

ISSN 1898-1127

GDAŃSKI ROCZNIK  
EWANGELICKI

vol. V

Gdańsk 2011

Parafia Ewangelicko-Augsburska  
w Gdańsku z siedzibą w Sopocie

## RADA NAUKOWA

*Jerzy Domastowski – UAM, ks. bp Marcin Hintz – ChAT, Jan Iluk – UG,  
Jarosław Kłaczekow – UMK, Bogumił B. J. Linde – UG, Janusz Mattek – UMK,  
Tadeusz Stegner – UG*

## REDAKCJA

*ks. bp Marcin Hintz – redaktor naczelny,  
Maria Drapella, Astrid Gotowt – sekretarz, Iwona Hintz  
tłumacz i korektor tekstów anglojęzycznych – Ewa Mattek*

## RECENZENCI STALI

*ks. prof. ChAT dr hab. Bogusław Milerski, prof. dr hab. Mieczysław Wojciechowski*

## RECENZENCI BIEŻĄCEGO NUMERU

*prof. UG dr hab. Grzegorz Berendt, prof. dr hab. Jan Iluk, dr Zygmunt Kalinowski,  
prof. dr hab. Wiesław Sieradzian, prof. dr hab. Tadeusz Stegner*

Prawa autorskie należą do autorów artykułów

## WYDAWCA

Parafia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego,  
81-703 Sopot, ul. Kościuszki 51,  
tel. 58 551 13 35, fax 58 550 46 23,  
e-mail: [sopot@luteranie.pl](mailto:sopot@luteranie.pl); [gre@luteranie.pl](mailto:gre@luteranie.pl)  
[www.gre.luteranie.pl](http://www.gre.luteranie.pl)

## SKŁAD

*Przemysław Jodłowski*

## PROJEKT OKŁADKI

*Jerzy Kamrowski*

Róża Lutra: detal z witraża Kościoła Zbawiciela w Sopocie, fot. *Szymon Mielczarek*

## DRUK

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

Druk dofinansowały

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

Nakład: 1000 egzemplarzy

# Spis treści

Ks. PROF. MARCIN HINTZ, BISKUP DIECEZJI POMORSKO WIELKOPOLSKIEJ, <i>Słowo wstępne</i> .....	9
<i>Informacja o stypendium dla studentów zajmujących się badaniem dziejów protestantyzmu</i> .....	11
<b>HISTORIA</b>	
ANNA PANER, „ <i>A jeśli Jego chwale potrzebna będzie moja śmierć, niech mi ją raczy dać bez strachu</i> ”. Proces Jana Husa w Konstancji .....	13
JANUSZ MAŁŁEK, <i>Ludność staropruska a Reformacja</i> .....	41
<b>JERZY KAMROWSKI</b> , <i>Szesnastowieczne ryciny satyryczne w służbie reformacji</i> .....	57
LECH MOKRZECKI, <i>Kultura umysłowa i szkolnictwo Gdańska w czasach Jana Heweliusza</i> .....	64
ANDRZEJ WOZIŃSKI, <i>Wystrój Dworu Artusa w Gdańsku z drugiej ćwierci XVI wieku. Przyczynek do stosunku protestantów do astrologii</i> .....	82
EDMUND KIZIK, <i>Pomoc Gdańska dla gminy ewangelickiej w Smyrnie w 2 połowie XVIII wieku</i> .....	106
WIESŁAW SIERADZAN, <i>Bernhard Schmid (1872-1947) jako członek kościółta unijnego w świetle referatu wygłoszonego na synodzie superintendentury malborskiej w 1929/1930 r.</i> .....	118
KAROL DŁUGOSZ, <i>Zarys międzywojennych dziejów Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego w Poznaniu</i> .....	156
LUCYNA ŻUKOWSKA, „ <i>Walka kościelna</i> ” w Elblągu w latach 1934-1943 .....	167
GRZEGORZ JASIŃSKI, <i>Akcje władz bezpieczeństwa przeciwko środkowemu luteranickiemu na Mazurach i Warmii w latach 1947–1956</i> .....	179
<b>TEOLOGIA</b>	
MARCIN HINTZ, <i>Kościół jako wspólnota pastoralna</i> .....	201
ROMAN PRACKI, <i>Filip Melanchton – prekursor dialogu z Kościołem wschodnim</i> .....	218
HENRYK PIETRAS SJ, <i>Chrzest jako sakrament kapłaństwa – „Kościół Pierworodnych”</i> .....	240
<b>BIBLISTYKA</b>	
WOJCIECH GAJEWSKI, <i>Feba z Kenchr – siostra, diakon, patron</i> .....	251

## MATERIAŁY

JANUSZ TONDEL, <i>Srebrna Biblioteka Księcia Albrechta Pruskiego</i> <i>i jego żony Anny Marii</i> .....	301
---	-----

## RECENZJE

GRAŻYNA KUBICA, <i>Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia</i> <i>o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia</i> (Maria Drapella) .....	311
JERZY STEGNER, <i>Żydówka Noemi</i> (Maria Drapella) .....	315
<i>Wiedeńska konferencja „Reformacja w Środkowej Europie - w 500 rocznicę urodzin</i> <i>Promoża Trubera” (15-17 października 2008 r.)</i> (Edmund Kizik) .....	319
TOMASZ JELONEK, <i>Kultura grecka a Stary Testament</i> (Lucyna Kostuch) .....	325
HEINZ SCHILLING, <i>Jedność i różnorodność Europy we wczesnej epoce nowożytnej:</i> <i>religia-społeczeństwo-państwo</i> (Janusz Mattek) .....	328
WOJCIECH KRIEGSEISEN, <i>Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół</i> <i>między reformacją a oświeceniem</i> (Janusz Mattek) .....	329
MACIEJ PTASZYŃSKI, <i>Narodziny zawodu. Duchowni luterańscy i proces budowania</i> <i>konfesji w Księstwach Pomorskich XVI/XVII w.</i> (Janusz Mattek) .....	331

## ROZMOWY

MARIA DRAPELLA, <i>„Abyśmy byli Kościołem nie kurczącym się, lecz takim,</i> <i>który stopniowo i systematycznie wzrasta...”</i> – rozmowa z ks. prof. Marcinem Hintzem – <i>Biskupem Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła E-A w RP</i> .....	335
--	-----

## KALENDARIUM

IWONA HINTZ, <i>Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku</i> <i>z siedzibą w Sopocie za rok 2011</i> .....	351
---	-----

# Inhaltsverzeichnis

PROF. DR. MARCIN HINTZ, BISCHOF DER DIÖZESE POMMERN-GROSSPOLEN, <i>Zur Einführung</i> .....	9
<i>Stipendieninformation für Studierende, die zur Geschichte des Protestantismus forschen</i> .....	11
<b>GESCHICHTE</b>	
ANNA PANER, „Und wenn mein Tod zu seiner Ehre gereichen kann, so gebe er mir einen furchtlosen Tod“. Der Prozess des Jan Hus in Konstanz.....	13
JANUSZ MAŁŁEK, <i>Die pruzzische Bevölkerung und die Reformation</i> .....	41
<b>JERZY KAMROWSKI</b> , <i>Satirische Druckgraphik aus dem 16. Jahrhundert im Dienst der Reformation</i> .....	57
LECH MOKRZECKI, <i>Die geistige Kultur und das Schulwesen in Danzig zu Zeiten des Johannes Hevelius</i> .....	64
ANDRZEJ WOZIŃSKI, <i>Die Ausstattung des Artushofes in Danzig im 2. Viertel des 16. Jahrhunderts. Zum Verhältnis der Protestanten zur Astrologie</i> .....	82
EDMUND KIZIK, <i>Hilfe aus Danzig für die evangelische Gemeinde in Smyrna in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts</i> .....	106
WIESŁAW SIERADZAN, <i>Bernhard Schmid (1872-1947) als Mitglied der unierten Kirche im Licht eines Vortrags auf der Synode der Superintendentur Marienburg 1929/30</i> .....	118
KAROL DŁUGOSZ, <i>Abriss der Geschichte der Polnischen Evangelischen Gesellschaft Posen in der Zwischenkriegszeit</i> .....	156
LUCYNA ŻUKOWSKA, „Kirchenkrieg“ in Elbing in den Jahren 1934-1943 .....	167
GRZEGORZ JASIŃSKI, <i>Die Akten des Sicherheitsdienstes gegen die Lutheraner im Ermland und den Masuren in den Jahren 1947-1956</i> .....	179
<b>THEOLOGIE</b>	
MARCIN HINTZ, <i>Die Kirche als pastorale Gemeinschaft</i> .....	201
ROMAN PRACKI, <i>Philipp Melanchthon – ein Vorläufer des Dialogs mit der Ostkirche</i> .....	218
HENRYK PIETRAS SJ, <i>Die Taufe als priesterliches Sakrament in der „Kirche des Erstgeborenen“</i> .....	240
<b>BIBELKUNDE</b>	
WOJCIECH GAJEWSKI, <i>Phoibe aus Kenchreä – Schwester, Diakonin, Patronin</i> .....	251

## **MATERIALIEN**

JANUSZ TONDEL, <i>Die silberne Bibliothek Herzog Albrechts von Preussen und seiner Gemahlin Anna Maria</i> .....	301
--	-----

## **REZENSIONEN**

GRAŻYNA KUBICA, <i>Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia</i> (Maria Drapella) .....	311
JERZY STEGNER, <i>Żydówka Noemi</i> (Maria Drapella) .....	315
„Die Reformation in Mitteleuropa – Zum 500. Geburtstag von Primus Truber” (Wien, 15.-17. Oktober 2008, Konferenzbericht) (Edmund Kizik) .....	319
TOMASZ JELONEK, <i>Kultura grecka a Stary Testament</i> (Lucyna Kostuch) .....	325
HEINZ SCHILLING, <i>Jedność i różnorodność Europy we wczesnej epoce nowożytnej: religia-społeczeństwo-państwo</i> (Janusz Mattek) .....	328
WOJCIECH KRIEGSEISEN, <i>Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem</i> (Janusz Mattek) .....	329
MACIEJ PTASZYŃSKI, <i>Narodziny zawodu. Duchowni luterańscy i proces budowania konfesji w Księstwach Pomorskich XVI/XVII w.</i> (Janusz Mattek) .....	331

## **GESPRÄCHE**

MARIA DRAPELLA, <i>Gespräch mit Prof. Dr. Marcin Hintz, Bischof der Diözese Pommern-Grosspolen der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen</i> .....	335
---	-----

## **KALENDARIUM**

IWONA HINTZ, <i>Chronik der Evangelisch-Augsburgischen (Lutherischen) Gemeinde Danzig mit Sitz in Zoppot für das Jahr 2011</i> .....	351
--	-----

# Contents

RT. REV. PROFESSOR MARCIN HINTZ, BISHOP OF POMERANIAN AND GREAT POLAND DIOCESE, <i>Introduction</i> .....	9
<i>Information about scholarships for students doing research on history of Protestantism</i> .....	11
<b>HISTORY</b>	
ANNA PANER, “ <i>And if His glory needs my death, may He give it to me without fear</i> ”. <i>Trial of John Hus in Constance</i> .....	13
JANUSZ MAŁŁEK, <i>Old Prussian population and the Reformation</i> .....	41
Jerzy Kamrowski, <i>The sixteenth century satirical drawings in the service of the Reformation</i> .....	57
LECH MOKRZECKI, <i>The intellectual culture and educational system of Gdańsk the times of Johannes Hevelius</i> .....	64
ANDRZEJ WOZIŃSKI, <i>Dècor of the Artus Court in Gdańsk in the second quarter of the 16th century. A Contribution to the Protestant’s attitude to astrology</i> .....	82
EDMUND KIZIK, <i>The aid given by Gdańsk to the Evangelical Community in Smyrna in the second half of the 18th. century</i> .....	106
WIESŁAW SIERADZAN, <i>Bernhard Schmid (1872-1947) as a member of the Evangelical Church of the Old Prussian Union in the light of the lecture delivered at the synod of Malbork Superintendency in the years 1929/1930</i> .....	118
KAROL DŁUGOSZ, <i>An outline of the interwar history of the Polish Evangelical Society in Poznań</i> .....	156
LUCYNA ŻUKOWSKA, <i>Church struggles in Elbing (1934-1943)</i> .....	167
GRZEGORZ JASIŃSKI, <i>The security action against Lutheran communities in Warmia and Mazury 1947-1956</i> .....	179
<b>THEOLOGY</b>	
MARCIN HINTZ, <i>The Church as a pastoral community</i> .....	201
ROMAN PRACKI, <i>Philipp Melanchthon – a precursor of dialogue with the Orthodox Church</i> .....	218
HENRYK PIETRAS SJ, <i>Baptism as the sacrament of priesthood – “Church of the Firstborn”</i> .....	240
<b>BIBLICAL STUDIES</b>	
WOJCIECH GAJEWSKI, <i>Phoebe: sister, deacon, patron</i> .....	251

## MATERIALS

JANUSZ TONDEL, *The Silver Library of Prince Albrecht and his wife Anny Mary*..... 301

## BOOK REVIEWS

- GRAŻYNA KUBICA, *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia* (Maria Drapella)..... 311
- JERZY STEGNER, *Żydówka Noemi* (Maria Drapella)..... 315
- Wiedeńska konferencja „Reformacja w Środkowej Europie - w 500 rocznicę urodzin Promożę Trubera” (15-17 października 2008 r.)* (Edmund Kizik)..... 319
- TOMASZ JELONEK, *Kultura grecka a Stary Testament* (Lucyna Kostuch) ..... 325
- HEINZ SCHILLING, *Jedność i różnorodność Europy we wczesnej epoce nowożytnej: religia-społeczeństwo-państwo* (Janusz Mattek)..... 328
- WOJCIECH KRIEGSEISEN, *Stosunki nyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem* (Janusz Mattek) ..... 329
- MACIEJ PTASZYŃSKI, *Narodżiny zawodu. Duchowni luterańscy i proces budowania konfesji w Księstwach Pomorskich XVI/XVII w.* (Janusz Mattek) ..... 331

## TALKS

- MARIA DRAPPELLA, “*Let us hope that our Church ceases to shrink and starts to grow gradually and systematically...*” – a talk with Rt. Rev. Professor Marcin Hintz, Bishop of Pomeranian and Great Poland Diocese of the Evangelical -Augsburg (Lutheran) Church in the Republic of Poland..... 335

## CALENDAR

- IWONA HINTZ, *Chronicle of events in the parish of the Evangelical-Augsburg (Lutheran) Church in Gdańsk-Sopot in the year 2011* ..... 351



# Słowo wstępne

Czcigodni Czytelnicy,

oddajemy do Państwa rąk piąty już tom naszego Rocznika. Obecny numer ma zbliżoną strukturę do poprzedniego, choć w zespole redagującym GRE nastąpiły zmiany, z którymi chciałbym Państwa zapoznać.

Po przejściu na emeryturę ks. bp. sen. Michała Warczyńskiego, zaproponowano mi – jako nowemu zwierzchnikowi Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej i jednocześnie proboszczowi trójmiejskiej parafii ewangelickiej – wejście w skład *Kolegium Redakcyjnego*. Na wspólnym posiedzeniu Redakcji i Kolegium postanowiono przekształcić Kolegium w *Radę Naukową* Rocznika oraz powierzone mi zaszczytną funkcję redaktora naczelnego. W tym miejscu chciałbym mojemu poprzednikowi podziękować za ideę powołania do życia GRE i kierowanie jego pracami przez 4 lata.

Jednocześnie postanowiono wówczas nadać pismu naukowy charakter, pozycjonując *Gdański Rocznik Ewangelicki* jako czasopismo o profilu historyczno-teologicznym, ukazujące dziedzictwo oraz teraźniejszość gdańskiego i polskiego ewangelicyzmu. Postanowiono wprowadzić obowiązek recenzji zewnętrznej dla wszystkich tekstów z działów *Historia*, *Bibliistyka* oraz *Teologia*. Uznano, że dział *Kalendarium* zachowa charakter kronikarski i będzie ukazywał bieżące życie parafii luterańskiej oraz trójmiejskich ewangelików. Podobną misję ma pełnić dział *Rozmowy*. Już w numerze bieżącym wszystkie artykuły naukowe zawierają słowa kluczowe oraz streszczenie w języku angielskim lub niemieckim.

Do Rady Naukowej GRE przyjęli w bieżącym roku zaproszenie dr hab. Jarosław Klaczkow z UMK oraz dr Jerzy Domasłowski z UAM. Po rezygnacji p. Jolanty Warczyńskiej, jej miejsce objęła germanistka Iwona Hintz, biorąc na siebie dodatkowo zadania korektora językowego. Pracami adiustacyjnymi zajmują się także Maria Drapella i Astrid Gotowt, pełniąca ponadto funkcję sekretarza redakcji. Mamy nadzieję, że w tym składzie uda nam się nadać naszemu Rocznikowi wyrazisty profil.

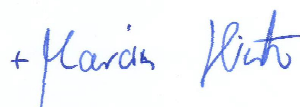
Zgodnie z wymaganiami stawianymi humanistycznym czasopismom naukowym, nasz Rocznik posiada własną stronę internetową, gdzie mogą znaleźć Państwo *in extenso* treść wszystkich dotychczas opublikowanych na naszych łamach artykułów. Na [www.gre.luteranie.pl](http://www.gre.luteranie.pl) znajdą Państwo również abstrakty w języku polskim wszystkich artykułów zawartych w bieżącym numerze, a także wymagania redakcyjne adresowane do przyszłych autorów.

Na stronie internetowej czasopisma zawarte są również informacje na temat stypendium naukowego *GRE*. W tym roku stypendium otrzymał absolwent Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, mgr Karol Długosz, którego artykuł publikujemy na naszych łamach a stypendyście składamy serdeczne gratulacje i życzymy dalszych sukcesów naukowych.

Rok 2011, zgodnie z decyzją Sejmu RP, obchodzony był jako Rok Heweliusza. Postaci tego wybitnego astronoma, a przy tym gdańskiego ewangelika wielkiej wiary, składamy hold również w tym numerze.

Wszystkim Czytelnikom życzę interesującej lektury, mając nadzieję, że *Gdański Rocznik Ewangelicki* spełnia swoją misję badawczą i popularyzatorską w zakresie historii Kościoła, a zwłaszcza protestantyzmu, jak też teologii ewangelickiej.

Życzę Państwu wiele Bożego Błogosławieństwa na nadchodzący 2012 rok.



bp prof. ChAT dr hab. Marcin Hintz  
redaktor naczelny

# **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**

**„A jeśli Jego chwale  
potrzebna będzie moja śmierć,  
niech mi ją raczy dać bez strachu.”  
Proces Jana Husa w Konstancji**

Działalność dydaktyczna, kaznodziejska i publicystyczna przyniosły Husowi uznanie i krytykę, powiększyły grono przyjaciół i wrogów, uwikłały w spór z teologami, arcybiskupem i papieżem, skutkując oskarżeniem o herezję, ekskomuniką i wygnaniem<sup>1</sup>. Bilans ostatniej dekady życia sprawił, że mistrz Jan miał poczucie przegranej. Z listów do przyjaciół pisanych w latach 1412-1413 przebija smutek, bezradność wobec wrogów i niemocy dokonania zmian. Jednocześnie zasięg krytyki Kościoła, postulaty zmian wnoszone na uniwersytecie praskim przez krąg reformatorów i wreszcie dekret kutnohorski, który dotychczasowemu konfliktowi filozoficzno-teologicznemu, nadał charakter narodowościowy, budził obawy także poza Czechami. Jan Gerson kanclerz Sorbony czy kardynał Reims w osobistych listach do arcybiskupa praskiego wzywali

---

<sup>1</sup> Na temat działalności kaznodziejskiej, reformatorskiej oraz przyczynach i konsekwencjach oskarżenia Jana Husa o herezję szerzej w: A. Paner, *Program odnowy Kościoła i życia duchowego w nauce i pismach Jana Husa*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. IV, 2010, s. 13-38. O procesie, wyroku i egzekucji także: A. Paner, *Jan Hus. Wielcy Ludzie Kościoła*, Kraków 2002 oraz też, *Luksemburgowie w Czechach. Historia polityczna ziem czeskich w latach 1310-1437*, Gdańsk 2004, s. 133-162.

do ukarania wklefistów<sup>2</sup>. Sytuację w Czechach bacznie obserwował Zygmunt Luksemburski, zaniepokojony poparciem, jakiego reformatorom udzieliła szlachta. Musiał postępować ostrożnie, dlatego zawezwał Husa do Konstancji pod pretekstem publicznej debaty, a nie procesu. Hus, mimo ostrzeżeń przyjaciół, aby nie ufać intencjom Zygmunta Luksemburskiego, wezwanie przyjmuje z nadzieją, sądząc że uda się przekonać papieża, króla i duchowieństwo do programu reformy Kościoła. Chce także na forum publicznym oczyścić się z zarzutu herezji.

