beydes reichen und armen Witwen einförmig seyn, ungeachtet eine Person dieses *Collegii* mehr hietzu seines beßern Dienstes wegen als die andere geleget, und soll einer Witwen so viel als der andern gereicht werden.

10. Dafern auch irgend eine Witwe, wegen großer Unkosten oder beßern Nahrung halben, oder sonst aus erheblichen Ursachen außerhalb des Werders oder Stadt-Gräntzen sich weg begeben wollte, soll ihr frey stehen, den Nutzen des Witwen-Kastens so lange als sie Witwe bleiben wird, wegen ihres sel[figen] Ehe-Herrn Gott treu geleistete Dienste, gleich andern, zu behalten.

11. Soll diese Stiftung nicht eher, als nach dem Gnaden-Jahr fällig seyn. So aber unter derselben Zeit eine Witwe nach Gottes Willen hinsterben würde, sollen die

Kinder des sel[igen] Mitbruders, es mögen seine oder seiner Witwen rechte Kinder seyn, an ihrer Mutter Stelle treten, und das Geld daraus empfangen, welches ihre Mutter, dafern Sie im Leben verblieben wäre, auff ein Jahr bekommen hätte.

12. Dafern es auch geschehe (welches doch Gott in Gnaden verhüten wolle), daß ein Mitbruder seines Amts übel verhalten wegen, entsetzet würde, soll sein Theyl, so er eingelegt, diesem Witwen-Kasten verfallen sayn.

13. Sollen zu dieser Stiftung keine andere, als nur werderiche Prediger Witwen gezogen werden, derer sel[ige] Ehe-Herren getreue Gliedmaßen bis an ihr Ende verblieben, auch im Leben dafür erkand worden.

<s. 1133> 14. Dafern es geschehe (daß Gott verhüte), daß eine Prediger Witwe eines unziemlichen Lebens sich befließen, so soll Sie deswegen dieses christl[ichen] *beneficii* verlustig seyn, doch damit allerley Zanck und falscher Hader verhütet werde, soll solches dahin gezogen werden, dafern die unehrbahre Thaten gantz offenbahr, oder die Person bey der Obrigkeit deswegen überwiesen, daß sie alsdan durch einhellige Stimmen der gantzen Brüderschafft aus dem Witwen-Kasten geschlossen werde. Woneben auch eine Jgliche Witwe ihres Standes sich erinnernde, um so viel mehr sich eüßerl[icher] E[h]rbarkeit befließigen und nach Mügigkeit allen bösen Schein meiden wird.

15. Wofern auch eine Witwe nach ihres sel[igen] Ehe-Herrn Tode sich anderweit in Ehe einlaßen werde, und sie des gnaden Wercks schon genoßen, sol daßelbe auffhören, ob sie schon hernach wiederum eine Witwe werden möchte, hätte aber nicht einen Mitbruder unsers werderschen *Collegii* zur Ehe gehabt.

16. So einer auch in die Stadt Dantzig, oder sonst wohin befördert würde, soll Er zum wenigsten die Helffte seiner Quota dem Witwen-Kasten hinterlaßen.

17. Dafern auch jemand ohne Witwe und Kinder stürbe, und denselben Gott mit zeit[lichen] Gütern gesegnet hätte, soll er noch über das, was Er eingelegt, um eine freywillige Zulage, von Gottes Ehre wegen ersuchet werden.

18. Wofern auch der Liebe Gott einen oder andern unsers Mittels, der keine Witwe und Kinder verließe, abfordern möchte, sollen die *intradem* und *accidentia* deßen *vacanta* so lange bis die Stelle von E[hrbahren] E[hrenvesten] Hochw[ürdigen] Raht ersetzt, unserm Witwen-Kasten heimfallen, derowegen die *vacant*z fleißig bestellen sollen, auch, daßselbigen ein gantzes Jahr wehren mögen, deswegen bey E[hrbahren] E[hrenvesten] Hochw[ürdigen] Raht und Werderischen Herr Bürgem[eister] Ansuchung thun.

19. Wan ein Prediger, Witwer oder Gesel alhier ins Predigt-Amt käme und eine Prediger-Witwe dieses Werders freyete, so noch nicht des Witwen-Kastens genoßen, soll Er die Helffte der Anlage seines *Antecessoris* in der Pfarre zu geben verpflichtet seyn, die andere Helffte deswegen ihm verehret werden.

<s. 1134> Würde oder wollte ein Prediger, jetzo oder inskünffige sich zu Witwen-Kasten, nach dem Ihm die *Articul* vorgelesen worden, nicht verstehen, soll ihm hernach, nach der Ordnung als die andern gethan, nicht frey seyn, nach seinem belieben einzulegen, sondern er soll darneben eine Straffe der Mißhelligkeit nach Erkenntnis der Mitbrüder leyden, und zum wenigsten für jeden Monath seines Aufschubs 3 fl[oren] zahlen.

21. Endlich haben die sämtliche Mitbrüder auch für nöthig befunden, wan irgend inskünffige etwas an diesen *Articeln* zu ändern oder zu verbessern wäre, daß solches, wenn und warum es geschehen, mit Vorbewust unser hochgeehrten lieben Obrigkeit diesen *puncten* einverleibet, auch mit neuer Unterschreibung der als dan lebenden Mitbrüder unterzeichnet werde. Wie denn auch beliebt wird, daß diese *Capitulation* alle Jahr bey der Rechnung dieses Witw[en]-Kast[ens] auf Pfingst-Quatember verlesen werden soll.

Tobias Colerus, Pastor zu Gros und Kl[ein] Zunder
 Eberhardus Hütfilter, Pred[iger] der Gem[einde] zu Wotzlaff
 Johann Friedrich Brackermann, Past[or] in Stüblau
 Philippus Tautenius, Pred[iger] zu Woßitz
 Ernestus Bartholdi, Past[or] zum Käsemarck
 David Holstius, Pas[tor] in Gütlland
 Petrus Vogetius, Pred[iger] zu Gottswald
 Ephraim Herlicius, Pr[ediger] in Letschkau
 Melchior Grosserus, Pr[ediger] in Osterwick
 Johann Sartorius, Pr[e]d[iger] in Trutenau

Prof. zw. dr hab. Edmund Kizik – kierownik Zakładu Historii Nowożytniej w Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego, oraz gdańskiej pracowni Instytutu Historii PAN, prezes Towarzystwa Dom Uphagena, zajmującego się upowszechnianiem wiedzy o kulturze i społeczeństwie dawnego Gdańska; specjalizuje się w społecznej historii kultury i gospodarki regionu hanzeatyckiego XV - poł. XIX wieku oraz obszarów niemiecko-polskiego pogranicza kulturowego i językowego, jak również kulturą materialną okresu nowożytnego oraz ikonografią historyczną. Autor kilku książek i około 180 innych publikacji naukowych z tego zakresu.

Sławomir Kościelak

Protestanczy prowizorzy klasztoru brygidek w Gdańsku na przełomie XVI i XVII wieku

Uwagi wstępne

Dotychczas najslabiej rozpoznana, w zakresie stosunków międzywyznaniowych w Prusach Królewskich (i w Gdańsku), wydaje się być sfera gospodarczej koegzystencji dwóch głównych antagonistów religijnych tego obszaru – luteran i katolików. To właśnie ta przestrzeń generowała najwięcej elementów międzywyznaniowej współpracy, koniecznej ze względu na przemieszanie obu grup ludności, kontakty towarzyskie i rodzinne, wspólne interesy i konieczność zaspokojenia podstawowych potrzeb bytowych, nieuznającej problemu wyznaniowych preferencji. Jednak również i tu możliwe były konflikty, rywalizacja, niezgodność interesów spotęgowana ekonomiczną i ideologiczną konkurencją o zyski i wpływy. Interesującym przykładem tego rodzaju stosunków gospodarczych pozostaje z pewnością kwestia zarządzania dobrami wiejskimi katolickich klasztorów przez zarządców wywodzących się z kręgów protestanckich.

Wart uwagi jest zwłaszcza przypadek gdańskich brygidek przez dłuższy okres czasu na przełomie XVI i XVII wieku zmuszonych do korzystania z opieki protestanckich prowizorów, którzy, zgodnie z prawem miejskim, sprawowali patronat nad tym klaszturem. Ponadto, na mocy dawniejszej praktyki, zakonnice musiały się godzić na administrowanie posiadłości w Siedlcach przez miejskich urzędników, tzw. *Panów Siedlickich*, którzy po reformacji bywali

w niemal stu procentach protestantami. Poza pewnymi tradycjami w tym względzie, sięgającymi średniowiecza, był to wynik słabości brygidiańskiego konwentu w dobie reformacji, ponadto efekt obowiązującego na terenie Gdańska, i szerzej – Prus Królewskich – ustawodawstwa. Zasadę desygnowania przez Radę gdańską dwóch prowizorów, opiekunów majątku klasztornego tak ruchomego jak i nieruchomego potwierdziły, dla wszystkich gdańskich klasztorów, nie tylko brygidiańskiego, *Statuta Sigismundi* z 20 lipca 1526 roku¹.

Dobra kościelne na Pomorzu zarządzane mogły być w różnoraki sposób. W dobrach biskupstwa wrocławskiego ordynariusz diecezji wyręczał się na najwyższym szczeblu tzw. ekonomem generalnym, typowanym z grona kanoników kapituły katedralnej wrocławskiej, przy czym czasami była to osoba świecka². Dla kompleksów dóbr w poszczególnych częściach diecezji powoływani byli generalni zarządcy, zarówno osoby świeckie jak i duchowne. Podlegali im ekonomowie kluczy, nierzadko wywodzący się z najbliższej rodziny biskupa, wspomagani w niektórych z ważniejszych posiadłości przez pisarzy prowentowych, czyli według dzisiejszego nazewnictwa, księgowych. Pojedynczymi folwarkami zarządzali ich administratorzy, którzy tylko w większych jednostkach gospodarczych dysponowali jeszcze dozorującymi i organizującymi pracę chłopów dwornikami (gospodarzami)³. Był to więc system bardzo rozbudowany, stosowny do tak rozległych kompleksów ziemskich.

W sąsiedniej diecezji chełmińskiej, znajdującej się w całości na obszarze Prus Królewskich, administracja dobrami odbywała się w bardzo podobny sposób. I tutaj wyznaczano ekonoma – komisarza generalnego dóbr, który w okresie wakansu na stolicy biskupiej przybierał tytuł ekonoma *sede vacante*. Tak jak w diecezji wrocławskiej, był to najczęściej duchowny – kanonik. W imieniu urzędującego biskupa w diecezji chełmińskiej zarządzał dobrami komisarz i powoływano na tę godność zarówno duchownych jak i osoby świeckie.

Na czele dwóch większych kompleksów dóbr, starogrodzkiego i lubawskiego w dobrach biskupich i kurzętnickiego w dobrach kapituły, stali burgrabiowie, wyłącznie szlachta. Poszczególnymi folwarkami zarządzali podsta-

¹ P. Simson, *Geschichte der Stadt Danzig*, Bd. II, Danzig 1913, s. 95.

² M. Kanior, *Z badań nad strukturą dochodów wielkiej własności. Dobra pomorskie biskupstwa wrocławskiego w drugiej połowie XVIII wieku*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1990, s. 55-56.

³ Tamże, s. 56 – 59.

rościowie, dwornicy i gospodarze⁴. Na szczeblu lokalnym szczególnie duchowni diecezjalni, np. proboszczowie, w zarządzaniu uposażeniem parafii posługiwali się bardzo często dzierżawcami, ale także i zarządcami, zwanymi w tym wypadku prowizorami, a wgląd w kasę kościelną posiadali także przedstawiciele wspólnoty parafialnej, czyli wityrkowie.

W drugiej połowie XVI wieku w Gdańsku dochodziło do sytuacji, gdy prowizorami takich beneficjów byli luteranie. Tak było np. za Mikołaja Kosa, proboszcza w kościele NMP w latach 1562 - 1586. Kos, który w pogoni za kościelnymi prebendami i godnościami często przebywał poza miastem, dochody probostwa mariackiego oddał w dzierżawę luteraninowi, sekretarzowi Rady, Valentinowi Uberfeldowi. Ewangelicki prowizor zbierał dlań także ofiarę wielką (1566)⁵.

Nieco inaczej wyglądała kwestia zarządu dóbr w lokalnych konwentach zakonnych. Cystersi pelplińscy na przykład stosowali w swoich dobrach system bezpośredniego zarządzania własnością. W poszczególnych kluczach, bądź nawet wioskach – folwarkach zajmowali się tym wyznaczeni przez opata zakonnicy (ekonomowie), mający do pomocy świeckich włodarzy. W dobrach opackich zarządcami ustanawiano osoby świeckie – bardzo często byli to przedstawiciele pomorskiej szlachty⁶. Wylącznie na swoich kadrach polegali jezuiti. Ogólna piecza nad sprawami ekonomicznymi jezuickiego domu należała do rektora kolegium, w praktyce jednak przełożony tej podstawowej placówki Towarzystwa Jezusowego wyręczał się ministrem – prokuratorem domu. Dla majątków ziemskich w terenie był natomiast wyznaczany tzw. *Procurator Pagorum*, zarządca dóbr wiejskich, najczęściej brat zakonny, rzadziej kapłan. Po roku 1724 wyznaczano osobnych zarządców dla kluczy wiosek w Czapielsku na Kaszubach i Giemlicach na Żuławach Gdańskich. Gdy dobra jezuitów na Żuławach stały się w większości długoterminowymi dzierżawami, w strukturze obsady kolegium w Starych Szkotach pozostał tylko zarządca klucza czapielskiego⁷.

⁴ S. Cackowski, *Gospodarstwo wiejskie w dobrach biskupstwa i kapituły chełmińskiej w XVII – XVIII wieku*, cz. 2 *Gospodarstwo folwarczne i stosunki rynkowe*, „Roczniki TNT”, R. 67, za rok 1962, Toruń 1963, s. 55 – 56.

⁵ P. Simson, dz. cyt., Bd. II, s. 223.

⁶ J. Jelonek, *Gospodarka w dobrach cystersów pelplińskich od połowy XVII wieku do roku 1823*, (maszynopis pracy doktorskiej), Gdańsk 2001, s. 52 – 53.

⁷ S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku od końca XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk – Kraków 2003, s. 68.

Świeckie zarządzanie posiadłościami w klasztorze gdańskich brygidek do 1593 roku

Również i w klasztorze brygidek - Marienbrunn (Źródło Maryi) - na Starym Mieście w Gdańsku⁸ zarząd nad dobrami ziemskimi spoczywał w ręku prowizorów, którymi na początku działalności Zakonu Najświętszego Zbawiciela w mieście nad Motławą były osoby duchowne, proboszczowie najważniejszych w zespole miejskim Gdańska kościołów: NMP i św. Katarzyny. Zwyczaj ten ustalil się już w XV wieku i trwał zwłaszcza po wyjaśnieniu sporów majątkowych z parafią św. Katarzyny w 1472 roku⁹. Nie znamy jednakże bliżej efektów działań i zakresu kompetencji wyżej wspomnianych plebanów. Już wkrótce zresztą w mieście doszło do osłabienia struktur starego Kościoła i w konsekwencji – do reformacji.

Nierezydujący w Gdańsku, a potem skonfliktowani ze swoimi współnotami parafialnymi, proboszczowie mieli słaby wpływ na to, co się dzieje z obecnymi w mieście konwentami. Można mniemać, że również ich nadzór nad majątkami klasztorów stał się w tym czasie mocno iluzoryczny. *Statuta Sigismundi* z lipca 1526 roku oddały kwestię mianowania prowizorów w ręce Rady, wzmacniając tym samym w zarządzie zakonnymi dobrami czynnik świecki. Nie zachowało się niestety zbyt wiele świadectw działania takich administratorów w XVI wieku. W opinii samych brygidek nie zaznaczyły się jakiegokolwiek efekty ich działalności. Nie wiemy także, czy w dalszym ciągu bywali nimi proboszczowie wspomnianych dwóch gdańskich parafii. W księgach gruntowych Głównego Miasta, zapisano pod 1553 rokiem, że prowizorzy klasztoru brygidek posiadali

⁸ Na temat skomplikowanych dziejów założenia klasztoru kilka najważniejszych prac w kolejności chronologicznej: R. Stachnik, *St. Brigitten Danzig. Geschichte der Brigittinenklöster und der St. Brigittenkirche in Danzig*, hrsg. von E. Moske, Danzig 1940; H. Fritzler, *Die Birgittenkirche zu Danzig*, Danzig 1940; T. Nyberg, *Klasztor brygidek w Gdańsku i jego najwcześniejsze kontakty z krajami skandynawskimi na przełomie XIV i XV wieku*, „Zapiski Historyczne”, t. XXVII, 1962, z. 1; Tenże, *Brigittinische Klostergründungen des Mittelalters*, Leiden 1965; S. Kamińska, *klasztor brygidek w Gdańsku, Elblągu i Lublinie. Założenie i uposażenie*. Gdańskie Towarzystwo Naukowe. Wydział Nauk Społecznych i Humanistycznych. Seria Monografii nr 38, Gdańsk 1970; T. Nyberg, *Nowe prace o zakonie brygidek w Prusach i Rzeczypospolitej*, „Zapiski Historyczne”, t. XXXIX, 1974, z. 4; J. Swastek, *Święta Brygida Szwedzka i zakon Najświętszego Zbawiciela ze szczególnym uwzględnieniem klasztorów na ziemiach polskich*, Lublin 1986; T. Nyberg, *Das Birgittenkloster in Danzig bis*

Ende 1402, „Zeitschrift für Ostforschung Länder und Völker im Östlichen Mitteleuropa“, Bd. 40, 1991, H. 2; M. Sadowski, *Krzyżacka fundacja klasztoru brygidek wobec nastrojów religijnych gdańszczan w końcu XIV wieku*, „Folia Historia Cracoviensia”, Vol. 7, Kraków 2000,

⁹ S. Kamińska, *Klasztor brygidek...*, s. 82.

swoją odrębną parcelę (siedzibę?) przy ulicy Św. Ducha 86¹⁰, co mogłoby sugerować odrębność i świeckość tego urzędu. Zważywszy jednak na opisane poniżej realia zarządzania poszczególnymi dobrami, zakres ich kompetencji był rzeczywiście niewielki.

W XV i XVI stuleciu niemal każde z dóbr wiejskich klasztoru zarządzane było w nieco inny sposób i jakby - oddzielnie. Pręgowo w całości lub poszczególne jego części składowe (np. folwark, karczma, młyn) były dzierżawione i z tego tytułu klasztor otrzymywał stosowne czynsze. Jednym z XVI-wiecznych dzierżawców był wspomniany wyżej Mikołaj Kos, kanonik fromborski, a w pewnym okresie także proboszcz gdański i pręgowski¹¹. Z kolei nieistniejący dziś majątek Nonnenhof koło Krępcza, na lewym brzegu Motławy w 1571 roku dzierżawił szlachcic – Tomasz Sokołowski¹². Witomino (dziś część Gdyni) znajdowało się na ogół pod zarządem jednego z ojców brygidian, jako prokuratora majątku. Musimy jednak pamiętać, że męski konwent zakonu Najświętszego Zbawiciela przeżywał w XVI wieku poważny kryzys i właściwie zaniknął. Wiadomo, że w roku 1584 dzierżył Witomino (zagarnął?) protestant, Wilhelm Silber¹³. Wydzierżawiane były także Ostróżki, wieś opodal Pręgowa.

Specyficzna była sytuacja Siedlec pod Gdańskiem. Wieś ta miała być podarowana brygidkom już w 1396, w toku realizacji pierwotnej fundacji klasztoru¹⁴, jednak sprawa tej darowizny jest nie do końca jasna, jakkolwiek Siedlce, jako takie, nie występowały w rejestrze czynszów komturstwa gdańskiego z roku 1400 (dokumenty krzyżackie wymieniały jedynie siedlecką karczmę¹⁵). Dokument z 30 sierpnia 1402 oddawał brygidkom tak naprawdę tylko dochody z Siedlec, równocześnie obdarowując nimi także proboszcza św. Katarzyny w Gdańsku¹⁶. W następnych latach brygidki rościły sobie jednak pretensje do całej posiadłości w Siedlcach. Spór ze staromiejską parafią ciągnął się aż do roku 1472, kiedy to biskup włocławski, Jakub z Sienna, rozstrzygnął go w ten sposób, że wieś Sie-

¹⁰ Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej APG), *Księgi Gruntowe* 300,32/12, f. 128v. Podany wyżej numer domu, to ustalenie XIX-wiecznego archiwisty, prawdopodobnie Augusta Bertlinga. Oryginałnie w zapisie widnieje numer 72.

¹¹ S. Kamińska, *Klasztor brygidek...*, s. 99-100.

¹² Tamże, s. 103. Por. *Źródła Dziejowe*, t. XXIII, s. 243.

¹³ S. Kamińska, *Klasztor brygidek...*, s. 105-106.

¹⁴ Tamże, s. 100.

¹⁵ J. Muhl, *Geschichte der Dörfer auf der Danziger Höhe*, Danzig 1938, s. 150.

¹⁶ T. Nyberg, *Das Birgittenkloster...*, s. 219-221.

dłce (czynsz) przyznał w całości klasztorowi, rozdzielił natomiast pomiędzy obie instytucje kościelne dziesięcinę z innych wsi parafialnego okręgu św. Katarzyny¹⁷. Było to zatem rozstrzygnięcie korzystniejsze dla mniszek.

W tym czasie zapadło już inne, istotne rozstrzygnięcie o charakterze prawnowłasnościowym. Na mocy przywileju z 16 czerwca 1454 roku Gdańsk otrzymał od Kazimierza Jagiellończyka szereg miejscowości i terenów wokół miasta, a pośród nich także i wieś Siedlce¹⁸. Królewska decyzja doprowadziła tym samym do kolejnego konfliktu, tym razem pomiędzy brygidkami, a miastem. Obie strony uważały, że prawo dysponowania posiadłością należy właśnie do niej. Już w toku wojny trzynastoletniej został zawarty swoisty kompromis. Miasto otrzymało wieś i młyn w Siedlcach, ale czynsze gruntowe pobierały brygidki. W 1472 roku – wraz z układem z parafią św. Katarzyny – uściślono zasady kompromisu: dochody z Siedlec pobierały odtąd brygidki, jednak nie administrowały samodzielnie tymi dobrami, lecz za pośrednictwem czterech przedstawicieli miasta pod nadzorem burmistrza. W późniejszym czasie ustalili się zwyczaj powoływania dwóch tzw. *Panów Siedlickich*, wywodzących się spośród czterech członków Rady, proponowanych na stanowiska administratorów Siedlec (niezależnie od duchownych prowizorów całości dóbr), a wybieranych i zatwierdzanych przez ksienię klasztoru¹⁹. Mogli oni w bezpośredni sposób kontrolować wytwórczość rzemieślniczą tej osady, co nie było bez znaczenia w dobie rosnącej konkurencji ze strony podmiejskich wsi.

Tego rodzaju umowa świadczyła nie tylko o szczególnym statusie Siedlec, ale i o rosnącej pozycji Gdańska w stosunku do klasztoru. Na razie mieszczanie, nawet ci sprzyjający reformacji, w dalszym ciągu posyłali swoje córki do klasztornej szkoły²⁰. Niektórzy z nich, np. Jerzy Jeschke w 1569 roku, administrowali posiadłościami klasztoru w terenie²¹. Miejscem gospodarczej ekspansji

¹⁷ S. Kamińska, *Klasztory brygidek...*, s. 101.

¹⁸ J. Stankiewicz, *Rozwój demograficzny i przestrzenny Gdańska pod berłem Jagiellonów*, [w:] *Historia Gdańska*, t. II, pod red. E. Cieślaka, Gdańsk 1982, s. 35. Por. P. Simson, dz. cyt., Bd. IV, s. 106 - 108.

¹⁹ S. Kamińska, dz. cyt., s. 102. Por. APG, 300,86/70, s. 43: w roku 1617 Rada powołała się na posiadanie w swoim archiwum dowodów na działalność prowizorów w Siedlcach już w roku 1484. Zawarto wtedy kontrakt empiteutyczny, który sygnowali Panowie Siedliccy. *Informatio...* wymienia jeszcze dwa podobne dokumenty, z roku 1486 i 1517. Taki szczupły zasób dowodów oznacza, być może, że już w XVII wieku brakowało jakichkolwiek innych śladów działalności prowizorów w Siedlcach.

²⁰ R. Stachnik, dz. cyt., s. 44.

²¹ S. Kamińska, dz. cyt., s. 110. Chodzi znów o Karszewo i Krzyzewo.

pozostawały jednak przede wszystkim Siedlce: już od XV wieku w Siedlcach funkcjonował młyn zbożowy, założony przez patrycjuszowską rodzinę Boczków²². Inny mieszczanin gdański, Arent von der Schellinge, posiadane przez siebie na terenie Siedlec nieruchomości ofiarował w roku 1534 miejskiemu Lazaretowi – akt ten uzyskał zatwierdzenie króla w roku 1571²³.

Kwestia patronatu nad klasztorem – ustanowienie prowizorów

Po zatwierdzeniu porządku protestanckiego w mieście (przywilej Zygmunta Augusta z 1557 i Stefana Batorego z 1577 roku) co najmniej jedna z dwóch dawnych „prowizorskich” parafii uległa luteranizacji (św. Katarzyny), druga natomiast utraciła na rzecz protestantów swoją świątynię. W okresie zamętu związanego z przejmowaniem władzy duchownej w mieście kwestia formalnej pieczy nad klasztorem uległa całkowitemu zatarciu, jednocześnie zaś pojawiły się przykłady instrumentalnego traktowania katolickich instytucji w obrębie murów miejskich. W 1576 roku, zbuntowane przeciwko Stefanowi Batoremu, miasto zwróciło się także przeciwko katolickim klasztorom. Część brygidek została usunięta ze swojego lokum. W kościele św. Brygidy zaprowadzono kalwińskie nabożeństwa dla szkockich najemników w służbie miasta. W budynkach klasztornych umieszczono podopiecznych ze zniszczonych podmiejskich szpitali²⁴. Jednym słowem, Rada Miejska traktowała klasztor, jak swoją własność. Perturbacje, jakich doznała brygidiańska fundacja na Starym Mieście w czasie oblężenia, były tak poważne, że zagrażały dalszemu bytowi klasztoru – pozbawionego należnych dochodów, splądrowanego, pozostającego bez należytej obsady²⁵.

Władze Gdańska liczyły się zapewne z możliwością przejęcia w przyszłości całego staromiejskiego kompleksu zakonu Najświętszego Zbawiciela. Ówczesny biskup kujawsko-pomorski, Hieronim Rozdrażewski, pragnął również jego likwidacji. Pustoszejący klasztor, w jego opinii, znakomicie nadawał się do stworzenia bazy dla Towarzystwa Jezusowego, które pilnie poszukiwało lokum w obrębie murów miejskich. W związku z tymi dwiema koncepcjami na początku lat

²² M. Bogucka, *Gdańsk jako ośrodek produkcyjny w XIV-XVII wieku*, Warszawa 1962, s. 286.

²³ J. Muhl, dz. cyt., s. 152. W XVII wieku będzie to jeden z elementów sporu pomiędzy klasztorem a Gdańskiem.

²⁴ P. Simson, dz. cyt., Bd. II, s. 283-284.

²⁵ S. Kościelak, *Kryzys w gdańskim klasztorze św. Brygidy w świetle wizytacji biskupiej z 1580 roku*, „Teki Gdańskie”, t. VI-VII, 2005, s. 60-66.

dziewięćdziesiątych XVI wieku z całą mocą stanęła kwestia prawa patronatu nad klasztorem. Król Zygmunt III Waza, jako prawny sukcesor Zakonu Krzyżackiego, przelał, na życzenie biskupa, wszystkie przysługujące sobie prawa zwierzchnie nad tym miejscem na ordynariusza wrocławskiego (9 czerwca 1592 r.). 15 stycznia 1593 roku biskup (co zostało potwierdzone kolejnym aktem – z 1 lipca 1593) wydał akt fundacyjny, w którym klasztor brygidek wraz z całym jego uposażeniem przekazał jezuitom. Kilka ostatnich zakonnic nie pytano o zdanie. Akcja na rzecz ekspansywnych jezuitów, pierwszorzędnego narzędzia kontroformacji, wywołała niezadowolenie, zarówno dotychczasowych mieszkańek klasztoru jak i, w znakomitej większości, protestanckich mieszkańców miasta. 2 września 1593 roku, gdy Zygmunt III przebywał z krótką wizytą w mieście, doszło do krwawego antykrólewskiego tumultu, a jednym z motywów była obecność jezuitów w mieście i spodziewane pozyskanie przez nich klasztoru brygidek. Nie zrażony tym faktem biskup we wrześniu tego roku wystawił dokument, w którym zezwalał zakonnikom skasowanego – według siebie – konwentu mieszkać dożywotnio w budynkach klasztornych, zapewniał im równocześnie darmowy opał i roczną pensję w wysokości 100 guldenów. W październiku tego roku oficjał gdański i pomorski, Mikołaj Miloniusz, podjął w imieniu biskupa próbę przejęcia dóbr brygidek w celu przygotowania ich cesji na rzecz jezuitów. Wówczas jednak przeciwstawiły się temu siłą władze miasta, nie dopuszczając do majątków przedstawicieli oficjale. O ile pretensje prawne króla (i co za tym idzie, biskupa) przedstawiały się dość klarownie, o tyle mniej jasno przedstawiały prawne przesłanki, na jakich opierała się akcja Gdańska. Miasto wystąpiło jako domniemany współfundator klasztoru, któremu na dodatek król Zygmunt Stary powierzył w swoich statutach władzę nad majątkiem klasztoru. Temu drugiemu nie można było zaprzeczyć, to pierwsze pozostawało jednak bez oparcia w dokumentach założycielskich. W późniejszych aktach procesowych przedstawiciele miasta powoływali się na Wielki Przywilej z 1457 roku, jakoby przelewający prawa zwierzchnie nad klasztorem brygidek na miasto i jego Radę²⁶.

Rajcy nie tylko nie pozwolili oficjalemu przejąć dóbr klasztoru (wchodząc na drogę czynności procesowych przeciwko ordynariuszowi z powodu klasztoru, jako całości), ale sami postanowili rozciągnąć nad nim bezpośrednią pieczę. W listopadzie 1593 roku mianowano (co nastąpiło prawdopodobnie po bardzo długiej przerwie) prowizorów, którzy mieli stać się kimś więcej, aniżeli tylko za-

²⁶ APG, 300,86/70, s. 42. Por. P. Simson, dz. cyt., Bd. IV, s. 114 nn. Nie ma tu jednak mowy o tak daleko idących kompetencjach.

rządcami dóbr klasztornych (w tym Siedlec). Nazwano ich bowiem *prowizorami klasztoru św. Brygidy*, kreując niejako na opiekunów całej fundacji, a nie tylko – zarządców dóbr ziemskich. Urząd ten miał jednocześnie połączyć prerogatywy XV-wiecznych prowizorów kościelnych (proboszczów głównych gdańskich świątyń) oraz dawnych *Panów Siedlickich*. Prowizorów było teraz czterech. Aby zachować pewne pozory przyzwoitości, w ich gronie znalazł się katolik, Georgius Neumann, przedstawiciel rodziny należącej do szeregów quasi-elity tego wyznania w mieście, posiadającej obywatelstwo gdańskie, jak również odpowiedni majątek i koneksje w terenie (Neumann był członkiem cechu konwisarzy, wcześniej prowizorem klasztoru norbertanek w Żukowie²⁷). Nie znamy nazwisk pozostałych prowizorów. Być może jednym z nich był już wówczas Adrian Engelcke, przedstawiciel gdańskiej rodziny patrycjuszowskiej, która na przełomie XVI i XVII wieku doszła w mieście do istotnego znaczenia²⁸. Ustanowienie prowizorów zatwierdziła ówczesna ksieni konwentu, Katarzyna Ermelers (1594), niedwuznacznie tym samym dając do zrozumienia, że nie życzy sobie likwidacji klasztoru. Toczony w latach 1593 – 1597 proces przed Sądem Asesorskim pomiędzy miastem a biskupem (równoległe do sporu o kościół Mariacki w Gdańsku) nie przyniósł wówczas żadnego istotnego rozstrzygnięcia. Biskup mógł liczyć na króla i prymasa (Karnkowskiego), miasto miało pieniądze i wpływy w senacie, a nawet pewne względy u nuncjusza apostolskiego, Germanika Malaspiny. Królewskie dekrety z 25 stycznia 1596 i 4 lutego 1597, przyśadzające administrację dóbr brygidek biskupim powiernikom, pozostały dekretami na papierze. Z kolei biskup odrzucił ugodowe propozycje miasta, zmierzające do wyrzeczenia się jakichkolwiek pretensji do patronatu nad klasztorem za cenę deklaracji, że jezuita nigdy się w nim nie osiedlą, a Siedlce pozostaną pod zarządkiem Rady²⁹.

²⁷ ADP, 300,86/64, s. 29 (*Relatio Status Monasterii S. Brigitta Gedanensis* z 1608 roku). O Neumannie: S. Kościelak, *Panorama katolickiej społeczności Gdańska w pierwszej połowie XVII wieku. Zarys problemu*, [w:] *Miscellanea pomorskie. Studia z dziejów Pomorza Zachodniego i Nadwiślańskiego*, pod red. W. Skóry, Słupsk 2008, s. 14.

²⁸ Por. J. Zdrenka, *Urzednicy miejsy Gdańska w latach 1342 – 1792 i 1807 – 1814*, t. II, *Biogramy*, Gdańsk 2008, s. 74 – 76 (*Fontes Commentationesque ad Res Gestas Gedani et Pomeraniae*).

²⁹ P. Simson, dz. cyt., Bd. II, s. 416,

Protestancy prowizory klasztoru w pierwszej połowie XVII wieku

Wiek XVII to okres przemożnego wpływu miasta na sprawy klasztoru. Prowizory, najpierw wymieniani z nazwiska tylko dwaj, Hieronim Steffen i Adrian Engelcke, byli protestantami. Prawdopodobnie po śmierci, lub ustąpieniu pozostałych (w tym zwłaszcza katolika Neumanna) liczba administratorów uległa samoistnemu zmniejszeniu. Prowizory decydowali w najdrobniejszych nawet sprawach zakonu i Siedlec, jak pokazuje chociażby sprawa kaduka po zmarłej tamże w roku 1602 szwedzkiej służącej imieniem Magdalena, zapewne związanej z Konwentem z Vadstena³⁰. Podobna sprawa, w której również rozstrzygali obaj ci mężowie, była odnotowana w aktach klasztoru w roku 1604. Jednak przede wszystkim protestancy prowizory odegrali istotną rolę w nowym konflikcie pomiędzy Towarzystwem Jezusowym a Radą Miejską, który rozegrał się pomiędzy rokiem 1606 a 1612. Reprezentująca zachowawcze tendencje w obrębie brygidiańskiego konwentu, ale stojąca również na gruncie jego niezależności w strukturach Kościoła przełożona gdańskich brygidek, Dorota Sperling, znalazła w nich oparcie w sporze z Katarzyną Engelsdorf, przeoryszą, która gotowa była reformować konwent nawet za cenę pewnego podporządkowania go jezuitom³¹. Engelcke towarzyszył rozmowom i negocjacjom pomiędzy miastem, brygidkami a jezuitami w lipcu – sierpniu 1606 roku. Podpisany jako prowizor, raportował Radzie o sytuacji w klasztorze i obecności w nim jezuitów. Wskazywał, że zakonnicy ci nie mają żadnego prawa do zamieszkiwania w skrzydle przeznaczonym niegdyś dla brygidian poza wolą zmarłego już przed kilku laty biskupa Rozdrażewskiego (pismo z 21 VII 1606)³². W rezultacie 18 sierpnia tego roku wydany został przez Radę nakaz opuszczenia przez jezuitów zajmowanego w klasztorze lokum, wygzekwowany z całą stanowczością w kilka dni później. Prowizory, wspólnie z Dorotą Sperling, sygnowali pismo do Rady, w którym upominali się o przestrzeganie dawniejszych przywilejów i umów, także tych, dotyczących Siedlec. Podobnie było z petycją do Rady z 13 grudnia 1606 r., gdzie prowizory (tym razem trzej: Engelcke, Steffen i Johann Fischer) wystąpili solidarnie w sprawach klasztoru nie tylko ze Sperling, ale także przeoryszą Engelsdorf³³. Wysłany dla załagodzenia sporu królewski wysłannik,

³⁰ APG, 300,86/60, s. 1-3. O gdańskim prawie kaduka por. E. Kizik, *Pravo kaduka w Gdańsku w XVI-XVIII wieku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” nr 1/2004, s. 5 i nn.

³¹ S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku...*, s. 321.

³² APG, 300,86/62, s. 5-8.

³³ APG 300,86/62, s. 35 – 38.

starosta mirachowski Jakub Szczepański, w swoich pisemnych wypowiedziach z przełomu 1606 i 1607 roku sformułował tezę o tzw. kurateli miasta nad klasztorem, zakwestionował natomiast stanowczo w imieniu swego mocodawcy – z braku jakichkolwiek dokumentów – tezę o miejskim prawie patronatu nad klasztorem³⁴.

W następnych latach nazwiska prowizorów, a zwłaszcza najbardziej aktywnego z nich, Adriana Engelcke, pojawiały się w dokumentach formułowanych w związku z najbardziej żywotnymi interesami zakonu Zbawiciela. Tak było np. w styczniu 1608 roku, gdy Rada podjęła akcję usunięcia siłą oficjała i proboszcza gdańskiego Mikołaja Miloniusza z mieszkania przy klasztorze brygidek, który poprzez swoją obecność blokował dostęp do kościoła św. Brygidy świeżo sprowadzonemu z obszaru Niemiec brygidianowi Paulowi Jansenowi. Adrian Engelcke i Johann Fischer towarzyszyli nadzorującemu tę akcję w imieniu Rady jej sekretarzowi, Hermanowi Frederowi³⁵. Również decyzja w sprawie wysokości czynszu za dzierżawiony przez Heinricha Crude dom przy ulicy Rajskiej (Paradiessgasse)³⁶, należący do brygidek, była wydana wspólnie przez trzech prowizorów i Dorotę Sperling. Także Engelckemu przypadło w udziale stać na czele śledztwa, które na początku czerwca 1610 roku miało ustalić, gdzie w kościele św. Brygidy, zbuntowane przeciwko matce przełożonej zakonnicie pod wodzą przeoryszy Engelsdorf, pochowały ciało zmarłego jeszcze w poprzednim roku Jansena³⁷.

W październiku 1610 roku specjalna komisja biskupia, po dokonaniu wizytacji w klasztorze, zdjęła z funkcji matki przełożonej skłaniającą się do współpracy z miastem Dorotę Sperling i mianowała w to miejsce dotychczasową przeoryszkę, Katarzynę Engelsdorf. Prowizorzy najpierw protestowali przeciwko wizytacji jako takiej, podnosząc miejskie prawo patronatu nad tym miejscem i negując prerogatywy biskupa. Skoro Rada nie zatwierdziła zmiany,

³⁴ APG, 300,86/62 s. 78 (memorial Szczepańskiego z 28 grudnia 1606); APG, 300,86/63, s. 1-6 (odpowiedź Szczepańskiego z 19 lutego 1607)

³⁵ APG, 300,86/64, s. 23.

³⁶ APG, 300,86/65, s. 13-14.

³⁷ APG, 300,86/66, s. 5 – 16. Por. *Die Klosterchronik St. Brigitten in Danzig (1600 – 1618)*, hrsgb. von R. Stachnik, "Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands", Bd. 30, 1960, H. 1, s. 81 – 83. Matka przełożona oraz prowizorowie zamierzali, do czasu sprowadzenia z Niemiec kolejnego brygidianina, przechować zwłoki zmarłego w kaplicy św. Marii Magdaleny. Do tego czasu zmarły niejako „pełnił” dalej swoje obowiązki.

wybór nowej przełożonej uznano za nieważny. 19 listopada 1610 Engelcke przy pomocy oddziału miejskich pacholców usunął z klasztoru Katarzynę Engelsdorf i jej zwolenniczki i przywrócił do władzy przychylniejszą miastu, acz stojącą na gruncie zachowania autonomii klasztoru (w stosunku do władzy biskupa i zakusów jezuitów) Dorotę Sperling³⁸.

Jeszcze w styczniu 1612 roku, pośród warunków powrotu z wygnania Katarzyny Engelsdorf i jej zwolenniczek, Rada zapowiadała, że nie wyrzeknie się prawa patronatu nad klasztorem i ustanawiania nad nim swoich prowizorów³⁹. Po śmierci Doroty Sperling (marzec tego roku) mniszki powróciły jednak z wygnania, zanim uściślono zasady dalszej koegzystencji: miasta, brygidek i jezuitów⁴⁰. W sporze, który wynikł z tego powodu, strony zajęły odmienne stanowiska w zasadniczej kwestii: prawa patronatu nad klasztorem. Trzeba jednak zauważyć, że kościelni negocjatorzy m.in. kanonik wrocławski, Wojciech Bedliński, wyrażali miastu wdzięczność za pokojowe załatwienie sprawy i likwidację stanu „schizmy” wewnątrz konwentu brygidek. Pragnęli co najwyżej, aby w miejsce zmarłego w międzyczasie, szczególnie dbałego o interesy Gdańska, prowizora Adriana Engelcke powołać prowizora katolickiego (wymieniano kandydatury Johanna Bösensteina lub Hermana Hünschena)⁴¹.

Katarzyna Engelsdorf rozpoczęła swoje osobiste rządy od wzmożenia starań o odzyskanie pełnej kontroli nad posiadłościami zakonu⁴². W roku 1613 brygidki uzyskały większy wpływ na podgdańską posiadłość Ostróżki a w roku 1615 na majątek Witomino⁴³. Już jednak w sprawach dotyczących podelbłąskich majątków w Krzyżewie i Karszewie ważny głos zachowali miejscy prowizorzy, co zresztą stało się asumptem do kolejnego mandatu monarchy, wystawionego w interesie mniszek⁴⁴.

Siedlce były jeszcze trudniejszym tematem do negocjacji. Podmiejska, atrakcyjnie usytuowana, osada stanowiła teren ekspansji mieszczan, ale mogła także

³⁸ APG, 300,86/66, s. 52-54. Por. S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku...*, s. 291.

³⁹ APG, 300,86/68, s. 5-6.

⁴⁰ S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku...*, s. 42

⁴¹ APG, 300,86/68, s. 101.

⁴² APG, 300,86/68, s. 141-146 – starania te rozpoczyna petycja z 2 października 1612 w sprawie Siedlec, jeszcze przed ostatecznym usunięciem jezuitów z klasztoru.

⁴³ R. Stachnik, dz. cyt., s. 53.

⁴⁴ APG, 300,86/70, s.1-6. Mandat z 30 marca 1617.

stanowić obszar dla rozwoju niekontrolowanej konkurencji względem gdańskiego rzemiosła. W kwietniu 1617 roku, po kilku latach wakatu, Rada mianowała kolejnych prowizorów, Daniela Scherffke oraz Christiana Strobandta⁴⁵. Byli oni określani mianem prowizorów konwentu św. Brygidy, co oznaczało podtrzymanie pretensji do prawa patronatu nad klaszturem. 20 i 21 tego miesiąca ksieni Engelsdorf w edykcje, a następnie *protestacji* wystąpiła przeciwko samej praktyce powoływania tego rodzaju urzędników, naruszającej cudzą własność i przywileje nadane przez króla⁴⁶. W odpowiedzi Rada zagroziła ksieni i konwentowi *niedozownymi karami*, jeśli nie uznają mianowania zarządców z ramienia miasta (22 kwietnia), konwent natomiast wystąpił z pozwem na Radę przed sąd królewski (22 maja tego roku), tym samym wszczynając czynności procesowe⁴⁷. Brygidki żądały nie tylko pełnej jurysdykcji klasztoru nad dobrami (i Siedlcami), ale i zadośćuczynienia finansowego w wysokości 10 tysięcy złotych węgierskich. Z datą 22 maja 1617 roku ukazał się mandat królewski przeciwko ustanowieniu prowizorów⁴⁸. Gdańsk ośmielił się w *protestacji* z 30 czerwca przeciwstawić królewskiemu mandatowi i raz jeszcze podkreślić pełne prawo miasta do ustanawiania zarządców nad Siedlcami. 15 lipca dołączono do *protestacji Informatio ad citationem*, w której zaproponowano rozwiązanie bliskie temu, które obowiązywało już w XV wieku. Ksieni miałyby przedstawiać kandydatów do funkcji prowizora spośród obywateli Gdańska. Rada wybierałaby spośród kandydatów dwóch prowizorów. Prowizorzy sprawowałiby pieczę nad dobrami klasztoru, zajmowałiby się naprawą budynków i wszelkich szkód w obrębie majątków, zbierałoby czynsze i co najważniejsze – stanowiliby prawo w Siedlcach. Ponieważ w miesiącach poprzedzających ustanowienie prowizorów doszło do rabunku dóbr brygidek pod Elblągiem, Rada nalegała, aby czym prędzej uznać mianowanych już opiekunów, to jest Henryka Strobandta i Daniela Scherffke, aby mogli reprezentować klasztor także i w tym sporze⁴⁹. Rada powoływała się na regułę brygidiańską, która nie zabraniała takiego rozwiązania, wskazywała ponadto, że prowizorzy nie będą się wtrącać w żadne inne kwestie wewnętrzne konwentu, czyli w szeroko pojętą jurysdykcję duchowną. Siedlce pozostawałyby zatem

⁴⁵ W 1619 roku obok tych dwóch wymieniani byli jeszcze dwaj inni prowizorzy, Peter Nieri i Salomon Gottinhausen.

⁴⁶ APG, 300,86/70, s. 7-8, 11-12.

⁴⁷ APG, 300,86/70, s. 15, 19-22. Por. R. Stachnik, dz. cyt., s. 54.

⁴⁸ APG, 300,86/70, s. 23-26.

⁴⁹ APG, 300,86/70, s. 35-36

w gestii miasta, brygidkom powinien natomiast wystarczyć płynący z tej osady dochód⁵⁰. Znakomitą ilustracją do tej fazy sporu stanowiła sprawa Josta Heinrichsena z Oruńskich Chmielników, który odziedziczywszy po rodzicach pewne grunty w Siedlcach (1611) na zasadach ustalonych jeszcze za czasów prowizora Adriana Engelcke, został teraz ponownie wezwany przez księcia do uregulowania czynszu za nabycie praw do ojcowizny. Heinrichsen odwołał się oczywiście w tej kwestii do Rady (27 lipca 1617)⁵¹.

Tymczasem w spór pomiędzy miastem a klasztorem wmieszał się ponownie król Zygmunt III. Na nic się zdała próba przekonania króla do racji miasta (*Informationes* z 1 listopada 1618 roku⁵²). Królewski dekret z 15 listopada 1618, pod karą 20 tysięcy złotych węgierskich nakazujący oddać brygidkom – ale tak właściwie biskupowi i jego oficjelowi – faktyczny zarząd nad Siedlcami i tym razem pozostał w sferze prawnych deklaracji⁵³.

Następujący po nim kilkuletni okres zatargów i negocjacji obfitował w pewne charakterystyczne akcenty. Brygidki protestowały przeciwko niektórym działaniom prowizorów w Siedlcach, np. odwołaniu sołtysa – katolika. Prowizorzy, realizując politykę Rady, starali się wykazać swoją przydatność i dobrą do tego okazję stanowił spór graniczny brygidek z jezuitami o naruszenie majątku w Ostrózkach przez jezuickich poddanych z Czapielska⁵⁴ oraz ograbienie podelbąskich posiadłości przez królewskich żołnierzy, wracających z wojny moskiewskiej⁵⁵. W kilka lat później, w roku 1625 prowizorzy klasztoru św. Brygidy reprezentowali go w zatargu z, kontrolowanym również przez miasto, szpitalem św. Elżbiety. Zezwał tymczasem nacisk króla na Gdańsk, gdy zgodnie z życzeniem monarchy na nowych, bardziej ograniczonych, zasadach powrócili do klasztoru św. Brygidy jezuitów⁵⁶.

⁵⁰ APG, 300,86/70, s. 40-44. W lipcu 1618 ponowiono te i poprzednie argumenty w kolejnej *Informationis*.

⁵¹ APG, 300,86/70, s. 47-50.

⁵² APG, 300,R/Vv, 146, f. 581-596.

⁵³ APG, 300,86/71, s. 53-60, 61-68; 300,10/21, f.100-103. Por. P. Simson, op. cit., Bd. II, s. 425. Dekret ten powtarzano kilkakrotnie w latach 1619 (21 sierpnia), 1622 (17 sierpnia), 1623 – APG, 300,86/72-74.

⁵⁴ APG, 300,86/72, s. 6. Por. S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku...*, s. 106.

⁵⁵ APG, 300/86/73, s. 20.

⁵⁶ S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku...*, s. 293.

Idylla poprawnych wzajemnych stosunków pomiędzy miastem, brygidkami a jezuitami skończyła się wraz ze zburzeniem znajdującej się w zespole brygidziańskim kaplicy św. Marii Magdaleny, stanowiącej oratorium dla prowadzonej przez jezuitów Kongregacji Katolików – bractwa odgrywającego szczególną rolę w życiu katolickiej diaspory w Gdańsku. Było to ze strony ówczesnej ksieni brygidek, Barbary Wichmann, posunięcie czysto antyjezuickie, kolejny krok na drodze do emancypacji spod kurateli tego wpływowego zakonu⁵⁷. Gdańszczanie, chroniący brygidki w kwestii zburzonego oratorium, nie zamierzali zrezygnować z kontroli nad Siedlcami. Miejscy zarządcy w dalszym ciągu podejmowali wszelkie ważne decyzje w sprawach mieszkańców Siedlec, jak tego dowodzi chociażby suplika Jacoba Preussena z maja 1640 roku. Ze swojej strony ksieni Wichmann, chociaż korzystała z pomocy miasta w zarysowującym się coraz wyraźniej konflikcie z Towarzystwem Jezusowym, jednocześnie gromadziła świadectwa wykazujące, że przed 1593 rokiem nie było w Siedlcach prowizorów, a czynsz z tej osady zbierany był przez soltysów, ławników wiejskich oraz ministra z klasztoru⁵⁸. Niektórzy z zeznających wskazywali, że gdańszczanie nie honorują starodawnych pozwoleń dla klasztoru na darmowy wwóz piwa z Siedlec do Gdańska, że prowizorzy pozwalają na sprzedaż w Siedlcach gdańskiego piwa i że sami mają w tym swój interes⁵⁹. Wszystkie te kwestie poruszyła skarga na prowizorów, przedłożona przez ksienią Radzie 23 października 1640 roku. Była w tym dokumencie mowa także o pewnych zaległościach z tytułu czynszu, poczynionych w latach 20-tych, już za zarządu Christiana Strobandta⁶⁰. W imieniu Rady i Ławy gdańskiej przeprowadzono śledztwo, mające na celu zakwestionować zgromadzony materiał dowodowy (październik - listopad 1640⁶¹). 2 listopada tego roku, idąc za ciosem, sekretarz Herman Freder w imieniu Rady sformułował szereg zarzutów względem mniszek, dotyczących zwłaszcza młyna i gospodarstwa zakonu w obrębie zespołu budynków klasztornych (m.in. chałupników nie wnoszących żadnych opłat do kasy miejskiej, rur doprowadzających wodę do klasztoru, które położono na cmentarzu kościoła

⁵⁷ S. Kościelak, *Jezuici w kaplicy św. Marii Magdaleny w Gdańsku na przełomie XVI – XVII wieku*, „Teki Gdańskie”, T. II, 2000, s. 30 – 42.

⁵⁸ APG, 300,86/84, s. 21-24.

⁵⁹ APG, 300,86/84, s. 33-36.

⁶⁰ APG, 300,86/84, s. 57-60.

⁶¹ APG, 300,86/84, s. 72-78.

św. Katarzyny, itp.). Nadużycia prowizora Hansa Schultza w zakresie sprzedaży piwa w Siedlcach określono mianem sprawy prywatnej⁶².

Te prawnicze zabiegi i przetargi przeciał wyrok Asesorii Koronnej wydany w imieniu Władysława IV 19 listopada 1640 roku, w którym wyraźnie nazwano prowizorów z ramienia miasta gwałcicielami immunitetu kościelnego klasztoru św. Brygidy⁶³. Pewne drobne kwestie sporne dotyczące mieszkańców Siedlec król wyjaśniał także na korzyść brygidek. W pierwszej połowie 1641 roku biskup Łubieński osobiście zaangażował się w doprowadzenie do ugody pomiędzy mniszkami a miastem, mając zresztą na uwadze także interes parafii katolickiej w Gdańsku, do tej pory pozbawionej świątyni. W jego imieniu i przy jego współpracy przygotowano dokument zatytułowany *Conditiones propositae D. Commissariis Regiis limitationis inter Moniales S. Brigittae et Magistratus Gedanensis* (bez daty)⁶⁴. Stały się one podstawą kolejnego dekretu królewskiego, wystawionego w imieniu Władysława IV (12 stycznia 1641), w którym monarcha ten zapowiedział m.in. odsunięcie od administracji dóbr dotychczasowych prowizorów⁶⁵. Nastąpiła jednak zwłoka we wprowadzeniu dekretu w życie: w listopadzie 1641 roku wybuchł otwarty konflikt pomiędzy brygidkami a jezuitami. Tym ostatnim mniszki zakazały wstępu do swojej świątyni, jednocześnie reaktywując męski konwent swojego zakonu w oparciu o sprowadzonych z nadreńskiego Marienforst brygidianów. I temu posunięciu patronowali protestanccy władarze Gdańska⁶⁶.

Wypadkową tych wszystkich tendencji stała się *Transactio Monialium cum Magistratu Gedanensem* z 23 czerwca 1643 roku, zawarta za wiedzą biskupa i króla. Rada zobowiązała się odwołać dotychczasowych prowizorów po zdaniu przez nich rachunku z zarządu, nie rezygnowała jednak z jurysdykcji nad Siedlcami. Zarząd nad tą posiadłością przejąć mieli dwaj deputowani, wybrani z grona czterech nominowanych przez konwent brygidek rajców, którym dotychczasowi prowizorzy oddać mieli księgi gruntowe i złożyć stosowny raport. Nowością było powołanie szerokiego gremium obywateli i mieszkańców Siedlec, którzy mieli wesprzeć deputowanych w rozwiązywaniu najtrudniejszych kwestii dotyczących

⁶² APG, 300,86/84, s. 85-88.

⁶³ APG, 300,86/84, s. 101.

⁶⁴ ADW, ABKO 20 (40a) – akta bpa Łubieńskiego, s. 793.

⁶⁵ APG, 300,10/26, f. 160-164.

⁶⁶ M. Borkowska, dz. cyt., s. 288.

tej osady. W gestii nowych zarządców Siedlec leżało zatwierdzanie soltysów i ławników a także nakładanie kar na łamiących prawo. Organem odwoławczym w takich sprawach pozostawała Rada Gdańska. Czynsze i dochody z Siedlec należały się brygidkom i im też miały być przekazywane. Siedleccy karczmarze i szynkarze winni byli rozprawdzać tylko klasztorne piwo, a jeśli inne, to tylko za wiedzą i zgodą ksieni. Bez opłat wolno też było wwozić siedleckie piwo do Gdańska, o ile było przeznaczone na użytek zakonu bądź ludzi zamieszkujących na klasztornym terenie. Rada zapowiadała także rekompensatę za wszelkie szkody poczynione mniszkom w poprzednich latach i pozwalała na korzystanie z Wielkiego Młyna. Ze swojej strony mniszki zobowiązywały się nie udostępniać swoich gruntów i domów zarówno w Siedlcach jak i wewnątrz miasta innym duchownym (czytaj jezuitom). Umowa miała obowiązywać przez lat trzydzieści⁶⁷. Układ tej treści niewiele zmieniał w dotychczasowych stosunkach własnościowych Siedlec, pod tym względem będąc niewątpliwie sukcesem miasta. Z drugiej strony brygidki zyskały szereg drobnych ustępstw w korzystaniu z siedleckich profitów oraz rzecz najważniejszą – trwałą i skuteczną ochronę przed jezuickimi zakusami i to wbrew jakimkolwiek dekretem faktycznych władz zwierzchnich klasztoru (biskupa, a nawet papieża). Ten swoisty sojusz protestanckiego miasta i katolickiego zakonu, potwierdzony kompromisem w sprawie Siedlec, oznaczał definitywną klęskę jezuitów w staraniach o pozyskanie wewnątrzmięjskiego miejsca posługi. W dalszej perspektywie oznaczał również rezygnację z realizacji prawa patronatu nad klasztorem. Począwszy od układu z 1643 roku zaprzestano powoływania prowizorów miejskich, a poprzez ustanowienie administratorów Siedlec powrócono do praktyki wyznaczania tzw. *Panów Siedlickich*. W żadnym razie nie uzurpowali już oni sobie prawa do pieczy nad całą brygidiańską fundacją. Od 1641 roku w zespole klasztornym zakonu Najświętszego Zbawiciela pojawili się zresztą brygidiańscy mnisi, którzy z natury rzeczy przejęli reprezentowanie tego domu zakonnego na zewnątrz. Z punktu widzenia zakonu Najświętszego Zbawiciela nie było to jednak rozwiązanie idealne, oznaczało bowiem rezygnację z roszczeń do pełnego władztwa w atrakcyjnie położonej podmiejskiej posiadłości.

⁶⁷ ADW, ABKP, dz. cyt., s. 21 (38a), akta bpa Gniewosza, f. 111-113; APG, 30,10/26, f. 347. Por. R. Stachnik, dz. cyt., s. 56.

Próby modyfikacji umowy z 1643 roku

21 stycznia 1656 roku, podczas szwedzkiego „potopu”, z inicjatywy miasta doszło do spalenia gdańskich przedmieść, w tym także Siedlec⁶⁸. W okresie powojennej odbudowy z całą jaskrawością wyszły na światło dzienne wszystkie dotąd skrywane antagonizmy. Przebywający w Gdańsku podczas oliwskich negocjacji pokojowych Jan Kazimierz zatwierdził brygidkom wszystkie dotychczasowe przywileje, pomijając niejako istnienie ugody z roku 1643 roku⁶⁹. Mając tego rodzaju wsparcie brygidki rozpoczęły kolejną akcję przeciwko miastu. Administratorem Siedlec był wówczas Klemens Coelmer, rajca gdański, który popierał osiedlanie się na przedmieściu mennonickich przedsiębiorców i rzemieślników, wstrzymywał wypłatę niektórych dochodów mniszkom i wbrew ich woli pozwalał na propinację piwa swoim protegowanym. Nie po myśli brygidek załatwiona została także kwestia sporna pomiędzy konwentem a mieszkańcem Siedlec, Jakubem de la Porte, który wbrew stanowisku ksieni (na zasadzie otrzymanego od Coelmera prawa retraktu) wybudował w osadzie budynek. Brygidki upomniały się też o dwa lany gruntu swego czasu wyłączone z Siedlec i przekazane miejskiemu Lazaretowi. Domagały się ponadto pełnej jurysdykcji nad osadą, której nie zapewniała dotychczasowa formuła ugody. Wszystkie te kwestie znalazły wyraz w *protestacjach* i *reprotestacjach* z początku 1661 i zostały podniesione w pozwie przed królewski Sąd Relacyjny. Królewski wyrok w tej sprawie z czerwca 1661 roku, kasujący ostatecznie ugodę z 1643 roku, otworzył nowy etap w dziejach sporu o Siedlce⁷⁰.

W kwestii Siedlec zaszła tymczasem istotna zmiana. Ponieważ w międzyczasie zmarli administratorzy Klemens Coelmer oraz Konstantyn Brandt, Rada zaproponowała, aby oba konwenty zakonu św. Brygidy przedstawiły dwóch, czterech, albo nawet więcej kandydatów z grona gdańskich rajców, spośród których Rada wybrałaby dwóch nowych administratorów. Takiego rozwiązania przełożeni klasztoru nie chcieli zaakceptować i w grudniu 1665 złożyli stosowne *protestacje*, powołujące się na przywileje i dekryty królewskie i żądające likwidacji miejskiego zarządu nad Siedlcami. Miasto odpowiedziało jeszcze w tym samym

⁶⁸ E. Cieślak, *Próby Gdańska pozbycia się podmiejskich ośrodków konkurencyjnych w połowie XVII w.* [w:] *Studia gdańsko-pomorskie*, pod red. E. Cieślaka, Gdańsk 1964, s. 96.

⁶⁹ APG, 300,R/Tt. 7, s. 771-774.

⁷⁰ APG, 300,86/103, s. 7-8. Podobnej treści pozew drugi w sprawie brygidek nosi datę 13 września tego roku, tamże, s. 29-32.

miesiącu *reprotestacjami*, odrzucającymi argumentację klasztoru⁷¹. W dokumentach tych przytaczano wszystkie sprawy sporne tego czasu, tłumacząc je na korzyść trzech ordynków. Jednocześnie Rada bez konsultacji z ksienią i przeorem desygnowała dwóch nowych administratorów spośród swego grona, Christiana Schroedera i Beniamina Engelcke (15 grudnia 1665)⁷².

14 kwietnia 1666 roku ksieni, Anna Schambogen, w towarzystwie przeora Godfryda Terhara złożyła kolejną *protestację*, tym razem w sprawie obsady wakatu na urzędzie siedleckiego soltysa oraz dwóch członków wiejskiej lawy. Z woli przełożonych klasztoru mieli nimi zostać Jakub Bartsch (soltys) oraz Georg Rolof i Bernard Grill (ławnicy). Administratorzy (Schroeder i Engelcke) nie uznali tej desygnacji i mianowali swoich ludzi: soltysa Johanna Roeslera oraz ławnika – Michaela Laniona. Tolerowali ponadto zażalenie z dziesięciną na rzecz klasztoru przez niektórych mieszkańców Siedlec⁷³. W ślad za *protestacją* poszła zwyczajowa *reprotestacja* ze strony Rady. Włodarze miasta dowodzili, że ugoda z 1643 roku pozostawiała kwestię nominacji soltysa i ławnika w gestii administratorów, tym samym kwestionując prawomocność królewskiego dekretu kasacyjnego z roku 1661⁷⁴. Jan Kazimierz zażądał wówczas od miasta, pod karą banicji, rezygnacji z zarządzania Siedlcami. Do wyegzekwowania wyroku wyznaczył królewską komisję, złożoną dygnitarzy świeckich i duchownych⁷⁵. Sprawa utknęła jednak w martwym punkcie (siła, potęga i wpływy miasta), o czym świadczyły kolejne *terminaty i informationes* dotyczące królewskiego dekretu. Wkrótce zresztą nastąpiła abdykacja króla, po której na tron polski wstąpił Michał Korybut Wiśniowiecki. Podczas krótkiego panowania tego monarchy odnotowano zaledwie kilka jego interwencji w sprawach siedleckich karczem, m.in. nadanie przywileju propinacji piwa dla tamtejszego karczmarza, Michaela Reynke (8 maja 1673)⁷⁶.

Ostatecznie sprawę, po dwuletnich negocjacjach, zakończył dopiero dekret ogłoszony 5 marca 1678 roku w imieniu króla Jana III Sobieskiego. Podpisano go w obecności komisji najwyższych dygnitarzy królestwa i za wiedzą ówczesnej ksieni klasztoru, Aleksandry Bystramowej. W treści swej zbliżony był bardzo

⁷¹ APG, 300,86/107, s. 13-40.

⁷² APG, 300,86/107, s. 49.

⁷³ APG, 300,86/108, s. 5-6.

⁷⁴ APG, 300,86/108, s. 13-14.

⁷⁵ APG, 300,86/109, s. 3-10. Por. również BG PAN, Ms 685, f. 375v.

⁷⁶ APG, 300,86/112, s. 17 oraz 300,86/113, s. 15-16. Por. też 300,86/111, s. 1-4 – przywilej dla *urodzonego* Aleksandra Rembowskiego, posesora karczmy siedleckiej z 16 maja 1670.

do brzmienia ugody z 1643 roku. Administratorami Siedlec miały być dwie osoby z grona Rady miasta, akceptowane przez konwenty zakonu Zbawiciela i szczerze oddane dobru klasztoru. W wypadku zgonu jednego z nich ksieni miała prawo przedstawić czterech kandydatów spośród rajców, z których jeden, o ile to możliwe, miał być katolikiem (był to postulat wręcz niemożliwy do spełnienia). Ostatecznego wyboru dokonywała jednak Rada. W gestii tychże administratorów miały pozostać wszelkie sprawy karne i cywilne osady. Sprawy duchowne Siedlec rozstrzygać miał natomiast miejscowy biskup. Soltyśów desygnowała także Rada, wybierając jednego spośród trzech kandydatów przedstawionych przez ksienią. Księgi majątkowe miały pozostawać w ręku deputowanych, dochody natomiast i ewentualne kaduki należeć miały do klasztoru. Na terenie Siedlec nie wolno było osiedlać się mennonitom (i innym anabaptystom), kwakrom i Cyganom. Propinacji piwa wolno było karczmarzom dokonywać tylko za zgodą ksieni, chyba, że posiadaliby na swoją działalność osobne przywileje królewskie. Desygnowano także dwóch magistrów, którzy w imieniu brygidek, ale w porozumieniu z deputowanymi administratorami mieli nadzorować rzemiosło siedleckie, pracujące na użytek klasztoru⁷⁷. Akt ten zatwierdził ze swojej strony biskup włocławski, Stanisław Sarnowski, dopiero 16 maja 1681 roku⁷⁸. Trzeba przyznać, że był to jednak sukces miasta i takie też było odczucie samych brygidek. Dał temu wyraz w liście z 7 listopada 1678 skierowanym do rajcy i administratora Siedlec Jana Ernesta Schmiedena, krewny ksieni Aleksandry, Leonard Bystram. Pisał on do, skądinąd, swojego przyjaciela m.in. o morzu krzywd, jakich doznały mniszki ze strony miasta i uznał zawartą umowę jako dowód zmiany charakteru dóbr siedleckich z posiadłości duchownej na posiadłość ziemską - miejską⁷⁹.

Ostatnia faza XVII-wiecznych sporów rozpoczęła się wraz z wystawieniem przywileju królewskiego z 13 stycznia 1689 roku, konfirmującego, na prośbę brygidek, wszystkie dawne prerogatywy i przywileje klasztoru tak w mieście jak i Siedlcach i zapewniającego mieszkańcom tej osady wolność propinacji, handlu i wszelkich działań prawno-gospodarczych stosownie do dawnych umów po-

⁷⁷ APG, 300,86/116, s. 29-33. Tłem tej regulacji było doprowadzenie do szeregu innych ustaleń normujących życie katolików w protestanckim Gdańsku. Por. również E. Cieślak, *Walki społeczno-polityczne w Gdańsku w drugiej połowie XVII wieku. Interwencja Jana III Sobieskiego*, Gdańsk 1962, s. 193 nn.

⁷⁸ APG, 300,86/116, s. 42-43.

⁷⁹ APG, 300,86/116, s. 89-90.

między klasztorem a siedlczanami⁸⁰. Było to więc niejako przekreślenie litery ugody z 1678 roku. W nawiązaniu do tego aktu we wrześniu 1689 przedstawiciel klasztoru wniósł do akt grodzkich skarszewskich protest przeciw poczynaniom miasta, nazywając Schmiedena uzurpatorem zakonnych prerogatyw⁸¹. Zarzuty te powtórzono w zawieszonej do grodu w Skarszewach *reprotestacji*⁸². Po około dwuletnim okresie negocjacji ostatecznie powrócono jednak do tekstu umowy z 1678, aktem z 19 lutego 1693 (zatwierdzonym przez Jana III Sobieskiego w Żółkwi 8 maja 1694) odnowionej na następne 15 lat. W swojej treści była ona ścisłym powtórzeniem zasad z roku 1678⁸³. Biskup włocławski Stanisław Dąbski wystawił dokument zatwierdzający z datą 17 maja 1693 roku. Umowę odnowiono następnie również w roku 1708⁸⁴ i raz jeszcze, nie bez problemów, w roku 1723⁸⁵. Nie było już później konieczności dalszych prolongat. Administratorzy Siedlec, czyli *Siedlicy Panowie*, w dalszym ciągu byli wyznaczani i spełniali rolę zarządców tego majątku. W jednej z pierwszych gdańskich ksiąg adresowych, z roku 1777, wymieniano jako *Schidlitzische Herren* Christiana Friese oraz Johanna Caspara Tessina⁸⁶.