Pod presją przyjaciół Hus zabiera ze sobą dokumenty, które mają świadczyć o jego niewinności: oświadczenie praskiego inkwizytora stwierdzające, że Hus nie jest podejrzewany o herezję, oświadczenie arcybiskupa praskiego, że nie oskarża go o żadne fałszywe nauki, odpis notarialny Dekretu kutnohorskiego<sup>3</sup> oraz zestawienie wszystkich dotychczasowych procesów i ich konkluzje. Do tego zestawienia, zatytułowanego „Ordo procedendi”, jego autor, Jan z Jesenice, dołączył jeszcze wybór odpowiednich przepisów prawnych<sup>4</sup>.

Mimo tych zabezpieczeń i determinacji z jaką chce występować na soborze w korespondencji Husa z podróży i z pierwszych dni pobytu w Konstancji dostrzegamy już pierwsze oznaki niepewności co do rozwoju wydarzeń. Nie był przecież pierwszym oskarżonym o herezję. Takie zarzuty parokrotnie stawiano Matejowi z Janova i Miličowi z Kroměříža, później Stanisławowi ze Znojma i Stefanowi Palčowi, ale nigdy, poza pozbawieniem wolności czy okresowym zawieszeniem w obowiązkach, nie doszło do wyroków skazujących. To mogło napawać nadzieją, ale też dotychczas żaden z reformatorów nie stawał przed soborem.

---

<sup>2</sup> J. Kejř, *Husův proces*, Praha 2000, s; 137.

<sup>3</sup> W obliczu przygotowań do soboru w Pizie 18 stycznia 1409 r. na spotkaniu z przedstawicielami nacji w Kutnej Horze król czeski Wacław IV, chcąc wymusić ich zgodę na sobór, 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 26 stycznia 1409 r. odczytano je jako akt wrogości wobec Niemców, którzy masowo zaczęli opuszczać uniwersytet. Hus co prawda nie brał udziału w przygotowaniach dokumentu, ale później nalegał na króla, aby czym prędzej wprowadzać w życie nowe zasady i nie krył radości z takiego obrotu sprawy, a podczas kazania w Betlejem powiedział: „Pochwalony niech będzie Bóg Wszchemogący, żeśmy się Niemców pozbyli...”

<sup>4</sup> J. Kejř, dz.cyt., s. 138; Tenże, *Husitský právník M. Jan z Jesenice*, Praha 1965; *Husova výzbroj do Kostnice* ed. F. M. Dobiáš, A. Molnár, Praha 1965.

## Droga do Konstancji

W osobistym liście z 1 września 1414 r. Hus podziękował królowi za możliwość obrony swoich poglądów na soborze, bo za prawdę gotów jest oddać życie<sup>5</sup>. Wie, że wrogowie oskarżają go o herezję, więc prosi, aby nie był sądzony potajemnie. Pragnąłby zostać publicznie wysłuchany, bo do tej pory publicznie nauczał i piętnował zło, „które nienawidzi światła i chowa się w mroku”<sup>6</sup>.

Przyjaciół i wiernych z kapicy Betlejemskiej pożegnał listownie: „Drodzy bracia i drogie siostry! Módlcie się usilnie, aby Pan Bóg raczył dać mi siłę i uchronił mnie od pohańbienia, a jeśli jego chwale i dla dobra zbawienia naszego potrzebna będzie moja śmierć, niech mi ją raczy dać bez strachu. Byłoby dobrze gdybym mógł wrócić do was oczyszczony, abyśmy razem jeszcze się w prawie Boskim pouczyli, Antychrystowe sidła poniszczyli, przyszłym pokoleniom po sobie dobry przykład pozostawili”<sup>7</sup>.

Sześć tygodni później, nie czekając na obiecany glejt królewski, w eskorcie panów czeskich: Waclawa z Dubé, Jana z Chlumu oraz Henryka z Lacemboku, mistrz ruszył do Konstancji. Bardzo ważną osobą w orszaku okazał się sekretarz pana z Chlumu – Piotr z Mladoňovic, któremu zawdzięczamy relację z pobytu i procesu Jana Husa oraz odpisy wielu listów mistrza wysyłanych z więzienia<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> *Listy z Kostnice (1414-1415)*. Listů Husových svazek třetí podle pramenů české vydal a latinské přeložil V. Flajšhans, Praha 1915, list 76 *Do przyjaciół w Konstancji* datowany pomiędzy 8 a 13 czerwca 1415 r. (Listy Jana Husa wydane były wielokrotnie, m. in. przez F. Palackiego, B. K. Mareša w 1891 r. V. Nowotnego w 1920). Niewielki wybór listów z Konstancji został wydany w języku polskim w tłum. K. Woźniak: Jan Hus, *Listy z Konstancji*, Olomunc, Kielce 2008. Korespondencja Jana Husa z panami czeskimi w Konstancji, listy do przyjaciół w Czechach (adresowane imiennie i zbiorowo) obok relacji Piotra z Mladoňovic (*Zpráva o M. J. Husovi v Kostnici*) są podstawowym źródłem do poznania przebiegu procesu, którego akta soborowe nie zachowały się.

<sup>6</sup> J. Kejr, dz.cyt., s. 178, przypis 19.

<sup>7</sup> Jan Hus, *Listy z Konstancji*, Olomunc, Kielce 2008, s. 22-24 (*List pożegnalny*).

<sup>8</sup> Piotr urodził się około 1390 r. we wsi Mladeňovice na Jemnicku, na Morawach. W 1409 r. uzyskał tytuł bakałarza, a w latach 1414-1415 pełnił funkcję pisarza pana Jana z Chlumu. Po zakończeniu soboru wrócił do Pragi i uzyskal tytuł mistrza sztuk wyzwolonych. Należał do umiarkowanych kalikstynów, toteż w 1427 r. musiał opuścić Pragę na ponad 10 lat. W latach 1427-1438 przebywał na wygnaniu poza Pragę. Po powrocie został proboszczem w kościele św. Michała i rektorem uniwersytetu praskiego. Zmarł w 1451 r. *Zpráva o M. J. Husovi v Kostnici* zaliczana jest

Podróż przez Niemcy przebiegała bez przeszkód, a mieszkańcy traktowali Czechów bez wrogości, chociaż ostrzegano ich przed przejazdem heretyka, który czyta w ludzkich myślach. Tym większą więc Hus budził ciekawość, zwłaszcza, że nie ukrywał swojej tożsamości, jadąc z odkrytą twarzą (bez kaptura) i głośno oznajmiając: „Ja jestem mistrz Hus, o którym słyszeliście wiele złego, zatem pytajcie mnie”<sup>9</sup>.

Relację z tej części podróży na sobór Hus zawarł w liście do przyjaciół w Czechach wysłanym 20 października 1414 r.: „Najpierw w mieście Bärnau oczekiwał mnie pleban i wikary, a gdy wszedłem do izby, zaraz postawił wielki puchar wina i z miłością przyjął wszystkie moje słowa i poglądy, wyznając, że zawsze był moim przyjacielem”<sup>10</sup>.

Norymberscy mieszczanie i mistrzowie choć z niecierpliwością wyglądali Husa, którego pisma znali zapewne dzięki kupcom czeskim, to jednak rozmawiać pragnęli prywatnie, zdając sobie sprawę, że nie jest bezpiecznie publicznie słuchać krytyki Kościoła. Mistrz tak wspomina swój pobyt w Norymberdze: „Pisałem właśnie wezwanie do dysputy, które miało być porozwieszane w mieście, kiedy pan Waclaw powiadomił mnie, że zeszli się mieszczanie i mistrzowie. Mistrzowie oświadczyli, że woleliby rozmawiać w tajemnicy. Powiedziałem im, że ja publicznie przemawiam, bo pragnę, aby słuchał kto chce. I w tej chwili zaczęliśmy dysputę, prowadzoną w obecności rady miejskiej i mieszczan aż do zmroku. (...) Widziałem, że mistrzowi Albertowi, plebanowi od św. Sebalda nie podobało się, że mi lud przytakiwał”<sup>11</sup>.

Zainteresowanie z jakim przyjmowano Husa w miastach niemieckich świadczyło nie tylko o zwykłej życzliwości lecz o narastających nastrojach antykościelnych. Samego mistrza zaś, po latach wygnania i samotności, pobyt w Niemczech napawał entuzjazmem: „Klątw tu na mnie nigdzie nie rzucają (...) i nie mam tu więcej wrogów niż w królestwie czeskim”<sup>12</sup>.

---

przez historiografię czeską do największych dzieł renesansu. Relacja obejmuje szczegółowy opis całego procesu, a dramatyczna część ostatnia *Konec o svatém muži a ctibodném mistru Janu Husowi, borlivém milovníku pravdy Ježíšte Krista, a jeho utrpení, jež pokorně vyřpěl* była czytana podczas mszy w kościele husyckim aż do czasu kłęski pod Białą Górą.

<sup>9</sup> Tamże, s. 25-26; *List do przyjaciół w Czechach z 20 października 1414 r.*

<sup>10</sup> Tamże, s. 25.

<sup>11</sup> Tamże, s. 26.

<sup>12</sup> Tamże.



Z Norymbergii pan Waclaw z Dubé udał się do Zygmunta Luksemburskiego po glejt, który kancelaria królewska wystawiła z datą 18 października. Niestety glejt, czy list żelazny nie chronił Husa przed instytucjami kościelnymi, zwłaszcza eksterytorialnymi, takimi jak sobór i sąd soborowy. Nie przypuszczało, że Husa czeka proces, toteż panowie nie zabiegali o takie zabezpieczenie<sup>13</sup>.

## Sobór

Sobór w Konstancji miał zażegnać kolejny, długotrwały kryzys w Kościele katolickim, którego najgroźniejszym skutkiem była schizma zachodnia. Konflikty pomiędzy władzą świecką i duchowną toczyły się w każdym w stuleciu, a ich ostrość zależała od politycznego zaplecza zwalczających się stron. Do połowy XIII wieku tradycyjnymi stronami sporu byli papież i cesarz. Po śmierci cesarza Fryderyka II Hohenstaufa i długim okresie bezkrólewia w Rzeszy rolę tę przejmują władcy monarchii narodowych. Zaraz na początku XIV stulecia wybucha spektakularny spór o inwestyturę pomiędzy królem Francji Filipem IV Pięknym a Bonifacym VIII, zakończony tzw. niewolą awiniońską w latach 1309-1376 i silnymi powiązaniem kurii z francuską racją stanu.

Najwybitniejszym z papieży awiniońskich był Klemens VI (1342-1352), wcześniej arcybiskup i kanclerz Filipa VI Walezjusza. Wykupiwszy z rąk prywatnych księstwo Awinionu uczynił zeń nową stolicę papieżstwa. Jednak jego następcy Urban V i Grzegorz XI (Pierre Roger de Beaufort, bratanek papieża Klemensa VI) od razu po wyborze rozpoczęli starania o powrót papieży do Rzymu. Urban V, nie mogąc znaleźć oparcia w cesarzu i zwalczających się rodach włoskich, powrócił do Awinionu już po dwóch latach, natomiast Grzegorz XI spędził w Rzymie tylko ostatni rok życia i tam też spoczął.

W kwietniu 1378 r. kolejnym papieżem został, wywodzący się z Neapolu arcybiskup Acerenzy i Bari, rzymski kanclerz Grzegorza XI – Urban VI. Osobowość i ambicje nowego papieża doprowadziły do konfliktu w kolegium i cztery miesiące później 13 kardynałów francuskich ogłosiło, iż zostały naruszone przepisy prawa kanonicznego i wybór Urbana VI jest nieważny<sup>14</sup>. Dało

---

<sup>13</sup> J. Kejř (2000, s. 150) uważa, że możliwe było uzyskanie glejtu zabezpieczającego także przed władzą kościelną. W 1395 r. Waclaw IV wystawił taki glejt jednemu z dyplomatów, który podróżował do Włoch.

<sup>14</sup> W dobie awiniońskiej wzrosła rola tzw. kolegium kardynałów, które otrzymywało 1/2 dochodów

---

to formalne podstawy do nowego konklawe w Fondi (na terenie Królestwa Neapolu) i wyboru antypapieża Klemensa VII (kardynał Robert z Genewy).

Urban VI nie ustąpił, a jego pontyfikat wypełniła ostra walka z opozycją w kolegium oraz z Joanną, królową Neapolu, protektorką Klemensa VII. Urban VI pozbawił ją władzy, a tron Neapolu oddał Karolowi III Małemu z Durazzo z bocznej linii Andegawenów<sup>15</sup>. Protekcja papieska wobec Andegawenów z Durazzo okazała się bardzo niebezpieczna i krótkowzroczna, bo już syn Karola Małego – Władysław próbował opanować nie tylko Węgry, ale i całe Włochy, łącznie z Państwem Kościelnym, aż trzykrotnie zajmując Rzym i usuwając stamtąd papieży.

Wybór Urbana VI w Rzymie i Klemensa VII w Fondi w 1378 r. ukonstytuował dwie obediencje: rzymską (papieże Urban VI, Bonifacy IX, Innocenty VII, Grzegorz XII, popierani przez Anglię, częściowo Niemcy, Czechy, Węgry i Polskę do roku 1409) i awiniońską (papieże Klemens VII, Benedykt XIII, popierani przez Francję, Hiszpanię, Szkocję, Aragonię, Kastylię, Nawarrę, Irlandię, Neapol i niektóre księstwa i biskupstwa niemieckie).

Narastające zagrożenie tureckie wymagało jedności chrześcijan, jednak zwołany przez kardynałów sobór do Pizy (1409), który miał przelamać schizmę zakończył się klęską. Ostre spory pomiędzy zwolennikami Rzymu i Awinionu sprawiły, że do dwóch papieży dołączył trzeci, tworząc kolejną obediencję pizańską (papieże Aleksander V, Jan XXIII, popieraną przez Czechy, Węgry i Polskę).

---

papieskich, posiadało szczególne przywileje w pozyskiwaniu prebend, zagwarantowane stanowiska w aparacie administracyjnym, a co najważniejsze, prawo do narzucania kandydatom na papieża tzw. kapitulacji wyborczych. Wcześniej tę praktykę papieże próbowali stosować wobec władców świeckich.

<sup>15</sup> Karol III z Durazzo, zwany Małym, syn Jana I, księcia Durazzo i Achai, wnuk Karola II Kulawego, króla Neapolu; po śmierci ojca przebywał na Węgrzech pod opieką Ludwika Andegawenkiego. Po śmierci króla Węgier, jako jedyny żyjący męski potomek Andegawenów zgłaszał pretensje do tronu neapolitańskiego i węgierskiego. Po zdobyciu Neapolu, zachęcany przez możnych węgierskich (Horvatów), postanowił sięgnąć po władzę także na Węgrzech. We wrześniu 1385 r. wylądował w Dalmacji, uzyskał poparcie szlachty i przy jej pomocy rozpoczął marsz ku stolicy, gdzie w grudniu 1385 r. został ukoronowany jako Karol II. Regentka Elżbieta Bośniaczka (matka Marii i Jadwigi) w lutym 1386 r. podstępem ściągnęła Karola na zamek w Wyszehradzie i kazała zamordować. (*Słownik władców Europy średniowiecznej*, red. J. Dobosz i M. Serwański, Poznań 1998, s. 209-210.)

Po porażce w Pizie, król węgierski Zygmunt Luksemburski energicznie przystąpił do działań na rzecz likwidacji schizmy, a zakończenie konfliktu w Kościele stało się dla niego szczególnie ważne, zwłaszcza gdy latem 1411 r. został wybrany królem rzymskim. Jednak wobec trzech obediencji i aspiracji trzech papieży (antypapieży), jeszcze trudniej było zorganizować sobór powszechny. W 1413 r. Zygmunt Luksemburski, wykorzystując kłopoty papieża pizańskiego Jana XXIII, który w konflikcie z królem Neapolu utracił Rzym, nakłonił go, w zamian za pomoc, do wydania bulli zwołującej sobór<sup>16</sup>. Jan XXIII 5 listopada 1414 r. formalnie otworzył sobór w Konstancji, licząc że dzięki wsparciu króla i przewadze Włochów w kolegium kardynalskim zostanie wybrany ponownie.

Sytuacja zmieniła się jednak, kiedy z Francji przybyli kardynał, Piotr d'Ailly, i Piotr Gerson, kanclerz Sorbony, zwolennicy zasady koncyliarizmu, ograniczenia roli kolegium kardynalskiego i zmiany ordynacji wyborczej. Dotychczasowe podejmowanie uchwał większością głosów obecnych uczestników soboru postanowiono zastąpić znanym z uniwersytetów głosowaniem nacjami. Tę nową zasadę głosowania, gdzie każda z pięciu nacji soborowych (niemiecka, angielska, francuska, włoska i hiszpańska) oraz kolegium kardynałów miało po jednym głosie, przyjęto wiosną 1415 roku.

Jan XXIII widząc, że w tej sytuacji jego szanse na wybór maleją, 20 marca 1415 r., potajemnie opuścił Konstancję, sądząc, że bez papieża sobór nie może obradować. Jednak Zygmuntowi Luksemburskiemu udało się (niekiedy siłą) za-

---

<sup>16</sup> Jan XXIII (Baldassare Cossa) wywodził się z Neapolu, z zamożnej rodziny szlacheckiej, studiował w Bolonii i w Rzymie. Szybko przeszedł wszystkie szczeble kariery duchownej, dając się poznać także jako zręczny polityk i rycerz, nie wahający się przed użyciem siły w konflikcie toczonym z Władysławem, królem Neapolu. Władysław, syn Karola Małego z Durazzo, korzystając z rozłamu w Kościele, próbował podporządkować sobie Państwo Kościelne, trzykrotnie zajmując Rzym. (1402, 1409, 1413) Opór przeciwko Andegawenom neapolitańskim (po opanowaniu przezeń Toskanii) organizowała Florencja i Baldassare Cossa, zaniepokojeni ekspansją Neapolu. W 1402 r. Cossa został mianowany kardynałem diakonem, a w 1408 r. próbował zmusić do abdykacji papieża rzymskiego Grzegorza XII, który ponownie wezwał na pomoc króla Neapolu. W 1410 r. Cossa został papieżem pizańskim jako Jan XXIII. Jan XXIII, choć reprezentował wiele cech właściwych politykom tamtej epoki, był postrzegany jako postać kontrowersyjna. Polski historyk Kościoła T. Silnicki napisał: „Jan XXIII nie wykazywał żadnych cech godnych duchownego, podobno nie posiadał nawet święceń kapłańskich. Miał jednak energię i siłę prawdziwego władcy, zręczność polityka i dzielność żołnierza, tyle, że te zalety traciły na znaczeniu wobec jego pogoni za zyskiem i nie dotrzymywaniu nawet najuroczystszych przyrzeczeń”

---

trzymać posłów w mieście, a 4 maja 1415 r. Jan Gerson w dekreście zaczynającym się od słów „Heac Sacra” udowodnił wyższość soboru nad papieżem, twierdząc że sobór ekumeniczny reprezentuje cały Kościół powszechny, a jego władza ma sankcję Boską. Na tej podstawie Jan XXIII został zdetronizowany, a obecny w Konstancji drugi z antypapieży – Grzegorz XII zwołał sobór na nowo i podczas 14 posiedzenia abdykował. W ten sposób sobór został uwolniony od papieży<sup>17</sup> i mógł przystąpić do reform, ale najpierw musiał zakończyć sprawę Jana Husa, aby kontrowersyjny proces nie zdominował obrad.