Podsumowanie

Powolywanie miejskich prowizorów, uzurpujących sobie na dodatek prawo realizacji prawa patronatu nad klasztorem gdańskich brygidek, było z pewnością dowodem na podporządkowanie tej katolickiej instytucji protestanckiemu, po roku 1557, miastu. Rada Miejska wykorzystała w tej mierze ustawodawstwo narzucone miastu w 1526 roku w ramach przywracania nad Motławą starego porządku, także religijnego. Między 1593 a 1643 przez klasztor przewinęła się cała

⁸⁰ APG, 300,86/120, s. 1-4, 300,R/Tt.7, s. 819-822. Akt ten następował po okresie pewnych zaburzeń w obrębie męskiego konwentu brygidianów – por. M. Borkowska, dz. cyt., s. 289-290.

⁸¹ APG, 300,86/120, s. 5-10.

⁸² APG, 300,86/120, s. 13-16.

⁸³ APG, 300,86/124, s. 63-75; 300,R/Tt.7, s. 835-840.

⁸⁴ APG, 300,R/Tt.7, s. 843-844.

⁸⁵ ADW, ABKP 38 (44), Akta bpa K. A. Szembeka, f. 69-69v; por. R. Stachnik, dz. cyt., s. 60.

⁸⁶ *Das Danziger Adressbuch* von Reinhard Wenzel, mit den Nachdrucken: *Das jetzt – lebende Danzig, Anno 1777: Adressbuch der Koenigl. Westpreussischen See- und Handelsstadt Danzig und der combinirten Städte Stolzenberg für Jahr 1797; Adressbuch des Landeskreeses Danzig 1888*, Hamburg 2004 (Sonderschriften des Vereins für Familienforschung in Ost- und Westpreussen e.V., Nr 89), s. 15.

rzesza miejskich urzędników, którzy wtrącali się do spraw zakonnych, nadzorowali jego funkcjonowanie i rzeczywiście zarządzali jego dobrami w terenie, będąc przy tym najczęściej protestantami, bo reprezentując protestancki co do preferencji wyznaniowych ośrodek. Z pewnością był to rodzaj uciążliwej kurateli, kosztującej zakonnice część dochodów, narzucającej rozwiązania nie zawsze po myśli interesów zakonu i Kościoła. Z drugiej strony powoływanie miejskich prowizorów zapewniało klasztorowi, w szczególnym dla niego okresie, gdy ważyły się losy całej brygidiańskiej fundacji, jej być albo nie być, swoisty parasol ochronny. Bez wsparcia miasta niemożliwe byłoby zachowanie minimum autonomii, odtworzenie męskiego konwentu, uchronienie się przed żądaniami i zakusami jezuitów. Można oczywiście dyskutować, co z punktu widzenia Kościoła katolickiego było korzystniejsze: wprowadzenie do protestanckiego miasta w miejsce zakonu Najświętszego Zbawiciela ekspansywnego i gorliwego w dziele kontreformacji Towarzystwa Jezusowego, czy też odnowienie i zreformowanie starszej, żyjącej od kilku stuleci w symbiozie z miastem, zakonnej instytucji. To pierwsze, zważywszy na znaczenie i potęgę Gdańska, wydaje się mimo wszystko nierealne. A zatem brygidki, w swoistym sojuszu z protestanckim miastem, godząc się na oddanie mu administracji nad Siedlcami, ocaliły i odbudowały swoją w nim egzystencję w jedyny skuteczny wówczas sposób przyczyniając się – co paradoksalne - do umocnienia katolicyzmu pośród części mieszkańców Gdańska.

Sławomir Kościelak – adiunkt w Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego, doktor nauk historycznych. Tematyka badawcza, to stosunki wyznaniowe w Gdańsku i Prusach Królewskich ze szczególnym uwzględnieniem mniejszości religijnych (Żydzi, katolicy w protestanckim Gdańsku), także szerzej – historia społeczna Pomorza i Kujaw. Autor i współautor kilku książek i artykułów. Organizator i kierownik studiów podyplomowych poświęconych historii i kulturze Gdańska (gedanistyka) na Wydziale Historycznym UG.

Tadeusz Stegner

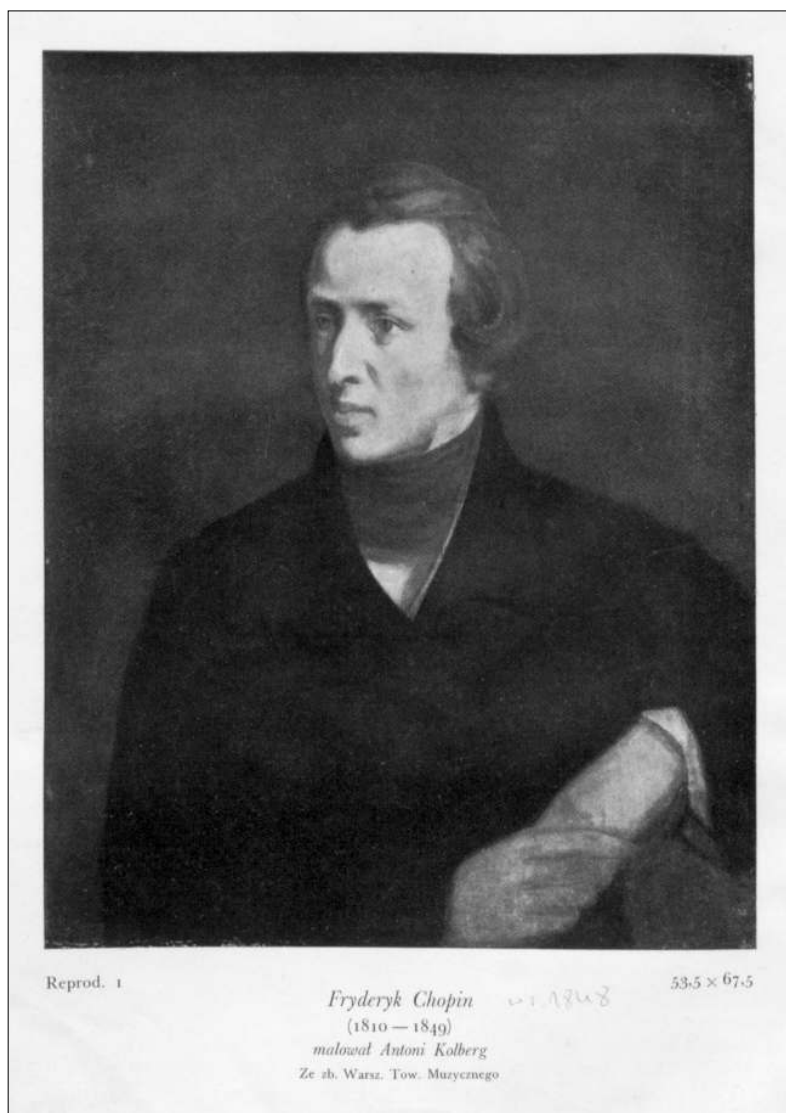
Fryderyk Chopin wśród ewangelików warszawskich

W tym roku obchodzimy rok chopinowski, minęło 200 lat od urodzin wielkiego artysty. Wspominając jego dokonania, z reguły nie pamiętamy o dość ścisłych związkach jakie łączyły młodego Fryderyka ze środowiskiem warszawskich ewangelików.¹ Wprawdzie w nowo otwartym Muzeum Chopina w Warszawie pokazany jest ewangelicki kościół św. Trójcy, jako miejsce koncertów Chopina, wspomniani są Kolbergowie i Lindowie jako przyjaciele młodego Fryderyka, ale bez podania, że byli ewangelikami. Podobnie jest na wystawie „Śladami Chopina po Uniwersytecie Warszawskim” otwartej w tejże placówce.

Fryderyk Chopin urodzony w Żelazowej Woli już w 1810 roku zamieszkał w Warszawie, gdzie jego ojciec Mikołaj podjął pracę jako nauczyciel języka francuskiego w Liceum Warszawskim. Szkoła zorganizowana i kierowana przez wybitnego naukowca, autora „Słownika języka polskiego” Samuela Bogumiła Lindego uważana była za najlepszy średni zakład naukowy w stolicy; wprowadzono w nim nowe oświeceniowe metody nauczania, uczące samodzielnego myślenia, a nie tylko pamięciowego opanowania materiału, w dość szerokim zakresie uwzględniono w programie nauki matematyczno-przyrodnicze. W czasach pru-

¹ Pisał na ten temat Eugeniusz Szulc, *Ludzie w kręgu Chopina i wspomniani w jego korespondencji pochowani na cmentarzu ewangelicko-angsburskim w Warszawie*, w: Kalendarz Ewangelicki na rok 1976, Warszawa 1975, s.225-237, E. Szulc, *W hołdzie pamięci Chopina* w: Kalendarz Ewangelicki na rok 1973, Warszawa 1972, s. 214-239. E. Szulc, *Nieznana karta z warszawskiego okresu życia Chopina*, w: Rocznik Chopinowski 1969 s. 125-150. Niniejsze opracowanie opiera się w znacznej mierze na ustaleniach Eugeniusza Szulca.

skich językiem wykładowym był niemiecki i polski, później wyłącznie polski.² Wychowankami Liceum byli m.in. Fryderyk Chopin, Oskar Kolberg, Zygmunt hr. Krasieński, Fryderyk hr. Skarbek, Seweryn Goszczyński.



Reprodukcja z albumu pt. „Chopin. W 120-tą rocznicę urodzin” Leopolda Binentała, Warszawa, 1930 r.

W momencie przybycia Chopinów do Warszawy w 1810 roku ewangelicy (luteranie i kalwińscy) stanowili 8,8% ludności. Stolica miała wówczas 77,7 ty-

² Powodzenie tej szkoły Fryderyk hr. Skarbek tłumaczył: „dobrym urządzeniem i gruntownym udzielaniem nauk.” F. Skarbek, *Dzieje Księstwa Warszawskiego*, Warszawa 1897, t. 1. s. 59.

sięcy mieszkańców. Według spisu z 1814 roku ewangelicko-augsburski zbor warszawski liczył 8 tysięcy osób, z tym, że obejmował on oprócz mieszkańców stolicy także luteranów kolonistów niemieckich zamieszkałych w podwarszawskich wsiach. W zborze reformowanym było kilkaset dusz, w 1824 r. 486 osób. Większość członków zboru luterńskiego byli to potomkowie osadników przybyłych tu w XVIII wieku z krajów niemieckich bądź Niemcy osiedlający się na początku XIX wieku w stolicy. W kościele dominował język niemiecki. Dość znaczącą rolę odgrywała grupa inteligentów ulegających polonizacji, mających przodków niemieckich, którzy stopniowo wtapiali się w polskie społeczeństwo. Należał do nich m. in. Samuel Bogumił Linde czy rodzina Kolbergów.³ Pierwszym pastorem zboru warszawskiego był od 1813 roku Karol Lauber, postać znana w Warszawie, o szerokich kontaktach towarzyskich i znacznym autorytecie. Grywał w szachy z samym wielkim księciem Konstantym, pięknie grał na organach, był bohaterem wielu anegdot i opowieści. Drugim pastorem został w 1816 roku Jerzy (Georg) Tetzner, zwierzchnik szkół ewangelickich w Warszawie i nauczyciel języka niemieckiego w Liceum Warszawskim. Ważną rolę w życiu zborów ewangelickich odgrywało kolegium kościelne, zarządzające sprawami parafii. Prezesem kolegium warszawskiego zboru luterńskiego był w latach 1814-1819 Samuel Bogumił Linde. Za czasów jego prezesury, jak pisze kronikarz Emil Jenike „Nastąpiła także częściowa zmiana pod względem językowym. Przedtem nie tylko ustne rozprawy, lecz cała korespondencja odbywała się wyłącznie po niemiecku, obecnie, chociaż niemczyzna na posiedzeniach kolegium i wszelkiego rodzaju stosunkach wewnętrznych, nie przestała być panująca, w korespondencjach z władzami jednak używano już niekiedy języka polskiego”.⁴

Chopinowie po przyjeździe do Warszawy zamieszkali w Pałacu Saskim, gdzie mieściło się Liceum Warszawskie. W 1817 roku wraz z Liceum przenieśli się do Pałacu Kazimierzowskiego przy Krakowskim Przedmieściu. Zamieszkali w prawej oficynie na drugim piętrze w dawnych koszarach kadeckich. Obecnie mieści się tam Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego, a na elewacji budynku umieszczona jest tablica informująca, że „W gmachu tym mieszkał Fryderyk Chopin w latach 1817-1827”.

³ T. Stegner, *Ewangelicy warszawscy 1815-1918*, Warszawa 1993, s. 22-23.

⁴ L. Jenike, *Kronika Zboru Ewangelicko-augsburskiego w Warszawie od 1782 do 1890*, Warszawa 1891, s. 34.

Chopinowie prowadzili stancje dla zamiejscowych uczniów Liceum. Za sąsiadów mieli rodziny ówczesnych profesorów otwartego w 1816 roku Uniwersytetu i Liceum Warszawskiego m. in. poety, wykładowcy historii literatury polskiej Kazimierza Brodzińskiego, wspomnianego już Samuela Bogumiła Lindego czy Juliusza Kolberga, inżyniera topografa przybyłego do Warszawy urzędnika pruskiego. Kolberg po opuszczeniu stolicy przez Prusaków pozostał w kraju, został potem profesorem Uniwersytetu Warszawskiego. W czasach pruskich nauczył się języka polskiego, tłumaczył na niemiecki polską poezję. W ewangelickich domach Kolbergów, Lindów organizowane były spotkania towarzyskie, wieczory muzyczne, w których uczestniczyli sąsiedzi m.in. Chopinowie. Wyżej wymienieni na spotkania przy muzyce przybywali też do państwa Chopinów.

Szczególnie bliskie kontakty łączyły Fryderyka Chopina z synami Juliusza Kolberga, którzy byli mniej więcej w tym samym wieku i razem uczęszczali do Liceum Warszawskiego: z Oskarem – ojcem polskiej etnografii, Antonim – malarzem oraz z Wilhelmem – kartografem, inżynierem dróg i mostów, prezesem kolegium kościelnego zboru warszawskiego. Oskar, który zamieścił biogram Chopina w słynnej dziewiętnastowiecznej Encyklopedii Powszechnej Orgelbranda T. V, pisał po latach o swoich kontaktach z rodziną Chopinów: „A wtedy staje mi często na myśli jakby wspomnienie dnia wczorajszego nasze uczone kadeckie koszary i ów długi pawilon przy Liceum, gdzieśmy mieszkali i ćwiczenia Fryderyka przy fortepianie i nasze na dziedzińcu, postać starego Chopina wołającego wieczorem z okna drugiego piętra na swoich elewów bawiących się na dole w piłkę: „rentrez messieurs, rentrez” (wracajcie panowie, wracajcie)”⁵. Słynny etnograf był także autorem wspomnieniowego pośmiertnego artykułu w „Gazecie Warszawskiej”, współpracował z piszącymi biografie Fryderyka Marcelim Antonim Szulcem i Maurycym Karasowskim, zamierzał nawet napisać szersze wspomnienie o swoim współtowarzyszu zabaw dziecięcych, Chopinie, ale zamiaru swego nie zrealizował.

Kolejny z braci Kolbergów, Antoni, znany z talentów artystycznych, namalował akwarelę salonik państwa Chopinów w czasach, gdy mieszkali już w Pałacu Krasieńskich i przesłał go Fryderykowi do Paryża, w 1848 roku namalował też portret Chopina. Fryderyk, Oskar i Wilhelm wraz z przyjacielem

⁵ Z listu Oskara Kolberga do Tytusa Wojciechowskiego cyt za: S. Dębicka, *W starym gnieździe. Z sagi rodu Kolbergów*, Warszawa 1989, s. 86.

Chopina Julianem Fontaną chodzili na lekcje języka angielskiego do nauczyciela irlandzkiego pochodzenia, który znany był z tego, że nie stronił od kieliszka. Oskar Kolberg tak go opisywał: „Był to ogromny mężczyzna, wielki pijak, w czarnym surducie, którego poły rozchodziły się z tyłu (...) Lekcje te ożywione były niewyczerpanym zapasem konceptów, gestów i figlów, a w większej części przez Chopina prowadzonych.”⁶

Wielkim przyjacielem Fryderyka był Wilhelm Kolberg, który tę znajomość po latach wspominał: „Od 1820 do 1825 roku mieszkalem przy rodzicach w prawej oficynie Kazimierzowskiego Pałacu na dole. Chopin z rodzicami mieszkał w tej samej sieni na drugim piętrze. Widywaliśmy się i bawili razem niemal codziennie, a w ostatnich latach uczyliśmy się w tych samych klasach w Liceum”.⁷ Ich przyjaźń trwała długie lata. Korespondowali ze sobą, w 1824 roku z wakacji w majątku Szafarnia na Mazowszu Fryderyk pisał do Wilhelma w typowym dla czasów romantyzmu nieco egzaltowanym tonie:

„Kochany Wilusiu!

Dziękuję Ci za twoją pamięć o mnie, ale z drugiej strony, gniewam się na Ciebie, żeś taki brzydki, niedobry, na koniec żeś taki et cetera i do mnie tylko półpiórkiem pisał. Czy ci papieru, czy pióra czy atramentu szkoda było? Czy też na koniec nie chciało Ci się, jak należy napisać, a nie przypomnieć sobie na końcu o mnie? Ej bo to na koniu jeździ-bawi się dobrze – a o mnie nie myśli. Ale co tam. Daj mi buzi i zgoda. Cieszę się żeś wesół, bo tego na wsi potrzeba, a zarazem to mi jest przyjemnie, że do ciebie pisać mogę. Ja się też wcale nieźle bawię, a nie tylko Ty siedzisz na koniu, bo i ja umiem na nim siedzieć.(...) Bez żadnych komplementów kończę mój list, ale po przyjacielsku.

Bądź zdrow kochany Wilusiu, a proszę Cię pisz do mnie, a nie tylko przypisuj.

Za 4 tygodnie widzieć się będziemy,

Ściskam serdecznie, Szczery Twój przyjaciel

F. Chopin”⁸

⁶ S. Dębicka, dz. cyt., s. 88.

⁷ K. Markiewicz, *Wilhelm Kolberg (1807-1877) kartograf, metrolog, inżynier budownictwa dróg i mostów*, katalog wystawy, Przysucha 2006 s. 5. Por. T. Stegner, *Ewangelicy ziemi polskich XIX wieku. Sylwetki nbytnych postaci*, Gdańsk 2008, Wilhelm Kolberg s. 29-47.

⁸ S. Dębicka, dz. cyt s. 97.

Kilka lat później, w kolejnym zachowanym liście, Fryderyk relacjonował Wilhelmowi swój pobyt w Reinertz (Dusznikach), gdzie przebywał na kuracji dla poratowania zdrowia: „Dwa tygodnie już piję serwatkę i wody tutejsze i niby, jak mówią, mam trochę lepiej wyglądać, mam niby to tyć, a tem samem lenieć, czemu może przypiszesz tak długi odpoczynek pióra mojego”.⁹ Kilka młodzieńczych utworów Fryderyk dedykował Wilusiu, jak go w listach nazywał, np. polonez b-moll tzw. pożegnalny czy walc h-moll op.69.¹⁰ Na wieść z zdobyciu przez Rosjan Warszawy w 1831 roku, przebywający wówczas w Stuttgarcie zaniepokojony o los przyjaciela, Chopin zanotował w swoim dzienniku: „Wiluś na wałach pono zginął.”¹¹ Wiadomość okazała się nieprawdziwą, Wilhelm Kolberg żył i działał jeszcze długie lata, zmarł w 1877 roku, blisko 30 lat po śmierci Fryderyka.

Drugą zaprzyjaźnioną rodziną z Chopinami byli Lindowie. Młody Fryderyk bywał u nich w domu, kontaktował się z jego dziećmi np. z Aleksandryną Linde, z którą on i jego siostry korespondowali. Aleksandryna została żoną krytyka muzycznego i biografą Chopina Maurycego Karasowskiego. Pomagała mu zbierać materiały do jego pracy o kompozytorze.¹² Córki Lindego przyjaźniły się z siostrami Fryderyka np. Ludwika Linde ze zmarłą w 1827 roku Emilią Chopin. Fryderyk pobierał nauki w Liceum Warszawskim, którego dyrektorem był Linde. Chopin namalował jako uczeń karykaturę Samuela Lindego, a ten z racji swojego wyglądu, z dużym nosem i „ogromnymi u stóp nogami”,¹³ znakomicie się do tego nadawał. Żonie Lindego Ludwice z domu Nussbaum dedykował w 1829 roku rondo c-moll op. 1.

W przypadku Lindego, Chopina, Kolberga były to rodziny o cudzoziemskim rodowodzie, które wrastały w polskie społeczeństwo i na trwale zapisały się w dziejach naszej kultury. I, jak to często wśród neofitów bywało, starali się niekiedy zatrzeć ślady swego obcego pochodzenia. „W domu Niemca Kolberga – zanotowała po latach wnuczka Antoniego Kolberga Stanisława Dębicka – zakazane było używanie mowy niemieckiej, za zagwizdanie melodii z „Wolnego strzelca” C. M. Webera (...) klęczało się na grochu z fasolą. (...) U Chopinów

⁹ Tamże, s. 98.

¹⁰ Tamże, s. 6

¹¹ E. Szulc, *Ludzie z kregu Chopina*, s. 230-231.

¹² M. Karasowski, *Fryderyk Chopin. Życie. Listy. Dzieła*, Warszawa 1882.

¹³ W. Szokalski, *Wspomnienia z przeszłości*, t.1, Warszawa 1914, s. 81.

nie wolno było mówić po francusku, chociaż był to wówczas powszechnie przyjęty język wyższych sfer polskich.”¹⁴

Do grona szkolnych kolegów Fryderyka, choć już nie tak bliskich jak Kolbergowie, należał Emil Fryderyk Lauber, syn pastora Karola Laubera – razem chodzili do jednej klasy w Liceum, Chopin bywał w domu pastorskim Lauberów, tam doskonalił znajomość języka niemieckiego. Także postać drugiego pastora Jerzego Tetznera nie była mu obca, z tej racji, że duchowny na stancji prowadzonej przez ojca Chopina miał lekcje religii i języka niemieckiego i bywał w domu Chopinów, a skory do figlów Fryderyk korzystał z jego nauk naśmiewając się z jego wyglądu jako, że ks. Tetzner był „chudy i niepozorny z ogromną ryżą peruką”¹⁵. W Liceum miał okazję poznać także generalnego superintendenta Kościoła ewangelicko-reformowanego w Królestwie Polski ks. Karola Diehla, który tam nauczał religii młodzież pochodzącą z rodzin kalwinistycznych. Przyjaźnił się z rodziną Halpertów m. in. z Borysem Halpertem późniejszym dyrektorem teatrów warszawskich.

Z innych postaci pochodzących z rodzin ewangelickich, z którymi kontaktował się Chopin należałoby wymienić syna generalnego kontrolera mennicy warszawskiej, Aleksandra Hoffmana, z którym Fryderyk przyjaźnił się we Francji, a nawet przez jakiś czas mieszkali razem. Więzy przyjaźni zadzierzgał także z Karolem Freyerem, podarował mu swój portret z dedykacją. Freyer był później organistą w kościele luterańskim w Warszawie i nauczycielem muzyki m.in. Stanisława Moniuszki.

Młody Fryderyk brał też udział w życiu Kościoła ewangelicko-augsburskiego, zwłaszcza muzycznym. Luterański kościół św. Trójcy, znany ze znakomitej akustyki, stał się na początku XIX wieku miejscem koncertów muzycznych towarzyszących nabożeństwu. Jak wspominał kronikarz Warszawy, Antoni Magier, w kościele muzyka: „na Boże Narodzenie, Wielkanoc i inne uroczystości była liczna i wyborna”¹⁶. Szczególnym powodzeniem cieszyły się koncerty organowe, zwłaszcza po renowacji instrumentu w 1818 roku. Nabożeństwu towarzyszyły występy ponad 100 osobowego chóru, złożonego

¹⁴ S. Dębicka, dz. cyt. s. 62. Wilhelm Kolberg ponoć nie słyszał w domu innej mowy niż polska. A. Fischer, *Oskar Kolberg (w setną rocznicę urodzin)*, „Ziemia” 1914, nr 8.

¹⁵ Tak go opisywał Oskar Kolberg cyt. za: E. Szulc, biogram ks. J. Tetznera, w: E. Szulc, *Commentary ewangelicko-augsburski w Warszawie. Zmarli i ich rodziny*, Warszawa 1989, s. 565.

¹⁶ A. Magier, *Estetyka miasta stołecznego Warszawy*, Wrocław 1963, s. 150.

nie tylko z parafian, zasilanego często głosami artystów warszawskiej opery m.in. znanej śpiewaczki ewangeliczki Katarzyny Aszpergerowej – jej śpiewem zachwycał się młody Chopin. Dyrygentem chóru był, urodzony w Czechach, Józef Jawurek. W czasie uroczystości religijnych wykonywano nie tylko utwory znanych kompozytorów takich jak Józef Haydn czy Wolfgang Amadeusz Mozart, ale także współczesnych muzyków z Królestwa np. Józefa Elsnera, nauczyciela gry na fortepianie Fryderyka Chopina. Jak ustalił nieustrudzony badacz dziejów warszawskiego protestantyzmu, Eugeniusz Szulc, w tych występach chóralno-orkiestrowych kilkakrotnie brał udział Fryderyk Chopin i jego siostra Ludwika.¹⁷ Fryderyk w 1829 roku oglądał z wieży Kościoła św. Trójcy, najwyższego wówczas budynku w Warszawie, panoramę stolicy i rewię wojskową, którą urządził wielki książę Konstanty na wolskich błoniach. Chopin często grywał u, nie cieszącego się dobrą sławą wśród kręgów patriotycznych polskich, carskiego brata.

Kościół św. Trójcy był także miejscem swego rodzaju eksperymentów muzycznych. Według projektu profesora Uniwersytetu Warszawskiego, lekarza Jakuba Fryderyka Hoffmana, Fidelis Brenner, zatrudniony w uniwersyteckim gabinecie zoologicznym, obydwaj ewangelicy, skonstruował instrument klawiszowy zwany choralionem lub eolomelodykonem. Zainteresował swoim wynalazkiem przebywającego wówczas w stolicy cara Aleksandra I, który pojawił się na koncercie w kościele św. Trójcy w kwietniu 1825 roku. Grał przed imperatorem Wszechrosji i królem Polski młody i wybitnie uzdolniony muzyk Fryderyk Chopin. Jego gra i instrument tak przypadły carowi do gustu, że zarówno Chopin jak i Brenner zostali nagrodzeni przez Aleksandra I pierścieniem z brylantem. Chopin był częstym gościem w domu profesora Hoffmana, który mieszkał po sąsiedzku w oficynie Pałacu Kazimierzowskiego.

Bywał także i dawał pierwsze koncerty w salonie Fryderyka Buchholza właściciela pierwszej w Polsce fabryki fortepianów. W pracowni Buchholza, jakbyśmy to dziś powiedzieli, młody Fryderyk testował nowe instrumenty. Lekarzem rodzinnym Chopinów był jeden z najbardziej znanych ówczesnych lekarzy, prezes kolegium kościelnego zboru warszawskiego, dr Wilhelm Malcz.

W katalogu wystawy „Śladami Chopina po Uniwersytecie Warszawskim” czytamy: „W uczonej i artystycznej atmosferze Uniwersytetu Warszawskiego spędził nasz genialny kompozytor bodaj najszczęśliwsze lata swego życia. Tu

¹⁷ E. Szulc, *Nieznana karta*, s. 134-135.

powstały nie tylko młodzieńcze kompozycje, ale ukształtowała się jego patriotyczna postawa i kult wiedzy.¹⁸ Młody Chopin z racji pozycji swego ojca związanego z Liceum i Uniwersytetem Warszawskim, a później dzięki swojemu talentowi, obracał się wśród kręgów tworzącej się inteligencji warszawskiej, elity umysłowej, ale i niekiedy gospodarczej stolicy, a w tym czasie znaczące miejsce w stołecznych kręgach opiniotwórczych odgrywali ewangelicy - jedni już niemal całkowicie spolonizowani, inni znajdujący się na drodze do polskości. Te kontakty wpłynęły na charakter i poglądy wielkiego kompozytora, a niektóre przyjaźnie zawarte w młodym wieku przetrwały wiele lat.

Tadeusz Stegner – profesor w Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego oraz w Wyższej Szkole Komunikacji Społecznej. Stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych uzyskał w roku 1992 a tytuł profesora w roku 2001. Specjalizuje się w historii Polski XIX i XX wieku, w szczególności dziejami polskiej myśli politycznej, sprawami narodowo-wyznaniowymi oraz historią protestantyzmu na ziemiach Polskich.

¹⁸ J. Miziolek, H. Kowalski, *Śladami Chopina po uniwersytecie Warszawskim*, katalog wystawy, Warszawa 2010, s. 23.

Lucyna Żukowska

Młodzież ewangelicka w obliczu hitleryzmu w Wolnym Mieście Gdańsku

Dojście narodowych socjalistów do władzy w Wolnym Mieście Gdańsku (WMG) w 1933 roku oznaczało stopniowe przejście kontroli nad wszystkimi dziedzinami życia społeczno-politycznego. W początkowym okresie zachowywano jeszcze pozory demokracji. Działały legalnie partie opozycyjne, z których na arenie politycznej znaczenie miały: ludowa partia niemiecko-narodowa, socjaldemokracja, partia komunistyczna oraz katolicka partia Centrum. Kolejne wybory do Senatu w 1935 roku pokazały, że hitlerowcy, jeśli nawet tolerowali ich istnienie, to nie zamierzali dopuszczać do głosu w sensie demokratycznym. Zabraniano im prawa do reklamy i propagandy przedwyborczej, konfiskowano ich prasę i materiały propagandowe, rozbijano zebrania przy użyciu bojówek, uniemożliwiano wynajęcie sal na wiece przedwyborcze. Znane i szanowane postaci życia publicznego pozbawiano urzędów, mienia lub wolności, jeśli nie godzili się na popieranie ruchu hitlerowskiego. Aby zapewnić sobie sukces wyborczy posuwano się nawet do takich działań jak przywożenie na teren WMG obywateli gdańskich zamieszkałych na terenie Rzeszy, aby mogli głosować na partię hitlerowską¹. Rezultatem tych wyborów było uzyskanie przez NSDAP 43 mandatów w Volkstagu, co stanowiło 59% głosów². Kolejnym po-

¹ R. Gamm, *Swastyka nad Gdańskiem*, Warszawa 1960, s. 62-63.

² H. S. Levine, *Hitler's free city. A history of the Nazi Party in Danzig, 1925-1939*, Chicago 1973, s. 86.

sunieniem, mającym na celu rozprawienie się z opozycją, było ogłoszenie w połowie 1936 roku dekretu o zakazie głoszenia wiadomości sprzecznych z interesem państwowym, dekretu o daleko idących uprawnieniach NSDAP w Gdańsku oraz ustawienie posterunku przed siedzibą Wysokiego Komisarza Ligi Narodów. Tych, którzy zgłaszali się ze skargami do Wysokiego Komisarza, aresztowano. On sam stał się osobą pełniącą tylko funkcje reprezentacyjne, działając pod stałą obserwacją gestapo, a każda jego wypowiedź przekazywana była natychmiast do Berlina³. Równocześnie rozwiązano kilka stowarzyszeń związanych z opozycją⁴. Rezultatem działań hitlerowców było rozwiązanie wszystkich partii opozycyjnych. 1 listopada 1937 roku Senat wydał dekret z mocą ustawy, zakazujący tworzenia nowych partii w Wolnym Mieście Gdańsku, co zapewniało monopol polityczny NSDAP.

Kościół ewangelicko-unijny, będący ze swej natury instytucją kształtującą postawy młodych ludzi w duchu chrześcijańskim i pełniącą ważną rolę wychowawczą, musiał podjąć szereg trudnych decyzji, pozwalających na kontynuowanie swojej misji. Jego wyznawcy stanowili ponad 60% mieszkańców WMG, było ich ponad 200 tys.⁵. Podobnie jak na terenie Rzeszy i w Wolnym Mieście Gdańsku ścierały się dwie postawy wobec nowej władzy. Grupa zwolenników Niemieckich Chrześcijan (Deutsche Christen) z biskupem Wolnego Miasta Gdańska, Johannesem Beermannem na czele, wspierała ideologię nazistowską, próbując przeszczepić jej slogany na grunt kościelny. Opracowali oni także wersję teologiczną narodowego socjalizmu, nie akceptując w ogóle Starego Testamentu, a krzyż był dla nich symbolem poświęcenia się dla Rzeszy.

Z kolei duchowni skupieni wokół Kościoła Wyznającego (Bekennende Kirche) z Kurtem Walterem na czele, nie akceptowali tych elementów nowej ideologii, które w sposób oczywisty sprzeczne były z duchem Ewangelii. Kościół Wyznający powstał w 1934 roku i na synodzie w Barmen odrzucił rasową dyskryminację oraz wszelką hitleryzację w Kościele⁶.

Lata 1933-1935 to okres, w którym hitlerowcy zdawali się nie ingerować jeszcze w działalność wychowawczą Kościoła. Młodzież przygotowywana była

³ C. J. Burckhardt, *Moja misja w Gdańsku 1937-1939*, Warszawa 1970, s. 14.

⁴ J. Wójcicki, *Wolne Miasto Gdańskie 1920-1939*, Warszawa 1976, s. 261.

⁵ A. Chodubski, *Nauka, kultura i sztuka w Wolnym Mieście Gdańsku*, Toruń 2000, s. 92, *Danziger Statistisches Taschenbuch*, 1934, s. 9.

⁶ A. Morawska, *Chrześcijaństwo w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970, s. 61.

do konfirmacji, będącej świadomym wyborem wartości chrześcijańskich i zarazem potwierdzeniem dojrzałości w wierze. Odbywały się lekcje religii, a istotnym elementem w wychowaniu dzieci i młodzieży w wieku 10 -18 lat były, organizowane rok rocznie w lipcu lub sierpniu, obozy biblijne. Obozy te trwały od 10 do 12 dni i najczęściej udawano się do Sobieszewa, Kolbud, czasami do Sztutowu lub Konar. W Kolbudach własność Kościoła stanowił tak zwany „Słoneczny Dom”, w którym gromadziła się nie tylko młodzież, ale było to również miejsce odpoczynku pastorów z terenu WMG⁷. Zwykle na jednym obozie gromadziła się młodzież z kilku parafii Gdańska w liczbie od około 50 do ponad 100 osób.

Czas obozowy rozpoczynano nabożeństwem, następnie rozważano fragmenty Pisma Świętego, uczono młodzież nowych pieśni, dyskutowano w grupach problemowych. Na każdym obozie wygłaszano referaty. Młodzież wspólnie przygotowywała posiłki. Najczęściej obóz prowadzony był przez dwóch duchownych z różnych parafii i jedną osobę świecką. W czasie jego trwania przyjeżdżali czasami gościnnie pastory pełniący funkcję opiekuna młodzieży (Landesjugendpfarrer lub Staatsjugendpfarrer). Za pracę z młodzieżą męską odpowiedzialny był pastor Paul Heck, a nad młodzieżą żeńską czuwał pastor Alfred Schmidt z Pruszcza⁸. Wydaje się, że pełnili oni raczej rolę kontrolną, a nie uczestniczyli w życiu obozowym.

W styczniu 1935 roku podpisano w Gdańsku konwencję potwierdzającą wcielenie młodzieży ewangelickiej do Hitlerjugend⁹. Podpisali ją biskup kościoła ewangelicko-unijnego w Wolnym Mieście Gdańsku Johannes Beermann, Franz Lippky jako opiekun młodzieży (Landesjugendpfarrer) oraz Oberbannfuhrer Glashagen. Warto wspomnieć, że w tym roku do HJ należało nieco ponad 40% młodzieży w wieku od 10 do 18 lat, ale w końcu 1939 roku wskaźnik ten wzrósł do 75%¹⁰.

Był to, można powiedzieć, moment przełomowy w podejściu Kościoła jako instytucji powołanej do wychowania młodzieży. Zgadzając się na włącze-

⁷ *Danziger Kirchenblatt*, Nr 26, z dn. 26 VI 1938, s. 7.

⁸ G. Guelzow, *Kirchenkampf in Danzig 1934-1935. Persönliche Erinnerungen*, Leer 1968, s. 24

⁹ Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej APG), Zespół Konsystorza Ewangelickiego Wolnego Miasta Gdańska 977, t. 212, Konwencja o wcieleniu młodzieży ewangelickiej do HJ, z dn. 17 I 1935 r., s. 175-176.

¹⁰ Ch. Pallaske, *Die Hitlerjugend der Freien Stadt Danzig 1926-1939*, Berlin 1999, s. 184.

nie młodzieży chrześcijańskiej do organizacji narodowosocjalistycznej Kościół uznał wychowanie państwowo-polityczne. Zgodnie z tą konwencją młody człowiek, jeśli nie był członkiem HJ, nie mógł również należeć do młodzieży ewangelickiej. Ustalono, że dwa popołudnia w tygodniu, tzn. poniedziałkowe i piątkowe, będą przeznaczone na spotkania chłopców w HJ, a dziewcząt w Związku Dziewcząt Niemieckich (BDM). Co druga niedziela w miesiącu pozostawiona była do dyspozycji Kościoła. Jednocześnie podkreślono, że wychowanie sportowe będzie odtąd możliwe jedynie w ramach HJ oraz organizacjach pokrewnych.

Nie jest tutaj celem analizowanie przyczyn takiego kroku Kościoła, ale warto zauważyć, że władze kościelne WMG nie mogły podjąć innej decyzji wobec faktu, że biskup Rzeszy Ludwik Mueller dokonał wcześniej zjednoczenia obu grup młodzieży. Dla niego samego była decyzja ta „ciężkim krokiem” i, chociaż popierał działania narodowych socjalistów, zdawał się wyczuwać zagrożenia płynące z tak daleko idących ustępstw¹¹.

Należy sobie w tym miejscu postawić pytanie, jak połączenie dwóch grup młodzieży wpłynęło na pracę wychowawczą podejmowaną przez Kościół? Musiało dochodzić często do nakładania się interesów obu grup, skoro już na początku 1937 roku prasa gdańska uspokajała opinię publiczną, a w tym rodziców, że w takich przypadkach, gdy Kościół organizuje jakieś imprezy w tym samym czasie co zebrania HJ, to każdy młody człowiek może otrzymać urlop¹². Jedynym powodem odmowy otrzymania owego urlopu mogło być tylko uchybienie w służbie. Nie określono precyzyjnie jak ten termin należy interpretować, zastanawia więc fakt, czy tak ogólne sformułowanie nie powodowało dowolności interpretacji i w rezultacie nie stanowiło okazji do nadużyć.

Nie mamy możliwości przeanalizowania, jak zmieniały się lekcje religii, ale można dostrzec pewne istotne zmiany w działalności duszpasterzy na obozach biblijnych, np.: zmieniono tematykę dyskusji w grupach problemowych. Do tej pory nie przedstawiano młodzieży argumentów na poparcie prawdziwości Pisma Świętego. Po zjednoczeniu kładziono nacisk na przekonanie, że Biblia zawiera prawdę, a obrona przed zarzutem, że jest to „książka zażydzona” wydaje

¹¹ APG, 977, t. 229, List biskupa Rzeszy Ludwiga Muellera do braci pastorów, pismo bez daty, s. 87.

¹² *Danziger Neueste Nachrichten*, Nr. 147, z dn. 28 VI 1937.

się być wyraźną odpowiedzią na indoktrynację narodowosocjalistyczną¹³. Przedstawiano też młodzieży ideały męczenników za wiarę jako postawy warte naśladowania, uświadamiano, że wierność ewangelii jest wartością nadrzędną.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że zjednoczenie tych dwóch grup młodzieży miało na celu indoktrynację młodzieży chrześcijańskiej przez hitlerowską. Reżim hitlerowski w ten sposób bardzo chytrze ułatwił sobie zadanie zmiany mentalności podatnych na wpływy młodych ludzi. Nie od dziś wiadomo, że wpływ rówieśników w okresie dojrzewania jest najsilniejszy i łatwo przyjmuje się prezentowane przez nich wartości często, kwestionując wtedy autorytet dorosłych.

W warunkach gdańskich oznaczało to, że młodzież z HJ już od 1938 roku dawała wyraźnie do zrozumienia, co myśli o chrześcijańskim wychowaniu. Zdarzały się wypadki nakłaniania kolegów do uchylania się od służby chrześcijańskiej młodzieży¹⁴. W czasie nabożeństwa młodzież z HJ maszerowała głośno przed kościołem, aby zakłócić spokój i uniemożliwić wysłuchanie kazania, będącego centralną częścią nabożeństwa. W czasie jednego z obozów letnich dla konfirmantów nocą pojawili się członkowie HJ i BDM i obrzucili okna nieczystościami oraz wyrażali się obraźliwie¹⁵. Młodzież ewangelicką nękały również patrole HJ wspierane przez żandarmerię, szukając jakichkolwiek przejawów łamania prawa. Sytuacja musiała być dość poważna, skoro w jednej z notatek pastora znaleźć można zdanie: „stwierdzam, że niemożliwe jest dojście do młodzieży wchłoniętej przez HJ i ogarniętej światopoglądem Rosenberga”¹⁶ oraz „masa tych młodych nie ma nic wspólnego z chrześcijaństwem”. Opinia ta nie była odosobniona. Spora liczba duchownych podejmowała usilne starania mające na celu przekonanie młodzieży ewangelickiej do powrotu na łono Kościoła¹⁷, m.in. rozprowadzano wśród młodzieży ulotki, zachęcające do udziału w spotkaniach młodzieżowych¹⁸. Wpływ na wybór postawy życiowej miały z pewnością coraz częstsze wystąpienia z Kościoła nauczycieli religii. Od końca lat trzydziestych na coraz większe trudności natrafiał Kościół

¹³ APG, 977, t. 212, Sprawozdanie z niedzieli biblijnej 23 X 1938 r., s. 257-259.

¹⁴ APG, 977, t. 229, Adnotacja w aktach o pertraktacji z przywódcą młodzieży z dn. 17 VI 1938 r., s. 267.

¹⁵ APG, 977, t. 212, Sprawozdanie o obozie letnim dla konfirmantów 18-25 VII 1938 r., s. 255.

¹⁶ Alfred Rosenberg, czolowy ideolog nazistowski, autor „Mitu XX wieku”

¹⁷ PG, 977, t. 211, Notatka pastora z dn. 20 IV 1937 roku, bez podpisu, s. 363.

¹⁸ PG, 977, t. 211, Ulotka skierowana do młodzieży, s. 364.

w prowadzeniu lekcji religii i to nie tylko ze względu na wystąpienia nauczycieli. W działalność kościelną wymierzone były zarządzenia, przesuwające lekcje na początek lub koniec w harmonogramie dnia, albo organizowanie tych zajęć po południu, wreszcie wręcz antykościelne treści prezentowane na tych zajęciach, co wywoływało z kolei odmowę części rodziców posyłania swych dzieci na religię.

Młodzież ewangelicka doświadczała wrogości nie tylko od swoich kolegów, która nierzadko kończyła się pobiciami, zdarzały się również przypadki poniżania jej na forum publicznym. Oto zajście, które miało miejsce we wsi Sztutowo w maju 1939 roku. Młodzież tamtejszej szkoły miała rozprowadzać znaczki na finansowe wsparcie budowy schroniska HJ. Dyrektor placówki Zube¹⁹ polecił, aby dzieci uczęszczające na lekcje dla konfirmantów zameldowały się przed szkołą. Zebrany oświadczył, że nie są godni rozprowadzać tych znaczków i zostały one tym dzieciom odebrane. Działo się to w obecności wszystkich uczniów. Sprawa dotarła nawet do biskupa Beermanna, który wystosował w tej sprawie protest do przewodniczącego młodzieży Goepferta²⁰.

Począwszy od 1937 roku tematyka obozów biblijnych nakierowana została na przygotowanie młodzieży do walki wyznaniowej (Glaubenskampfe). Ostrzegano również przed światowym zagrożeniem bolszewizmem. Duchowni uważali, że odebranie im prawa do prowadzenia aktywności sportowej i zabawowej było okazją do intensywniejszego kształcenia duchowego. Ubolewano, że młodzież prawie nie zna 10 przykazań²¹.

Jeśli chodzi o prowadzenie obozów biblijnych, z każdym rokiem sytuacja stawała się coraz gorsza. W 1939 roku gestapo wydało zakaz organizowania obozów i wolnego czasu dla konfirmantów, jeśli łączyły się one z noclegiem lub trwały kilka dni. Dni biblijne (już nie obozy) nadzorowane były przez gestapo, które pojawialo się niespodzianie w ich trakcie. Przykładowe zajście miało miejsce w Nowych Polaszkach w sierpniu 1940 roku. Nagle przed kościół zajechały dwa auta z trzema gestapowcami i dwoma urzędnikami, którzy zaczęli przesłuchiwać obu pastorów i pannę Mueller, prowadzących pracę biblijną z młodzieżą. Duchownym nie wolno było się porozumiewać w czasie

¹⁹ W dokumencie nie podano imienia dyrektora.

²⁰ APG, 977, t. 132, Pismo biskupa Beermanna z dn. 9 V 1939 r., s. 54.

²¹ APG, 977, t. 211, Sprawozdanie z pracy biblijnej na obozie (miejsca nie podano) 15-23 VII 1937 r., s. 333.

przesłuchania; na pytania musiało odpowiadać również 70 uczestników i oddzielnie panna Mueller. Gestapo odjechało, ale po kilku godzinach pojawiło się ponownie, aby zabrać pastora Hesekeiela i pannę Mueller, zarekwirowano również dokumenty dotyczące pracy biblijnej, których już nie zwrócono²². W tym samym roku organizatorzy dnia biblijnego w Sobieszewie musieli tłumaczyć się przed gestapo, kto i dlaczego nocował w czasie spotkania. Ponieważ każdego dnia przybywała inna grupa z innej parafii, formalnie zakaz organizowania wielodniowych spotkań biblijnych nie został złamany²³.

W kolejnych latach wojny podnoszą się opinie, że w ogóle nie powinno się organizować tego rodzaju spotkań. Pojawiają się anonimowe głosy, że młodzież trzeba bardziej angażować w przygotowania wojskowe oraz zatrudniać przy uprawie pól²⁴.

Jednocześnie polityka wkradała się coraz mocniej w życie kościelne. W gminie Netzhal²⁵ 6 kwietnia 1941 roku odbyła się konfirmacja w obecności działaczy HJ i BDM. Dzieciom wręczono „Mein Kampf” oraz książeczki oszczędnościowe z wkładem wstępnym w wysokości 10 RM. Przemówienie wygłosił zastępca kierownika okręgu. Zbór wyraził swoje zaniepokojenie tego rodzaju konfirmacją²⁶.

Brak jest dokumentów, świadczących o prowadzeniu przez Kościół ewangelicki w latach 1942-1944 działalności wychowawczej w ramach dni biblijnych. Prawdopodobnie powodem tego zaniechania była coraz trudniejsza sytuacja materialna ludności spowodowana wojną, oraz coraz większa ingerencja w życie kościelne. Przedmiotem dalszych badań powinny być również trudności kadrowe, które wynikały z kierowania pastorów do pracy w lazaretach i na froncie.

Można jednoznacznie stwierdzić, że chrześcijańskie wychowanie poniosło ogromne szkody w wyniku, coraz głębiej sięgającej, indoktrynacji narodowo-

²² APG, 977, t. 213, Sprawozdanie z dnia biblijnego w Nowych Polaszkach z dn. 25 VIII 1940 r., s. 61-62.

²³ APG, 977, t. 213, Protokół zeznań pastora młodzieży Hesekeiela i panny Mueller z dn. 1 X 1940 r., s. 63-64.

²⁴ APG, 977, t. 213, Anonimowe pismo do gestapo w Gdańsku, wrzesień 1940 r., s. 41.

²⁵ Miejscowość o nie ustalonym odpowiedniku polskim.

²⁶ APG, t. 3189, Pismo biskupa Beermanna do Kancelarii Kościoła Ewangelickiego w Berlinie z dn. 29 V 1941 r., s. 64.

cialistycznej. Pomimo akceptacji przez Kościół sytuacji politycznej w Wolnym Mieście Gdańsku i próby przyjęcia pewnych elementów doktryny narodowosocialistycznej pozostał on siłą stojącą na biegunie przeciwnym w stosunku do władzy. Pomimo faktu, że w warunkach gdańskich, główny trzon pracy z młodzieżą opierał się na duchownych związanych z Niemieckimi Chrześcijanami, początkowe ustępstwa na rzecz władzy nie uchroniły Kościoła ewangelickiego przed inwigilacją i antyreligijną propagandą. Odgórne połączenie obu grup młodzieży było aktem obliczonym na „zneutralizowanie” wychowania chrześcijańskiego. Nie dysponujemy dokładnymi danymi liczbowymi dotyczącymi wystąpień młodych ludzi z Kościoła, ale akcja werbunkowa duchownych oraz wymienione powyżej zdarzenia obrazują skuteczność działań hitlerowców na tym polu. Warto też podkreślić, że pomimo coraz większego zagrożenia i narastającego terroru, część duchownych odważnie realizowała swą misję wychowawczą, a pewna część młodzieży, nie poddając się wrzaskliwej indoktrynacji, zachowała swą chrześcijańską tożsamość i w momentach trudnych odważnie i spokojnie dawała jej świadectwo.

Lucyna Żukowska – absolwentka Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego, słuchaczka III roku studium doktoranckiego. Pod kierunkiem naukowym prof. dr hab. Grzegorza Berendta przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą sytuacji Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Gdańsku w okresie rządów NSDAP 1933-1945. Interesuje się zagadnieniami związanymi z historią Wolnego Miasta Gdańska i Polski Ludowej.

Adrian Korczago

Duszpasterstwo w dziele nadawania życiu znaczenia w kontekście wiary chrześcijańskiej

W pełni uświadamiamy sobie, że żyjemy, gdy poszczególnym wydarzeniom, które składają się na nasze życie, nadajemy konkretne znaczenie tzn. określamy sens tego, co nas w życiu spotyka. Co nie zostaje zinterpretowane – pozostaje obce. Nadawanie znaczenia odbywa się w wyniku prowadzonych rozmów, czynionych obserwacji, zderzeń z obrazami i lekturami. W procesie tym następuje również określenie struktur naszej osobowości (czy jesteśmy lękliwi lub odważni, czy charakteryzuje nas pasywne, bądź aktywne podejście do życia), możemy też określić nasze relacje społeczno-socjalne (czy są one obywatelsko-harmonijne, czy też reagujemy na wydarzenia w sposób waleczno-konfliktogenny). Większość znaczeń ma charakter bardzo subiektywny, w określonym czasie przyczyniając się do powstawania danej dominującej wymowy, która rzutuje na sposób naszego zachowania, odpowiednio je motywując.

W nowoczesnych społeczeństwach proces aktywnego, indywidualnego interpretowania życia nabiera na sile. Stabilne dotąd struktury wielopokoleniowej tradycji, jak i wzorcowe wartości uległy destabilizacji. „Poszczególne jednostki stają się aktorami, konstruktorami, zonglerami, inscenizatorami własnej biogra-

fii, tożsamości, ale i socjalnych powiązań oraz sieci”¹. Powyższe stanowi szczególne wyzwanie oraz wielką szansę dla duszpasterzy, do wychodzenia z propozycją nadawania życiu znaczenia religijnego.

Kiedy poszukuje się bardzo dokładnych, a zarazem zróżnicowanych interpretacji, wówczas posiłkujemy się naukowymi kategoriami, próbując całościowo pojąć nasze życie odwołujemy się do filozoficznego lub religijnego instrumentarium.

Religijna interpretacja znaczenia życia opiera się na założonych podziałach, jakie istnieją pomiędzy transcendencją (*sacrum*), a immanencją (*profanum*), Bogiem a człowiekiem, Stwórcą, a stworzeniem, grzechem, a łaską. Religijna interpretacja naszej egzystencji dokonuje się jako szukanie odpowiedzi na pytania o to, co ostateczne i decydujące: „Skąd?” i „Dokąd?”, o znaczenie naszego życia, o jego akceptację, zwłaszcza wówczas, kiedy powszechnie jesteśmy nieakceptowani. Z punktu widzenia luteranizmu odkrywanie znaczenia życia w kontekście chrześcijańskiej wiary jest, w ogromnej mierze, oparte o naukę o usprawiedliwieniu, z perspektywy której będzie się interpretować życie, z szczególnym uwzględnieniem czasu kryzysu.

Główną formą nadawania życiu znaczenia jest swoisty dialog jakim jest rozmowa duszpasterska. Osoba poszukująca duszpasterskiego wsparcia opowiada, *explicite* bądź *implicite* prezentuje swe życiowe sytuacje, próbując je interpretować. W odpowiedzi na usłyszane i zauważone (w werbalnym i bezsłownym przekazie), duszpasterz wypowiada, dzieli się swoimi obserwacjami, które mogą być impulsem do pogłębienia pracy nad biografią rozmówcy. Naprzemienność procesu sprawia, że dialogu tego nie można zaplanować, można nań się jedynie otworzyć, zaufać, że doprowadzi do konstruktywnych wniosków. Chrześcijanie widzą w tym oddziaływaniu na ludzkie serca wpływ Ducha Świętego, który dochodzi do głosu „*ubi et quando visum est Deo*” („gdzie i kiedy Bóg zechce”)². Jediną możliwą formą przygotowania na takie spotkanie jest kształcenie osobistych i metodycznych zdolności duszpasterzy. Wyposażeni

¹ U. Beck, W. Vossenkuhl, Z. U. Erdmann, *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben*, München 1995, s. 11.

² *Wyznanie augsburskie, art. V*, [w:] Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego, Bielsko-Biała 2003, s.144.

w teologiczne przemyślenia, zdolni do zreflektowania problematyki wiary, w stosownym czasie, w odpowiedni sposób będą potrafili do niej nawiązać³.

1. Nadawanie znaczenia jako konstruowanie rzeczywistości

Jörg Lauster stwierdza, iż „Nadawanie znaczenia, to (...) świadome tworzenie znaczeniowych powiązań”⁴. Coś bywa w dany sposób rozumiane. Tak jak różnorodnie możemy interpretować pojawienie się chmur na niebie, tak różnorodnie możemy odczytywać rozmaite wydarzenia w naszym życiu. Choroba może być odczytywana jako kara, ostrzeżenie, ale i wskazanie na coś. Tłumaczenie zjawisk oznacza nadanie pewnemu fenomenowi znaczenia, które konstruuje naszą rzeczywistość, rodząc specyficzne odczucia i motywując do działania. Amerykański psychoterapeuta Hugh Rosen zauważa, że wszelkie wydarzenia, spotkania, a wreszcie i cały świat wydają się początkowo przypominać zupełnie przypadkowe zestawienie atramentowych kleksów, które powinno się zinterpretować, zatem w sensowny sposób ze sobą zestawić. Wspomniane kleksy jako takie nie posiadają immanentnego znaczenia, dopiero konkretna osoba próbuje odczytać zeń sens. Następuje to w momencie, kiedy się jej wydaje, że potrafi rozpoznać konkretne formy i obrazy. Taki trud interpretacyjny nawiązuje do posiadanych kulturowych i społecznych wzorców, posiłkując się mową, jej pojęciami i symbolami.

Ludzie traktują za prawdziwe tylko to, czego mogą doświadczyć. Wiele bowiem się mówi, obiecuje, niewiele realizuje. Z doświadczeniem rzeczywistości mamy do czynienia w momencie, kiedy ją widzimy, słyszymy, czujemy, wąchamy, smakujemy, dotykamy. Doświadczenie jest powiązaniem postrzegania sensu z emocjonalnie wyrażonym znaczeniem. O ile postrzeganie koncentruje się na identyfikacji pewnego fenomenu: widzę górę, słyszę odgłos motoru, czuję dotyk, o tyle emocjonalnie rzecz ujmując bywamy zachwyceni majestatem góry, denerwuje nas warkot pędzącego motoru, czujemy miły, bądź nieprzyjemny dotyk. Pojęcie doświadczenia świetnie zdefiniował Aldous Huxley powiadając: „Experience, is not what happens to you, its what you do whit what happens to you” („Doświadczenie nie jest tym, co ci się przydarzyło, jest

³ Por. A. Korczago, *Tekst biblijny w oddziaływaniu duszpasterskim na przykładzie dwóch współczesnych koncepcji poimeniki*, Rocznik Teologiczny z. 2, Warszawa 2004, s. 103-148.

⁴ J. Luster, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005, s. 10.

tym, co czynisz z tym, co ci się przydarzyło”⁵). Zatem to nie wydarzenia zmieniają nasze życie, lecz sposób w jaki je interpretujemy. Doświadczenie rodzi się wówczas, gdy postrzeganie i interpretowanie wzajemnie się przenikają. Nadawanie znaczenia jako konstrukcja jest odpowiedzią, rezonansem na przeżyte wydarzenia, które postrzegane i interpretowane są w konkretnej przestrzeni i czasie.

Postrzegając w taki sposób doświadczenia religijne możemy powiedzieć, że chodzi o wydarzenia, których znaczenie umożliwia poznanie granic dobrze znanego nam świata i przyznanie, że swe życie zawdzięczamy komuś większemu. Owo religijne doświadczenie pojawia się niezaplanowane, *extra nos*, jak w przypadku snu Jakuba (1 Mz 28,10-22), Saula przeżywającego życiowy zwrot pod Damazkiem (Dz 9,10-25) czy Marcina Lutera, deklarującego podczas burzy wstąpienie do zakonu, budząc niejako każdorazowo wyznanie „*Zaprawdę, Pan jest na tym miejscu*” (1 Mz 28,16b). Religijne doświadczenie umożliwia postrzeganie dotychczasowego doświadczenia w nowym świetle. Gerhard Ebeling nazwał to „doświadczeniem doświadczenia”⁶. Dochodzi do przesunięcia perspektyw, jak i priorytetów. Doświadczenie końca, żaloby i rozczarowania uczniów podążających do Emaus (Łk 24, 13-35) przeobraża się w nowe życie.

Postrzeganie życia i poszukiwanie tożsamości nie odbywa się w kategoriach zadania i obciążenia, lecz daru i szansy. Nadto doświadczenie religijne zawiera w sobie pewność prapoczątku przy równoczesnym ukierunkowaniu ku przyszłości. Wobec tego pomaga nam w daniu odpowiedzi na fundamentalne pytania: Skąd pochodzę? Skąd wywodzi się cały świat? oraz: Dokąd zmierzam? Dokąd podąża ten świat?, czyli jaki jest cel i przeznaczenie. Warto również zaznaczyć, że doświadczenie religijne znajduje się w stałym napięciu między przekazem a aktualnym znaczeniem, co rozumiemy jako orientowanie się na tradycję, rytuały, przy równoczesnym braniu pod uwagę współczesnych wzorców życiowych.

⁵ [za] M. Klessmann, *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn 2008, s. 182.

⁶ G. Ebeling, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit In der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, [w:] G. Ebeling, *Wort und Glaube* Bd 3, Tübingen 1975, s. 25.

2. Nadawanie znaczenia w kontekście religijnym

Tłumaczenie znaczenia naszego życia w kontekście religii jest inne, aniżeli próba zinterpretowania codzienności, gdyż socjologicznie rzecz ujmując mamy do czynienia z rozróżnieniem pomiędzy transcendencją, a immanencją. Przy czym transcendencja niekoniecznie musi być pojmowana li tylko w metafizycznym rozumieniu, wszak dochodzi do głosu w obrębie naszej codzienności i to w przypadku egzystencjalnych doświadczeń granicznych typu: choroba, słabość, umieranie, śmierć, czyli w doświadczeniach zranienia i wyrazistego odczuwania ograniczenia ludzkiego potencjału; a także na pograniczu komunikacyjnych możliwości, kiedy uzmysławiamy sobie obcość drugiego człowieka, niemożność jego zrozumienia i wynikające stąd nieporozumienia; a także w egzystencjalnych doświadczeniach piękna, szczęścia, ekstazy – doświadczeniach, w których na moment przeżywamy przewyżczenie istniejących między nami napięć⁷. Nie możemy zatem nie dostrzegać, iż religia wraz ze swymi symbolami i rytuałami, nazywając owe doświadczenia graniczne, użycza nam mowy, która każe odrzucić ich ignorowanie, przegapienie, wyciszenie. Przestrzenią podejmowania tematów doświadczeń granicznych, próbowania ich zrozumienia i pogłębienia jest niewątpliwie rozmowa duszpasterska⁸.

Rozróżnienie transcendencji i immanencji w wielu tradycjach religijnych artykułowane jest na bazie zróżnicowania pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Wspomniana powyżej dyferencja, antropologicznie rzecz ujmując, dochodzi do głosu na bazie napięć pomiędzy pasywnością, a aktywnością człowieka, świadomością, że życie wyznacza mu ściśle określoną przestrzeń, a poczuciem niczym nieograniczonej władzy, jaką wydaje się posiadać. Tymczasem człowiek nie darowuje życia sam sobie, lecz je otrzymuje. Zadaniem człowieka jest przyjąć ten dar i go kształtować. D. E. Fr. Schleiermacher podkreślał, że poczucie zależności jest charakterystyczne prawie dla wszystkich religii. Owo rozróżnienie pomiędzy Bogiem a człowiekiem posiada w sobie odciażającą siłę, co pozwoliło Fulbertowi Steffensky'emu na stwierdzenie, że wiara w Boga nie po-

⁷ M. Klessmann, *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn 2008, s. 187-188.

⁸ A. Korczago, *Rozmowa duszpasterska*, [w:] T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia Encyklopedia PWN*, t. 8., Warszawa 2003, s. 494-496.

lega na byciu gwarantem dla tego świata⁹, co także dla duszpasterza stanowi niezwykle odciażającą prawdę.

Postrzeganie podziałów pomiędzy transcendencją a immanencją, Bogiem a człowiekiem to doświadczanie czasowości, przemijalności, fragmentaryzacji naszej rzeczywistości, rodzące tęsknotę za całością, dopełnieniem, zbawieniem, nadzieją na nowy świat, nowe bycie. Stale napotykałyśmy przeto na obrazy pojednania, uwolnienia od cierpienia, doświadczania sprawiedliwości. Te obrazy mają kontrfaktyczny charakter, to znaczy, że wbrew doświadczeniom codzienności muszą dochodzić do głosu.

Mówiąc o nadawaniu znaczenia w kontekście religijnym nie można pominąć dialogu z sekularyzowaną kulturą współczesności, który jest możliwy, zdaniem Gerda Theißen, kiedy weźmie się pod uwagę doświadczenie transcendencji, kontyngencji i rezonansu¹⁰.

Doświadczenie transcendencji to dostrzeżenie zarówno przez zsekularyzowany świat, jak i religijne postrzeganie, iż rzeczywistości nie potrafimy ogarnąć jako całości. Dokonujemy rozróżnienia pomiędzy objawieniem i byciem, co Biblia ujmuje w słowach: „*Myśli moje, to nie myśli wasze, a drogi wasze, to nie drogi moje*” (Iz 55,8).

Doświadczenie kontyngentu odnosi się do świadomości, że wszystko, co istnieje, mogłoby nie istnieć, co istnieje obecnie, w pewnej przyszłości przestanie istnieć. Fakt, że świat istnieje nie jest przypadkiem, ale stanowi podstawę zachwyty i wdzięczności. W tym sensie życie jest niewyjaśnionym cudem, rodzącym uwielbienie: „*Panie, Władco nasz, jak wspaniałe jest imię twoje na całej ziemi!*” (Ps 8,2).

Doświadczenie rezonansu to dawanie religijnej, estetycznej czy moralnej odpowiedzi na przeżywane. Rzeczywistość wydaje się być na tyle powalająca, jednak estetycznie uformowana, że dochodzi do podjęcia odpowiedzialności za jej porządek, rozwój estetyczny i dynamiczny. Odpowiadamy na coś, co nas poruszyło: „*Wysławiajcie Pana, albowiem jest dobry*” (Ps 136).

Duszpasterstwo ma możliwość stosowania różnorodnych wzorców nadawania znaczenia i potrafi doprowadzić do dialogu między postawą religijną i zsekularyzowaną. Ważną jest umiejętność posługiwania się każdorazowo od-

⁹ F. Steffensky, *Wo der Glauben wohnen kann*, Stuttgart 1989, s.60.

¹⁰ G. Theißen, *Zur Bibel motivieren*, Gütersloh 2003, s. 174 nn.

mienną mową w zależności od prezentowanej postawy rozmówcy. Nadawanie znaczenia z perspektywy religijnej musi za każdym razem liczyć się z religijnymi przekonaniami i praktykami. Zadaniem duszpasterza nie jest w pierwszym rzędzie „prostowanie” owych przekonań czy praktyk, ale głównie odkrywanie powodów takich, a nie innych zachowań, odsłanianie ukrywanych za nimi potrzeb i tęsknot, by prowadzona rozmowa była jak najbardziej autentyczna.

3. Nadawanie znaczenia w kontekście chrześcijańskiej wiary

Ludzie pochwyceni przez określone konstelacje doświadczeń, tłumaczą je w swej świadomości jako spotkanie z nieskończonością, ponadczasowością, boskością. Duszpasterz, przypatrując się wzorcom nadawania znaczenia z perspektywy chrześcijańskiej wiary, zyskuje możliwość nazywania procesów tłumaczących sens ludzkiego życia. Niewątpliwie pojęcie usprawiedliwienia, jak i wolności pozwala na duszpasterskie przepracowanie tematów dotyczących zarówno życia, jak i wiary, które duch usprawiedliwienia i wolności winien otwierać, poszerzać i wzmacniać.

W niniejszym przyczynku nie tyle chodzi o omówienie nauki o usprawiedliwieniu, co wynikających z niej konsekwencji pojmowania człowieka, nadawania i tłumaczenia znaczenia jego życia. Doświadczenie usprawiedliwienia oznacza, iż człowiekowi przyobiecane, przypisane jest prawo do życia. Człowiek w kruchości i zranieniu swej egzystencji, wyobcowany w swej grzeszności jest akceptowany, przyjęty i to do tego stopnia, iż może zaakceptować i przyjąć samego siebie.

Do mowy o usprawiedliwieniu należy mowa o grzechu, lecz w odmoralizowanej formie. Grzech jest wyobcowaniem człowieka z jego przeznaczenia do bycia na podobieństwo Boże; jest przeinaczeniem miłości, do której jest przeznaczony, a której nie doświadcza; jest brakiem pojednania, doskwierającym poczuciem beznadziejności, ograbieniem z miłości, rzutującym na komunikację (dziedzictwo grzechu pierworodnego); jest uwikłaniem samego siebie w narcystyczne powiązania.

Takie pojmowanie pomaga w postrzeganiu siebie i odciążaniu od omnipotencyjnych fantazji, służy zaakceptowaniu własnej skończoności. Równocześnie jednak nie prowadzi do zaniżania i poniżania. Usprawiedliwienie z wiary

przez łaskę¹¹ zawiera w sobie uwalniającą intencję: jako wyobcowani, tracący, przeklamujący miłość, prowadzący do komunikacyjnej destrukcji, uwikłani w życiowe powiązania, zapatrzeni w samych siebie, w wierze jesteśmy przyjęci, możemy żyć i mamy prawo do nowych początków.

Podkreślić należy, że akceptacja nie jest rezultatem poprawnej postawy człowieczych starań, życiowej pilności, czegoś co można osiągnąć, lecz jedynie efektem *sola gratia*, wolnej, suwerennej łaski i niezasłużonej wspaniałomyślności Boga. Usprawiedliwiony winien przyjmować siebie w swej niepowtarzalnej historii życia wraz z wszystkimi sukcesami, jak i porażkami. Kto żyje z usprawiedliwienia ten winien odkrywać swe przeznaczenie bycia na Boże podobieństwo. Mimo wszelkich przeżywanych zawodów, poczynionych zaniedbań ma prawo żyć, może czuć się uwolniony, odciążony. Usprawiedliwienie motywuje emancypację od fałszywych autorytetów, czasem także religijnych; uzdatnia do tego, by wytrzymać otaczającą rzeczywistość wraz ze wszystkimi jej ciemnymi stronami, winą, dwulicowością; uwalnia opór przeciw nieakceptowanej rzeczywistości; relatywizuje zatroskanie o własne zbawienie, tożsamość, gdyż te pojmowane są jako niezasłużone dary; pobudza do działania; uwalnia od poczucia winy, dając świadomość, że przy najdoskonalszych staraniach, maksymalnym wysiłku człowiek nadal pozostaje winny.