### **Więzień kardynałów**

Jan Hus wraz panami czeskimi przybył do Konstancji 3 lub 4 listopada 1414 r. i zaraz po przyjeździe Jan z Chlumu i Henryk z Lacemboku zawiadomili papieża o obecności Husa w mieście i prosili o ochronę ze względu na ciężącą na nim klątwę papieską. Jan XXIII obiecał, że Husa nie spotka żadna krzywda, skoro otrzymał od króla list żelazny.

Na tym zakończyła się misja pana Henryka; opuszczając Konstancję prosił Husa, aby do przyjazdu króla nie pokazywał się publicznie i z nikim nie dzielił się swoimi poglądami. Była to cenna uwaga, gdyż Konstancja na początku listopada 1414 r. przekształciła w centrum katolickiego świata, zapelniając się delegatami i poselstwami, książętami, antypapieżami, arcybiskupami i mistrzami teologii. Wśród nich byli też duchowni czescy, którzy przybyli, aby świadczyć przeciwko Husowi: biskup Jan Železny, Stefan Paleč i Michal z Niemieckiego Brodu. Wśród oskarżycieli zabrakło Stanisława ze Znojma, dawnego nauczyciela i przyjaciela Husa. Stanisław po przykrych doświadczeniach w Pizie i oskarżeniu o herezję porzucił grono reformatorów. Z Husem poróżnił się o zasadność sprzedaży odpustów i pogląd na najwyższy autorytet w Kościele: Chrystus czy papież. Zmierzał do Konstancji, aby wspomóc świadczących przeciwko Husowi, ale zmarł w drodze. Wśród hierarchów czeskich szczególnie postacią był Michał Causis, proboszcz z parafii św. Wojciecha w Jirchářích, za sprawą którego (zwłaszcza kosztownych prezentów), papież

---

<sup>17</sup> Trzeci z antypapieży – Benedykt XIII trwał w oporze aż do grudnia 1415 r., kiedy to opuścili go zwolennicy. W 1417 r. został formalnie zdetronizowany, natomiast Grzegorz XII, w zamian za rezygnację, został nagrodzony stanowiskiem legata, kardynała i biskupa Porto. Jan XXIII w 1419 r. uznał ważność wyboru Marcina V w zamian za co otrzymał tytuł kardynała i biskupa Tusculum.

rzucił klątwę na Husa. Sam, oskarżony przez Wacława IV o sprzeniewierzenie pieniędzy, które otrzymał na odbudowę kopalni złota w Jilovém, miał zakaz wstępu do Czech, co nie przeszkadzało mu reprezentować Czechy na soborze. W Konstancji zeznawał przeciwko Husowi także Mikołaj, inkwizytor praski, który wcześniej wydał zaświadczenie o jego prawomyślności. Twierdził, że Husa do Konstancji wysłał król Wacław IV, aby oczyścił siebie i kraj od zarzutu kacerstwa. To zeznanie pogorszyło sytuację Husa, który twierdził, że przybył do Konstancji dobrowolnie. Inkwizytor, w obawie przed przyjaciółmi Husa jak i kardynałami, szybko opuścił Konstancję<sup>18</sup>.

9 listopada 1414 r. Husa odwiedzili wysłannicy papiescy, oznajmiając, że ze względu na liczne prośby Hus może bywać w mieście oraz uczestniczyć w nabożeństwach z wyjątkiem katedry i dużych kościołów. To, jak i ciągle napływające nowe, zmienne informacje o przybyciu króla Zygmunta i kolejnych antypapieży, a przede wszystkim codzienne troski (wysokie koszty utrzymania), odwracały uwagę Husa od przyszłości i dodawały otuchy, skoro 10 listopada 1414 r. w liście do przyjaciół w Czechach pozwala sobie na żart: „Gęś jeszcze nie pieczona i nie boi się upieczenia, dlatego że tego roku na sobotę, przed świętym Marcinem przypada sława wigilii, kiedy gęsi się nie jada”<sup>19</sup>.

Jednak już trzy tygodnie później sprawy przybierają nieoczekiwane zły obrót. 28 listopada biskup trydencki i augsburski oraz burmistrz Konstancji przybywają z wezwaniem, aby Hus stawiał się przed soborem, gdyż nadeszła chwila w której papież, kardynałowie i doktorzy teologii chcą wysłuchać jego poglądów. Pan Jan z Chlumu, odpowiedzialny za bezpieczeństwo, wypytawszy o szczegóły debaty i przypomniawszy, że kaznodzieja czeski jest pod opieką samego króla, zezwolił Husowi, choć z pewną obawą, udać się na posłuchanie. Hus uspokajał swego opiekuna: do Konstancji przybył, aby przed soborem stanąć i wyjaśnić oskarżenia, a jeśli nawet i co złego mu szykują, to i tak go to od prawdy nie odwróci. Podejrzenia Jana z Chlumu były słuszne, bo kiedy wyszli na zewnątrz okazało się, że biskup i burmistrz przybyli w asyście uzbrojonej straży miejskiej.

---

<sup>18</sup> J. Kejř, 2000, s. 159.

<sup>19</sup> Jan Hus, *Listy z Konstancji*, 2008, s. 34, Liścik do przyjaciół przy liście do Kardynała. W języku czeskim gęś to „husa”. Istotą dowcipu jest gra słów – „husa”- Hus i czeska tradycja jadańca pieczonej gęsi w dzień św. Marcina czyli 11 listopada.

W imieniu zgromadzenia kardynałów przemówił jego przewodniczący twierdząc, że do świętego kolegium dotarły liczne skargi z Czech, że Hus głosił fałszywą naukę, niezgodną z tym co Kościół rzymski uznaje. Dlatego wezwali go, aby przekonać się osobiście czy te pomówienia są prawdziwe. Hus odparł, że chętnie wszystko wyjaśni, gdyż zawsze brzydził się fałszerstwem i raczej wolałby zginąć, niż mówić nieprawdę.

Przesłuchanie dotyczyło pytań o transsubstancjację i jednobytność natury Boskiej i ludzkiej w osobie Chrystusa. Hus nie zakwestionował żadnego z dogmatów, podkreślając, że w tej dziedzinie zawsze trzymał się nauki Kościoła.

Tym większe było zaskoczenie pana Jana z Chlumu, kiedy wysłannicy papiescy nakazali mu opuścić dwór, a mistrza pozostawić do dyspozycji papieża. Pan z Chlumu natychmiast interweniował u Jana XXIII, który zasłaniał się naciskiem kardynałów, pragnących Husa osądzić. Wieczorem, 28 listopada 1414 r. mistrza odprowadzono do domu jednego z kanoników, gdzie przez cały tydzień przebywał pod strażą, a następnie przewieziono do klasztoru dominikanów i zamknięto w celi obok spływu nieczystości.

Jan z Chlumu przez cały grudzień 1414 r. bezskutecznie zabiegał o wydobywanie mistrza z więzienia, informując Wacława IV i naciskając na Zygmunta. Ale ani groźby królewskie, ani też interwencja panów morawskich nie wzruszyły kardynałów. Pozostawała nadzieja, że sytuację zmieni spodziewany w okresie Bożego Narodzenia przyjazd Zygmunta Luksemburskiego. Król przybył do Konstancji 25 grudnia i po uroczystej mszy odbyło się pierwsze spotkanie z uczestnikami soboru, którzy szybko przekonali Zygmunta, iż uwięzienie Husa nie wykracza poza prawo, bowiem nie obowiązuje dotrzymanie umowy wobec oskarżonego o herezję.

W grudniu 1414 r. papież wyznaczył trzyosobową komisję (Jan de Repiscissa, Bernard z Citta di Castello i Jan z Borenic) do zbadania zarzutów stawianych Husowi, która postanowiła przesłuchać go, ale w więzieniu. Trzeba było jednak odłożyć sprawę, gdyż Hus ciężko zachorował.

W lutym 1415 r., nastąpiło przesilenie choroby, Hus poczuł się lepiej i zaczął zeznawać w obecności wspomnianej komisji i 15 świadków, których powołania i zaprzysiężenia żądał inkwizytor. Wśród wrogo nastawionych, oprócz profesorów z Paryża i Lipska, było sporo Czechów: Stefan Paleč oraz proboszczowie i kaznodzieje z praskich kościołów. W liście do Jakoubka

ze Střibra Hus skarży się, że Paleč szkodzi mu bardziej niż inni; w innym tak wspomina spotkanie z dawnym przyjacielem: „W najgorszym moim stanie przyszedł do mnie do więzienia i tak mnie powitał w obecności komisarzy: Nie pojawił się niebezpieczniejszy kacerz od ciebie od narodzenia Chrystusa oprócz Wiclefa. Rzekł też: wszyscy, którzy słuchali twoich kazań skażeni są takim samym kacerstwem. Odpowiedziałem mu na to: Mistrzu, jak okrutnie mnie powitałeś, i jak ciężko grzeszysz! Umrę, a może, gdy wyzdrowię będę spalony. Jakie wówczas nagrody dostaną ci się w Czechach?”<sup>20</sup>.

Husowi, który często miewał nawroty wysokiej gorączki i nie był w stanie odpowiadać, nie pozwolono na powołanie obrońcy, gdyż, jak twierdzono, byłoby niezgodne z prawem bronić kacerza. Najwięcej skarg dotyczyło postawy Husa, który ośmielił się krytykować obyczaje duchowieństwa, zwłaszcza nie przestrzegania przez księży zasady ubóstwa. Zarzucono mu, że trzyma się pism Wiclefa potępionego przez Kościół. Hus bronił się, że z nauk Wiclefa zaczerpnął tylko te, które są przypomnieniem zasad Ewangelii. W rezultacie komisja, z 42 zarzutów, które zredagował Paleč, dziesięć uznała za heretyckie.

Pomimo trudnych warunków jakie panowały w klasztorze Dominikanów, Husowi pozwolono z czasem na odwiedziny przyjaciół; mógł też wysyłać listy. Wśród odwiedzających był proboszcz od św. Michała w Pradze – mistrz Křišťan z Prachatic. Innym, na przykład Janowi z Jesenicy czy Hieronimowi z Pragi, Hus zakazał pokazywać się w Konstancji.

### **Złamanie listu żelaznego**

Podczas gdy komisja zbierała kolejne dowody przeciwko Husowi, sobór przeżywał kolejny kryzys. Jan XXIII, który wcześniej deklarował chęć ustąpienia na rzecz nowego papieża, teraz zmienił zdanie i opuścił potajemnie Konstancję, nie chcąc formalnie rezygnować. Pośpieszny wyjazd Jana XXIII miał ten skutek, iż teraz, kiedy nowy papież jeszcze nie został wybrany, wszystko, co dotyczyło Husa, było w rękach Zygmunta Luksemburskiego<sup>21</sup>. Czesi w Konstancji sądzili, że jest to pomyślny zwrot w sytuacji i nalegali na króla, aby uwolnił mistrza. Podobnie sądził Hus prosząc w liście pana Wacława

---

<sup>20</sup> *Listy z Kostnice (1414-1415)*, 1915. list 73 datowany na 9 czerwca 1415 r. V. Nowotný, *Jan Hus. Život a učení*, t. II, Praha 1921, s. 382-400; F. Šmahel, *Hustiská revoluce*, t. 2: *Kořeny české reformace*, Praha 1993, s. 277.

<sup>21</sup> F. Šmahel, 1993, s. 277.

z Dubé: „Jeśli miłujecie nieszczęsną Geś, zadbajcież, aby król dał straż ze swego dworu lub jeszcze tego wieczoru uwolnił mnie z więzienia”<sup>22</sup>.

Jednak Zygmunt „chcąc go mieć pod ręką, aby w stosownym czasie, jego sprawą zająć pozostałych kardynałów i doktorów teologii”<sup>23</sup> przekazał Husa biskupowi Konstancji, a ten umieścił go w zamku w Gottlieben.

Po detronizacji Jana XXIII wyznaczono nową, czteroosobową komisję do oceny pism Wiclefa i poglądów Husa na temat jego nauki. Główną rolę w komisji, która dwukrotnie zmieniała swój skład, odgrywali Piotr d’Ailly i Jan Gerson. Udział Jana Gersona był szczególnie niekorzystny, gdyż już w Paryżu Gerson, na podstawie przysyłanych mu streszczeń prac Husa, sporządził listę 20 tez, które uznawał za przyjęte od Wiclefa.

W sprawie Husa interweniowali nie tylko Czesi, ale też i rycerze polscy w służbie Zygmunta Luksemburskiego – Janusz z Tuliszkowa i Zawisza Czarny z Garbowa. W suplice skierowanej do soboru 13 maja 1415 r. Czesi zwrócili uwagę kardynałom, że Hus przybył do Konstancji dobrowolnie, aby wziąć udział w obiecanej mu publicznej debacie. Został uwięziony i jest traktowany jako kacerz, zaś Czesi biorący udział w soborze, zamiast go ratować, sami rozpowszechniają oszczercze wieści, jakoby w kraju szerzyła się herezja<sup>24</sup>.

Na ostatni zarzut szybko zareagował biskup Litomyśla, Jan Železny, twierdząc, że nie oskarżał bezpodstawnie. Do wcześniejszych nieporządków w Czechach doszły kolejne. W niektórych kościołach praskich księża podają wiernym komunię pod dwiema postaciami, czemu sprzyja sam oskarżony, o czym świadczy przechwycona korespondencja pomiędzy nim a Jakoubkiem ze Stríbra<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> *Listy z Kostnice (1414-1415)*, 1915, *List do pana Vacláva z Dubé*, po 21 marca 1415 r.

<sup>23</sup> F. Šmahel, 1993, t. 2, s. 277.

<sup>24</sup> V. Novotný, *Hus w Kostnici a česká šlechta*, Praha 1915, passim. Tekst supliki zredagował i odczytał Piotr z Mladoňovic. Zdaniem F. Šmahela (1993, t. 2, s. 278 i 281) owa suplika była pięknym gestem politycznym mało znaczących rycerzy i nie mogła mieć wpływu na decyzje soboru, ale na pewno liczył się z nią Zygmunt Luksemburski, zwłaszcza, że wcześniej, bo w lutym 1415 r. przeciwko uwięzieniu Husa protestowali możni morawscy z Lackiem z Kravař, najwyższym urzędnikiem margrabstwa. Dzięki temu, pod naciskiem króla, który nie mógł ignorować protestów szlachty, sobór przystał na debatę. Już po śmierci Husa, we wrześniu 1415 r., pan Lacek z Kravař przyczynił się do zwołania sejmu, który odrzucił oskarżenie Jana Husa o herezję i wysłał do Konstancji protest przeciwko spaleniu mistrza, podpisany przez szlachtę czeską i morawską.

<sup>25</sup> F. Šmahel, 1993, t. 2, s. 275 -276.



Sobór nie przychylił się też do prośby Czechów – zwolnienia Husa za poręczeniem dla odbycia rekonwalescencji. Przewodniczący obradom francuski biskup, Gerald de Puy, swoją odmowę uzasadnił zeznaniem jednego ze świadków, że Hus przybył do Konstancji bez glejtu, który został wystawiony dopiero dwa tygodnie po uwięzieniu oskarżonego. Zgodzono się natomiast na publiczną debatę, w której Hus będzie mógł się wytłumaczyć i oczyścić. Jej termin ustalono na dzień 5 czerwca 1415 roku. Miejscem debaty miał być klasztor franciszkanów w Konstancji.

### **Pierwszy dzień procesu: 5 czerwca 1415 r.**

Wystąpienie Husa rozpoczęło się w nieprzychylniej atmosferze, przy negatywnym nastawieniu sędziów, czego dowody przypadkowo wpadły w ręce Czechów. W dniu 5 czerwca 1415 r., w klasztorze franciszkanów, gdzie miało się odbywać przesłuchanie panowało zamieszanie z powodu wielkiej liczby przybyłych. Jeden z lektorów czeskich – Oldřich dostał się do refektarza i zauważył pomiędzy materiałami przeznaczonymi do czytania, leżący już gotowy wyrok na Husa. Szybko powiadomił o tym Piotra z Mladoňovic, ten zaś Jana z Chlumu i Wacława z Dubé. Panowie udali się do króla, prosząc, aby debaty nie zamieniał w sąd. Wręczyli też królowi oryginalne rękopisy dzieł Husa, które miały być przedmiotem oceny, aby jego wrogowie niczego nie dodali lub nie zmienili.

Debatę, a raczej przesłuchanie, w imieniu króla otworzyli książęta: palatyn reński Ludwik i Fryderyk Brandenburski, prosząc sobór, aby cierpliwie wysłuchał Jana Husa i nie śpieszył się z wyrokiem, który powinien być uzgodniony z królem Zygmuntem. Książęta opuścili refektarz, ale jeszcze pod nieobecność Husa, odczytano soborowi ustalenia komisji, a więc oskarżenia o herezję złożone przez świadków i tendencyjnie wybrane fragmenty z różnych jego pism<sup>26</sup>.

Przesłuchanie rozpoczęło się od identyfikacji ksiąg. Husowi pokazano rękopisy i zapytano czy uznaje je za swoje. Potaknął. Kiedy próbował dawać obszerniejsze wyjaśnienia na pytania z sali, bo w przypisywanych mu tezach nie rozpoznawał swoich poglądów zakrzyczano go, aby przestał się mądrzyć i od-

---

<sup>26</sup> *Liście z Kostnice (1414-1415)*, 1915, komentarz V. Flajšhansa do listu 68.

powiadał „tak” lub „nie”<sup>27</sup>. Kiedy milczał, nie mogąc przekrzyczeć zgromadzonych, wołali: „Milczysz, to znak, że zgadzasz się z tymi fałszerstwami”. Michał z Niemieckiego Brodu, gdy palatyn reński poprosił o zwrot pism Husa, zawołał – Będą spalone! Hałas, krzyk i padające groźby pod adresem Husa zmusiły organizatorów do przełożenia przesłuchania, aby emocje opadły.

Pomimo potępienia z jakim się spotkał, Hus, w drodze powrotnej do celi, był pogodny, wręcz wesoly „po owym wyśmiewaniu” – jak zapisał Piotr z Mladoňovic. W liście do przyjaciół sam Hus pisał, że „Pan Bóg dał mu serce rozważne i silne”: udało mu się odeprzeć dwa oskarżenia stawiane jego tezom<sup>28</sup>.

Nikt też nie wystąpił w obronie Jana Husa, poza dwiema osobami, których nazwisk, być może z ostrożności, Hus nie wymienił nawet w liście do przyjaciół: „I nie miałem w całym tym zgromadzeniu przyjaciela, oprócz „ojca” i pewnego doktora Polaka, którego znam”<sup>29</sup>. Nie udało się ustalić kim byli sprzymierzeńcy Husa; historycy przypuszczają, że wspomnianym „doktorem Polakiem” mógł być Paweł Włodkowic, zaś „ojcem” – kardynał Ostii – Jan Brogni.

### **Drugi dzień: 7 czerwca 1415 r.**

Drugie przesłuchanie, 7 czerwca 1415 roku, odbywało się w obecności króla. Panował spokój, bo zapowiedziano, że każdy, kto będzie krzyczał zostanie usunięty z refektarza. Pierwszy głos zabrał Piotr d’Ailly, a problem do którego się odniósł dotyczył transsubstancjacji. Hus aż kilkakrotnie powtórzał, że w tej materii trzyma się nauki Kościoła rzymskiego i nie zgadza się Wiclefem. Przyznał, w odpowiedzi na kolejne pytania Piotra d’Ailly i Gersona, że nie chce zrezygnować z programu 45 artykułów, gdyż ocenia Wiclefa jako męża pobożnego i prawdą jest, że niegdyś powiedział, że chciałby, aby jego dusza znalazła się tam, gdzie i Wiclefa. W swoich poglądach nie widział nic błędnego ani niezgodnego z nauką Kościoła, bo gdyby tak było, nigdy by dobrowolnie nie przybył do Konstancji, gdyż bałby się kary. Pozostałby w Czechach, gdzie ma wielu możliwych przyjaciół, którzy byliby gotowi udzielać

---

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, list 68 z 5 czerwca 1415 r.