W nauce o usprawiedliwieniu zauważalne jest znaczące rozróżnienie osoby i jej dzieła. Człowiek nie jest identyczny ze swym czynem, jest czymś więcej niż to, co czyni i czemu zaprzecza. Zatem w nauce o usprawiedliwieniu znajdziemy bardzo wyraziste stwierdzenie, że Bóg kocha grzesznika, a potępia grzech. Powyższa wypowiedź jest miłym krokiem duszpasterskiego oddziaływania i szczególnym wyzwaniem zwłaszcza w odniesieniu do duszpasterstwa więziennego. Zadaniem duszpasterza jest takie towarzyszenie drugiemu człowiekowi w jego życiowym uwikłaniu, by ten potrafił spojrzeć na swe życie z perspektywy darowanego usprawiedliwienia. Tak pojmowana rola duszpasterza będzie kontynuacją ewangelicznego przesłania, które konkretnie będzie urzeczywistniało się w życiu poszczególnych osób.

Obok pojęcia usprawiedliwienia, termin wolności odgrywa decydującą rolę w nadawaniu życiu znaczenia, a co za tym idzie rzutuje na zadania, jakie w tej

¹¹ Por. J. Pośpiech, *Usprawiedliwienie z wiary articulus stantis et cadentis ecclesiae*, [w:] M. Uglorz (red.), *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutera i Ksiąg wyznaniowych Kościoła luteranckiego*, Bielsko-Biała 2007, s.121-136.; *Deklaracja o usprawiedliwieniu*, Bielsko-Biała 2000.

sferze przyjdzie podejmować duszpasterzom. Ludzie zawsze czują się uwikłani w socjalne, ekonomiczne, rodzinne, społeczne, religijne struktury i w związku z tym są uwiązani, zaczopowani. Poszukują przeto możliwości uwolnienia, często jeszcze bardziej wikłając się w nowe zależności. Dla wielu wolność, to zerwanie z jakimikolwiek ograniczeniami. Wiele osób pije, pali, narkotyzuje się, uprawia przygodny seks, ekstremalne sporty, próbując w ten sposób doświadczać wolności. W czasach postmodernizmu stale podejmowane są próby uwolnienia się od tradycji, przypisanych ról, norm, wartości. Napór obowiązujących trendów, presja mody, pragnienie bycia na topie, sprawiają, że ceną tego uwolnienia są nowe uzależnienia, powiązania, uwikłania. Także Kościoły stale podkreślając, że są Kościołami wolności, bywają Kościołami ograniczenia czy zawężenia.

Posiłkowanie się w rozmowach duszpasterskich pojęciem wolności zachęca, by wzmacniać wolność wyboru i postępowania. Człowiek wiary powinien wiedzieć, że istnieje możliwość wyrazistego określenia czego chce, a z czego może zrezygnować. Duszpasterz winien do takich postaw motywować, by ludziom udawało się dokonywać właściwych wyborów spośród obfitości ich życzeń i marzeń. Owo „chciane” powinni przetransponować na codzienne działanie. W ten sposób powstaje przestrzeń wolnego działania, podejmowania wyborów, poddanych spontaniczności i przyjmujących ograniczoność życia. Wolność to nie opis stanu, ale aktywne uwalnianie się od psychicznych, społecznych i materialnych uzależnień oraz przyjmowanie darowanych ograniczeń, ram pozwalających właściwie żyć. Tylko tak zostajemy wzmocnieni. Dostrzeżemy też, że jest to uwalnianie od uwikłania w winie i lęku, od społecznych przymusów i powiązań, do mobilizowania do krytycznego dystansu, do właściwego rozróżniania Boga i świata. Chodzi o to, by z człowieka dopasowującego, gwałcącego, niszczącego swe życie – uczynić trochę bardziej wolnego, krytycznego, odważnego, by z ciemności mógł wkroczyć w światło, opisane w Nowym Testamencie, co pozwoli mu wędrować przez życie z podniesionym czołem.

Obok usprawiedliwienia i wolności są oczywiście i inne podstawowe motywy, mające znaczenie dla duszpasterstwa:

- motyw wiary – życie składa się z aktów niezbędnego zaufania, ofiarowywania i pozostawiania, jest ryzykiem; tak pojmowana wiara ostatecznie ukierunkowana jest na fundament życia, którym jest Bóg;

- motyw inkarnacji – Bóg nie jest abstrakcyjną wielkością, ale przyjął postać konkretnego człowieka.; ludziom darowana została specjalna forma komunikacji siostr i braci w Chrystusie;
- motyw agape – życie urzeczywistnia się w miłości; Bóg pojmowany jest jako źródło każdej miłości, Bóg motywuje do międzyludzkich relacji;
- motyw exodusu – wezwanie do pozostawiania dotychczasowego, poszukiwania alternatywnych idei i celów zgodnie ze słowami: „*nie mamy tu miejsca trwałego, ale tego przyszłego szukamy*” (Hbr 13, 14);
- motyw sądu – życie wymaga odpowiedzialności; zawsze trzeba liczyć się z konsekwencjami; w przypadku, gdy nie można skorygować swego postępowania pozostaje wypowiedziana przed kimś skarga, żal, skrucha, w nadziei doświadczenia łaski¹².

4. Nadawanie znaczenia w kontekście poszukiwania sensu życia.

Nadawanie znaczenia życiu zorientowane jest także na poszukiwanie sensu. Mamy z nim do czynienia podczas zawirowań i kryzysów życiowych. W trakcie ich przeżywania zmienia się życie poszczególnych osób, jak i całych rodzin, rodzą się pytania o sens i przeznaczenie: Czy opłaca się jeszcze żyć?, Czy istnieje jakiś cel? Czy można polegać na nadziei? Czy moje życie ma dla innych jakieś znaczenie? Pytania te obejmują egzemplaryczne sytuacje życiowe. Warto jednak zaznaczyć, że bardzo sporadycznie zdarza się, by ktoś przybył na rozmowę duszpasterską z pytaniem o sens swego istnienia. O wiele częściej owo pytanie bywa *implicite* artykułowane na przykładzie konkretnego wydarzenia. Bezpośrednie pytania stawia się dopiero wówczas, gdy sens rzeczywistości bywa zagrożony. Najczęściej ma to miejsce, kiedy nastąpiło załamanie dotychczasowej drogi życiowej, a jej kontynuacja nie jest już rzeczą samo przez się zrozumiałą. Oczywiście istnieje wiele innych sytuacji, w których życiowy sens postawiony zostaje pod znakiem zapytania: długotrwałe cierpienie (zwłaszcza w przypadku dzieci); utrata kogoś bliskiego w wyniku wypadku, śmierci, rozwodu; zachwianie pewności życiowej w wyniku utraty pracy (w takich przypadkach poczucie braku sensu, ze względu na przeżywany

¹² M. Klessmann, *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn 2008, s. 200-202.

wstyd, dochodzi do głosu bardzo niezauważalnie, mówimy wręcz o konwersji do głuchego i depresyjnego życia); doświadczenia powodowane okolicznościami zewnętrznymi (trudno liczyć na tolerancję, akceptację obcych, ochronić się przed przejawami gwałtu); dobrobyt (osoby, które opływają w dostatek, które nie muszą troszczyć się o zapewnienie sobie bytu, którym wiedzie się dobrze, często utraciły poczucie sensu)¹³.

Sens, to posiadanie świadomości, iż pomiędzy poszczególnymi doświadczeniami życiowymi istnieją powiązania. Polega na indywidualnym poszukiwaniu znaczenia. Charakteryzuje się brakiem obiektywizmu i generalizacją. Człowiek jako aktywny twórca, na bazie różnych spotkań, konstruuje życiowe znaczenie. Poszukiwanie sensu ma zatem miejsce na płaszczyźnie komunikacji i narracji. Jeśli ktoś opowiada co robi, o czym myśli, pyta, poszukuje, to tym samym wskazuje na powiązania, których normalnie się nie dostrzega, ukazuje perspektywy i pomosty tworzące sens. Podczas rozmowy duszpasterskiej, w napięciu oczekiwania na nowe powiązania, może dojść do zaskakującego odkrycia „Aha, o to chodzi!”. Z. Freud poszukiwanie sensu nazwał wyczerpującą, emocjonalną pracą. Rzeczywiście, by odkryć sens, trzeba się wysilić. Należy jednak podkreślić, iż sam wysiłek nie jest gwarantem zadawalającego wyniku. Często bowiem sens pojawia się wówczas, kiedy zaprzestano się jego poszukiwania. Owe poszukiwania nie są próbą odnalezienia „jakiegoś” znaczenia dla życia, lecz takiego, które ma związek z biografią i terażniejszą rzeczywistością, w której przychodzi żyć. Nadto nie chodzi tyle o poszukiwania całościowego sensu, co raczej fragmentów. Sens zmienia się wraz z transformacją historii życia danej osoby i przeobrażaniem się społecznego i kulturowego otoczenia. Do procesu odkrywania sensu należy dostrzeganie bezsensowności i nazywanie jej po imieniu, by nazbyt pochopnie nie proponować przekłamania sensu. Śmiertelny wypadek, nagła choroba kogoś bliskiego często odczuwane są w postaci brutalnie „panoszącej się” bezsilności. Duszpasterz musi wytrzymać wypowiedane zgorzknienie, żal, skargę, protest, zwątpienie¹⁴. Wobec zniszczenia i doświadczonego gwałtu często pozostaje jedynie protest i skarga. W takich sytuacjach poszukiwanie sensu może stanowić zbyt taną pociechę. Znamienity teolog współczesności H. Luther podkreśla, że w skardze i zwątpieniu

¹³ J. Ziemer, *Seelsorgelehre*, Göttingen 2000, s. 218-219.

¹⁴ A. Korczago, *Duszpasterstwo – służbą ratowania i uszczęśliwiania drugiego*, Przegląd Ewangelicki nr 1, Bielsko-Biała 2003, s. 42-53.

zawiera się więcej autentycznej nadziei, niż w poszukiwaniu sensu i pewności życia. Powiada wręcz: „Tylko kto narzeka ma nadzieję”¹⁵. Twierdzi, że wsluchanie się w zwątpienie i narzekanie jako jedynej, w pewnych sytuacjach, formy pociechy, może stanowić prowokację w stosunku do tych, którzy zawsze, wszędzie i wszystkiemu pragną nadać sens.

Duszpasterstwo musi otwierać się na cierpienie innych, bez nadto pospiesznego wypowiedania słów, nadawania znaczenia, poszukiwania pomocy. Tam bowiem, gdzie stwarza się przestrzeń na skargę i narzekanie, tam rodzi się nadzieja.

5. Nadawanie znaczenia w kontekście biblijnych historii

Próbując tłumaczyć życie z perspektywy chrześcijańskiej tradycji nie sposób pominąć Biblii, aczkolwiek wielokrotnie podkreślano trudność odnalezienia pomostów pomiędzy Biblią, a współczesnym modelem życia. Okazuje się, że teksty biblijne umożliwiają poszerzenie horyzontów na życie oraz budowanie nadziei. To oznacza, że daną historię biblijną opowiada się jako jeszcze niedokończoną. Rozpoczęta w Izraelu historia ma być dokończona przy naszym ludzkim współdziałaniu. Historia naszego życia przemieszana zostaje z biblijną, a ponieważ jest niedokończoną, zatem jest jeszcze historią obietnicy – zawiera w sobie pociechę. Duszpasterski potencjał historii biblijnej leży w Bożych obietnicach, które się jeszcze nie wypełniły.

Martin Nicol¹⁶ ukazuje pięć sposobów wykorzystania tekstu biblijnego w duszpasterstwie:

- instrumentalne – teksty biblijne, poszczególne wersety, często także fragmenty pieśni postrzegane bywają jako bezpośredni środek komunikacji czy nawet instrumentarium duszpasterskiego oddziaływania, teksty te pozwalają odnaleźć poszukiwaną pociechę, wskazanie czy wręcz naukę, dla konkretnej grupy adresatów stanowią niezaprzeczalny autorytet, do którego warto podczas rozmowy nawiązać;

¹⁵ H. Luther, *Die Lüge der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für Seelsorge*, *Praktische Theologie* 33 (1998), s. 170.

¹⁶ M. Nicol, *Leben deuten mit der Bibel. Zum Schriftgebrauch in der nordamerikanischen Seelsorge*, *Wege zum Menschen* 50 (1998), 2-17.

- fundamentalistyczne – biblijny przekaz rzutuje na treść i formę duszpasterstwa, tzw. duszpasterstwa noutetycznego, charakteryzującego się pouczeniem, napominaniem, ganiem, ostrzeganiem; aksjomat tego konceptu brzmi: „W przypadku każdego problemu można znaleźć jego biblijne rozwiązanie”¹⁷;

- legitymizujące – biblijne przesłanie legitymizuje psychoterapię, pogłębiając ją¹⁸;

- normatywne – teksty biblijne określają ramy postępowania;

- eksperymentalne – biblijne teksty służą zintensyfikowaniu dialogu pomiędzy rozmówcą, a duszpasterzem, ukazując nowe spojrzenia.

Michael Klessmann¹⁹ uzupełnia ten katalog jeszcze o:

- apologetyczne – manipulowanie tekstami biblijnymi, by codziennej rozmowie nadać chrześcijański wymiar.

Stosowanie tekstu biblijnego w rozmowie duszpasterskiej wymaga każdorazowo odpowiedzialności za jego właściwe rozumienie, wymaga też zdolności elementarnego i dialogowego prezentowania biblijnych treści. Duszpasterz przeto powinien posiadać zdolność właściwego włączenia biblijnego przekazu w duszpasterskie wydarzenie. Biblię należy włączyć w tok rozmowy, nawet jeśli miałyby to zachwiać dynamiką rozmowy, czy też ją przerwać.

6. Nadawanie znaczenia w kontekście celów duszpasterskiego oddziaływania

Duszpasterstwo ukierunkowane jest w stronę religijnych aspektów życia. Przy czym zawsze całościowo przygląda się życiu człowieka, a nie tylko jego religijnemu wymiarowi. Życie pojedynczego człowieka każdorazowo uwikłane jest w szereg społecznych, politycznych, ekonomicznych, ekologicznych i religijnych powiązań. Każda z tych przestrzeni może być tematem i zarazem zadaniem duszpasterskiego oddziaływania. Można by podać wiele celów dusz-

¹⁷ J. Adams, *Befreiende Seelsorge*, Giessen 1988, s. 111.

¹⁸ Por. W. Gräb, *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 2006, s.189-203.

¹⁹ M. Klessmann, *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn 2008, s. 210.

pasterskiej troski o drugiego, warto wymienić trzy, które mają centralne znaczenie teologiczne, mianowicie:

- pobudzenie do wiary, by pozyskać pewność życia,
- pobudzenie do miłości, by pozyskać zdolność nawiązywania relacji,
- pobudzenie do nadziei, by odkryć posiadany potencjał.

Wspólnym elementem wymienionych powyżej celów jest fakt, iż nie stanowią one produktu ludzkiej działalności, ale bezsprzecznie są darem Bożej łaski.

Życiowa pewność, wobec permanentnego kwestionowania, stawiania pod znakiem zapytania naszej wiary, musi stale na nowo być pozyskiwana na płaszczyźnie duszpasterskiego refleksyjnego i przepracowywania. Owa życiowa pewność musi nawiązywać do podstaw i źródła ludzkiej egzystencji. Funkcjonujemy w tym świecie nie na zasadzie przypadku, ale jako niepowtarzalne indywidua. Posiadamy swego rodzaju prazaufanie do miłości, która pozwala nam miłować bliźnich, krewniaków, rodzinę, miłować erotycznie, odkrywać w sobie tęsknotę za miłością. W pozyskiwaniu życiowej pewności znaczącą rolę odgrywa akceptowanie samych siebie, co dzieje się poprzez antycypacyjne uznanie ze strony innych. Życiowa pewność dotyczy także kwestii orientowania się w świecie, co w obecnej dobie stanowi coraz większe wyzwanie zarówno na płaszczyźnie prywatnej, rodzinnej jak i zawodowej. Stale dochodzi do potęgających się przeobrażeń i zmian kierunków naszego orientowania się. Duszpasterstwo w tym kontekście ma utwierdzić rozmówców w posiadanych przez nich normach i wartościach.

Zdolność nawiązywania relacji jest fundamentalną zasadą ludzkiego funkcjonowania. Tylko w przypadku prawidłowych relacji można mówić o udanym życiu. Emocjonalne wsparcie rzutuje na całościowe usposobienie człowieka i jego poczucie szczęścia. Duszpastersko należy brać pod uwagę wzmocnienie zaufania, otwartości i poczucia wartości, zintensyfikowanie relacji partnerskich, rodzinnych i zawodowych oraz przede wszystkim odbudowę relacji z Bogiem.

W czasach kryzysu najbardziej doskwiera człowiekowi ograniczoność jego możliwości. Pozyskanie nadziei pozwala na nowe odczucie istniejącego potencjału, który może być w niemalym stopniu ograniczony, bądź przemieszczony, ale jest znaczącym kapitałem rozmówcy podczas duszpasterskiego spotkania. Nadzieja pozwala na dostrzeżenie alternatyw. Jest procesem na płaszczyźnie

relacji. Nawiązuje do wspomnień, zarówno własnych, jak i innych osób. Ma wymiar transcendentny.

Duszpasterstwo nadające życiu znaczenie ma rację bytu „także tam, gdzie po ludzku rzecz ujmując, nie można już pomóc, a o terapeutycznych sukcesach nie może być mowy, (...) duszpasterstwo (...) w orbitę swego oddziaływania włącza tych, którzy nikogo nie mają, kto by przy nich pozostał, milczał, chciał i potrafił ich zrozumieć. Także oni są tymi, na których Bóg położył swą dłoń”²⁰.

Ks. dr Adrian Korczago – p.o. kierownika w Katedrze Teologii Praktycznej na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, wiceprzewodniczący Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling, dyrektor Instytutu Pastoralnego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, autor publikacji z zakresu duszpasterstwa, katechetyki i homiletyki, współtwórca podręczników do nauczania kościelnego religii ewangelickiej dla szkół podstawowych i gimnazjalnych

²⁰ W. Gräb, *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 2006, s. 203.

Wojciech Gajewski

Narodziny Jezusa z Nazaretu. Dylematy i propozycje

Zamiast wstępu

Historia narodzenia Jezusa z Nazaretu jest popularna i powszechnie znana. Przynajmniej tak to wygląda z ogólnokulturowej perspektywy. Opublikowane ostatnio badania wskazują na przemiany dokonujące się w sferze mentalno-religijnej Europejczyków. Wynika z nich mniejsza, niż można by przypuszczać, wiedza w zakresie znajomości Ewangelii¹. Przyczyny zjawiska mogą tkwić w braku zainteresowania i/lub w ostrożności, z jaką do ewangelicznych opowieści podchodzi współczesny człowiek. Coraz częściej bowiem do głosu dochodzi zarzut niewiarygodności źródeł biblijnych.

Postęp w naukach humanistycznych, jaki obserwujemy od XIX wieku, doprowadził do postawienia fundamentalnych pytań o Jezusa z Nazaretu. Nowy rozdział w tym względzie otworzyło Oświecenie. Już w drugiej połowie XVIII wieku zaczęto krytykować akceptowany dotąd kanon wiedzy o początkach chrześcijaństwa. W XIX wieku zanegowano wiele źródłowych aksjomatów, w tym wartość historyczną Nowego Testamentu (NT), który uznano w niektórych kręgach za zbiór dokumentów chrześcijańskich pocho-

¹ W Wielkiej Brytanii 27% respondentów sondażu przeprowadzonego przez teologiczną organizację „Theos” nie potrafiło odpowiedzieć na pytanie, gdzie narodził się Jezus, a 78% nic nie wie o ucieczce Józefa i Marii przed Herodem (źródło: <http://www.nprost.pl/ar/119288/Biblijna-niewiedza-Brytyjczykow/>).

dzących z II/III wieku². Podważono także historyczność samego Jezusa³. Dzięki rozpoczętej w ten sposób dyskusji zakres naszej wiedzy o związkach Biblii z historią uległ pogłębieniu.

Od drugiej połowy XX wieku nastąpił wzrost zainteresowanie Biblią, czego wyrazem są, z jednej strony, bardzo bogate studia historyczne, biblistyczne, archeologiczne, religioznawcze i kulturoznawcze, z drugiej, wiele inicjatyw, służących samodzielnemu czytaniu i studiowaniu Pisma Świętego. Powstały nowe dziedziny, zajmujące się specjalistycznymi nurtami badawczymi, np. qumranologia. Popularne stały się podręczniki, encyklopedie, słowniki i atlasy biblijne oraz inne narzędzia pozwalające na indywidualne zgłębianie Pisma Świętego.

Przykładem krytycznego stosunku do świadectw biblijnych są badania z zakresu historii i archeologii Izraela. To, co przez wieki utrzymywane było za pewnik, obecnie poddawane jest krytyce i redefiniowane lub wręcz odrzucane. Niektórzy uczeni negują historyczność takich postaci jak Abraham, Mojżesz, Dawid czy Salomon, a także cały szereg wydarzeń takich jak wyjście Izraela z Egiptu, zbrojne zajęcie przez Hebrajczyków ziemi Kanaan. Inni umniejszają rolę i znaczenie Jerozolimy, podzielonego Izraela (Królestwa Północnego i Południowego) mało lub wręcz nic nieznaczącego państewka w polityce bliskowschodniej w okresie panowania imperium asyryjskiego czy babilońskiego, uznając Dawida i Salomona za wodzów plemiennych, rządzących niewielką

² W XVII wieku wiarygodność Nowego Testamentu zanegowali jako pierwsi Hugo Grotius i Baruch Spinoza, a potem angielscy i amerykańscy deiści (m. in. Thomas Jefferson) oraz filozofowie francuscy i teolodzy niemieccy (Voltaire, Herman Samuel Reimarus). Kwestię tę w pierwszej połowie XIX wieku rozwinęli F. C. Baur (1792-1860) i D. F. Strauss (1808-1873). Pierwszy uważał, że Ewangelie powstały w II wieku (Mt około 130 r., Łk i Mk ok. 150 r., J ok. 170 r.), a inne teksty NT mogą być jeszcze późniejsze (III w.). Drugi uważał podobnie, podkreślając dodatkowo rozdział między Jezusem historii (praktycznie nieznanym) a Chrystusem wiary (osobą wyidealizowaną przez wyznawców o rysach mitycznych). Najradykałniejszą w swoich wnioskach okazała się szkoła holenderska. Jej przedstawiciele (A. D. Loman, W. Brandt) odrzucili w całości autentyczność NT.

³ Według racjonalistów XIX wieku Jezus to postać mityczna, stworzona na podobieństwo antycznych herosów religii misteryjnych. Pierwszym, który zanegował historyczność Jezusa był B. Baur (1809-1882), uczeń D. F. Straussa. Według niego Jezusa wymyślił ewangelista Marek. Teorię tę podchwycił F. Engels i K. Marks. W ślady zwolenników nieautentyczności Ewangelii i mityczności Jezusa poszło wielu badaczy XIX i XX w, m.in. J. Robertson (Anglia), B. Smith. A. Drwes (Niemcy), R. Stahl, P. L. Couchoud (Francja). W Polsce przedstawicielem tego nurtu był A. Niemojewski, zwolennik traktowania Jezusa jako mitu lunarnego.

osadą zwaną Jerozolimą, ze skromnym pałacem i niewielkim sanktuarium świątynnym⁴.

Podobne tendencje rewizjonistyczne rejestrujemy w obrębie historii początków chrześcijaństwa. Część współczesnych badaczy stoi na gruncie negacji wartości przekazu historycznego NT. Zjawisko to, choć może nie dominujące, dotyczy prac uczonych tej klasy, co Geza Vermes czy Uta Ranke-Heinemann. Pierwszy w swojej najnowszej książce, poświęconej chrześcijańskim źródłom, odmawia wiarygodności ewangelicznym opisom dzieciństwa Jezusa, odrzuca też dane pochodzące z *Ewangelii Jana*. Już we wstępie stwierdza: *Większość długich, bezładnych i pełnych powtórzeń mów Jezusa zawartych w Ewangelii Jana odzwierciedla idee autora osadzonego w nurcie hellenistycznej spekulacji filozoficznej i mistycznej, który nadał nowy kształt wizerunkowi Jezusa dwa do trzech pokoleń po jego śmierci (...) W rezultacie oprócz małej liczby wypowiedzi, które są powtórzeniem synoptyków, słowa Jezusa specyficzne dla czwartej Ewangelii nie będą brane pod uwagę w naszym dociekaniu*⁵. Autor przyjmuje za autentyczne tylko te wypowiedzi ewangelii, które pasują do przyjętego przez niego obrazu Jezusa jako wędrownego cadyka-charyzmatyka. Jeżeli w ewangeliiach pojawiają się wypowiedzi, w których Jezus rości sobie pretensje np. do tytułów boskich, Vermes odrzuca je jako nieautentyczne i każe traktować wyłącznie w kategorii późniejszych dodatków redakcyjnych. Kryterium jest równie jasne, jak wydumane. Z tezą o *długich, bezładnych i pełnych powtórzeń mów Jezusa zawartych w Ewangelii Jana* nie zgadzają się uczeni, prowadzący prace nad czwartą ewangelią. Według nich wspólnota Janowa przechowała autentyczne mowy Jezusa, na co wskazują liczne semityzmy i Cechy charakterystyczne Jezusowego słownictwa⁶. Z kolei pani U. Ranke-Heinemann, uczennica R. Bultmanna i teolożka katolicka, krytykuje historyczną wartość

⁴ Por. I. Finkelstein, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York 2001; tenże, A Short Summary: Bible and Archeology, w: I. Finkelstein, A. Mazar, B. B. Schmidt, *The Quest for the Historical Israel: Debating Archeology and the History of Early Israel*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2007, s. 183-188.

⁵ G. Vermes, *Autentyczna Ewangelia Jezusa*, Kraków 2009, s. 15-16.

⁶ Por. B. Górka, *Jezus i Samarytanka (4,1-42). Historia i inicjacja*, Kraków 2008, s. 196; Autor nie potwierdza zarzutów G. Vermesa co do rzekomej chaotyczności mów Jezusa w tej Ewangelii: *struktura Janowej inicjacji, stojącej u podłoża narracji J 4,1-42 jest wabadtowa, wibracyjna. Generalnie Jan utrzymuje dyskurs inicjacyjny na etapie Jezusa jako Mesjasza. Od czasu do czasu z pułapu Mesjasza dokonuje albo retrospekcji o jedną fazę (pedagogia proroków), albo antycypacji – aż po życie wieczne. Zabieg ten wydaje się założoną przez Jana formą, mającą na celu zmylenie tych, którzy chcieliby poznać tajemnicę wiary bez pośrednictwa procesu inicjacyjnego.*

ewangelii synoptycznych. W Książce *Nie i Amen*, teksty ewangelii, mówiące o narodzinach Jezusa, traktuje bez mała jak „Opowieści z Narnii”: *Łukasz [i Mateusz] okazał się sprawozdawcą historycznie niewiarygodnym, okazał się bajkopisarzem*⁷. Wymowny jest już sam tytuł rozdziału: *Bożonarodzeniowa bajka Łukasza*.

Negację wartości źródłowej NT odnajdujemy nie tylko wśród akademików, ale także w szeroko dostępnych publikacjach o charakterze popularnonaukowym czy quasi-naukowym. O intensywności zjawiska świadczy poczytność książek ocierających się o spiskową teorię dziejów. Zaproponowana wizja dziejów jest zawsze podobna: elity kościelne celowo wprowadziły w błąd zwykłych wiernych, ukrywając prawdę. Panuje ogólna zmowa hierarchów, nad wszystkim unosi się duch Watykanu, kontrolującego odkrycia i badania. Część z tych książek robi zawrotną karierę medialną, stając się bestsellerami. Podobnie rzecz się ma z programami telewizyjnymi realizowanymi przez popularne stacje lub przez nie emitowane. Przykładem mogą być rewelacje związane z Ewangelią Judasza (National Geographic) czy książka M. Baigenta, R. Leigha i H. Lincolna, *Święty Graal, święta krew*, bez której nie powstałaby thriller historyczny Dana Browna, *Kod Leonarda da Vinci*. Innym przykładem jest głośny film wyprodukowany przez Jamesa Camerona: *The Lost Tomb of Jesus (Zaginiony grób Jezusa)*. James Cameron i Simcha Jacobovici (reżyser), ogłosili światu odnalezienie grobu ze szczątkami Jezusa, Marii Magdaleny i ich syna, Judy. Uczynili to na podstawie znalezionych w 1980 r. w grobowcu z Talpiot - południowych przedmieść Jerozolimy - dziesięciu ossuariów, zawierających rzekome szczątki tych osób. Świat nauki odrzucił te rewelacje, ale materiał dokumentalny skierowany był do szerokiego, mniej krytycznego odbiorcy. W tych popkulturowych przekazach odwrócony został dotychczasowy porządek źródeł: ewangelie kanoniczne zostały uznane za niewiarygodne, a ich miejsce zajęły ewangelie apokryficzne. To właśnie te drugie wyrastają na pierwszorzędne źródła informacji na temat Jezusa i wczesnego Kościoła.

Księgi Pisma Św. należą w pierwszej kolejności do tradycji religijnej i historii świętej (*historia sacra*). Część ewangelicznych opisów wymaga od czytelnika przyjęcia treści nie tyle na poziomie intelektualnym, ale domaga się wiary, jak w przypadku cudu dziewiczego poczęcia Jezusa czy Jego zmartwychwstania. Zgodnie z intencją pisarzy (a jest to istotne kryterium, pozwalające określić zamiar i cel przyświecający autorom), teksty NT przedstawiają nie

⁷ U. Ranke-Heinemann, *Nie i Amen*, Gdynia 1994, por. s. 21.

tyle historię powszechną, co historię zbawienia. Nie oznacza to, że tło jest nieistotne i może być pełne pomyłek czy zwyczajnie błędne. Chrześcijaństwo od początku ukazywało związek zbawczych wydarzeń w kontekście historycznym, czego wyraźnym przykładem jest zwrot występujący w Symbolu Apostolskim: *ukrzyżowany pod Poncjuszem (Ponckim) Pilate*. Aby jednak związek ten właściwie odczytać nie należy zamieniać kolejności i nie powinno się z tła czynić bohatera pierwszoplanowego. Często zapomina się, że antyczni historycy inaczej pojmowali swe dzieło niż obecni. O ile dziś kładzie się akcent przede wszystkim na zapis faktów, o tyle w starożytności, a zwłaszcza w środowisku semickim, zdecydowanie więcej uwagi poświęcano sensowi wydarzeń. W związku z tym, krytyczni zazwyczaj, niemieccy bibliści na ogół akceptują Ewangelie jako istotne źródła historyczne.

Odczytywanie dokumentów, niezgodnie z intencjami piszącego, skutecznie uniemożliwia poprawne zrozumienie przesłania. A Ewangelie to przede wszystkim *przesłanie* (kerygmat). Są one także biografiami Jezusa, oczywiście na miarę biografii antycznej, nie współczesnej⁸. Przede wszystkim należy je jednak traktować jako świadectwa wiary.

Prowadząc badania pod kątem związków z literaturą antyczną M. Rosik zestawil ze sobą podobieństwa i różnice w wymiarze biografii starożytnej⁹.

⁸ Nie można zapominać, że sformułowana w XIX wieku definicja historii jako nauki rekonstruującej fakty, nie była w ten sposób rozumiana w starożytności. Dlatego przykładanie do niej miary współczesnej prowadzi do anachronizmów. Należy pamiętać, że historycy starożytni ceniili sobie źródła ustne; przedstawiane przez ewangelistów wydarzenia były relacjami z nieodległej historii, czymś w rodzaju „historii najnowszej”, w której to świadkowie wydarzeń, a nie dokumenty, były pierwszorzędym źródłem wiedzy. Do cennych wniosków w tym względzie doszedł w swojej pracy porównawczej R. A. Burridge’a, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1992. Autor, zestawiając ze sobą dziesięć antycznych biografii, wykazał ponad wszelką wątpliwość, że Ewangelie mieszczą się w klasycznym rozumieniu biografii swoich czasów, skonstruowanych według wzorców gatunku. Referując poglądy Davida E. Aune (*The New Testament in Its Literary Environment*, Cambridge 1988) M. Wojciechowski czyni następującą uwagę: *W dziele Łukasza występują też mniejsze formy, dobrze znane historiografii starożytnej: retoryczne prologi, epizody dramatyczne, dygresje z objaśnieniami, opisy podróży, przede wszystkim zaś mowy, które jak wiadomo nie bywały zapisem stenograficznym. Dotyczy to jednak raczej Dziejów Apostolskich niż Ewangelii. Na przykład w wypadku słów Jezusa w Ewangelii są one oparte na tradycji o sentencjach mistrza, jak to bywało w biografjach, a nie pisane przez autora księgi, jak w wypadku mów z monografii historycznych w rodzaju Tucydidesa czy Józefa Flawiusza (por. M. Wojciechowski, *Ewangelie jako biografie*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51(1998) nr 3, s. 168-180).*

⁹ M. Rosik, *Ewangelia Łukasza a świat grecko-helleński. Perspektywa literacka i ideologiczna*, Wrocław 2009, s. 34-53

Wśród podobieństw zwraca uwagę na chronologiczną linię prezentacji narodzin, czynów i wypowiedzi bohatera oraz opisu jego śmierci, na element dydaktyczny, uwzględniający właściwe odczytanie dokumentu przez adresatów, na włączenie do materiału mów (*logiów*) i przypowieści, na trzymanie się głównego tematu z nakreśleniem sylwetki bohatera, na tło historyczne w tym podanie nazw miejscowości i imion panujących, na klasyczną objętość (w przypadku Ewangelii Łukasza jest ona raczej nieco szersza od zwyczajowo przyjętej), oraz genealogie i opisy podróży. Poza podobieństwami M. Rosik zwraca uwagę na różnice. Zalicza do nich m.in. brak przedstawienia zewnętrznego wyglądu Jezusa, portretu psychologicznego, zauważalny wpływ literatury judaistycznej z jej odmiennym, od grecko-helleńskiej, stylem prezentacji materiału historiograficznego i wpływami tendencji charakterystycznych dla ksiąg profetycznych, ale nade wszystko ujęcie żywota bohatera nie tyle w kategoriach przedstawiania zmarłego, ile żyjącego, zmartwychwstałego i działającego we wspólnocie wierzących¹⁰. Ewangelie to zarówno kolekcje tradycji, jak i dzieła teologiczne i historyczne, a z ich połączenia wylania się swoisty i unikalny gatunek literacki, różniący się od innych.

Mimo, że wielokrotnie ogłaszano niewiarygodność poszczególnych tekstów czy próbowano wykazać niekompetencję autorów, zawsze okazywało się, że należy z wielkim dystansem podchodzić do tego typu rewelacji. W świetle badań i odkryć archeologicznych, już nieraz *triumfalistyczne eksklamacje* minimalistów okazywały się nie do utrzymania¹¹.

Na koniec jeszcze jedna uwaga: gdybyśmy pozwolili sobie na podobne krytyczne podejście wobec innych źródeł, jak czynią to niektórzy uczeni wobec NT, moglibyśmy zapomnieć o prowadzeniu badań naukowych nad starożytnością. Krok po kroku każde inne mogłoby zostać podważone i pozbawione wiarygodności. Doskonałym przykładem jest twórczość Józefa Flawiusza i problem spisu ludności w 6 r. n.e., przeprowadzonym za Kwiryniusza. Flawiusz jest jedynym historykiem starożytnym potwierdzającym fakt przeprowadzenia takiego spisu¹². Nikomu z krytyków NT nie przychodzi jednak na myśl,

¹⁰ Tamże, s. 53-54.

¹¹ Część uczonych stanęła na stanowisku pełnej wiarygodności historycznej Pisma Św. (maksymaliści), inni zajęli stanowisko przeciwne: uznali wartość tylko tych przekazów, których potwierdzenie odnajdują w źródłach pozabiblijnych (minimaliści).

¹² Wątek spisu Kwiryniusza będzie jeszcze przedmiotem analizy w dalszej części artykułu.

aby z powodu braku informacji w innych działach antycznych, odrzucić wiadomość o spisie zamieszczonym przez Flawiusza. Tymczasem tak właśnie postępuje się w przypadku informacji zawartych w Ewangeliach. Odrzuca się wiarygodność historycznego przekazu Łukasza tylko dlatego, że nie wspomina o nim żaden inny historyk starożytności. W konsekwencji powinniśmy podejść krytycznie również do informacji Flawiusza. Argument jakoby wartość przekazu Łukasza była mniejsza, ponieważ ten jest „pisarzem religijnym”, nie jest trafiony. Flawiusz wielokrotnie w swoich dziełach wykazuje predylekcje religijne. Możemy dostrzec to na przykład w prezentowanej przez niego analizie „edyktu Cyrusa”. Według Flawiusza, Cyrus wydał dekret o uwolnieniu Judejczyków z niewoli babilońskiej pod wpływem lektury proroka Izajasza¹³. Flawiusz, w powszechnej opinii badaczy, jest uznawany za *historyka religijnego*¹⁴, a mimo to nie odrzuca się jego przekazu. Wyraźnie mamy do czynienia z nierównym i nieuzasadnionym traktowaniem jednego źródła kosztem drugiego. Tymczasem takie traktowanie jest dopuszczalne wyłącznie wtedy, gdy udowodni się ponad wszelką wątpliwość, że jakiś przekaz jest ewidentnie ahistoryczny. Odrzucenie jakiejś informacji na podstawie niepełnych danych (antycznego historyka czy naszych) nie wydaje się rozwiązaniem trafionym. W tym konkretnym przypadku przyczyna podejścia do ewangelicznego przekazu jako mało wiarygodnego, może być podyktowana wyłącznie stronniczością lub uprzedzeniami. W obu wypadkach nie są to jednak motywacje właściwe i mają mało wspólnego z naukowością.

I. Źródłowa wartość Ewangelii: przykłady

Najstarszym zachowanym tekstem ewangelicznym jest fragment Ewangelii Jana (*Papyrus Rylandsa* \mathfrak{P}^{52}). Ten niewielki fragment, znaleziony w Egipcie, zawiera dwa fragmenty tekstu: J 18:31-33 (*recto*) i J 18:37-38 (*verso*). Odkryty przez B. P. Grenfella w 1920 r. został zidentyfikowany przez C. H. Roberts w roku 1934. Fragment jest całkowicie zgodny z kodeksami B, C, L, W, różni się nieco

¹³ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Warszawa 1989, 11,1,2: *O tym wszystkim Cyrus się dowiedział czytając księgę proroczą, którą przed dwustu dziesięcioma laty Izajasz napisał dla potomnych. Ów prorok bowiem podał, że Bóg rzekł tajemnie: „Jest wola moja, by Cyrus, którego ustanowię królem nad wieloma potężnymi narodami, odesłał mój lud do ojczyzny i zbudował mi świątynię”. (...) A Cyrus, skoro przeczytał tę zapowiedź, zdziwił się potęgą boską i od razu zapragnął wypełnić ku swej chwale to, co zostało zapisane.*

¹⁴ Por. Encyklopedia Britannica, t. 4, Poznań 1998, s. 94.

od kodeksów \mathfrak{R} , Λ , Θ ¹⁵. Datowany jest powszechnie na lata 115-130. W opinii badaczy Ewangelia Jana jest najmlodsza z grona ewangelii kanonicznych, powstała bowiem pod koniec I wieku. Kopia z około 125 roku pozwala przypuszczać, że mamy do czynienia z odpisem, którego pierwowzór pochodził z pierwszego pokolenia dokumentu.

Wiedzę na temat narodzin Jezusa Chrystusa czerpiemy z ewangelii kanonicznych, a konkretnie z *Ewangelii wg św. Mateusza* (Mt) i *Ewangelii wg św. Łukasza* (Łk). Wiarygodność historyczna tych tekstów jest znaczna, głównie dzięki istnieniu bardzo wczesnych, jak na antyk i zachowanych do naszych czasów odpisów. W odniesieniu do Mateusza mamy do czynienia z jednym z najstarszych rękopisów (\mathfrak{P}^{64-67}), zwanym *papirusem magdaleńskim* datowanym powszechnie na II/III w. Poddany ponownym badaniom paleograficznym przez Carsten Thiede został redatowany na początek drugiej połowy I wieku¹⁶. Jeżeli badania te zostałyby potwierdzone, byłby to najstarszy zachowany manuskrypt NT.

Z drugiej połowy II w. i z początku III w. pochodzą m.in. manuskrypty \mathfrak{P}^{77} i \mathfrak{P}^{70} . Najstarszy manuskrypt *Ewangelii Łukasza* to papirus opisany jako \mathfrak{P}^{75} (*Papirus Bodmer XIV-XV*). Jest doskonale zachowanym fragmentem kodeksu (nie zwoju!), datowanym metodą paleograficzną na lata 175-225. Ocalało z niego do dziś 51 kart (zawierają one szereg rozdziałów *Ev. Jana* i *Ev. Łukasza*). Manuskrypt, z interesującym nas tekstem na temat narodzenia Chrystusa (zawierający Łk 1:58-6-16), to tzw. \mathfrak{P}^4 . Pochodzi z przełomu II/III w. Część współczesnych badaczy łączy \mathfrak{P}^4 z \mathfrak{P}^{64-67} , czyli z *papirusem magdaleńskim*, co oczywiście przesunęłoby datę pochodzenia na lata 60. pierwszego wieku¹⁷. Wszystko to wskazuje na znacznie wcześniejsze pochodzenie Ewangelii i pism NT, niż przyjęli to dziewiętnastowieczni teologowie i krytycy ze szkoły liberalnej. W tym świetle nie da się utrzymać dłużej obu ich postulatów, czyli tego, że Ewangelie powstały w II/III wieku i tego, że Jezus był postacią mi-

¹⁵ Poszczególne kodeksy pochodzą z różnych okresów historycznych. Kodeks \mathfrak{R} (Codex Sinaiticus) zawierający niemal kompletny tekst ST i kompletny NT, pochodzi z początku IV wieku; B (Codex Vaticanus), powstał w Aleksandrii około 330-350 r.; C (Codex Efrema), pochodzi z przełomu IV/V wieku, podobnie jak kodeksy A (Codex Alexandrinus) i W (Codex Washingtonianus); kodeksy L (Codex Regius) i Θ (Codex Coridentianus), pochodzą z przełomu VIII/IX w.

¹⁶ C. Thiede, *Papyrus Magdalen Greek 17 (Gregory-Alnad II64). A reappraisal*, w: „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 105 (1995), s. 13–20.

¹⁷ T. C. Skeat, *The Oldest Manuscript of the Four Gospels?*, w: “New Testament Studies” 43 (1997), s. 1-34.

tyczną. Uczeni są zgodni co do tego, że na stworzenie mitu potrzeba znacznie dłuższego czasu niż dwie-trzy dekady.

II. Ewangeliczne i pozaewangeliczne źródła do narodzenia Jezusa

Poza źródłami ewangelicznymi dysponujemy pewną ilością informacji na temat daty, okoliczności i miejsca narodzin Jezusa. Brakuje nam informacji pochodzących ze źródeł pozachrześcijańskich¹⁸. Te zaś, którymi dysponujemy, pochodzą z pism Ojców Kościoła i dzieł apokryficznych, czyli ksiąg, które naśladowały styl pism kanonicznych, ale które nie zostały przez Kościół uznane za natchnione i nie weszły do kanonu¹⁹. Wśród tych dwóch kategorii źródeł na szczególną uwagę zasługują dzieła pisarzy chrześcijańskich z II-IV/V wieku. Stwierdzają one zgodnie, że Jezus urodził się w Betlejem - licząc według współczesnej rachuby - przed naszą erą. Dane te mają charakter okazjonalny i są dość lakoniczne. Takie właśnie wypowiedzi możemy znaleźć w pismach Justyna²⁰, Ireneusza²¹, Tertuliana²², Klemensa Aleksandryjskiego²³, a także Hi-

¹⁸ Najwcześniejsze pochodzą z IV wieku i nie wnoszą nic istotnego do badań.

¹⁹ Apokryfy pełne są cudowności (raczej: cudaczności), stąd nie zyskują miana wiarygodnego źródła. Na uwagę zasługują te, które pochodzą z II wieku, jak *Protoewangelia Jakuba*. Autor wspomina m.in. grocie, w której schroniła się Święta Rodzina. Jak wiemy wątek groty pod Betlejem, jako miejsca przyjścia na świat Jezusa, pojawił się w tym czasie także w pismach Ojców Kościoła, należy brać go więc pod uwagę.

²⁰ Justyn, *Apologia Pierwsza*, 34: *Betlejem jest to osada w ziemi żydowskiej, oddalona o 35 stadiów od Jerozolimy. Tam narodził się Jezus Chrystus, jak się zresztą o tym przekonać możecie z list podatkowych, spisanych za Kwiryniusza, waszego pierwszego prokuratora w Judei*; *Apologia Pierwsza*, 46: *Powiadamy, że Chrystus się narodził przed 150 laty, za Kwiryniusza, że naukę, którą Mu przypisujemy, głosił później pod Poncjuszem Pilatem*; *Dialog z Żydem Tryfonem*, 78,5: *Ponieważ Józef w owej miejscowości [Betlejem] nie znalazł żadnego schroniska, stanął w jaskini, znajdującej się tuż w pobliżu miasteczka*.

²¹ Ireneusz, *Adversus haereses*, 3.21.3 [Jezus] *urodził się w czterdziestym pierwszym roku panowania Augusta [3/2 p.n.e.]*.

²² Tertulian, *Przeciw Żydom* 8: *w czterdziestym pierwszym roku imperium Augusta (...) Chrystus się narodził [3/2 r. p.n.e.]*. Kartagińczyk powoływał się przy okazji na dokumenty dostępne w rzymskich archiwach: *A jednak, jakimże sposobem mógł zostać dopuszczony do synagogi i to tak nagle, tak nieznamy, o kim nic dotąd nie wiedziiano: z jakiego pokolenia, narodu, domu, wreszcie ze spisu Augusta, który zachowują rzymskie archiwa (publica documenta) jako najwierniejsze świadectwo Narodzenia Pańskiego (Tertulian, *Przeciw Marcyonowi*, 4,7,7).*

²³ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, 1,21,145: *A nasz Pan urodził się w dwudziestym ósmym roku panowania Augusta, podczas pierwszego spisu, jaki zarządzono w tym okresie (3/2 r. p.n.e.; lata panowania Augusta liczone są inaczej niż w przypadku Ireneusza i Tertuliana, od zajęcia przez Oktawiana Egiptu w roku 30 p.n.e.)*. Po skonfrontowaniu z przyjętą przez siebie chronologią, Klemens

polita²⁴, Orygenes²⁵, Euzebiusza z Cezarei²⁶, Epifaniasza²⁷ czy Pawła Orozjusza²⁸. Zwraca uwagę fakt, że Ojcowie są wyjątkowo zgodni w kwestii roku narodzin. Ich dane oscylują między 3 a 1 r. p.n.e. Możemy w tym dostrzec pierwsze próby zestawienia historii zbawienia z historią powszechną²⁹. Poważne luki w wiedzy na temat daty urodzenia oraz wczesnych lat życia Jezusa próbowały uzupełnić opowieści apokryficzne, z których najważniejsze w tym przypadku są *ewangelie dzieciństwa*. Choć nie mają wartości kanonicznej, a historyczną posiadają w ograniczonym zakresie, to dowodzą żywotnego zainteresowania pierwszych chrześcijan problematyką narodzenia Jezusa i wczesnych lat Jego życia³⁰.

opowiedział się ostatecznie za datą 6 stycznia 2 p.n.e., w środę, czyli w czwarty dzień żydowskiego tygodnia, w którym Bóg stworzył słońce (por. K. Ferrari d'Occhieppo, *Der Stern der Weisen: Geschichte oder Legende?*, Wien 1977, s. 147).

²⁴ Hipolit Rzymski, *Komentarz do Daniela*, 4,23 przedstawił chronologię dziejów świata, poprowadzoną do trzynastego roku panowania cesarza Sewera (234 r.). Podał w niej, że od stworzenia Adama upłynęło 5738 lat. Jezus urodził się w roku 5502. Oznacza to, że Chrystus urodził się 236 lat przed rokiem 234 (5738-5502=236), co daje 2/1 rok p.n.e.

²⁵ Orygenes, *Homilia na Łukasza 3:1* (fragm. 82) potwierdza, że Jezus urodził się w czterdziestym pierwszym roku panowania Augusta; w traktacie *Przeciw Celsusowi* (1,51) przedstawia miejsce narodzenia: *...w Betlejem istnieje grotta, w której się urodził Jezus, i żłób, w którym Go położono owiniętego w pieluszkę, a wszystko się zgadza z opisem jego narodzin zawartym w Ewangeliach. Miejsce to słynie w całej okolicy, nawet wśród niewierzących, z tego, że urodził się tam Jezus, którego czczą i któremu kłaniają się chrześcijanie.*

²⁶ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna* 1,5,2: [Narodzenie naszego Zbawiciela i Pana Jezusa Chrystusa] *miało miejsce w czterdziestym drugim roku panowania Augusta i dwudziestego ósmego roku po zdobyciu Egiptu i śmierci Antoniusza i Kleopatry* [2/1 r. p.n.e.]; na innym miejscu dodaje (O *życiu Konstantyna*): *bogobojna cesarzowa miejsce, gdzie Boża Rodzicielka urodziła swego Syna, wyróżniła wspaniałymi pomnikami i przyozdobiła je w nyszukany sposób. Również cesarz niebawem uczcił to miejsce królewskimi darami, aby srebrnymi i złotymi klejnotami oraz kolorowo mieniącymi się dywanami pomnożyć wspaniałe dary swej matki.*

²⁷ Epifaniasz, *Panarion* 22,2: *Jezus narodził się w czterdziestym drugim roku panowania Augusta* [2/1 r. p.n.e.]

²⁸ Paweł Orozjusz, *Siedem ksiąg historii przeciwko poganom* 6,22,7; 7,2,16 (*Historiarum libri VII adversus paganos*) stwierdził, że Jezus urodził się 752 r. ab Urbe condita, czyli w 2 r. p.n.e.

²⁹ Pierwszą taką próbę podjęli już ewangeliści, szczególnie Łukasz (por. Łk 3:1nn).

³⁰ Począwszy od II wieku powstało wiele ksiąg apokryficznych poświęconych narodzeniu Jezusa i Jego dzieciństwu, m.in.: *Protoewangelia Jakuba* (II w.), *Ewangelia Dzieciństwa Tomasza*, inaczej nazywana *Dzieciństwo Pana* (II w.), *Ewangelia Dzieciństwa Arabska* (VI w.), *Ewangelia Dzieciństwa Ormiańska* (VI w.), *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, czyli *Księga o narodzeniu błogosławionej Maryi oraz o dzieciństwie Zbawiciela* (VI/VIII w.), czy *Ewangelia Dzieciństwa Łacińska*, czyli *Księga o narodzeniu Zbawiciela, i o Maryi, i o położonej* (VIII w.). Choć księgi te nie weszły do kanonu, to trzeba stwierdzić, że

Pytając o przyczyny braku większej ilości szczegółów, związanych z datą narodzin Jezusa z Nazaretu, nie powinniśmy zapominać o różnicach dzielących nasz świat od świata starożytności. Choć rytm narodzin, wychowania, pracy, starości i śmierci jest czymś, co towarzyszy człowiekowi od samego początku, to różne kultury w różnych czasach odmiennie podchodziły do poszczególnych etapów życia. Rekonstrukcja takich elementów życia codziennego, jak zaślubiny, małżeństwo, narodziny i wychowanie dziecka w starożytności jest niezwykle utrudniona. Znacznie więcej możemy powiedzieć o wojnach i wydarzeniach politycznych, niż o prozaicznych elementach antycznej codzienności. Dopóki zdarzenia toczyły się w sposób naturalny, nie wzbudzały większego zainteresowania dziejopisarzy. Opisy zwyczajnych kolei życia odnajdujemy w korespondencji, literaturze pięknej, pamiątkach i religijnych przepisach, regulujących ludzkie losy od narodzin, aż po zwyczaje pogrzebowe. Dopiero jakaś wyjątkowość stawała się podstawą przekazywania informacji. Powinniśmy pamiętać, że dziecko w starożytności nie stało w centrum uwagi społeczeństwa, co zapewne może wiązać się ze specyficznym ujęciem dzieciństwa (*człowiek niedoskonały*) oraz z dużą śmiertelnością niemowląt i dzieci. Nasze źródła o początkach i pierwszych latach życia, nawet wielkich osób tego świata, ograniczają się często do kilku wzmianek. Nie jesteśmy w stanie stwierdzić z całą pewnością wielu istotnych faktów z najwcześniejszego okresu życia królów i cesarzy. Nawet w stosunku do najbardziej znanej postaci tego świata, jaką był Juliusz Cezar, nie możemy podać precyzyjnie daty narodzin (12-13 lipca 102-100 r. przed Chr.). Tym większe trudności występują w przypadku narodzin dziecka na głębokiej, judzkiej prowincji, z dala od rzymskiej cywilizacji.

W przypadku judaizmu naszą wiedzę możemy czerpać ze zwyczajów panujących w tym środowisku. Bez wątplenia wiele starożytnych obyczajów uległo wówczas erozji czy ewolucji, przekształcone pod wpływem ościennych kultur: babilońskiej, perskiej, hellenistycznej i rzymskiej. Nieco inaczej wyglądały obyczaje Żydów z Judei, inaczej zaś żydowskich mieszkańców Galilei czy diaspory. Jednak zasadniczo codzienność Izraelitów kształtowana była przez Torę, zarówno tą spisaną jak i ustną (tradycja). Na tej podstawie mamy określone przesłanki pozwalające na wyciągnięcie wniosków.

kształtowały mentalność średniowiecza i miały wpływ na kulturę. Tematy poruszane w tych dziełach znajdują swoje odbicie w sztuce.

Evangelisci Mateusz³¹ i Łukasz³² historię narodzin przedstawiają niezależnie od siebie. Możemy znaleźć u nich zarówno potwierdzenie pewnych faktów, jak i cały zespół zdarzeń i okoliczności opisanych „autorsko”.

³¹ Mt 1:18-2:23 *Z narodzeniem Jezusa Chrystusa było tak. Po zaślubinach Matki Jego, Maryi, z Józefem, w pierw nim zamieszkałi razem, znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego. Mąż Jej, Józef, który był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał narazić Jej na znieważenie, zamierzał oddalić Ją potajemnie. Gdy powziął tę myśl, oto anioł Pański ukazał mu się we śnie i rzekł: Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło. Porodzi Syna, któremu nadasz imię Jezus, On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów. A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie powiedziane przez Proroka: Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy: Bóg z nami. Zbudziliśmy się ze snu, Józef uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: wziął swoją Małżonkę do siebie, lecz nie zbliżał się do Niej, aż porodziła Syna, któremu nadał imię Jezus.*

Gdy zaś Jezus narodził się w Betlejem w Judei za panowania króla Heroda, oto Mędrcy ze Wschodu przybyli do Jerozolimy i pytali: Gdzie jest nowo narodzony król żydowski? Ujrzelśmy bowiem jego gwiazdę na Wschodzie i przybyliśmy oddać mu pokłon. Skoro to usłyszał król Herod, przeraził się, a z nim cała Jerozolima. Zebrał więc wszystkich arcykapłanów i uczonych ludu i wypytywał ich, gdzie ma się narodzić Mesjasz. Ci mu odpowiedzieli: W Betlejem judzkim, bo tak napisał Prorok: A ty, Betlejem, ziemio Judy, nie jesteś zgoła najlichsze spośród głównych miast Judy, albowiem z ciebie wyjdzie władca, który będzie pasterzem ludu mego, Izraela. Wtedy Herod przywołał potajemnie Mędrców i wypytał ich dokładnie o czas ukazania się gwiazdy. A kierując ich do Betlejem, rzekł: Udajcie się tam i wypytajcie starannie o Dziecię, a gdy Je znajdziecie donieście mi, abym i ja mógł pójść i oddać Mu pokłon. Oni zaś wysłuchawszy króla, ruszyli w drogę. A oto gwiazda, którą widzieli na Wschodzie, szła przed nimi, aż przyszła i zatrzymała się nad miejscem, gdzie było Dziecię. Gdy ujrzeni gwiazdę, bardzo się uradowali. Weszli do domu i zobaczyli Dziecię z Matką Jego, Maryją; upadli na twarz i oddali Mu pokłon. I otworzywszy swe skarby, ofiarowali Mu dary: złoto, kadzidło i mirrę. A otrzymawszy we śnie nakaz, żeby nie wracali do Heroda, inną drogą udali się do swojej ojczyzny. Gdy oni odjechali, oto anioł Pański ukazał się Józefowi we śnie i rzekł: Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i uchodź do Egiptu; pozostaw tam, aż ci powiem; bo Herod będzie szukał Dziecięcia, aby Je zgladzić. On wstał, wziął w nocy Dziecię i Jego Matkę i udał się do Egiptu; tam pozostał aż do śmierci Heroda. Tak miało się spełnić słowo, które Pan powiedział przez Proroka: Z Egiptu wezwalem Syna mego. Wtedy Herod widząc, że go Mędrcy zamieśli, wpadł w straszny gniew. Posłał (oprawców) do Betlejem i całej okolicy i kazał pozabijać wszystkich chłopców w wieku do lat dwóch, stosownie do czasu, o którym się dowiedział od Mędrców. Wtedy spełniły się słowa proroka Jeremiasza: Krzyk usłyszano w Rama, płacz i jęk wielki. Rachel oplakuje swe dzieci i nie chce utulić się w żalu, bo ich już nie ma. A gdy Herod umarł, oto Józefowi w Egipcie ukazał się anioł Pański we śnie i rzekł: Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i idź do ziemi Izraela, bo już umarł ci, którzy czybali na życie Dziecięcia. On więc wstał, wziął Dziecię i Jego Matkę i wrócił do ziemi Izraela. Lecz gdy posłyszał, że w Judei panuje Archelaos w miejsce ojca swego, Heroda, bał się tam iść. Otrzymałszy zaś we śnie nakaz, udał się w strony Galilei. Przybył do miasta, zwanego Nazaret, i tam osiadł. Tak miało się spełnić słowo Proroków: Nazwany będzie Nazarejczykiem.

³² Łk 1:26 *W szóstym miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja. Anioł wszedł do Niej i rzekł: Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, <błogosławiona jesteś między niewiastami>. Ona zmie-*

Według Mateusza:

- Jezus narodził się za króla Heroda;
- do Jerozolimy przybyli ze Wschodu Mędrcy (gr. *Magos*);
- kierunek wędrówki - poszukiwania króla wskazywała im gwiazda (gr. *aster*);
- Świętą Rodzinę zastali w domu, w Betlejem;
- po bliżej nieokreślonym czasie Rodzina wyemigrowała do Egiptu;
- Herod wydał rozkaz, aby w Betlejem i okolicach zgładzono chłopców do drugiego roku życia;
- po kilku latach Święta Rodzina wróciła z Egiptu do Galilei, do miasta Nazaret.

Według Łukasza:

- sekwencję wydarzeń rozpoczyna zapowiedź narodzin Jana Chrzciciela;
- objawienie anioła Gabriela w Nazarecie Dziewicy;

szła się na te słowa i rozważała, co miałyby znaczyć to pozdrowienie. Lecz anioł rzekł do Niej: Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazywany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca. Na to Maryja rzekła do anioła: Jakże się to stanie, skoro nie znam męża? Anioł Jej odpowiedział: Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazywane Synem Bożym. A oto również krewna Twoja, Elżbieta, poczęła w swej starości syna i jest już w szóstym miesiącu ta, która uchodzi za nieplodną. Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego. Na to rzekła Maryja: Oto Ja służebnica Pańska, niech Mi się stanie według twego słowa! Wtedy odszedł od Niej anioł. (...)

W onym czasie wyszło rozporządzenie Cezara Augusta, żeby przeprowadzić spis ludności w całym państwie. Pierwszy ten spis odbył się wówczas, gdy wielkorządcą Syrii był Kwiryniusz. Wybierali się więc wszyscy, aby się dać zapisać, każdy do swego miasta. Udał się także Józef z Galilei, z miasta Nazaret, do Judei, do miasta Dawidowego, zwanego Betlejem, ponieważ pochodził z domu i rodu Dawida, żeby się dać zapisać z posłubioną sobie Maryją, która była brzemienna. Kiedy tam przebywali, nadszedł dla Maryi czas rozwiązania. Porodziła swego pierwszoroźnego Syna, owinięła Go w pieluszkę i położyła w żłobie, gdyż nie było dla nich miejsca w gospodzie. W tej samej okolicy przebywali w polu pasterze i trzymali straż nocną nad swoją trzodą. Naraz stanął przy nich anioł Pański i chwala Pańska zewsząd ich oświeciła, tak że bardzo się przestraszyli. Lecz anioł rzekł do nich: Nie bójcie się! Oto zwiastuję wam radość wielką, która będzie udziałem całego narodu: dziś w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan. A to będzie znakiem dla was: Znajdziecie Niemowlę, owinięte w pieluszkę i leżące w żłobie. I nagle przytłoczyły się do anioła mnóstwo zastępów niebieskich, które wielbiły Boga słowami: Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania. Gdy aniołowie odeszli od nich do nieba, pasterze mówili nawzajem do siebie: Pójdźmy do Betlejem i zobaczymy, co się tam zdarzyło i o czym nam Pan oznajmił. Udali się też z pośpiechem i znaleźli Maryję, Józefa i Niemowlę, leżące w żłobie. Gdy Je ujrzeli, opowiedzieli o tym, co im zostało objawione o tym Dzieciątku. A wszyscy, którzy to słyszeli, dziwili się temu, co im pasterze opowiadali. Lecz Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu. A pasterze wrócili, wielbiąc i wystawiając Boga za wszystko, co słyszeli i widzieli, jak im to było powiedziane. Gdy nadszedł dzień ósmy i należało obrzezać Dziecię, nadano Mu imię Jezus, którym Je nazwał anioł, zanim się poczęło w łonie Matki.

- cesarz August wydał rozporządzenie o spisie ludności całego świata;
- Józef z Nazaretu udał się ze swoją małżonką do Betlejem, aby uczestniczyć w spisie;
- małżonkowie nie mogli znaleźć miejsca w żadnym zajeździe;
- Miriam porodziła pierworodnego, owinęła go w pieluszki i położyła w żłobie;
- w okolicach przebywali pasterze, świadkowie wydarzeń;
- ósmego dnia Dziecko zostało obrzezane i nadano mu imię Jezus. Zestawiając te dwie historie wylania się następujący obraz wydarzeń:

a. *czas*:

- za panowania króla Heroda (Mt); pośrednio także Łk (1:5);
- za panowania cesarza Augusta (Łk);
- na skutek zarządzonego przez Augusta spisu (Łk);
- na niebie pojawiło się nadzwyczajne zjawisko astronomiczne (gwiazda, kometę?; Mt);
- pasterze strzegli swoich stad na polu (Łk);

b. *miejsce*

- Józef i Miriam pochodzili z Galilei, z miasta Nazaret, z którego wyszli do Betlejem (Łk) i do którego wrócili po kilku latach (Mt);
- obaj ewangeliści potwierdzają Betlejem, jako miejsce narodzenia Jezusa (Mt, Łk);
- brak szczegółowego określenia miejsca narodzin (grota, stajnia), mowa jedynie o żłobie, w którym Dziecko zostało złożone po porodzie;

c. *inne okoliczności*

- wędrówka-pielgrzymka Magów;
- rzeź chłopców do drugiego roku życia w Betlejem i okolicach.

III. Świat judaizmu przełomu er a narodzenie Jezusa. Szkic

W okresie drugiej Świątyni środowisko żydowskie nie było jednolite. Oprócz saducejskiej i herodiańskiej arystokracji żyła klasa średnia, z której rekrutowali się między innymi faryzejscy rabini, uczeni w Piśmie i esseńczycy. Większość społeczeństwa stanowili ubodzy rzemieślnicy, rolnicy i wyrobnicy, tzw. lud ziemi (*am ha'arec*). Zapewne różnice w pochodzeniu odgrywały istotną rolę w obyczajowości, a co za tym idzie, trochę inaczej mogło wyglądać przyjęcie na świat dziecka i jego wychowanie w tych środowiskach.

Nowy Testament przedstawia Jezusa jako głęboko wierzącego, praktykującego Żyda, wychowanego w szacunku do Tory, rozmiłowanego w kulturze i religijnym życiu Narodu Wybranego. Obrzezany ósmego dnia, zgodnie z nakazem Prawa i zwyczajami ojców (Łk 2:21), wychowany był w duchu Izraela pielgrzymującego. Na kartach Ewangelii widzimy, jak wielokrotnie pielgrzymował na święta do Jerozolimy: na Paschę (J 2:13.23; 6:4; 12:1), święto Namiotów (J 7:37), ale także na wywodzące się z czasów machabejskich i nie wspomniane w Starym Testamencie święto Świąteł – Chanuka (J 10:22). Od dziecka głębokim szacunkiem darzył Świątynię w Jerozolimie, traktując ją jako „dom Ojca”, (Łk 2:49; 19:47). Nie był kosmopolitą. Bliski był mu los jego narodu. Widzimy Go płaczącego nad losem Jerozolimy, którą jako prorok dostrzegł obleganą i zniszczoną przez Rzymian (Łk 19:41nn). Tylko sporadycznie kontaktował się z poganami i Samarytanami (np. Mk 7:26n). Przypowieści, które wygłaszał wskazują na doskonały zmysł obserwacji, znał dobrze realia pracy na roli, w pasterstwie i w rzemiośle, ale również zwyczajne życie małych miasteczek i wsi Galilei i Judei. Obraz, który malują ewangeliści pozwala stwierdzić, że Jezus, przed podjęciem misji wędrownego rabina, był cieślą (Mk 6:3)³³. Zapewne tego fachu nauczył się od swojego ojca. W opisie egzekucji pojawia się dodatkowo szczegół dotyczący jego szaty, która *nie była szyta, ale od góry cała tkana* (J 19:23), co wskazuje na jej stosunkowo dużą wartość. Z tych dość ograniczonych danych możemy wyciągnąć wniosek, że Jezus wywodził się z niższej klasy średniej. Możemy więc przyjąć, że jego narodziny i wychowanie odbywało się w zgodzie z ogólnymi zwyczajami przełomu er, jakie w tym środowisku panowały w Izraelu.

IV. Zwyczajny dom i zwyczajna rodzina w judaizmie okresu drugiej Świątyni

W języku hebrajskim termin *bajit* (*bayth; bet*) określa zarówno dom, jak i rodzinę. Głową i panem izraelskiego domu był ojciec, od którego rodzina wywodzi swoją nazwę (*bet ab - dom ojca*)³⁴. Rodzina żydowska była typową dla an-

³³ Greckie słowo *tektoon* oznacza zarówno cieślę jak i kamieniarza, czyli rzemieślnika zajmującego się obróbką twardego materiału.

³⁴ R. Pankiewicz, *Rodzina i wychowanie w Palestynie rzymskiej w świetle tradycji biblijnej i późnojudaistycznej* [w:] Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy, Studia Pedagogiczne pod red. J. Jundziłł, z. 18, 1992, s. 70.

tyku instytucją o charakterze społeczno-ekonomicznym i religijnym³⁵. Ojciec był pierwszą i najważniejszą osobą, wcieleniem całej rodziny, której zapewniał jedność³⁶. Podobne relacje głowy domu wobec rodziny i otaczającej go wspólnoty, możemy dostrzec także w innych kulturach Orientu. Rodzina izraelska jawi się w źródłach na dwóch poziomach. Jej podstawową strukturę stanowią osoby połączone więzami krwi. Zazwyczaj była to rodzina wielopokoleniowa. Z racji wspólnego zamieszkiwania domu w skład rodziny wchodził również ci, którzy znajdowali się z ojcem domu w dalszych związkach rodzinnych lub/i wyłącznie w związkach ekonomicznych: krewni, służba, najemnicy, niewolnicy, a także sieroty i wdowy znajdujące się pod opieką głowy rodu. Poszerzona rodzina żydowska (*miszpača*), z wczesnego stadium swojego rozwoju, przypomina swoją strukturą rzymską rodzinę³⁷. Szczególnie pojemny był termin *brat*. W mentalności żydowskiej wyrażał wszystko, co określało osobę bliską, oczywiście w pierwszej kolejności należąca bezpośrednio do rodziny, ale także kogoś pochodzącego z tego samego rodu, plemienia, ludu, a nawet po prostu osobę nie będącą *obcym*.

Władza ojca była bardzo rozległa. Rodzina stanowiła w pewnym sensie jego majątek. Jeśli popadł w dług, mógł sprzedać dzieci, żonę i siebie samego. Jednak w okresie drugiej Świątyni przypadki takich transakcji nie są już nam znane. Wspomina się je czasem jeszcze w przypowieściach (*Ponieważ nie miał z czego ich oddać, pan kazał sprzedać go razem z żoną, dziećmi i całym jego mieniem, aby tak dług odzyskać*; Mt 18:25), co nie stanowi jednak bezpośredniego dowodu występowania tej procedury. Zachowano raczej w pamięci takie przypadki z przeszłości.