<sup>29</sup> Tamże.

mu gościny w swoich zamkach. Słowa Husa potwierdził pan Jan z Chlumu, oświadczając że mógłby przez rok bronić mistrza w swojej skromnej twierdzy<sup>30</sup>.

Na zakończenie, jak wiemy z relacji Piotra z Mladoňovic, zabrał głos król przypominając, ile dobroci wyświadczył oskarżonemu: nie tylko dotrzymał obietnicy i wydał mu glejt, ale też polecił specjalnej ochronie pana z Chlumu i z Dubé, chociaż ostrzegano go, że nie powinien chronić podejrzanego o kacerstwo. „Teraz – mówił dalej król – nie pozostaje mi nic innego niż nakłaniać cię, abyś zaniechał uporczywości i zdał się na łaskę soboru, zanim sobór wytoczy ci ciężkie zarzuty. Jeśli będziesz uparcie trwał przy swoim, ojcowie będą wiedzieli jak z tobą postąpić. Mówiłem, że kacerzom nigdy nie będzie pobłażane, a jeśli by chcieli trwać w swoim uporze, pierwszy ich będę prowadził na stos. Radzę, zdaj się na łaskę jak najszybciej, abyś nie popadł w jeszcze większy grzech”.

Kiedy Hus prosił, aby raz jeszcze pozwolono mu wyjaśnić i jeśli zostanie przekonany o swoich błędach poprosi o pouczenie. Kardynał Piotr d’Ailly zawołał niecierpliwie: „Miej za pouczenie to, że doktorzy twierdzą, że tezy wyjęte z twoich artykułów są błędne i że masz je odwołać i wszystko odprysięgnąć, co świadkowie zeznali. Król zaś dodał: Napiszę ci się to wszystko w skrócie, a ty odpowiesz”<sup>31</sup>. Hus podziękował królowi za list i ochronę. Dodał, że odpowie na wszystkie zarzuty, ale chciałby się lepiej przygotować.

### **Ostatnie zeznania: 8 czerwca 1415 r.**

Trzecie i ostatnie przesłuchanie, znamy z relacji także Mladoňovica. Odbyło się nazajutrz, 8 czerwca 1415 r. i było najtrudniejsze dla Husa, gdyż całą noc cierpiał na ból zęba. Do refektarza przyprowadzono go w okowach.

Przesłuchanie rozpoczęły zeznania kolejnych świadków, ale główne zainteresowanie Piotra d’Ailly i Jana Gersona skupiło się na 39 artykułach wyjętych z dzieł Husa: 26 z „*De Ecclesia*”, 7 ze „*Contra Stephanum*” i 6 ze „*Contra Stanislaum de Znoyma*”, jako sprzecznych z zasadami ustalonymi przez doktorów katolickich na synodzie praskim w 1413 roku. Piotr d’Ailly zwrócił uwagę, że chociaż Hus w swojej nauce o kościele odwoływał się do św. Augustyna, to jednak wywiódł z niej nieprawidłowe i zbyt daleko idące wnioski. Przede

---

<sup>30</sup> *Listy z Kostnice (1414-1415)*, 1915, komentarz do listu 70.

<sup>31</sup> Tamże, list 70.

---

wszystkim takie, że papież i kardynałowie są w Kościele niepotrzebni; że ich siła i władza zależy wyłącznie od cesarza i książąt; to, że władzy świeckiej przyznaje prawo kontrolowania duchowieństwa w swoich diecezjach; to, że głosił, iż niektóre kary kościelne są niezgodne z prawem; to, że oskarżał papieża i księży w miejscach, gdzie nie mogli się obronić ani usprawiedliwić.

Największe oburzenie zgromadzonych wywołała teza, że papież, pralat czy ksiądz, kiedy grzeszy śmiertelnie nie jest już papieżem, pralatem czy księdzem przed Bogiem. Hus wyjaśnił, że nie kwestionuje ich prawa do urzędu, ale ma na myśli kwestię moralną. Podobnie król, jeśli grzeszy, nie jest królem.

Piotr d'Ailly zwrócił Husowi uwagę, że nie tylko podrywa autorytet Kościoła, ale także znieważa władzę świecką<sup>32</sup>. Poproszono króla, aby mógł osobiście posłuchać błędów Husa. Kiedy powtórzył owe kontrowersyjne zdanie, Zygmunt odparł, że nigdzie nie znajdzie człowieka bez grzechu. Po odczytaniu wszystkich spornych tez, prowadzący przesłuchanie powiedział Husowi, że ma dwa wyjścia: albo zdać się na łaskę soboru albo stać na swoim. Radzi mu jednak to pierwsze, gdyż uporem może ściągnąć na siebie jeszcze cięższe oskarżenia. W podobnym duchu doradzali mu pozostali.

Hus prosił, aby raz jeszcze mógł się ustosunkować do odczytanych tez, bo jeśli poznają jego własną interpretację (a nie oskarżycieli), a nie przekonają się do ich prawomyślności, wówczas on przyjmie ich pouczenie. Propozycję tę zgromadzeni uznali za zuchwałość. Powinien od razu odprysnąć to, czego od niego żądają, przyjąć z pokorą wyrok soboru, a nie oczekiwać pouczenia, skoro aż 60 doktorów teologii uznało jego naukę za błędną.

Hus raz jeszcze poprosił, aby nie zmuszali go do odwoływania tych artykułów, których nigdy nie głosił, a te, do których się przyznał, chciałby raz jeszcze wytłumaczyć. Przerwano, namawiając, aby czym prędzej wyparł się błędów. Hus odparł, że wyrzeknie się tych, które rzeczywiście popełnił, a nie tych, które mu przypisują.

Do dyskusji włączył się król. Próbuąc podpowiedzieć rozwiązanie możliwe dla zasadniczego Husa jak i dla kardynałów zaproponował dość przewrotną formułę: „Słuchaj Husie – rzekł – dlaczego nie chcesz wyrzec się wszystkich błędnych tez, które, jak twierdzisz, świadkowie fałszywie przeciwko tobie

---

<sup>32</sup> F. Šmahel, 1993, t. 2, s. 279.

ułożyli. Do wyrzeczenia się błędu i tego, że nie chce się w żadnym błędzie trwać, nie jest konieczne posiadanie takiego błędu przedtem”.

Kardynał Franciszek Zabarella usiłował powstrzymać „zaślepienie soborowych jastrzębi”, obiecując Husowi, że przygotowuje spis spornych tez w formule bardzo ograniczonej, którą Hus będzie mógł odprzysiąc<sup>33</sup>. Hus mimo to raz jeszcze prosił o możliwość posłuchania, aby mógł w sposób pełny objaśnić swoje zamysły, a zwłaszcza na temat papieża, głowy i członków Kościoła i samego Kościoła. Król zniecierpliwiony uporem kaznodziei rzekł: „Masz swoje lata, powinienes niektóre sprawy dobrze rozumieć” i wezwał go, aby odwołał błędy dowiedzione przez świadków, których świadectwu należy wierzyć, gdyż są to znakomici mężowie. Jeśli odmówi, sobór postąpi z nim wedle swoich praw.

Hus widząc, że sobór jest nieprzejednany, po raz pierwszy zdobył się na odwagę i oznajmił, że przybył do Konstancji dobrowolnie, aby przyjąć pouczenie soboru, a nie, aby bronić błędów. Oświadczenie wywołało burzę na sali. Hus po raz pierwszy stracił spokój, zbladł i drżał jak w gorączce, zwłaszcza, że ze swego miejsca powstał Stefan Paleč i przypomniał zebranym, że Hus jest zatwardziałym obrońcą Wiclefa. Po nim, z ostatnim atakiem wystąpił kardynał d’Ailly usiłując przypisać Husowi komentarz Jana z Jesenice na temat bulli papieskiej dotyczącej potępienia ksiąg Wiclefa; przypomniał też o trzech praskich czeladnikach, których Hus miał kanonizować.

W końcu w refektarzu zapadła cisza, bo obie strony: Hus i sobór wyczerpały możliwości porozumienia. Milczenie zgromadzonych przerwali Czesi. Stefan Paleč oświadczył, że nie występował przeciwko Husowi z nienawiści ku niemu, lecz zobowiązywała go tego przysięga doktora teologii. Za jego przykładem, podobne oświadczenie złożył Michał z Niemieckiego Brodu.

Hus, już spokojniejszy, rzekł: „Stoimy przed sądem Bożym, który mnie i was będzie sprawiedliwie sądził wedle zasług”.

Na tym zakończyło się przedostanie wystąpienie Jana Husa przed soborem w Konstancji. Kiedy odprowadzono go do więzienia, pan Jan z Chlumu pocieszał go, ściskając za ręce. Ten szlachetny gest Hus skomentował w *Liście do przyjaciół w Konstancji* „O jak mile było podanie ręki pana Jana, który nie

---

<sup>33</sup> F. Šmahel, 1993, t. 2, s. 281.

---

wstydzil się podać ręki mnie, biednemu, zatwardzialemu kacerzowi, spętanemu i przez wszystkich przekłëtemu”<sup>34</sup>.

W refektarzu pozostał król i kilku kardynałów. Zygmunt, nie zauważywszy, że Czesi jeszcze nie wyszyli, powiedział: „Czcigodni ojcowie, slyszeliście Husa i poznaliście jego naukę. Wśród tez, do których się przyznał jest kilka, wystarczających do skazania go. Jeśli nie będzie chciał ich odwołać, spalcie go, albo uczyńcie z nim co uznacie za słuszne. Radzę jednak, abyście mu nie wierzyli, nawet gdy odprzysięgnie. Wróci do Czech i narobi więcej zlego niż dawniej. Poślijcie te artykuły do mojego brata, do Polski i do innych krajów, gdzie niestety ma wielu zwolenników; przykażcie wszystkim biskupom, królom i książętom, aby tępiłi jego wyznawców; aby gałąź była zniszczona wraz z korzeniem” .

Tego dnia wyrok już zapadł, ale egzekucję odroczyło na niespełna miesiąc pismo panów czeskich i morawskich w obronie Jana Husa, a także rozbieżności w łonie francuskiej delegacji. Zygmunt, aby uniknąć nacisków, 22 czerwca 1415 r. opuścił Konstancję i wraz z całym dworem ulokował się na przeciwnym brzegu jeziora Bodeńskiego. Współcześni, a później historycy, różnie tłumaczyli decyzję króla: jedni, że chciał wymusić złagodzenie stanowiska soboru wobec Husa, obawiając się reakcji szlachty czeskiej i morawskiej; inni, że czekał na pieniądze od biskupa Litomyśla – Jana Železného, który miał je otrzymać od kleru czeskiego<sup>35</sup>.

Dodatkowo, choć niesłusznie Husa obciążyla sprawa komunii pod dwiema postaciami, która w tej formie coraz częściej była podawana wiernym w praskich kościołach, jak donoszono do Konstancji. Jeszcze przed wyjazdem Jana Husa z Czech pojawił się postulat podawania komunii pod postacią chleba i wina wszystkim wiernym, a nie tylko duchownym, jak do tej pory. Propagatorem tej idei w Czechach w był Jakoubek ze Střibra: komunია w dwóch postaciach to powrót do świadectwa Ewangelii – Ostatniej Wieczerzy – kiedy sam Jezus podał swoim uczniom pierwszą komunię w postaci chleba i wina, symbolizujących jego Ciało i Krew. Hus, dowiedziawszy się o próbach podawania komunii pod dwiema postaciami, poparł je, ale nie twierdził, że jest to konieczne, skoro Kościół zabrania, bo przyjmując tylko pod postacią chleba i tak spożywa się całego Chrystusa.

---

<sup>34</sup> *Lišty z Kostnice (1414-1415)*, 1915, list 73 datowany po 9 czerwca 1415 r.

<sup>35</sup> F. Šmahel, 1993, t. 2, s. 281.

Na 13 walnym posiedzeniu, 15 czerwca 1415 r. sobór zakazał podawania świeckim komunii z kielicha. Decyzję uzasadnił Jan Gerson: jakkolwiek komunię w dwóch postaciach ustanowił Chrystus i tak podawano ją w pierwotnym kościele, to jednak nie trzeba się tego trzymać. Chrystus podawał komunię w trakcie wieczerzy, a ponieważ w Kościele podaje się ją przed jedzeniem – dlatego czyni się to tylko w jednej postaci, i tego zwyczaju kościelnego nie należy zmieniać.

Kiedy do więzienia dotarła wiadomość o zakazie podawania komunii pod dwiema postaciami, Hus, w liście do jednego z kaznodziejów praskich, niechętnemu temu nowemu obyczajowi, wyjaśniał: „Nie sprzeciwiaj się świętości kielicha, który ustanowił sam Chrystus. Wszak nie jest to sprzeczne z żadnym pismem; (...) tylko na soborze dopuszczalne są obyczaje osądzające przyjmowanie z kielicha przez nieksięży jako kacerstwo. (...) Proszę, na litość Boską, nie gniewaj się na mistrza Jakoubka, aby nie dochodziło do rozdźwięków pomiędzy wiernymi, bo z nich diabeł się raduje”<sup>36</sup>.

### **Wielka rozterka**

Ostatnie dni przed ogłoszeniem wyroku Jan Hus spędzał samotnie w celi, lęk przed śmiercią rozpraszał pisząc do przyjaciół w Konstancji i w Czechach; pocieszał się wiadomościami, jakie od czasu otrzymywał od pana Jana z Chlumu. Większość listów utrzymana jest tonie lęku i poczucia, że to już ostatnia rozmowa: „Wszystkich przyjaciół w królestwie pozdrawiam z prośbą, aby się za mnie modlili do Boga, abym śmierci oczekiwał bez trwogi. Mistrzów zachęcajcie do trwania w prawdzie; pozdrówcie pannę Petrę z jej dworem, i mistrza Jesenica – temu poradźcie, aby się ożenił. Mego Jiřika i Faráře poproście, aby się nie gniewali, że niedostatecznie wynagrodziłem ich za służbę ...”<sup>37</sup>

Ten zły nastrój ustąpił już następnego dnia, powróciła nadzieja i Hus prosił Jana z Chlumu, aby nalegał na panów czeskich, a oni na króla i sobór, aby mógł raz jeszcze publicznie wystąpić i: „z pomocą Bożą tam powiem prawdę, (...) bo wolę, aby raczej w ogniu przepadło moje ciało, aniżeli miałbym być tak skrywany. A wtedy dowie się całe chrześcijaństwo co rzekłem na koniec”<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Tamże, list 84, zatytułowany Havlikovi, kaznodziei w Betlejem z 21 czerwca 1415 r.

<sup>37</sup> Tamże, list z 10 czerwca 1415 r. do pana Jana z Chlumu.

<sup>38</sup> Tamże.

Dla Husa ważniejsza jest prawda i obrona własnych przekonań niż ocalenie życia. To pozostawia Bogu: „Jak dotąd mam jeszcze nadzieję, że Bóg za zasługi swoich świętych, może mnie wyrwać z ich rąk.” Ale ciągle wraca do kolejnej debaty: „Jeśli jutro coś będziecie wiedzieć o posłuchaniu, oznajmiecie.” – prosi raz jeszcze pana z Chlumu.

Zdaje sobie sprawę jak wątle są te nadzieje, więc porządkuje sprawy w Czechach: W liście z 10 czerwca 1415 r. adresowanym do przyjaciół w Czechach Jan Hus wspomina i dziękuje najpierw tym, którzy go bronili i zabiegali o zwolnienie, przede wszystkim panom z Dubé, z Chlumu, Jindřichovi z Plumlova, Vilémovi Zajicovi, Myškovi i innym czeskim i polskim szlachcicom. „Im wiercie, co będą mówić, byli na soborze, kiedy przez kilka dni odpowiadałem. Oni wiedzą, którzy Czesi tak liczne i tak niegodne rzeczy przeciwko mnie wywiedli, przez które cały sobór na mnie krzyczał”<sup>39</sup>.

W tym samym liście Hus kieruje do Czechów przesłanie moralne: „Wierni i w Bogu mili panowie, panie, bogaci i biedni. Proszę Was i napominam, żebyście Pana Boga słuchali, Słowo Jego wielbili, radzi go słuchali i wypełniali je. (...) Abyście księży o dobrych obyczajach miłowali, zwłaszcza że pracują dla Słowa Bożego. Proszę, żebyście się wystrzegali ludzi podstępnych, a zwłaszcza księży niegodnych, o których mówi Zbawiciel, że przychodzą w przebraniu owczym, a wewnątrz są wilkami żarłocznymi. Panów proszę, aby swojej biedocie miłościwie czynili i sprawiedliwie nią rządili. Mieszczan proszę, żeby swoje kramy należycie prowadzili. Rzemieślników proszę, żeby uczciwie swą pracę wykonywali i z niej czerpali korzyści. Sługi proszę, żeby swym panom i paniom wiernie służyli. Mistrzów zaś, aby sami dobrze żyjąc, uczniów swych sumiennie uczyli, tak, aby ci najpierw Boga miłowali i dla Jego chwały się kształcili, także dla pożytku wszystkich i dla swego zbawienia, nie zaś dla pożytkowości i świeckich wygód. Studentów i innych żaków proszę, żeby wobec nauczycieli swoich w dobrym posłuszeństwie trwali, naśladowali ich i pilnie się dla chwały Bożej a swego i innych zbawienia uczyli”<sup>40</sup>.

Z listu adresowanego do mistrza Marcina z Volyně dowiadujemy się nieco o kręgu znajomych Jana Husa, także o nim samym, jego drobnych upodobaniach i słabostkach. Adresat był młodym duchownym i uczonym, skoro Hus udzielał mu następujących wskazówek: „Żyj według prawa Chrystusa (...)

<sup>39</sup> Tamże, list 77 zatytułowany: *Całemu narodowi czeskiemu* z 10 czerwca 1415 r.

<sup>40</sup> Tamże.



chętnie czytaj Biblię, zwłaszcza Nowy Testament (...) unikaj rozprawiania z kobietami, a zwłaszcza bądź ostrożny przy słuchaniu spowiedzi, abyś nie wpadł w sidła rozpusty”<sup>41</sup>.

Przestrzega przed próżnością własnym przykładem: „Nie miłuj drogocennych szat, ja niestety je lubilem i nosilem, nie dając tym przykładu pokory ludziom, którym kazałem”<sup>42</sup>

Hus, chociaż sam bez cienia lęku głosił śmiało poglądy i nie godził się na żadne kompromisy, to jednak nie chciał narażać swoich uczniów na potępienie i oskarżenia. Dlatego też mistrzowi Marcinowi rozkazuje wyprzeć się w razie czego, że kiedykolwiek czytał jego pisma: „Jeśli cię zaatakują, że byłeś moim zwolennikiem, powiedz im: Sądzę, że mistrz był dobrym chrześcijaninem, wszak nie wszystko co pisał i czego uczył na wykładach, rozumiałem i czytałem”.

Pomimo dramatyzmu sytuacji Hus pamiętał o drobnostkach. Temuż mistrzowi Marcinowi poleca: „Pana Henryka Lefla poproś, aby pisarzowi Jakubowi dał kopę groszy, którą mu obiecał”.

Piotra z Mladoňovic prosi, aby po powrocie do Czech wynagrodził panu Janowi z Chlumu straty jakich doznał tyle czasu czekając na rozstrzygnięcie spraw w Konstancji. Niech zabiega o pieniądze dla pana z Chlumu u zarządcy mennicy i jego żony, a także u innych przyjaciół; jako dodatkową rekompensatę niech mu da też konia z wozem, który pozostał gdzieś w Pradze. Rozdysponował również książki; większość miał zabrać mistrz Marcin, zaś z ksiąg Wiclefa, Piotr z Mladoňovic mógł wziąć te które wzbudzą jego zainteresowanie. Z listu dowiadujemy się po raz pierwszy o najbliższej rodzinie Husa, a właściwie tylko o jego bratankach, którym poleca naukę rzemiosła.

Dnia 18 czerwca 1415 roku sobór zakończył ostateczną redakcję oskarżeń pod adresem Husa. Przesłano mu ją do celi z poleceniem, aby przemyślał raz jeszcze propozycję odwołania swojej nauki. Nie wszyscy członkowie soboru byli zgodni co do wyroku; niektórzy uważali, że samo odwołanie skutecznie przyczyni się do spadku popularności radykałów religijnych w Czechach i ostrzejsze środki nie są konieczne. Takie było stanowisko Stefana Páleča, który pomimo ciężkich zarzutów jakie wytoczył Husowi, odwiedził go w więzieniu.