Spółczesność izraelska była konserwatywna. Mąż miał prawo wydać na śmierć żonę, jeśli ta dopuściła się cudzołóstwa. Takie samo prawo miał wobec córki, gdyby okazało się, że jako niezamężna jest w ciąży. Rygoryzm w tym zakresie był stosowany, choć nie stanowił normy postępowania. Małżeństwo rozwiązywano poprzez wręczenie listu rozwodowego³⁸. Podstawą roz-

³⁵ M. Filipiak, *Problematyka społeczna Biblii*, Warszawa 1985, s. 8.

³⁶ W. Pałubicki, J. Iluk, *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie starożytnym chrześcijaństwie*, Gdańsk 1995, s. 23

³⁷ M. Goodman, *Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, Warszawa 2007, s. 171; na przelomie er wielopokoleniowe, rozległe rodziny żydowskie nie były już tak powszechne, jak niegdyś; można je było znaleźć przede wszystkim na dworach królewskich.

³⁸ Podstawową przyczyną rozwodu był brak potomstwa. Istniała określona procedura związana

wodu stanowiło znalezienie u swojej żony czegoś odrażającego (*’erwat dabar* - *coś haniebnego, obrzydliwego* Pwt 24:1)³⁹. Owo *’erwat dabar* w okresie przełomu er różnie interpretowano. Wskazuje na to dyskusja, jaka toczyła się wśród szkół rabinackich Szammaia i Hillela, niezamknięta jeszcze najwyraźniej ostateczną konkluzją w czasach Jezusa, na co wskazuje pytanie: *Czy wolno mężowi oddalić żonę?* (Mk 10:2)⁴⁰. Bardziej liberalny (i podmiotowy) stosunek wobec żon i córek może być po części wpływem środowiska rzymskiego, które przeżywało w tym okresie poważne przemiany emancypacyjne⁴¹.

Zasadniczo do ojca (męża) należało strzeżenie dobrego imienia rodziny i dbanie o zachowywanie w niej równowagi. Odpowiadał za wychowanie synów i córek, zezwalał na zawieranie przez nich związków małżeńskich, udzielał błogosławieństw, albo rzucił przekleństwa na nieposłusznych i wydziedziczał krnąbrnych. Miał obowiązek troski o bezpieczeństwo ekonomiczne i obronę domostwa. Był niejako reprezentantem Boga w swojej rodzinie. Żona nazywała męża swoim panem (hebr. *baal*, *adon*, aram. *mar’an*)⁴². Wbrew obiego-

z wręczeniem listu rozwodowego; por. R. Pankiewicz, *Rodzina i wychowanie w Palestynie rzymskiej*, s. 73. Stroną inicjującą był mąż. Żydówki nie posiadały prawa samodzielnego występowania w sprawie rozwodu. W literaturze znamy przypadki, gdy to kobieta występowała o rozwód. Przyczyną mogła być brutalność męża czy jego odrażająca choroba, zwłaszcza trąd. M. Goodman (*Rzym i Jerozolima*, s. 175). Autor podaje przykład (zaczerpnięty z literatury rabinicznej), w którym gmina, na prośbę żony, zmusza męża, aby wręczył żonie list rozwodowy; por. traktat Miszny *Edujot* 2,3, gdzie rabbi Hanina zezwalał kobiecie na wypisanie dokumentu rozwodowego podpisanego jednak przez męża.

³⁹ Zwrot *coś odrażającego* (*’erwat dabar*) zawiera termin *’erwat*, który oznacza dosłownie *nagie narządy płciowe* (dosłownie: *nagość, miejsca wstydlive*), a przez to wskazuje na nieprzyzwoitość związaną z odrazą i wstydem o podłożu seksualnym.

⁴⁰ Por. W. Loader, *Sexuality and Jesus Tradition*, Grand Rapids 2005, s. 67-71. Hillel kładł nacisk na słowo *dabar*, czyli *coś*. Twierdził w związku z tym, że każda przyczyna, która zożydza mężowi żonę, jest wystarczającym powodem do rozwodu. Taką przyczyną mogło być przypalenie potrawy (dla starożytnych, wbrew pozorom, zarzut bardzo poważny), ale także to, że po prostu inna kobieta stawała się dla męża atrakcyjniejsza. W tym kontekście Szammai i jego szkoła zachowywali daleko posunięty rygorizm. Akcentowano nie tyle *coś* (jak można zauważyć praktycznie w znaczeniu *cokolwiek*), ile *’erwat*, czyli dopuszczenie się konkretnego czynu hańbiącego kobietę. Podkreślano w związku z tym, że powód musi być poważny i dotyczyć aktu naruszającego zasadę skromności. W pierwszej kolejności aktem takim było cudzołóstwo, ale listę przyczyn dopuszczających rozwód stanowiły występkę przeciw skromności, a do takich zaliczano m.in. wychodzenie na ulicę z nieupiętymi włosami, czy kąpiel w miejscu przeznaczonym dla mężczyzn.

⁴¹ Por. M. Goodman, *Rzym i Jerozolima...*, s. 174.

⁴² R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1-2, Poznań 2004, s. 30.

wym opiniom władza ojca, choć znaczna, daleka była od absolutnej. Pozycja żony rosła wraz z ilością urodzonych dzieci i poziomem zaradności życiowej. Kobieta, szczególnie matka, była otoczona czcią i szanowana zarówno w domu, jak i w społeczeństwie. Oczywiście była uprzedmiotowiona, ale niektórzy badacze podkreślają stosunkowo wysoką pozycję kobiety w judaizmie w czasach Jezusa, szczególnie w porównaniu z jej odpowiednikami w kulturze greckiej czy rzymskiej⁴³.

Idealnym wzorem małżeństwa żydowskiego był trwały związek monogamiczny. W okresie antycznym nie istniał żaden przepis zabraniający poligamii. Wynikało to z przekonania o szczególnym znaczeniu rodziny wielodzietnej. Bezplodność była dla kobiety czymś hańbiącym i mogła stanowić bezpośredni powód rozwodu lub poligamii męża. W przypadku poligamii wszystkie żony jednego męża posiadały ten sam status, a dzieci były jednakowo traktowane. Józef Flawiusz wspomina poligamię Heroda Wielkiego i jego dziewięć żon. Sam Flawiusz żył w biginii. Arystokraci żydowscy zasadniczo unikali poligamii, zamiast tego żyli w małżeństwach monogamicznych z szeregiem konkubin⁴⁴. Dzieci z takich związków uzyskiwały prawa na mocy aktu adopcji. W tekstach esseńskich piętnuje się wielożeństwo na równi z rozpustą, a z monogamii czyni się zasadę⁴⁵. Jednak długo jeszcze istnieć będzie w środowisku żydowskim zgoda na poligamię, skoro Miszna zezwala, aby człowiek prywatny, nie pełniący funkcji politycznych czy administracyjnych, mógł mieć nawet pięć żon⁴⁶.

V. Zwyczaje żydowskie związane z zawieraniem małżeństwa

a. wiek uprawniający do małżeństwa

⁴³ A. Chouraqui, *Życie codzienne ludzi Biblii*, Warszawa 1995, s.123; Autor czyni następującą konstatację: [kobieta w judaizmie] *jest osią, wokół której obraca się życie rodzinne, społeczne, ekonomiczne, polityczne i religijne kraju, mimo, że nigdy nie przestaje być całkowicie zależna od swego baal – męża lub ojca.*

⁴⁴ R. Pankiewicz, *Rodzina i wychowanie w Palestynie rzymskiej*, s. 78.

⁴⁵ *Dokument Damasceński* 4,21; przewiduje się w nim ubiczowanie dla tych, którzy *pojeli dwie żony.*

⁴⁶ Miszna w trzecim porządku (*Seder nasz'im*) przedstawia narzeczeństwo, małżeństwo, prawo lewiratu, postępowanie w sprawie podejrzenia o cudzołóstwo w kilku traktatach (Traktat pierwszy - *Jewamot* [Bratowa], drugi - *Ketuwot* [Kontrakty małżeńskie], piąty - *Sota* [Kobieta zamężna], szósty - *Gittin* [Rozwody], siódmy - *Kidduszin* [Zareczymy]); por. polskie wydanie Talmudu, porządek trzeci, traktat Kidduszin (*Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej z objaśnieniami i komentarzami Berachot rozdz. II - Kidduszin rozdz. III - Bawa Kama rozdz. I, tł., S. Pecaric, Kraków 2010, s. 223-447*).

Chłopiec był zdolny do ożenku gdy skończył lat trzynaście. Uczeni w Piśmie określili jednak, że najlepszym wiekiem wejścia w małżeństwo to czas między 16 a 20 rokiem życia⁴⁷. Bardzo źle widziano tych, którzy ukończywszy górną granicę wieku wciąż pozostawali niezonaci. Wśród esseńczyków (przynajmniej pewnej ich części) istniał celibat. Przyczyny celibatu esseńczyków tkwią w przekonaniach o rychłym końcu świata i w całkowitym poświęceniu się studiowaniu Tory. Powszechnie trzymano się zasady, że małżeństwo jest obowiązkiem każdego Żyda, co wynikało z pierwszego przykazania danego ludziom po stworzeniu⁴⁸. Decyzję o małżeństwie podejmował ojciec, choć w praktyce oboje rodzice. Podkreślano przy tym konieczność zachowania rozwagi (według powszechnego przysłowia: *Śpiesz się przy kupowaniu roli, żonę wybieraj powoli*).

W przypadku dziewcząt wiek uzdalniający je do małżeństwa to 12-13 lat. Przy wyborze pretendenta do ręki, córka miała ograniczone prawo do odrzucenia proponowanego jej kandydata. Ojciec powinien liczyć się z jej wolą w tym zakresie. Nie należało jednak zbyt długo zwlekać z wydaniem jej za mąż. Istniało wręcz przekonanie, że ojciec, który nie zabiega energicznie o wydanie córki za mąż może stać się przyczyną jej nieszczęścia, niepotrzebnie narażając ją na występki przeciw moralności.

b. dobór kandydatów i narzeczeństwo

Choć miłość mogła być głównym motywem zawierania małżeństw, zasadniczo to rodzice dokonywali odpowiednich wyborów. Zasięgali opinii o rodzinie kandydata/kandydatki, posługując się przy tym pośrednictwem osób trzecich. Instytucja swata (*sžadchan*) pełniła ważną rolę w procesie zawierania małżeństwa. Późniejsi rabinowie będą wręcz nakazywać, aby małżeństwa kojarzono właśnie w ten sposób⁴⁹. Rodzice poszukiwali możliwie najlepszych kan-

⁴⁷ Możemy dostrzec w tym pewne wpływy greckie; Platon uznawał okres między 16 a 20 rokiem życia za najlepszy czas zawarcia związku małżeńskiego przez mężczyznę, por. M. Maykowska, *Platon*, Warszawa 1960, s. 272.

⁴⁸ Z pierwszego przykazania płynął nakaz, ujęty następnie w pierwszej *parszyot*: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię* (Rdz 1:28). W komentarzu do pierwszej parszy *Bereszit* możemy przeczytać: *Jest to przykazanie nakładające na mężczyznę obowiązek ożenienia się i splotzenia dzieci. Mężczyzna musi splotzić przynajmniej jednego syna i jedną córkę, którzy sami będą zdolni do splotzenia dzieci*, por. *613 przykazań judaizmu oraz Siedem przykazań rabinicznych i Siedem przykazań dla potomków Noacha*, opr. E. Gordon, Kraków 2006, s. 12.

⁴⁹ *Talmud* wspomina, jak jeden z mędrców groził karą każdemu mężczyźnie, który poślubiłby ko-

dydatów, a byli nimi ci, którzy mogli poszczycić się właściwym pochodzeniem, dobrą sytuacją finansową, czy sławnymi przodkami. Rabini podkreślali, aby unikać nadmiernych przeciwstawień kandydatów. Bogaty nie powinien brać za żonę biednej, starszy młodziutkiej, wysoki niskiej, a nawet należy zadbać, żeby nie różnił ich zdecydowanie kolor włosów. Małżeństwo w Izraelu stanowiło nie tyle związek dwóch osób, co raczej dwóch rodzin. Rodzice uzgadniali wysokość *moharu*, czyli sumy pieniędzy, jaką przyszedł mąż musiał wpłacić na ręce ojca narzeczonej⁵⁰. Pieniądze te były rodzajem odszkodowania za oddanie córki, stanowiąc w konsekwencji wiano, jakie wносиła w ramach posagu do małżeństwa⁵¹.

Kiedy wstępne porozumienia zostały zawarte, aranżowano spotkanie kandydatów w domu któregoś rodziców. Było to pierwsze i często jedyne spotkanie młodych, na którym mogli się sobie przyjrzeć. Mieli wtedy prawo odrzucić ofertę. Jeżeli została przyjęta, spisywano warunki wstępne, po których traktowano już kandydatów jako narzeczonych. Po ustaleniu wysokości wiana i po obopólnej decyzji następowało podpisanie umowy według tradycyjnej formuły. Zwracano uwagę na datę podpisania umów małżeńskich. Podpisywano je najczęściej w połowie miesiąca, gdyż, jak wierzono, pełnia księżyca miała przynieść szczęście. Hebrajskie i aramejskie słowo określające zaręczyny to *kiduszim*, czyli *poświęcone, oddzielone* (w znaczeniu: kobieta przeznaczona tylko dla jednego mężczyzny). Cudzołóstwo w czasie narzeczeństwa było traktowane nad wyraz surowo i karane śmiercią (zasadniczo przez ukamienowanie)⁵². Rodzice uzgadniali datę ślubu, określano też, gdzie po ślubie młodzi zamieszkają i jak długo mogą liczyć na wyżywienie ze strony rodziców. W ten sposób formalnie młodzi, choć wciąż narzeczeni, prawnie traktowani byli jako małżonkowie, bez prawa do wspólnego zamieszkania i współżycia⁵³. Zerwanie zaręczyn nio-

bietę bez zwyczajowego zaaranżowania małżeństwa; por. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989, s. 181.

⁵⁰ Por. A. Chouraqui, *Życie codzienne ludzi Biblii*, s. 118; J. Eisenberg, *Kobieta w czasach Biblii*, Gdańsk 1996, s. 42; S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 210.

⁵¹ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu.*, s. 37 *mohar* określa się jako *wyrównanie*, głównie ze względu na ubytek siły roboczej w rodzinie, ale także jako swoiste zabezpieczenia finansowe żony w przypadku rozwodu.

⁵² Niewierną narzeczoną mogła spotkać także - poza ukamienowaniem - kara spalania, ścięcia lub uduszenia.

⁵³ Por. Pwt 22:13-27.

sło za sobą szereg komplikacji i powinno przyjąć postać oficjalnego dokumentu.

Szczególnie starannie dbano, aby nie dochodziło do małżeństw osób zbyt blisko ze sobą spokrewnionych, m.in. syna z żoną ojca, brata z siostrą przyrodną, siostrzeńca z ciotką, nie mówiąc o jeszcze bliższych relacjach⁵⁴. Małżeństwa takie traktowano jako przestępstwo i karano śmiercią (przez spalenie). Stary Testament kilkakrotnie wypowiada się w kategoriycznym tonie przeciwko małżeństwom egzogamicznym⁵⁵. Teksty te należą do późniejszej redakcji. ST daje wiele przykładów małżeństw „mieszanych” i to wśród przywódców Izraela⁵⁶. Po niewoli babilońskiej doszło do wyraźnego zaostrzenia przepisów w tym względzie⁵⁷, choć i wtedy zdarzały się małżeństwa egzogamiczne. Idealnie pozostawało małżeństwo endogamiczne zawężone wręcz do własnego rodu („plemienia”)⁵⁸.

c. kontrakt małżeński i ceremonia ślubna

Sam akt ślubu nie był ceremonią religijną. Jego istotą była umowa spisana publicznie i podpisana przez dwóch świadków (*ketuba*)⁵⁹. Do dziś w kręgach ortodoksyjnych Żydów jest spisywana po aramejsku, czyli w języku używanym w czasach Chrystusa. Wśród papirusów z Wadi Murabba’at (nad Morzem Martwym) znaleziono tekst z prostą formułą ślubną (*ketuba*): *Będziesz moją żoną*⁶⁰. Teksty określały też obowiązki męża wobec żony. Jeden z nich brzmi na-

⁵⁴ Por. Rdz 20:11; Wj 6:20; Kpl 18:6; 23:10; Pwt 23:1; 27:20; 2 Sm 13:13; 18:12.

⁵⁵ Żyd nie powinien żenić się z poganką, ponieważ niesło to za sobą zagrożenie dla życia religijnego (1 Krl 11:4). Zostało zabroniona przez Prawo (Wj 34:15-16; Pwt 7:3-4). Nieco inaczej traktowano w tym względzie branki wojenne (por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 34-48; ominięciu zakazu poślubiania cudzoziemek służyła specjalna ceremonia symbolizująca porzucenie dawnego środowiska; Pwt 21:10-14).

⁵⁶ Ismael, pierworodny syn Abrahama urodził się z Egipcjanki, Mojżesz wziął za żonę Madianitkę, Rut była Moabitką, Salomon w swoim haremie posiadał liczne cudzoziemki, m.in. księżniczkę Egiptu, ale też Hetytki, Moabitki, Ammonitki, i Edomitki.

⁵⁷ Por. Ne 13:25

⁵⁸ Żydzi byli głęboko zdystansowani wobec wszystkiego, co pogańskie, w pierwszej kolejności dotyczyło to małżeństw z cudzoziemcami; por. Daniel-Rops, *Życie w Palestynie w czasach Chrystusa*, Warszawa 2001, s. 106-125. Musiało to być tak oczywiste, skoro Talmud w żadnym traktacie nawet nie wspomina zakazu egzogamii.

⁵⁹ Por. Tb 7:14 *poleciał, aby przyniosła swój papirus i napisała na nim zaświadczenie o zawartym małżeństwie i to, że daje mu ją za żonę, zgodnie z wyrokiem Prawa Mojżeszowego.*

⁶⁰ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 44.

stępująco: *Ja będę na ciebie pracował, będę cię szanował, utrzymywał według zwyczajów mężów judejskich i będę z tobą żył, jak to jest przyjęte w naszym świecie. Biorę odpowiedzialność na siebie i na moich spadkobierców, żeby uzyskać większy majątek, niż dotychczas posiadany.* Dokument ten stanowił gwarancję majątku kobiety i określał jej społeczny status.

Ceremonia zaślubin nie należy do najlepiej opisanych w tekstach rabinicznych. Małżeństwa zawierano zasadniczo przy końcu zbiorów (lub ewentualnie przed zasiewami). W późniejszej tradycji, która korzeniami sięga czasów Jezusa, przyjęto zasadę zawierania małżeństwa we wtorek (trzeciego dnia tygodnia, na pamiątkę dwukrotnego pochwalenia tego dnia w opisie stworzenia) lub w piątek, łącząc ucztę weselną z szabatem. Uroczystość rozpoczynało wejście orszaku z panem młodym do domu panny młodej (Mt 9:15). Oblubienica oczekiwała narzeczonego w towarzystwie druhen, okryta welonem. Pana młodego witała w progu matka panny młodej, a następnie podpisywano kontrakt ślubny. Prawdopodobnie panna młoda szła wówczas w orszaku weselnym do domu pana młodego, a on w tym czasie pozostawał w domu swoich teściów. Gdy zbliżał się wieczór pan młody wraz z teściami szedł do swojego domu i tam odbywały się główne uroczystości weselne. Toastom towarzyszyły modlitwy dziękczynne (błogosławieństwa), które wznosili najbliżsi krewni małżonków, w pierwszej kolejności rodzice (ojcowie) i mistrz ceremonii (J 2:8; 3:29). Możliwe też, że panował już wówczas zwyczaj obrzucania pary młodych ziarnem pszenicy na znak i wróżbę pomyślności i wielodzietności oraz symboliczne tłuczenie kielichów. W pewnym momencie małżonkowie opuszczali zgromadzonych gości i szli do oddzielnej izby, aby dopełnić akt małżeński.

Wesele trwało kilka dni, a jego długość związana była z zamożnością rodziny (zwyczajowo siedem dni, ale u bogatszych nawet czternaście). Tańczono, pito i bawiono się z całą rodziną, sąsiadami i zaproszonymi gośćmi. Od tej pory pan młody stawał się *baal* (gr. *oikodespotes*) - głową i panem domu. Istotnym elementem zawarcia związku małżeńskiego był obrzęd przeniesienia (*nissuin*), czyli przeprowadzenie się panny młodej do domu pana młodego, lub wspólne zamieszkanie pary młodej w nowym domu⁶¹.

Życie jest znacznie bogatsze niż prawnicze teorie i nie zawsze przebiega z nimi i przyjętymi obyczajami w zgodzie. Zasada ograniczonych kontaktów

⁶¹ A. Tosato, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, Roma 1982, s.109; Autor zwraca uwagę, na trudność z jednoznacznym ustaleniem terminologicznym drugiej fazy zawarcia małżeństwa.

między narzeczonymi nie była przestrzegana wszędzie jednakowo. Wydaje się, że w Judei narzeczeni mogli przebywać w swoim towarzystwie bez wywołania zgorszenia, natomiast w Galilei relacje takie były źle widziane. Współżycie przedmałżeńskie, nawet po zawarciu kontraktu narzeczeńskiego, uchodziło za grzeszne. Hańba, związana z posiadaniem nieślubnych dzieci często towarzyszyła zarówno kobiecie jak i jej potomstwu przez całe życie. Dzieci urodzone poza małżeństwem traktowano z pewnym lekceważeniem i wypominano im przy różnych okazjach grzechy rodziców. Moralność społeczeństwa żydowskiego była na wskroś konserwatywna.

d. ewangeliczne opisy odczytane w kontekście kulturowym

W tym kontekście należy odnieść się do pewnych aspektów narodzin Jezusa. Mateusz stwierdza: *Po zaślubinach Matki Jego, Maryi, z Józefem, wpiernim zamieszkał razem, znalazła się brzemienna za sprawą Ducha Świętego. Mąż Jej, Józef, który był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał narazić Jej na zniesławienie, zamierzał oddalić Ją potajemnie* (Mt 1:18.19). Dostrzegamy dwuetapowy proces zaślubin. Józef nazwany jest zaślubionym mężem, co zgadza się z tradycją i sytuacją prawną narzeczonego. Choć już zaślubieni (narzeczeni), Józef i Miriam nie mieszkali razem, co w tym wypadku jest jednocześnie synonimem zachowania wstrzeźliwości seksualnej. W tym kontekście pada pytanie: *Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?* (Łk 1:34). Należy je rozumieć nie tyle jako brak narzeczonego, ale zgodnie z żydowskim rozumieniem pojęcia *znać, poznać*, jako synonim współżycia (*Potem Adam poznał Ewę, żonę swoją, która poczęła i porodziła Kainę*; Rdz 4:1 BG). Brak w ewangelicznych opisach wskazówek co do wieku nupturientów pozwala wyciągnąć *ad silentium* wniosek, że byli w naturalnym wieku zawierania związku małżeńskiego - Miriam miała około czternastu lat, a jej narzeczony zapewne nie więcej niż dwadzieścia⁶².

Według Łukasza Miriam zaraz po zwiastowaniu udała się do Elżbiety, swojej krewnej, u której przebywała trzy miesiące. Po powrocie do Nazaretu była więc już w czwartym miesiącu ciąży. Jej narzeczony zorientował się (co sugeruje tekst Mt), że Miriam jest brzemienna. Podjął wówczas decyzję o jej oddaleniu. Ewangelia nazywa go *mężem sprawiedliwym*. Zgodnie z Prawem mógł

⁶² Pierwsze wzmianki o wieku Józefa pochodzą z tradycji judeochrześcijańskiej II wieku. Przedstawiają one Męża Miriam jako osobę starszą; według *Protoewangelii Jakuba* 9,2 Józef był wiekowym wdowcem i miał opory przed wzięciem dwunastoletniej (8,2) Miriam za żonę: *Mam synów, jestem starcem, ona zaś jest młodziczką dziewczeczką*.

domagać się skazania na śmierć niewiernej narzeczonej. Jego sprawiedliwość wiąże się z dwoma faktami: niechęcią do zniesławienia swoje narzeczonej i postanowieniem polubownego rozwiązania kontraktu narzeczeńskiego. Józef chciał unieważnić *kiduszim*, ale postanowił uczynić to dyskretnie, aby Miriam nie stała się obiektem ataków czy niewybrednych komentarzy mieszkańców Nazaretu, a co za tym idzie, wstydu i skandalu obyczajowego. W przeciwnym razie mogła mieć poważne problemy z ułożeniem sobie dalszego życia. Według Ewangelisty Józef został w sposób nadnaturalny przekonany, by nie oddalać Miriam, a narodzonego syna traktować jak własnego.

Najprawdopodobniej małżeństwo było zaaranżowane przez rodziców znacznie wcześniej, a ślub odbył się zgodnie ze zwyczajami mieszkańców Galilei. Towarzyszyło temu, między innymi, przeprowadzenie panny młodej do domu pana młodego: [Józef] *wziął swoją Małżonkę do siebie* (Mt 1:24). Jediną różnicą, na którą wskazuje ewangelista, była kwestia pożycia seksualnego (*lecz nie zbliżał się do Niej, aż porodziła Syna, któremu nadał imię Jezus* (Mt 1:25).

e. obraz Miriam w tradycji żydowskiej

W fakcie przedślubnie poczętego dziecka tkwić mogą źródła późniejszej, fatalnej opinii, jaką tradycja żydowska otaczała Miriam. Pierwsze takie ślady rejestrujemy już w *Ewangeliu Jana*. Być może do złej opinii Matki Jezusa odnosi się aluzja z dyskusji Jezusa z faryzeuszami, gdy ci ostatni stwierdzili: *Mysłmy się nie urodzili z nierządu* (J 8:41). W tradycji rabinicznej, a co za tym idzie i talmudycznej, Jezus został przedstawiony jako dziecko nieślubne⁶³. Tradycja ta powstała u schyłku starożytności⁶⁴, w czasie poważnych napięć między judaizmem a rodzącym się chrześcijaństwem. Talmud, posiłkujący się starą żydowską tradycją, przedstawia Jezusa jako owoc grzesznego związku Jego Matki z rzymskim żołnierzem o imieniu Panthera, należącym do oddziału stacjonującego w Palestynie. Z kart *Talmudu* i antychrześcijańskiego paszkwilu *Toledoth Jeszu*⁶⁵ wylania się czarny obraz Miriam. Oszukiwała męża, romansowała

⁶³ *Talmud Babiloński*, trakt. *Sanbedrin* 43a, 67a; *Kalla* 51a; *Tosefta*, trakt. *Chullin* 2,23, Miszna, *Jebamot* IV, 3b, 49a wątek ten szerzej zaprezentowany w *Toledoth Jeszu* V/VI w. Na temat tekstu *Toledoth Jeszu* doskonałą rozprawę napisał J. Iluk, *Żydowska politeja i kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, t. II: *Żydowska antyewangelia. Antyczna tradycja i nowożytne trwanie*, Gdańsk 2010.

⁶⁴ Por. P Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton-Oxford 2007.

⁶⁵ H. Graetz, historyk żydowski, wypowiada się o *Toledoth Jeszu* następująco: *nędzny kicz, skompilowany z fragmentarycznych przekazów Talmudu o Jezusie*, cyt. za: D. Vetter, *Jezus Chrystus. Judaizm*, w:

z rzymskim legionistą, urodziła syna z nierządu, a jej mąż ostatecznie ją opuścił (lub wygnał). Klasycznym przykładem tych idei są poglądy Celsusa, wyrażone w antychrześcijańskim traktacie *Słowo Prawdy* z roku 178. Orygenes, w dziele *Przeciw Celsusowi*, zbijając krok po kroku argumenty przeciwnika, referuje je następująco:

Następnie Celsus wprowadza na scenę postać fikcyjnego Żyda, który w dyskusji z Jezusem stawia Mu szereg infantylnych i nie liczących z powagą filozofa zarzutów. (...) przede wszystkim ten, że Jezus „podaje się kłamliwie za syna dziewczicy, podczas gdy w rzeczywistości urodził się w jakiejś zapadłej wsi żydowskiej jako syn miejscowej biednej wyrobnicy”. Twierdzi też, że „jej mąż, cieśla, wypędził ją, gdy jej dowiódł cudzołóstwa, a ona, wygnana przez męża i zhańbiona tułała się po świecie, aż potajemnie urodziła Jezusa. Jezus zaś, przyparty biedą, najął się pracy w Egipcie, gdzie zapoznał się ze sztuczkami magicznymi, jakimi chętną się Egipcjanie, a po powrocie do ojczyzny popisywał się tymi sztuczkami i zaczął głosić, że jest Bogiem”⁶⁶.

Na innym miejscu dodaje:

Powróćmy do słów fikcyjnego Żyda, który twierdzi, że matka Jezusa została wypędzona przez swojego męża, cieśla, pod zarzutem cudzołóstwa, gdy była brzemienna po stosunku z żołnierzem, niejakim Pantherą⁶⁷.

Część środowiska żydowskiego uznała Jezusa za *mamzera*, czyli dziecko poczęte w wyniku cudzołóstwa i, co jest dodatkowo naganne, z osobą spoza kręgu etnicznego⁶⁸. Pojęcie *mamzer* nie oznacza wyłącznie nieślubnego dziecka. *Mamzer* to osoba poczęta w grzechu. Z tego powodu osoba z taką przeszłością była traktowana z pogardą i społecznie upośledzona. Choć nie odbierano jej prawa do tytułu *Żyd* (według Halachy – tradycji żydowskiej – urodzony z Żydówki jest Żydem), to ktoś taki nie miał prawa wejścia w skład Zgromadzenia Pana⁶⁹. Nie tylko nie mógł brać udziału w normalnym życiu społeczności, ale dodatkowo nie mógł żyć według żydowskiego Prawa oraz uczestniczyć w obrzędach religijnych i uroczystościach. Był faktycznie osobą wykluczoną,

A. T. Khoury, *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm Chrześcijaństwo Islam*, Warszawa 1998, kol. 346.

⁶⁶ Orygenes, *Przeciwko Celsusowi*, 1,28.

⁶⁷ Orygenes, *Przeciwko Celsusowi*, 1,32.

⁶⁸ Termin *mum zar*, oznacza *dzimny defekt*.

⁶⁹ Pwt 23:3 *Nie wejdzie syn nieprawego łoża do zgromadzenia Pana, nawet w dziesiątym pokoleniu nie wejdzie do zgromadzenia Pana.*

co doskonale widać na przykładzie możliwości zawarcia związku małżeńskiego. Nie wolno mu było zenić się z każdą Żydówką, a jedynie z podobną sobie *mamzerką* bądź konwertytką.

Wracając do Miriam i Panthery - rację mają ci uczeni, którzy w samym imieniu legionisty dopatrują się przekreślonej wersji maryjnego tytułu *Parthenos* (*Dziewnica*), powszechnie używanego przez chrześcijan na określenie Miriam już w II wieku⁷⁰.

VI. Przyjście na świat dziecka w kulturze Izraela drugiej Świątyni

Jak wierzone, narodziny umożliwiał sam Bóg. Były one niejako kontynuacją dzieła stworzenia. To Bóg otwierał lono kobiety w czasie porodu. Czynił to wbrew siłom, które chciały doprowadzić do śmierci matki i dziecka. Judaizm, jak cały świat starożytny, znał i cenił akuszerki. Mimo to poród zawsze był wydarzeniem krytycznym, stanowił poważne narażenie życia kobiety, a jeszcze bardziej dziecka. Dokonywał się w warunkach, z naszego punktu widzenia, niehigienicznych. Najczęściej kobiety rodziły w domach. Nie były to jednak domy, w których panowały sterylne warunki, odpowiednie do przyjęcia dziecka na świat⁷¹. Wszystko to prowadziło do dużej śmiertelności niemowląt.

⁷⁰ Gra słów: PARTHENOS – PANTHERA. Geza Vermes krytykuje roszczenie chrześcijan, przedstawione po raz pierwszy na piśmie przez Mateusza (1:23), że matka Króla-Mesjasza, zgodnie z prorocstwem Izajasza (7:10-14), była dziewicą w chwili poczęcia Jezusa: *Czytelnicy znający hebrajską wersję Izajasza mogliby być zakłopotani argumentacją Mateusza, ponieważ słowo, którego użył prorok ST to młoda kobieta (hebr. 'alama), a nie „dziewnica” (hebr. betula). Młoda dziewczyna zachodząca w ciążę to nie to samo co dziewicze poczęcie. Zwodniczy przekład 'alama jako parthenos (dziewnica, panna) poprawiono w późniejszych, wykonanych w I lub II w. greckich przekładach Izajasza; wszystkie one zastąpiły „dziewicę” (parthenos) z LXX słowem „młoda dziewczyna” (neanis); por. G. Vermes, *Twarz Jezusa*, Kraków 2008, s. 266. W rzeczywistości każde z trzech pojęć ('alama, betula, na'ara) może oznaczać dziewicę i być tłumaczone jako parthenos (por. Rdz 24:16.43 [Rebeka, nazwana 'alma, gdyż] nie poznał jej żaden mężczyzna); nieprawdą jest natomiast, że słowo betula oznacza zawsze dziewicę, ponieważ może oznaczać również kobietę po nocy poślubnej: Joel 1:8 - *Narzekaj, jako panna [betula] przepasana worem nad mężem młodości swojej* (BG). Z zarzutami zgłoszonymi przez G. Vermesa rozprawiał się już w antycznym chrześcijaństwie Orygenes (Przeciwko Celsusowi, 1,35): *Gdyby Żyd próbował się upierać i twierdził, że w cytowanym fragmencie Pisma [Iz 7:10-14] jest mowa o pannie [czyli o młodej kobiecie], a nie o dziewicy, odpowiem mu, że hebrajski wyraz „alama”, który Septuaginta przekłada jako „dziewnica”, a inni tłumaczą oddają jako „panna”, znajduje się w Księdze Powtórzonego Prawa i oznacza dziewicę. Oto ten ustęp: „Jeśli dziewczyna została zaręczona z mężem, a spotkał ją jakiś inny mężczyzna w mieście i spał z nią, oboje wyprowadzicie do bramy miasta i kamienować ich będziecie, aż umrą.**

⁷¹ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 51-53.

Przyjściu na świat dziecka w izraelskiej rodzinie, tak jak w każdej innej kulturze, towarzyszyły różne obrzędy i obyczaje. Praktykowano przejęte od ościennych kultur magiczne zaklęcia i stosowano amulety. Kobiętę w czasie porodu otaczano talizmanami, otwierano drzwi i okna, aby spowodować otwarcie łona. Praktyki te spotykały się z krytyką rabinów, którzy uznawali je za „amoryckie” (dla Izraelitów zakazane).

Mąż lub służba przygotowywała na czas porodu gorącą wodę oraz pieluszki. W czasie porodu obecność męża w pomieszczeniu była niewskazana. Po narodzinach dziecka odbywał się obrzęd obmycia, a następnie nacierano je solą. Uroczyste przyjęcia dziecka do rodziny miało miejsce poprzez akt wzięcia na kolana (lub podniesienia) i wymówienie formuły: *To mój syn*. W ten sposób ojciec uznawał dziecko za swoje. W przeciwnym wypadku, dziecko pozbawione było praw familiarnych. Oczywiście, szczególną radość ojca wywoływało urodzenie syna, a zwłaszcza pierworodnego. Idealem było posiadanie zarówno synów, jak i córek. Jednak większa liczba córek w rodzinie (w przeciwieństwie do synów), mogła zagrażać gospodarce domostwa. Córki potrzebowały przecież odpowiedniej odprawy (wiana), a dodatkowo nie przedłużały dziedzictwa rodu.

Matka była po położeniu rytualnie nieczysta przez siedem dni po urodzeniu chłopca, a przez czternaście po urodzeniu dziewczynki. Dodatkowo przez kolejne trzydzieści trzy dni, w przypadku urodzenia chłopca, lub sześćdziesiąt sześć dni, w przypadku dziewczynki, kobieta nie mogła składać w Świątyni darów (ofiary całopalnej i zagrzesznej). W pierwszy szabat po narodzinach syna urządzało się zwyczajowo uroczysty poczęstunek, a ósmego dnia dokonywano rytualnego obrzezania. Wówczas też ogłaszano publicznie imię syna. Za nadanie imienia odpowiadały matki. Tylko w wyjątkowych sytuacjach odstępowano od tej zasady. W przypadku dziewczynki ograniczano się zwyczajowo do ogłoszenia na nabożeństwie synagogałnym faktu urodzenia się córki i zgłoszenie jej imienia.

VII. Między Nazaretem a Betlejem

a. Nazaret

Krytycy historycznej wiarygodności Ewangelii podkreślają, że żadne źródło (oczywiście poza NT, a konkretnie poza Ewangeliami), nie potwierdza istnienia w I wieku n.e. Nazaretu⁷². Argumentują następująco: Nazaret nie jest wspomniany w Starym Testamencie, brak go wśród miast i wsi Galilei przedstawionych w Księdze Jozuego, wymieniającej 12 miast i 6 wiosek tej krainy (Joz 19:10-16). Także Talmud, chociaż wspomina 63 galilejskie miasteczka, nic nie mówi o Nazarecie. Nie przywołał tej miejscowości Józef Flawiusz ani wczesna literatura rabiniczna. Nawet św. Paweł w swoich listach nie zna miasta, z którego pochodziła Miriam i jej Mąż. Miasteczko Nazaret miało pojawiać się później, dopiero na początku IV wieku pod wpływem relacji ewangelii. Miało to nastąpić na skutek nieporozumienia. Termin nazirejczyk (człowiek realizujący ślub naziratu), jakim miano początkowo określać Jezusa, został niepoprawnie oddany jako Nazarejczyk, stąd całe zamieszanie. Według minimalistów owo zamieszanie jest wynikiem błędu popełnionego przez ewangelistów z powodu braku znajomości realiów geohistorycznych i kulturowych Palestyny pierwszego wieku. Ostatecznie z tej niewiedzy wziął się błąd sugerujący pochodzenie Jezusa z nieznanego nikomu w starożytności miasta w Galilei.

Teza o ahistoryczności Nazaretu współcześnie nie wytrzymuje krytyki, choć co jakiś czas jest podnoszona⁷³. W sierpniu 1962 odkryto fragment ciemnoszarego marmuru z synagogi w Cezarei Nadmorskiej. Datowany na przełom III/IV w. n.e. napis wyryty w kamieniu zawiera listę nazwisk spi-

⁷² Hebr. *nazar* - oddzielić, przeznaczyc na ofiarę.

⁷³ Por. R. Salm, *The Myth of Nazareth: The Invented Town of Jesus*, 2008.; R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel. With Special Reference to the Messianic Hope*, Leiden 1967, s. 103; obecnie niektórzy krytykują brak jakichkolwiek śladów synagogi w Nazarecie. Tymczasem istnienie synagog w Galilei w I w. w znaczeniu oddzielnych budynków do sprawowania kultu jest problematyczne. Najprawdopodobniej terminem tym określano budynki użyteczności publicznej, w których jedno z pomieszczeń w czasie szabatu było przystosowywane do potrzeb religijnych. Odpowiada to ogólnej wizji synagogi jako przestrzeni publicznej, instytucji obsługującej liczne i zróżnicowane potrzeby lokalnej wspólnoty żydowskiej; por. M. T. Schuler, *Recent Archaeology of Galilee and the Interpretation of Texts from the Galilean Ministry of Jesus*, "Concordia Theological Seminary" 71/2 (2007), s. 103; L. I. Levine, *The First-Century Synagogue: Critical Reassessments and Assessments of the Critical*, w: D. R. Edwards (red.), *Religion and Society in Roman Palestine: Old Questions, New Approaches*, New York 2004, 84-95; G. Foerster, *The Ancient Synagogues of the Galilee*, w: *In The Galilee in Late Antiquity*, (red.) L. Levine, New York 1992, s. 289-319; P. Nowogórski, *Protosynagoga w Betsaidzie. Hipotetyczna interpretacja budynku na Area A na Et-Tell (Betsaida)*, „*Studia Judaica*” 7/1 (2004), s. 41-47.; P. Briks, *Betsaida w Biblii i w najnowszych badaniach archeologicznych*, „*Studia Judaica*” 7/1 (2004), s. 20.

sanych w języku aramejskim. Jest to katalog rodzin kapłańskich, rozesłanych do różnych miejscowości po upadku Jerozolimy i zniszczeniu Świątyni w roku 70 (ewentualnie zburzeniu Jerozolimy w roku 135). Źródło to identyfikuje Nazaret, jako jedno z miejsc w Galilei, do którego przesiedleni zostali kapłani z porządku Elkalira⁷⁴. Musiało ono być zamieszkane przez ludność rdzennie żydowską, ponieważ taki wymóg stawiany był miejscowościom, do których mieli wprowadzić się kapłani. Jednocześnie ekspedycja archeologiczna z lat 1955-1960, przeprowadzona pod kierunkiem Bellarmino Bagattiego, profesora Franciszkańskiego Studium Biblijnego w Jerozolimie, odkryła na terenie współczesnego Nazaretu rzymskie i bizantyjskie artefakty (szklane naczynia, lampy gliniane i wazy), które pozwoliły stwierdzić istnienie osadnictwa w II wieku⁷⁵. Trzydzieści sześć lat od zakończenia tych badań kolejna ekspedycja, pod kierunkiem Stefana Pfanna, z Centrum Studiów nad Wczesnym Chrześcijaństwem, rozpoczęła, uwieńczone sukcesem, badania tarasów na gruncie obecnego szpitala w Nazarecie⁷⁶. Zarówno B. Bagatti, jak i S. Pfann doszli do następujących konkluzji: Nazaret z I/II wieku był małą rolniczą wioską, zamieszkałą przez parę tuzinów rodzin, mieszkających w 35-50 domach na obszarze 2,5 ha. Łączna liczebność mieszkańców Nazaretu w II w. to około 450-500 ludzi. W tym kontekście nie dziwi opinia Natanaela, który na wieść o Mesjaszu z Nazaretu z nieskrywanym sarkazmem powiedział: *Czyż może być co dobrego z Nazaretu?* (J 1:46)

b. Betlejem

Za czasów Jezusa Chrystusa Betlejem⁷⁷ było niewielką i mało znaczącą miejscowością, położoną 8 km na południe od Jerozolimy. Liczyło sobie być może nieco więcej mieszkańców niż Nazaret, ale i tak było niewielkie (ok. tysiąca osób). Przez Betlejem wiódł szlak karawan z Jerozolimy w stronę He-

⁷⁴ Inskrypcja głosi: *Kapłani z porządku Elkalira uczynili Nazaret swoim domem*, cyt. za: P. Barnett: *Behind the Scenes of the New Testament*, New York 1990, s. 42.

⁷⁵ B. Bagatti, *Excavations in Nazareth* Jerusalem: Franciscan Printing Press, vol. 1 (1969), s. 254. 272-310. 319.

⁷⁶ Raport z wykopalisk: S. Pfann, R. Voss, Y. Rapuano, *Surveys and Excavations at the Nazareth Village Farm (1997-2002): Final Report*, "Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society", vol. 26 (2008), s. 19-79.

⁷⁷ Hebr. *Bet Lehem, dom chleba*; zwane Betlejem Efrata, lub Betlejem Judzkim w odróżnieniu od Betlejem Zebulonowego czy Betlejem Galilejskiego, położonego ok. 10 km od Nazaretu; por. Joz 19:15.

bronu i Egiptu. Swoją sławę zawdzięczało królowi Dawidowi, który tam właśnie przyszedł na świat ponad tysiąc lat przed Jezusem. W ST istnieją prorocтва, zapowiadające pochodzenie Króla-Mesjasza właśnie z tego miasta (Mi 5:1).

Narodzenie Jezusa w Betlejem kwestionowane jest z wielu powodów. Uznaje się je za teologiczno-literacki wymysł Mateusza i Łukasza. Ewangelіści mieli w sposób sztuczny dorobić Jezusowi królewskie pochodzenie z rodu Dawida, stąd umieścili Jego narodzenie na terenie Betlejem, a nie w Nazarecie⁷⁸. Uczynili to wbrew oczywistym faktom, stąd właśnie, według przeciwników historycznej wiarygodności Ewangelii, wzięła się cała masa pomyłek i nieścisłości. Zalicza się do nich, między innymi, datowanie narodzin w czasie spisu ludności Imperium przez Kwiryniusza, zarządcy Syrii w 6 roku n.e.⁷⁹. Minimaliści twierdzą, że Łukasz wyraźnie rozmija się z prawdą, gdy według przyjętej przez siebie chronologii stwierdza, że Jezus rozpoczynając swoją publiczną działalność (datowaną powszechnie na rok 28 n.e.), miał lat około trzydziestu (Łk 3:23). Tymczasem licząc od spisu z roku 6 n.e. miałby zaledwie lat 22. Gdyby pomimo to przyjąć, że rzeczywiście Jezus urodził się w czasie tego spisu, to z kolei informacja Mateusza o narodzeniu za panowania króla Heroda, byłaby błędna. Król ten bowiem w roku 6 nie żył już od dziesięciu lat. To nie jedyny problem. Podkreśla się również, że ewangelіści rozmijają się z prawdą w innych przekazach, m.in. w sprawie konieczności wędrowania do swoich domen rodowych na spis. Podkreśla się nieraz bezsensowność podjęcia niebezpiecznej, bo ponad stu pięćdziesięciokilometrowej podróży, przez ciężarną kobietę w dziewiątym miesiącu ciąży. Tym bardziej, że prawo nie wymagało udziału kobiet w spisie podatkowym. Suma trudności w ewangelicznych sekcjach przedstawiających narodziny Jezusa ma dowodzić ostatecznie ahistoryczności opisów, które powstały na skutek sztucznych zabiegów teologicznych i są dowodem, że ewangelіści nie znali realiów geograficznych, historycznych i kulturowych Palestyny z okresu przełomu er. W charakterystyczny dla siebie sposób, wyraziła to pani Uta Ranke-Heinemann⁸⁰:

Żaden rzymski cesarz nie wydał nigdy tak bezsensownego rozkazu wędrowki ludów, sprawiającego, by mieszkańcy imperium przemierzali wzdłuż i wszerz kraje, aby udać się

⁷⁸ U. Ranke-Heinemann, Nie i Amen, por. s. 21-27: *Jezus nie urodził się w Betlejem, lecz w Nazarecie*

⁷⁹ Por. Józef Flawiusz, Dawne dzieje Izraela, 18,1,1; 20,5,2; por. też, Wojna Żydowska, 7,8,1.

⁸⁰ U. Ranke-Heinemann, Nie i Amen, por. s. 22.

do miast i miejsc swoich narodzin, a następnie powracać do miejsc pobytu czy zamieszkania. Taka metoda oszacowania należnych na tej podstawie podatków byłaby absurdalna i nie do przeprowadzenia.

Postawione zarzuty, w świetle materiału źródłowego i badań historycznych, nie są wcale tak oczywiste, jak je nakreślili przywołani badacze i domagają się wyjaśnienia.

VIII. Czas narodzenia Jezusa

a. Początek naszej ery

Dionizy Mniejszy (Exiguus;† ok. 545 r.), mnich scytyjski rodem z terenów dzisiejszej Rumunii, ustalił datę narodzenia Chrystusa Pana na 25 grudnia 753 *ab Urbe condita* (od założenia Rzymu, a.U.c.), a 1 stycznia 754 a.U.c. jako pierwszy „rok Pański”, czyli pierwszy rok ery chrześcijańskiej, dzisiaj powszechnie zwanej „naszą erą” lub od imienia autora „erą dionizyjską”⁸¹. Zdecydowana większość badaczy jest zdania, że mnich pomylił się o kilka lat, a prawdziwa data oscyluje gdzieś pomiędzy 746 a 750 rokiem a.U.c. Problem ten zasadniczo wiąże się z ustaleniem daty śmierci Heroda. Współczesne podręczniki historii datują to wydarzenie na rok 4 p.n.e.⁸².

b. Jezus narodził się w Betlejem w Judei za panowania króla Heroda (Mt)

Biorąc pod uwagę opinię, że Jezus przyszedł na świat za panowania Heroda, czyli nie później niż na przelomie marca/kwietnia 4 r. p.n.e. (śmierć króla), czas Jego narodzin przesunąć należy w głąb historii⁸³. Wynika to z kilku

⁸¹ Por. J. Naumowicz, *Chrześcijańska rachuba czasu. Refleksje na początek III tysiąclecia*, w: „*Warszawskie Studia Teologiczne*”, XV/2002, s. 133-140.

⁸² Por. Józef Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat*, Kraków 2000; T. D. Barnes, *The Date of Herod's Death*, w: *Journal of Theological Studies* 19 (1968), s. 204-209; D. Johnson, *And They Went Eight Stades toward Herodeion*, w: „*Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies*”, ed. J. Vardaman, E. M. Yamauchi, Winona Lake 1989, s. 93-99; H. W. Hoehner, *The Date of the Death of Herod the Great*, w: „*Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies*”, ed. J. Vardaman, E. M. Yamauchi, Winona Lake 1989, s. 101-111; Maier, P. L., *The Date of the Nativity and the Chronology of Jesus' Life*, w: ed. J. Vardaman & E. M. Yamauchi, „*Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies*”, Winona Lake, 1989, s. 113-130.

⁸³ Józef Flawiusz pisał że Herod zmarł po 18 dniach od zaćmienia Księżyca niedługo przed świętem Paschy, czyli wg wyliczeń Jana Keplera między 12 marca a 11 kwietnia; por.

faktów. Na kilka miesięcy przed śmiercią król ciężko zachorował, a choroba uniemożliwiała mu poruszanie się⁸⁴. Wizyta Mędrców w Jerozolimie musiała mieć miejsce nie później niż pół roku przedtem zanim król zaniemógł (według Mt wyraził on nieszczerze pragnienie osobistej pielgrzymki do nowonarodzonego króla; 2:8). Prowadzi to do przesunięcia daty narodzin Jezusa pod koniec lub na początek 5 r. p.n.e. w zależności od przyjętej daty śmierci króla. Rok 5 p.n.e. wyznacza granicę dolną, jaka jest górna? Wyznacza ją królewski nakaz wymordowania wszystkich chłopców do drugiego roku życia z okolic Betlejem. Ostrożność nakazuje przyjąć założenie, że narodziny miały miejsce około 8/7–5 p.n.e. W opracowaniach o życiu Jezusa podaje się najczęściej datę z tego obszaru czasowego lub pozostawia się kwestię otwartą⁸⁵.

W 1966 r. W. E. Filmer zakwestionował datę śmierci Heroda w 4 r. p.n.e. i zaproponował nową, zbliżoną do wyliczeń Dionizego⁸⁶. Podstawą wyliczeń jest data przejścia przez króla władzy nad Jerozolimą. Według Flawiusza wydarzenie to miało miejsce pod koniec roku 36 p.n.e., 27 lat po tym, jak Pompejusz Wielki wkroczył z legionami do Świętego Miasta (63 r. p.n.e.)⁸⁷, a 34 lata przed śmiercią króla⁸⁸, czyli właśnie w roku 1 p.n.e. Józef Flawiusz podał, że król zmarł po zaćmieniu księżyca, ale przed świętem Paschy⁸⁹. W ostatniej de-

M. Wojciechowski, *Daty z życia Jezusa*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*”, 3 (1987), s. 202-214; popularna jest hipoteza, w myśl której śmierć króla nastąpiła w grudniu roku 5 p.n.e., por. T.D. Barnes, *The Date of Herod's Death*, "Journal of Theological Studies", 19 (1968), s. 204-209.

⁸⁴ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 17,6,5.

⁸⁵ Por. Daniel-Rops, *Dzieje Chrystusa*, Warszawa 1968, s. 120; Autor podaje rok 6 p.n.e. jako czas narodzenia.

⁸⁶ W. E. Filmer, *The Chronology of the Reign of Herod the Great*, w: "Journal of Theological Studies" 17 (1966), s. 283-298.

⁸⁷ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 14,16,4; *Los ten spotkał Jerozolimę, gdy w Rzymie konsulami byli Marek Agryppa i Kaniniusz Gallus w czasie sto osiemdziesiątej piątej olimpiady, w trzecim miesiącu i dniu Postu, jak by powtórzyły się nieszczęścia, które spotkały Żydów za czasów Pompejusza. Albowiem po dwudziestu siedmiu latach tego samego dnia znowu została wzięta przez Sosjusza. Ten poświęcił Bogu złoty wieniec i opuścił Jerozolimę, wprowadzając spętanego Antygona do Antoniusza. Herod jednak (...) żywiąc obawy nakłonił Antoniusza, nie skąpiąc znacznych sum pieniędzy, aby zabił Antygona.*

⁸⁸ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 17,8,1; *Herod zmarł piątego dnia po zglądzeniu syna Antypatra, sprawując rządy trzydzieści cztery lata po zamordowaniu Antygona i trzydzieści siedem lat od chwili, gdy rzymianie mianowali go królem.*

⁸⁹ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 17,6,4-5; *Mattiasa, który był sprawcą buntu, razem z niektórymi współnikami, rozkazał [Herod] spalić żywcem. Też tej samej nocy nastąpiło zaćmienie księżyca. Tymczasem coraz bardziej wzmagala się choroba Heroda.*

kadzie przed naszą erą zaćmienia miały miejsce pięciokrotnie, w tym trzykrotnie całkowite (23 marca 5 roku p.n.e., 15 września 5 roku p.n.e. oraz 10 stycznia 1 roku p.n.e.), a dwukrotnie częściowe (13 marca 4 roku p.n.e.⁹⁰, 27 grudnia 1 r. p.n.e.⁹¹). Szczególne wrażenie musiało wywołać trwające 1h 40' zaćmienie ze stycznia 1 r. p.n.e. Było nie tylko zaćmieniem całkowitym, ale też Księżyc znajdował się blisko zenitu, a jego krwistoczerwona barwa musiała zrobić wrażenie na mieszkańcach Jerozolimy⁹². Biorąc powyższe argumenty pod uwagę W. E. Filmer stwierdził, że najbardziej prawdopodobną datą śmierci króla był czas pomiędzy 10 stycznia (zaćmienie księżyca) a 8 kwietnia (święto Paschy) 1 r. p.n.e.⁹³. Z jego obliczeniami zgodzili się inni badacze, m.in. E. L. Martin⁹⁴ i O. Edwards⁹⁵. Przesuwając datę śmierci Heroda na rok 1 p.n.e. należy również przesunąć czas narodzin Jezusa na lata 3-1 p.n.e. To właśnie ten termin - a nie 8-6 p.n.e. - jest powszechnie proponowany przez Ojców Kościoła z II-IV wieku.

c. pierwszy ten spis odbył się wówczas, gdy wielkorządcą Syrii był Kwiryniusz (Łk)

Łukasz, opisując narodzenie Jezusa, wspomina dekret Cezara Augusta o spisie ludności. Powszechnie się uważa, że chodzi o spis, gdy Kwiryniusz był namiestnikiem Syrii (Łk 2:1-2)⁹⁶. Informacja ta, zamiast wyjaśniać, stawia nowe pytania. Wiemy bowiem, że Kwiryniusz⁹⁷ był legatem w Syrii w 6-7 roku n.e.,

⁹⁰ Częściowe zaćmienie (36%) z 4 r. p.n.e. miało miejsce nad ranem i z tego powodu nie było zjawiskiem, które byłoby powszechnie zauważone.

⁹¹ Por. M. Kudlek, E. Mickler, *Solar and Lunar Eclipses of the Ancient Near East from 3000 BC to 0*, Hamburg 1971, t. 1, s. 156.

⁹² Częściowe zaćmienie z roku 4 p.n.e. było w Palestynie słabo widoczne.

⁹³ Przyjęcie roku 1 p.n.e. za czas śmierci Heroda niesie za sobą określony problem, a mianowicie monety z datą 4 r. p.n.e. wybite przez następców Heroda (Archelausa, Antypasa i Filipa). Niektórzy traktują je jako dowód koronny, przemawiający za 4 r. p.n.e. jako datą śmierci Heroda. Nie jest to jednak argument wystarczający. W starożytności znane są przypadki antydatowania pewnych wydarzeń, m.in. współregencję synów królewskich, którzy stawali się królami. Ma to związek ze swoistą „polityką faktów dokonanych” ułatwiającą synom naturalne przejście władzy.

⁹⁴ Por. E. L. Martin, *The Birth of Christ Recalculated*, Pasadena 1980.

⁹⁵ Por. O. Edwards, *Herodian Chronology*, w: „*Palestine Exploration Quarterly*” (1982), s. 29-42.

⁹⁶ Por. Daniel-Rops, *Dzieje Chrystusa*, s. 120-121; Autor słusznie zauważa, że przeprowadzenie spisu mogło trwać kilka lat, co szczegółowo wyjaśnia na s. 121 w przyp. 9.

⁹⁷ Mowa jest o Publiusz Sulpicjuszu Kwiryniuszu (łac. *Publius Sulpicius Quirinius*; gr. *Kyrenios* albo

czyli co najmniej 10 lat po śmierci Heroda⁹⁸. Wyjaśnienie tej zagadki jest o tyle utrudnione, że nie dysponujemy pełną listą legatów syryjskich z okresu przełomu er⁹⁹. Najczęściej wskazuje się na ewentualność pełnienia przez Kwiryniusza funkcji legata na Wschodzie, gdy ten prowadził walki z Honomadami na terenie Cylicji. August mógł zlecić mu funkcję odpowiedzialnego za spis na terenie Syrii i Judei. Syria znajdowała się wówczas pod panowaniem legata Saturnina. Fakt udziału Saturnina w spisie Kwiryniusza potwierdza Tertulian¹⁰⁰. Możliwe, że Kwiryniusz kontynuował spis zapoczątkowany przez Saturnina lub

Cyrenius). Zanim wslawił się walkami z Honomadami na terenie Cylicji (w latach 11-3 p.n.e.) prowadził liczne kampanie wojenne (m.in. przeciw Kantabrom w Hiszpanii, Marmardom na terenie Marmaryki, Garamantami, szczepem berberyjskim). Do Rzymu wrócił w aurze zwycięzcy i w roku 12 p.n.e. otrzymał godność konsula (razem z Waleriuszem Messalą). Zanim otrzymał godność namiestnika cesarskiego w prowincji Syria (gubernator) w roku 6 n.e. był już wcześniej legatem cesarskim, mającym prawo do tytułu hegemon (*legatus Augusti pro praetore*) w którejs z prowincji, być może Syrii. Możliwe, że miał tam do wykonania zadanie związane ze spisem ludności.

⁹⁸ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 18,1,1; *Tymczasem Kwiryniusz – był to jeden z mężów zasiadających w senacie, który już piastował inne urzędy, przechodząc przez wszystkie szczeble kariery urzędniczej aż do konsulatu i cieszył się ogólnie wielkim poważaniem – przybył z niewielką liczbą towarzyszy do Syrii. Wystąpił go Cezar dla rozstrzygnięcia spraw w narodzie i przeprowadzenia spisu majątków. Wraz z nim wyprawił także Koponiusza, męża ze stanu rycerskiego, aby objął pełną władzę nad Judejczykami. Sam Kwiryniusz również przyjechał do Judei, która była przyłączona do Syrii, aby i tu przeprowadzić spis majątków oraz sprzedać mienie pozostałe po Archelausie. Żydzi, którzy początkowo o spisie majątków ani słyszeć nie chcieli, z czasem za radą arcykapłana Joazara, syna Boetosa, poniechali dalszego uporu i usłuchawszy jego perswazji pozwolili bez żadnego sprzeciwu spis ten przeprowadzić. Lecz Juda z Gaulanitis [Juda Galilejczyk], rodem z miasta, które się zwie Gamala, złączawszy się z Faryzeuszem Saddokosem [Sadokiem] podburzał naród do buntu. Twierdzili oni, że spis majątków nic innego im nie przyniesie jak oczywistą niewolę i namołowywali naród do obrony swojej wolności*

⁹⁹ Lista namiestników Syrii, podana przez Józefa Flawiusza nie jest kompletna. Jedna z propozycji chronologicznego uszeregowania gubernatorów Syrii jest następująca: 1. *M. Titius*, przed rokiem 7 p.n.e., 2. *Q. Varus*, 7/6-4 p.n.e., 3. *S. Saturninus*, 4-2 p.n.e., 4. *Q. Varus* (po raz drugi) 2 p.n.e.-1 n.e., 5. *G. Caesar*, 1-4 n.e., (-), 6. *P. S. Quirinius* 6-12 n.e.; por. G. Szamocki, *Data narodzenia Jezusa Chrystusa*, w: *Żyjemy dla Pana* (Rz 14,8), ed. W. Chrostowski (Rozprawy i Studia Biblijne 23), Warszawa 2006, s. 346-348.

¹⁰⁰ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, 4,19,10; w wersji łacińskiej (w polskim tłumaczeniu mamy nieco inną wersję) tekst ten brzmi: *Sed et census constat actos sub Augusto nunc in Judaea per Sentium Saturninum, apud quos genus eius inquirere potuissent*. Autor komentarza zwraca uwagę: *Sentius Saturninus nie został wspomniany w Ewangeliach. Był legatem Syrii w latach 9-6 p.n.e. (wspomina go Józef Flawiusz, De Bello Iud 16,369,539,361), zarządził census ludności w swojej prowincji. W czasie tego spisu urodził się Jezus Chrystus Wydaje się, że jest to spis identyczny ze spisem ludności za Kwiryniusza, o którym wspomina Ewangelia. Być może Kwirynius (Quirinius) był urzędnikiem legata Syrii, Saturnina, w szczególności zobowiązanym do przeprowadzenia spisu ludności.*

odwrotnie¹⁰¹. W każdym razie Łukasz zapamiętał Kwiryniusza z racji jego późniejszych rządów, choć spis tak naprawdę przeprowadzony był pod namiestnictwem Saturninusa. Hipoteza ta ma jednak słabe strony. Przede wszystkim brak jest jakichkolwiek informacji o spisie podatkowym w tym czasie. Judea podlegała królowi Herodowi i nie wydaje się uzasadnione stwierdzenie, że namiestnik Syrii przeprowadził spis na terenie autonomicznego królestwa. Możliwe jest oczywiście, że podobnie jak w Egipcie, tak również w Judei, spis podatkowy był przeprowadzany regularnie (w Egipcie co 14 lat). Jednak odpowiedzi te nie wyczerpują tematu i nie rozwiązują wszystkich dylematów. Dodatkowo opierają się na hipotetycznych założeniach. Jak wiemy augmenty *ad silentium* nie są nigdy zbyt mocne, ani tym bardziej ostatecznie przekonywujące. Warto zwrócić uwagę więc na inne wyjaśnienie.

Łukasz przedstawił Kwiryniusza jako *hegemoneuotos tes Syrias*. Termin *hegemoneuotos* nie musi rozstrzygać na rzecz namiestnictwa w Syrii. Może oznaczać urzędnika cesarskiego w innej randze, na przykład prokuratora (prefekta). W taki właśnie sposób ewangelista tytułuje Poncjusza Pilata (Łk 3:1)¹⁰². W ten sposób spis Kwiryniusza, przedstawiony przez Łukasza, nie musi być tożsamy z opisanym przez Józefa Flawiusza (*Dawne dzieje Izraela*, 18,1,1). Justyn, mający dostęp do archiwów państwowych, stwierdził że Kwiryniusz uczestniczył w spisie w randze prokuratora: *jak się zresztą o tym przekonacie możecie z list podatkowych, spisanych za Kwiryniusza, Waszego pierwszego prokuratora* (gr. *epitropos*) w Judei. Kwiryniusz mógł być legatem opisanym przez Łukasza terminem *hegemon*, a przez Justyna przedstawiony jako *epitropos*¹⁰³. W latach 4-2 p.n.e., współpracując z gubernatorem Saturninusem w kwestii spisu, mógł realizować cesarskie polecenie.

Justyn swoją *Apologię* dedykował cesarzowi Antoninusowi Piusowi. Zachęcał go osobiście do sprawdzenia powyższych danych przekonany o tym, że wspomniane dokumenty są dostępne w archiwum cesarskim i dlatego pewny

¹⁰¹ G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 2000, s. 190-191.

¹⁰² Łk 2:2 *Pierwszy ten spis odbył się wówczas, gdy wielkorządcą [hegemoneuotos] Syrii był Kwiryniusz* (por. Łk 3:1 *gdym Poncjusz Pilat był namiestnikiem [hegemonias] Judei*).

¹⁰³ Justyn, *Apologia Pierwsza*, 34. Komentarz do tego tekstu (*Kwiryniusz nie był pierwszym prokuratorem rzymskim w Judei*; przyp. 3) nie musi odpowiadać rzeczywistości. Prokurator (w wersji Justyna: *epitropou*) był bowiem zazwyczaj ustanawiany bezpośrednio przez cesarza i z jednej strony musiał współpracować z gubernatorem, z drugiej miał jednak określoną autonomię w celu wykonywania zarządzeń cesarskich.

potwierdzenia swoich racji. Dokumentami tymi dziś nie dysponujemy, jednak samo powołanie się na nie jest dowodem w sprawie wiarygodności Łukasowego opisu. Trudno bowiem przyjąć, że Justyn apeluje do cesarza w sprawie dokumentów, które nie potwierdzają jego wersji wydarzeń.

Innym rozwiązaniem zagadki związanej z chronologicznym osadzeniem spisu Kwiryniusza jest odmienne od powszechnie przyjmowanego, tłumaczenie Łukasowego wtrącenia: *Pierwszy ten spis odbył się wówczas, gdy wielkorządcą Syrii był Kwiryniusz*. Filolodzy i bibliści dyskutują nad terminem *prote*. Jest ono tłumaczone zazwyczaj jako *pierwszy/e*. Problem ten podniósł ostatnio G. Szamocki. Według niego słowo *prote* można tłumaczyć jako *poprzedni, wcześniejszy*, a cały zwrot: *haute apographe prote* oddać w postaci: *Ten spis wcześniejszy stał się od tego (spisu) (...), gdy wielkorządcą Syrii był Kwiryniusz*¹⁰⁴. Taką konstrukcję zdania oparł m.in. na analizie innych tekstów ewangelicznych (Mt 5:20; Dz 17:11)¹⁰⁵.

Rozwiązanie zaproponowane powyżej pozwala przyjąć, że znany z dzieła Józefa Flawiusza spis Kwiryniusza był poprzedzony przez inny, przeprowadzony wcześniej. To właśnie w czasie tego wcześniejszego spisu przyszedł na świat Jezus. Czy źródła pozaewangeliczne uzasadniają istnienie jakiegoś wcześniejszego spisu? Aby się o tym przekonać należy przyjrzeć się samemu pojęciu *spis*. Termin *apographe* oznacza zarówno *zapisywać się, rejestrować*, jak i *dać się zapisać* i może dotyczyć każdej czynności związanej z wypełnieniem deklaracji wymagającej rejestracji, niekoniecznie tylko podatkowej. Szukanie dowodów na spis podatkowy przed 6 r. n.e. może być więc fałszywym tropem.

Łukasz przedstawia historię wędrówki Miriam i Józefa z Nazaretu do Betlejem jako część wydarzenia ogólnomperialnego (*w onym czasie wyszło rozporządzenie Cezara Augusta, żeby przeprowadzić spis ludności w całym państwie*¹⁰⁶. Zasadniczo wspomina się trzy: pierwszy w roku 726 a.U.c. (28 r. p.n.e.), drugi

¹⁰⁴ Por. przypis do Łk 2:2 w Biblii Poznańskiej.

¹⁰⁵ G. Szamocki, *Data narodzenia Jezusa Chrystusa...*, s. 330-353; por. Por. F. F. Bruce, *Wiarygodność pism Nowego Testamentu*, Katowice 2003, s. 112; E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, Poznań 1958, t. I, s. 249. Inną opinię w tym względzie wyraża J. Szlaga, *Czas narodzin Jezusa*, „Znak” 11-12 (1977) s. 1305-1319.

¹⁰⁶ Wśród uczonych nie ma zgody czy spisy zarządzane przez Augusta dotyczyły całego Imperium, czy wyłącznie obywateli rzymskich. Zasadniczo badacze optują za drugim rozwiązaniem; por. *Res gestae divi Augusti*, 8; Swetoniusz, *Żywoty cesarów*, *Boski August*, 27 i 97.

w 746 a.U.c. (8 r. p.n.e.) i trzeci w 767 a.U.c. (14 r. n.e.)¹⁰⁷. Żaden z nich nie odpowiada terminowi, który uwzględni wszelkie ewangeliczne informacje.

Niektórzy historycy zgłosili postulat, aby spis, o którym mowa, zidentyfikować z przysięgą na wierność Augustowi w związku z nadaniem cesarzowi tytułu *Pater Patriae*¹⁰⁸. Na przełomie 3/2 r. p.n.e. miało miejsce skumulowanie cesarskich rocznic: sześćdziesiąte urodziny Augusta i dwudziesta piąta rocznica pełnienia przez niego władzy oraz siedemset pięćdziesiąta rocznica założenia Rzymu. Z tej okazji Senat i Lud Rzymski, 5 lutego roku 2 p.n.e., nadał Augustowi tytuł *Pater Patriae, Ojciec Ojczyzny*¹⁰⁹. Wszyscy mieszkańcy Imperium mieli obowiązek uznania w cesarzu imperatora i złożenia mu przysięgi bezwzględnego posłuszeństwa jako Ojcu Ojczyzny. W samym Rzymie i Italii wymiar tego aktu miał inną formę i znaczenie niż w prowincjach. Tam był aktem lojalności poddanych wobec władzy rzymskiej i wiązał się z oficjalnym kultem władcy.

Józef Flawiusz wspomina fakt złożenia przysięgi na wierność cesarzowi oraz towarzyszące temu okoliczności. Akt miał miejsce rok/dwa lata przed śmiercią Heroda i wywołał zamieszki w królestwie: *Gdy cały naród żydowski złożył przysięgę wierności Cezarowi i swemu królowi, oni tylko [faryzeusze], a było ich ponad sześć tysięcy, przysięgi odmówili*¹¹⁰. Wzmianka ta pozwala stwierdzić, że przysięgę na wierność złożył cały naród. Taki akt wymagał przeprowadzenia szeregu działań i zastosowania określonej procedury, ponieważ jego istotą był udział

¹⁰⁷ Daniel-Rops, *Dzieje Chrystusa*, s. 120; należy pamiętać, że nie dysponujemy pełną listą spisów, ponieważ biografia Augusta, autorstwa Diona Kasjusza, jest niekompletna.

¹⁰⁸ Jak możemy się przekonać, nadaniu tego szacownego tytułu towarzyszyło zobowiązanie do złożenia przysięgi na wierność cesarzowi. Informacje na temat nadania tytułu *Pater Patriae* zachował dokument, spisany przez samego cesarza Augusta (*Index rerum a se gestarum*), a zachowany w postaci inskrypcji na ścianie świątyni Augusta i Romy w Ancyrze (Ankara) (*Monumentum Ancyranum*)

¹⁰⁹ Interesujący nas tekst *Monumentum Ancyranum* brzmi: *Kiedy byłem po raz trzynasty konsulem, senat, stan equites i cały lud rzymski nazwał mnie Ojcem Ojczyzny i uchwalili umieszczenie odpowiedniego napisu w przedsionku mojego domu, w kurii i na Forum Augusta* (Res gestae 35 [6,24]55). Trzynasty konsulat Augusta wypadł na rok 2 p.n.e. W tym samym roku poświęcono Forum rozbudowane z wielkim rozmachem przez cesarza. Co prawda Swetoniusz pisze, że *Przydomek Ojca Ojczyzny wszyscy ofiarowali mu w nagłym, jednomyślnym porywie*. (Swetoniusz, *Boski August*, 58), ale nie ulega wątpliwości, że był to starannie wyreżyserowany i zaplanowany w szczegółach spektakl, którego wstępem była właśnie przysięga na wierność cesarzowi.

¹¹⁰ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 17,2,4.

całego społeczeństwa (oczywiście w znaczeniu antycznym) i najwyraźniej konieczność złożenia indywidualnej deklaracji. Rozwiązuje to problem spisu podatkowego, stojącego poniekąd w sprzeczności z autonomicznością królestwa Heroda. Król przy okazji uznał za zasadne dołączenie do tego deklaracji przysięgi ludu żydowskiego na wierność sobie. Cały akt nie był pozorowany, o czym świadczą realna odmowa złożenia przysięgi przez sześć tysięcy faryzeuszy. Tekst Flawiusza nie pozwala powiedzieć nic więcej o stronie technicznej całego przedsięwzięcia. Mówią jednak o tym inne dokumenty. Pierwszym jest inskrypcja odnaleziona w Paflagonii (Anatolia), pochodząca z 3 r. p.n.e. Mowa jest w niej o przysiędze złożonej przez wszystkich ludzi kraju przy *oltarzach Augusta i w świątyniach Augusta*¹¹¹. Dwa kolejne dowody pochodzą od historyków z V wieku. Jednym jest Mojżesz z Khoren. Z informacji podanej przez niego dowiadujemy się, że w drugim roku Abgara, króla Armenii (3/2 rok p.n.e.), przeprowadzono w kraju przysięgę przed obrazami cesarza Augusta ustawionymi w każdej świątyni (*Historia Armenian* II, 26)¹¹². Drugim jest rzymski historyk, Orozjusz, którego tekst jest szczególnie wymowny: *Cezar (...) rozkazał, aby dokonać spisu w każdej prowincji i wszędzie i spisać wszystkich ludzi (...), [jako formę] uznania Cezara za pierwszego spośród wszystkich, a Rzymian za panów świata*¹¹³. Wspomniane teksty świadczą o powszechności aktu złożenia przysięgi przez wszystkich mieszkańców Imperium.

Grzegorz Szamocki przywołuje jeszcze jeden tekst. Pochodzi on z harmonii ewangelii, czyli kompilacji czterech ewangelii. Choć sam tekst jest późniejszy (średniowieczny), to zawiera wcześniejsze wersje tekstów ewangelicznych nie należące jednak do *textus receptus*. W odniesieniu do Łk 2:1-2 mamy do czynienia z następującym brzmieniem: *W tym czasie Cezar August polecił, aby wszyscy mężczyźni przyszli do własnego miasta i przynieśli gubernatorowi srebrną mo-*

¹¹¹ Tekst inskrypcji znaleziono w Phazimon (Neapolis); por. S. Mitchell, *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor*. vol. 1, Oxford 1993, s. 102, przyp 18.

¹¹² G. Szamocki, *Data narodzenia Jezusa Chrystusa...*, s. 353nn.

¹¹³ Pelen tekst w: Paweł Orozjusz, *Historiarum Adversus paganos*, 6, 22,6-7: *eodem quoque anno tunc primum idem Caesar, quem his tantis mysteriis praedestinaverat Deus, censum agi singularum ubique prouinciarum et censeri omnes homines iussit, quando et Deus homo uideri et esse dignatus est. tunc igitur natus est Christus, Romano censui statim adscriptus ut natus est. haec est prima illa clarissimaque professio, quae Caesarem omnium principem Romanosque rerum dominos singillatim cunctorum hominum edita adscriptione signauit, in qua se et ipse, qui cunctos homines fecit, inueniri hominem adscribique inter homines uoluit: quod penitus nunquam ab orbe condito atque ab exordio generis humani in hunc modum ne Babylonio quidem uel Macedonico, ut non dicam minori cuiquam regno concessum fuit.*

netę, jako znak podporządkowania się imperatorowi. Znak lojalnościowej przysięgi został połączony z podatkiem na rzecz Ojca Ojczyzny. Należy podkreślić, że w religiach ościennych nie istniała kontrowersja między kultem państwowych i lokalnych bóstw a kultem władcy¹¹⁴. Zdecydowanie inaczej rzecz się miała w przypadku Izraelitów. Biorąc pod uwagę wyjątkowy charakter kultu religijnego judaizmu cesarz nie domagał się od Żydów takiej samej formy przysięgi, jaka była dopuszczalna w innych religiach, czyli uznania kultu jego osoby i uczczeniu go ofiarą na ołtarzu przed obrazami cesarskimi. Akt przysięgi przyjął tu inną postać, co już wielokrotnie w przypadkach Żydów było stosowane. Możemy się zgodzić z opinią badacza, który konkluduje:

Przy analizie wymienionych wyżej świadectw ma się nieodparte wrażenie, że one wszystkie (Monumentum Ancyrinum, inskrypcja z Paflagonii, harmonie Ewangelii, czy teksty dzieł Flawiusza, Orosjusza i Mojżesza z Khoren) mówią o jednym i tym samym: przeprowadzeniu w 3 roku p.n.e. w imperium rzymskim z polecenia Cezara Augusta powszechnej rejestracji, związanej z jakąś formą przysięgi lojalności, będącej wyrazem uznania władzy imperatora. Jest zatem bardzo prawdopodobne, że właśnie ten rodzaj apographe spowodował, że Józef z Maryją udali się do Betlejem, gdzie narodził się Jezus Chrystus¹¹⁵.

Kwiryniusz miał obowiązek dopilnowania złożenia przez mieszkańców królestwa Heroda przysięgi na wierność Oktawianowi Augustowi i z tego właśnie powodu został wspomniany przez Łukasza jako hegemon syryjski. Legat syryjski, choć formalnie nie ingerował w sprawy sprzymierzonego królestwa, jaką była Judea, był tym urzędnikiem administracji rzymskiej, który nadzorował wszystkie sprawy na Wschodzie, na co wskazuje ilość zgromadzonych w Syrii rzymskich legionów¹¹⁶. Złożenie przysięgi w roku 3 p.n.e. zakończyło się ostatecznie nadaniem Augustowi tytułu *Pater Patriae*. Opinię o złożeniu przysięgi jako przyczynie wyprawy Józefa z Małżonką do Betlejem wyrażają również inni badacze¹¹⁷. Czy jednak istniała konieczność, by na spis udawali się mieszkańcy różnych krain królestwa Heroda do miejsca swojego rodowego pochodzenia, a szczególnie: czy istniała konieczność udziału żon w tej wyprawie?

¹¹⁴ Por. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990, s. 220.

¹¹⁵ G. Szamocki, *Data narodzenia Jezusa Chrystusa...*, s. 357.

¹¹⁶ Pod rządami namiestnika Syrii stacjonowały cztery legiony: III *Gallica*, VI *Ferrata*, X *Fretensis*, XII *Fulminata*.

¹¹⁷ T. Lewin, *Fasti sacri: or a key to the chronology of the New Testament*, London 1865, s. 25; P. W. Barnett, *Apographe and apographesthai in Luke 2:1-5*, *Expository Times*, 85 (1973-1974), s. 337-380.

Konieczność taką podważa wielu badaczy, m.in. G. Vermes¹¹⁸ i E. P. Sanders¹¹⁹.

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na przepisy Tory, która nakazywała w określonych okolicznościach udawać się do miejsca pochodzenia rodu. Czyniono tak z okazji jubileuszów¹²⁰ oraz spisów¹²¹. Również z innych krain pochodzą świadectwa dekretów wzywających mieszkańców do powrotu na czas spisu do swoich powiatów. Powszechnie cytowanym tekstem w tym wypadku jest pewien egipski papirus ze 104 r. n.e., który głosi: *Gaius Vibius Maximus, prefekt Egiptu: ponieważ zbliża się spis według miejsca pochodzenia, trzeba napomnieć wszystkich przebywających z jakiegokolwiek przyczyny poza swoim powiatem, aby wrócili do domów i zachowywali zwykły przy spisie porządek*¹²². Nawet, jeżeli nie uznamy tego argumentu za wystarczający (dotyczy bowiem Egiptu, nie autonomicznej Judei), powinniśmy wziąć pod uwagę następujące fakty: po pierwsze samo istnienie zjawiska migracji związanej ze spisem, po drugie specyfikę judaizmu z jego głębokim przywiązaniem do plemiennego pochodzenia i braku zgody na kult cesarza, po trzecie kwestię dawidowego (królewskiego) pochodzenia Józefa i Miriam.

Nie mamy żadnej wiedzy o stanie majątkowym Józefa i Miriam. Nie wiemy czy posiadali oni na terenie Betlejem jakąś własność, która obligowałaby ich do stawienia się właśnie w tym mieście. U. Ranke-Heinemann, na podstawie wątplych przesłanek, stwierdza autorytatywnie¹²³:

¹¹⁸ G. Vermes, *Kto był kim w czasach Jezusa*, 2006, Warszawa, s. 166; poglądy autora można streścić następująco: a. żadne źródło rzymskie nic nie wspomina o powszechnym spisie ludności w czasach Augusta; b. król Herod miał status króla sprzymierzonego (*rex socius*), jakakolwiek ingerencja w jego zarząd w postaci spisu była wbrew rzymskiemu prawu; c. podróż do miejsca narodzin jest sprzeczna z rzymską praktyką, według której rejestrowało się albo w miejscu zamieszkania, albo w głównym mieście okręgu podatkowego; d. nie było potrzeby rejestrowania całej rodziny - wystarczyła deklaracja Józefa; e. na temat tego spisu milczy Józef Flawiusz

¹¹⁹ E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 86-87.

¹²⁰ Kpł 25:10 *Będziecie święcić pięćdziesiąty rok, oznajmijcie wyzwolenie w kraju dla wszystkich jego mieszkańców. Będzie to dla was jubileusz - każdy z was powróci do swej własności i każdy powróci do swego rodu* [podkreślenie moje, WG].

¹²¹ Lb 2:2-3 *Dokonajcie obliczenia całego zgromadzenia Izraelitów według szeregów i rodów, licząc według głów imiona wszystkich mężczyzn. Ty i Aaron dokonajcie spisu wszystkich Izraelitów zdolnych do walki od lat dwudziestu wzwyż, według ich zastępów.*

¹²² Por. F. F. Bruce, *Wiarygodność pism Nowego Testamentu...*, s. 111-112.

¹²³ U. Ranke-Heinemann, *Nie i Amen*, por. s. 21-27.

posiadłości ziemskiej Józef w Betlejem nie posiadał. W przeciwnym razie miałby tam niewolników, albo dzierżawców, byłby człowiekiem zasobnym i dziecko przyszłoby na świat u dzierżawcy albo zarządcy, nie zaś w żłobie. W przypadku Józefa i Marii chodziło o ludzi ubogich, o parę pozbawioną własności.

Nie musimy jednak zakładać, że posiadłość zawsze musi być na tyle duża, by utrzymać rzeszę niewolników lub dzierżawców. Brak informacji o własności nie jest żadnym dowodem na jej nieistnienie, nie jest nim także brak domu dzierżawcy. Możemy jedynie stwierdzić, że Józef i Miriam nie posiadali w Betlejem takiego majątku, który pozwoliłby na swobodne dysponowanie domostwem na czas pobytu w okolicach Jerozolimy, co jednak nie oznacza, że nie dysponowali tam żadną własnością, która obligowałaby ich do stawienia się właśnie w tym mieście. Możemy także założyć, że majątek mogła posiadać Miriam i to obligowałoby ją do stawienia się do rejestru.

Nie powinniśmy ulegać sugestiom, jakoby sama myśl o obecności żony Józefa u jego boku w czasie spisu była z gruntu pozbawiona sensu. Po pierwsze - posiadamy dowody udziału kobiet w spisach. Jednym z nich jest dokument znaleziony w grotach nad Morzem Martwym. Potwierdza on udział żony i męża w spisie podatkowym. V. H. Matthews i D. C. Benjamin opublikowali niedawno oświadczenie Żydówki Babathy oraz jej przysięgę na wierność cesarzowi¹²⁴. Dokument pochodzi z 2 grudnia roku 127 n.e. Babatha, mieszkała w miejscowości Zoar, położonej na południowych krańcach Morza Martwego. Na spis przybyła do Rabbath-Moab, oddalonego około 40 km na północny-wschód od miejscowości pochodzenia. Jej mąż pochodził z miejscowości En Gedi, na zachód od Morza Martwego, oddalonej od Zoaru o około 100 km. Kobieta złożyła deklarację o posiadaniu gajów palmowych w Maoza, położonego kilka kilometrów na północ od Zoaru. Jej mąż, Juda, syn Eleazara, pełnił jednocześnie rolę świadka jej zeznania podatkowego¹²⁵. Nie można więc zanegować udziału kobiet w spisach i rejestrach, w tym w składaniu przysięgi na wierność cesarzowi. Brak danych o sytuacji majątkowej Józefa i Miriam uniemożliwia nam pełen wgląd w przyczyny wspólnej wyprawy do Betlejem.

¹²⁴ V. H. Matthews, D.C. Benjamin, *Old Testament parallels: laws and stories from the ancient Near East*, New York 1991, s. 151.

¹²⁵ H. M. Cotton, J. C. Greenfield, *Babatha's Patria: Mahoza, Maoz 'Eglatain and Zo'ar*, w: "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 107 (1995), s. 126–134; N. Lewis, *The Documents from the Bar Kokheba Period in the Cave of Letters. Greek Papyri*, Jerusalem 1989.

Po drugie – nie przekonuje argument jakoby sama stu pięćdziesięciokilometrowa podróż kobiety w zaawansowanej ciąży na spis, który jej nie obowiązywał, była pozbawiona sensu. Choć dla współczesnego, euro-amerykańskiego odbiorcy ewangelii, kilkudniowa podróż ciężarnej kobiety w mało komfortowych warunkach może być czymś zaskakującym, to nie należy zapominać, że mamy do czynienia z odmienną kulturą i innym podejściem do delikatnej kwestii, jaką jest poród. Trudno nazwać niedorzecznością czy wymysłem ewangelistów fakt, że Miriam postanowiła towarzyszyć mężowi w podróży do Betlejem nie przymuszona do tego cesarskim rozporządzeniem. Postawa taka nie była i wciąż nie jest czymś zaskakującym. Nie ma w tym wypadku żadnych podstaw do odrzucenia przedstawionego przez Łukasza scenariusza wydarzeń.

Naszym zdaniem istotnym powodem podjęcia podróży mogła być raczej chęć uniknięcia skandalu obyczajowego w niewielkiej, wiejskiej społeczności Nazaretu i próba ochrony dobrego imienia rodziny. Według Łukasza Miriam już wcześniej udała się w podróż do swojej krewnej w *pewnym mieście w pokoleniu Judy*. Podróżując z Józefem do odległego o 150 km Betlejem oboje unikali wielu niewygodnych pytań¹²⁶. A im nieobecność była dłuższa, tym bardziej fakty mogły ulec zatarciu w pamięci mieszkańców. Czy udało się uniknąć pytań związanych ze zbyt wczesnym narodzeniem pierworodnego syna? Na podstawie ewangelicznych aluzji i żydowskiej tradycji możemy stwierdzić, że nie.

Na zakończenie tego wątku warto poczynić jeszcze jedną uwagę. Ewidentny błąd, poczyniony przez Łukasza w historycznej warstwie narracji, narażałby go na zarzuty nierzetelności czy choćby braku znajomości rzeczy ze strony bardziej oświeconych odbiorców Ewangelii, szczególnie zaś jej przeciwników. Ewangelia powstała w czasach, gdy przedstawiane w opisie narodzenia fakty i okoliczności były historycznie bliskie¹²⁷. Jaki sens miałyby przedstawienie informacji o spisie, którego nie było oraz o wyprawie na spis do swojego miasta, w sytuacji, gdy praktyka taka w ogóle nie istniała? Łukasz mógłby pominąć całą kwestię milczeniem, bez przedstawiania konkretnego

¹²⁶ Karawany pokonywały taki dystans w 3-4 dni. W przypadku wędrującej rodziny czas podróży mógł trwać ponad tydzień, biorąc pod uwagę, że dziennie przebywano około 15-20 km.

¹²⁷ Zwrócił na to uwagę R. E. Brown, *The Birth of the Messiah: A commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York: 1977, s. 549.

powodu podać jedynie sam kierunek wyprawy Józefa i Miriam (podobnie jak Mateusz, który przecież nie czyni żadnej aluzji do spisu). Mając taką możliwość opisał narodzenie Jezusa w kontekście spisu, czyli faktu publicznego, powszechnie znanego i sprawdzalnego w jego czasach. Gdyby popełnił błąd lub dokonałby w tym zakresie celowego przekłamania naraziłby się w oczach współczesnych na zarzut nierzetelności i nieznamomości realiów polityczno-społeczno-kulturowych. W tym kontekście znamienne jest milczenie antycznych pisarzy antychrześcijańskich. Celsus, Lukian czy Porfiriusz podnieśliby obiekcje w kwestii niezgodności ewangelicznych opisów, tymczasem nigdy nie użyli argumentu braku spisu czy obecności na spisie w mieście rodowym jako dowodu przeciw wiarygodności pism chrześcijańskich, a czynili to przecież w innych przypadkach.

d. oto Elżbieta, krewna twoja, którą nazywają nieplodną, także poczęła syna w starości swojej, a jest już w szóstym miesiącu (Łk)

Wśród nielicznych wzmianek ewangelicznych, precyzujących czas przyjścia na świat Jezusa, pewną rolę odgrywają te, które odnoszą się do narodzin Jana Chrzciciela. Łukasz podaje dwie informacje. Pierwsza dotyczy ojca Jana, Zachariasza, kapłana należącego do zmiany Abiasza¹²⁸, druga związana jest z jego matką, Elżbietą. Według Ewangelisty była ona w szóstym miesiącu ciąży, gdy Miriam usłyszała od Zwiastuna, że ma porodzić Jezusa¹²⁹. Jeżeli udałoby się określić czas narodzin Jana, można by podać w pewnym przybliżeniu również termin narodzin Jezusa. Szczególnie pomocna w tym względzie jest pierwsza informacja. Zachariasz otrzymał od Zwiastuna obietnicę narodzin swojego syna, gdy pełnił służbę w Świątyni i wyznaczony został do złożenia ofiary z kadzidła w miejscu Świętym¹³⁰. Zgodnie z tradycją żydowską, opisaną w 1 Krn 24:7-18, służbę w Świątyni pełniły 24 zmiany kapłańskie. Wynikało to z liczebności kapłanów. Już w czasach Dawida stan kapłański przekraczał potrzeby codziennego kultu¹³¹. Podział na zmiany prowadził do cyklicznie po-

¹²⁸ Łk 1:5 *Za czasów Heroda, króla Judei, był penien kapłan, imieniem Zachariasz, z oddziału Abiasza.*

¹²⁹ Łk 1:36 *oto również krewna Twoja, Elżbieta, poczęła w swej starości syna i jest już w szóstym miesiącu...*

¹³⁰ Łk 1:8-9 *Kiedy, w wyznaczonej dla swego oddziału kolei, pełnił służbę kapłańską przed Bogiem, jemu zgodnie ze zwyczajem kapłańskim przypadł los, żeby wejść do przybytku Pańskiego i złożyć ofiarę kadzenia.*

¹³¹ Por. M. Rosik, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2004; w kwestii liczby kapłanów w czasach Jezusa Autor zauważa: *tygodniowy dyżur pełniło 750 kapłanów i lewitów [700 kapłanów i 50 lewitów, WG], a grup takich było 24, łatwo obliczyć, że ogólna liczba służb świątynnych wynosiła około 18 tysięcy* (s. 64).

wtarzających się dyżurów. Każdy oddział służył w Świątyni przez osiem dni (od szabatu do szabatu; 2 Krn 23:8; 2 Krl 11:5). Zmiana Abiasza była ósmą z kolei (1 Krn 24:10). Pierwszy zastęp rozpoczynał swoją służbę pierwszego dnia miesiąca nisan, a dokładnie w szabat poprzedzający pierwszy dzień miesiąca nisan (chyba, że termin ten wypadł właśnie w szabat)¹³². W czasie wielkich świąt pielgrzymkowych służyły wszystkie 24 oddziały (2 Krn 5:11). Ze względu na święto Paschy zmiana Abiasza rozpoczynała swoją służbę w dziewiątym tygodniu i kontynuowała ją w kolejnym tygodniu, gdyż wtedy wypadło święto pielgrzymkowe - Szawuot (Święto Tygodni). Po zakończeniu dwudziestu czterech zmian cykl rozpoczynał się od początku (w miesiącu tiszri, wrzesień/październik). Zgodnie z tymi wyliczeniami oddział Abiasza obsługiwał w Świątyni w trzecim miesiącu, siwan (maj/czerwiec), w dniach 8-14 i w miesiącu ósmym, cheszwan (październik/listopad), w dniach 24-30. Do tego dodać należy obowiązkową obecność wszystkich zmian w czasie trzech świąt pielgrzymkowych. Pascha wypadła w miesiącu nisan, święto Szawuot w siwan, a święto Namiotów (Sukkot) w tiszri (wrzesień/październik). Trzecie święto było połączone z obchodami szeregu innych uroczystości przypadających na ten miesiąc¹³³. W każdym z tych pięciu-sześciu terminów Zachariasz pełnił służbę świątynną i mógł zostać wyznaczony do złożenia ofiary z kadzidła¹³⁴. Niewiele wnoszą w tym względzie pozostałe informacje Łukasza. Stwierdzenie, że na Zachariasza oczekiwał na dziedzińcu lud (1:21) nie musi oznaczać, że epizod miał miejsce w jedno z wielkich świąt pielgrzymkowych,

¹³² Np. w roku 4 p.n.e. 1 nisan wypadł 29 marca, ale w związku z tym, że dzień zaczyna się dla Żydów o zmierzchu poprzedniego dnia (licząc wg naszej rachuby), to 1 nisan rozpoczął się wraz zachodem słońca 28 marca; szabat poprzedzający ten dzień wypadł 24 marca, co znaczy, że tego dnia miała miejsce zmiana zastępu kapłańskiego; por. R. A. Parker, W. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology: 626 B.C. - A.D. 75*, Providence 1969, s. 25.

¹³³ Na miesiąc tiszri przypada wiele ważnych świąt judaizmu: 1-2 Nowy Rok (*Rosz Haszannah*), 3-9 Dni Pokuty (*Jamim Noraim*), 10 Dzień Pojednania (*Jom Kippur*), 15-21 święto Sukkot. 22 tiszri był oddzielnym świętem, nazywanym świętem Ósmego Dnia (*Szemini Aseret*). Dzień później, 23 tiszri, wypadło Święto Tory (*Simbat Torah*). Oznacza to, że 24 tego miesiąca kapłani uczestniczący we wszystkich uroczystościach, a nienależący do aktualnie usługującej zmiany mogli wrócić do domów. Do oddalonego o 20 km od Jerozolimy Ain-Karin, miasta judzkiego, Zachariasz mógł wrócić w ciągu jednego dnia.

¹³⁴ Pięć/sześć możliwych terminów, ponieważ dwa lub trzy razy do roku wypadł dyżur wynikający z harmonogramu zmian. Trzy kolejne razy związane są z obchodami trzech świąt pielgrzymkowych. Trzecie ze świąt mogło być dodatkowo przedłużone o trzy kolejne dni świąteczne (22-24 tiszri); istnieją podstawy, że Zachariasz mógł w tym czasie także pełnić służbę.

podobnie jak uwaga o zakończeniu służby *po upłynięciu dni jego posługi kapłańskiej* (1:23) nie sugeruje wcale, iż chodzi o dyżur w tygodniu „zwykłym”. To jednak nie jedyny problem. Podobną trudność sprawia korelacja kalendarzy. Uczeni zwracają uwagę na różnice występujące między kalendarzem świątynnym a słonecznym¹³⁵. Problem można przedstawić w postaci znanej w świecie żydowskim anegdoty: „*Kiedy w tym roku wypada święto Chanuka?*” „*Jak zwykle 25 kislew*”¹³⁶. Choć termin w kalendarzu religijnym jest stały, to w kalendarzu juliańskim (czy gregoriańskim) ruchomy i dlatego 25 kislew wypada między końcem listopada a końcem grudnia. Przyczyna tkwi w płynności kalendarza księżycowego i księżycowo-słonecznego w porównaniu ze słonecznym. W kalendarzu kapłańskim rok ma niecałe 51 tygodni, gdy w słonecznym ponad 52 tygodnie¹³⁷. Różnica powoduje przesuwanie się pór roku w stosunku do miesięcy roku kalendarza księżycowego. Zachodzi więc konieczność synchronizacji, ponieważ te, podawane przez kalendarz księżycowy (czas religijny), mogły się zdecydowanie różnić od tych z kalendarza juliańskiego (czas rzeczywisty)¹³⁸. Z racji konieczności składania ofiary z pierwocin jęczmienia pierwszego dnia po szabacie po święcie Paschy, kapłani byli zmuszeni dopasować kalendarz do pór roku i mieli w tym względzie pewne pole manewru. Jeżeli jęczmień na polach jeszcze nie dojrzał, dodawano miesiąc *przestępny* (*adar bet, adar szeni, weadar*) liczący 29 dni. Nie czyniono jednak tego regularnie.

Obliczanie roku według modelu 354 a nie 365 dni prowadziło do płynności dat dyżurów kapłańskich, w stosunku do roku rzeczywistego. Zamieszanie to prowadziło wręcz do sytuacji, w której zmiany kapłańskie mo-

¹³⁵ Problem ten dostrzec można wspólnie w związku z ruchomym czasem świąt Wielkanocy i Pięćdziesiątnicy oraz dodatkowymi różnicami ich występowania w kalendarzu żydowskim.

¹³⁶ Próbę taką podjął ostatnio R. T. Beckwith, *The Date of Christmas and the Courses of the Priests*, w: in R. T. Beckwith, *Calendar & Chronology, Jewish and Christian*, Leiden, 1996, s. 71-92.

¹³⁷ Por. R. Rubinkiewicz, *Starożytne kalendarze Bliskiego Wschodu*, w: red. G. Witaszek, *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, 258-265; Autor kończy artykuł wielce wymownym stwierdzeniem: *Trzeba jednak przyznać, że o wiele więcej wiemy na temat tego kalendarza [słonecznego, którym posługiwano się w Qumran] niż na temat urzędowego kalendarza, który obowiązywał w Jerozolimie.*

¹³⁸ Kalendarz księżycowy (lunarny) opiera się na fazach księżyca. Rok księżycowy liczy sobie 354 dni i dzielony jest na 12 miesięcy po 29/30 dni (ponieważ tzw. miesiąc synodyczny, czyli średni okres między kolejnymi pełniami Księżyca, wynosi nieco ponad 29 dni 12 h 44 min.). Między rokiem księżycowym a słonecznym występuje różnica 11,25 dnia (rok słoneczny liczy sobie 365,25 dni).

gły wypaść nie dwa lecz trzy razy do roku rzeczywistego. Problem nieregularności próbowali usunąć esseńcyzy proponując używanie kalendarza słonecznego, ale nie zdobył on akceptacji kręgów kapłańskich. Spowodowało to ostatecznie separację esseńczyków, którzy byli przekonani, że służba świątynna, przy źle funkcjonującym kalendarzu, zupełnie traci sens.

Błąd popełniają ci, którzy nie uwzględniając zmiennego charakteru kalendarza księżycowego w stosunku do słonecznego, liczą zmiany kapłańskie automatycznie¹³⁹. Dopiero odkrycia z Qumran umożliwiły skorelowanie kalendarzy. Na podstawie analizy dokumentów z grotty czwartej¹⁴⁰, izraelski uczony, Shemaryahu Talmona, ustalił terminy dyżurów kapłańskich w czasie przelomu er¹⁴¹. Na podstawie tych wyliczeń można stwierdzić, że Zachariasz pełnił swoją drugą regularną służbę w Świątyni pod koniec września (tiszri), a dokładnie w tygodniu między 23-30 września, a nie na przelomie października/listopada, co sugeruje automatyczne odczytywania kalendarza¹⁴². Biorąc pod uwagę poczęcie Jana na przelomie września/października szósty miesiąc wypada pod koniec marca (data poczęcia Jezusa). Jan urodziłby się wówczas na przelomie czerwca/lipca, a Jezus na przelomie grudnia/stycznia.

Jak możemy zauważyć, argumentacja, u podstaw której stoi informacja Łukasza o służbie Zachariasza w Świątyni, nie może stanowić argumentu *per se*. Są bowiem możliwe również inne terminy służby (m.in. wiosenny, a także okres świąt pielgrzymkowych). Wnioski z prac S. Talmona potwierdzają jedynie możliwość służby Zachariasza we wrześniu, choć nie można tego uwiarygodnić. Pozwala to jedynie przyjąć potencjalną możliwość narodzin Jezusa

¹³⁹ Por. A. Palla, *Skarby Świątyni*, Rybnik 1999, s. 139-142; Autor proponuje wrześniowy termin narodzin Chrystusa, argumentując to na podstawie zmian kapłańskich w następujący sposób: *Zgodnie z Talmudem każda zmiana służyła przez tydzień, począwszy od początku roku świątynnego, który wypadł na przelom marca lub początek kwietnia. Zmiana Abiasza kończyła służbę w drugiej połowie czerwca. Szóstym miesiącem ciąży Elżbiety był grudzień. Anioł, który zapowiedział Marii Pannie, że pocznie i urodzi Mesjasza, powiedział, że jej podeszła wiekiem krewna Elżbieta także jest w ciąży, w szóstym miesiącu (Łk.1:36). Maria poczęła więc w grudniu lub najdalej styczniu. W dziewięć miesięcy później, a więc we wrześniu lub najdalej w październiku, urodziła Jezusa.*

¹⁴⁰ 4 Q 321; por. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, s. 248-253.

¹⁴¹ S. Talmon, *The Calendar Reckoning of the Sect from the Judean Desert. Aspect of the Dead Sea Scrolls*, w: *Scripta Hierosolymitana*, IV, Jerusalem 1958, s. 162-199; tenże, *Qumran Cave 4, XVI: Calendrical Texts, Discoveries in the Judaean Desert*, (ed.) S. Talmon, J. Ben-Dov, U. Glessme, Oxford 2001.

¹⁴² Por. J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, Peabody 1998, s. 275-279; 321-328.

w grudniu. Należy zachować przy tym określoną rezerwę, mając na uwadze hipotetyczność ostatecznej konkluzji¹⁴³.

IX. Tajemnica gwiazdy betlejemskiej

Z przedstawionymi wyżej obliczeniami historycznymi dobrze korespondują pewne wydarzenia o charakterze astronomicznym¹⁴⁴. Ostatnia dekada kończącej się ery wypełniona była nadzwyczajnymi „znakami” na nieboskłonie. O zaćmieniach księżyca już wspomnieliśmy. Mateusz, w historii o narodzeniu Jezusa, wspomina Magów-Mędrców¹⁴⁵, którzy przybyli ze Wschodu do Jerozolimy, aby pokłonić się nowo narodzonemu królowi Żydów: *Ujrzelśmy bowiem jego gwiazdę na Wschodzie i przybyliśmy oddać mu pokłon*¹⁴⁶. Zjawisko, które dostrzegli w wyniku obserwacji nieba, stanowiło dla nich najwyraźniej jakąś konkretną wskazówkę.

¹⁴³ J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology...*, s. 278-279.

¹⁴⁴ Por. J. Włodarczyk, *Tajemnica Gwiazdy Betlejemskiej*, Warszawa 2005.

¹⁴⁵ *Magoi* to określenie kapłanów perskich, później także uczonych zajmujących się badaniami nieboskłonu. Kapłani ci odgrywali znaczącą rolę w życiu religijnym Persji, a później w państwie Partów. Jako spadkobiercy sumeryjskiej i babilońskiej tradycji astrologicznej posiadali wiedzę o niebie, ale także matematyce i medycynie. Śledzili i obliczali pozycje planet na potrzeby władców, pragnących dowiedzieć się czegoś o swojej przyszłości. Ich astrologiczne umiejętności zostały docenione przez Greków do tego stopnia, że słowa *mag*, *astrolog* i *chaldejszyk* stały się synonimem. Magowie byli wyznawcami zoroastryzmu, jednej z najstarszych religii monoteistycznej (początkowo o zabarwieniu dualistycznym), w której pełnili funkcje kapłańskie. Zaratusztrianie oczekiwali nadejścia Wybawiciela-Mesjasza (Saoszjanta, czyli *Tego Który Pomoże*, narodzonego z dziewicy), próbowali wyliczyć czas jego pojawienia się na ziemi. Można przyjąć, że pojawienie się na niebie bardzo rzadkiej koniunktury planet wzbudziło wśród pewnej grupy Magów entuzjazm, który doprowadził ich najpierw do Jerozolimy, a później do Betlejem.

¹⁴⁶ Istnieje kilka możliwości odczytania informacji o miejscu/okolicznościach pojawienia się gwiazdy: *ujrzelśmy jego gwiazdę na Wschodzie*. Zdanie to można zinterpretować w postaci: a. *ujrzelśmy jego gwiazdę wschodzącą*; b. *ujrzelśmy jego gwiazdę świecącą na wschodniej* [części nieba]; c. *ujrzelśmy jego gwiazdę* [gdzie byliśmy jeszcze] *na Wschodzie*. W drugim przypadku wskazówka może wywołać pewną konsternację: Mędrcy dostrzegli gwiazdę na wschodzie, a poszli na zachód. Zwrot *jego gwiazda* wskazuje jednak nie tyle kierunek, ile raczej na znak. W astrologii chaldejckiej, choć nie tylko, wydarzenia na nieboskłonie nabierają znaczenia dopiero poprzez interpretację. Nie są więc prostymi drogowskazami. Jest to oczywiste, szczególnie uwzględniając pozorny ruch nieboskłonu ze wschodu na zachód. Wędrowanie za tak poruszającym się ciałem na niebie wymagałoby ustawicznej korekty trasy. Trzecia interpretacja w ogóle nie zajmuje się kierunkiem ukazania gwiazdy, ale obszarem, z którego Magowie przyszli do Jerozolimy.

Gwiazdę betlejemską¹⁴⁷ najczęściej identyfikuje się z takimi zjawiskami astronomicznymi, jak:

1. kometa (dla starożytnych był to zły omen, zwiastun śmierci lub nie-szczęścia, a nie narodzin; w kronikach Państwa Środka znajdujemy zapiski, mówiące o obserwacji komety w 5 r. p.n.e.);

2. supernowa, czyli zjawisko kosmicznej eksplozji widoczne z Ziemi w postaci nagłego pojawienia się jasnego obiektu na niebie;

3. koniunkcja planet – zjawiska pozornego zbliżania się planet na nieboskłonie¹⁴⁸. Trzecie zjawisko uchodzi obecnie za najbardziej prawdopodobne wyjaśnienie teorii „cudu gwiazdy betlejemskiej”¹⁴⁹.

Koniunkcje nie są zjawiskami rzadkimi¹⁵⁰. Są jednak i takie, które rzeczywiście należą do wyjątkowych. O koniunkcji mówimy wówczas, gdy dochodzi do bliskiego spotkania dwóch/trzech planet, szczególnie zaś wtedy, gdy dwie planety dzieli tak małą odległość kątową, że stają się niejako jedną „gwiazdą”. Zjawisko koniunkcji miało miejsce kilkukrotnie w ostatniej dekadzie I wieku p.n.e. W roku 7 p.n.e., w gwiazdozbiornie Ryb, zaobserwowano koniunkcję Jowisza z Saturnem. „Odańczyli” na niebie niezwykle taniec, trzykrotnie zbliżając i oddalając się od siebie. Na początku 6 r. p.n.e. przyłączył się do nich Mars. Tego rodzaju „niebiańskie wydarzenie” ma miejsce raz na 800 lat, jest więc bardzo rzadkie i dość niezwykle biorąc pod uwagę czas istnienia antycznych kultur.

Na Bliskim Wschodzie wierzono, że wszystkie najważniejsze wydarzenia poprzedzone muszą być niecodziennymi znakami na niebie, stąd niebo znajdowało się pod stałą obserwacją. Babilońscy uczeni interpretowali planetę Mar-

¹⁴⁷ Współcześnie wyraźnie rozróżniamy gwiazdy od planet. W starożytności planety to nic innego jak *gwiazdy błędzące* (od gr. *planetes* - *błąkający się*). Stwierdzenie, że tzw. *gwiazda betlejemska* nie może być planetą, ponieważ na jej określenie użyto terminu *aster (gwiazda)*, a nie *planetes*, w świetle antycznej wizji świata, nie jest poprawne. I dziś popularnie wszystkie ciała niebieskie świecące w nocy (oczywiście poza Księżycem) nazywa się gwiazdami.

¹⁴⁸ Pomijamy w tym wypadku jakieś cudowne ciało niebieskie, odpowiadające wszystkim wskazówkom przedstawionym przez ewangelistę, nienależące do naturalnych zjawisk astronomicznych.

¹⁴⁹ Protoplastą pomysłu identyfikacji koniunkcji był Jan Kepler, który 17.12.1603 r. zauważył koniunkcję trzech planet: Jowisza, Saturna i Marsa.

¹⁵⁰ Np. w roku 2010 możemy obserwować dwanaście ciekawych koniunkcji.

duk-Jowisz jako „gwiazdę królewską”, a Ninurte-Saturna jako „opiekuna Izraela”. Nergal-Mars potęgował znaczenie mającego się narodzić władcy, jako silnego i wojowniczego. Niebiańskie wydarzenia z roku 7/6 p.n.e., choć nadzwyczajne, stanowiły jedynie preludium dla wydarzeń z lat 3-2 p.n.e. W pierwszym przypadku planety zbliżyły się do siebie na odległość kątową równą średnicy Księżyca, za drugim razem doszło do pojawienia się jednej gwiazdy powstałej w wyniku koniunkcji dwóch planet. Niebiańskie zdarzenia z 7/6 r. p.n.e. mogły być pierwszym znakiem wśród badaczy zagadek astrologii, sygnałem o zbliżających się królewskich narodzinach.

W latach 3-2 p.n.e. dziewięć razy doszło do koniunkcji. Po raz pierwszy 12 sierpnia 3 r. p.n.e. Nad ranem (1h 20' przed wschodem Słońca) „spotkały się” ze sobą Wenus i Jowisz, czyli jak wierzono, bogini matka (Isztar-Wenus) i bóg bogów (Marduk-Jowisz). Według wierzeń astrologicznych spotkanie takie interpretowane było jako narodzenie nowego władcy. Razem z wcześniejszą obserwacją koniunkcji Jowisza, Saturna i Marsa potwierdzało zapowiedzi. Miesiąc później rozpoczęła się seria zbliżeń Jowisza do najjaśniejszej gwiazdy w gwiazdozbiórze Lwa. Regulus, zwany też gwiazdą królewską lub *Sercem Lwa* (*Król* - łac. *Rex*, babil. *Sharu*, pers. *Mijan*, czyli *Centrum*), był dla starożytnych Strażnikiem Nieba¹⁵¹. Persowie byli przekonani, że gwiazda ta kieruje wszystkimi sprawami nieba. Z tego powodu Regulus uznawany był za najwyższego strażnika dogląającego pozostałe gwiazdy, a gwiazdozbiór Lwa znakiem zwycięstwa dobra nad złem.

Pierwsze zbliżenie Jowisza z Regulusem miało miejsce 14 września, gdy Słońce znajdowało się w gwiazdozbiórze Panny (Dziewicy-*Virgo*), następne 17 lutego i jeszcze jedno, 8 maja 2 r. p.n.e. Przy drugim spotkaniu planeta wykonała pozorny ruch „zatrzymania się” i „cofnięcia” na firmamencie (punkt stacjonarny)¹⁵².

¹⁵¹ Regulus w kulturach starożytnych zawsze był kojarzony z majestatem władzy królewskiej. Według starożytnych na czele nieba stało czterech Strażników: *Regulus*, pierwsza i najważniejsza z nich, *Fomalhaut* (jedna z najjaśniejszych gwiazd półkuli południowej, znajdująca się w gwiazdozbiórze Ryba Południa), Aldebaran (najjaśniejsza gwiazda w gwiazdozbiórze Byka, tzw. Oko Byka) i Antares (najjaśniejsza gwiazda w gwiazdozbiórze Skorpiona). Obiekty te tworzyły grupę czterech gwiazd królewskich.

¹⁵² Zjawisko to jest efektem krążenia planet wokół Słońca. Ponieważ Ziemia porusza się szybciej niż planety zewnętrzne (Mars, Jowisz, Saturn) na niebie możemy zaobserwować zjawiska pozornego zatrzymania i cofania. Zjawiska te rozłożone są w czasie, co wymaga wielotygodniowych lub nawet wielomiesięcznych obserwacji. W momencie, w którym nasza planeta wyprze-

Najbardziej efektowne wydarzenie miało miejsce 17 czerwca 2 r. p.n.e. Tej nocy Jowisz i Wenus, świecące na tle Regulusa, znalazły się tak blisko siebie, że nastąpiło zjawisko wyjątkowo bliskiej koniunkcji. Te dwie planety oglądane na niebie gołym okiem tworzyły jedną, bardzo jasno świecącą „gwiazdę”¹⁵³. Miało to miejsce nad zachodnim horyzontem, w czasie pełni księżyca, ponad dziewięć miesięcy od pierwszego spotkania Jowisza i Wenus z 3 r. p.n.e. Zjawisko to mogło wprawić w zdumienie astrologów i przekonać ich, że w Judei (wniosek z poprzedniej koniunkcji) przyszedł na świat nowy władca, któremu należy złożyć hold.

27 sierpnia 2 r. p.n.e. miała miejsce kolejna koniunkcja Jowisza z Marsem i Wenus z Nabu-Merkurym, identyfikowanym z bogiem mądrości, zwiastunem ważnych wieści, wszystko na tle gwiazdozbioru Lwa. Ostatnim, z serii kosmicznych wydarzeń, było ponowne „zatrzymanie się” Jowisza w centralnej części gwiazdozbioru Panny. Zjawisko to miało miejsce dokładnie 25 grudnia roku 2. p.n.e. Jowisz znajdował się wówczas 68° nad południowym horyzontem i rozpoczął swój „ruch wsteczny”. Z tego powodu nie zmienił swojej pozycji wobec innych gwiazd przez około 24 godziny. Z perspektywy Jerozolimy jego położenie wskazywało na Betlejem. Możliwe, że właśnie do tej osobliwości nawiązują słowa: *A oto gwiazda, którą widzieli na Wschodzie, szła przed nimi, aż przyszła i zatrzymała się nad miejscem, gdzie było Dziecię* (Mt 2:9)¹⁵⁴. Hold złożony przez Magów miał miejsce w domu (*weszli do domu* [oikos]), a nie w grocie czy w innych pomieszczeniach gospodarczych. Wskazuje to na zmianę miejsca przebywania Józefa i Jego Rodziny od momentu narodzin do czasu przybycia Mędrców. Żadnych innych danych w tym względzie nie posiadamy.

W ciągu osiemnastu miesięcy 3 i 2 r. p.n.e. doszło do całego szeregu niebiańskich wydarzeń, bardzo rzadkich i spektakularnych, w których wschodni Mędrcy mogli odczytać, przy pomocy dobrze sobie znanego „klucza astrolo-

dza którąś tych planet, obserwujemy pozorne zatrzymanie się jej, potem cofanie, a następnie znowu zatrzymanie i planeta wraca do swojego normalnego biegu. Takie właśnie zjawisko miało miejsce w tym wypadku.

¹⁵³ Dystans między Jowiszem a Wenus wynosił zaledwie pół minuty kątowej, a więc był tak mały, że patrząc gołym okiem oba obiekty wydawały się być jednym, bardzo jasno świecącym, ciałem niebieskim.

¹⁵⁴ Tzw. punkt stacjonarny Jowisza można określić tylko dzięki dłuższym obserwacjom jego położenia na tle gwiazd, co jednak przy znajomości astronomii przez chaldejskich uczonych i stałej obserwacji nieba było możliwe.

gicznego”, zapowiedź królewskich narodzin, a może wręcz narodzin długo oczekiwanego Saoszjanta-Mesjasza. Odczytując relacje Mateusza można dopatrzyć się szeregu poczynionych w tym względzie obserwacji, łącznie z dostrzeżeniem zjawiska „zatrzymania się” gwiazdy. Całe opowiadanie jest wyrażone językiem potocznym, nie naukowym, ale właśnie w takim języku do dziś opowiadamy o wschodach i zachodach Słońca, gwiazd i planet.

X. Od narodzenia Jezusa do święta Narodzenia Pańskiego

Święto Narodzenia Pańskiego znalazło się w kalendarzu świąt dość późno, na pewno znacznie później niż Pascha¹⁵⁵ i Pięćdziesiątnica¹⁵⁶. Późne pojawienie się święta część badaczy wiąże z wpływami pogańskimi. Zwolennicy tej koncepcji ograniczają bądź w ogóle negują chrześcijańskie pochodzenie święta. Tymczasem analiza źródeł nie tylko nie potwierdza tej tezy, ale ukazuje coś wręcz przeciwnego¹⁵⁷. Początki obchodów dnia narodzin Chrystusa 25 grudnia tkwią w środowisku judeochrześcijańskim lub szerzej - na styku kultury judaizmu i chrześcijaństwa.

Pierwsi chrześcijanie należeli zasadniczo do dwóch kultur: judaistycznej i grecko-rzymskiej. Obie kultury wycisnęły piętno na starożytnym chrześcijaństwie, każda jednak w innym znaczeniu. O funkcjonowaniu chrześcijan w świecie zróżnicowanych kultur antyku pisze nieznaną autor aleksandryjskiego dziełka *Do Diogeneta*, pochodzącego z drugiej połowy II wieku¹⁵⁸:

Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. Nie zawdzięczają swej nauki jakimś pomysłom czy marzeniom niespokojnych umysłów (...). Mieszkają w miastach belleń-

¹⁵⁵ Mamy podstawy by twierdzić, że święto to obchodzone było przez Kościół już w I w.

¹⁵⁶ Święto Pięćdziesiątnicy obchodzone było w chrześcijaństwie na pewno już w II wieku, o czym świadczy Tertulian i Orygenes. Pierwszy stwierdził: *Poganie są wierniejsi od nas swojej religii, gdyż nie uznają za swoje żadnego ze świąt chrześcijańskich. Nie obchodzą z nami niedzieli ani Zestania Ducha Śn. choć je znają, gdyż boją się, by ich nie uznano za chrześcijan* (Tertulian, *O bałwochwalstwie* 14,7); por. W. Gajewski, *Święta we wczesnym Kościele. Świadectwo Nowego Testamentu i Ojców Kościoła*, w: „Przegląd Religioznawczy”, z. 2, (220) 2006 s. 106.

¹⁵⁷ S. E. Hijmans, *Sol, the sun in the art and religions of Rome*, (dysertacja doktorska, Rijksuniversiteit Groningen 2009), szczególnie interesujące są wnioski zapisane w roz. 9, t. I.

¹⁵⁸ *Do Diogeneta*, 5,1-9 (w: *Pierwsi świadkowie, Pisma Ojców Apostolskich*, tl. A. Świderkówna, wstęp, opr. M. Starowieyski, Kraków 1998).

skich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem użemmetrzają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą. Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych. Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łóże. Są w ciele, lecz żyją nie wedle ciała. (...) Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawo. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba.

Ta krótka charakterystyka ukazuje napięcie, w jakim rozwijał się Kościół. Żyjąc w społeczeństwie antycznym wyznawcy Chrystusa przestrzegali porządku społecznego, przechowywali i przekazywali antyczne wzorce kultury, w tym zwyczaje związane ze stylem życia, czego autor nie ukrywa. Były jednak i takie obyczaje, które nie znajdowały wśród chrześcijan miejsca z racji specyfiki ich kultu i etyki, a jednym z nich był „kult urodzin”. Orygenes krytykował Rzymian za hucznie i (często) rozpustnie obchodzone rocznice urodzin. Świętowano urodziny własne, ale też rocznice urodzin władców i bogów. Krytykując zwyczaj świętowania urodzin poczynił następującą uwagę:

Wśród wszystkich świętych nie ma nikogo, kto by w dniu swoich urodzin urządzał święto albo wielką ucztę, nie ma nikogo, kto by się radował w dniu narodzin swego syna lub córki.(...) Święci natomiast nie tylko nie obchodzą uroczystości dnia swych urodzin, lecz nawet natchnieni Duchem Świętym przeklinają ten dzień [por. Jr 1:5; 20:14-16; Job 3:3]¹⁵⁹.

Głos ten możemy uznać za reprezentatywny nie tylko dla środowiska aleksandryjskiego, z którego pochodzi, ale dla chrześcijaństwa początku III wieku. Opory przed świętowaniem urodzin były głęboko zakodowane w mentalności chrześcijan pod wpływem judaizmu. Z tej przyczyny nie trudno zrozumieć problemy, z jakimi święto upamiętniające narodziny Jezusa Chrystusa wkraczało w środowisko Kościoła. Niechęć do powielania pogańskich wzorców w tym względzie utrudniała drogę do recepcji święta Narodzenia Pańskiego. Nie należy jednak wyprowadzać z tego faktu zbyt daleko idących wniosków. Czym innym jest brak uroczystych obchodów święta, czym innym liturgiczne wspomnianie narodzin Jezusa i próby ustalenia dokładnego czasu tego wydarzenia. W pierwszym przypadku możemy mówić o ostrożności przed ślepym i bezkrytycznym kopiowaniem zwyczajów kultury antycznej, w drugim dostrzegamy

¹⁵⁹ Orygenes *Homilie do Księgi Kapłańskiej*, 8,3.

liturgiczną obecność (choćby za pośrednictwem czytanych tekstów Ewangelii) oraz zainteresowanie różnych środowisk samą datą narodzin Jezusa.

W procesie tworzenia się tego święta możemy wyróżnić następujące etapy:

- pierwszy - obejmował ustalenie rzeczywistego (lub choćby przypuszczalnego) czasu przyjścia na świat Jezusa;
- drugi - wiązał się z powstaniem lokalnych tradycji (data i charakter pamiątki);
- trzeci - dotyczy upowszechnienia się terminu obchodu święta.

Każdy z etapów wnosi nowe wartości do zwyczajów Kościoła, w tym do życia liturgicznego. W naszej analizie zwrócimy uwagę szczególnie na pierwszy etap.

Etap pierwszy: ustalenie czasu narodzenia Jezusa

Brak występowania w kalendarzu chrześcijańskim święta narodzenia Pańskiego nie jest dowodem nieobecności refleksji historyczno-liturgicznej nad czasem narodzin Jezusa u pierwszych chrześcijan. Systematyczne czytanie w czasie liturgii nowotestamentowych perykop, w tym także dotyczących narodzenia Jezusa, prowadziło do ustalenia pierwotnej tradycji. Na kształtowanie się zwyczaju czytania ciągłego (*lectio continua*) zwrócił uwagę J. Daniélou¹⁶⁰. Kościoły osadzone w liturgicznym odczytywaniu i komentowaniu Ewangelii w sposób najbardziej odpowiedni dla poszczególnych środowisk wypracowały podstawy celebracji wydarzenia narodzenia Pańskiego przyjmującego początkowo formę wspomnienia (kommemoracja). Przywołajmy jeszcze raz Orygenesesa. W charakterystyczny dla siebie sposób odniósł się do poszczególnych etapów życia Jezusa:

¹⁶⁰ O regularnym i cyklicznym czytaniu Ewangelii w czasie liturgii patrz: J. Daniélou, *Teologia judeo-chrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, Kraków 2002, s. 397. Czytanie tekstów biblijnych w postaci *lectio continua* ma swoje źródła w nabożeństwie synagogałnym (nie później niż w II w.; por. B. Nadolski, *Liturgika. Eucharystia*, t. 4, Poznań 1992, s. 136). Celem *lectio continua* było przeczytanie całej Tory w określonym cyklu: w przypadku synagog palestyńskich Torę czytano w ciągu trzech lat (Pięcioksiąg dzielono na 154-158 perykop, zwanych *sedarim*), w porządku babilońskim w ciągu jednego roku (*parasza*). Pierwszą wyraźną wzmiankę o czytaniu tekstów biblijnych w czasie liturgii chrześcijańskiej odnajdujemy u Justyna, *Apologia Prima* 67: *W dniu zaś zwanym dniem Słońca odbywa się w oznaczonym miejscu zebranie wszystkich nas, zarówno z miast jak i ze wsi. Czyta się wtedy pamiątki apostołskie lub pisma prorockie jak długo czas na to pozwala, gdy zaś lektor skończy, przełożony żywym słowem upomina i zachęca do naśladowania tych wzniosłych nauk* (o tym zwyczaju świadczy Tertulian, *De anima* 9). Od III w. upowszechnił się zwyczaj czytania ciągłego, które przerywano na czas większych świąt.

*Jego narodziny, wychowanie, moc, męka i zmartwychwstanie nie tylko dokonały się ówczesnie, ale i teraz w nas się dokonują*¹⁶¹.

Przeżywanie i odtwarzanie w osobistym doświadczeniu chrześcijanina i wspólnoty wydarzeń przedstawionych w Ewangeliach stanowi istotę chrześcijańskiego święta. Wątek ten ma jednocześnie walor inicjacyjny¹⁶². Brak odrębnego święta wynikał z określonej postawy wobec kultuwowania rocznicy urodzin, ale mógł mieć także związek z sytuacją społeczno-prawną chrześcijaństwa w cesarstwie rzymskim. Kościół prześladowany, rugowany z życia społecznego i kulturowego, dyskryminowany prawnie w sferze materialnej zaczął przejawiać swoją pełną kreatywność dopiero wtedy, gdy został uznany za kult dopuszczalny (od 313 r. *religio licita*). Wtedy też mógł rozwinąć i swobodnie kultuwać swoje święta. Doskonałym tego przykładem jest chrześcijańska niedziela, pierwsze i najważniejsze święto Kościoła. Niedziela była obchodzona jako dzień Pański już w pierwszym wieku, ale dopiero cesarz Konstantyn Wielki wydał odpowiednią regulację prawną (edykt z 3 marca 321 r.)¹⁶³. Aleksander Krawczuk napisał w związku z tym o wciąż obowiązującym edyktie cesarskim¹⁶⁴. W niektórych kręgach istnieje przekonanie, że to Konstantyn ustanowił i zaprowadził chrześcijańską niedzielę, a pomysł zaczerpnął z mitraizmu¹⁶⁵. Słusznie jednak zauważa polski badacz starożytności pisząc

¹⁶¹ Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* 7,7.

¹⁶² Por. B. Nadolski, *Liturgika. Liturgia i czas*, t. 2, Poznań 1992, s. 13-17.

¹⁶³ Por. *Wszyscy sędziowie i ludność miejska oraz wszelkiego rodzaju rzemieślnicy mają wstrzymać się od pracy w czcigodnym dniu słońca* [venerabili die Solis]. *Jednakże ludność miejska może swobodnie i bez przeszkód zajmować się uprawą roli, ponieważ często się tak zdarza, że w innym dniu nie da się tak dogodnie zasiać zboża czy obrobić winnicy; nie może więc przepaść dogodna okazja dana przez niebieską Opatrzność* (Codex Justinianus, III, 12).

¹⁶⁴ A. Krawczuk, *Starożytność odległa i bliska*, Poznań 1987, s. 52: *Można rzec bez przesady, że edykt Konstantyna obowiązuje w większości krajów świata aż po dzień dzisiejszy, ponieważ wszystkie późniejsze zarządzenia w różnych epokach i państwach są tylko jego powtórzeniem lub adaptacją.*

¹⁶⁵ Por. K. A. Strand, *Jak niedziela stała się powszechnym dniem świątecznym*, Warszawa 1981, s. 31. W mitraizmie dzień słońca, czyli drugi dzień tygodnia (nie pierwszy, jak w przypadku chrześcijańskiej niedzieli), nie był dniem wolnym od pracy, ani szczególnym dniem kultu, co zauważa słusznie E. Bianchi (*Niedziela. Dzień Pana. Dzień Człowieka*, Poznań 1998, s. 122), który na podstawie badań C. S. Mosny i W. Rordorfa stwierdził: *Nie wydaje się jednak, aby w starożytności pogańskiej był to dzień kultu. Nawet w orientalnym kulcie Mithry, boga światłości, który z czasem zidentyfikował się w Rzymie ze Słońcem, Sol, Sol invictus, Sol invictus Mithra, Dominus Mithra, Sol invictus Dominus Mithra, dzień ten nie odznaczał się niczym szczególnym. „Nie posiadamy żadnych danych, na podstawie których moglibyśmy powiedzieć, że dzień słońca był w I-II w. po Chr. dniem świątecznym”, co więcej „nigdy nie był to dzień kultu, nawet w religii Mithry”.*

o chrześcijańskich źródłach niedzieli: *cesarz nie stwarzał swym postanowieniem faktu z gruntu nowego, w zasadzie tylko sankcjonował stan już istniejący*¹⁶⁶. O niedzieli jako dniu świętym dla chrześcijan świadczą zarówno teksty nowotestamentowe, jak i liczne głosy Ojców Kościoła¹⁶⁷. W twórczości Ojców widać świadomość pewnych związków ideowych z obrzędami na cześć Mitry. Odczytywali je jednak jako naśladownictwo kultu chrześcijańskiego przez mitraizm, a nie odwrotnie¹⁶⁸.

W podobnym duchu zostaną przez pewne środowiska podniesione zastrzeżenia w związku ze świętem Narodzenia Pańskiego. Istnieje rozpoznacona opinia, w myśl której święto to zostało ustanowione 25 grudnia, aby zastąpić popularny w Rzymie kult Słońca Niezwycięzonego (*Sol Invictus*)¹⁶⁹. W myśl tej koncepcji chrześcijanie, a może jeszcze bardziej rzymscy cesarze, zrobili wszystko, aby „schryścianizować” stare pogańskie święto.

Główne zastrzeżenie współczesnych badaczy budzi jednak termin i charakter obchodów święta *Sol Invictus*. Według powszechnej opinii święto to zaprowadził w roku 274 cesarz Aurelian. Jednak pierwsza wzmianka źródłowa o obchodach tego święta w dniu 25 grudnia pochodzi z roku 354, czyli po osiemdziesięciu latach od rzekomego ustanowienia święta. Nie jest więc wcale pewne czy Aurelian rzeczywiście ustanowił święto 25 grudnia¹⁷⁰. Cesarz co prawda pobudował świątynię na cześć bóstwa solarnego, a kapłanów tego kultu ustanawiał w randze *pontifexes*, jednak nie wiadomo, czy data 25 grudnia była

był to dzień kultu, nawet w religii Mitry”.

¹⁶⁶ A. Krawczuk, *Starożytność...*, s. 52.

¹⁶⁷ Por. H. Pietras, *Dzień Święty*, Kraków 1992.

¹⁶⁸ Justyn wielokrotnie czyni do tego aluzję, wskazując na podobieństwa między chrześcijaństwem a kultem Mitry m.in. w związku z narodzeniem Chrystusa w grocie, w eucharystii czy chrzcie, pisząc: *złe demony podrobiły [to] w Mitry misteriach* (Justyn, *Apologia Prima*, 66,3-4). Tertulian, *Apologetykę*, 16,9-11: *Podobnie, jeśli dzień słońca poświęcamy radości, ale z całkiem innego powodu aniżeli ze czci dla słońca*. Na marginesie można tylko dodać, że podobnych analogii dopatrywali się np. hiszpańscy konkwistadorzy w kultach Inków.

¹⁶⁹ Por. Usener, H. *Das Weihnachtsfest*, Bonn 1889; Botte, B. *Les origines de la Noël et de l'épiphanie; étude historique*; Louvain, 1932; F. J. Dölger, *Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne*, w: *“Antike und Christentum. Kultur und religionsgeschichtliche Studien”* VI, Münster 1940, s. 1–30.

¹⁷⁰ Por. S. E. Hijmans, *Sol, the Sun...*, s. 58; Autor, po przeanalizowaniu źródeł, stwierdza: *Nie ma żadnych dowodów na to, że święto w dniu 25 grudnia [na cześć Sol Invictus] zostało ustanowione przez Aureliana*.

terminem tego święta¹⁷¹. Obca też była cesarzowi idea uczynienia z kultu Słońca religii państwowej, co bywa nieraz podnoszone.

Najpoważniejszym dowodem kultu Słońca Niezwycięzonego, obchodzonego 25 grudnia, jest hymn Juliana Apostaty na cześć Heliosa z roku 362. Całkiem możliwe, że to w ramach reakcji antychrześcijańskiej za Juliana Apostaty, nadano dacie 25 grudnia, pod którą czczono już wówczas dzień Narodzenia Pańskiego, charakter świątecznych obchodów narodzin Słońca Niezwycięzonego¹⁷². W ten sposób teoria o wpływie kultu *Sol Invictus* na powstanie Bożego Narodzenia nie jest już dziś uważana za tak oczywistą, za jaką uchodziła kilkanaście lat temu¹⁷³.

Nie oznacza to, że Słońce nie było czczone przez ludy Imperium i samych cesarzy. Począwszy od III wieku możemy zauważyć znaczne zainteresowanie kultem Słońca. Ale jeszcze w połowie III w., wśród znalezionych w Dura Europos kalendarzy świąt religijnych armii rzymskiej, kult Sol nie jest wymieniany, tym bardziej data 25 grudnia. W Rzymie istniały dni świąteczne na cześć Słońca. Przypadały w innych terminach: 8/9 sierpnia, 28 sierpnia, 19-22 października i 11 grudnia. Z tych dni świątecznych najważniejsze były obchody związane z datą październikową, a najstarsze z 28 sierpnia¹⁷⁴. Nie przypadały one, jak widać, w okresie przesileni słonecznych.

Kult Słońca był rodzajem tworzywa spajającego filozofię i religię, spoiwa o charakterze synkretycznym, z którego mogły zostać ukształtowane nośne idee, wyrażające specyficzną wizję świata późnego antyku. Na tym gruncie poselstwo o Chrystusie jako Słońcu i Światłości świata mogło łatwiej dotrzeć do mentalności ludzi tej epoki. Stąd w twórczości wczesnych Ojców Kościoła¹⁷⁵, ale także w malarstwie katakumbowym¹⁷⁶, obserwujemy posługiwanie

¹⁷¹ Wcześniej kapłani Sol, jako reprezentanci kultu nie-rzymskiego, mieli niższą rangę (*sacerdotes*).

¹⁷² M. Wallraff, *Christus versus sol: Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001, s. 175.

¹⁷³ M. Wallraff, *Christus versus sol...*, s. 194.

¹⁷⁴ S. E. Hijmans, *Sol, the sun in the art and religions of Rome*, s. 590

¹⁷⁵ Odwołując się tylko do Ojców z II w. i początku III w., zauważamy częste solarne odniesienia do Chrystusa; ma to swoje źródło w symbolice biblijnej (Ml 3:20; por. Łk 1:78); Chrystus przedstawiany jest jako: *Gwiazda nad gwiazdami* (Ignacy z Antiochii, *Do Efezjan*, 19,2), *Czyste światło* (Ignacy, *Do Rzymian* 6,2); *Światłość wiekuista*, *Gwiazda i Wschód* (Justyn Męczennik *Dialog z Żydem Tryfonem*, 113,5; 126,1); *Światło* (Meliton z Sardes *Homilia Paschalna* 103), *Światłość, która oświeca wiernych* (Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses* 4,14,1), *Światłość i Słońce* (Klemens Aleksan-

się symboliką solarną w odniesieniu do Chrystusa. Miało to miejsce na długo przed panowaniem Aureliana.

Choć samo występowanie zjawiska inkulturacji w ramach procesu chrystianizacji nie podlega dyskusji, to już zakres akomodacji jest kwestią sporną. Na pierwszym etapie, gdy Kościół wylaniał się z judaizmu, mamy do czynienia z przejściem szeregu zwyczajów i praktyk religijnych z Izraela, nade wszystko zaś określonego systemu wierzeń¹⁷⁷. Istotną rolę spełniały w tym procesie święta. Po opuszczeniu judaizmu Kościół rozpoczął budowanie własnej tożsamości, asymilując do swoich potrzeb, w mniejszym lub większym stopniu, zwyczaje kultur, do których wkraczał. Asymilacja jest w tym procesie czymś naturalnym i nieuchronnym¹⁷⁸. Istnieje wiele przykładów adaptacji kultur „pogańskich” w ramach chrześcijaństwa w późnym antyku i wczesnym średniowieczu, jednak praktyki tej nie powinniśmy się doszukiwać w każdym przypadku¹⁷⁹. Na przykładzie niechęci do „kultu urodzin” możemy mówić o granicach inkulturacji. Pewnym dowodem na brak powiązania narodzin Chrystusa ze świętem Słońca Niezwycięzonego jest brak odniesień do tego faktu w źródłach chrześcijańskich. Pisarze kościelni IV wieku nie odnotowali związku pomiędzy dniem

dryjski, *Wychowanca* 3,8,44,1), *Słońce sprawiedliwości* (Hipolit Rzymski, *O Antychryście* 61,3), *Słońce* (Orygenes, *Homilia do Księgi Liczb* 23,5).

¹⁷⁶ P. Testini, *Archeologia cristiana*, Roma, 1958, p. 167; przykładem Chrystusa przedstawionego w postaci Heliosa lub *Sol Invictus* jest mozaika ścienna pochodząca z grobowca Juliuszów (nekropolia watykańska; połowa III wieku). Badacze nie są jednak zgodni co do interpretacji mozaiki.

¹⁷⁷ Na pierwszym etapie rozwoju możemy mówić o przejęciu bogatej tradycji kulturowej judaizmu przez pierwszy Kościół; por. W. Gajewski, *Judaistyczne korzenie chrześcijaństwa. Stosunek judeochrześcijaństwa do instytucji i zwyczajów judaizmu okresu drugiej Świątyni*, *Gdański Rocznik Ewangelicki*, t. 1, Soport 2007, s. 9-33.

¹⁷⁸ Por. J. H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1957, s. 371-398.