---

<sup>41</sup> Tamże, list 79 z 16 czerwca 1415 r.

<sup>42</sup> Tamże.

Choć rozmowa była bardzo burzliwa, Pálež prosił Husa, aby odstąpił. Wówczas Hus zapytał: „Co byś zrobił, gdybyś był pewien, że nie głosiłeś błędów, które ci przypisują. Chciałbyś odprzysiąc?” „To ciężkie” – oparł Pálež i zaczął płakać<sup>43</sup>.

Nie należy sądzić, że Hus nie cierpiał rozterek i od początku był zdecydowany nie odwoływać. Po 8 czerwca 1415 r., czyli po ostatnim przesłuchaniu ludził się, że będzie mógł raz jeszcze publicznie wystąpić, i to wszystko odmieni. Później trzymał się myśli, że jeśli nawet nie będzie debaty, to kardynał Franciszek Zabarella, tak jak obiecał, sporządzi akt oskarżenia w tonie umiarkowanym.

Kiedy jednak wszystko zawiodło, Hus przypomina sobie rozmowę z jednym z uczestników soboru, który nie pozostawił mu złudzeń: „Kiedyś jakiś doktor powiedział mi, że cokolwiek bym uczynił, powinienem podporządkować się soborowi (...) rzekł: Gdyby sobór oznajmił, że masz tylko jedno oko, aczkolwiek masz dwa, musisz twierdzić, że tak jest. Odparłem: Nawet gdyby cały świat mi to mówił, to ja, mając rozum jaki mam, nie mógłbym takiej rzeczy świadomie twierdzić bez zaparcia się”<sup>44</sup>.

Cztery dni po ultimatum soboru, 22 czerwca 1415 r., Hus pisał do przyjaciół: „Nie opuszcza mnie pytanie: odwołać, odprzysiąc i pokajać się układnie czy dać się spalić. (...) Posiłam się historią siedmiu Machabejczyków, którzy raczej woleli dać się pociąć na kawałki niż jeść mięso wbrew zakazowi Pana. (...) Czy miałbym popaść w kłamstwo i krzywoprzysięstwo i zgorszyć wielu synów Bożych? Odstąp, odstąp to ode mnie!”<sup>45</sup>

### **Nie uczyłem. Nie głosiłem. Nie odwołam**

Dnia 1 lipca 1415 roku, Hus dał odpowiedź negatywną na ultimatum ojców soboru<sup>46</sup>. Sądził, że gdyby odprzysiągł – popelnilby krzywoprzysięstwo wobec własnego sumienia. W tych słowach dał świadectwo niezłomnej wierności i uczciwości wobec samego siebie: „Ja, Jan Hus, w nadziei kapłan Jezusa Chrystusa, obawiając się obrazić Boga i popaść w krzywoprzysięstwo, nie za-

---

<sup>43</sup> Tamże, list 87.

<sup>44</sup> Tamże, list 88.

<sup>45</sup> Tamże, list 87.

<sup>46</sup> F. Seibt, „*Neodvolám*”. *Jan Hus před koncilím kostnickím*, w U. Schulz, *Velké procesy. Právo a spravedlnost v dějinách*, Praha 1997, s. 84-97; Kejíř, 200, s. 172-174.

mierzam odwoływać wszystkich ani żadnego z artykułów, sporządzonych przeciwko mnie w oparciu o zeznania fałszywych świadków. Bóg jest mi świadkiem, że ani ich nie przepowiadałem, ani nie przyjmowałem, ani nie broniłem. (...) Ale obawiając się wystąpić przeciwko prawdzie i wypowiadać się przeciw opiniom świętych, nie chcę odwołać żadnego z nich”<sup>47</sup>.

Po przezwyciężeniu nieporozumień w łonie delegacji francuskiej i powrocie do Konstancji króla Zygmunta Luksemburskiego (5 lipca 1415 r.) postanowiono zakończyć sprawę Jana Husa. Raz jeszcze próbowano skłonić go do ustępstw. Sobór złagodził formułę odprzysiężenia, wyłączając zeń oskarżenia złożone przez świadków, które Hus uznawał za fałszywe i oznajmił, że zadowolony się deklaracją, że nigdy nie będzie ich głosił. Co do tego, wybranych z pism Husa i uznanych przez teologów za błędne, sobór nie chciał poczynić żadnych ustępstw. Mimo to, Hus podtrzymał swoje stanowisko z 1 lipca 1415 roku<sup>48</sup>. Ponieważ odmówił odwołania nauki, którą sobór uznał za błędną, wedle prawa kanonicznego uznano go za heretyka.

Dalszy ciąg wydarzeń rekonstruujemy na podstawie świadectwa Mladoňovica w części zatytułowanej *Konec o svatém mužji a ctihodném mistru Janu Husovi, horlivém milovníku pravdy Ježíštie Krista, a jeho utrpení, jež pokorně vyprávěl*.

Wieczorem, 5 lipca 1415 r. król wysłał do klasztoru franciszkanów pana Jana z Chlumu i Wacława z Dubé, którym wytłumaczono na czym polegają ustępstwa soboru i polecono skłonić Husa do zmiany stanowiska. Pan z Chlumu prosił: „Mistrzu, jeżeli uważasz, że jesteś winien tego, o co cię winią, to nie wstydz się odwołać i dać się pouczyć. Jeżeli nie czujesz się winien, nie czyn nic przeciwko swojemu sumieniu, nie dopuść się kłamstwa przed obliczem Boga i stój w prawdzie do końca.” Hus, wzruszył się tymi słowami i odparł, że czuje się niewinny, gdyż nie udowodniono mu poglądów sprzecznych z Pismem Świętym<sup>49</sup>.

Jednak jak trudno było dokonać wyboru, a potem wytrwać w decyzji, świadczą słowa zapisane przez Jana Husa ostatniej nocy przed śmiercią: „Jak wielkie cierpiełem wówczas pokuszenie, wie tylko Bóg”.

---

<sup>47</sup> *Listy z Kostnice (1414-1415)*, 1915, Ostatnie oświadczenie dane soborowi z dnia 1 lipca 1415 r.

<sup>48</sup> F. Seibt, 1997, s. 88.

<sup>49</sup> *Petra z Mladoňovic zpráva o M. J. Husovi v Kostnici*, s. 167-174.

## Winny herezji

W sobotę, 6 lipca 1415 r., 15. posiedzenie soborowe zaczęło się od uroczystej mszy. Na ten dzień biskup Lodi przygotował kazanie, którego myślą przewodnią, zapewne nieprzypadkowo, były słowa św. Pawła o konieczności wypełnienia grzesznych, bo na zakończenie przypomniał obecnemu w kościele królowi, że jego powinnością jest wyniszczenie kacerstwa, które zagnieździło się łonie Kościoła. W tym czasie Hus, otoczony zbrojnymi, oczekiwał w przed-sionku.

Obrady rozpoczęły się od przypomnienia kilku z 260 tez Wiclefa, które uniwersytet w Oxfordzie uznał za błędne. Następnie audytor papieski odczytał 30 artykułów z pism Husa, potępionych przez sobór, a następnie skargi poparte dowodami i sprawozdanie z całego procesu, jaki był przeprowadzony przeciwko Husowi. Hus protestował, gdy czytano przypisywane mu zdania, gdyż nie rozpoznawał w nich swojego autorstwa. Prosił o głos, aby: „ludzie koło mnie stojący nie myśleli, że szerzyłem fałszerstwa. Potem ze mną zrobicie co wam się będzie podobało.” Kardynał Franciszek Zabarella nakazał strażom, aby uciszyli więźnia, Hus zamilkł, ukląkł i zaczął się modlić.

Kiedy jednak przytaczano skargi z zarzutami, z których, jak sądził wybro-nił się (np. że w Trójcy są cztery osoby) nie dał się uciszyć i zażądał nazwiska doktora, który to zeznał, lecz przewodniczący stwierdził, że nie ma potrzeby, aby był tu wymieniany.

Kiedy zarzucono mu, że za często w swoich tezach odwoływał się do Chrystusa, Hus wykrzyknął: „Panie Boże, ten to sobór nawet twoje posta-nowienia i prawa traktuje jak błąd! Przecież nie ma bezpieczniejszego odwoła-nia się niż do Pana Jezusa Chrystusa”. Widząc, że nie jest w stanie stawić czoła jakimkolwiek zarzutom zwrócił się do Zygmunta Luksemburskiego, przypomi-nając, że uwierzył w słowo królewskie i dobrowolnie przybył na sobór, aby wyjaśnić swoje poglądy.

Następnie osądzono jego księgi: „De Ecclesia”, „Contra Stephanum” „Contra Stanislaum de Znoyma” jako hereetyckie i jego samego, bo nauczał fałszywie, grzesznie i buntowniczo; osłabił tym autorytet Kościoła i zwiódł mnóstwo ludzi. Gdyby odwołał swoje poglądy otrzymałby wyrok dożywotniego więzienia, ale ponieważ zaparł się w złości zostanie wykluczony ze stanu duchownego i oddany władzy świeckiej, gdyż Kościół nie chce mieć z nim nic wspólnego.

„Boże Wszechmogący, jakiż to wyrok jest dla mnie przygotowany” – zawołał Hus i ponownie ukląkł, modląc się słowami: „Panie Jezu Chryste, odpuść wszystkim moim wrogom; ty wiesz, że mnie niesprawiedliwie oskarżyli, fałszywych świadków przeciwko mnie postawili i fałszywe tezy przeciwko mnie wymyślili.”

Następnie biskup Milano w asyście sześciu księży ubrał go w szaty liturgiczne, podał mu kielich mszalny i żądał aby odwołał swoje poglądy. Hus wystąpił na środek kościoła i płacząc oświadczył zgromadzonym: „Boję się to uczynić, aby nie być oszustem, aby nie urazić własnego sumienia i praw Bożych i aby nie zgorszyć tych wiernych, których nauczałem”.

Wówczas odebrali mu ornat, stulę i kielich, nożyczkami zestrzygli tonsurę mówiąc: „Już Kościół odjął od niego wszelkie prawa kościelne i nie ma z nim nic wspólnego, dlatego oddajemy go władzy świeckiej”. Na głowę włożyli mu papierową koronę z trzema wymalowanymi diabłami i napisem „To jest arcykacerz”, mówiąc: „Polecamy twoją duszę diabłu”. Hus składając ręce odrzekł: „A ja ją polecam najlaskawszemu Panu Jezusowi Chrystusowi”.

### **Wyrok i egzekucja**

Palatyn reński, Ludwik Wittelsbach, na którego terytorium znajdowała się Konstancja ogłosił wyrok „Jan Hus, z wyroku króla naszego i z rozkazu naszego, jako kacerz ma być spalony”.

Wyprawdzono go z kościoła do miasta; ulice zapełniały tłumy ludzi. Pochód ze skazańcem szedł powoli, a z daleka było widać ogień, w którym płonęły pisma Husa. Stos był przygotowany za bramą miejską, na drodze na Gottlieb, w miejscu, gdzie zakopywano padłe konie. Kronikarz soboru – Ulrich Richenthal, który szedł najbliżej, zapytał Husa czy chce się wypowiadać. Jadący na koniu ksiądz nachylił się nad skazańcem i obiecał, że wypowiada go, jeśli odwoła. Hus podziękował: „Nie trzeba, nie jestem śmiertelnie grzeszny.”

Podczas modlitwy spadła Husowi korona z diabłami, podniósł ją i z uśmiechem nałożył z powrotem na głowę. Potem, powstawszy z kolan przemówił głośno do zgromadzonych: „Panie Jezu Chryste, tę straszną, okrutną i hańbiącą śmierć za twoją Ewangelię i głoszenie Twojego słowa chcę pokornie wycierpieć”.

---

Pożegnał się ze swoimi strażnikami i ruszył w kierunku stosu. Kat zwałókl z niego szaty; jego pomocnicy powrozami skrupowali mu ręce na plecach, a kark opasali łańcuchem i przywiązali do słupa. W tym momencie podjechał palatyn z marszałkiem Rzeszy – i jeszcze raz wzywali Husa, aby odwołał, a w ten sposób zachowa duszę i ciało. Hus odparł, że duszę ma niewinną, że ceni tę prawdę, którą poznał i którą głosił i dziś z weselem za nią umrze. Panowie dali znak katu, aby podpalił stos.

Jan Hus długo walczył ze śmiercią: śpiewał hymny i modlił się słowami: „Jezu Chryste, Synu Boga żywego, zmiłuj się nade mną”, a kiedy płomień podniesiony wiatrem dmuchnął mu w twarz – zamilkł.

Słup z martwym ciałem kaci zwalili na ziemię; ponownie obłożyli drewnem i raz jeszcze podпали. Gdy ogień przygasł, wyszukali kości i czaszkę, które potłukli kijami, a serce, znalezione wśród wnętrzości nabili na zaostzony kij i spalili. Następnie wszystko zebrali i wraz z resztkami stosu wrzucili do Renu, aby nikt niczego nie zabrał na pamiątkę.

### Zrehabilitowany

Wyrok soboru w Konstancji rozstrzygnął nie tylko o losie pojedynczego człowieka. Zmienił historię Czech, a rewolucyjne wydarzenia lat 1419-1436 przygotowały grunt pod europejską reformację. Jan Hus stał się czeskim bohaterem narodowym, toteż w XIX i w XX wieku, z inicjatywy wybitnych czeskich historyków Josefa Kalouska w 1869 r., Wacława Flajšhansa w 1904 r., Josefa Pekařa oraz innych badaczy, w następnych latach XX wieku podejmowano wielokrotnie próby jego rehabilitacji<sup>50</sup>. Kościół niezmiennie odpowiadał, że na potępienie zasługuje tylko okrutny wyrok, natomiast na gruncie kanonicznym nie można cofnąć zarzutu herezji, gdyż nauka Jana Husa była błędna.

Zdaniem czeskiego historyka Kościoła J. Kadleca argumentów na obronę Jana Husa należy szukać raczej w przyczynach jakie sprowadziły go na drogę herezji: „Hus, pobożny ksiądz katolicki, cierpiał z powodu niemoralnego życia ówczesnego duchowieństwa, nie mogąc pogodzić się z myślą, że ten Kościół, w którym widzi się tyle zgorzienia, mógł być prawdziwym Kościołem Chrystu-

---

<sup>50</sup> J. Kotyk, *Spor o revizji Husova procesu*, Praha 2001.

sowym. Dlatego szukał ratunku w predestynacji. Kto to rozumie, może osądzić Husa, ale ten właśnie, kto ma tę świadomość, nie odważy się go sądzić”<sup>51</sup>.

W 1990 r. podczas wizyty w Pradze papież Jan Paweł II zaakceptował postulat kardynała Josefa Berana, aby podjąć się rehabilitacji Jana Husa. Trzy lata później kardynał Miloslav Vlk powołał przy Konferencji Biskupów Czeskich komisję do badania problematyki związanej z osobą, życiem i dziełem mistrza Jana Husa. Jej celem nie była jednak rewizja procesu, gdyż byłoby to postępowanie ahistoryczne, zważywszy, że wszystkich uwarunkowań XV wieku nie da się zbadać i dlatego nie można żądać od Kościoła innego stanowiska<sup>52</sup>. Wyniki prac, w postaci ponad 25 referatów przedstawiono w obecności Jana Pawła II w Rzymie w grudniu 1999 roku. Papież potępił wyrok wydany w Konstancji jako okrutny i bolesny dla narodu czeskiego, a Czesi odśpiewali papieżowi pieśń ułożoną przez Jana Husa, a zaczynającą się od słów „Jezu Kriste, štědrý kněz, s Otcem, Duchem jeden Bože, tvoje štědrost naše zboží. Kyrieleison”.

**Summary: „If His glory needs my death, then He should give it to me without any fear”. Trial of John Hus in Constance.**

John Hus, summoned by Sigismund of Luxembourg in autumn of 1414, went to the ecumenical council of Constance to present and explain his own program of the renewal of church and spiritual life. He also hoped to be cleared of heresy charges. John Hus was imprisoned in November 1414 after the preliminary hearing. His lawsuit which lasted seven months consisted of accusation, testimony of witnesses, interrogation by the committee of ecumenical council and three trials in public (5<sup>th</sup>, 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> of June 1415). John Hus was found guilty of heresy and the trial ended with his death sentence. He refused to seize an opportunity to retract his views and thus to save his life. The death sentence was executed on 6<sup>th</sup> July 1415.

This description of John Hus` trial, almost unknown from other sources, we owe to Piotr z Mladoňovic, the author of „*Zpráva o M. J. Husovi v Kostnici*”. The last part “*Konec o svatém muži a ctihodném mistru Janu Husovi, horlivém milovníku pravdy Ježíáte Krista, a jeho utrpení, jež pokorně vyřpěl*” was read during worship in Hussite churches until the defeat in the battle of Biala Góra.

---

<sup>51</sup> J. Kadlec, *Přehled českých církevních dějin*, Praha 1991, č.1, s. 264.

<sup>52</sup> Jiří Kotyk, 2001, s. 115.

**Keywords:** John Hus, Sigismund of Luxembourg, Piotr z Mladoňovic, Constance, ecumenical council, heresy

**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; *Przemysłdźi. Ludzie i wydarzenia w latach 872 - 1278*, Gdańsk 2008.



Janusz Małłek

## Ludność staropruska a reformacja

W celu szerszego oglądu wpływu reformacji na Staroprusów warto na wstępie zbadać, jak licznej populacji problem ten dotyczy. Dla 1400 roku w państwie krzyżackim w Prusach szacowano liczbę ludności staropruskiej na 140 tysięcy, ludności niemieckiej na 200 tys. i ludności polskiej na 140 tys.<sup>1</sup> W Prusach właściwych, według obliczeń Jana Powierskiego,<sup>2</sup> na ogólną liczbę 270 tys. ludności - 52% stanowili Niemcy, 38% Prusowie i ok. 10% Polacy. Prusowie zajmowali głównie środkową i wschodnią część Prus właściwych. W części północnej Warmii stanowili Prusowie 50% ogółu ludności, a w części południowej 75%, w Natangii 90% a na Sambii blisko 100%. Tylko ok. 5% tej ludności zamieszkiwało wówczas w miastach<sup>3</sup>. Z kolei dla Prus Książęcych, dla roku 1626 przyjmuje się liczbę 360 tys. mieszkańców<sup>4</sup>. W r. 1553 kaznodzieja księcia Albrechta, Jan Funck pisał, że poza ludnością niemiecką znaczną część Księstwa Pruskiego zamieszkuje Polacy, Litwini, Kurowie i Prusowie, a każdy z tych ludów posiada odrębny język<sup>5</sup>. Marcin Kro-

---

<sup>1</sup> Marian Biskup, *Historia Pomorza*, t. I. cz. I, Poznań 1969, s. 669. Zob. też Henryk Łowmiański, *Polityka ludnościowa zakonu niemieckiego w Prusach*, Gdańsk 1947, s. 43.

<sup>2</sup> Jan Powierski, *Die ethnische Struktur der Gesellschaft im Ordensstaat im 13. bis zum 16. Jahrhundert*, Internationales Jahrbuch für Geschichts- und Geographie Unterricht, Band XVI, Braunschweig 1975, s. 273.

<sup>3</sup> Marzenna Pollakówna, *Zanik ludności pruskiej*, [w:] *Szkice z dziejów Pomorza*, t. I, Warszawa 1958, s. 191.

<sup>4</sup> Stanisław Srokowski, *Prusy Wschodnie*, Gdańsk 1945, s. 114.