¹⁷⁹ Dowodem na przekształcanie świąt i świątyn pogańskich w chrześcijańskie może być list Grzegorza Wielkiego do misjonarzy w Brytanii z roku 601, w którym polecał on, aby nie rugować pradawnych świąt pogańskich, lecz dostosowywać je do obrzędów Kościoła (m.in. wspomnienia męczenników) i *nie niszczyć świątyn pogańskich idoli, jedynie posągi bogów poburzyć*; a odzyskane w ten sposób świątynie przeznaczyć na kult dla chrześcijan w pierw je *wodą konsekrować, ołtarze postawić i relikwie sprowadzić* (Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 1,30). Grzegorz jednocześnie stwierdził, że *kwestie te od dawna zaprzątały jego myśli*, co pozwala przyjąć, że zaproponowana opatowi Melitusowi forma nie była normą w postępie chrystianizacyjnym. Tym bardziej więc tego typu akomodacja nie musi odpowiadać praktykom chrześcijaństwa z III/IV wieku, szczególnie, gdy źródła milczą na ten temat. Bardzo łatwo w tym wypadku wpaść w pułapkę anachronizmu.

narodzin Chrystusa a świętem *dies Natalis Solis Invicti*, saturnaliami czy narodzinami Mitry¹⁸⁰. Co prawda Ambroży z Mediolanu (†397) w pewnym miejscu przedstawia Jezusa jako *Słońce prawdziwe*, które swoją sławą przyćmiło dawne bóstwa¹⁸¹, nie stanowi to jednak dowodu na bezpośrednią zależność terminu obchodów święta Narodzenia Pańskiego z *Sol Invictus* czy Mitrą. Tym bardziej, że inni pisarze chrześcijańscy i pogańscy nie czynili do tego nawet takich aluzji.

Pierwsi chrześcijanie – Żydzi, wyznający w Jezusie z Nazaretu, Mesjasza, Zbawiciela i Pana – dostrzegali konieczność zachowania świąt żydowskich. Dokonali w tym zakresie odpowiedniej reinterpretacji znaczenia świąt judaizmu w duchu mesjańskim (chrystocentrycznym)¹⁸². Proces taki przeszedł w pierwszej kolejności dwa główne święta: Pascha, skoncentrowana na tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Jezusa, oraz Szawuot, które pod postacią Pięćdziesiątnicy stało się chrześcijańskim wspomnieniem Zesłania Ducha Świętego. Również liturgiczne i zwyczajowe źródła świętowania narodzin Chrystusa można odnaleźć w judaizmie. W pierwszej kolejności wskazuje na to szereg analogii do żydowskiego święta Światła (Chanuka)¹⁸³. Zwrócił na to uwagę B. Reicke¹⁸⁴. Chanuka doskonale odpowiada idei Chrystusa – Nowej Światłości¹⁸⁵. Przypada na dzień 25 miesiąca kislew (przełom listopada/grudnia). Jest to święto radosne, upamiętniające oczyszczenie i poświęcenie Świątyni po jej sprofanowaniu przez Antiocha Epifanesa¹⁸⁶. Występują wyraźne związki ideowe między tym świętem a Bożym Narodzeniem: nowy początek, światło, oczyszczenie, wzmożone oczekiwanie nadejścia Mesjasza. Grudniowy termin, połączony z czasem przesilenia zimowego, oraz liczba „25” w terminie święta w sposób dodatkowy wiążą je ze sobą. Chanuka nie

¹⁸⁰ Mitra początkowo nie był utożsamiany z Sol (Słońce), ani w ogóle z bóstwem solarnym.

¹⁸¹ Por. H. Frank, *Frühgeschichte und Ursprung des römischen Weihnachtsfestes im Lichte neuerer Forschung*, w: *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 2 (1952), s. 24

¹⁸² W. Gajewski, *Święta we wczesnym Kościele...*, s. 97

¹⁸³ Nazwa Chanuka jest niejednoznaczna. Pochodzi od hanach (*poświęcać*), lub od słów chanu (powstał), ale zawiera też ideę odpoczynku. Chodzi o odpoczynek po walce z wojskami syryjskimi (Syro-Greckimi). Cyfrę „25”, zapisaną hebrajskimi literami, można odczytać jako *ka*.

¹⁸⁴ B. Reicke, *Jahresfeier und Zeitenwende im Judentum und Christentum der Antike*, w: *Theologische Quartalschrift*, 150 (1970), s. 321-334.

¹⁸⁵ Por. J 10:22.

¹⁸⁶ 2 Mch 1:18 *Mając obchodzić Oczyszczenie świątyni dwudziestego piątego Kislew, uważaliśmy, że trzeba nam o tym donieść, abyście my także obchodzili Święto Namiotów i ognia [na pamiątkę tego], jak Nebemiasz odbudował świątynię i ołtarz, a potem złożył ofiary.*

należy do świąt nakazanych przez Torę, ale tradycja tego święta sięga czasów sprzed zburzenia drugiej Świątyni¹⁸⁷. Czas świętowania wynosi osiem dni i nie wiąże się z zakazem pracy¹⁸⁸. *Braita*,¹⁸⁹ niespisana część Miszny, nakazuje, aby przez osiem dni zapalać kolejną lampę w ośmioramiennym świeczniku (*chanukija*) na pamiątkę cudu rozmnożenia oliwy w Świątyni w czasie oczyszczenia ołtarza¹⁹⁰. W późnym judaizmie toczyła się dyskusja pomiędzy szkołą Hillela i szkołą Szamaia, jak należy rozumieć słowa *Braity*, aby każdego dnia święta zapalać jedną świecę dla człowieka i jego domu. Dzień świąteczny obchodzono poczynając od uczy wieczornej. Ruchomy termin święta powoduje, że co pewien czas wypada w okresie świąt Bożego Narodzenia¹⁹¹.

Pierwsze wyraźne próby ustalenia konkretnego dnia narodzin Jezusa odnajdujemy w połowie II wieku. Klemens Aleksandryjski napisał, że wśród wyznawców gnostyka Bazylidesa (nauczał w Aleksandrii ok. 150 r.) 6 stycznia *święcono dzień chrztu Pana, spędzając na czytaniu noc poprzedzającą ów dzień*¹⁹². Bazylidianie zidentyfikowali ostatecznie święto chrztu Pańskiego z dniem narodzin (Święto Objawienia/Epifanii Wcielonego Słowa)¹⁹³. W nieznanych okolicznościach termin 6 stycznia zdobył sobie akceptację znacznej części kościołów na Wschodzie i stał się świętem Epifanii, w którym wspomniano chrzest, pokłon Mędrców, ale też narodziny Jezusa. Warto dodać, że na Wschodzie 6 stycznia to okres przesilenia zimowego. Zagadkę obchodów tego święta pod datą styczniową wyjaśnia J. Daniélou. Francuski badacz wskazywał na zachowanie początku czytania *Evangelii Marka*, pomimo przejścia przez wspólnoty

¹⁸⁷ Por. Talmud Babiloński, traktat *Szabat* 21b.

¹⁸⁸ Tradycja nakazuje, żeby kobiety powstrzymały się od pracy na co najmniej pół godziny.

¹⁸⁹ *Brait*, plur. *braitot*, aram. *zewnętrznny*.

¹⁹⁰ 1 Mch 4:56-59 *Przez osiem dni obchodzili poświęcenie ołtarza, a przy tym pełni radości składali całopalenia, ofiary pojednania i uwielbienia. Fasadę świątyni ozdobili złotymi wieńcami i małymi tarczami, odbudowali bramy i pomieszczenia dla kapłanów i drzwi do nich pozakładali. Między ludem panowała bardzo wielka radość z tego powodu, że skończyła się hańba, którą sprowadzili poganie. Juda zaś, jego bracia i całe zgromadzenie Izraela postanowili, że uroczystość poświęcenia ołtarza będą z weselem i radością obchodzili z roku na rok przez osiem dni, poczynawszy od dnia dwudziestego piątego miesiąca Kislen.*

¹⁹¹ W roku 2006 Chanuka wypadła 26 grudnia, a w roku 2016 przypadnie 25 grudnia.

¹⁹² Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, 1,146,1; Autor dodaje: *Również powiadają, że miał on miejsce w piętnastym roku panowania cesarza Tyberiusza i w piętnastego dnia miesiąca Tibi* [styczeń].

¹⁹³ Por. B. Nadolski, *Liturgika. Liturgia i czas*, t.2, Poznań 1991, s. 105; W. Granat, *Chrystus Bóg – Człowiek*, Lublin 1959, s. 311.

chrześcijańskie z kalendarza żydowskiego na juliański¹⁹⁴. W niektórych środowiskach dzień 6 stycznia jest wciąż obchodzony jako święto narodzin Jezusa¹⁹⁵.

Klemens potwierdza, że wśród chrześcijan w Egipcie istniało głębokie zainteresowanie dniem narodzin Jezusa. Jednocześnie panowały różne opinie na ten temat. Według jednych przypadać miał on 18/19 kwietnia, według innych 29 maja (20/21 kwietnia, 20 maja)¹⁹⁶. Nie wiemy na jakiej podstawie zaproponowano te daty, ale warto zwrócić uwagę, że w oryginale dominuje liczba „25”¹⁹⁷. Liczba ta przywoływana jest zarówno w związku z narodzinami Jezusa, jak i jego śmiercią. Tradycja egipska proponowała wiosenny czas narodzin. Nie wykluczając zachowania jakiegoś pierwotnego przekazu mamy podstawy, by sądzić, że wyliczenia oparte były na określonych założeniach. Pierwsze wiązało się ze spostrzeżeniem, że najważniejsze fakty w życiu Jezusa miały ścisły związek z żydowskim kalendarzem liturgicznym. Drugie z przekonaniem, charakterystycznym dla starożytnych, że wielki człowiek żył pełną liczbą lat i umierał w dniu rocznicy swoich urodzin¹⁹⁸. Trzeba podkreślić, że choć tego typu ustalenia mogą wydawać się nam dziś co najmniej dziwne (i naciągane), to człowiek antyku nie widział w nich niczego niestosownego, wręcz przeciwnie.

¹⁹⁴ J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska...*, s. 397-399; Autor w konkluzji czyni następującą uwagę: *W środowisku tym [greckim] było niemożliwe niedostosowanie się do oficjalnego kalendarza. Otóż kalendarz juliański rozpoczynał się 6 stycznia. Było więc normalnym rozpoczynanie wraz z nim roku liturgicznego, a więc umieszczenie w tej właśnie chwili opisu chrztu. Lecz w judeochrześcijaństwie opis ten tworzył ze Świętem Namiotów tak ścisłą jedność, iż wraz z nim niektóre tematy święta zostały przeniesione na początek stycznia. To zdaje się być źródłem Święta Objawienia Pańskiego, które jest więc zrywczym pogano-chrześcijańskim, ale które przejęło pewną liczbę elementów z judeochrześcijańskiego Święta Namiotów* (s. 398-399)

¹⁹⁵ W Kościele armeńskim data 6 stycznia, jako pamiątka Narodzenia Pańskiego, poklonu Mędrow i Epifanii obowiązuje do dzisiaj.

¹⁹⁶ E. Wipszycka podaje nieco inne daty: 18/19 kwietnia, 29 maja (E. Wipszycka, *Boże Narodzenie-dlaczego święcimy je 25 grudnia...a nie 6 stycznia*, 05. 12. 2001, http://www.mowiawieki.pl/-artykul.html?id_artykul=202).

¹⁹⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, 1,146; Autor przywołując m.in. poglądy gnostyckich bazyliidian, stwierdza: *czas jego Meki [niektórzy] datują na 25 dzień miesiąca Famenoth, inni znowu na 25 dzień miesiąca Farmuthi (...).Istnieją tacy, którzy ustalili nie tylko rok narodzin naszego Pana, ale także i dzień i twierdzą oni, że miało to miejsce 28 dnia miesiąca Augustus i 25 dnia [egipskiego] miesiąca Pachons [20 maja według naszej rachuby]. (...) Co więcej, mówi się, że urodził się on 24 lub 25 dnia Pharmuti [20/21 kwietnia].*

¹⁹⁸ Wzorem jest w tym wypadku Platon, który umarł w wieku 80 lat w dniu swoich urodzin – 7 maja; por. L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Paris, 1902, s. 262 nn.

Może właśnie z tego powodu w Egipcie pojawiają się daty „wiosenne” (marzec-maj) jako czas narodzin i śmierci Jezusa.

Zwróciliśmy już uwagę, że, naszym zdaniem, w określeniu terminu narodzin Jezusa istotną rolę odegrało judeochrześcijaństwo, które swoje poglądy na świat, a szczególnie na dzieje zbawienia, czerpało z tradycji żydowskiej. W Talmudzie zachował się dyskurs rabinów z II wieku, polemizujących na temat początku stworzenia, narodzenia Patriarchów i nadejścia Mesjasza. Rabbi Eliezer wskazywał na jesienny miesiąc tiszri (wrzesień/październik). Według niego był to czas wielkich Bożych dzieł: stworzenia świata, narodzenia i śmierci Patriarchów oraz nastania przyszłego wybawienia. Rabbi Jehoszua wyrażał opinię odmienną, przypisując szczególną rolę miesiącowi nisan (marzec/kwiecień). Według niego świat został stworzony w nisan, w tym miesiącu urodzili się i zmarli Patriarchowie, a Izrael wyszedł z Egiptu. Nisan będzie też miesiącem, w którym Bóg ześle w przyszłości wybawienie. Obaj byli zgodni w jednej kwestii: pierworodny syn Abrahama przyszedł na świat 14 nisan¹⁹⁹. Z punktu widzenia historii przekazy te nie mają żadnej wartości, świadczą jedynie o istnieniu określonego sposobu widzenia biblijnej prehistorii i dostrzec w tym można określony zamiar teologiczny. W środowisku wczesnochrześcijańskim można dostrzec echa tych poglądów. Bliższa okaże się ostatecznie interpretacja rabina Jehoszui. Miesiąc nisan był traktowany jako czas początku stworzenia i zbawienia. Dodatkowo Izaak jest przedstawiany w teologii chrześcijańskiej jako typ Chrystusa - *syna Abrahama* (Mt 1:1). Śmierć Jezusa w miesiącu nissan wskazywała judeochrześcijanom wartość tego miesiąca i prowadziła do przekonania, że ziemskie początki Jezusa również należy wiązać z tym miesiącem.

Kierunek obliczeń był więc następujący: wychodząc od ustalenia daty śmierci Jezusa dochodzono do daty Jego urodzin. Z danych ewangelicznych wynika, że Jezus zmarł w przeddzień święta Paschy (wg kalendarza żydow-

¹⁹⁹ Talmud Babiloński, *Rosz Haszana* 10b-11a: *Naucza (Braita) Rabi Eliezer mówi: w Tiszrej został stworzony świat, w Tiszrej urodzili się Praojcowie, w Tiszrej zmarli Praojcowie, w Pesach urodził się Icbak, w Rosz Haszana poczęły – Sara, Rachel i Hana, w Rosz Haszana wyszedł Józef z więzienia, w Rosz Haszana przestali pracować nasi ojcowie w Egipcie, w Nissan zostali wybawieni, w Tiszrej nadejdzie wybawienie. Rabi Jehoszua mówi: w Nissan został stworzony świat, w Nissan urodzili się Praojcowie, w Nissan zmarli Praojcowie, w Pesach urodził się Icbak, w Rosz Haszana poczęły – Sara, Rachel i Hana, w Rosz Haszana wyszedł Józef z więzienia, w Rosz Haszana przestali pracować nasi ojcowie w Egipcie, w Nissan zostali wybawieni, w Nissan nadejdzie wybawienie.*

skiego miało to miejsce 14 lub 15 nissan²⁰⁰). Pascha jest świętem ruchomym, ściśle związanym z księżycowo-słonecznym kalendarzem żydowskim, stąd istnieje określony problem z precyzyjnym ustaleniem daty śmierci Jezusa w kalendarzu rzymskim.

Pierwszym Ojcem Kościoła, który określił datę śmierci Chrystusa był Tertulian (ok. 200 r.). Wyliczył on, że 14 nissan w kalendarzu żydowskim to 25 marca w rzymskim kalendarzu słonecznym. Na podstawie analizy lat panowania władców określił czas narodzin Jezusa na 25 marca²⁰¹. Hipolit Rzymski, żyjący w tym samym czasie co Tertulian († ok. 235), jako pierwszy podał grudniową datę narodzin Jezusa. W komentarzu do Księgi Daniela (204 r.), stwierdził:

Pierwsze przyjście naszego Pana w ciele, kiedy narodził się w Betlejem, miało miejsce w ósmym dniu przed kalendami stycznia [25 grudnia]²⁰².

Jeżeli jest to głos autentyczny, to stanowi kamień milowy w procesie utrwalenia grudniowej datacji narodzin Chrystusa²⁰³. Mamy bowiem do czynienia z przelomem II/III wieku i nic nie wskazuje na związki tego dnia z dies Natalis Solis Invicti. Jednocześnie Hipolit uznawał dzień 25 marca za początek dzieła stworzenia. Czynił to, jak widzimy, zgodnie z tradycją żydowską.

W podobnym duchu dzienną datę narodzenia wyznaczył autor *De pascha computus* (*Obliczanie daty Paschy*). Dziełko to, przypisywane niegdyś błędnie Cyprianowi, biskupowi Kartaginy, pochodzi ze środowiska Afryki Prokonsularnej²⁰⁴. Około roku 245 Pseudo-Cyprian oparł się w swoich wyliczeniach na wiosennym terminie początku świata. Wynikało z nich, że narodzenie Chrystusa miało miejsce 28 marca. U podstaw tego wyliczenia stoją dwa założenia: 14 nisan to 25 marca, pierwszy dzień stworzenia, zaś czwarty dzień stworzenia, w którym Bóg uczynił słońce, przypada na 28 marca. Ten drugi termin został w tym dziele uznany za czas narodzin Jezusa. Jak możemy zauważyć

²⁰⁰ Synoptycy zapisali, że Jezus umarł w samo święto Paschy, czyli 15 nisan. Jan ewangelista przedstawił wydarzenie śmierci w przeddzień Paschy – 14 nisan.

²⁰¹ Tertulian, *Przeciw Żydom* 8,17.

²⁰² Hipolit, *In Danielem* 4,23,3; cyt. za: H. Pietras, *Dzień Świąty*, Kraków 1992, s. 30.

²⁰³ Nie wszyscy jednak uznają autentyczność tego zapisu, por. B. Nadolski, *Liturgika, Liturgia i czas...*, s. 93.

²⁰⁴ Autor tej książki, identyfikowany kiedyś niesłusznie z biskupem Kartaginy, Cyprianem, dziś określany jest jako Pseudo-Cyprian.

mamy w tym wypadku do czynienia ze współlistnieniem dwóch kultur: judaistycznej, z jej tradycją powstania świata w miesiącu nisan, i helleńską, z przywiązaniem do idei kultu solarnego. Autor *De Pascha computus* posiłkował się przy okazji tekstem proroka Malachiasza o Mesjaszu jako *Słońcu sprawiedliwości* (Ml 3:20)²⁰⁵. Jest to tekst bardzo popularny wśród Ojców. Orygenes kilkakrotnie powołuje się na niego w odniesieniu do Chrystusa.

Pseudo-Cyprian, w swojej koncepcji powstania świata 14 nisan nie był odosobniony. Podobnym śladem poszedł inny pisarz z tego obszaru, Sekstus Juliusz Afrykański (†240/250 r.). W swojej *Chronographia* z roku 221, twierdził zgodnie z Hipolitem i Pseudo-Cyprianem, że początek stworzenia miał miejsce 25 marca. W odróżnieniu do Pseudo-Cypriana dzień ten uczynił jednak nie tyle dniem narodzin, co dniem wcielenia Syna Bożego. Jezus poczęty 25 marca przyszedł na świat po dziewięciu miesiącach, czyli 25 grudnia. W ten sposób pogodzone zostały ze sobą dwie tradycje: marcowa i grudniowa (Pseudo-Cypriana i Hipolita). Jezus jako mąż doskonały wcielił się dokładnie tego samego dnia (14 nisan), w którym po 33 latach umarł²⁰⁶. Oba wydarzenia (wcielenie i śmierć) miały miejsce w dniu Paschy²⁰⁷.

Tradycję tę potwierdza inny anonimowy pisarz afrykański w dziele *De solstitiis et aequinoctiis*, pochodzącym z przełomu III/IV wieku²⁰⁸. Również według niego Jezus począł się osiem dni przed kalendami kwietniowymi (25 marca; VIII Kal. Apr.), a przyszedł na świat 25 grudnia, czyli ósmego dnia przed ka-

²⁰⁵ Orygenes, *Homilia do Księgi Liczb* 23,5: *Słońcem Sprawiedliwości jest Chrystus*; por *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, fragm. 34 – J 3,1

²⁰⁶ Liczba lat Jezusa w chwili śmierci jest hipotetyczna i opiera się na założeniu, że gdy rozpoczął on swoją działalność publiczną miał około 30 lat (co niektórzy badacze pragną traktować bez mała jako jednoznaczne z tym, że miał 30 lat), a działalność prowadził 3 lata (jest to oparte na hipotetycznym założeniu nauczania w okresie trzech świąt paschalnych opisywanych przez Jana), co w konsekwencji daje owe 33 lata.

²⁰⁷ Por. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris 1925, s. 271-281. Ostatnio tezy L. Duchesne'a zostały powtórnie przeanalizowane i uzupełnione przez T. J. Talley, *Origins of the Liturgical Year*, Collegeville 1991.

²⁰⁸ Nie ma krytycznego wydanie tej homilii, ale B. Botte (Botte, B. *Les origines de la Noël et de l'épiphanie; étude historique*, Louvain 1932, s. 90 n) daje pełny tekst, oparty na zestawieniu pewnej liczby rękopisów. Autor odwołuje się do cytatu z proroka Malachiasza: *Od solstitia et aequinoctia conceptionis nativitatis et Domini nostri Iesu Christi et iohannis baptistae. Sed et invicti natalem apellant. quis utique tam invictus nisi dominus noster qui mortem subactam devicit? Vel quod dicant solis esse natalem ipse est sol iustitiae de quo malachias propheta dixit: oriatur vobis timentibus*

lendami styczniowymi (VIII Kal. Ian.). Jan Chrzciciel, którego ten tekst też przywołuje, narodził się osiem dni przed kalendami lipcowymi, czyli 24 czerwca (VIII Kal. Iul.), co oznacza, że został poczęty 24 września.

Poczęcie Jana na jesieni i narodzenie w okresie letnim koresponduje doskonale z wnioskami wyprowadzonymi przez S. Talmona odnośnie kalendarza świątynnego oraz ewangelicznym tekstem, w którym Chrzciciel określił siebie i swoją służbę jako malejącą wobec osoby i służby Jezusa: *On musi rość, a mnie musi ubywać* (J 3:30 BG). Możemy odnaleźć w tym aluzję do przesileni i równonocy (taki jest właśnie łaciński tytuł traktatu: *De solstitiis et aequinoctiis - O przesileniach i równonocach*). Jezus został poczęty w czasie przesilenia wiosennego, a urodził się w czasie przesilenia zimowego, Jan począł się w czasie przesilenia jesienno, a urodził się w czasie przesilenia letniego. Słońce „wydłuża” czas swojego pobytu na firmamencie w marcu i grudniu, a dni robią się krótsze po przesileniu czerwcowym i wrześniowym²⁰⁹.

Etap drugi: lokalne występowanie grudniowo/styczniowego terminu święta

Zwróciliśmy uwagę, że pierwszym ośrodkiem, w którym do głosu dochodzi data 25 grudnia jako termin święta Narodzenia Pańskiego, jest Afryka Prokonsularna. Środowisko to, poza wcześniej przytoczonymi, reprezentuje także Optat z Mileve (III/IV w.), szczególnie zaś Augustyn (IV/V w.). W swoim traktacie *O Trójcy Świętej* napisał:

Przyjmuje się bowiem, że tak poczęcie, jak i męka miały miejsce ósmego dnia kalend kwietniowych; podobnie jak się przyjmuje, że „nowy grobowiec, w którym jeszcze nikt nie był złożony (J 19:41), ani przedtem, ani potem, a w którym pochowano Jezusa, jest odpowiednikiem dziewiczego łona, w którym został poczęty i którego nie tknął nikt ze śmiertelnych. Tradycja podaje ósmą dzień kalend styczniowych jako datę Jego narodzenia”²¹⁰.

Dodatkowym argumentem na istnienie afrykańskiej tradycji narodzin Jezusa 25 grudnia jest dialog toczący się między Augustynem a donatystami. Ci ostatni, na skutek nieprzejednanej postawy wobec konsekracji biskupiej Cecyliana z Kartaginy dokonanej przez oskarżonego o zdradę biskupa Feliksa

²⁰⁹ Por. Augustyn, *Kazanie na dzień Narodzin* [Chrystusa] 11; Augustyn wygłosił wiele kazań o Bożym Narodzeniu; zachowało się z nich trzynaście (Augustyn, *Wybór mów*, Warszawa 1973, s. 21-60).

²¹⁰ Augustyn, *O Trójcy*, 4,5.

z Aptung, od roku 311 znaleźli się w stanie schizmy z Kościołem Wielkim²¹¹. Donatyści znani byli z radykalizmu moralnego i nietolerowania w Kościele upadłych (*lapsi*). Z punktu widzenia historii rozwoju liturgii są to cenne informacje ze względu na zachowanie przez donatystów starych obyczajów kościelnych. Augustyn, w swojej *Mowie* z roku 400, stanął w obronie święta Epifanii (6 stycznia). Zwolennicy Donata nie chcieli przyjąć tego nieznanego im wcześniej zwyczaju, traktując jako nowinkę i nie godzili się na włączenie go do swojego kalendarza liturgicznego. Odrzucali święto Epifanii, ale zachowali 25 grudnia jako święto Narodzenia Pańskiego. Biorąc pod uwagę niechęć do przyjęcia nowego święta, jakim była dla nich Epifania, akceptując jednocześnie 25 grudnia, wskazują pośrednio na fakt, że święto to było obchodzone w Afryce przed rokiem 311.

Wszystko to kieruje nas do następującej konkluzji: w Afryce Północnej chrześcijanie w III wieku traktowali datę 25 grudnia jako rzeczywisty, nie symboliczny czas narodzin Jezusa. Faktowi temu nadali znaczną rangę, skoro dokonali w związku z tym całego szeregu refleksji teologicznych. Inspiracja do uznania tej daty pochodziła ze środowisk judeochrześcijańskich. Środowiska te pełniły rolę medium między judaizmem a Kościołem. Niewykluczone, że zachowały one pamięć o rzeczywistych terminach narodzin Jezusa i Jana Chrzciciela.

Afryka Północna nie była jedynym kręgiem pielęgnującym tradycję 25 grudnia. Informacja zawarta w komentarzu *do Księgi Daniela* pozwala przyjąć istnienie podobnej tradycji w Rzymie i to już w pierwszej połowie III w. Jednak zgodnie z wnioskami T. Talleya, przy jednoczesnych zastrzeżeniach wobec autentyczności tekstu Hipolita, to kościoły afrykańskie pielęgnowały w swojej tradycji liturgicznej grudniowy termin narodzin Chrystusa jako czas święta. Początki tego zjawiska sięgają lat czterdziestych III wieku. Święto to musiało już głęboko zakorzenić się w mentalności chrześcijan, skoro w roku 312 było dobrem wspólnym Kościoła Wielkiego i donatystów²¹².

Do najważniejszych tematów święta należały: zamknięcie się cyklu życia Jezusa w obrębie Paschy (począł się lub narodził i umarł - 14/15 nisan), nawiązanie do żydowskiej idei stworzenia świata na wiosnę oraz narodzenia Iza-

²¹¹ Por. Augustyn, *Sermo* 202, 2.

²¹² T. Talley, *Le origini dell'anno liturgico...*, s. 93-101

aka 14 nisan, oczekiwanie eschatologicznego eonu mającego rozpocząć się w tym czasie i wreszcie ukazania Jezusa jako Nowego Światła.

Etap trzeci: upowszechnienia się terminu obchodu święta

Najstarszym zachowanym dokumentem, potwierdzającym fakt obchodzenia święta Narodzenia Pańskiego 25 grudnia jest relacja pochodząca ze zbioru dokumentów z 354 r. zwanych *Chronografem*²¹³. Znajdujemy ją w zredegowanym kalendarzu liturgicznym z 336 r. *Depositio Martyrum*, a brzmi następująco: *ósmego dnia przed kalendami styczniowymi narodził się Chrystus w Betlejem*²¹⁴. Zapis poświadcza, że w początkach IV wieku w Rzymie wspomniano 25 grudnia jako pamiątkę Narodzenia Pańskiego. Ponieważ wzmianka ta rozpoczyna listę męczenników, przyjmuje się, że dotyczy ona nie tyle odnotowania samego historycznego faktu narodzin Jezusa 25 grudnia, ile raczej święta liturgicznego, poświadczając w ten sposób jego obchodzenie. Nie jesteśmy w stanie określić na jak długo przed rokiem 336 w Rzymie obchodzono to święto.

Dowodem na upowszechnienie się święta Narodzenia Pańskiego w terminie grudniowym jest tekst *Konstytucji Apostolskich*. Badacze zwracają uwagę na kompilacyjny charakter dzieła, złożonego z różnych tekstów i pochodzących z różnych okresów. W ostatecznej redakcji dzieło powstało w drugiej połowie IV wieku (380 r.), ale księgi I-VI są znacznie wcześniejsze, część z nich sięga II i III wieku²¹⁵. W Księdze V (*O męczennikach*) znajdujemy rozdział poświęcony chrześcijańskim świętom i sposobom ich obchodzenia. Czytamy w nim²¹⁶:

Zachowujcie bracia dni świąteczne, przede wszystkim Boże Narodzenie, które należy obchodzić dwudziestego piątego dziesiątego miesiąca [25 grudnia]. Drugim najuroczystszym

²¹³ Chronograf powstał jako dzieło greckiego artysty, Furiusa Dionizjusza Folikalusa (wykonany dla bogatego chrześcijanina Walentyna), stąd nazywany bywa chronografem lub kalendarzem Filokalusa.

²¹⁴ VIII Calendas Ianuarii natus Christus in Bethlehem Judae. W wykazie konsulów możemy znaleźć tam również następującą informację: Jezus narodził się ósmego dnia przed kalendami styczniowymi, w piątek, w piętnastym dniu księżycy.

²¹⁵ J. Żelazny, *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie Konstytucji Apostolskich*, Kraków 2006, s. 18; Autor zauważa: *Konstytucje Apostolskie od księgi I do VI są przeróbką „Didaskali Apostołów”*. Dokument ten powstał w języku greckim w pierwszej połowie III wieku.

²¹⁶ *Konstytucje Apostolskie*, 5,13,1.

dla was świętem ma być dzień Objawienia, w którym Pan ukazał wam swoje Bóstwo: święto to przypada na szósty dzień dziesiątego miesiąca [6 stycznia].

Nawet, jeżeli interesujący nas fragment nie pochodzi z połowy III wieku, jak niektórzy sądzą, to i tak jest wyraźnym śladem upowszechnienia się święta Narodzenia Pańskiego na początku IV w. na Wschodzie (Syria) pod datą 25 grudnia.

Należy podkreślić, że przełom III/IV wieku to czas gwałtownych prześladowań. Całe pokolenia później chrześcijanie liczyli lata począwszy od „ery męczenników”, jak nazywano początek IV wieku. Gdyby Exiguus nie wprowadził podziału na *przed i po Chrystusie*, to możliwe, że do dziś liczylibyśmy lata według „ery męczenników”, był to bowiem popularny sposób dzielenia er wśród chrześcijan późnego antyku. Zwróciliśmy uwagę, że klasycznie podkreśla się wpływ Konstantyna Wielkiego i jego następców na ustanowienie święta i to pod wpływem *dies Natalis Solis Invicti*. Źródła wskazują wyraźnie, że datowanie narodzin Jezusa na 25 grudnia miało miejsce w kulturze chrześcijańskiej na dwa, trzy pokolenia przed otrzymaniem przez Kościół przywileju tolerancyjnego. W tym czasie nie istniał żaden sojusz państwa z Kościołem, ten zaś nie był jeszcze scentralizowany, nie posiadał jednego wyraźnego centrum kulturowego i instytucjonalnego zdolnego do narzucania pozostałym ośrodkom swojej opinii. Był za to zróżnicowany pod względem tradycji, jak na to wskazują spory o chrzest heretyków czy niezgodność w określaniu daty święta Paschy. Trudno przyjąć, żeby tak zróżnicowany strukturalnie organizm w całości i bez słowa sprzeciwu przyjął narzuconą mu siłą i obcą ideowo datę 25 grudnia poświęconą Mitrze - *Solis Invicti* czy nieco wcześniejszym saturnaliom. Taka wizja jest nie tylko naiwna, ale wskazuje także na radykalne uproszczenie mechanizmów kształtujących oblicze wczesnego chrześcijaństwa.

Czym innym jest powstanie święta, czym innym jego upowszechnienie. Przejście z etapu drugiego do trzeciego to problem złożony. Z jednej strony dotyczy ujednoczenia tradycji wewnątrz chrześcijaństwa, z drugiej relacji wobec państwa i jego religijnych obowiązków. Zaczniemy od drugiego. Od czasów Augusta cesarze rzymscy obejmowali stanowisko *pontifex Maximus*,²¹⁷ dzięki któ-

²¹⁷ Termin *pontifex maximus* tłumaczonego jest często nieprecyzyjnie jako *najwyższy kapłan*. Rodzi to wyobrażenie jakiegoś rzymskiego arcykapłana, tymczasem jego rola tylko po części jest kapłańska, a zasadniczo obejmowała nadzór nad sprawami kultu państwowego. *Pontifex maximus* to przełożony kapłańskiego kolegium pontyfików, stąd poprawnie należałoby przetłumaczyć jako

remu dysponowali realną władzą religijną²¹⁸. Do obowiązków najwyższego pontyfika należało zwierzchnictwo nad wszystkimi kultami w cesarstwie. Czuwał nad przestrzeganiem rytuałów, poprawnością ofiar i formuł modlitewnych²¹⁹. Jedną z istotnych prerogatyw był nadzór nad kalendarzem wszystkich legalnie działających w cesarstwie religii. *Pontifex* określał liczbę dni świątecznych (*dies festi*) oraz czynności religijne, jakie należało w tym dniu wypełnić²²⁰. Cesarz-pontifex miał realny wpływ na ustanawianie kapłanów. Po uznaniu chrześcijaństwa za *religio licita* cesarz stawał się w pewnym sensie zwierzchnikiem Kościoła. Jego obowiązkiem było wprowadzenie do oficjalnego kalendarza państwowego świąt nowej religii. Nic więc dziwnego, że Konstantyn domagał się od biskupów określenia, które dni powinny zostać wpisane do kalendarza świąt religijno-państwowych. W pierwszej kolejności problem ten dotyczył dwóch głównych świąt – niedzieli i Paschy²²¹. Właśnie w celu ustalenia daty świętowania Wielkiej Nocy na synod do Nicei zostali zaproszeni biskupi. Zgromadzenie to przeszło do historii pod nazwą pierwszego soboru ekumenicznego (325 r.). To, co dotąd było jedynie zwyczajem poszczególnych środowisk, z biegiem czasu stawało się oficjalnym dniem świątecznym. Ta uniformizacja kalendarza zaczęła powoli obejmować także inne święta, w tym Narodzenie Pańskie. Punktem spornym była kwestia zróżnicowań: część Kościołów zachowywała datę 6 stycznia, ale w zdecydowanej większości przyjął się termin zaproponowany przez tradycję afrykańsko-rzymską.

W latach sześćdziesiątych święto to upowszechniło się w Rzymie, o czym świadczy m.in. częściowo zachowana homilia wygłoszona przez papieża Liberiusza. Poza Afryką Prokonsularną i Rzymem czas recepcji święta przypada na drugą połowę IV wieku. W pierwszej kolejności zwyczaj grudniowych ob-

najwyższy pontyfik.

²¹⁸ Por. M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, t. 1, Cambridge 1998, s. 191-192.

²¹⁹ Jedną z form zwierzchnictwa było prowadzenie ksiąg pontyfikalnych, w które umieszczano formuły modlitewne wszystkich religii.

²²⁰ H. Kowalski, „*Pontifex Maximus*” w *Religii i państwie rzymskim*, „Vox Patrum” 24 (2004), t. 46-47, s. 20n.

²²¹ H. Pietras uważa, że głównym powodem soboru nicejskiego w roku 325 był jubileusz dwudziestolecia cesarskich rządów (*vicenalia*). Jako *Pontifex Maximus* Konstantyn był odpowiedzialny za kult i kalendarz świąt wszystkich religii cesarstwa i z tego tytułu był zobowiązany ustalić i ogłosić datę Wielkanocy, jako dzień święty chrześcijańskiego kultu oraz przyjąć formułę wiary Kościoła (*credo*), których następnie stawał się strażnikiem; por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 188.

chodów Narodzenia Pańskiego przyjął się w Italii północnej i Azji Mniejszej, gdzie obchodzono go przed rokiem 370, o czym świadczą wypowiedzi biskupów Ambrozego, Bazylego Wielkiego, czy Amfilocha z Ikonium. W 379 roku Grzegorz z Nazjanzu odprawił uroczyste nabożeństwo w Konstantynopolu, na którym powiedział m.in.

*Uczcijmy to święto nie jarmarcznie, lecz bosko, nie na sposób świecki, lecz nadziemski, nie jako nasze, lecz jako Tego, który jest nasz, a raczej jako Tego, który jest Panem; nie jako święto słabości, lecz uzdrowienia. (...) Nie rozkoszujmy się hulankami i pijatykami (Rz 13,13). (...) Zostawmy to Hellenom i helleńskiemu przepychowi i obchodom! Oni nawet bogom przypisują cieszenie się zapachem ofiar i stosownie do tego czczą bóstwo brzuchem, żli złych demonów twórcy, kapłani i czciciele. My zaś, którzy czcimy Słowo -- jeśli trzeba nam czymś się rozkoszować, rozkoszujmy się słowami proroków i Boskiego prawa, i dziejami zbawienia, a szczególnie Ewangelią, która jest podstawą dzisiejszej uroczystości. W ten sposób nasze rozkosze będą stosowne i godne Tego, który nas wezwał na ucztę.*²²²

W Antiochii po raz pierwszy obchodzono to święto 25 grudnia 386 r. Homilię, zachowaną do naszych czasów, wygłosił Jan Chryzostom, głęboko przekonany o narodzeniu Chrystusa rzeczywiście 25 grudnia²²³. Na kilka dni wcześniej (20 grudnia) zapowiadał wiernym, że po raz pierwszy w antiocheńskiej katedrze będzie obchodzone święto Narodzenia Pańskiego. W IV wieku uroczystość Bożego Narodzenia obchodzona była także w Jerozolimie (co poświadcza Cyryl Jerozolimski) i w Hiszpanii (postanowienia synodu z Saragossy mówią o styczniowych obchodach Epifanii²²⁴). Aleksandria i Egipt długo pozostawały wierne tradycji obchodzenia święta Narodzenia Pańskiego 6 stycznia. Hieronim, przebywający w Betlejem na początku IV wieku, obchodził to święto zgodnie z tradycją wschodnią. Dopiero w latach trzydziestych V wieku przyjął się tam termin grudniowy. Bywały także przypadki, gdy wprowadzano

²²² Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 415-424; jest to jedna z najstarszych znanych nam homilii wygłoszonych z okazji tego święta w chrześcijaństwie. Zachowały się w całości lub we fragmentach bożonarodzeniowe homilie autorstwa Bazylego Wielkiego, Jana Chryzostoma, Augustyna i innych; por. *Starożytny Teksty Chrześcijańskie. Kazania i homilie na święta Pańskie i Maryjne*, tłum. W. Kania, red. L. Gładyszewski, Lublin 1976

²²³ Według niego ojciec Jana Chrzciciela, Zachariasz, był arcykapłanem, który doświadczył widzenia Zwiastuna w Miejscu Najświętszym w czasie święta Jom Kipur, obchodzonego jak pamiętamy w miesiącu tiszri, co doprowadziło go do wniosku, że Jezus urodził się 25 grudnia. Argumentu arcykapłańskiego pochodzenia Zachariasza nikt dziś nie przyjmuje.

²²⁴ Synod w Saragossie, kanon 4.

zwyczaj obchodów Narodzenia Pańskiego w grudniu, a później wracano do tradycji 6 stycznia (np. w Jerozolimie początkowo przyjęto zwyczaj grudniowy, ale w V wieku powrócono do terminu styczniowego, który utrzymał się aż do VI/VII w.).

Początkowo święto Narodzenia Pańskiego miało charakter wyłącznie memoratywny. Wyraźnie stwierdza to Augustyn, odróżniając w ten sposób święto Paschy (*sacramentum*) od pamiątki Narodzenia (*memoria*)²²⁵. Na innym miejscu podkreśla jednak wyjątkowość wspomniania Narodzin Pańskich, odróżniając je od innych świąt tego typu (np. wspomnianie męczenników)²²⁶. Dopiero papież Leon I zwrócił uwagę na „sakramentalny” charakter święta Bożego Narodzenia²²⁷. Wśród zwyczajów na pierwsze miejsce wysuwają się nocne nabożeństwa, towarzyszące obchodom tego święta. Szczególnie bogate w obrzędy były uroczystości w Jerozolimie. Przyjął się tu obyczaj procesji do Betlejem. W nocy patriarcha odprawiał mszę w Grocie Narodzenia. Widać wyraźnie, że Kościół zachował wiele tradycji i rytów związanych ze świętem, w tym także wiele odmienności na poziomie kalendarza liturgicznego. Od połowy V wieku święto Narodzenia Pańskiego jest zasadniczo obchodzone w tym samym terminie, wyjątki jednak wciąż się zdarzały, m.in. wspomniany już wcześniej Kościół w Armenii.

Zakończenie

Tych krytyków, którzy z gruntu negują historyczną wartość ewangelicznego przekazu, nie przekonają zapewne żadne argumenty. Przy założeniu, że informacje NT są niewiarygodne, jest rzeczą niemożliwą prowadzenie jakiegokolwiek dialogu, nie mówiąc o dialogu rzeczowym. Natomiast dla tych, którzy podchodzą do źródeł bez założeń ideowych, zagadnienia poruszone w tym artykule mogą być przyczynkiem do dyskusji. Pytań dotyczących narodzin Jezusa jest wiele i wiele z nich wciąż pozostaje bez odpowiedzi; często poruszamy się w obrębie hipotez. Wynika to bez wątpienia z faktu, że Ewangelie mają w pierwszej kolejności wymiar kerygmaticzny. Do historii odnoszą się drugorzędnie, stąd niekompletne dane, brak wielu istotnych, z naszego punktu widzenia, informacji.

²²⁵ Augustyn, *Epistola* 55.

²²⁶ Augustyn, *Sermo* 90.

²²⁷ Leon, *Sermo* 28-29.

W tym studium mogliśmy wielokrotnie przekonać się, że tło historyczne, jakie dostrzegamy w ewangelicznym przekazie nie jest bajkowe. Osadzone wyraźnie w klimacie epoki, zdolne jest pełnić rolę, wyznaczoną mu przez ewangelistów, czyli potwierdzać i uwiarygodniać przekaz o narodzinach Chrystusa. Najistotniejszy problem, przed którym stoi badacz, to poważne luki w źródłach, nie tylko ewangelicznych, ale generalnie w źródłach całego obszaru Palestyny z przełomu er. Ewangeliczni pisarze nie zakładali zapewne, że informacje przez nich przekazane okażą się w dalekiej przyszłości jedynymi świadectwami opisywanych wydarzeń²²⁸. Nie zadbali o pełniejsze przedstawienie wielu istotnych wątków historii. Dotyczy to takich elementów, jak: spis za Kwiryniusza, wydarzenia astronomiczne ostatniej dekady ubiegłej ery, kalendarz świątynny, a także historyczność Nazaretu, zwyczaje narzeczeńskie i ślubne, opis miejsca i okoliczności samego narodzenia. Wszelkie niejasności można potraktować dwojako: albo uznać przekaz ewangeliczny za nierzetelny i poprzestać na wytykaniu błędów, albo z pokorą przyznać, że wciąż niewiele wiemy o wydarzeniach sprzed dwóch tysięcy lat, zaś luki w naszej wiedzy historycznej należy uznać za element towarzyszący badaczowi kultury starożytnej.

Obecny stan badań pozwala przesunąć datę narodzin Jezusa na okres 3-1 p.n.e., czyli czas zbliżony do proponowanego przez wczesnych Ojców Kościoła. W stosunku do powszechnie panującego przekonania, że Chrystus narodził się w latach 8-5 p.n.e. jest to problem, wydaje się, nieznaczny, ale jego konsekwencje są poważne. W nowym świetle możemy dostrzec pewne nierozwiązywalne dotąd kwestie. Choć wciąż nie możemy podać precyzyjnie czasu przyjścia Jezusa na świat, to z dużo mniejszą dozą krytycyzmu patrzymy na wyliczenia Dionizego Mniejszego. Dzięki odkryciom w Qumran wiemy znacznie więcej o roli i udziale kobiet w spisach i rejestrach podatkowych, a także posiadamy pełniejszy wgląd w kwestię kalendarza świątynnego. Odkrycia w tym obszarze umożliwiają nam skorelowanie opisu Łukasza z danymi dotyczącymi kalendarza księżycowego i słonecznego. Archeologia udowodniła istnienie niewielkiej osady Nazaret w Galilei w pierwszym wieku n.e., a także uwiarygodniła teksty nowotestamentowe, wskazując na ich wczesne powstanie, wbrew opinii XIX i XX-wiecznych badaczy. Informacje zawarte u Mt i Łk na temat dwuetapowego małżeństwa Józefa i Miriam są zgodne z danymi

²²⁸ Zgodnie z sugestią Łukasza (1:2-3): *Postanowiłem więc i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać ci po kolei, dostojny Teofilu, abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk, których ci udzieleno.*

o roli i uprawnieniach narzeczeństwa w judaizmie, także i z tymi, które odnajdujemy w literaturze rabinicznej i talmudycznej.

Choć nie można w sposób jednoznaczny podać dziennej daty narodzin Jezusa, to nie da się do końca wykluczyć tradycyjnej - 25 grudnia. Dzięki najnowszym badaniom negatywnie została zweryfikowana hipoteza o wpływie *dies Natalis Solis Invicti* na *dies Natalis Domini Iesu Christi*. Znaczenie *Sol Invictus* w oficjalnej polityce religijnej cesarzy było znacznie mniejsze, niż to wcześniej zakładano. Wśród uczonych zmniejsza się akceptacja dla wyjaśnienia grudniowej daty narodzin Chrystusa na bazie prostych mechanizmów inkulturacji. Nie można pominąć milczeniem ustaleń chrześcijan z połowy III w. Możemy być pewni, że święto oddaje katechetyczno-teologiczną myśl, u źródeł której tkwi żydowska i chrześcijańska intencja religijna. W święcie Narodzenia Pańskiego można odnaleźć rozliczne nawiązania do judaistycznych świąt Chanuki i Paschy, które w kalendarzu oddzielone są okresem dziewięciu miesięcy. Chanuka niesie w sobie idee, które bez problemu dostrzec możemy w tradycji bożonarodzeniowej. Wspólne jest nie tylko znaczenie treściowe (światło, wyzwolenie), ale również określony ładunek emocjonalny (radość) i formalny (25 kislew, uroczysta wieczerza poprzedzająca święto, ośmiodniowy czas obchodu święta). W kreacji chrześcijańskiego święta istotną rolę pełniła jedna z gałęzi żydowskiej tradycji rabinicznej, uznającej nisan, a szczególnie 14 dzień tego miesiąca, za ważny dla dziejów stworzenia, a także narodzin Patriarchów i oczekiwania mesjańskich. Zanim *dies Natalis Domini* stało się popularne w IV wieku, najpierw przyjęło postać wspomnienia (*memoria*) zbawczych wydarzeń w czytaniach liturgicznych i prostych rytach liturgicznych (wspomina o nich Klemens Aleksandryjski w związku z bazyliidianami). Początek debaty nad terminem narodzin Chrystusa rozpoczęli w II w. właśnie bazyliidianie. Kulturowali oni m.in. styczniowy termin święta Epifanii, który jak wiemy, przyjął się i utrwalił na Wschodzie niekoniecznie zresztą za pośrednictwem tej gnostycyckiej formacji. Ośrodki w Egipcie początkowo wskazywały na wczesną lub późną wiosnę (marzec/maj). Lecz w pierwszej połowie III wieku pojawiła się koncepcja, oparta może mniej na tradycji (choć nie można tego wykluczyć), bardziej na wyliczeniach, u podstaw których stała chronologia żydowska. W myśl jej przedstawicieli narodzenie Chrystusa miało miejsce w grudniu. Głównym ośrodkiem tej tradycji była Afryka Prokonsularna, o czym świadczą pisma Pseudo-Cypriana (*De pascha computus*), Sekstusa Juliusza Afrykańskiego, anonimowe dziełko *De solstitiis et aequinoctiis* oraz pisma *Optata z Mileve*

i *Augustyna*. Wielce wymowna jest argumentacja tego ostatniego skierowana wobec donatystów. Podobny zwyczaj istniał w tym czasie również w Rzymie. Tam po raz pierwszy pojawiło się święto Narodzenia Pańskiego wpisane do kalendarza liturgicznego pod datą 25 grudnia (366 r.). Zmiany w polityce cesarstwa wobec Kościoła, w pierwszej kolejności zaś akt tolerancji (reskrypt mediolański), doprowadziły ostatecznie do upowszechnienia się grudniowego święta. Kościół, działający dotąd w ukryciu i prześladowany, mógł zacząć swoją wiarę wyznawać publicznie, budować kościoły, organizować kult i wpisywać do kalendarza swoje dni świąteczne. Brak centralnego ośrodka chrześcijaństwa, mogącego zdominować i narzucić pozostałym swoją tradycję, sugeruje że zarówno data 25 grudnia, jak i 6 stycznia, mają swoje źródło w chrześcijaństwie, bez względu na to kiedy i w jaki sposób poganie obchodzili swoje święta.

Wojciech Gajewski – adiunkt w katedrze Historii Starożytnej Uniwersytetu Gdańskiego. Specjalizuje się w najwcześniejszych dziejach Kościoła. Autor, współautor i redaktor kilku książek (m.in. *Charyzmat, urząd, hierarchia* [2010], *Kapłaństwo i urząd* [2009], *Nierzymkokatolickie kościoły chrześcijańskie we współczesnej Polsce* [2007], *Evangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia* [2004]). Miłośnik jazzu. Pastor Kościoła Zielonoświątkowego we Fromborku.

Biblia brzeska

Powstanie i historia Biblii brzeskiej wiąże się bezpośrednio z rozwojem Reformacji w Polsce, a szczególnie z powstaniem jednego z jej ważnych nurtów – kalwinizmem. W Polsce w tym czasie istniało około 720 zborów ewangelickich: reformowanych, luterzańskich i Braci Czeskich. Wszystkie one potrzebowały Biblii w języku polskim, nie wystarczał im Nowy Testament przetłumaczony przez S. Murzynowskiego. Nie mogły korzystać z niedoskonałej Biblii katolickiej Leopolity z r. 1561. Problemem tym zajmowały się synody w Pińczowie (w latach pięćdziesiątych XVI w. - główny ośrodek polskiego kalwinizmu). W sprawie tłumaczenia przynaglał Jan Kalwin, również Jan Łaski był żywo zainteresowany jak najszybszym powstaniem polskiego przekładu całości.

W r. 1559 synod wyznaczył jako tłumaczy: Grzegorza Orszaka, rektora sławnej szkoły pińczowskiej, Piotra Statoriusza z Thionville i Jana Thénaud z Bourges we Francji. Dzięki poparciu Mikołaja Oleśnickiego, właściciela Pińczowa, gdzie tłumacze przebywali, praca nad ważnym dziełem przekładu mogła się rozpocząć.

Na różnych etapach w przekładzie, poza wyżej wymienionymi, brali udział: Polacy - Andrzej Trzeciecki (młodszy), Jan Łaski, Jakub Lubelczyk, pastor i poeta, Jerzy Szoman, Szymon Zacjusz; Holender – Jan Utenhove, przyjaciel i współpracownik Jana Łaskiego oraz Włosi - Franciszek Lismanin, Jerzy Blandrata, Franciszek Stankar.

Jednakże w pewnym momencie wśród tłumaczy pojawiły się znaczące kontrowersje teologiczne, które zahamowały pracę nad przekładem Biblii. W tej sytuacji dopiero interwencja, inicjatywa i nakłady księcia Mikołaja Ra-

dziwiła Czarnego herbu Trąby, doprowadziły dzieło do końca i wydania drukiem.

Ks. prof. Jan Szeruda tak o tym pisał: „Niestety sprawa przekładu z powodu sporu w łonie Pińczowian utknęła na martwym punkcie. Książę Mikołaj Radziwiłł Czarny, hetman i kanclerz litewski, postanowił popchnąć dzieło na nowe tory, przyjmując na się koszt wydania w kwocie 3.000 dukatów. Sprowadził z Krakowa drukarza Bernarda Wojewódkę i wydał całkowity przekład Biblii w r. 1563 w Brześciu pt. „*Biblia święta, tho iest, Księgi Starego y Nowego Zakonu, wlaśnie z Żydowskiego Greckiego y Łacińskiego, nowo na Polski język, z pilnością y wiernie wyłożone*”. (por. Gdański Rocznik Ewangelicki 2008. vol. II, str. 127-129.) Biblia ta dedykowana jest Zygmuntowi Augustowi. (por. Gdański Rocznik Ewangelicki 2009. vol. III, str. 115-123.) Słowa dedykacji tchną gorącą wiarą ewangelicką a historyk biblii polskich ks. Ringeltaube pisze, że tak żaden kanclerz do króla swego nie przemawiał.”¹

A tak opisuje Księgę: „Tekst drukowany jest dużymi gotyckimi czcionkami, a przypiski i objaśnienia po brzegach i na dole drobniejszymi. Całość stanowi wielkie folio (255 x 401 mm) i zawiera piękne drzeworyty na karcie tytułowej i w Starym Testamencie. Tłumacze opowiadają w przedmowie o swej pracy, jako to w Starym Testamencie trzymali się tekstu żydowskiego, w Nowym zaś greckiego, posługując się objaśnieniami starych i nowych doktorów, tudzież przekładami Biblii ‘postronnych’ narodów. [...] Jest w istocie pierwszym przekładem polskim Biblii z oryginału, arcydziełem przekładowym i językowym, w przedziwny sposób łączącym zasadę wierności względem oryginału z pięknem i powabem języka. Język swoisty, dobór wyrazów i układ ksiąg (apokryfy umieszczone są po księgach kanonicznych Starego Testamentu, a przed Nowym Testamentem), przemawiał do czytelnika jako twór teologów ewangelickich z najpiękniejszej doby Reformacji w Polsce.”²

Prof. Irena Kwilecka tak wypowiada się o oryginalności Biblii brzeskiej na tle innych przekładów staropolskich³:

¹ Jan Szeruda, *Geneza i charakter Biblii Gdańskiej*, „Z problemów Reformacji” nr 5, wyd. „Zwistun”, Warszawa 1985

² Tamże.

³ Irena Kwilecka, *Biblia brzeska jej dzieje i znaczenie*, Nauka 3/2006, str. 111-121.

• „Tłumacze Biblii brzeskiej opierają się nie na łacińskiej Wulgacie, ewentualnie korygowanej na podstawie wersji oryginalnych – lecz bezpośrednio na krytycznie wydanych tekstach oryginalnych Biblii: hebrajskich i aramejskich dla Starego Testamentu, greckich – dla Nowego Testamentu. Niezależnie od tego, korzystają też w szerokim zakresie z nowych, łacińskich przekładów, dokonanych wprost z oryginału. Takim podstawowym źródłem pomocniczym w tym względzie było łacińskie wydanie Biblii słynnego francuskiego wydawcy, Roberta Stephanusa (Estienne), z 1557 roku, zawierające Stary Testament w wiernym przekładzie Santesa Pagniniego z komentarzami wybitnego paryskiego hebraisty Franciszka Vatable’a oraz, oparty na najlepszych kodeksach greckich, przekład Nowego Testamentu Teodora Bezy z jego własnym komentarzem.

• Tłumacze Biblii brzeskiej już przeszło 400 lat temu pierwsi zastosowali bardzo nowoczesną, jak na owe czasy, a dziś powszechnie uznawaną metodę tłumaczenia Biblii, [...] odchodząc od dosłownego oddawania poszczególnych wyrazów, wyrażień i zwrotów oryginału. Ta nowa metoda polega m.in. na tym, że liczne hebrajskie idiomy i różnego rodzaju semityzmy, w tym obce polszczyźnie (i w dosłownym tłumaczeniu zupełnie niezrozumiałe), hebrajskie konstrukcje składniowo-stylistyczne zostały zastąpione polskimi odpowiednikami.

• [...] Na podstawie francuskiej Biblii Roberta Estienne’a zostały w Biblii brzeskiej, po raz pierwszy u nas, wydzielone księgi deuterokanoniczne i umieszczone pod wspólną nazwą Apokryfa. Do naszych czasów była to cecha różniąca przekłady protestanckie od katolickich.

• [...] Za wydaniem Roberta Estienne’a Biblia brzeska wprowadziła, charakterystyczny dla przekładów kalwińskich, nowy typ ilustracji do Starego Testamentu – ilustracje o charakterze naukowo-dydaktycznym.

• Na wzór tejże Biblii francuskiej brześcianie pierwsi zastosowali u nas podział rozdziałów na wersety i numerację wersetów, bez czego nie wyobrażamy sobie dzisiaj pracy nad Biblią.

• Jest też Biblia brzeska pierwszym u nas przekładem w pełni komentowanym oraz wyposażonym w aparat naukowy, tj. w różnego rodzaju pomoce biblijne, m.in. wprowadzenie czytelnika do korzystania z tekstu Pisma Świętego, kalendarz czytań biblijnych na poszczególne dni całego roku, wprowadzenia do kolejnych ksiąg i części Biblii oraz – na końcu – rejestr ważniejszych pojęć, wyrażień i zwrotów biblijnych wraz z ich dokładną lokalizacją.

• Ale przede wszystkim jest to pierwsze polskie tłumaczenie całej Biblii, dokonane z myślą o szerokich kręgach odbiorców, przeznaczone do codziennego, zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego, obcowania ze Słowem Bożym, zawartym w Piśmie Świętym. Celowi temu służą: jasność i komunikatywność przekładu, unikanie obcych polskiemu czytelnikowi czy słuchaczowi terminów, wyrażań i zwrotów oraz nieznanymi polszczyźnie hebrajskich czy greckich konstrukcji składniowo-stylistycznych i zastępowanie ich starannie dobranymi polskimi ekwiwalentami. I pod tym względem tłumacze Biblii brzeskiej okazali się prekursorami dla najnowszych przekładów Biblii z języków oryginalnych.”

Rola i zaangażowanie księcia Mikołaja Radziwiłła Czarnego w dzieło wydania Biblii w języku polskim było bardzo wysoko oceniane przez współczesnych mu współwyznawców, stąd nie dziwi, że na odwrocie karty tytułowej Księgi zamieszczono laudację pod jego adresem. Nad tekstem umieszczono herb Księcia.

Gdański Rocznik Ewangelicki 2010 prezentuje fotokopię tej strony oraz transkrypcję tekstu laudacji.

Warto w tym miejscu dodać, że w roku 2003 Kalwin Publishing, Clifton USA i Collegium Columbinum, Kraków, wydały transkrypcję całości Biblii brzeskiej, dzięki czemu każdy, komu Słowo Boże w szesnastowiecznej polszczyźnie jest bliskie, może mieć dostęp do tego przekładu.

[AG]

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



Korym kżiałtem Kąplani ludu Izraelskiego/
Gdy sie kolwiek schodzić mieli do Zboru swietego/
Na obchod swiat wroczyſt: ch na trabach trabili/
By sie k nabejenſtwu wſzyſcy tym chueniey ſpieszyli.
Takowym teraz Trzy Trabę Kſiażęcia zacnego/
Mikołaja R. dżiwila z Kſieſtwa Litewſkiego/
Trabia na wſzytki ludzi ięzyka Słowienſkiego/
Aby ſie chueniey ſpieszyli do ſłowa Bożego.
Ktore tu maia piſane od Prorokow dawnych/
Sprawa Duchá Sw. itego/ y Apoftolow ſlawnych.
By iako z żywego ſzrodła wſzyſcy z tad cżypali/
A ſtudnic fałſznych nauk ludzkich zaniedhali.
Słuſza tedy wdżieć nie przyiac przedſiewzięcie iego/
Gdziej to czyni przykładem Jozyaſza ſwietego.
Ktory należione Kſiegi Zakonu Bożego/
W Kościele Salomonowym do ludu ſwoiego
Podal/ by ich wſzyſcy wobec z pilnoſcia ſłuchali/
A tym ſie ſpoſobem w ſłuźbie Bożej ſprawowali.
Na co je ſie poddać nie chce Jericho przekleſte/
Gdy ty beda dlużej trabić głoſno Trabę ſwiete/
Obala ſie za pomoca PAſKa mury tego.
A z tad wieczna ſława będziey Kſiażęcia tego.
O którym każdy pobożny za iego ſtaranie/
Będzie mówił/ Młey go w laſce ſwoiey Wieczny Pánie.



Którym kształtem kapłani ludu izraelskiego,
Gdy się kolwiek schodzić mieli do zboru świętego,
Na obchód świąt uroczystych na trąbach trąbili,
By się k nabożeństwu wszyscy tym chętniej śpieszyli.
Takowym teraz trzy trąby książećcia zacnego,
Mikołaja Radziwiła z Księstwa Litewskiego,
Trąbią na wszytki ludzi języka słowieńskiego,
Aby się chutniej śpieszyli do słowa Bożego.
Które tu mają pisane od proroków dawnych,
Sprawą Ducha świętego i apostołów sławnych,
By jako z żywego źródła wszyscy stąd czerpali,
A studnic falesznych nauk ludzkich zaniechali.
Słusza tedy wdzięcznie przyjąć przedsięwzięcie jego,
Gdyż to czyni przykładem Jozjasza świętego,
Który znalezione księgi zakonu Bożego,
W kościele Salomonowym do ludu swojego
Podał, by ich wszyscy wobec z pilnością słuchali,
A tym się sposobem w służbie Bożej sprawowali.
Na co że się poddać nie chce Jerycho przekłete,
Gdy ty będą dłużej trąbić głośno trąby święte,
Obalą się za pomocą Pańską mury jego,
A stąd wieczna sława będzie książećcia tego,
O którym każdy pobożny za jego staranie
Będzie mówił: Miej go w łasce swojej wieczny Panie.

Jarosław Kłaczek

***Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce
w latach 1945-1975***

Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, ss. 514.

Upływ dwóch dekad, jaki dzieli nas obecnie od upadku komunizmu w Polsce, umożliwia środowisku naukowemu podjęcie, coraz bardziej obiektywnych i rzetelnych, studiów nad dziejami Kościołów chrześcijańskich i związków wyznaniowych w rzeczywistości państwa totalitarnego, jakim była PRL. Dotychczasowy stan badań wskazuje jednak na wyraźne preferowanie tematyki związanej z historią Kościoła katolickiego. Wśród wielu prac na pierwszy plan wysuwa się publikacja Antoniego Dudka i Ryszarda Gryza, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, wydanie I, Kraków 2003, wydanie II, Kraków 2006 oraz obszerna synteza Jana Żaryna, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003.

Sytuacja ta wydaje się być w pewnym stopniu usprawiedliwiona, chociażby poprzez fakt absolutnej demograficznej dominacji katolicyzmu w Polsce po drugiej wojnie światowej. Przypomnijmy, że w 1921 r. dane statystyczne odnotowały 3,7% ludności przynależącej do Konfesji ewangelickich (augsburskiej, reformowanej i unijnej), w 1931 r. – 2,6%, a w 1938 r. – 2,3%, w tym samym czasie katolicy (obrazdu rzymskiego, greckiego i ormiańskiego) stanowili: w 1921 r. – 75%, w 1931 r. – 75,2%, a w 1938 r. – 75,4% ludności Polski. Liczebnie w dwudziestoleciu międzywojennym protestanci skupiali początkowo 936 tysięcy wyznawców (1921 r.), dziesięć lat później – 835 tysięcy wiernych (wyznanie augsburskie – 424 tysięcy, wyznanie unijne – 269 tysięcy, wyznanie reformowane – 33 tysięcy, pozostałe odłamy – 108 tysięcy). Przeprowadzone wówczas badania dotyczące języka ojczystego i tożsamości narodowościowej wykazało, że aż 72% protestantów – obywateli Drugiej Rzeczypospolitej – jest narodowości niemieckiej, 26% polskiej, pozostałe 2% ukraińskiej i czeskiej.

W wyniku działań wojennych w latach 1939-1945, przesunięcia granic państwowych, masowych przesiedleń ludności oraz emigracji do Republiki Federalnej Niemiec liczebność ewangelików uległa gwałtownemu spadkowi. W 1945/1946 r. liczba luteran oscylowała w granicach 240 tysięcy, w 1951 r. – 160 tysięcy, w 1957 r. – 122 tysięcy, w 1959 r. – 106 tysięcy, w 1965 r. – 91 tysięcy, w 1969 r. – 81 tysięcy, a w 1974 r. – 75 tysięcy wiernych. Wzrósł natomiast odsetek katolików z około 87-89% w pierwszych powojennych latach do 92-93% w połowie lat siedemdziesiątych XX w.

Marginalizacja badań naukowych odnoszących się do wspólnot niekatolickich: Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego wydaje się być powoli przełamywana, czego dowodem są badania podejmowane przez grupę historyków młodego i średniego pokolenia m. in.: Konrada Białeckiego, Igora Hałagidę, Jarosława Kłaczkowa i Jana Mironczuka.

Dlatego pojawienie się we wrześniu 2010 r. na rynku wydawniczym syn-tezy Jarosława Kłaczkowa: *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975*, odnotować należy ze szczególnym zadowoleniem i uznaniem dla rzetelności autora. Warto dodać, iż niniejsza publikacja ma charakter rozprawy habilitacyjnej. Młody toruński historyk dał się już poznać jako wnikliwy badacz dziejów protestantyzmu na ziemiach polskich w XX stuleciu. W 2003 r. ukazała się jego praca: *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918-1939*, a dwa lata później: *Historia parafii ewangelicko-augsburskiej w Radomiu* (wyd. II, Toruń 2006). W 2008 r. wydał publikację podsumowującą badania czasopiśmiennictwa ewangelickiego: *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX wieku*. Natomiast w bieżącym roku ukazała się również rozszerzona wersja dziejów ewangelików radomskich: *Historia parafii ewangelicko-augsburskiej w Radomiu (1826-2009)*.

Celem prezentowanej pracy jest: [...] *opisanie dziejów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w szczytowym okresie panowania systemu komunistycznego w Polsce. Po 1975 roku, w związku z narastającym nieprzerwanie kryzysem gospodarczym, ustrój PRL wszedł w fazę schyłkową.* (s. 15).

Natomiast uzasadniając zakres chronologiczny pracy autor zwrócił uwagę, iż: *Lata 1945-1975 okazały się dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego najbardziej obfite w znaczące dlań wydarzenia. Ich apogeum przypadło na lata 1959-1975, tj. okres*

rządów biskupa Andrzeja Wantuły, będącego jednym z bardziej znaczących, obok ks. Juliusza Burschego i ks. Jana Szerudy, przywódców polskiego luteranizmu w XX wieku. W czasie rządów Andrzeja Wantuły zostały przygotowane i wprowadzone do użytkowania wśród wiernych: nowy śpiewnik, jedna ogólnopolska agenda, przetłumaczono także z języków biblijnych tekst Pisma Świętego (zwany też Biblią Warszawską). Opublikowano również w języku polskim najważniejsze prace Marcina Lutra. Ponadto ujednoliconą została liturgia. Trzeba bowiem pamiętać, że Kościół Ewangelicko-Augsburski po 1945 r. objął swoim oddziaływaniem wiernych należących przedtem do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i Helweckiego Wyznania w Małopolsce, Kościołów unijnych oraz staroluterańskich. Wewnątrz samego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego funkcjonowały różne liturgie. W 1965 r. Synod uchwalił nowe Zasadnicze Prawo Wewnętrzne, które obowiązywało do 1 września 1991 roku. (s. 14-15).

Książka składa się z *Wstępu* (s. 9-19); siedmiu problemowych rozdziałów: I. *Władze centralne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego* (s. 20-104); II. *Diecezje i parafie* (s. 105-196); III. *Udział w krajowym i światowym ruchu ekumenicznym* (s. 197-282); IV. *Relacje Państwo – Kościół Ewangelicko-Augsburski* (s. 283-344); V. *Problem mazurski* (s. 345-390); VI. *Polscy ewangelicy i katolicy – wzajemne uprzedzenia i próby zbliżenia stanowisk* (s. 391-435); VII. *Działalność religijna, diakonijna i wydawnicza* (s. 436-470); *Zakończenie* (s. 471-475); *Bibliografia* (s. 476-495); *Indeks osób* (s. 496-510); *Wykaz skrótów* (s. 511); *Summary* (s. 512-514).

Historyk dokonał szczegółowej analizy źródeł archiwalnych, rękopiśmieniowych (korzystał m. in. z korespondencji osób prywatnych – duchownych i świeckich) oraz drukowanych. W wyniku kwerendy przeprowadzonej w Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Archiwum Państwowym w Olsztynie, Archiwum Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej (Biuro Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów w Warszawie, Oddział w Gdańsku, Katowicach, Krakowie, Wrocławiu, Delegatury w Białymstoku i Bydgoszczy), Archiwum Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (m. in. zespoły: Synodu, Konsystorza oraz poszczególnych diecezji), Archiwum Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Archiwum Polskiej Rady Ekumenicznej, Archiwum Światowej Federacji Luterańskiej, Archiwum Światowej Rady Kościołów oraz wielu innych powstała imponująca baza źródłowa. Jej uzupełnieniem są publikacje prasowe. Przygotowując monografię Jarosław Klaczkow wykorzystał ponad 100 artykułów pochodzących z czasopism protestanckich – „Jednoty”, „Strażnicy Ewangelicznej”, „Zwiastuna” oraz z prasy codziennej – „Życia Warszawy” a nawet „Trybuny Ludu”. Sięgnął do kilkuset

opracowań i artykułów, jakie bezpośrednio bądź pośrednio dotyczą podejmowanego przez niego tematu.

Rozdział I zatytułowany: *Władze centralne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego* jest opisem posługi duszpasterskiej oraz losów kolejnych zwierzchników Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego: biskupa Jana Szerudy (1945-1951), biskupa Karola Kotuli (1951-1959) i biskupa Andrzeja Wantuły (1959-1975). Autor poddał także wnikliwej analizie pracę Konsystorza i działalność Synodu.

W rozdziale II: *Diecezje i parafie* autor przedstawił najważniejsze wydarzenia z życia diecezji oraz parafii. W części pierwszej rozdziału – odnoszącej się do diecezji – omówił m. in. wybory władz Diecezji Cieszyńskiej w 1956 r., wybory Seniora Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej w Toruniu w 1959 r. oraz rządy ks. Ryszarda Trenklera w Diecezji Warszawskiej. W drugiej części rozdziału – dotyczącej parafii – poświęcił miejsce związkom ks. Andrzeja Wantuły z parafią w Wiśle, wyborom Rady Parafialnej i Komitetu Parafialnego w Skoczowie, rozłamowi wśród luteran warszawskich, konfliktowi w parafii ustronńskiej i zborom niepolskim. Zagadnieniem kilkakrotnie sygnalizowanym na kartach tego rozdziału jest zjawisko gwałtownego spadku liczby parafii i wiernych. Tylko w latach 1959-1969 liczba parafii uległa zmniejszeniu z 286 do 123, a wiernych ze 106 tysięcy do 81 tysięcy. Jarosław Klaczek uważa jednak, że: *Emigracja miała charakter zarówno zewnętrzny, jak i wewnętrzny. Ta ostatnia dotyczyła przeważnie ludności diecezji cieszyńskiej. Ewangelicy z tego obszaru wyjeżdżali bowiem do innych części Polski, gdzie nie zawsze wstępowali do lokalnych parafii ewangelickich. Zdarzało się także, że trafiali na tereny gdzie Kościół Ewangelicko-Augsburski w ogóle nie miał swoich struktur. W przypadku pozostałych diecezji emigracja miała charakter zewnętrzny i kierowała się w zdecydowanej większości do RFN.* (s. 109).

Rozdział III: *Udział w krajowym i światowym ruchu ekumenicznym* wprowadza w tematykę działalności ekumenicznej podejmowanej w kraju – na gruncie Polskiej Rady Ekumenicznej i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, a zagranicą – na płaszczyźnie Światowej Rady Kościołów, Konferencji Kościołów Europejskich, Światowej Federacji Luterkańskiej oraz Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej.

Szczególne znaczenie ma rozdział IV: *Relacje Państwo – Kościół Ewangelicko-Augsburski*. Metodologicznie podzielony on został na dwa podrozdziały. W pierwszym omówione zostały kontakty władz państwowych z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim, a w drugim kontakty Kościoła Ewangelicko-Au-

gsburskiego z władzami. Centralną kategorią pojęciową, jaką operuje w tym rozdziale historyk, jest polityka wyznaniowa, niejednokrotnie prowadzona przy użyciu różnorodnych środków destrukcyjnych: antagonizowania, inicjowania niszczącej rywalizacji, nacisków, szykan, a także represji administracyjnych.

Kolejny rozdział poświęcony został problemowi mazurskiemu. Autor zaprezentował kolejno: działalność Rady Kościoła Ewangelickiego, prace Misji Szwedzkiej, sytuację na Mazurach na początku lat pięćdziesiątych, Akcję Mazurską, warunki pracy duchownych, Mazury po przelomie 1956 roku, spory luterkańsko-metodystyczne na początku lat sześćdziesiątych, losy Mazurów i ich obiektów sakralnych.

Żywe dyskusje, zwłaszcza wśród katolików, może wywołać lektura rozdziału VI: *Polscy ewangelicy i katolicy – wzajemne uprzedzenia i próby zbliżenia stanowisk*. To chyba jeden z najtrudniejszych, a zarazem najciekawszych fragmentów monografii. Historyk nie cofnął się przed surowym osądem strony katolickiej, choć zwrócił jednocześnie uwagę na wyjątkową postać hierarchy katolickiego biskupa katowickiego Herberta Bednorza. Jarosław Klaczkow podkreślił jego działalność ekumeniczną i osobiste zaangażowanie na rzecz pojednania katolicko-luterkańskiego. Brak porozumienia, przebaczenia i zaufania, zaważył jednak na ogólnym bilansie stosunków ewangelicko-katolickich.

Dopelnieniem dziejów polskiego luteranizmu na przestrzeni lat 1945-1975 jest zarys szeroko pojętej działalności formacyjnej: religijnej, diakonijnej i wydawniczej. Kościół Ewangelicko-Augsburski, w latach 1945-1975, zmierzył się z trudnym zadaniem przygotowania edycji tłumaczeń tekstów ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Dużym osiągnięciem było przygotowanie śpiewnika i agendy. Nie zaniedbano również badań nad tekstami doktrynalnymi luteranizmu. Biskup Andrzej Wantuła przełożył na język polski *Duży Katechizm* Marcina Lutra. Skonfrontował także z oryginałem i poprawił tłumaczenie *Małego Katechizmu*. Znacznym nakładem finansowym poszerzono bazę materialną Kościoła. W latach 1963-1972, w Warszawie przy ulicy Miodowej 21, powstało centrum administracyjne. Mimo wielu przeszkód czynionych przez władze państwowe utrzymano działalność jedyne luterkańskiego ośrodka charytatywnego – diakonatu żeńskiego „Eber-Ezer” w Dziegielowie na Śląsku Cieszyńskim.

Przechodząc do części krytycznej, należy zwrócić uwagę, iż autora charakteryzuje powściągliwość w formułowaniu jednoznacznych ocen i wniosków. Ostrożność tę można uznać za zaletę, ale nie zawsze. Czasami czytelnik oczekiwałby od historyka bardziej poszerzonego komentarza. W publikacji sporadycznie zdarzają się również fragmenty, w których narracja historyczna nie jest w pełni zakończona. Tak jest w przypadku opisu sprawy odwołującego się terminu ukończenia rozprawy doktorskiej przez przyszłego zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ks. Janusza Narzyńskiego (s. 88-89).

Ponadto w podrozdziale: *Kościół Ewangelicko-Augsburski a Państwo*, wchodzącym w skład rozdziału IV zauważalna jest luka dotycząca reakcji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na wydarzenia inicjujące proces obejmowania władzy w Polsce przez komunistów (1944-1948). Autor nie poświęcił więcej miejsca kwestiom stosunku polskich luteran do reform społecznych i gospodarczych, referendum z 30 czerwca 1946 r., wynikowi wyborów do Sejmu Ustawodawczego z 19 stycznia 1947 r., brutalizacji życia politycznego oraz zdławieniu działalności opozycyjnej Polskiego Stronnictwa Ludowego Stanisława Mikołajczyka. Punktem wyjścia rozważań autora stały się dopiero wydarzenia z jesieni 1950 r. związane z obradami Kongresu Pokoju (s. 300-301).

Kontrowersyjne wydaje się zarysowanie sylwetki kardynała Stefana Wyszyńskiego w rozdziale VI: *Polscy ewangelicy i katolicy – wzajemne uprzedzenia i próby zbliżenia stanowisk*. Abstrahując od oceny osoby Prymasa Polski, jaka nasuwa się po lekturze tego rozdziału, niepokoi fakt pominięcia w bibliografii dwóch najważniejszych szkiców biograficznych katolickiego hierarchy – Ewy Czackowskiej, *Kardynał Wyszyński*, Warszawa 2009 i Andrzeja Micewskiego, *Kardynał Wyszyński prymas i mąż stanu*, wyd. I, Paryż 1982, wyd. II rozszerzone i zmienione pod tytułem: *Stefan Kardynał Wyszyński (1901-1981)*, Warszawa 2000. Warto byłoby również przejrzeć pod kątem relacji katolicko-protestanckich wielotomową pracę Mariana Piotra Romaniuka, *Życie, twórczość i posługa Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia*, t. 1 (1901-1956), Warszawa 1994; t. 2 (1956-1965), Warszawa 1996; t. 3 (1965-1972), Warszawa 2001; t. 4 (1972-1981), Warszawa 2002.

Inną wadą publikacji jest brak wyodrębnionego rozdziału dotyczącego działań aparatu represji wobec duchowieństwa i wiernych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Przeprowadzona przez Jarosława Klaczkowa szeroka kwerenda w Archiwach Instytutu Pamięci Narodowej w pełni upoważniałaby go do podjęcia próby syntetycznego zaprezentowania tego trudnego,

a zarazem delikatnego obszaru badawczego. Tak się jednak nie stało. Ciekawe i najczęściej po raz pierwszy analizowane materiały operacyjne Urzędu Bezpieczeństwa oraz Służby Bezpieczeństwa tracą na ostrości, a czasami nawet giną wśród wielu pobocznych rozważań. Prezentowane w monografii dokumenty pochodzące z archiwów UB i SB z powodzeniem można było usystematyzować grupując na: a) środki pracy operacyjnej; b) podstawowe metody pracy operacyjnej; c) kombinacje i gry operacyjne; d) formy pracy operacyjnej; d) podstawowe formy represji. Postulat ten wydaje się tym bardziej zasadny, iż Kościół Ewangelicko-Augsburski bardzo konsekwentnie i odważnie rozwiązał problem lustracji osób sprawujących najważniejsze urzędy kościelne.

Ponadto wydaje się, że właściwe byłoby zamieszczenie na końcu publikacji analogicznego do znajdującego się tam streszczenia w języku angielskim, abstraktu w języku niemieckim.

Wszystkie zaprezentowane powyżej uwagi nie pomniejszają bynajmniej znaczenia i wagi tej pierwszej w polskiej historiografii syntezy dziejów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego po drugiej wojnie światowej. Publikacja ma niewątpliwie charakter pionierski i jest poważnym elementem dyskursu naukowego, toczącego się wokół relacji katolicko-luterańskich oraz stosunków polsko-niemieckich. Wysokie walory merytoryczne rozprawy awansują jej autora do grona wybitnych historyków protestantyzmu polskiego ostatnich stu lat, takich jak ks. Woldemar Gastpar i Eduard Kneifel.

Michał Białkowski

Kirche und Welt in der frühen Neuzeit im Preußenland

Hg. von Bernhart Jähnig, Tagungsberichte der Historischen Kommission für Ost- und Westpreussische Landesforschung 22, N.G. Elwert Verlag, Marburg 2007, ss. 240.

Wydany przez Bernharta Jähniga w 2007 r. tom, zawierający referaty niemieckich i polskich historyków pod wspólnym tytułem *Kirche und Welt in der frühen Neuzeit im Preußenland*, nawiązuje bezpośrednio do problematyki zaprezentowanej w trakcie berlińskiej wystawy „*Kirche im Dorf*” („Kościół we wsi”) z 2002 r. Bez wątplenia przedstawione materiały pokonferencyjne bardzo dobrze uzupełniają treść not katalogu, który towarzyszył wspomnianej ekspozycji¹. Prezentacja była wynikiem współpracy archiwum Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz w Berlinie-Dahlem oraz biblioteki Kunstbibliothek der Staatlichen Museen zu Berlin i towarzyszyła, zainicjowanym przez Katedrę Studiów Bałtoznawczych (Lehrstuhl für Baltistik) Uniwersytetu w Greifswaldzie, rocznicowym obchodom śmierci Johanna Bretekego (1536-1602), pastora litewskiej gminy w Królewcu, tłumacza i wydawcy litewskiej Biblii². Twórczość translatorska i wydawnicza tego urodzonego pod Frydlandem w Prusach Książęcych duchownego luterańskiego była niezwykle istotna dla rozwoju litewskiego języka literackiego. Korzystając niejako z nadarzającej się okazji, Komisja Historyczna do Badań nad Prusami Wschodnimi i Zachodnimi (Historische Kommission für Ost- und Westpreussische Landesforschung) postanowiła zorganizować towarzyszące wspomnianej inicjatywie międzynarodowe spotkanie badawcze, które pozwoliło na rozszerzenie problematyki rocznicowej. W ten sposób do kwestii teologicznych oraz historycznoliterackich, związanych z rolą Bretekego i luteranizmu pruskiego w two-

¹ *Kirche im Dorf. Ihre Bedeutung für die kulturelle Entwicklung der ländlichen Gesellschaft im „Preußenland“, 13.-18. Jahrhundert* [katalog wystawy], Berlin 2002.

² Część ekspozycji została włączona do wileńskiej wystawy pt. „400 Jahre Litauische Bibel/Lietuviškai Biblija – 400 metų” (jesień 2002 r.), której towarzyszył dwujęzyczny katalog *Biblijos vertėjas Jonas Bretekūnas / Bibelübersetzer Johannes Breteke*, parengė O. Aleknavičienė, J. Zabarskaitė, Vilnius, 2002.

rzeniu litewskiego języka i świadomości narodowej Litwinów³, dodano problematykę organizacji Kościoła na obszarach wchodzących w skład dawnego państwa zakonnego w Prusach (Alt Preußenland). Do udziału w konferencji zaproszono również historyków polskich. I ostatecznym plonem tej inicjatywy stał się prezentowany tom materiałów.

Publikacja została podzielona na dwie zasadnicze części. W pierwszej, pt. „Kirche im Dorf”, znalazły się przemówienia i referaty nawiązujące do problematyki wspomnianej wystawy z 2002 roku (Jürgen Kloosterhuis, *Weltliche Nahrung - geistliche Speisung*; Jochen Dieter Range, *Grußwort*; Bernhart Jähnig, *Kirche im Dorf – Matapher einer Lebensform?*; Reiner Zacharias, *Abraham Hartwichts Landesbeschreibung von 1722 als Vademecum für die Menschen der drei Werder an Weichsel, Nogath und Elbingfluß*). Dopiero część druga, zatytułowana „Kirche und Welt in der Frühen Neuzeit” („Kościół i świat w epoce wczesnonowożytnej”), stanowi publikację większości referatów przedstawionych na konferencji⁴. Skupię się przede wszystkim na omówieniu materiałów zamieszczonej w tej właśnie części.

Opublikowane artykuły, zgodnie z zamierzeniem wydawcy oraz organizatorów konferencji, skłaniają do rozważań na temat stanu badań nad stosunkami wyznaniowymi na obu terytoriach pruskich – tych należących do Rzeczypospolitej, czyli Prus Królewskich oraz księstwa pruskiego, wchodzącego później w skład państwa brandenbursko-pruskiego. Najwyraźniej dał temu wyraz w swoim wstępnym, rozległym przeglądzie badawczym Bernart Jähnig (*Kirche und Welt im Preußenland der Frühen Neuzeit – Eine Tagung zwischen Forschungsrückblick und Forschungswünschen*). Nawiązując do tematyki poszczególnych referatów przedstawionych na konferencji, autor zrekapitulował stan dotychczasowej wiedzy, odnotował też nowsze publikacje i badania oraz wskazał na konieczność podjęcia dalszych studiów. Dokonany tu przegląd świadczy o sporym opóźnieniu w studiach z nad rozwojem luteranizmu i innych wyznań protestanckich na obszarach dawnych Prus Królewskich. Szczególnie widoczne jest ono w zestawieniu z wiedzą o luteranizmie

³ Tej problematyce poświęcona została osobna konferencja – zob. omówienie autorstwa Bernharta Jähniga, *400 Jahre Litauische Bibel – philologische und theologische Aspekte der Bretkerforschung*, „Preußenland”, 40, 2002, s. 40-44.

⁴ Wśród artykułów nie znalazł się referat: H.-J. Bömelburg, *Reformierte Eliten im Preußenland: Religion, Politik und Loyalitäten in der Familie Dobna (1560-1660)*, który ostatecznie został opublikowany w czasopiśmie „Archiv für Reformationsgeschichte”, 95, 2004, s. 210-230.

w Księstwie Pruskim. Natomiast znacznie lepiej przedstawia się znajomość dziejów Kościoła katolickiego, zwłaszcza na Warmii (m.in. dzięki rozległym badaniom źródłowym Alojzego Szorca czy Andrzeja Kopiczki), choć nie brak w tej dziedzinie prac, które cechuje niska odpowiedzialność badawcza (np. prace Janusza Hochleitnera).

W tej sytuacji listę problemów badawczych, które koniecznie muszą być podjęte, należy zdecydowanie rozszerzyć o studia nad podstawowymi źródłami dotyczącymi rozwoju prawa kościelnego oraz organizacji kościelnej na terenach autonomicznych luteranckich kościołów miejskich w dużych miastach pruskich (Gdańsku, Elblągu i w Toruniu oraz ich terytoriach wiejskich). Podjęcia badań wymagają również kwestie finansowania działalności religijnej. Brakuje też kompleksowych studiów z zakresu historii sztuki, literatury i kultury materialnej, zwłaszcza badań nad wyposażeniem kościołów, nad poziomem życia codziennego oraz twórczością publicystyczną duchownych luteranckich. Istotne znaczenie miałyby tu prace, które wykorzystwałyby archiwalne źródła rachunkowe. Zachowały się niemal kompletne dokumentacje niektórych kościołów wiejskich okolic Gdańska od 2. połowy XVII i z XVIII w. (Archiwum Państwowe w Gdańsku). Pozostaje słabo rozpoznana działalność gdańskiego Ministerium Duchownego (Geistliches Ministerium), poziom życia duchownych i ich rodzin, czy zawartość druków polemicznych powstałych w kręgach gimnazjów akademickich w miastach pruskich. Również kwestia codziennych konfliktów w mieszanych wyznaniowo i etnicznie środowiskach luterancko-katolicko-mennonickich zasługuje na szczegółowe badania⁵.

Zamieszczone w tomie teksty poszczególnych historyków mają bardzo zróżnicowany charakter zarówno pod względem tematyki, rozległości ujęcia badawczego, jak i podejścia metodycznego. Z jednej strony spotykamy tu szerokie przeglądy z zakresu organizacji i prawa kościelnego (Mario Glauert, *Die Verfassungsentwicklung der Kirche im Deutschordensland und im Herzogtum Preußen vom 13. bis zum 18. Jahrhundert*), rozległe studia prozopograficzne (Sven Tode, *Ausbildung von Seelensorgern im Ermland und Preußen königlichen Anteils 1520-1772*), czy też podejmowaną w ostatnich latach przez historyków sztuki i architektury problematykę „nowego gotyku” lub „długiego trwania gotyku” w architekturze nowożytnych kościołów luteranckich (Christo-

⁵ *Aspekty te były analizowane w dobrze osadzonej w materiale archiwalnym pracy Elżbiety Paprockiej, Tolerowani nielubiani. Katolicy w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku, Warszawa 2009.*

fer Herrmann, Die Nachgotik in der Sakralarchitektur des Preußenlands vom 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert), jak również kwestii luterańskich fundacji kościelnych (Jan-Erik Beuttel, Kirchengründungen im Intserburgischen). Z drugiej strony zaprezentowane zostały mikrohistoryczne studia przekrojowe na podstawie analiz źródeł pochodzenia kościelnego, typu wizytacji oraz zestawień podatkowych (Jacek Wijaczka, Das kirchliche Leben des Samlands im Spiegel der Visitationsniederschrift des Jahres 1569, Bernhart Jähnig, Deutsch Eylau 1620/21 – Eine preußische Mediatstadt im Spiegel ihrer ältesten erhaltenen Kirchenrechnung). Niemniej równie istotne są prace poświęcone działalności pojedynczych teologów w pierwszych dekadach Reformacji (Ulrich Müller, Johann Lohmüller und die Reformation in Livland und Preußen) oraz rozważania poświęcone roli dostosowania nauczania religijnego do nowych wymogów społecznych i sposobów głoszenia Słowa Bożego na obszarach, które mimo silnego nacisku i propagandy luterańskiej pozostały katolickie (Andrzej Kopiczko, Die Verkündigung in Ermland nach der Reformation).

Mario Glauert w interesującym artykule przedstawił szkic organizacji Kościoła w okresie przedreformacyjnym, a następnie – tworzenie luterańskiego kościoła państwowego w Prusach aż do zjednoczenia konsystorzey w Królewcu i Zelewie (1751 r.) i podporządkowania ich berlińskiemu urzędowi zwierzchniemu (Oberkonsistorium). Również z tego tekstu wynika, że generalnie lepiej badaczom znane są kwestie średniowiecznej organizacji kościoła w Prusach aniżeli w okresie późniejszym. Niezwykle istotnym postulatem pozostaje kontynuacja studiów prawnohistorycznych oraz edytorskich Emila Sehlinga sprzed 100 lat i analiza źródeł poszczególnych aktów prawnych (ordynacji, agend, zarządzeń wizytacyjnych, działalności konsystorzey) wydawanych w księstwie na tle działalności prawodawczej w Prusach Królewskich i w miejskich autonomicznych kościołach luterańskich w Gdańsku, Elblągu i w Toruniu. Ważna jest też kwestia zakresu współpracy poszczególnych ośrodków nad ordynowaniem pastorów na różnych terenach Prus Królewskich.

Artykuł Svena Tode, który powstał w związku z większym projektem badawczym, zawiera analizę pochodzenia oraz formalnych dróg wykształcenia duchowieństwa katolickiego, jak i luterańskiego w Prusach Królewskich w wiekach XVI-XVIII. Należy podkreślić szerokie wykorzystanie źródeł archiwalnych z Biblioteki Gdańskiej PAN oraz Archiwum Państwowego w Gdańsku. Warto byłoby w przyszłości zestawić te badania z wnikliwą analizą prozopo-

graficzną duchowieństwa działającego w Księstwie Pomorskim do 1618 r., którą przeprowadził niedawno Maciej Ptaszyński⁶.

Poza gronem specjalistów stosunkowo mało znana jest osoba oraz dzieło Johanna Lohmüllera (Lomoller) żyjącego w latach 1483-1560, przedstawiciela pierwszej generacji reformatorów. Znaczenie tego syndyka rady miejskiej Rygi dla rozwoju Reformacji w Inflantach zarysował Ulrich Müller, który jest biografistą Lohmüllera oraz wydawcą jego *Warhaftig Histori*⁷.

Nie ma potrzeby przypominać, jak istotny badawczo materiał historyczny stanowią wizytacje kościelne. Opierając się na opublikowanych wcześniej (na podstawie odpisów sporządzonych przez Iselin Gundermann) wizytacji kościelnych z 1569 r. dla Sambii⁸, Jacek Wijaczka przedstawił zarówno sam materiał źródłowy, jak i możliwe sposoby jego analizy, prowadzące do zrekonstruowania stanu wykształcenia duchownych, zbiorów ksiąg, wyposażenia kościołów. Nie dla wszystkich terenów pruskich były wykonywane podobne wizytacje. Brak podobnych źródeł dla na przykład wiejskich posiadłości Gdańska czy Elbląga od końca XVI wieku do 1772 roku, co bardzo utrudnia prowadzenie odpowiednich studiów porównawczych.

Z pewnością ciekawe byłoby porównawcze zestawienie tych materiałów z najwcześniejszymi wizytacjami dla obszarów katolickich. Rachunki kościelne, szczególnie związane z działalnością fiskalną, to inne wyjątkowo cenne źródło, pozwalające na uchwycenie wielu interesujących zjawisk społecznych, jak liczebność i struktura ludności w danej parafii. Na podstawie najstarszych z zachowanych rachunków Bernhart Jähnię zaprezentował społeczeństwo Iławy, miasteczka szlacheckiego, w roku budżetowym 1620/1621 oraz kłopoty pastora z osobami nieregularnie płacącymi podatki.

Andrzej Kopiczko, na podstawie ustaw synodalnych, wizytacji biskupich oraz inwentarzy bibliotecznych, wprowadził czytelnika do analizy problemów,

⁶ M. Ptaszyński, *Duchowieństwo luteranckie w Księstwach Zachodniopomorskich w latach 1560-1618. Profesjonalizacja stanu pastorskiego*, m-pis, Wydział Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

⁷ U. Müller, *Johann Lohmüller und seine livländische Chronik „Warhaftig Histori“*, *Biographie, Interpretation und Edition*, Lüneburg 2001.

⁸ *Wizytacja biskupstwa sambijskiego z 1569 roku. Visitatio episcopatus Sambiensis 1569*, wyd. J. Wijaczka, Toruń 2001; zob. również *Wizytacja biskupstwa sambijskiego z 1570 roku. Visitatio episcopatus Sambiensis 1570*, wyd. J. Wijaczka, Toruń 2005.

jakie mieli tamtejsi duchowni z prowadzeniem katechezy na przemieszonym językowo obszarze Warmii. Musieli oni znać i język niemiecki i polski. Poza analizą druków, zalecanych duchownym jako pomoc w pracy duszpasterskiej (drukowane postylle, poradniki) oraz technik nauczania katechetycznego, tekst dotyka szerszego problemu, jakim była wielojęzyczność społeczności zamieszkującej obszary pogranicza kulturowego. Niestety, problematyka społecznych aspektów dwujęzyczności (wielojęzyczności) mieszkańców Prus Królewskich, Warmii tylko w niewielkim stopniu interesowała dawniejszych badaczy niemieckich i polskich⁹. Nie powinno to dziwić, bowiem badania prowadzone w epoce nacjonalistycznej, czyli od 2. połowy XIX w. do mniej więcej końca XX w., chociaż niejednokrotnie oparte na obszernej kwerendzie źródłowej, jednak z zasady nosiły charakter konfrontacyjny. W zależności od narodowości autora, ich podstawowym zamiarem było akcentowanie znaczenia mowy niemieckiej lub polskiej i pomniejszenie roli polszczyzny lub niemczyzny, w celu podkreślenia językowych powodów przynależności do danej narodowości (państwowości). Z reguły badacze koncentrowali się przede wszystkim na zagadnieniach dzielących, a nie łączących w przeszłości Niemców i Polaków.

Dwa artykuły poświęcone zostały kwestiom nowych fundacji kościelnych oraz stylistyce architektonicznej kościołów luterzańskich wzniesionych w XVII i XVIII w. Jan-Erik Beuttel, nawiązując do starszych prac (Karl Kasiske) oraz starszej literatury przedmiotu, przypominał ożywioną działalność osiedleńczą oraz fundacyjną w regionie Wystruci („im Insterburgischen”) – obecnie Czernachowsk w obwodzie kaliningradzkim, gdzie w czasie prowadzonej akcji osadniczej w latach 1544-1589 powstało 11 kościołów. W nawiązaniu do artykułu A. Kopiczki warto również wskazać, że w wielu tamtejszych kościołach nabożeństwa odprawiano w języku litewskim.

⁹ Problematykę językową na kulturowym pograniczu niemiecko-polskim śledziła m.in. A. Bues, (*Sprachenerlernung in den Grenzgebieten der Rzeczpospolita. Deutsch-polnische Gesprächsbücher aus dem 16. und 17. Jahrhundert*, [w:] *Russland, Polen und Österreich in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Walter Leitsch*, hg. von C. Augustynowicz, A. Kappeler, M. D. Peyfuss u.a., Wien 2002, s. 87–106 („Wiener Archiv für die Geschichte des Slawentums und Osteuropas” 16); zob. *Nicolausa Volckmara Viertzig Dialogi (1612). Źródło do badań nad życiem codziennym w dawnym Gdańsku*, wyd. E. Kizik, Gdańsk 2005 oraz *Deutschlernen in den polnischen Ländern vom 15. Jahrhundert bis 1918. Eine teilkommentierte Bibliographie* (Fremdsprachen in Geschichte und Gegenwart, hg. von H. Glück und K. Schröder, Bd. 2), bearb. von Y. Pörzgen und M. Tkocz, Wiesbaden 2007; zob. rec. niniejszej pracy: C. Badstübner-Kizik, E. Kizik, „Kwartalnik Historyczny”, 117, 2010, 1, s. 97-101.

Z kolei w zamykającym tom artykule Christofera Herrmanna, który nawiązuje do tekstu w katalogu Kirche und Dorf¹⁰, analizie poddano zagadnienia technik budowlanych oraz stosowanych wzorców stylistycznych w architekturze kościelnej na obszarze Księstwa Pruskiego. Autor wskazuje różnice pomiędzy kościołami średniowiecznymi i wznoszonymi od schyłku XVI w., zestawiając informacje o wielkości poszczególnych świątyń, odkrywa wiele konserwatywnych nawiązań do tradycji budownictwa gotyckiego. Warto byłoby porównać te ustalenia na przykład z zabytkami budownictwa luterańskiego na Ziemi Chełmińskiej¹¹ czy nawet w Księstwie Pomorskim¹². Niestety, trzeba pamiętać, że bardzo wiele obiektów architektury kościelnej w dawnych Prusach zostało bezpowrotnie zniszczonych, a ich wyposażenie w najlepszym razie uległo rozproszeniu, co zmusza do prowadzenia badań na podstawie źródeł archiwalnych.

Warto podkreślić staranność tej publikacji, wzbogaconej interesującym materiałem ilustracyjnym – tekstom towarzyszą zarówno reprodukcje archiwalnych planów miejscowości, jak i rysunki konstrukcyjne poszczególnych kościołów oraz współczesne fotografie dokumentujące stan zachowania zabytków. Najkorzystniej byłoby, gdyby czytelnik dysponował i niniejszą książką, i wspomnianym katalogiem wystawy Kirche im Dorf. Bez wątpienia zawarte w tomie studia badawcze skłaniają do dalszego pogłębienia współpracy historyków niemieckich i polskich oraz litewskich, zajmujących się stosunkami wyznaniowymi na terenie nowożytnych Prus, gdzie ścierały się różne państwowości, narodowości i struktury organizacji miejscowych społeczności. Wymagałoby to szczególnej empatii badawczej i bardzo dobrego warsztatu badawczego. Może kiedyś efektem wspólnego wysiłku stanie się nowa „*Preussische Kirchen-Historia*”, synteza historii kościoła w Prusach – współczesny odpowiednik dzieła Christophu Hartknocha z 1686 roku?

Edmund Kizik

¹⁰ Ch. Herrmann, *Wer baute und finanzierte die ländlichen Pfarrkirchen im mittelalterlichen Preußen?* [w:] *Kirche im Dorf. Ihre Bedeutung für die kulturelle Entwicklung der ländlichen Gesellschaft im „Preußenland“, 13.-18. Jahrhundert*, Berlin 2002, s. 49-56.

¹¹ P. Birecki, *Sztuka luterańska Ziemi Chełmińskiej*, Warszawa 2007.

¹² M. Wisłocki, *Sztuka protestancka na Pomorzu 1535 – 1684*, Szczecin 2005.

Almut Bues

Die Apologien Herzog Albrechts

Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, Deutsches Historisches Institut Warschau, Quellen und Studien Bd. 20, ss. 373.

Myślę, że nie bez pewnego zakłopotania historycy XVI-wiecznych stosunków polsko-pruskich i niemieckich wezmą do ręki niedawną publikację Niemieckiego Instytutu Historycznego w Warszawie, przygotowaną przez Almut Bues. Badaczka, znana m.in. jako edytorka wielotomowej edycji zapisków Martina Grunewega¹ – monumentalnego planu wspólnej pracy międzynarodowego grona historyków, a także studiów poświęconych Kurlandii², podjęła się kolejnego trudu edytorskiego. Niniejsza praca zawiera, poprzedzoną wstępem wydawcy, krytyczną edycję tekstów apologetycznych z lat 1526-1534, których celem było wytłumaczenie i usprawiedliwienie przed opinią publiczną kilku kroków politycznych podjętych przez księcia Albrechta Hohenzollerna-Ansbach, ostatniego wielkiego mistrza zakonu krzyżackiego oraz z łaski króla Zygmunta I świeckiego księcia Prus. Chodziło o jego konwersję na luteranizm, sekularyzację państwa zakonnego w Prusach Krzyżackich oraz o kolejne posunięcia prawno-polityczne, które doprowadziły do stworzenia krajowej struktury kościoła państwowego.

Wspomniana na wstępie konfuzję budzi jednak widniejąca na okładce oraz kartach tytułowych zapis bibliograficzny, który sugeruje niefortunnie, że czytelnik ma do czynienia ze studium źródłoznawczym, w którym dokonano krytycznej analizy badawczej dokumentów na tle podobnej literatury przedmiotu. W takiej pracy tekst źródłowy byłby jedynie aneksem do przeprowa-

¹ *Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562 – ca. 1618) über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen*, hg. von A. Bues, Bd. 1-4, Wiesbaden 2008 (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien, Bd. 19,1-19,4).

Zob. również *Martin Gruneweg (1562 - nach 1615). Ein europäischer Lebensweg/ Martin Gruneweg (1562 – after 1615). A. European Way of Life*, ed. by A. Bues, Wiesbaden 2009, (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien, Bd. 21).

² A. Bues, *Das Herzogtum Kurland und der Norden der polnisch-litauischen Adelsrepublik im 16. und 17. Jahrhundert. Möglichkeiten von Integration und Autonomie*, Gießen 2001.

dzzonego studium. W moim rozumieniu, niniejszy tom stanowi jednak przede wszystkim edycję źródłową, o czym odpowiednio powinna informować karta tytułowa. To niedopatrzenie sprostowane zostało na oficjalnej stronie internetowej wydawcy książki (Harrasovitz Verlag), ale „mleko się rozlało” i trudno o tym nieporozumieniu nie wspomnieć.

Edycje tekstów źródłowych poprzedza wstęp historyczny w języku niemieckim (s. 1-18), przetłumaczony również na język polski (s.19-36), co z pewnością pozwoli poszerzyć krąg odbiorców pracy. Warto dodać, że tłumaczenie wstępu na język polski staje się normą w pracach wydanych przez warszawski ośrodek Niemieckiego Instytutu Historycznego.

Część edytorska (s. 55-329) podzielona została przez autorkę na dwa podstawowe działy. W pierwszym zamieściła ona cztery pisma apologetyczne pruskiego księcia ogłoszone w języku niemieckim: *Die Christliche Verantwortung* z 1526 r. (s. 55-80), *Suplika* z 1530 r. (w wersji niemieckiej i łacińskiej, s. 81-130), *Das Libell* z 1531 r. oraz *Apologie (Apologie)* z 1532 r. (również w dwóch językach). W drugim dziale zawarto 20 pism - listów oraz 2 mowy wygłoszone w obronie księcia Albrechta z lat 1526 - 1534. Znalazła się tu zarówno korespondencja księcia Prus oraz jego współpracowników skierowana do cesarza, stanów Rzeszy, książąt Rzeszy, króla Polski Zygmunta Starego, jak również teksty adresowane do samego księcia, m.in. pisane przez Marcina Lutra oraz władcy polskiego, który był suzerenem Albrechta Hohenzollerna.

Część opublikowanych źródeł znana jest od dawna w literaturze przedmiotu, o czym też wspomina wydawczyni; niektóre były już ogłaszane w dawnych oświeceniowych edycjach dokumentów, jak np. Macieja Dogiela (1715-1760), twórcy pierwszego polskiego kodeksu dyplomatycznego, *Codex diplomaticus Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae*, (zob. pruski t. 4 z 1764 r.)³, czy też we współczesnych pracach poświęconych dziejom Prus w XVI w. (np. autorstwa Walthera Hubatscha). Ich zebranie oraz skomentowanie jest z pewnością bardzo pożytecznym zabiegiem badawczym.

Postać Albrechta Hohenzollerna – wielkiego mistrza zakonu krzyżackiego, a od 1525 r. pierwszego świeckiego, luterańskiego księcia części Prus (tzw. Prus Książęcych), a także jego rola w dziejach politycznych i wyznaniowych Niemiec oraz Polski jest równie dramatyczna, co kontrowersyjna. Przypo-

³ Dostępne online: <http://sbc.org.pl/dlibra/doccontent?id=4777&dirids=1> (1 września 2010).

mnijmy garść podstawowych faktów. Albrecht Hohenzollern (z linii Brandenburg – Ansbach) urodził się w 1490 r. jako trzeci syn Friedricha V margrabiego Brandenburgii-Ansbach i Zofii, siostry króla Polski Zygmunta Starego. Będąc dwudziestolatkiem wstąpił do zakonu i został wybrany na urząd wielkiego mistrza (1511) jako następcą Friedricha von Sachsen (z dynastii Wettynów). Korzystając z poparcia cesarza Maksymiliana i Karola V, kontynuował starania podjęte już w 1505 r. przez swojego poprzednika na urządzie, których celem było anulowanie skutków niekorzystnego dla krzyżaków II pokoju toruńskiego (1466), czyli zniesienie zależności lennej od królestwa polskiego oraz odzyskanie ziem pruskich straconych na rzecz Polski (tzw. Prusy Królewskie, w starszej literaturze niemieckiej często nieco anachronicznie określane jako Prusy Zachodnie – Westpreußen). Strona polska widziała raczej miejsce krzyżaków na Podolu, gdzie z powodzeniem mogliby kontynuować misję, do której zostali powołani, czyli walczyć z niewiernymi Tatarami. Albrecht podbił jeszcze stawkę i zażądał wypłacenia przez stronę polską odszkodowania za 50 lat nieprawego panowania nad Prusami Królewskimi, po 30 tysięcy guldenów rocznie⁴. Wielki mistrz wyraźnie jednak przecenił swoje możliwości, liczył lekkomyślnie na poparcie cesarza oraz skutki dywersji moskiewskiej (atak na Litwę cara Wasyla III), ostatecznie na tatarski atak dokonany w 1519 r. na Koronę. Sprowokowana wojna przeciwko własnemu wujowi i suzerenowi, królowi Zygmuntowi Staremu w latach 1519-1521 zakończyła się zawarciem pięcioletniego rozejmu, jednak wyczerpanie skarbcza oraz spustoszenie znacznych obszarów państwa zakonnego doprowadziło do wzrostu nastrojów opozycyjnych. Państwo zakonne stanęło wobec groźby całkowitego załamania się. W sytuacji, gdy panowanie Albrechta było zagrożone, skorzystał on między innymi z rad Marcina Lutra, Filipa Melanchtona, Andreasa Osiandera i zdecydował się na niezwykle ryzykowny krok: przyłączył się do obozu reformacyjnego, dokonał aktu sekularyzacji państwa zakonnego (luty 1525 r.) oraz poddał się Polsce. Decyzja ta została rzecz jasna podjęta w ścisłym porozumieniu z wujem, królem Polski Zygmuntem I Starym, co uzyskało sankcję w traktacie krakowskim (8 kwietnia 1525 r.) oraz holdzie lennym („hold pruski”), złożonym dwa dni później władcy polskiemu. Po miesiącu, już w Królewcu, Albrecht Hohenzollern przyjął hold od swoich poddanych, mieszkańców pierwszego luteranckiego państwa.

⁴ W literaturze polskiej szczegółowej rekapitulacji oraz podsumowania sytuacji dokonał M. Biskup, *Polska a Zakon krzyżacki w Prusach w początkach XVI wieku*, Olsztyn 1983.

Jak się później okazało, dla księcia Albrechta krok ten był z pewnością dużym sukcesem. Mimo krytycznej sytuacji udało mu się, jako lennikowi polskiemu, zachować władzę na obszarze dawnego państwa zakonnego, zmienić je w dziedziczne księstwo świeckie wraz z prawem sukcesji przez męskich potomków własnych oraz swoich trzech braci (*legitimum et hereditarium feudum*). Niemniej równie wielki sukces odniosła strona polska, której udało się załatwić ostatecznie problem krzyżacki, dodatkowo zapewniając sobie perspektywę przejścia lenna w wypadku wymarcia dopuszczonych do dziedziczenia potomków księcia Albrechta oraz jego braci. Ponadto podjęta decyzja zarówno wyznaniowa, jak i polityczna, ściśle wiązała losy księcia Albrechta z Polską, pozbawiając go prawnego i moralnego poparcia ze strony cesarza oraz papieży. To było wielce ryzykowne, zważywszy, że kto jak kto, ale cesarz Karol V dysponował władzą, której przecież nie sposób było lekceważyć. I naturalnie w roku 1525 nikt nie był w stanie przewidzieć, czy Reformacja doprowadzi do schizmy w łonie Kościoła łacińskiego, czy też okaże się tylko kolejną próbą naprawy Kościoła katolickiego.

Z kolei działania króla Zygmunta I Starego są dowodem realizmu politycznego władcy: za cenę spacyfikowania regionu, który był peryferyjny z punktu widzenia Korony, zaakceptował on luteranizację Prus Książęcych i to mimo swego osobistego, zdecydowanie nieprzechylnego, stosunku do Reformacji, co bezwzględnie zademonstrował w Gdańsku, przywracając kult katolicki, podobnie jak w Elblągu i Toruniu (1526 r.).

Decyzja księcia Albrechta Hohenzollerna wywołała u jego dotychczasowych sojuszników niezwykłą konsternację i uzasadnione niezrozumienie. Na przykład cesarz Karol V uznał go za zdrajcę, nakazywał mu stawienie się przed Sądem Rzeszy oraz oddanie władztwa nad Prusami nowemu mistrzowi krzyżackiemu. Cesarska banicja ciążyła nad księciem pruskim aż do jego śmierci w 1568 r. Narodowe historiografie, niemiecka i polska, do dzisiaj prowadzą mniej czy bardziej uprawnione dyskusje na temat konsekwencji sekularyzacji Prus oraz traktatu krakowskiego dla dziejów Prus, Niemiec i Polski. Z jednej strony kreowano Albrechta na twórcę późniejszej potęgi Prus, a z drugiej – ukazywano „hold pruski” jako jeden z najważniejszych momentów w mentalności historycznej współczesnych Polaków.

Jednak sam Albrecht stanął przed koniecznością wyjaśnienia współczesnym mu motywów swego postępowania, udzielenia odpowiedzi na szkalujące go mowy oraz publikowane teksty polemiczne (np. wrogiemu mu Dietricha von

Klee, mistrza krzyżackiego w Niemczech). Zebrane przez Almut Bues pisma ukazują przyjętą w dyplomacji księcia pruskiego linię obrony, a przede wszystkim sposoby racjonalizowania nieoczekiwanego przedsięwzięcia politycznego, które miało istotny wymiar i religijny, i prawny. Dość zrećźnie w pismach, które niejednokrotnie współredagował sam książę, starano się położyć nacisk na kwestie teologiczne, krytykując zepsucie Kościoła katolickiego, życia zakonnego, wykazując również bezsens dalszego istnienia państwa zakonnego na terenach, gdzie w XVI w. nie było już niewiernych. Nie brakowało w apologiach argumentów prawno-historycznych, podważających rzekome podporządkowanie Prus cesarzowi. Wskazywano na zobowiązanie wobec króla Polski, które uniemożliwiałoby księciu pruskiemu stawanie przed Sądem Rzeszy. Paradoksalnie książę Albrecht Hohenzollern w swoich apologiach sięgnął do argumentów, którymi posługiwała się strona polska w trakcie długoletnich negocjacji poprzedzających wybuch wojny w 1519 r. Na przykład zwracał uwagę na obowiązującą moc II pokoju toruńskiego z 1466 r., jak również na fakt, że przewaga wojsk króla polskiego oraz zniszczenie jego państwa zmusiły go do podporządkowania się Polsce, albowiem nie mógł liczyć na pomoc stanów Rzeszy. Ogólnie rzecz ujmując, przytoczone teksty polemiczne stanowią bardzo interesujący wykład argumentów stosowanych w XVI-wiecznej jury-sprudencji sądownictwa Rzeszy.

Jedynie z obowiązku recenzenckiego pragnę zwrócić uwagę na pewne potknięcia korektorskie, szczególnie, że autorka swoimi poprzednimi pracami (np. w bardzo udanej edycji zapisków Martina Grunewega) przyzwyczaiła nas do staranności językowej. Tym razem jednak można odnieść wrażenie, że pracy towarzyszył pewien pośpiech – najgorsza rzecz w procesie przygotowywania tekstów źródłowych. Zdarzyły się więc literówki zarówno w polskim spisie treści (s. V), jak i w tekście głównym (zob. s. 1, przyp. 2, s. 8), dość częste błędy przeniesienia (w części polskiej) i nie zawsze fortunate tłumaczenia niemieckich terminów na język polski. Jednak nie obniża to rangi zaprezentowanej edycji, do której zapewne – obok historyków dziejów politycznych – chętnie sięgają będą badacze początków Reformacji w Prusach, jak i badacze roli retoryki w kulturze polityczno-prawnej 1. połowy XVI w.

Edmund Kizik

Monika Ożóg

Kościół starożytny wobec świątyń oraz posągów bóstw

Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, seria: Biblioteka Historii Kościoła

Po dziś dzień, nie tylko w *opinio communis*, pokutuje pejoratywny stereotyp zawierający oskarżenie chrześcijaństwa o świadome i konsekwentne zniszczenie dorobku cywilizacji antycznej. Znaczące słowa, stanowiące poparcie dla tej tezy można znaleźć w książce pt. „Spotkania z Petroniuszem” profesora Aleksandra Krawczuka, który wskazuje, że „szkody wyrządzone wówczas (tj. w starożytności – L. K.) przez chrześcijaństwo są ogromne i wręcz nie do ogarnięcia. Niszczono świadomie posagi, płaskorzeźby, malowidła [...] Dokonywano tego powszechnie, w skali masowej, przez pokolenia, przy pełnym poparciu władz kościelnych i świeckich”¹. Czy ten osąd jednak nie pozostaje nacechowanym emocjonalnie, subiektywnym sposobem postrzegania przeszłości przez miłośnika kultury antycznej? Na to właśnie pytanie odpowiada precyzyjnie praca znawcy historii starożytnej – dr Moniki Ożóg.

Głównym tematem prezentowanej publikacji jest stosunek starożytnych chrześcijan do materialnych zabytków antyku noszących charakter sakralny, a zatem do pogańskich świątyń i posągów bóstw. W omawianej pozycji można dostrzec złożoność zjawiska, które jest omówione w odrębnych częściach: poglądy na sztukę przedstawieniową Ojców Kościoła (rozdział I), stosunek do pogańskich przybytków władzy państwowej i wynikające z niego czynności legislacyjne (rozdział II) oraz działania biskupów i wiernych kierowane przeciwko grecko-rzymskim miejscom kultu (rozdział III).

Autorka recenzowanej pracy śledzi zmiany, jakie zachodziły w starożytnym Kościele, który początkowo, niewątpliwie pod wpływem judaizmu, całkowicie odrzucał wszelką sztukę wizualną, uznając sporządzanie przedstawień za karygodne, aż po akceptację obrazu, a nawet przyswojenie przez chrześcijan pewnych zewnętrznych elementów religii tradycyjnych. Jak wskazuje autorka pracy, przełom w myśleniu o sztuce nastąpił w IV w. po Chr., wtedy bowiem

¹ A. Krawczuk, *Spotkania z Petroniuszem*, Warszawa 2005, s. 45.

Ojcowie Kościoła przestali widzieć w wizerunkach wyłącznie idole, a w artystach „wytwórców balwanów”. Niewątpliwie wiązało się to z faktem pełnej nobilitacji religii chrześcijańskiej, która stała się wówczas oficjalną religią państwową. Chrześcijanie zaczęli otaczać się dziełami sztuki w mieszkaniach, a malowidła i rzeźby pojawiły się w sztuce sepulkralnej. Monika Ożóg przychyliła się do sądu, że sztuka weszła do Kościoła za pośrednictwem zwykłych chrześcijan, a więc z inicjatywy niejako prywatnej.

Niezwykłe istotnym problemem pozostaje stosunek cesarzy do grecko-rzymskich form zewnętrznej pobożności, ponieważ to właśnie z ich kancelarii wychodziły edykty określające przeznaczenie w nowej rzeczywistości pogańskich świątyń i sakralnych parafernaliów. Autorka analizuje działalność legislacyjną cesarzy, począwszy od Konstantyna Wielkiego (313 r. po Chr.), a skończywszy na Teodozjuszu II, który w 438 roku wydał *Kodeks*, stanowiący zbiór praw wydanych we wskazanych ramach chronologicznych. Dodatkowo przedstawione przez dr Ożóg teksty pisarzy starożytnych, w których mowa jest o poglądach i działaniach poszczególnych cesarzy, sugerują ambiwalentny stosunek władzy do pogańskich miejsc sakralnych (oczywiście poza Julianem Apostatą – bezkompromisowym restauratorem świątyń i posągów bogów grecko-rzymskich). Choć autorka nie precyzuje tego w postaci jednoznacznego rozbudowanego wniosku, można przyjąć, że ów dwuznaczny stosunek wynikał z faktu, że świątynie pełniły podwójną rolę – były jednocześnie miejscami kultu i dziełami sztuki. Cesarze niszczyli przybytki bóstw, ponieważ widzieli w nich „zwoździelców dusz”, równolegle nie przestając podziwiać piękna pogańskiej architektury i rzeźby. Z tego powodu cesarz Konstantyn gromadził, zupełnie jak kolekcjoner, dzieła sztuki zagrabione w świątyniach. Z zachowanych źródeł wynika, że urzędnicy postępowali podobnie, a nawet dochodziło w tym celu do naruszania grobowców. Zjawisko musiało przybrać postać skrajną, ponieważ proceder ten został zabroniony prawem. W recenzowanej publikacji są wymienione liczne świątynie, które zostały zniszczone przez wojska rzymskie na rozkaz władz centralnych. Można wspomnieć o Asklepiejonie w Ajgaj, przybytkach Afrodyty (Wenus) w Afaka i Heliopolis, Serapejonie w Aleksandrii. Jak ustaliła dr Ożóg, generalnie zrównywano z ziemią przede wszystkim świątynie zlokalizowane we wschodniej części Imperium. To głównie na Wschodzie i w Afryce działali najbardziej gorliwi biskupi znani z obalania świątyń pogańskich.

Do cennych konstatacji dr Ożóg należy stwierdzenie, w myśl którego systematyczna destrukcja sakralnych zabytków pogańskich nie stanowiła programowej działalności starożytnego Kościoła ani w ogóle chrześcijaństwa, a chrześcijanie niszczyli przybytki bóstw przede wszystkim z wiarą w unicestwienie szatańskich demonów, w ich pojęciu, kryjących się w idolach. Konkluzja ta nie jest zupełnie nowym spostrzeżeniem w nauce, jednak w zasadniczy sposób przyczynia się do jego utrwalenia. Ponadto, wyraźnie został tu podkreślony fakt, iż nie wszystkie świątynie zostały zniszczone, co świadczy o braku konsekwencji władz. Wiele przybytków przekształcono w kościoły chrześcijańskie, jak np. Partenon na Akropolu, czy rzymski Pantheon, a rzeźby po dodaniu odpowiednich atrybutów mogły służyć przedstawieniu świętych, jak choćby posąg uczennicy Epikura przetworzony w postać św. Hipolita.

Niezwykle istotny w dyskusji na temat roli chrześcijan w niszczeniu dorobku antyku jest fakt, że jeszcze przed triumfem chrześcijaństwa wiele przybytków bóstw świata grecko-rzymskiego zostało porzuconych przez wiernych i po prostu niszczało.

Jak się zdaje, w rozprawie powinno się nieco więcej miejsca poświęcić zjawisku kryzysu kultury antycznej, który w pierwszych wiekach po Chr. przejawiał się pewnym zniechęceniem do tradycyjnych form religijności, metafizycznym niepokojem, a także przesunięciem akcentu na sprawy duchowe. W kontekście tego należałoby się jednocześnie głębiej zastanowić nad powodami, które mimo wszystko skłaniały jednak pogan do gorliwej obrony swoich świątyń i posągów bóstw. Czy chodziło tylko o starą, greką jeszcze zasadę, zgodnie z którą niszczenie świątyń wroga kwalifikowano jako świętokradztwo?

Recenzowana praca zawiera dość obszerną bibliografię, indeks osób i bóstw, a także czarno-białe ilustracje. Niewątpliwie publikacja godna jest polecenia, tym bardziej, że ma przejrzystą strukturę i choć niewątpliwie posiada walory pracy naukowej, napisana jest stylem niewymagającym od czytelnika dogłębnej znajomości aparatu pojęciowego z zakresu prezentowanej problematyki.

Lucyna Kostuch

Andrzej Draguła
Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji

Biblioteka „WIEZI”, Warszawa 201, s. 252

Autor omawianej publikacji jest duchownym rzymskokatolickim Diecezji Zielonogórsko – Gorzowskiej. Był rzecznikiem prasowym tamtejszej Kurii. Ks. dr Andrzej Draguła był współorganizatorem i rzecznikiem prasowym Przystanku Jezus, odbywającego się w ramach Przystanku Woodstock. Studiował teologię, filozofię, dziennikarstwo i logopedię; jest kierownikiem Katedry Teologii Pastoralnej, Liturgiki i Homiletyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego.

Zagadnienia poruszane w tej książce są ważne dla wszystkich Kościołów chrześcijańskich. Na jej stronicach widać ekumeniczną optykę Autora, podbudowaną od strony praktycznej ważnym dla tematów tej pracy pobytom w kanadyjskiej prowincji Québec.

Książka składa się z dziesięciu rozdziałów, noty bibliograficznej oraz indeksu osób.

Rozdział pierwszy dotyka kwestii sekularyzacji w kontekście zagrożeń, ale i szans. Wyjaśnia znaczenie tego pojęcia, stawiając pytanie czy sekularyzacja zawsze wiedzie do sekularyzmu? Odwołując się przy tym m.in. do socjologów religii wskazuje, że sekularyzacja może oznaczać nie tyle utratę wiary, co jej indywidualizację, może być jej oczyszczeniem i wyzwoleniem z absolutystycznych tendencji względem świata, odnajdując przez to ponownie swój eschatologiczny aspekt. Wskazuje przy tym na konstantyński początek sojuszu ołtarza i tronu, jak również uformowanie się przekonania o *Christianitas*. Porusza wątek sakralizacji polityki i upaństwowienia religii¹. Przypomina też Józefa Tischnera definicję integrysty. Odwołuje się także do ks. Dietricha Bonhoeffera i jego koncepcji świeckiego chrześcijaństwa, jak również do jego postrzegania

¹ Na potwierdzenie tego można przytoczyć ostentację religijną obu niedawnych kandydatów na urząd Prezydenta RP J. Kaczyńskiego i B. Komorowskiego, którzy zostali pokazani w mediach elektronicznych w trakcie procesji Bożego Ciała.

religii. Bowiern jej powołaniem nie jest sakralizacja doczesnego świata, rozumiana jako zawłaszczenie jak największego terenu w publicznej i prywatnej sferze życia, lecz bycie znakiem, zapowiedzią i zaczynem przysłego czasu.

Jednakże w kontekście kultu tego co materialne, co związane z konsumpcją („wszystko jest na sprzedaż”, „posiadam więc jestem”), definiowaniem się wielu ludzi szeroko rozumianego Zachodu w relacji do rzeczy materialnych, można odnieść wrażenie, że dzisiejsze chrześcijaństwo, ale to świadomie obecne w życiu współczesnych na Zachodzie, jest rzeczywistością kontrkulturową, jeśli za „kulturę” w tym znaczeniu rozumieć „kulturę konsumpcji” o materialistycznej orientacji. Jest kontrkulturowe, bo oferuje inne wzorce, nie opierające się na towarowych relacjach wymiany wzajemnej do *ut des*, nie sprowadzające człowieka jak w Marksizmie oraz neoliberalizmie do statusu *homo oeconomicus*.

A. Draguła stawia w tym rozdziale również pytanie o perspektywę sekularyzacji w odniesieniu do islamu, co wydaje się być niewykonalne ze względu na brak odpowiednika *sacrum* i *profanum* w tej religii.

Jak trafnie zauważa – absurdem jest uznanie za obowiązujący wzór jakiegokolwiek modelu obecności katolicyzmu, albowiem Ewangelia przekracza czasy, miejsca i kultury (s. 34). To sformułowanie odnosi się do całej rodziny Kościołów chrześcijańskich.

Rozdział drugi dotyczy rozważań o chrześcijaństwie postmetafizycznym. Istotnym w trudnościach, jakie napotyka się dzisiaj w przepowiadaniu Dobrej Nowiny jest przytoczony wątek mowy Apostoła Pawła na ateńskim Areopagu. Stąd trafne jest spostrzeżenie – także w odniesieniu do całego chrześcijaństwa – iż Kościół musi troszczyć się o to, by głosić orędzie wiary, zamiast propagować religię. Często jedno bierze się za drugie i w miejsce wiary głosi się wartości chrześcijańskie, które choć istotne dla życia społecznego, mają wobec wiary wtórny charakter (s. 47).

Jednakże zbieżny z problemem tzw. pokonfirmacyjnej pustki² jest zaanonсовany przez księdza Dragułę problem bierzmowania jako tzw. sakramentu pożegnania się z Kościołem Rzymskokatolickim. Tu występuje w dużym stopniu paralelna sytuacja pastoralna ewangelików i katolików.

² Hasło zjazdu Forum Młodzieży Luterńskiej w Warszawie w 1994 r. brzmiało „Jak pokonać pokonfirmacyjną pustkę?”

Istotny w kontekście zagadnień poruszanych w rozdziale I jest temat rozdziału trzeciego – „*Québec. Od katolicyzmu masowego do masowego żeświecczenia*”. Opisuje tu procesy sekularyzacyjne, wskazując na bardzo silne przed II wojną światową więzi między tamtejszym rządem prowincjonalnym, a Kościołem Rzymskokatolickim.

W specjalnym raporcie o sytuacji Kościoła rzymskokatolickiego w tej prowincji podkreślono konformizm, a nie osobisty wybór w odniesieniu do wiary. Chrzest był rozumiany nie tyle sakramentalnie, ale jako potwierdzenie posiadanego już od urodzenia statusu katolika (s. 69). W tym dokumencie wskazano na życzeniowość postawy zakładającej, iż poddanie dziecka katechizacji będzie gwarancją jego aktywnie katolickiej drogi życiowej. Decydujące jest zawsze osobiste przekonanie. Wskazano na pierwszeństwo oddziaływań duszpasterskich w małych grupach, gdyż nastal tam zmierzch „cywilizacji parafialnej” (s. 80). Konieczne jest też zaakceptowanie wielostopniowego, zróżnicowanego przynależenia do Kościoła, które w przypadku tej wspólnoty – nie będzie bazowało na częstotliwości praktyk religijnych.

Niezwykle aktualny w świetle debaty (nie tylko polskiej, bo np. żywej w USA, Hiszpanii, Włoszech, Francji) o obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej jest rozdział czwarty pt. „*Krzyż i minaret. Przesunięcia semantyczne*”. Co do krzyża, Autor odnotowuje dwa jego rozumienia 1) jako znak religijny 2) jako symbol kulturowy i obywatelski; istotny i godny zreflektowania jest jego pogląd, że uznanie krzyża za, przede wszystkim albo wyłącznie, znak kulturowy, to „w dużej mierze” rezygnacja z prawa do obrony tego znaku jako symbolu konfesyjnego (s. 90). Z pewnością twierdzenie to w kontekście luterkańskiej *Theologia Crucis* dla spadkobierców dzieła Reformacji nie jest obojętne. Zauważa też zjawisko od dawna obecne w Polsce, jakim jest przesunięcie znaku krzyża ze sfery religijnej do sfery ornamentyki i mody. Przytacza też argumenty w debacie w 2008 r. w odniesieniu do obecności krzyża w sali obrad parlamentu prowincji Québec, w tym raport socjologa Gérarda Boucharda i filozofa Charlesa Taylora – w odniesieniu do integracji dotychczasowych mieszkańców z imigrantami. Według nich³, obecność krzyża na forum parlamentu może być sprzeczna z deklarowaną laickością państwa

³ Charles Taylor jest praktykującym katolikiem, emerytowanym profesorem filozofii na Uniwersytecie McGilla w Montrealu – zob. przedruk wywiadu z nim w tygodniku „*Forum*” pt. *Módl się i nie dowierzaj*, nr 26, 28. 6 – 4. 7. 2010, s. 22 – 23 i 25 – 27

kanadyjskiego wariantu wolności religijnej oraz koncepcji społeczeństwa wielokulturowego⁴. Rekomendowano umieszczenie krzyża w innym miejscu na terenie parlamentu. (Jest to interesujące na tle polskiej dyskusji o usytuowaniu krzyża w budynku obrad Sejmu RP, a przypomnieć warto, że został on umiejscowiony przez posłów ówczesnej AWS pod osłoną nocy pod koniec 1997 r.) Autor przytacza też gest katolickiego biskupa diecezji Geraldton w Australii, który poparł wolę władz szpitala o profilu katolickim w tym mieście, które na prośbę pacjentów, usunęły krzyże z sal dla chorych motywując to zdrowotnym, a nie ewangelizacyjnym charakterem szpitala (s. 98 – 99). Z drugiej strony przywołuje zachowanie władz British Airways, które zakazały stewardesie noszenia w trakcie pracy krzyżyka. Cytuje francuskiego filozofa Régisa Debray, który w kontekście dyskusji o prawie do ekspresji religijnej w miejscach publicznych postuluje podział na sferę cywilną i sferę publiczną. W pierwszej jest np. merostwo z zakazem noszenia symboli religijnych, w drugiej, np. biblioteka. Podkreśla Debray, że wymóg laickości na gruncie francuskim ma dotyczyć państwa, a nie społeczeństwa. Istotne jest wszędzie poszukiwanie takiego modelu szkoły, by była ona otwarta dla wszystkich, wierzących i niewierzących. I znowu ma miejsce ważne odwołanie do Debray'a, który podkreśla, że prawne regulowanie wszystkiego drogą restryktywnych wyroków jest sprzeczne z duchem czasu. W kwestiach uczuć, przekonań i sumienia pożądana jest droga samoregulacji społecznej.

Andrzej Draguła odnosi się też do rezultatów szwajcarskiego referendum z 29 listopada 2009 r. w sprawie zakazu budowy minaretów, za którym opowiedziało się 57,5% głosujących⁵. Cytuje stanowisko biskupów szwajcarskich sprzed referendum, którzy zaznaczyli, iż Kościół w Europie znajduje się między Scyllą wolności religijnej a Charybdą hasła obrony chrześcijańskiej tożsamości kontynentu. To częsty motyw dyskusji w wielu państwach europejskich.

Rozdział piąty stanowi kontynuację poprzedniego, ale w oświetleniu kanadyjskich sporów o miejsce religii w społeczeństwie. Interesująco wprowadza

⁴ Na temat kanadyjskiego modelu wielokulturowego zob. I. Rycerska, *Grupy narodowe i etniczne w systemie politycznym Kanady*, Wyd. Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2003

⁵ Legalność tego referendum, w kontekście prawdopodobnego naruszenia przez Szwajcarię art. 9 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, której jest stroną, będzie przedmiotem orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw człowieka w Starsburgu. Odpowiednia skarga już została skierowana do rozpatrzenia i zarejestrowana przez kancelarię Trybunału

Autor czytelników w historię sporu o prawo do posiadania przez młodego sikh na terenie szkoły tzw. kirpanu, czyli specjalnego sztyletu, będącego elementem identyfikującym męskich wyznawców tej religii. Wyrok Sądu Najwyższego Kanady w tej sprawie był przedmiotem krytyki omówionej na kartach tej książki. Jest to zresztą niezaprzeczalnie mocna strona tej publikacji: opis sytuacji mogących wywoływać konflikty religijne w społeczeństwach pluralistycznych. Być może jest to antycypacja sytuacji jaka może być udziałem Polski, choć za wiele lat?

Kluczowe jest pytanie – jak daleko można się posunąć w aprobowaniu zachowań wynikających z odrębności kulturowej i religijnej? (s. 125). Już bowiem m.in. w Kanadzie pojawiają się hasła legalizacji poligamii, a nawet prawa muzułmańskiego – szarijatu. W związku z ostatnim pojawiają się w różnych państwach – w których występują podobne problemy – z jednej strony obawy przed ekspansją islamu w sferze publicznej, a z drugiej zarzut islamofobii społeczeństw zachodnich⁶.

Ponadto w rozdziale piątym Autor naświetla różne kanadyjskie casusy związane z wolnością religijną nie tylko w odniesieniu do Sikhów, ale i muzułmanów, ortodoksyjnych wyznawców judaizmu, czy członkini Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego. Porządkujący charakter, również w polskiej debacie na temat miejsca religii w państwie ma konstatacja, że dla pojęcia neutralności państwa istotne jest rozróżnienie laicyzacji struktury politycznej od sekularyzacji społeczeństwa. Laicyzacja to proces ukazywania niezależności państwa od religii, natomiast sekularyzacja to erozja wpływu religii na zwyczaje społeczne i życie religijne człowieka. Pierwszy proces ma charakter prawny, drugi – społeczny. Neutralność państwa domaga się jego laicyzacji, co nie musi być równoznaczne z promowaniem sekularyzacji (s. 136).

W rozdziale szóstym zawarte są rozważania m.in. o tym, na ile rzymskokatolicka msza jest aktem publicznym. Ma to związek z polską sytuacją i częstym wykorzystywaniem tej formy liturgii do różnych wydarzeń o profilu politycznym. Stąd zasadne jest pytanie Autora o sens obecności na mszy premiera, burmistrza, wójta tudzież posła – ateisty (s. 146). W tym kontekście Draguła wydaje się rozumieć postawę socjalistycznego premiera Hiszpanii José

⁶ Co do pierwszej obawy – zob. M. Phillips, *Londonistan. Jak Wielka Brytania stworzyła państwo terroru*, Wyd. Sprawy Polityczne, Warszawa 2010, zaś w odniesieniu do zarzutów o islamofobię – zob. V. Geisser, *Nowa islamofobia*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2009

Luisa Rodriguez Zapatero, który posiadając w wielu kwestiach odmienne zapatrywania od Kościoła Rzymskokatolickiego i szanując wartość neutralności władz publicznych w sprawach światopoglądowych, nie uczestniczył w mszy papieskiej z okazji V Światowego Spotkania Rodzin w Walencji w lipcu 2006 r.

Rozdział siódmy dotyka częstego w kulturze masowej odwoływania się do Jezusa i znaczeń religijnych w reklamie. Religijne dotąd symbole coraz częściej podlegają laickiej interpretacji, a dotyczy to postaci np. św. Mikołaja, choinki, żłóbka, obrazów o treści religijnej jak np. Ostatnia Wieczerza, symboliki krzyża (np. plakat reklamujący film M. Formana „*Skandalista Larry Flynt*”). To swoisty minitraktat o zmiennej treści symboli w dzisiejszych czasach, co bynajmniej nie jest „gładką” ani wolną od kontrowersji kwestią.

W rozdziale ósmym „*Prawdopodobieństwo Boga. Rzecz o niepewności i samotności ateizmów*” mamy do czynienia z wolną od duszpasterskiego zadęcia pogodną apologią chrześcijańskiego teizmu. Podstawą rozważań są kampanie reklamowe przeprowadzone przez organizacje humanistyczne m.in. w Wielkiej Brytanii, Holandii oraz USA. Przy tym Autor zaznacza, że w niektórych miastach kanadyjskich i niemieckich nie wyrażono zgody na umiejscowienie reklam z przesłaniem, iż – „Bóg przypuszczalnie nie istnieje”, ze względu na istnienie w spółkach transportowych tychże miast zapisów o zakazie umieszczania haseł godzących w religię. Wspomniane reklamy ukazały – jak to ujął A. Draguła – „ateizm misyjny”, który chce przekazać innym swoją niewiarę, co może być wyrazem ucieczki od samotności w niepewności. Jednakże prawdziwym wyzwaniem dla światopoglądów teistycznych nie jest ateizm, ale obojętność i bierność. Dodać trzeba, iż osoby o przekonaniach ateistycznych są cennymi partnerami dialogu z chrześcijanami. Z wyjątkiem antyteistów spod znaku np. Richarda Dawkinsa – których nie można porównywać np. do postaci T. Kotarbińskiego.