<sup>5</sup> J. Funck, *Wahrhaftiger und grundlicher Bericht, wie und was gestalt die Ergerliche Spaltung, von der Gerechtigkeit des Glaubens, sich anfänglich im Lande Preussen erhaben...* Königsberg 1553 (Książka niepag.)

mer 4 stycznia 1576 r. na zamku w Lidzbarku Warmińskim kończył pisać po łacinie swój opis Polski<sup>6</sup>. Niestety sąsiednie Prusy Książęce potraktował marginalnie. O ludności zamieszkującej Księstwo Pruskie napisał tak: „...po do- szczętnym prawie wytępieniu dawnych Prusów zamieszkiwane i rządzone są (Prusy Książęce) przez ludność krwi niemieckiej, z wyjątkiem tej części, która graniczy z Mazowszem i już z dawien dawna zamieszkała jest przez element polski i już od dawna polskim zwyczajem rządziła się prawem.”<sup>7</sup> Kromer za- czerpnął niewątpliwie te informacje z XIV-wiecznej kroniki Piotra z Dus- burga<sup>8</sup>. W tym jeszcze czasie, w związku z sąsiedowaniem z Sambią zamiesz- kałą przeważnie przez ludności pruską, moglibyśmy się po tym wybitnym kro- nikarzu spodziewać bardziej dokładnych wiadomości. Nie posiadamy więc bliż- szych, nawet szacunkowych, danych co do liczby ludności staropruskiej dla przywołanego tutaj roku 1626.

Władysław Chojnacki<sup>9</sup> sądził, iż już w połowie XVII w. ludności polskiej w Księstwie było ok. 180 tys. i stanowiła ona blisko połowę ogółu ludności. Natomiast proces stopniowego zaniku ludu pruskiego nie jest udokumentowany liczbowo. Wiemy z kroniki Krzysztofa Hartknocha,<sup>10</sup> że w czasach księcia Al- brechta (1511-1568) język pruski był w szerokim użyciu w Sambii, natomiast w latach 80-tych XVII wieku trudno było znaleźć wieś, gdzie wszyscy miesz- kańcy posługiwaliby się tym językiem i nie wiadomo czy w ogóle byłby on dla nich zrozumiały. Tylko dla niektórych starych ludzi był on jeszcze dostępny<sup>11</sup>. Nawet w cennym skądinąd, opracowaniu Heide Wunder<sup>12</sup> zabrakło obliczeń, co

---

<sup>6</sup> Marcin Kromer, *Polska*, Olsztyn 1984, s. 7.

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 18.

<sup>8</sup> Petrus de Dursburgk, *Chronica Terrae Prussiae*, ed. Jaroslaus Wenta et Slavomirus Wyszomirski, Monumenta Poloniae Historica, Nova Series-Tomus XIII, Kraków 2007 i Piotr z Dusburga, *Kronika Ziemi Pruskiej*. Przetłumaczył Sławomir Wyszomirski. Wstępem i komentarzem opatrzył Jarosław Wenta, Toruń 2004.

<sup>9</sup> Władysław Chojnacki, *Osadnictwo polskie na Mazurach w XIII-XVII w.* [w:] Szkice z dziejów Pomor- za, t. I, Warszawa 1959, s. 26.

<sup>10</sup> Christoph Hartknoch, *Alt und Neues Preussen*, Frankfurt und Leipzig 1684, s. 89-91. Zob. też Marceli Kosman, *Zanik Prusów*, [w:] Historia Pomorza, t. II, część 2, Poznań 1969, s. 449-452.

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 91.

<sup>12</sup> Heide Wunder, *Siedlung und Bevölkerung im Ordenstaat, Herzogtum und Königlich Preussen (13.-18 Jahrhundert)*, Ostdeutsche Geschichts- und Kulturlandschaften, Teil II, Ost- und Westpreussen, Köln 1987, s. 67-98.

do stopniowego zanikania ludności staropruskiej i wchłaniania jej przez ludność niemiecką i polską.

Wydaje się, że najnowsze badania osadnicze i demograficzne dają szanse dokonania takich liczbowych zestawień. Mam tu na myśli zarówno edycje źródeł podatkowych (m.in. tzw. Nachtgeld albo Türkensteuer z lat 1539/1540)<sup>13</sup> jak i opracowania (atlasy historyczne i monografie) zarówno starszych badaczy (m.in. Hans i Gertrud Mortensen)<sup>14</sup> jak i młodszych (Grzegorz Białuński)<sup>15</sup>. Koniecznym byłoby jednak jeszcze sięgnięcie do nieopublikowanych źródeł archiwalnych dawnego archiwum królewieckiego, dzisiaj w Berlinie (Ostpr. Fol 911a, wciąż nie do końca wykorzystanych), aby dokonać syntetyzujących obliczeń. Może po przeprowadzeniu takich badań udałoby się przedstawić, bardziej precyzyjnie i szczegółowo niż dotychczas, poszczególne etapy zaniku szczepu staropruskiego. Ten postulat w niczym nie umniejsza zasług Marzenny Pollakównej<sup>16</sup> w naszej historiografii, w przedstawieniu zarysu tej problematyki. Miało to jednak miejsce przed ponad 50 laty. Podobnie kontynuacji wymagają nieco nowsze badania przedwcześnie zmarłego znawcy tej tematyki, Jana Powierskiego<sup>17</sup>. Jak widać analiza wszystkich przyczyn zaniku ludności staropruskiej czeka na pogłębioną refleksję. Trzeba to przedsięwzięcie pozostawić przyszłym historykom.

Moim natomiast zadaniem jest przedstawienie problematyki oddziaływania reformacji na ludność staropruską. Zaczniemy od źródeł i stanu badań, a więc czym konkretnie dysponujemy. Źródeł tych nie jest zbyt wiele. Są to przede

---

<sup>13</sup> Hans Heinz Diehlmann, *Die Türkensteuer im Herzogtum Preussen 1539/40*, Bd.I-III, Hamburg 1998-2008.

<sup>14</sup> *Historisch-Geographischer Atlas des Preussenlandes*, hrsg. von Hans Mortensen, Gertrud Mortensen, Reinhard Wenskus, Wiesbaden 1971; Hans Mortensen, *Siedlungsgeographie des Samlandes*, Stuttgart 1923.

<sup>15</sup> Grzegorz Białuński, *Osadnictwo regionu Wielkich Jezior mazurskich od XIV do początków XVIII w. – starostwo leckie (gisztyckie) i ryńskie*, Olsztyn 1996 i w wersji niemieckiej, *Siedlungswesen im Bereich der Grossen Masurischen Seen vom 14. bis zum 18. Jahrhundert*, Hamburg 2005, tenże, *Przemiany społeczno-ludnościowe południowo-wschodnich obszarów Prus Krzyżackich i Książęcych (do 1568 roku)*, Olsztyn 2001; tenże, *Kolonizacja „Wielkiej Puszczy” (do roku 1568). Starostwa piskie, elckie, straduńskie, żelkowskie i wegoborskie (wegorzewskie)*, Olsztyn 2002.

<sup>16</sup> Marzenna Pollakówna, *dz. cyt.*, s. 160-207.

<sup>17</sup> Jan Powierski, *Prusowie, Mazowsze i sprowadzenie Krzyżaków*, t. 1, t. 2/1 i 2/2, Malbork 1996, 2001, 2003; tenże, *Prussica*, tom I-II, Malbork 2004, 2005.

wszystkim protokoły wizytacyjne parafii<sup>18</sup>, druki religijne<sup>19</sup> przeznaczone dla Prusów i związana z tymi działaniami korespondencja Czasami spotykamy w nich zaledwie wzmianki, choć zazwyczaj istotne<sup>20</sup>. Skromne źródła stały się przyczyną tylko nielicznych opracowań interesującego nas zagadnienia. Autorami tych prac są: w XVI w. – Jan<sup>21</sup> i Hieronim Maleccy<sup>22</sup>, w XVII w. Krzysztof Hartknoch<sup>23</sup>, w XVIII w. Daniel-Heinrich Arnoldt<sup>24</sup>, w XIX w. Jan Sembrzycki<sup>25</sup> i Paul Tschackert<sup>26</sup>, w XX w. Aleksander Brückner<sup>27</sup>, Adam Fischer<sup>28</sup>, Marzenna Pollakówna<sup>29</sup>, Robert Stupperich<sup>30</sup>, Andreas Zieger<sup>31</sup>, ks. Tadeusz Wojak<sup>32</sup>, Walther Hubatsch<sup>33</sup> i Łucja Okulicz-Kozaryna<sup>34</sup>.

<sup>18</sup> *Wizytacja biskupstwa sambijskiego z 1569 roku*, wyd. Jacek Wijaczka, Toruń 2001; *Wizytacja biskupstwa sambijskiego z 1570 roku*, wyd. Jacek Wijaczka, Toruń 2005.

<sup>19</sup> Reinhold Trautmann, *Die altpreussischen Sprachdenkmäler*, Göttingen 1910, s. 1-96; L. Kilian, *Zur Herkunft und Sprache der Preussen*, 2 Aufgabe, Bonn 1982, s. 67-73; Vytautas Mažiulis, *Prūsų kalbos Paminklai*, Vilnius 1966 (reprint wszystkich zachowanych rękopisów i starodruków w języku staropruskim).

<sup>20</sup> *Urkundenbuch zur Reformationgeschichte des Herzogthums Preussen*, hrsg. Von Paul Tschackert., Bd.1-3, Leipzig 1890.

<sup>21</sup> Jan Malecki, *De Sacrificiis et Idolatoria veterum Borussorum, Livonum aliarumque vicinarium gentium*, Masovia, t.8, 1902, s. 177-196 (tamże, str.179-183, list Hieronima Maleckiego, syna Jana do Dawida Voita profesora teologii Uniwersytetu Królewieckiego z 8 lipca 1563 r).

<sup>22</sup> Hieronim Malecki, *Wahrhaftige Beschreibung der Sudawen auf Samlandt, sambt ibren Bock heiligen, und Ceremonien*, Masovia, t.8, 1902, s. 198-207.

<sup>23</sup> Christoph Hartknoch, *Alt- und Neues Preussen*, Fraknkfurt am Mainz und Leipzig 1684.

<sup>24</sup> Daniel-Heinrich Arnoldt, *Kurzgefasste Kirchengeschichte des Königreichs Preussen*, Königsberg 1769.

<sup>25</sup> Jan Sembrzycki, *Die Lycker Erzpriester Johannes und Hieronymus Maletius und des ersteren Brief "De Sacrificiis et Idolatoria Veterum Borussorum"*- eine Quelle für Ostlitauen, *Altpreussische Monatsschrift*. Bd. XXV, 1889, s. 629-651.

<sup>26</sup> Paul Tschackert, *Urkundenbuch zur Reformationgeschichte des Herzogtums Preussen*, Bd.I-III, Leipzig 1890.

<sup>27</sup> Aleksander Brückner, *Starożytna Litwa*, opr. Jan Jaskanis, Olsztyn 1984, rozdz. IV. Prusowie, s. 37-65.

<sup>28</sup> Adam Fischer, *Etnografia dawnych Prusów*, Gdynia 1937.

<sup>29</sup> Marzenna Pollakówna, *dż. cyt.*, s. 160-207.

<sup>30</sup> Robert Stupperich, *Die Reformation im Ordenslan Preussen 1523/24*, Ulm 1966.

<sup>31</sup> Andreas Zieger, *Das religiöse und kirchliche Leben in Preussen und Kurland*, Köln 1967.

<sup>32</sup> Ks. Tadeusz Wojak, *Ustany kościelne w Prusach Książęcych w XVI w.*, Warszawa 1993.

<sup>33</sup> Walther Hubatsch, *Geschichte der Evangelischen Kirche In Ostpreussen*, Bd.I-III, Göttingen 1968.

<sup>34</sup> Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*, Wrocław 1997.

Zanim, w świetle tych źródeł i opracowań, zajmiemy się oddziaływaniem reformacji a konkretnie luteranizmu na ludność staropruską, należałoby najpierw odpowiedzieć na pytanie, czy proces chrystianizacji Staroprusów był już zakończony, czy były jeszcze przejawy pogaństwa i jaka była kondycja Kościoła katolickiego wśród tej ludności w momencie reformacyjnego przełomu w Prusach, w latach 20-tych XVI wieku

Według opinii Ericha Joachima<sup>35</sup>, Walthera Hubatscha<sup>36</sup> a zwłaszcza w świetle źródeł opublikowanych przez Paula Tschackerta<sup>37</sup> - poziom życia religijnego a także i kulturalnego był tutaj żaloszny. Opinia ta dotyczy generalnie wszystkich grup narodowościowych: Niemców, Polaków, Staroprusów. Chyba jednak najbardziej tej ostatniej. Paul Tschackert stawiał nawet tezę, że Prusy Książęce wymagały wówczas ponownej ewangelizacji, gdyż relikty pogaństwa u Staroprusów nie były rzadkością. Pierwsza część tej wypowiedzi była zbyt daleko idąca, przynajmniej z punktu widzenia formalnego. W Prusach Zakonnych przed rokiem 1525, w zachodniej ich części, istniała dość gęsta sieć parafialna. Z kolei we wschodniej części kraju tych parafii było znacznie mniej, ale tylko północno-wschodnie regiony, zasiedlone później przez Litwinów, pozabawione były kościołów parafialnych. Taki wniosek można wyciągnąć przy oglądzie mapki z I połowy XVI w. rozmieszczenia parafii, tych obsadzonych i nieobsadzonych duchownymi, opracowanej przez Gertud Mortensen<sup>38</sup>. O tym, że relikty pogaństwa były obecne wśród ludności staropruskiej jeszcze w II połowie najlepiej informują nas wspomniani już poprzednio Jan i Hieronim Maleccy<sup>39</sup>.

Ogłoszenie mandatu reformacyjnego w dniu 6 lipca 1525 r. przez księcia Albrechta, w którym nakazywano księżom głosić „czyste” Słowo Boże ozna-

---

<sup>35</sup> Erich Joachim, *Vom Kulturzustande im Ordenslande Preussen am Vorabend der Reformation*, *Altpreu-sische Forschungen*, I Jhrg, Heft 1, Königsberg, s. 1-12.

<sup>36</sup> Walther Hubatsch, *Die innere Voraussetzungen der Säkularisation des deutschen Ordenstaates in Preussen*, *Archiv für Reformationsgeschichte*, Bd. 43, nr. 1-2, 1952, s. 145-172.

<sup>37</sup> Paul Tschackert, *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte*, B. I-III, (dalej UB), Leipzig 1890.

<sup>38</sup> Gertrud Mortensen, *Besetzte und unbesetzte Pfarrkirchen Altpreussens in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts*, i objaśnienia do tej mapki „*Der Gang der Kirchengründungen (Pfarrkirchen) in Altpreussen*”, *Historisch-Geographischer Atlas des Preussenlandes*, hrsg. von Hans Mortensen, Gertrud Mortensen, Reinhard Wenskus, Lieferung 6, Wiesbaden 1971 s. 1-30.

<sup>39</sup> Zob. przypis 21, 22.

czalo opowiedzenie się tego władcy za nauką Marcina Lutra. Fundamentem tej nowej religii chrześcijańskiej były następujące zasady:

1. *sola scriptura* (tylko Biblia jest źródłem doktryny chrześcijańskiej; tej mocy nie mają pisma Ojców Kościoła),

2. *sola fide* (tylko wiara, a nie dobre uczynki są podstawą do usprawiedliwienia i zbawienia człowieka przez Boga, natomiast dobre uczynki są skutkiem wiary),

3. *sola gratia* (Bóg jest jedynym źródłem łaski, a człowiek nie może wpływać na Boskie decyzje),

4. *solus Christus* (tylko Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem i człowiekiem; należy czcić pamięć NMPanny i wybitnych świętych ale nic poza tym; kapłani nie są pośrednikami między wierzącymi a Bogiem i mają ograniczone uprawnienia do odbierania spowiedzi i rozgrzeszania),

5. *soli Deo gloria* (tylko Bogu chwała, stąd nieuprawiony jest kult świętych jak i relikwii).

10 grudnia 1525 r. ks. Albrecht na sejmie w Królewcu uczynił następny krok w kierunku stabilizacji luteranizmu w jego księstwie ogłaszając „Ordynację Kościelną”. Wśród artykułów tej ordynacji kilka zasługiwało na szczególną uwagę. Były to art. 1. o wyborze księży, art. 2. o materialnym zaopatrzeniu księży, art. 3. o uczęszczaniu do kościoła, art.4. o ceremoniach kościelnych, art. 5. o dochodach z fundacji kościelnych. Zmiany w Kościele w porównaniu do czasów przedreformacyjnych przewidywały większy wpływ zborów na wybór księży, ściśle określenie i ograniczenie dochodów kleru (50 grzywien pensji i 4 łany pod uprawę), zmniejszenie liczby nabożeństw i stworzenie funduszu przeznaczonego dla biednych.

Art. 4 „Ordynacji kościelnej” znalazł obszerne rozwinięcie w osobnym, obszernym dokumencie także z 10 grudnia 1525 r. w tzw. Agendzie, czyli „Artykułach o ceremoniach”<sup>40</sup>. Przede wszystkim, zgodnie z zasadą „sola scriptura”, w odróżnieniu od Kościoła katolickiego, w którym podczas mszy odczytywano tylko małe fragmenty z Pisma Świętego, zalecono czytanie w języku

---

<sup>40</sup> *Artickel der Ceremonien und anderer Kirchen Ordnung vom 10 Dezember 1525*. [w:] *Die Reformation im Ordensland Preussen 1523/24. Predigten, Traktate und Kircheordnungen eingeleitet und herausgegeben von Robert Stupperich, Ulm 1966, s. 118-129. Omówienie treści Agendy zob. ks. Tadeusz Wojak, dz. cyt., s. 39-56.*

ojczystym, systematycznie, kolejnych ustępów z Biblii, aby była ona w pełni znana wiernym. Nabożeństwa miały się więc teraz odbywać w języku niemieckim używanym, jak pisano w Agendzie, w Królewcu i wielu innych miastach. Jednak w liturgii dopuszczano w kilku miejscach język łaciński zarówno w słowie jak i w pieśni, aby nie zmniejszać zainteresowania młodzieży tym językiem. Tłumaczono ten fakt także tym, iż kraj ten posiada wielu nie-Niemców, więc, aby i oni mogli brać czynny udział w tych nabożeństwach, należy pozostawić nieco łaciny („diese Lande vil undeutscher haben, welchen man hirynne nich wol anders dynen kann, denn das man etwas lateynichen bleyben lasse, damit doch yhr etzliche auch yhren theyl an unserm singen und lesen verstehen”<sup>41</sup>). Ustawodawca brał zapewne pod uwagę pewną powierzchowną znajomość formuł liturgicznych z czasów katolickich, których zachowanie zapewniało wiernym, zwłaszcza Staroprusom czy Polakom, poczucie swojskości w nowym już Kościele. Zasada „sola scriptura” dotyczyła wszystkich wiernych, niezależnie od narodowości. Stąd Agenda przewidywała instytucję tłumaczy („Tolken”) dla ludności nie-niemieckiej. Ich obowiązkiem miało być każdego tygodnia zająć miejsce obok ołtarza i tłumaczyć kazanie z języka niemieckiego na język zrozumiały przez wiernych<sup>42</sup>. Niewątpliwie chodziło tu przede wszystkim o ludność staropruską. Niezmiernie interesujące są informacje zawarte w Agendzie w artykule „In Sonderheit von der Communion” (o odrębności, wyjątkowości Komunii Świętej). Na zakończenie tego artykułu znalazł się następujący zapis: „...przybywają tutaj, do Królewca i innych kilku miast, w czasie wielkich świąt gromady nie-Niemców wraz z młodocianą służbą; pragną wszyscy Sakramentu (Komunii Świętej) i domagają się jej; dla nich należy ustanowić tłumacza, który w czasie tych świąt, w ich języku dokona pilnych objaśnień (treści i znaczenia Eucharystii), a następnie odbierze od nich ich zeznania, aby wiedzieć czego poszukują i w co wierzą”<sup>43</sup>. Niewątpliwie jest tu mowa o ludności pruskiej, gdyż ludności polskiej w Królewcu i okolicach nie było wówczas wiele. Zastanawiająca jest wiadomość o masowym pragnieniu

---

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 119.

<sup>42</sup> *Tamże*, s. 121 „Von Predigten... item, es ist von nöten den undeutschen, yhre Tolken czu haben”.

<sup>43</sup> *Tamże*, s. 124 „Item: Es kommen alhier czu Königssberg und an etlichen andern orten zu grosen feste die undeutschen mit haufen, auch mit yungem gesinde, begern alle des Sacraments und dringen sich eyn: diesen muss man eynen Tolken bestellen, der auff solche fest yhnen czuvor yn yhrer czungen gutten fleysigen bericht thu, auch darnach widerumb von yhnen bericht neme, das man wise, was sie suchen und glawben”.

---

przystępowania do Komunii Świętej przez tę ludność – zwłaszcza, że informacje z wizytacji kościelnych z r. 1547, do których jeszcze wrócimy, mówią o czymś odwrotnym. Czy w r. 1525 zastąpienie dotychczasowej Komunii Świętej pod jedną postacią Sakramentem pod dwoma postaciami było łatwiejsze do akceptacji dla ludności staropruskiej?

Staroprusowie, ci którzy kultywowali pogańskie zwyczaje, wiosną, przed rozpoczęciem orki, jak piszą Maleccy<sup>44</sup>, mieli zwyczaj świętować. We wszystkich wsiach zbierali się mieszkańcy w jednym domu. Wytaczano jedną lub dwie beczki piwa. Wróżbita (kapłan) podnosił czarę z piwem i zwracał się z prośbą do boga Pergrubiusa, aby w tym roku zboże dobrze rosło. Następnie czarę zbliżał do ust i trzymając w zębach wypijał znajdujące się tam piwo. Z kolei bez pomocy rąk przerzucał to puste już naczynie ponad głowę. Za nim ktoś chwycił to naczynie i oddawał wróżbitce naczynie napelnione ponownie piwem. Czynność tę powtarzał przy składaniu prośb do kolejnych bożków odpowiedzialnych za deszcz, za dobrą słoneczną pogodę, za dobre zbiory. Jego czara z piwem musiała być cały czas w ruchu i nie odstawiana. Zebrani śpiewając na cześć bożków ucztowali i tańczyli przez cały dzień. Czy, paradoksalnie, ten pogański zwyczaj miał wpływ na opaczne rozumienie chrześcijańskiej Komunii Świętej? Czy stąd wynikał niepokój autorów Agendy, co do rozumienia istoty Eucharystii przez, udających się masowo do Królewca, nie-Niemców żądających Komunii? Trudno to rozstrzygnąć.

Wróćmy do głównego wątku naszych rozważań. W wypadku ludności niemieckiej czy polskiej główne zadanie ks. Albrechta i pruskich reformatorów polegało na zdobyciu jej dla nowej religii. Należało ją przekonać, iż w doktrynie religijnej Kościoła katolickiego znalazły się rażące błędy, które naprawia luteranizm. Natomiast w wypadku ludności staropruskiej zadania te miały podwójny charakter, a więc obok negacji katolicyzmu na pierwszy plan wysuwano likwidację relikwów pogaństwa.

Prusy Książce w dniu 25 sierpnia 1530 r. przyjęły jako obowiązującą Konfesję Augsburską. Odtąd uważano Księstwo Pruskie za ostatecznie zluteranizowane<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Jan Malecki, *dz. cyt.*, s.185-186 i Hieronim Malecki, *dz. cyt.*, s. 200-201.

<sup>45</sup> Paul Tschackert, *Urkundenbuch...* Bd. 1, ss. 164-172.



Sprawą otwartą już od roku 1525 było praktyczne wprowadzanie zasad luteranizmu w życie poszczególnych parafii. Służyć temu miały wizytacje kościelne. Pierwsze zachowane informacje o wizytacjach parafii w Sambii z ludnością staropruską pochodzą z roku 1547. Wówczas to prezydent biskupstwa sambijskiego, Jan Briesmann, w zastępstwie biskupa Jerzego Polentza, zwizytował najpierw parafię Wargen (dzisiaj Koletnikovo), 21 września 1547 r. był w Allenburgu (Bolszaja Poljana), 14 listopada w Arnau (Marino), 5 grudnia w Neuhausen (Gurjevsk), a na koniec w Quednau (Siewiernaja Gora). Wszystkie te parafie znajdowały się w odległości 20-30 km na zachód i północ od Królewca<sup>46</sup>. Biskup Polentz dał Briesmannowi do dyspozycji powóz, konie i służę<sup>47</sup>. Utrzymywanie wizytatora w czasie służby spoczywało na poszczególnych parafiach. O parafii w Neuhausen, na terenie której, w zamku znajdowała się letnia siedziba księcia Albrechta, Jan Briesmann zapisał<sup>48</sup>, że obejmuje 20 wsi zamieszkałych przez ludność niemiecką i pruską („kleine und grosse, deutsche und preussische”). Proboszcz otrzymywał 50 grzywien pensji, z tego 20 pochodziło od księcia. Miał on poza tym w użytkowaniu 2 lany uprawne. Parafia miała 6 wityrków (radnych), zgodnie ze zwyczajami istniejącymi także w innych parafiach w Sambii. Ale przede wszystkim, co nas najbardziej interesuje, zatrudnionych było tutaj 3 tłumaczy (Tolken) dla ludności pruskiej. Otrzymywali oni razem 2 grzywny. Pieniędzmi tymi mieli podzielić się tak, jak postanowi miejscowy starosta. Najstarszy z tłumaczy, karczmarz, nie został zwolniony z płacenia dziesięciny. W protokole wizytacyjnym Briessmanna znalazły się informacje o następnej parafii, w Quednau<sup>49</sup>. Miejscowy proboszcz otrzymywał 42 grzywny pensji. Z powodu choroby nie mógł on uczestniczyć w pracach wizytacyjnych. Życie parafialne przedstawiało opłakany obraz. Frekwencja na nabożeństwach była licha. Wezwani wierni do sprawdzenia znajomości przykazań, modlitw, nie stawiali się. Miejscowi parafianie długo zwlekali z chrztem noworodków. Wielu z nich długi czas nie przystępowało do komunii, niektórzy nawet od momentu objęcia parafii przez obecnego probosz-

---

<sup>46</sup> Nazwy rosyjskie tych miejscowości zob. *Das nördliche Ostpreussen nach 1945*, Deutsch-russisch und russisch-deutsch Ortsnamenverzeichnis mit einer Dokumentation der Demarkationslinie, bearbeitet von Peter Wörster unter Mitarbeit von Hein Hinlel, Dokumentation Ostmitteleuropa, Jahrgang 6(30), Heft 2/3, Marburg amM Lahn 1980.

<sup>47</sup> UB, nr 1903.

<sup>48</sup> UB, Bd. I, s. 318 i Bd. III, nr 2041.

<sup>49</sup> UB, Bd. I, s. 318-319, Bd. III nr 2041.

cza. Briessmann przesłuchiwał tutaj wiernych, sprawdzając ich rozumienie i stosowanie w życiu przykazań, znajomości modlitw. Niektórych z nich, z nieznanym nam powodem, kazał wtrącić do więzienia („in der Temnitz”-ciemnica?).

Kolejne informacje z wizytacji kościelnej w Sambii, gdzie najdłużej przetrwała ludność staropruska, pochodzą z r. 1569<sup>50</sup>. W okresie od 27 kwietnia do 5 czerwca 1569 r. wizytację przeprowadzał Joachim Mörlin – biskup sambijski. Objęła ona starostwa Szaki (Schacken, Nekrasovo), i Rybaki (Fischhausen, Primorsk). W starostwie Szaki wizytacje przeprowadzono w 9 parafiach, w starostwie Rybaki również w 9 parafiach. Mapkę zwizytowanych parafii publikuje Jacek Wijaczka jako załącznik do edycji „Wizytacja biskupstwa sambijskiego z 1569 r.”<sup>51</sup> Wynika z niej wyraźnie, że wizytacja ta objęła zachodnią i północną część Sambii. W dalszym ciągu przewidywano dla każdej parafii tłumacza, ale tylko w tym wypadku, jeśli ksiądz nie posiadał znajomości języka staropruskiego. W takiej sytuacji korzystał on z pomocy tłumacza, który przekładał jego kazanie na język ojczysty Staroprusów i zapoznawał ich z treścią Katechizmu<sup>52</sup>. Tak było w parafii Pobethen (Romanovo), której pastor nie znał języka pruskiego, a ponieważ parafia była rozległa obiecano tłumaczowi wynagrodzenie w wysokości 6 grzywien<sup>53</sup>. Zazwyczaj tłumacz (Tolke) otrzymywał wynagrodzenie w wysokości 4 grzywien, biedniejsze parafie płaciły mniej. Tolke z Szaków skarżył się, że otrzymuje tylko 2,5 grzywiny. Jest nie tylko tłumaczem, gdyż miejscowy ksiądz nie zna języka pruskiego, ale poza tym wykonuje także funkcje wikarego i nauczyciela. Obiecano mu na przyszłość płacić 6 grzywien i dodatkowo wynagrodzić ubraniem z „półczeskiego sukna”<sup>54</sup>. Tłumacza (Tolke) odnajdujemy także w parafii Sankt Lorenz (Święty Wawrzyniec, Selskoje), ponieważ „bey dieser Kirche der Pfarrher nicht Preussich kan”<sup>55</sup>, a także w parafii Wargen (Kotelnikovo)<sup>56</sup>. Jak z tego widać brak było pastorów wywodzących się ze Staroprusów. Dopiero w aktach wizytacyjnych

<sup>50</sup> *Wizytacja biskupstwa sambijskiego z 1569 roku*, wydał Jacek Wijaczka, Toruń 2001.

<sup>51</sup> *Tamże*, po stronie 418.

<sup>52</sup> *Tamże*, s. XVI i Iselin Gundermann, *Die Kirchenvisitationen des Bischofs Joachim Mörlin in Samland* (maszynopis) s.19.

<sup>53</sup> *Tamże*, s. 199.

<sup>54</sup> *Tamże*, s. 316

<sup>55</sup> *Tamże*, s. 223.

<sup>56</sup> *Tamże*, s. 244.

z r. 1575 wśród nazwisk pastorów odnajdujemy tylko jednego, Jakuba Branda, księdza w Borkach. Nie miał on studiów a z powodu nagannego zachowywania został przez biskupa sambijskiego, Tilemanna Heshusiusa, usunięty z pias-towanego urzędu<sup>57</sup>.

Książę Albrecht już w dokumencie z r. 1540 obiecywał uczącej się mło-dzieży staropruskiej lepszą pozycję prawną<sup>58</sup>. W testamencie z r. 1567<sup>59</sup> postanowił wszystkich Staroprusów uwolnić od poddaństwa osobistego. Uczynił jednak różnicę między studiującymi i tymi, których nauka nie pociąga. Ci pierwsi, potrzebni do pracy w kościołach, szkołach i na innych urzędach, mieli korzystać z pełni wolności osobistej tak samo, jak i ich majątki. Tym drugim obiecał tylko wolność osobistą. Z kolei w „Ordynacji Kościelnej” z ro-ku 1568 w rozdziale poświęconym tłumaczom (Tolken) napisano: „Młodzież studiująca: Polacy, Litwini, Sudawowie, Prusowie są zwolnieni z osobistego poddaństwa, któremu podlegali z mocy prawa pruskiego”<sup>60</sup>. W tekście ordyna-cji ubolewano, że wiele parafii obsługują tylko tłumacze (Tolken). Koniecznym jest więc kształcenie księży, co od dawna było troską księcia Albrechta. Z tych powodów ustanowiono stypendia na studia uniwersyteckie, 6 dla Polaków, 6 dla Litwinów i 6 dla Prusów i Sudawian<sup>61</sup>.

W celu pozyskiwania Staroprusów dla luteranizmu osobne miejsce zajmo-wały publikacje podstawowych tekstów religijnych przeznaczonych dla tej lud-ności. Nie było ich wiele, nawet w porównaniu do liczby druków religijnych przeznaczonych dla ludności polskiej zamieszkującej Księstwo Pruskie. W ogó-le, w języku staropruskim mamy do dyspozycji zaledwie 5 tekstów<sup>62</sup> a i te są przedmiotem dyskusji między językoznawcami, czy można je w całości, bez za-strzeżeń, utożsamiać z tym językiem. W każdym razie były one podstawą

---

<sup>57</sup> *Wizytacja biskupstwa sambijskiego z 1570 roku*, wyd. Jacek Wijaczka, Toruń 2005 s. 114 i 121.

<sup>58</sup> Artikel von erwelung und underhaltung der pfarrer, kirchevisitation und was dem allen zuge-hörig”, /w:/ Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, hrsg. Von Emil Seh-ling, Bd.4, Leipzig 1911, s. 47 i n.

<sup>59</sup> Almut Bues, Igor Kąkolewski, *Die Testamente Herzog Albrechts von Preussen aus den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts*, Wiessbaden 1999, s. 68, 198-199.

<sup>60</sup> *Kirchenordnung vom 1568*, /w:/ Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts... s. 87.

<sup>61</sup> *Tamże*, s. 88.

<sup>62</sup> Reinhold Trautmann, *Die altpreussische Sprachdenkmäler*, Göttingen 1910, s. 1-96.

do opracowania słownika tego wymarłego już dzisiaj języka<sup>63</sup>. Tekst pierwszy<sup>64</sup>, pochodzący z ok. 1400 roku, to tzw. elbląski słownik niemiecko-pruski zawierający 802 słowa w języku niemieckim i ich odpowiedniki w języku pruskim w dialekcie pomezzańskim, a tekst drugi<sup>65</sup> to 95 słów i 5 prostych zwrotów w języku pruskim zapisanych przez Szymona Grunaua<sup>66</sup> w „Preussische Chronik”<sup>67</sup> w latach 20-tych XVI wieku. Dominikanin, zagorzały przeciwnik luteranizmu, kronikarz Grunau, pisał „ich kundt ein wenig Preusch”<sup>68</sup>, zapewne potrafił w prosty sposób porozumieć się, choć było to za mało, aby wygłaszać w tym języku kazania<sup>69</sup>.

Nas jednak interesują teksty powstałe w kręgu reformacyjnym. Są to trzy katechizmy. Omówmy je po kolei. Najstarszy katechizm w języku staropruskim nosił tytuł „Catechismus in preussischer sprach, und dagegen das deutsche. 1545”<sup>70</sup>. Ukazał się on drukiem w drukarni Jana Weinreicha w Królewcu w r. 1545. Zawierał 8 kart in quarto. Autor nie jest znany. W przedmowie do tego druczku w języku niemieckim wyjaśniono jego cel ideowy i praktyczny. Ten pierwszy wynikał z zaleceń Nowego Testamentu, aby głosić Słowo Boże, wszystkim ludom i we wszystkich językach, a więc i w języku staropruskim. Ten drugi, to pomoc dla księży, którzy nie potrafią jeszcze mówić w języku staropruskim, ale teraz, bez udziału tłumaczy (Tolke), będą mogli w każdą niedzielę odczytywać wiernym słowo po słowie Katechizm. Zgodnie z zaleceniem księcia Albrechta będą mogli egzaminować wiernych, starych i młodych ze znajomości przykazań a także innych części Katechizmu. Miał być on wsparciem dla chorych a także zmusić tłumaczy (Tolke) do wiernego przekładu treści Katechizmu. Zdarzały się bowiem niedokładności w tłumaczeniach. I tak w Natangii, w czwartej prośbie Modlitwy Pańskiej „Ojczy nasz” mówiono dotychczas „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj i we *wszystkie dni*”, a w Sambii w pierwszym artykule Wyznania Wiary po

---

<sup>63</sup> V. N. Toporov, *Prusskij jazyk-slovar*, t.1-5 (litery od A do L), Moskwa 1975-1990.

<sup>64</sup> Vitautas Mažiulis, *dż. cyt.*, s. 59-75 (zawiera fotografie całego rękopisu), zob. R. Trautmann, *dż. cyt.*, s. 82-93.

<sup>65</sup> *Tamże*, s. 77-80 (zawiera fotografie rękopisu tej kroniki) i R. Trautmann, *dż. cyt.*, s. 94-96.

<sup>66</sup> Sławomir Zonenberg, *Kronika Szymona Grunaua*, Bydgoszcz 2009, s. 118.

<sup>67</sup> Simon Grunau, *Preussische Chronik*, Bd. 1-3, Leipzig 1876, 1889, 1896.

<sup>68</sup> *Tamże*, Bd. I, s. 91.

<sup>69</sup> S. Zonenberg, *dż. cyt.*, s. 119 przypis 649.

<sup>70</sup> V. Mažiulis, *dż. cyt.*, s. 81-95, (reprint druku) i R. Trautmann, *dż. cyt.*, s.1-7.

słowach: „Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego” dodawano słowo w języku staropruskim, które jest tożsame ze zwrotem” *który wszystko może i wie*”. Te potknięcia miały wynikać z braku uzdolnień Tolken. Nie wykazali się oni w tym wypadku pilnością w znalezieniu właściwych słów w swoim ojczystym języku. W przedmowie informowano, że tekst katechizmu został przygotowany w języku staropruskim używanym w Sambii, ale powinien on być łatwo zrozumiały także w Natangii. Nie powinni mieć problemu ze zrozumieniem wszystkich słów zawartych w tym Katechizmie Staroprusowie w okolicach Welawy, których akcent zbliżony jest do litewskiego a także Sudawianie, których wymowa ma niższą tonację.

W Katechizmie tradycyjnie najpierw znajdowało się 10 przykazań, potem Wyznanie Wiary, następnie Modlitwa Pańska „Ojciec nasz”, i na końcu nauka o sakramencie chrztu i Komunii Świętej. Na lewej stronie Katechizmu był tekst w języku niemieckim, a na prawej w staropruskim.

Jeszcze w tym samym roku i w tej samej drukarni Jana Weinreicha ukazało się kolejne poprawione wydanie tego Katechizmu. Drucek miał następujący tytuł: „Catechismus in preussischer gecorrigiret und dagegen das deutsche. 1545”<sup>71</sup>. Układ i treść pozostały bez zmian, także ilość stron i format. Natomiast we wstępie znalazły się ważne, nowe informacje. Nowa edycja została przygotowana przez osoby kompetentne. Byli to nie tylko doświadczeni tłumacze. Posiadali oni znajomość języka niemieckiego i łacińskiego, a staropruski był ich językiem ojczystym. Autor wyjaśnił, iż katechizm został przygotowany w języku staropruskim, jakiego używa się w Sambii. Są tutaj słowa, które nie będą zrozumiałe w niektórych parafiach np. w Natangii, gdzie na skutek wielu wojen ludność przenoszono lub przepędzano. Nie można jednak uwzględnić wymagań czy gustów każdej osoby.

Wreszcie w r. 1561 w tłocznicy Jana Daubmanna w Królewcu ukazał się drukiem, w języku staropruskim, przekład „Małego Katechizmu” Marcina Lutera (po rozłożeniu książki na lewej stronie był tekst w języku niemieckim, a na prawej w staropruskim). Miał on tytuł „Enchiridion. Der Kleine Catechismus Doctor Martin Luthers, Teutsch und Preussisch”<sup>72</sup> i liczył 133 strony druku. Tekst poprzedzony był listem księcia Albrechta do jego poddanych, datowanym w Królewcu 4 marca 1561 r., w którym podkreślał, że czyste Słowo Boże winno być dostępne wszystkim ludom i we wszystkich językach. Tymczasem, wśród jego poddanych Sudawów i Staroprusów spotykane są nadal pogańskie wierzenia i przesady. W celu ich usu-

---

<sup>71</sup> V. Mažiulis, *dz. cyt.*, s. 97-111 (reprint druku) i R. Trautmann, *dz. cyt.*, s. 8-13.