Rozdział dziewiąty jest zatytułowany „*Od kultury niedzieli do kultury weekendu. Teologia odpoczynku*”. Zawarta jest w nim interesująca analiza konsumpcjonizmu w zestawieniu przykładów z rzeczywistości pozornie odległych jak Polska i Kanada. Poruszona jest też kwestia związana z obywatelską inicjatywą ustawodawczą w sprawie przywrócenia Święta Trzech Króli. Ze smutkiem należy odnotować, że Kościół rzymskokatolicki, jako ten większy, nie zaproponował m.in. Kościołom zrzeszonym w Polskiej Radzie Ekumenicznej stworzenia ekumenicznej, pozytywnej koalicji na rzecz ustanowienia nie Święta Trzech

Króli, ale innego, wymowniejszego dla chrześcijan dnia – Wielkiego Piątku – dniem wolnym od pracy i nauki. Warto ożywić tę inicjatywę. Szkoda, że pierwszy poselski projekt ustawy w tej kwestii został odrzucony w Sejmie 10 lat temu.

Rozdział ostatni, dziesiąty nosi tytuł „*Chodź o Boga. <Konserwatyzm> Benedykta XVI*”. To rozdział polemiczny z punktu widzenia piszącego te słowa. Trudno zgodzić się z częścią następujących słów księdza Andrzeja – „(...) *Benedykt nie afirmuje ani konserwatywnego nostalgizmu, ani modernistycznie nie wychyla się ku przyszłości, ale wskazuje kierunek w głąb (...)*” (s. 236). Rzeczywiście papież Benedykt nie ma nic wspólnego z modernizmem, ale z pewnością pierwsza część zdania mija się z realnym obrazem tego pontyfikatu, bo czymże jak właśnie nie konserwatywnym nostalgizmem są umizgi tego papieża do antysemitkich lefebvrystów takich jak Williamson, dowartościowanie rytu trydenckiego, zablokowanie dialogu ekumenicznego z Kościołami protestanckimi (co nie dziwi, przecież to Joseph Ratzinger, jako kardynał, prefekt Kongregacji Nauki Wiary, przygotował dokument „*Dominus Iesus*”, ogłoszony w dniu 5 września 2000 r.), „wyciąganie” konserwatywnie nastawionych anglikanów z Kościołów anglikańskich poprzez tworzenie dla nich ordynariatów personalnych⁷, czy też niezmiennosc stanowiska w sprawach etyki seksualnej wobec rozszerzającej się pandemii AIDS. To tylko niektóre z faktów zaświadczających o konserwatywnej postawie Benedykta XVI. Zdaniem watykanisty Johna Allena – papież obrał taktykę „twórczej mniejszości”, która ma przechować wiarę w krajach Zachodu, a następnie być początkiem nowej wiosny Kościoła. Znakiem odróżniającym tę mniejszość ma być afirmacja tradycji. Stąd według jego prognozy przekonanie o wyjątkowości Kościoła rzymskiego w relacjach z innymi wyznaniem będzie dalej bronione⁸.

Z punktu widzenia zarania epoki chrześcijaństwa, a pewnie i jego przyszłości (choć również w wielu państwach – terażniejszości) sformułowanie o „twórczej mniejszości” warte jest zreflektowania w prawdziwie ekumenicz-

⁷ Przepuszczalnie z tego właśnie powodu królowa Elżbieta II latem 2010 nie wyraziła zgody na przeprowadzenie reformy konstytucyjnej, polegającej na umożliwieniu osobom wyznania rzymskokatolickiego dziedziczenia brytyjskiego tronu, a jest ona w dalszym ciągu zwierzchnikiem Kościoła anglikańskiego – na podstawie (mszy) *Torysi nie chcą katolików na brytyjskim tronie*, w: *Rzeczpospolita*, 8. 7. 2010, s. A11

⁸ T. Bielecki, *Tydzień papieża*, w: *Gazeta Wyborcza*, 5. 7. 2010, s. 12

nej perspektywie. Rzeczywistość diaspory towarzyszyła Kościołom chrześcijańskim mniej lub bardziej na różnych etapach dziejów powszechnych.

Artykuły zamieszczone w tej książce stanowią w większości gruntownie przeredagowane teksty zamieszczone pierwotnie m.in. w miesięcznikach „Więź” i „W drodze”, w „Tygodniku Powszechnym” oraz w „Gazecie Wyborczej”⁹, Autor pisze jasno, bez zbędnych ornamentów słownych, a rozliczne przykłady sytuacji konfliktowych dzisiejszych społeczeństw osadzają przemyślenia w konkretnych i trzeba dodać niezwykle aktualnych realiach. Świadczy o tym dobór tematów, składających się na kolejne rozdziały tej wartościowej książki.

Paweł A. Leszczyński

⁹ Zob. także rozmowę A. Machowski i K. Wiśniewski z ks. A. Dragulą pt. „*Katolik w mniejszości*”, w: „*Gazeta Wyborcza*”, 10-11. 7. 2010, s. 26 – 27

Heinz Schilling,
Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej

Przekład Jerzy Kaluźny. Posłowie Hubert Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, ss. 640.

Opublikowanie w „*Poznańskiej Bibliotece Niemieckiej*” wybranych tekstów z prac Heinza Schillinga, wybitnego znawcy dziejów Europy wczesnonowoczesnej (W tytule książki niezbyt fortunnie użyto sformułowania „w dobie przednowoczesnej” – poprawnie winno to brzmieć „w dobie wczesnonowoczesnej”, po niemiecku „Frühneuzeit”), należy uznać za wszech miar wskazane. W polskiej historiografii zainteresowanie dla kwestii metodologicznych, charakterystyczne dla przelomu roku 1956, nie jest już obecnie tak zauważalne. Można mieć nadzieję, że książka ta przyczyni się do szerszej, niż dotychczas, dyskusji, także w Polsce, nad modelem konfesjonalizacji, zaproponowanym w pracach Heinza Schillinga ale także Wolfganga Reinharda. Upominałem się o to już w roku 2000 (zob. J. Mallek, „Trzy konfesjonalizacje doby nowożytnej: katolicka, luterańska, kalwińska. Stan i perspektywy badań,” [w:] *Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII wieku*, pod red. Jana Harasimowicza, Warszawa 2000, s. 45-50).

Paradygmat albo model konfesjonalizacji stanowi swego rodzaju klucz do odtworzenia dziejów Niemiec i innych krajów europejskich w okresie wczesnowożytnym. Model ten, zdaniem jego twórców, jest dobrze dopasowany do rzeczywistości historycznej zamykającej się w przedziale czasowym lat 1550-1659. Niektórzy autorzy przesuwają początek konfesjonalizacji do lat 20-tych i 30-tych XVI wieku, inni wydłużają go po wiek XVIII. Heinz Schilling nie wyklucza zastosowania innych modeli m.in. Winfrieda Schulze, ale uważa za błędny model tzw. wczesnoburżuazyjnej rewolucji, wypracowany swego czasu przez historyków NRD (s. 13-14).

Publikowane w tomie studia uwiarygodniają w pełni użyteczność paradygmatu konfesjonalizacji. U podstaw tego paradygmatu znajduje się teza

o centralnym miejscu religii w życiu jednostki, kościoła, społeczeństwa i państwa. Wśród przyczyn konfesjonalizacji wymienia się:

1. religijną innowacyjność,
2. wyłonienie się kościołów o wyraźnej przewadze liczebnej,
3. konkurencyjność.

Rywalizujące ze sobą Kościoły starały się zepchnąć konkurentów do diaspory. W celu osiągnięcia zamierzonego celu należało zewrzeć własne szeregi. Służyło ku temu propagowanie wewnętrznej dyscypliny kościelnej. Należało podkreślać odrębność własnej konfesji i wyższość nad innymi, monopolizować szkolnictwo, stosować cenzurę. W wielu wypadkach następowało identyfikowanie się kościoła z państwem i vice versa, i właśnie na te wzajemne relacje wskazuje Heinz Schilling już w samym tytule swojej książki.

Konkurencyjność konfesyjna wymuszała postęp, modernizację społeczeństwa i państwa. Protestantcki etos pracy czy efektywne szkolnictwo jezuickie mają potwierdzać tę tezę.

Heinz Schilling zwraca mniejszą uwagę na negatywne cechy konfesjonalizacji, np. nietolerancję religijną. Rzeczypospolita Polska była wyjątkowym państwem w Europie w interesującym nas okresie, gdzie prawnie (Konfederacja Warszawska z r. 1573) i w praktyce obowiązywała zasada nie prowadzenia wojen między „rozróżnionymi w wierze”. Dochodziło czasem do niszczenia kościołów protestanckich w Krakowie czy Wilnie albo zakłócania przebiegu procesji Bożego Ciała przez protestantów, ale działo się to z naruszeniem prawa.

Model konfesjonalizacji, w tym wypadku konfesjonalizacji katolickiej, dobrze pasuje do sytuacji w Rzeczypospolitej w latach 1658-1768. Natomiast dla Prus Książęcych (konfesjonalizacja luterkańska), Biskupstwa Warmińskiego (konfesjonalizacja katolicka) i Prus Królewskich (konfesjonalizacja mieszana) model Heinza Schillinga można odnieść do proponowanego przez niego okresu (zob. J. Mallek, „Konfessionelle Identitäten im frühneuzeitlichen Preussen (Königlichen und Herzoglichen Theil- Versuch ein Vergleichs”, [w:] *Ständische und religiöse Identitäten in Mittelalter und Frühenzeit*, hg. von Stefan Kwiatkowski und Janusz Mallek, Toruń 1998, s. 191-199).

Janusz Mallek

Michael G. Müller,
Reformationsforschung in Polen

Archiv für Reformationsgeschichte, Jahrgang 100, 2009, s. 138-154.

Artykuł jest próbą przedstawienia polskich badań w l. 1945-2010 nad dziejami Reformacji przez kompetentnego niemieckiego badacza. Michael G. Müller miał to zadanie ułatwione dzięki doskonałej znajomości języka polskiego. Podzielił on swój tekst na trzy części:

1) Kontinuität in der Renaissance-und Reformationsforschung,

2) Landeshistorie und Reformationsforschung,

3) Neue Impulse für die Reformations-und Konfessionalisierungsforschung.

W części pierwszej artykułu zwrócił uwagę na to, iż czasopismo „*Reformacja w Polsce*”, założone w r. 1921 przez Stanisława Kota, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, a w latach II wojny światowej ambasadora polskiego rządu emigracyjnego w ZSRR, ukazywało się nadal po tej wojnie do r. 1956. Wówczas dokonano zmiany nazwy czasopisma na „*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*”, co miało wpływ na profil tego pisma. Czasopismo ukazuje się po dziś dzień. Materializm historyczny wycisnął na badaniach polskich historyków zajmujących się Reformacją stosunkowo niewielkie piętno. Walka klasowa, powstania chłopskie znalazły naturalnie swoje miejsce w tych badaniach. Najbardziej charakterystycznym dla tego okresu było zajęcie się radykalną Reformacją, a więc antytrynityzmem. Tak zwany tradycyjny kierunek badań był jednak nadal reprezentowany, świadczy o tym druk biografii Jana Łaskiego (Johann a Lasco) w r. 1955 pióra Oskara Bartla. Koncepcja tzw. früburgerliche Revolution, lansowana w NRD, nie znalazła oddźwięku w Polsce.

W części drugiej Autor zwrócił uwagę na znaczny dorobek polskiej historiografii przy odtwarzaniu dziejów Reformacji Śląska, Wielkopolski, Pomorza Zachodniego, dawnych Prus Wschodnich i Zachodnich, a więc terytoriów, które w znacznej części znalazły się w granicach państwa polskiego dopiero po r. 1945.

Wreszcie w części trzeciej Autor wskazał na nowe możliwości badawcze związane ze zmianami politycznymi w Polsce w r. 1980 i 1989, a więc powrót do badań nad całym terytorium Rzeczypospolitej, a nie tylko „Polski piastowski”. Praca Kriegseisena, *Evangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej* (1696-1763), Warszawa 1996, jest takim dobrym przykładem. Zauważa się ostatnio większe zainteresowanie głównymi nurtami Reformacji w Polsce: kalwinizmem i luteranizmem, czy wyznaniem Braci Czeskich.

Naturalnie Autor mógł przyjąć inną strukturę artykułu. Wybrał chyba słusznie ujęcie historiograficzne, choć istniał też tradycyjny wariant takiej prezentacji, a mianowicie, przedstawienie kolejno: archiwów, wydawnictw źródłowych, monografii i syntez.

Uszła uwadze Autora 4-tomowa edycja „*Akta synodów różnowierczych*”, Warszawa 1966-1997, w opracowaniu Marii Sipayllo czy biografie: Mikołaja Reja pióra Janusza Maciuszki oraz Kaspra Schwenkfelda autorstwa Gabrieli Wąs. Warto by też było wspomnieć o zasługach wydawnictwa „Semper” dla propagowania wiedzy o polskiej Reformacji.

Autor okazał się wyrozumiały dla nas, polskich historyków, skoro nie wytknął braku nowoczesnej syntezy polskiej Reformacji, bo przecież wartościowe zarysy tych dziejów Janusza Tazbira czy Wacława Urbana są z pewnością już dzisiaj niewystarczające.

Janusz Mallek

Jan Kalwin

O zwierzchności świeckiej

Opracowanie i wstęp Wojciech Kriegseisen, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2009, ss.133.

Omawiana książka zawiera krytyczną edycję anonimowego przekładu na język polski 20 rozdziału czwartej księgi dzieła Jana Kalwina „Institutio Christianae religionis” wydrukowanego w r. 1599. Wydawca przypuszcza, iż tłumaczem dziełka mógł być, pastor Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Grzegorz z Żarnowca (1528-1601). Z kolei druk tej księgi został zapewne dokonany w typografii ewangelika, Macieja Wierzbęty, w Krakowie.

Wojciech Kriegseisen, powołując się na „Bibliografię polską”, Karola Estreichera zwraca uwagę na stosunkowo nieliczne publikacje dzieł Kalwina w Polsce (s. 26), mimo że kalwinizm zajmował w Rzeczypospolitej główną pozycję wśród wyznań protestanckich. Pogląd ten znajduje także uzasadnienie w pracy Wiesława Mincera „Jan Kalwin. Bibliografia”, Toruń 2000, ss. 98, która uszła uwadze wydawcy.

Nieliczne druki prac Kalwina w Polsce edytor tłumaczy dobrą znajomością łaciny w kręgu elit kalwińskich w Polsce, która pozwalała jej przedstawicielom korzystać bezpośrednio z prac Kalwina pisanych w tym języku. Naturalnie, na fakt ten miało też wpływ znaczne zapóźnienie w rozwoju polskiego drukarstwa w stosunku do państw zachodnio-europejskich.

Edytor we wstępie zastanawia się nad tym, co legło u podstaw dokonania przekładu na język polski tylko tego fragmentu z „Institutio ...” Kalwina traktującego o zwierzchności świeckiej. Dochodzi on do wniosku, iż autorowi przekładu zależało na tym, aby przeciwstawić się zarzutom radykalnego obozu katolickiego o antyregalizm i antypaństwowość polskich kalwinów, co w konsekwencji mogło przyczynić się do zakwestionowania zasad tolerancji religijnej zagwarantowanej protestantom w Konfederacji Warszawskiej z r. 1573. Takie zarzuty formułował bowiem jezuita, Piotr Skarga, w słynnych „Kazaniach sejmowych”. Protestanci polscy poczuli się zagrożeni. Ogłoszenie drukiem poglądów Kalwina w kwestii wzajemnych relacji między władcą a

poddanymi miało na celu odrzucenie zarzutów o niełojalność wobec władzy świeckiej, formułowanych wobec kalwinistów polskich przez obóz katolicki. Kalwin pisał bowiem, iż w wypadku, gdy władca sprzeniewierzy się prawu Bożemu, poddani mają prawo do oporu biernego, ale nigdy czynnego.

Janusz Mallek

Religia i polityka. Kwestie wyznaniowe i konflikty polityczne w Europie w XVIII wieku. W 300 rocznicę konwencji w Altranstädt

Redakcja Lucyna Harc i Gabriela Wąs. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. Wrocław 2009, ss. 500.

Przypadająca w r. 2007, 300-rocznica Konwencji w Altranstädt zgromadziła na konferencji we Wrocławiu badaczy z Polski, Niemiec i Szwecji. Tematem wiodącym tego spotkania były wzajemne relacje między państwem Habsburgów a protestantami na Śląsku zarówno w okresie dominacji tutaj konfesjonalizacji katolickiej, jej rewizji we wspomnianej Konwencji z r. 1707 jak i jej skutków.

Jest rzeczą znaną, iż Konwencja zawarta w Altranstädt między luteraninem, królem szwedzkim Karolem XII a cesarzem Józefem I przyniosła protestantom śląskim szereg udogodnień w uprawianiu ich kultu. Problematyka Śląska na tej konferencji została potraktowana jednak na szerszym, ogólnopolskim a nawet europejskim, tle. Znalazło to swoje odbicie w zawartości tomu z tego sympozjum. Wyodrębniono tam następujące części:

- 1) Europa,
- 2) Śląsk czasów habsburskich,
- 3) Śląsk czasów pruskich,
- 4) Prusy,
- 5) Rzeczypospolita Polsko-Litewska.

W tej pierwszej części znalazły się zasadnicze artykuły w tym tomie: Heinza Durchhardta (Mainz) „Christianitas versus Europa”, Gabrieli Wąs (Wrocław) o powstawaniu Kościołów terytorialnych w Danii, Szwecji, Anglii, Republice Zjednoczonych Prowincji Niderlandzkich, Konfederacji Szwajcarskiej, Francji i państwach Habsburgów oraz Ottfrieda Czaiki (Sztokholm) o wizerunku króla szwedzkiego Karola XII jako obrońcy protestantyzmu w świetle proszwedzkiej publicystyki.

W części drugiej na szczególną uwagę historyków protestantyzmu zasługują teksty Arno Herziga „Die monokonfessionalisierung Schlesiens als politisches Programm der Habsburger vom 16. bis zum 18. Jahrhundert”, Lucyny Harc o roli i znaczeniu konwencji altransztadzkiej, Józefa Pitera o Kościołach Pokoju i Łaski jako przejawu tolerancji religijnej na Śląsku, Tomasza Jaworskiego o konfesjonalizacji życia społecznego na pograniczu śląsko-łużyckim w I poł. XVIII wieku czy Krystyna Matwijowskiego o działalności pietystów w związku z nowymi możliwościami jakie protestantom stwarzała Konwencja zawarta w Altranstädt.

W części trzeciej na czoło wysuwa się artykuł Petera Baumgarta (Würzburg), wybitnego znawcy zarówno historii Prus jak i samego Śląska „Staat und Kirche im bikonfessionalen Schlesien zwischen Staatsräson und Aufklärung”.

W części czwartej znajdujemy artykuł Janusza Mallka o kalwinach w Królewcu i Jacka Wijaczki o sytuacji Żydów w Prusach Brandenburskich.

Natomiast w części piątej znalazło się aż 13 przyczynków, dotyczących głównie dziejów Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej niemniej wartych przeczytania.

Redaktorki tomu wzorowo przygotowały omawiany tom do druku.

Janusz Mallek

Maria i Paweł Fietkiewiczowie malarka i rzeźbiarz w rozmowie z Jolantą Warczyńską

W środowisku artystycznym naszego regionu jesteście Państwo oboje znanymi postaciami. Pan jest rzeźbiarzem, Pani malarką, zajmującą się również ceramiką. Na jakiej uczelni zdobyliście Państwo wykształcenie, które pomogło tak wspaniale rozwinąć talenty artystyczne?

Paweł Fietkiewicz (PF): Oboje ukończyliśmy Państwową Wyższą Szkołę



Państwo Maria i Paweł Fietkiewiczowie w okresie studiów.

Sztuk Plastycznych w Gdańsku, która jeszcze wtedy nie była akademią. Oboje rozpoczęliśmy studia w tym samym roku. Dokumenty składaliśmy w Sopocie, gdyż w tym mieście znajdowała się wówczas siedziba uczelni. To był rok 1954.

Ja studiowałem rzeźbę, żona malarstwo, a potem oboje na drugim roku studiów wybraliśmy, dodatkowo, ceramikę.

Co złożyło się na takie Państwa wybory? Dlaczego zaczął Pan studiować rzeźbę?

PF: Z rzeźbą zetknąłem się w dzieciństwie. Mój ojciec był rzeźbiarzem – amatorem. Rzeźbił w drewnie. Zdobywał nagrody na wystawach województwa gdańskiego. Między innymi uzyskał I i II nagrodę na wystawie rzeźby nieprofesjonalnej, która zorganizowana była

w Gdańsku, w budynku Zbrojowni.

Zdolności odziedziczył Pan po Ojcu?

PF: Tak można to ująć. Natomiast moja droga do rzeźby była bardziej skomplikowana. Miałem uzdolnienia matematyczno-fizyczne, ścisły umysł. W wieku 14 lat zetknąłem się ze ślusarką i zwrócono uwagę, że posiadam również zdolności manualne. Ukończyłem więc liceum na wydziale mechanicznym w Gdańsku. Była to szkoła o tradycjach wileńskich. Przeniosła się z Wilna, częściowo z nauczycielami. Miała sześć wydziałów.

Kontynuował Pan naukę w tym „nieartystycznym” kierunku?

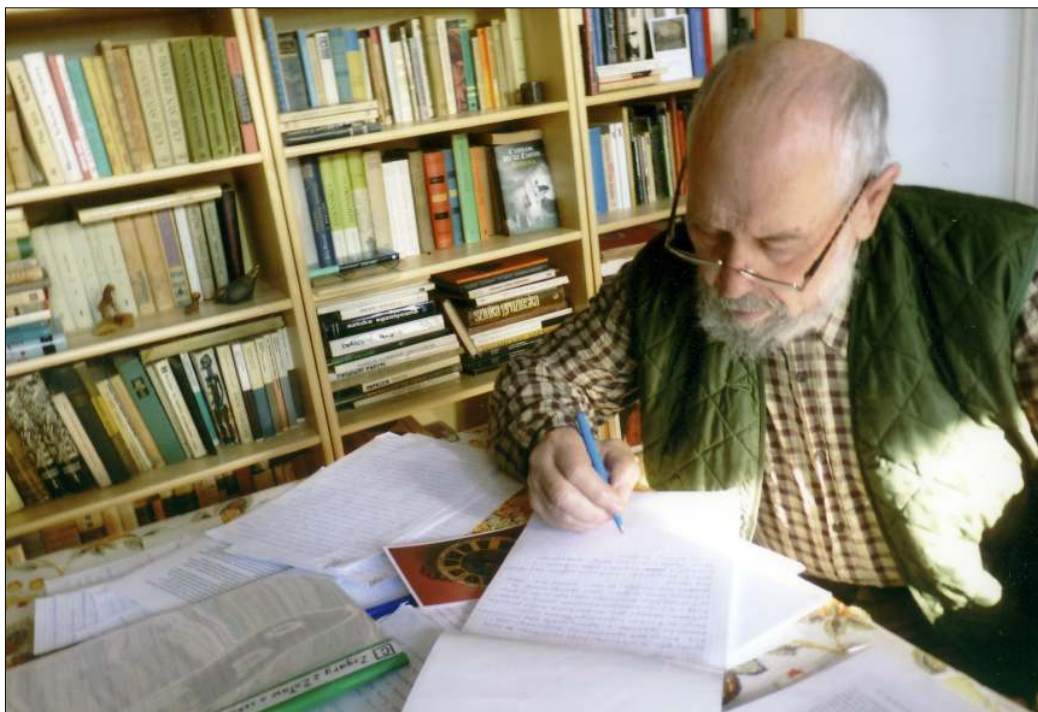
PF: Miałem zamiar podjąć dalszą naukę na Politechnice Gdańskiej. Już w trakcie nauki w liceum nawiązałem kontakt z Politechniką poprzez swojego nauczyciela, który był jednocześnie asystentem na Politechnice, na Wydziale Maszyn Dźwigowych. Wspólnie z nauczycielem wykonywaliśmy prace dydaktyczne na potrzeby wykładów.

Pan, jako uczeń, z nauczycielem, dla studentów Politechniki?

PF: Tak. Poznałem tam prof. Łukasiewicza, który wykladał tę dziedzinę i który zapytał mnie o dalsze plany. Odpowiedziałem, że ze względów materialnych (miałem dużo młodszego rodzeństwa) muszę iść do pracy, ale będę chciał studiować w systemie wieczorowym. Profesor zaproponował mi wtedy, że po I roku studiów dziennych zapewni mi asystenturę na wydziale.

Musiał Pan zrobić niezwykle wrażenie na Profesorze swoimi ówczesnymi pracami...

PF: To było dla mnie wyróżnienie i chętnie zgodziłem się na tę propozycję. W tym czasie maturzyści technicznych liceów dostawali nakazy pracy i tylko nieliczni, których szkoła typowała, mogli zdawać na studia. Zostałem wytypowany, ale nie znalazłem się na liście kandydatów dopuszczonych do egzaminów na Politechnikę Gdańską.



Pan Paweł Fietkiewicz przy pracy

Nie było Pana na liście?

Nie było. Zostałem niedopuszczony do egzaminów. Bez podania powodów. Ja i mój kolega. Nie należałem do ZMP, w szkole nie wypełniłem deklaracji do Towarzystwa Przyjaźni_Polsko-Radzieckiej, pytając, czy to przymusowe. To były takie czasy...

I co się stało potem?

PF: Byłem zawieszony, bo nie miałem nakazu pracy i nie mogłem studiować. Groziło mi wojsko, a nie chciałem tam iść. Postarałem się więc o nakaz pracy i przez okres dwóch lat pracowałem w Szczecinie, a potem w Gdańsku jako konstruktor w Fabryce Obrabiarek. W pierwszym okresie pracy byłem nawet zadowolony, zetknąłem się z produkcją, ale rutyna uczyniła moją pracę nudną. Chciałem ponownie zdawać na Politechnikę, lecz obawiałem się, że sytuacja powtórzy się. Znalazłem się więc w wojsku w szkole podoficerskiej. Tam ujawniły się moje zdolności plastyczne. Robiłem makiety, tory przeszkód, gazetki ściennie. Przed ukończeniem szkoły jeden z kolegów ściągnął mnie do Bydgoszczy, gdzie przy tamtejszym Domu Oficera powołano pracownię

plastyczną, której szefem był dowódca z dużymi ambicjami, pułkownik Dobrusin.

Jak Pan się odnalazł w tym nowym środowisku?

PF: Byłem zaczątkiem tej pracowni. Pracowałem z gliną i gipsem. Między innymi wykonywałem portrety, rzeźby, popiersia zasłużonych żołnierzy, sportowców wojskowych. Rzeźbiłem ich tak, jak umiałem i jak potrafiłem. Przez półtora roku miałem warunki do pracy. W tym okresie przez pracownię przewinęło się wielu wartościowych ludzi tamtych czasów.

Tak przeminęły dwa lata Pańskiej obowiązkowej służby wojskowej. Kiedy zaczął Pan myśleć o studiowaniu?

PF: W trakcie służby wojskowej zacząłem zastanawiać się, czy nie zmienić kierunku. W międzyczasie odbyła się ogólnowojskowa wystawa plastyków w Warszawie, w której wzięli udział również członkowie naszej pracowni. W tym ogólnopolskim konkursie otrzymałem pierwszą nagrodę w dziale rzeźby. To mnie bardzo podbudowało. Złożyłem wtedy dokumenty i zdałem pomyślnie egzaminy do Wyższej Szkoły Sztuk Plastycznych w Gdańsku. Zostałem studentem wydziału rzeźby, cztery lata po maturze.

Proszę nam teraz opowiedzieć, pani Mario, jak wykryształizowały się Pani zainteresowania malarskie. Jaki wpływ miały na to lata dzieciństwa i domowe wychowanie?

Maria Fietkiewicz (MF): Zawsze bardzo lubiłam rysować i zawsze lubiłam bardzo stare rzeczy. Bo stare rzeczy przyciągały mnie, stanowiły dla mnie pasjonującą tajemnicę. Nie lubiłam rzeczy nowoczesnych. W domu w Wilnie, gdzie się urodziłam i spędziłam pierwsze lata dzieciństwa, było dużo starych mebli po babce i po mojej pierwszej mamie, która zmarła, gdy miałam sześć tygodni. Kiedy wybuchła wojna, miałam 4 lata. Mój ojciec sprzedał właśnie gramofon dziadka, który był piękny, kolorowy i stał w moim dzieciennym pokoju. O sprzedaży nie wiedziałam, bardzo to potem odchorowałam. Jak wspomniałam, rysować i malować lubiłam zawsze. Pierwsze moje „malarskie dzieło” pamiętam z wczesnego dzieciństwa, gdy z córką właściciela domu, w którym mieszkaliśmy, wspólnie namalowałyśmy przejście ludu izraelskiego przez Morze Czerwone – z lotu ptaka, gdyż łatwo nam było namalować jarmulki.

Mama zaczęła mnie też bardzo wcześnie uczyć muzyki, miałam dobry instrument, ale do grania mnie nie ciągnęło.

Kiedy postanowiła Pani zająć się malarstwem?

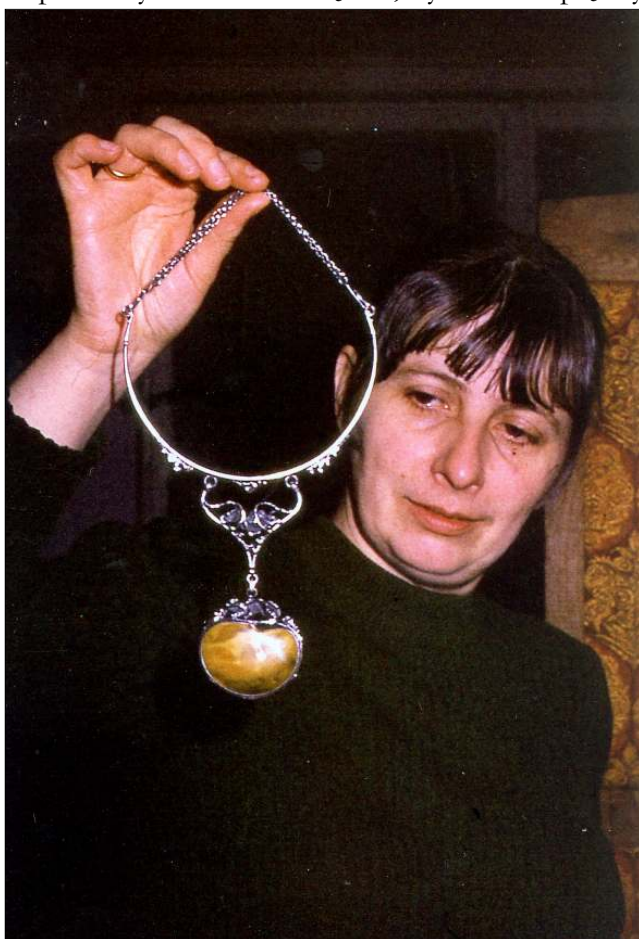
MF: Po wojnie przenieśliśmy się do Łodzi i w szkole podstawowej, którą tam skończyłam, wytypowano mnie do liceum plastycznego. Liceum skończyłam, uczyłam się dobrze, chociaż zawsze chodziłam własnymi drogami. Po ukończeniu szkoły powiedziałam, że nie będę dalej uczyła się w Łodzi. Nie polubiłam tego miasta. Tam nie było malarstwa, tylko tkaniny, a to mnie nie interesowało. Wysłałam dokumenty i moje prace do Wyższej Szkoły Sztuk Plastycznych w Gdańsku. Dostałam się, zostałam studentką wydziału malarstwa.

Złożyliście Państwo dokumenty i zdaliście egzaminy do tej samej szkoły, w tym samym roku...

PF: Tak, poznaliśmy się na pierwszym roku. Pamiętam, był bardzo piękny bal kostiumowy. Pierwszy raz byliśmy razem na tym balu. W pierwszych dniach czerwca wzięliśmy ślub cywilny, w czasie wakacji – kościelny, po czym pojechaliśmy do Jastarni. A potem zaczął się drugi rok akademicki.

Jesteście Państwo już długo małżeństwem, dobrym małżeństwem i całe życie przemierzacie zgodnie razem. W działalności artystycznej oboje jesteście indywidualistami. Jak to się Państwu udaje godzić?

PF: To dlatego, że uprawiamy zasadniczo dwie różne, oddzielne dziedziny. Żona jest malarką, ja jestem rzeźbiarzem. Nie ma wśród nas konkurencji, nie ma chęci dominowania, nie ma przekonywania do wła-



Pani Maria Fietkiewicz z wykonanym przez męża, według jej projektu, naszyjnikiem.

snych racji.

MF: Mamy też przykład wśród naszych kolegów: małżeństwo – ona bardzo zdolna rzeźbiarka, on rzeźbiarz – rozeszli się, konkurencja.

Ale Państwo od wielu lat zajmujecie się wspólnie bursztynem...

MF: Nie, ja nie zajmowałam się, ja projektowałam.

PF: My tutaj nawzajem mogliśmy sobie coś dać, uzupełnialiśmy się.

Pani projektowała, mąż wykonywał – na zasadzie uzupełniania?

MF: Ja się panicznie bałam palnika, robiłam projekty, a mąż je w materiale wykonywał.

PF: Oboje kończyliśmy również wydział ceramiki. W ceramice żona malowała, a ja trzymałam się rzeźby w tej technice. Korekty robiliśmy wspólnie. Nie było konkurencji ani chęci dominacji.

O Pani pracach malarskich wykonanych w technice ceramicznej poeta i malarz Mieczysław Czychowski napisał: „Jest nieco świadomej stylizacji, wiele subtelnego liryzmu i dużo rzetelnej i uczciwej ceramicznej roboty”.

MF: Jeszcze jako studenci weszliśmy do zespołu grupy ceramików prof. Hanny Żuławskiej, która wywarła znaczny wpływ na kształt polskiej ceramiki. Przez wiele lat uprawiałam tę dyscyplinę. Miałam trzy wystawy indywidualne, udział w wielu wystawach krajowych i międzynarodowych, nagrody i wyróżnienia.

Natomiast na wydziale malarstwa wybrałam pracownię prof. Stanisława Teisseyre’a. Uważam, że był to najzdolniejszy pedagog, który przeszedł przez naszą szkołę. Pochodził z Lwowa, potrafił z każdego studenta wydusić to, co było w nim najlepsze. Dyplom z malarstwa uzyskałam w 1960 roku u prof. Piotra Potworowskiego. Prof. Potworowski po kilku latach wrócił do Polski z Anglii. Był bardzo interesującym i znanym malarzem. Przyjechał z innego świata, nie przystawał do socjalistycznej rzeczywistości.

A który profesor Pana prowadził?

PF: Studia na wydziale rzeźby w Państwowej Wyższej Szkole Sztuk Pięknych w Gdańsku skończyłem pod kierunkiem prof. Stanisława Horno-Popławskiego. Dyplom uzyskałem w 1960 roku. Początkowo zajmowałem się ceramiką i rzeźbą.

Ukończyliście Państwo studia i co było potem?

PF: W tamtym okresie większość artystów starała się o jakiś etat, bo trudno było utrzymać się, wyżyć. Karierą było pozostanie na uczelni. Innym pozostawało szkolnictwo, zatrudnienie w bibliotekach. My nie chcieliśmy wiązać się. Podjęliśmy ryzykowną decyzję. Ponieważ mieliśmy dostęp do pieców ceramicznych, zaczęliśmy robić drobne rzeczy m.in. do Cepelii. Zorganizowaliśmy własną pracownię ceramiczną na terenie spółdzielni mieszkaniowej „Przymorze” w Gdańsku, której byliśmy członkami.

MF: Jeszcze jako studenci braliśmy udział w kilku wystawach, które organizowała i firmowała prof. Żuławska. Dlatego było nam łatwiej po ukończeniu studiów. W pierwszym okresie twórczości robiliśmy różne figurki. One były odlewane, a następnie każda indywidualnie, oddzielnie, była zdobiona.

Pani je malowała?

MF: Tak, to były m.in. kobiety z różnych epok, którym malowałam ubiory. Oto jedna, proszę, w stroju balowym. Z tego mogliśmy wyżyć.

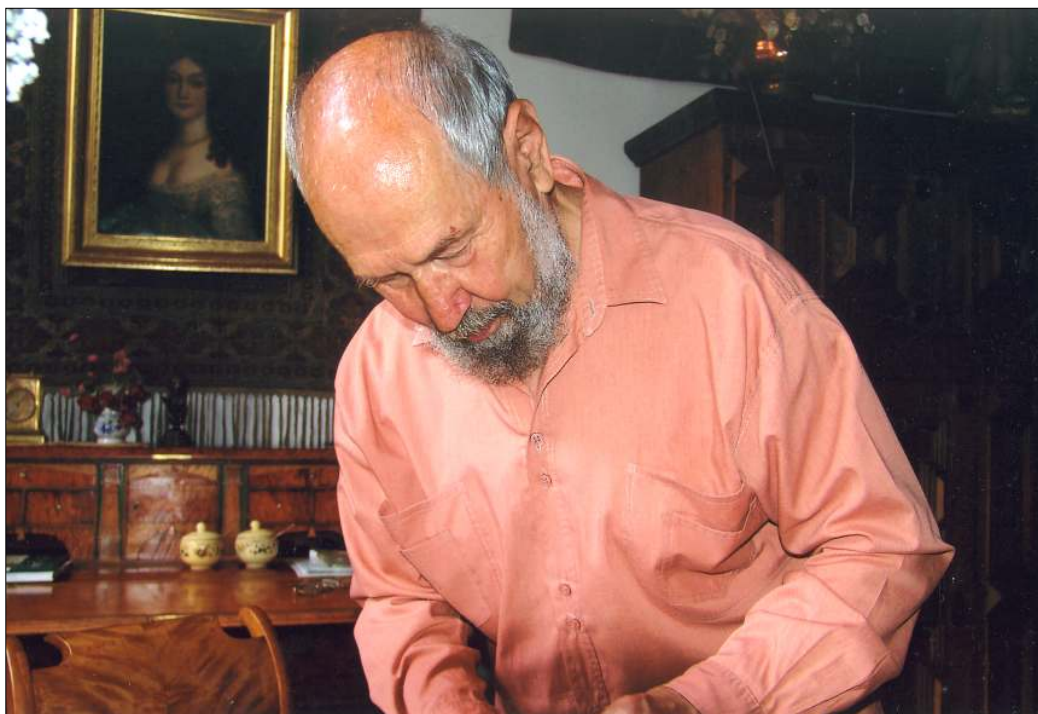
Byliście Państwo jednymi z pierwszych, którzy ukazywali piękno bursztynu. Na wystawie w Desie, wszystkie Państwa prace zakupiło Muzeum Zamkowe w Malborku. Historyk sztuki Janina Grabowska pisze, że byliście na tej wystawie najlepszymi uczestnikami: „Prace były proste w kształtach, najczęściej owalne, dostojne jak najpiękniejsze zawieszania ze starodawnych portretów”.

PF: Po 1964 roku bursztyn stał się jedną z głównych dziedzin mojej twórczości. Jako jedni z pierwszych powróciliśmy do obróbki bursztynu i wnieśliśmy do tego własne widzenie, przy bardzo skromnych możliwościach zarówno warsztatowych, jak i materiałowych. Poza naszą inwencją i moim kilkumiesięcznym doświadczeniem w dziedzinie ślusarki, wyniesionym jeszcze z czasów okupacji, miałem jedynie podstawowe narzędzia do majsterkowania, prymitywną wiertarkę, własnej roboty palnik na propan-butan i trochę bursztynu, i złomu srebra próby 800.

Proszę powiedzieć, które z tych bursztynowych prac ceni Pan najbardziej?

PF: Chciałbym zaznaczyć, że moją pracę z bursztynem dzielę na dwa okresy. Okres pierwszy, to wyszukiwanie i wypracowywanie własnej, indywidualnej techniki. We wszystkich moich pracach: pierścieniach, kolczykach i broszkach zastosowałem indywidualne rozwiązania plastyczne.

Potem wypracowałem własną technikę, nazwaną później przez historyka sztuki Michała Gradowskiego techniką zwielokrotnionej cargi. Carga to opaska. Kamień opasuję kolejnymi opaskami (cargami), wchodzącymi jedna w drugą. Dekoruję je nacięciami wykonywanymi młoteczką i przecinakiem, które dają



Pan Paweł Fietkiewicz

wzór. Efekt jest niezwykle. To bardzo pracochłonna technika. Trzeba mieć wypracowaną rękę, bo konieczna jest precyzja. Możliwości w niej są niewyczerpane. A malarskie spojrzenie mojej żony Marii pozwala dobrać odpowiedni bursztyn, który ja potem opasuję carginami.

Jest Pan również twórcą krzyża dla biskupa Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej naszego Kościoła.

PF: Ten krzyż został zrobiony w innej technice. To jest tzw. technika z ognia – topienie srebra i kształtowanie formy na gorąco. W tej technice inni też pracowali, z tym, że ja byłem jednym z pierwszych.

Wspaniała wystawa autorska z okazji 45-lecia twórczej działalności Państwa, zorganizowana na przełomie ubiegłego i bieżącego roku w Muzeum Bursztynu w Gdańsku, była uwieńczeniem Państwa pracy. Na wystawie pokazano 169 prac obojga Państwa.

MF: Wystawa była dla nas rzeczywiście dużym przeżyciem, dostarczyła wiele radości i dużo satysfakcji.

A teraz proszę Państwa o kilka słów na inny temat. Co chcielibyście Państwo powiedzieć o zbliżeniu się do naszego Kościoła?

PF: Ewangelikami jesteśmy od jedenastu lat. To była nasza wspólna decyzja. Oboje pochodzimy z rodzin katolickich. Ale tak się złożyło, że oboje zaczęliśmy odchodzić od Kościoła katolickiego. Pojawiły się tam sprawy, które nas niepokoiły.

MF: Mnie już w szkole interesowała postać Mikołaja Reja, który był protestantem. Zналиśmy historię, interesowaliśmy się działalnością Marcina Lutra.

Decyzja o zmianie wyznania dojrzewiała latami. Była obopólna i głęboko przemyślana.

Wrosliście Państwo oboje w życie naszej trójmiejskiej ewangelickiej społeczności. Jesteśmy bardzo wdzięczni za inicjatywę organizowania od 10 lat wystaw artystycznych w sali Debory w naszym kościele. Zorganizowaliście Państwo tu ponad 40 wystaw.

PF: Wcześniej organizowaliśmy już wystawy w spółdzielni mieszkaniowej „Przymorze”, które funkcjonują do dnia dzisiejszego. Gdy mieszkaliśmy w Orłowie, działaliśmy w Towarzystwie Przyjaciół Orłowa. Sala Debory to kontynuacja naszej pracy, którą wykonujemy tu z prawdziwą przyjemnością i ze społecznikowskim zaangażowaniem. Daje nam dużo radości. Cieszę się również, że do tej społecznej pracy pozyskaliśmy również ostatnio młodego inżyniera, pana Szymona Mielczarka.

Wzruszająca jest Państwa skromność.

W pięknym prospekcie, który został wydany z okazji 45-lecia twórczej działalności Państwa, bardzo trafnie zauważono, że laury należą się Państwu za cztery fundamentalne sprawy: za ogromną pracowitość i szacunek do warsztatu, za czerpanie z tradycji dawnego rzemiosła artystycznego w sposób twórczy i niezależny, za wrażliwość estetyczną i wreszcie za rzecz niezwykłą: od młodzińskich lat przez całe swoje życie działacie Państwo wspólnie, a mimo to każde z was zachowało swoją indywidualną wyrazistość i niezależną artystyczną duszę. W pełni podzielamy tę opinię. Serdecznie, również w imieniu Kolegium Redakcyjnego, dziękuję za rozmowę.

Fotografie udostępnił państwo Maria i Paweł Fietkiewiczowie ze swoich albumów.

Sopot, 3 listopada 2010 r.

Jolanta Warczyńska

Kronika wydarzeń w Parafii Ewangelicko – Augsburskiej (Luterańskiej) w Gdańsku z siedzibą w Sopocie – rok 2010

W minionym 2010 roku, tak jak i w poprzednich latach, w parafii odbywały się regularnie lekcje religii i konfirmacji dla uczniów szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych, zebrania Koła Młodzieży oraz zajęcia Szkołki Niedzielnej.

Panie zbierały się na swoich comiesięcznych spotkaniach w dwóch Kołach Pań, a chórzyci co środę przygotowywali się do wystąpień podczas uroczystych nabożeństw niedzielnych i świątecznych.

Regularnie co dwa tygodnie odbywały się spotkania z osobami zainteresowanym protestantyzmem, jak również zajęcia Studium Biblijnego dla członków parafii i sympatyków, którzy chcą pogłębić znajomość Słowa Bożego oraz zapoznać się z zasadami naszego wyznania.

Gdański Oddział Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego (GO PTE) zorganizował kilka wykładów i prelekcji na temat historii protestantyzmu i myśli protestanckiej oraz innych pokrewnych dziedzin. Istniejąca szósty rok, czynna po każdym niedzielnym nabożeństwie biblioteka „Etos”, którą od chwili zało-

zenia prowadzi pani Maria Drapella odnotowuje dalszy wzrost liczby czytelników. Funkcjonująca od ponad 10 lat Sala Debory jest miejscem spotkań zborowników, jak również salą wystawową. Cały czas czynna jest, zlokalizowana naprzeciwko Sali Debory, wystawa na temat historii parafii w Sopocie. Od 27 lat po każdym nabożeństwie stoisko książkowe, prowadzone przez radną, panią Dorotę Mielczarek, oferuje publikacje wydawane przez nasz Kościół. Również od 27 lat w okresie letnim kościół Zbawiciela jest otwarty dla zwiedzających, a odpowiedzialnym za to jest radny, pan Artur Pawłowski.

W minionym roku wyjątkowo intensywnie pracowała Komisja Diakonijna pod przewodnictwem radnego, pana Artura Pawłowskiego. Komisja, dzięki pozyskiwanym środkom finansowym, wspierała naszych najbardziej potrzebujących współwyznawców. W parafii działały również: Komisja Remontowa i Komisja Prawnicza.

Średnio raz w miesiącu odbywały się posiedzenia Rady Parafialnej.

*

Należy jednak z całą mocą podkreślić, że największą liczbę zborowników i sympatyków parafii obejmują swoim oddziaływaniem n a b o ż e ń s t w a . To nabożeństwa integrują wszystkich i sprawiają, że biorąc w nich czynny udział, wspólnie modląc się, słuchając Słowa Bożego i przystępując do Sakramentu Ołtarza stajemy się jedną Bożą rodziną.

*

Oprócz regularnych nabożeństw i działań opisanych wyżej, w parafii miało miejsce wiele innych wydarzeń, z których część warta jest odnotowania.

Do 16 stycznia w Sali Debory czynna była wystawa fotograficzna upamiętniająca XV Forum Inteligencji Ewangelickiej, które odbyło się w Sopocie w dniach 11-13 września 2009 roku, pod hasłem „Ewangelicki etos pracy”. Wystawa wzbudziła duże zainteresowanie. Zdjęcia wykonali Monika Chabowska i Szymon Mielczarek. Równolegle w bibliotece „Etos” otwarta była wystawa publikacji sopockich parafian.

17 stycznia otwarta została wystawa prac fotograficznych, których autorką jest Maja Wysocka. Pani Wysocka fotografią zajmuje się hobbystycznie, intensywnie dopiero od trzech lat. Z zawodu jest farmaceutką. W swoich pracach

utrwała to, co ją szczególnie porywa i zainteresuje. Zdjęcia grupuje tematycznie np. drzewa, budynki, koty... Szczególną uwagę większości zwiedzających wzbudziły fotogramy pod tytułem „Odbicia w wodzie”.

W Tygodniu Modlitwy o Jedność Chrześcijan, organizowanym przez Gdański Oddział Polskiej Rady Ekumenicznej, którego przewodniczącym jest bp Michał Warczyński, odbyło się sześć nabożeństw ekumenicznych. Tydzień rozpoczęto nabożeństwem 18 stycznia w rzymskokatolickim kościele św. Bernarda w Sopocie, podczas którego kazanie wygłosił ks. bp Michał Warczyński. Nabożeństwa miały miejsce również w kościele metodystycznym, prawosławnym, polskokatolickim i luterańskim. Uroczyste zakończenie odbyło się 25 stycznia w naszym, luterańskim kościele Zbawiciela w Sopocie, na którym kazanie wygłosił arcybiskup Sławoj Leszek Głódź. Mówił o aspektach gościnności. Wystąpił chór parafialny. W introicie nr 97 zbór i duchowny śpiewali „Gdy bracia w zgodzie mieszkają, tam Pan zsyła błogosławieństwo”.

28 stycznia Gdański Oddział PTE zorganizował spotkanie z Konsulem Generalnym Republiki Federalnej Niemiec, panem Joachimem Bleicker, który wygłosił prelekcję pt. „Sytuacja wyznaniowa we współczesnych Niemczech”. Wysoka frekwencja i ożywiona dyskusja wskazywały na duże zainteresowanie tematem. Dużo było pytań dotyczących przyczyn wypisywania się z Kościołów, zarówno ewangelików jak i katolików oraz o stosunek wiernych do kwestii sprawowania urzędów pastorskich przez kobiety.

Od 25 do 27 lutego odbywała się w Koronowie pod Bydgoszczą IV Sesja IV Synodu Diecezji. Parafię sopocką reprezentowało pięcioro synodałów. W pierwszym dniu obrad ks. dr Adrian Korczago wygłosił referat „Wkład duszpasterstwa w kontekście chrześcijańskiej wiary, w nadawaniu życiu znaczenia”. W dyskusji zarówno duchowni jak i świeccy dzielili się własnymi doświadczeniami, związanymi z przedstawionym tematem.

Drugi dzień sesji rozpoczął się nabożeństwem ze Spowiedzią i Komunią Świętą. Kazanie wygłosił zwierzchnik Diecezji, ks. bp Michał Warczyński.

Prace Synodu rozpoczęły się powołaniem prezydium i przyjęciem porządku obrad. Odczytano protokół poprzedniej Sesji, sprawozdanie z działal-

ności Diecezji przedstawił bp M. Warczyński. Duże zainteresowanie wzbudziły dane statystyczne za ostatni rok. Nadal najliczniejszą parafią jest Gdańsk-Sopot. Zwiększyła się liczba dzieci objętych nauczaniem kościelnym oraz liczba słubów. W dwóch parafiach przybyły Szkółki Niedzielne. Natomiast zmniejszyła się liczba osób płacących składki kościelne oraz przystępujących do Sakramentu Ołtarza.

Po sprawozdaniu Biskupa przyjęto sprawozdania duszpasterzy funkcyjnych. Synod przyjął sprawozdania finansowe i udzielił absolutorium Radzie Diecezjalnej oraz uchwalił budżet na rok 2010.

W niedzielę Laetare, 14 marca, w Sali Debory bp M. Warczyński otworzył wystawę malarki Alicji Zakrzewskiej-Sochaj. Tematem jej prac były „morskie motywy w malarstwie i rysunku”. O malarstwie i zainteresowaniach artystki opowiedział kurator wystawy, Paweł Fietkiewicz.

25 marca Gdański Oddział PTE przy współpracy Ogólnokształcącej Szkoły Muzycznej I i II stopnia w Gdańsku zorganizowało w kaplicy na plebanii wieczór muzyczno-poetycki z okazji Roku Chopinowskiego. Prof. T. Stegner wygłosił prelekcję „Chopin wśród ewangelików warszawskich”. Uczniowie Szkoły Muzycznej przedstawili poetyckie interpretacje mazurków i nokturnów Fryderyka Chopina autorstwa: K. Ujejskiego, R. Brandstaettera i J. Horodyńskiego. Nad całością czuwała pani Maria Drapella.

25 kwietnia w parafii w Poznaniu odbyła się ordynacja dwóch duchownych, kolejnych praktykantów w parafii w Sopocie – Wojciecha Płoszka i Dawida Barona. Nowo ordynowanych księży Biskup Kościoła skierował do pracy jako wikariuszy – pierwszego z nich w parafii w Poznaniu, drugiego - pozostawił w parafii sopockiej.

Tydzień później, 2 maja, ks. D. Baron wygłosił swoje kazanie ordynacyjne w kościele sopockim, a po nabożeństwie wraz z małżonką zaprosił parafian na spotkanie przy kawie do Sali Debory.



Spotkanie w Sali Debory – ks. D. Baron przyjmuje gratulacje

XXIV Zjazd Chórów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej odbył się 9 maja. Organizatorem i gospodarzem była parafia w Koszalinie. Uczestniczyły chóry z Bydgoszczy, Kalisza, Koszalina, Rypina, Sopotu i Torunia.

Niedziela Rogate rozpoczęła się nabożeństwem w Koszalińskim Centrum Luterzańskim, które poprowadził proboszcz parafii, ks. Janusz Staszczak. Kazanie wygłosił zwierzchnik Diecezji ks. bp M. Warczyński. Zwrócił w nim uwagę na rolę śpiewu – często właśnie domowy śpiew jest impulsem do śpiewania w chórach parafialnych. Śpiew pogłębia życie duchowe, pomaga przetrwać trudne chwile, tak jak w przypadku uwięzionych Pawła i Sylasa.

Po nabożeństwie odbył się koncert. Chóry występowały w wylosowanej kolejności. Każdy z nich zaśpiewał trzy pieśni. Chór sopocki, którym dyrygował Janusz Holler, wykonał trzy utwory: „Majestatyczna”, nieznanego autora, „Lacrimosa” W. A. Mozarta, „Panis Angelicus” Cesara Franca. W ostatniej pieśni w partii solowej wystąpiła Paulina Warczyńska. Na organach grała Dorota Kowalczyk.

W drugiej części koncertu połączone chóry wspólnie wykonały trzy pieśni: „Chwalmy Pana” Hadyny, „Dziś przychodzę Panie mój” nieznanego autora

i „O, Panie, błogosławić racz” S. Ellor’a. Ponad stuosobowym chórem dyrygował Janusz Holler.

Tradycyjnie wszyscy dyrygenci otrzymali pamiątkowe dyplomy uczestnictwa.

Podczas nabożeństwa w Święto Zesłania Ducha Świętego Marcin Czarnecki i Piotr Karpiński w obecności zboru złożyli przyrzeczenie konfirmacyjne, ślubując wierność Bogu. Nabożeństwo prowadził i aktu konfirmacji dokonał zwierzchnik Diecezji, ks. bp Michał Warczyński.



Konfirmanci przed kościołem - od lewej ks. Dawid Baron, Marcin Czarnecki, ks. bp. Michał Warczyński i Piotr Karpiński

27 maja podczas spotkania w naszej parafii prof. dr hab. Jan Iluk (członek Kolegium Redakcyjnego Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego) zaprezentował swoje najnowsze publikacje na temat antycznego chrześcijaństwa. Właśnie historia starożytnego chrześcijaństwa jest głównym kierunkiem zainteresowań naukowych Profesora.

W katedrze w Turku, 6 czerwca, odbyło się wprowadzenie w urząd nowo wybranego arcybiskupa Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Finlandii ks. dra KARI MÄKINENA, dotychczasowego biskupa Turku. Uroczystość zgromadziła biskupów luterańskich z całego świata. Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP reprezentował ks. bp Michał Warczyński, zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej. Podczas wizyty towarzyszyła mu małżonka.



Biskupi luterańscy, uczestniczący w uroczystości wprowadzenia w urząd arcybiskupa Kari Mäkinena przed katedrą.

22 czerwca w odbyło się uroczyste zakończenie roku szkolnego dla wszystkich dzieci i młodzieży, uczęszczających na lekcje religii i konfirmacji w parafii. Wcześniej, na początku czerwca, otrzymali do szkół gdzie uczęszczają zaświadczenia, na podstawie których wpisano im oceny z religii na świadectwie szkolnym.

Tego roku ośmioro dzieci z parafii brało udział w dwutygodniowym obozie letnim w Warcinie koło Słupska. Obóz zorganizowała Diecezja, a prowadził go Diecezjalny Duszpasterz Młodzieży, ks. Wojciech Płoszek, któ-

remu pomagało dwoje studentów teologii z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.

W okresie wakacji młodzież starsza z Trójmiasta brała udział w obozach organizowanych przez nasz Kościół.

26 sierpnia parafię w Sopocie odwiedził przewodniczący Parlamentu Europejskiego, prof. Jerzy Buzek. Prawie dwugodzinna rozmowa Profesora ze zwierzchnikiem Diecezji koncentrowała się na sprawie rewindykacji mienia naszego Kościoła na Pomorzu i trudnych rozmowach z lokalnymi władzami, na kontaktach z przedstawicielami Kościoła rzymskokatolickiego w Trójmieście oraz na problemie traktowania dzieci ewangelickich, nie uczęszczających na lekcje religii katolickiej, przez władze szkół i kolegów.

Profesor Jerzy Buzek opowiedział o niektórych aspektach swojej pracy w Parlamencie Europejskim. Wizyta upłynęła w niezwykle dobrej atmosferze.

Od 26 do 30 sierpnia parafia w Sopocie gościła dziewięcioosobową delegację z zaprzyjaźnionej parafii Hamburg-Uhlenhorst. Delegacji przewodniczyli pastor parafii hamburskiej Wolf Schröder-Micheel oraz pani pastor Nicole Irmer. Warto w tym miejscu przypomnieć, że około 10 lat temu pani Pastor w parafii sopockiej odbyła trzy trzymiesięczne praktyki kandydackie.

Goście byli żywo zainteresowani sprawami sopockiej parafii, a szczególnie zmianą na urządzie proboszcza parafii z powodu planowanego przejścia ks. bp. Michała Warczyńskiego na emeryturę oraz procedurą wyboru następcy. Ks. bp M. Warczyński zapoznał ich z Zasadniczym Prawem Wewnętrznym naszego Kościoła w zakresie normującym wybór proboszcza.

Omawiano historię kontaktów partnerskich między parafiami, trwających od września 1989 roku.

Wspominano pierwsze spotkanie ówczesnego proboszcza parafii w Uhlenhorst, pastora Scheibe z proboszczem parafii sopockiej, ks. M. Warczyńskim z małżonką. Odbyło się ono w Hamburgu, a zorganizowane zostało z inicjatywy Diakonii hamburskiej przez panią Edeltraud Engel i pana Petera Mausolf.

Na kolejnym spotkaniu z członkami Rady Parafialnej i zborownikami Parafii w Sopocie goście opowiedzieli o coraz częstszej sytuacji w Niemczech łączenia kilku parafii w jedną - właśnie przed kilku laty ich parafia wchłonęła dwie mniejsze. Proces ten niesie zupełnie nowe doświadczenia i wyzwania i wokół tego toczyła się ożywiona dyskusja.

Delegacja z Hamburga uczestniczyła w uroczystym nabożeństwie, po którym raz jeszcze spotkała się z gospodarzami w Sali Debory.

W programie wizyty nie zabrakło zwiedzania Trójmiasta.



Z prawej stoi pastor Wolf Schröder-Micheel, a w środku tłumacz radny P. Kowalski.

W sierpniu, w naszym kościele miał miejsce XI Międzynarodowy Festiwal „Kalejdoskop Form Muzycznych”, w ramach którego odbyło się sześć koncertów m.in. „Od Bacha do współczesności”, „Przetańczyć całą noc”, „Gdańscy kompozytorzy”... Organizatorem był Teatr Otwarty z Gdańska kierowany przez dyrektora Dariusza Wójcika.

Przy okazji koncertów zdarzało się, że słuchacze wykazywali również zainteresowanie naszym wyznaniem.

W kościele Zbawiciela, 4 września wystąpił Chór Kameralny Schola Cantorum Gedanensis pod dyrekcją Jana Łukaszewskiego. Koncert odbył się z okazji 70-lecia urodzin prof. Wiesława Łukaszewskiego. Licznie zgromadzeni goście mogli wysłuchać utworów J. S. Bacha, R. Schumanna, I. J. Paderewskiego oraz M. Maleckiego.

Po nabożeństwie 5 września w Sali Debory odbyło się otwarcie wystawy prac pani Teresy Putowskiej, malarki i twórczyni gobelinów. Artystka ma w swoim dorobku kilka wystaw indywidualnych w kraju i zagranicą m.in. w Galerii Krytyków „Pokaz” – Warszawa 98 oraz udział w około 100 wystawach zbiorowych m.in. w VII Festiwalu Sztuk Pięknych – Zachęta 77, Artyści Warszawie DAP 06, Biennale Trójmiasto 03, 05, 07. Kuratorami wystawy byli panowie Paweł Fietkiewicz i Szymon Mielczarek.

We wrześniu Kolo Pań gościło Virginie Eggert, pastor Kościoła Luterńskiego Calvary z Hillsboro w stanie Oregon w USA. Pani Pastor interesująco mówiła o luteranizmie, strukturach Kościoła i wymaganiach co do wykształcenia duchownych. Otóż wykształcenie duchownych luteranśkich musi obejmować ukończenie dwóch fakultetów, w tym obowiązkowo teologii (ona sama, oprócz teologii, ukończyła biologię). Podyktowane to jest z jednej strony troską o należytą i odpowiedzialną służbę duszpasterską wobec zborowników, z drugiej zaś względami ekonomicznymi - otóż jedyny dochód Kościoła to dobrowolne składki i ofiary, a te nie zawsze wystarczają na utrzymanie pastora, zwłaszcza że ofiary są w większości docelowe – przeznaczone głównie na remonty, budowy, diakonię. Pani pastor Eggert wyraziła opinię, że w takiej sytuacji do pracy trafiają duchowni, którzy służbę w parafiach traktują jako swoje życiowe powołanie.

Funkcję tłumacza pełnił wikariusz parafii, ks. Dawid Baron.

Sala Debory, miejsce spotkań parafialnych i wystaw artystycznych, 3 października „obchodziła” jubileusz 10-lecia powstania. Została uroczystie otwarta przez ks. bp. Michała Warczyńskiego 17 września 2000 roku i zaopatrzona w Boże Słowo z Psalmu 84. „O jak mile są przybytki Twoje, Panie!”

W swojej przemowie bp M. Warczyński nakreślił historię Sali. Przypomniał, że początkowo spotkania odbywały się na plebanii, ale udział w nich brało niewielu parafian ze względu na znaczną odległość od kościoła. Wśród zborowników myśl o utworzeniu sali spotkań w kościele dojrzewała powoli, stopniowo. Otwarcie Sali ułatwiło parafianom, szczególnie tym z głębokiej diaspory, wzajemne poznanie się i nawiązanie bliższych kontaktów pozakościelnych – sprzyjało integracji zboru.

Sala spełnia kilka funkcji – kawiarenki, która po nabożeństwie przy kawie, herbacie i cieście gromadzi parafian; miejsca spotkań z gośćmi, odwiedzającymi parafię, z chórami, które śpiewały podczas nabożeństw. Tu także każdego roku po nabożeństwie confirmacyjnym confirmanci i ich rodziny spotykają się ze zborownikami. W ubiegłym roku w Sali Debory organizatorzy XV Forum Ewangelickiego podejmowali uczestników. Od 10 lat jest też nieprzerwanie galerią sztuki, salą wystawową – otwarcie pierwszej wystawy pt. „Historia Parafii” z udziałem prezydenta Sopotu, p. Jacka Karnowskiego, odbyło się po uroczystym nabożeństwie z okazji 110-lecia parafii w Sopocie. Od tego czasu zorganizowano ponad 40 wystaw malarstwa, grafiki, fotografii i innych.

Również dzieci ze Szkołki Niedzielnej wystawiały tam swoje prace malarzkie na temat Adwentu.

Kuratorami wszystkich wystaw przez minione 10 lat byli państwo Maria i Paweł Fietkiewiczowie, a teraz dołączył do nich inż. Szymon Mielczarek, pasjonat fotografii.

Kawiarenka prowadzona jest przez młodsze Koło Pań. Od początku, w każdą niedzielę dyżur pełni naprzemiennie jedna z członkiń Koła.

Nazwę „Sala Debory” zaproponowała radna, pani Dorota Kowalczyk.

Na zaproszenie Gdańskiego Oddziału PTE 4 listopada ks. prof. Marcin Hintz wygłosił prelekcję nt. „Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP wobec problemów bioetyki”, która spotkała się z dużym zainteresowaniem zebranych.

Trzy dni później, zgodnie z procedurami Konsystorza i ustalonym przez Radę Parafialną planem, ks. prof. Marcin Hintz, jako kandydat na urząd pro-

boszcza, poprowadził nabożeństwo spowiednio-komunijne i wygłosił próbne kazanie.

W niedzielę 14 listopada po nabożeństwie, licznie zebrani w kościele zbiorowicy wybrali proboszcza, ks. M. Hintza. Był on jedynym kandydatem, który w głosowaniu tajnym uzyskał zdecydowaną większość głosów.



Ks. prof. Marcin Hintz

Nowo wybrany proboszcz urodził się 21 maja 1968 roku w Warszawie. Tam też ukończył szkołę podstawową, liceum i w roku 1992 studia teologiczne w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Równolegle (w latach 1988-93) studiował filozofię na Uniwersytecie Warszawskim. Od roku 1991 jest zatrudniony w ChAT – obecnie na stanowisku profesora nadzwyczajnego w Katedrze Teologii Systematycznej i specjalizuje się w etyce teologicznej. W roku 1995 został ordynowany i rozpoczął służbę jako wikariusz w Żyrardowie a potem w Warszawie. Od roku 2000 pracuje w parafii w Częstochowie, w której w roku 2003 wybrany został proboszczem. Jest też członkiem Synodu Kościoła.

28 listopada ks. prof. Marcin Hintz wprowadzony został w urząd proboszcza parafii Gdańsk z siedzibą w Sopocie. Aktu wprowadzenia dokonał zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej ks. bp Michał Warczyński. Asystentami nowego proboszcza byli ks. prof. Bogusław Milerski z ChAT i ks. proboszcz Marcin Pilch z Elbląga.

Jednocześnie podczas tego nabożeństwa zborownicy podziękowali dotychczasowemu proboszczowi ks. Michałowi Warczyńskiemu za długoletnią opiekę duszpasterską i prowadzenie parafii. Podczas nabożeństwa śpiewał chór parafialny.

4 grudnia Synod Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej wybrał ks. proboszcza Marcina Hintza nowym zwierzchnikiem Diecezji. Ks. M. Hintz, w drugiej turze wyborów, otrzymał 23 głosy, zaś ks. Proboszcz Janusz Staszczak z Koszalina – 20 głosów. Biskup Kościoła,



Ks. bp Michał Warczyński

ks. Jerzy Samiec, pod przewodnictwem którego odbywały się wybory, wyznaczył termin wprowadzenia w urząd biskupa-elekta na 19 lutego 2011 roku. Do tego czasu funkcję tę pełnić będzie dotychczasowy biskup ks. M. Warczyński.

W niedzielę 5 grudnia p. Szymon Mielczarek otworzył wystawę prac Roberta Kalickiego pt. „Martwa natura intaglio”. Robert Kalicki jest absolwentem gdańskiej ASP. Dyplom z malarstwa uzyskał w roku 1998 pod kierunkiem prof. Macieja Świeszewskiego.

Autor prac ciekawie mówił o stosowanej przez siebie technice malarskiej. Wystawa wzbudziła duże zainteresowanie zgromadzonych parafian i licznie przybyłych gości.

Po drugiej niedzieli Adwentu, w środę 8 grudnia podczas uroczystego nabożeństwa miała miejsce konwersja. Aktu przyjęcia do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego dokonał ks. bp. M. Warczyński. Bezpośrednio po nabożeństwie odbyło się adwentowe spotkanie parafialne.

Po trzeciej niedzieli Adwentu, w środę 15 grudnia w kaplicy odbył się doroczny koncert kolęd w wykonaniu chóru parafialnego, którym dyrygował Janusz Holler.

W ostatnią sobotę przed Wigilią Narodzenia Pańskiego odbyła się „Gwiazdka” dla dzieci. Na tę uroczystość Koło Młodzieży przygotowało dzieciom, rodzicom i przybyłym zborownikom inscenizację jasełkową pt. „Bóg się rodzi w naszych sercach”.

*

Mijający rok kończymy, wdzięczni naszemu Panu Wszechmogącemu za Jego opiekę i dobroć, z głęboką nadzieją, że nadal będzie błogosławić naszym dalszym działaniom i duchowemu rozwojowi.