<sup>72</sup> Tamże, s. 113-246 (reprint druku) i R. Trautmann, *dz. cyt.*, s. 19-81.

nięcia nieodzowna jest praca duszpasterska. W tej pracy pomocny będzie drukowany „Mały Katechizm” (w rzeczywistości bardzo obszerny) Marcina Lutra. Z tego powodu, że niewielu pastorów znało język staropruski („wenig prediger solcher sprache kundig”), korzystali oni z pomocy tłumaczy (Tolken). Niekiedy, jak informowano księcia, ci tłumacze mówili co innego niż pastory. Skoro pastory będą mieli do dyspozycji „Mały Katechizm” Marcina Lutra, z pomocy Tolken będą mogli korzystać w mniejszym stopniu. Teraz arcybiskupi, proboszczowie, kaznodzieje winni w każdą niedzielę odczytywać pruskim wiernym pewien fragment z Katechizmu, np. Dziesięć Przykazań, innym razem Wyznanie Wiary i tak aż do końca całego Katechizmu. Po zakończeniu jednego czytania całości Katechizmu, czynić to należy powtórnie. Można dopuścić do odczytywania Katechizmu także Tolken, jeśli potrafią czytać. Dalej Książę zalecał, aby chrzczenie dzieci i udzielanie ślubów pruskim wiernym odbywało się zgodnie z treścią ogłoszonej przez niego „Ordynacji Kościelnej” (Kirchenordnung). Do kwestii wdrażania wiernych pruskich w treści Katechizmu książę Albrecht wracał w dalszej części swoich zaleceń. Nakazywał w parafiach, gdzie funkcjonują szkoły, aby uczniowie w kościele, przed ołtarzem czytali w jedną niedzielę fragment Katechizmu w języku niemieckim, a w kolejną niedzielę w języku staropruskim i to w różnych porach nabożeństw czy to porannych, czy wieczornych, czy po kazaniu. Proponowałaby, aby jeden uczeń czytał pytanie z Katechizmu, a drugi odczytywał odpowiedź. Wreszcie książę zwracał się do księży, aby wyszukiwali w szkołach zdolnych pruskich chłopców i kierowali ich na studia, a chłopcy ci mogą liczyć na książęce stypendia. Powinni oni w przyszłości być użyteczni w służbie kościelnej i kaznodziejskiej z pożytkiem dla Kościoła Pruskiego. W dalszej części książki znajdowała się dedykacja autora przekładu „Małego Katechizmu” na język staropruski, Abła Willa, proboszcza w Pobethen w Sambii, poświęcona księciu Albrechtowi. Datowana była również na 4 marca 1561 r. Nawiązując do słów listu św. Pawła do Kolosów zawartych w roz. 3 w. 16 „Słowo Chrystusa niech mieszka w was obficie we wszelkiej mądrości, nauczajcie i napominajcie się wzajemnie...” tłumaczy swój skromny wkład w to dzieło. Jego pragnieniem było, aby Słowo Boże w sposób czysty i jasny było dostępne także w języku staropruskim. Wyjaśnia, iż książka została tak złożona (w kolumnach), aby młodzież korzystająca z Katechizmu mogła równocześnie mieć wgląd w tekst w obydwu językach: niemieckim i staropruskim. Na koniec prosi księcia Albrechta o życzliwe przyjęcie jego pracy. „Mały Katechizm” Marcina Lutra w przekładzie Abła Willa z r. 1561 w stosunku do obydwu katechizmów opublikowanych w języku staropruskim w r. 1545 wyróżniał się wielkością i skalą przekładu. Co prawda językoznawcy najwyżej sobie cenią katechizmy z roku 1545 w wer-

sji zrewidowanej, to jednak publikacja „Małego Katechizmu” Marcina Lutra w przekładzie na język staropruski (najdłuższy tekst w tym języku), musiała mieć kolosalne znaczenie dla krzewienia luteranizmu wśród Staroprusów. Niestety, nie opublikowano w języku staropruskim ani Biblii w całości, ani Nowego Testamentu, ani Ordynacji Kościelnej, ani Kancjonału (Śpiewnika), nie wiadomo nawet, czy dokonano ich przekładów. Natomiast wszystkie te druki w Prusach Książęcych doczekały się przekładu na język polski<sup>73</sup>. Abel Will (ur. ok. 1525 zmarł między 1583 a 1593)<sup>74</sup> najprawdopodobniej przy przekładzie „Małego Katechizmu” korzystał z pomocy „Tolke”, Pawła Megotta z Begiethen. Faktem jest, że w liście datowanym 26 lipca 1554 r.<sup>75</sup> Will pisał do Jana Funcka, kaznodziei księcia Albrechta, iż pracuje nad przekładem Katechizmu na język staropruski z pomocą pewnego Tolke. Dalej skarżył się, że starosta książęcy z Grünhof zmusza tego Tolke do szarwarku. Ten ostatni stwierdził, iż w tej sytuacji nie może służyć pomocą Willowi w jego pracy translatorskiej. Will ubolewa nad tym faktem, ponieważ spośród innych Tolken ten wyróżnia się bardzo dobrą znajomością języka staropruskiego. W związku z tym, że Jan Funck zlecił Willowi to zadanie, prosi go o radę, jak ma nadal postępować, gdyż chciałby tę pracę dla księcia Albrechta wykonać. Ciekawe, że w protokole wizytacji z r. 1569 nie wspomina się Abła Willa jako autora przekładu „Małego Katechizmu” na język staropruski, choć jest tam wiele krytycznych uwag odnośnie jego działalności w parafii w Pobethen. Zarzucano mu przede wszystkim osiandryzm i „unordentliche, ergerliche leben”<sup>76</sup>. Co ciekawe, pisano, że proboszcz nie zna języka pruskiego i nie ma Tolke. Ponieważ jest to duża parafia, należałoby takiego tutaj zatrudnić. Ta informacja sprawiła, iż Kurt Forstreuter<sup>77</sup> napisał w biogramie Abła Willa, iż nie do końca jest jasny zakres jego udziału w przekładzie „Małego Katechizmu” Marcina Lutra. Wątpi on jednak, aby Will nie znał tego języka, dyskusyjnym jest jedynie to, w jakim stopniu go posiadał.

Reasumując ludność staropruska w konsekwencji przyjęła luteranizm, ale zatraciła w ciągu XVI i XVII w. swoją narodową tożsamość rozplywając się

---

<sup>73</sup> Stanisław Kot, *Polska a Mazowsze Evangelickie*, Szczytno 1920.

<sup>74</sup> Kurt Forstreuter, Will Abel, *Altpreussische Biographie*, Bd. 3, Marburg am Lahn 1975 s. 306.

<sup>75</sup> Paul Tschackert, *Altpreussische Monatschrift*, Bd. XXVI, Heft 5/6, Königsberg 1890, s. 514-115.

<sup>76</sup> *Wizytacja biskupstwa sambijskiego z roku 1569...* s. 190.196,199.

<sup>77</sup> Kurt. Forstreuter, *dz. cyt.*, s. 806, tenże, *Wirkungen des Preussenlandes*, Köln 1981, s. 296-299.

w żywole niemieckim i polskim. Z kolei ewangelickie piśmiennictwo religijne uratowało język staropruski od zapomnienia, ale uczyniło to w stosunkowo skromnym wymiarze.

### **Zusammenfassung: Die Altpreußen und die Reformation**

Am Anfang befasst sich der Autor des Referates mit der Frage der zahlenmäßigen Stärke und dem Verschwinden der altpreußischen Bevölkerung. Dann stellt er die Frage: „Was können wir im Lichte der zugänglichen Quellen und Literatur über die Auswirkungen der Reformation auf die Altpreußen sagen?“ Es zeigt sich, dass wir nur über bescheidene Quellen zu diesem Thema verfügen (Protokolle von Kirchenvisitationen, religiöse Druckerzeugnisse und Korrespondenz), demzufolge ist auch der Forschungsstand bescheiden. Im nächsten Teil seines Textes präsentiert der Autor die Ergebnisse einer Visitation preußischer Kirchengemeinden im Samland, die 1547 vom Präsidenten des samländischen Bistums, Johann Briessmann, durchgeführt worden war, und anschließend die einer weiteren Visitation im Jahr 1569, die vom samländischen Bischof Joachim Mörlin geleitet wurde. Der Schlussteil des Referates ist lutherischen religiösen Druckerzeugnissen (Katechismen) gewidmet, die für die preußische Bevölkerung 1545 und danach 1561 in preußischer Sprache publiziert wurden. Der Autor konkludiert: „Die altpreußische Bevölkerung nahm in der Konsequenz das Luthertum an und verlor im 16. und 17. Jahrhundert ihre nationale Identität und ging im deutschen und polnischen Element auf. Das evangelische religiöse Schrifttum rettete die altpreußische Sprache vor dem Vergessen, sie tat dies jedoch in verhältnismäßig bescheidenem Ausmaß.“

**Schlüsselwörter:** Altpreußen, Reformation, Luthertum, Katechismen, Kirchenvisitationen

**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 Reformationsgeschichte 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.



**Jerzy Kamrowski**

## **Szesnastowieczne ryciny satyryczne w służbie reformacji<sup>1</sup>**

Twórcą, który - jak się zdaje - niebagatelne miał zasługi w propagowaniu idei Marcina Lutra z pewnością był Łukasz Cranach starszy. Po wielokroć malował, rytował czy wycinał w drewnie portret wielkiego reformatora - a to w stroju zakonnym, a to jako junkra Jörga, czy w doktorskim birecie, sugeru-

---

<sup>1</sup> Tekst tego artykułu Jurek wręczył mi jesienią ubiegłego roku, co było Jego reakcją na moją prośbę o umieszczenie w Gdańskim Roczniku Ewangelickim omówienia karykatur doby reformacji i kontrreformacji. Niestety ciężka choroba nie pozwoliła Mu na „dopieszczenie” tego tekstu, zwłaszcza uniemożliwiła przeprowadzenie w Gdańskiej Bibliotece PAN pełnej kwerendy rycin; zmarł 6 kwietnia 2011 r. Chociaż w tej niedoskonaliej formie, jednak przekazuję tekst do druku, gdyż jest w swojej warstwie merytorycznej dobrym świadectwem zarówno sporów reformacyjnych, jak i rozległej wiedzy autora – Jerzego Kamrowskiego. Tą publikacją *In memoriam Jerzego* dziękujemy także gdańskiemu malarzowi, krytykowi sztuki, poecie etc, etc, za projekt szaty graficznej okładki naszego Rocznika, którą na moją prośbę opracował w 2007 r.

Przypomnę jeszcze jego autorstwa wystawy indywidualne: 1973 - Galeria u Kocura, Praha, Czechy, 1977 - *Strachy* (Piwnica Świdnicka) Wrocław; 1978 - Galeria Square, Cleveland; 1980 - *Papierzyńska, papiery, papierki* (Galeria KMPiK) Gdańsk; 1984 - *L' Insurrection* (Galeria 111, Odeon) Paryż, Francja; 1986 - *Refrains* (Royal Lyceum Theatre) Edynburg, Wielka Brytania; 1990 - Galeria Line, Amsterdam, Holandia; 1991 - Galeria ARCHE, Gdańsk; 1991 - Galeria Maria-France Lancelle, Paryż, Francja; 1992 - Galeria Promocyjna, Muzeum Narodowe w Gdańsku/Palac Opatów w Oliwie; 1992 - Galeria Sorge Jansen, Amsterdam, Holandia; 1993 - *Czas odnaleziony* (Galeria GTPS) Gdańsk; 1993 - Galeria FOZ, Gdańsk; 1995 - Galeria Red Stage, Londyn, Wielka Brytania; 2007 - Galeria Jesionowa, Gdańsk.

(Uwagi o Jerzym Kamrowskim opracował: Jan Iluk)

jącym niezwykle, uniwersytecką biegłość w teologii tego niemieckiego mnicha. Podobizny owe stanowiły wzorzec, na którym opierali się - mniej lub bardziej go przekształcając - zarówno liczni artyści (Georg Pencz, Albrecht Altdorfer, Hans Baldung, a także mali mistrzowie norymberscy), jak i anonimowi rzemieślnicy, powodując, że po 1520 roku te wizerunki w olbrzymiej liczbie znalazły się w powszechnym obiegu.

Łukasz Cranach st. jest także autorem chyba najbardziej radykalnych i niezwykle sugestywnych plastycznie drzeworytów do wittenberskiego „Passional Christi und Antichristi” z 1521 roku. Cóż, przekonanie, że przepowiednie Pisma Świętego o pojawieniu się antychrysta dotyczą papieża nie było już wtedy nowością, znano je wszak z twierdzeń Johna Wiklefa (1329 – 1384). Sam Luter podjął zresztą tę myśl w piśmie „Do szlachty chrześcijańskiej narodu niemieckiego”. Nic więc dziwnego, że zaaprobował komentarze Philippa Melanchtona i Johanna Schwertfegera do cranachowych ilustracji. Dzieło składało się z podwójonych dwunastu tablic, na których scenom z życia Chrystusa przeciwstawiono obrazy z papieżem w „sytuacjach typowych”. Tak więc scenę wypędzania przekupniów ze świątyni skontrowano sceną kupowania odpustów,



Łukasz Cranach st., „Wypędzenie przekupniów ze świątyni”, drzeworyt z „Passional Christi und Antichristi”, 1521 r.

epizodowi obmywania stóp apostołom towarzyszy hold królów całujących papieski pantofel,



Łukasz Cranach st., „Obmywanie stóp”, drzeworyt z „Passional Christi und Antichristi”, 1521 r.

kończy zaś ten cały cykl wniebowstąpienie Syna Bożego i strącenie do piekieł papieża. Zyskawszy niemalą popularność „Passional Christi und Antichristi” stał się inspiracją dla twórczości ludowej. Przykładem może tu być anonimowa rycina „Pasterze jako wilcy” z ok. 1525 roku, ukazująca papieża i kardynała pożerających swoje owieczki, które szukają schronienia pod krzyżem.

Powróćmy jednak do Lutra, który jesienią 1521 roku na zamku Wartburg kończył przekład Nowego Testamentu, by później w Wittenberdze, wraz z Melanchtonem i Spalatinem, redagować go aż do jesieni 1522 roku. Edycja tego tekstu, opracowana graficznie przez Łukasza Cranacha st., lub ściślej – w jego warsztacie, opublikowana we wrześniu 1522 r. (stąd też zowie się „Testamentem Wrześniowym”) spowodowała tak wielkie poruszenie, że książę saski Jerzy Brodaty zabronił rozpowszechniania książki. Do skandalu walnie przyczyniły się ryciny ilustrujące Objawienie św. Jana, drapieżnie i niezwykle trafnie nawiązujące do ówczesnych politycznych, religijnych i społecznych konfliktów. Czyż oburzenia Jerzego Brodatego nie można tłumaczyć zamieszczonym w owej publikacji jego, dosyć karykaturalnym wizerunkiem jako jed-

nego z jeźdźców Apokalipsy, który na odgłos szóstej trąby dosiadłszy lwa, z rozwianą brodą wściekle szarżuje na bezbronny lud. Skądinąd wiemy od Christopha Waltera, korektora drukarni wittenberskiej, że sam Luter, jak się zdaje, osobisty wpływ miał dopiero na ilustracje pełnego tekstu Biblii. Objawienie św. Jana teologicznie oceniał raczej nisko, choć właśnie ta księga zwykła najsilniej intrygować najbardziej radykalnych zwolenników reformacji. Takim z całą pewnością był Łukasz Cranach st., członek wittenberskiej rady miejskiej, gdzie odpowiadał za sprawy finansowe. W reformacji dostrzegał możliwości poszerzenia praw mieszczaństwa, a także korzystnych zmian w systemie kościelnym. W rycinie ukazującej pieczętowanie sto czterdziestego czwartego tysiąca wyobraził samego siebie jako klęczącego jednego z wybranych. W jego interpretacji „Studni szarańczy” oglądamy opancerzone robactwo ozdobione szlacheckimi koronami, dręczące powalony na ziemię prosty lud. Upadkowi Babilonu poświęcony jest drzeworyt, w którym Cranach wykorzystał powszechnie wtedy znaną z „Kroniki świata” Schedela panoramę Rzymu, papieskiego miasta skazanego na zagładę. W innym ujęciu płonący Babilon także upodobnił się do Rzymu dzięki przywołaniu charakterystycznych budowli, skopionych z tejże „Kroniki”. Babilońską nierządnicę z ilustracji 11. ubrał artysta w papieską tiarę. Podobnie ukoronował bestię komentującą 16 rozdział Objawienia. Zbyt agresywną wymowę tych drzeworytów z „Testamentu Wrześnieowego” złagodzano, zresztą na prośbę Lutera, w pełnym wydaniu Biblii (z 1534 i 1545 roku), usuwając z ilustracji papieskie korony.

Bardzo silne antyrzymskie i antyfeudalne tendencje widoczne są także w twórczości Hansa Holbeina młodszego, zwłaszcza w jego, powstałym w czasie wojen chłopskich, cyklu grafik pt. „Śmierć” z ok. 1525(?) roku. Wystarczy przywołać tu choćby dwie ryciny ukazujące śmierć; na jednej dosięga ona papieża namaszczającego cesarza w towarzystwie diabłów dzierżących bulwę, na drugiej śmierć przebrana w chłopski strój rozbija hrabiowski herb. W rysowanym piórkiem cyklu pasyjnym oprawcami są duchowni, mnichem jest Judasz, Chrystusa zaś pęta różaniec.

W drukach propagujących idee reformacji, prócz antyrzymskiej i antyfeudalnej krytyki, możemy dostrzec także kwestie natury teologicznej. „Nie znajdziecie kultu świętych w pismach apostołów, ani też w pierwotnym Kościele, który dawniej nie pozwalał na istnienie obrazów świętych”, nawoływał Marcin Luter. Pochodną tego typu postawy było reformacyjne obrazoburstwo, które czasami przyjmowało formy łagodnej, częściowej redukcji obrazów i rzeźb

w wyposażeniu kościołów na terenach luterzańskich i całkowicie na terenach kalwińskich. Czasami jednak dochodziło do znacznej agresji: dekapitacji rzeźb postaci świętych, siekania obrazów mieczem, smarowania dewocjonaliów nieczystościami. Zdarzały się przypadki rytualnego palenia tych przedmiotów.

Przykładem zaangażowania grafiki w dotyczącą dewocjonaliów satyrę może być, np. rysunek Hansa Holbeina mł. na marginesie książki „Pochwała głupoty” Erazma z Rotterdamu, wykpiwający kult świętych obrazów, drzeworyt Erharda Schöna, ukazujący „Skargę prześladowanych bałwanów”, czy ilustracja Heinricha Vogtherra st. przedstawiająca Mojżesza niszczącego posągi fałszywych bożków, a także kpina anonimowego strasburskiego grafika z adoracji relikwii – wynoszone w trakcie plądrowania kościoła relikwiarze mają kształt hermy w formie głowy osła i błazna. Dostało się także pielgrzymującym do miejsc cudownych, jak choćby w drzeworycie M. Gerunga „Trojakię bałwochwalstwo” czy w anonimowej ulotce z Lyonu przedstawiającej pątników adorujących osła udekorowanego świętościami. Wszak, jak pisał Luter: „Cuda, które wydarzają się w tych miejscach, nie dowodzą niczego, bo i zły duch może cuda czynić”

W sporej ilości i wielkiej różnorodności druków ulotnych, często anonimowych, jakie pojawiły się w XVI wieku, wielu dopatruje się proformy nowożytniej gazety. Zwano je zresztą „Nowymi Gazetami” – pojęcie to po raz pierwszy pojawiło się ok. 1502 roku jako tytuł rozdziału w sprawozdaniu z wydarzeń wojennych. Najbardziej charakterystyczną cechą „Nowych Gazet” stanowiła ilustrująca tekst rycina, sporządzona bądź przez anonimowego rzemieślnika – wycinacza drzeworytniczych klocków, bądź przez wybitnego artystę. Różnica w stosunku do dzisiejszych gazet polegała przede wszystkim na tym, iż cała półlarkuszowa ulotka poświęcona była jednemu zagadnieniu. Przywołajmy kilka takich rycin w służbie reformacji. W jednej z nich Sebald Beham ukazuje nam „Jazdę rzymskiego kleru do piekła”, w innej, do tekstu Hansa Sachsa norymberskiego poety, arcymistrza ulotnej poezji propagandowej, widać jak mnisi i zakonnice, których Chrystus nie wpuszcza do swojej owczarni, usiłują po drabinach wdrapać się na dach. Najliczniejsze zresztą są ulotki antypapieskie: papież jako apokaliptyczna bestia (w tekście Sachsa), papież jako „Siedmiogłowe zwierzę”, papież jako „Antychryst” i jako wilk w otoczeniu oszustów, głupców i tchórzy.

Zakończymy te, siłą rzeczy ograniczoną prezentację drzeworytem z 1568 roku, przedstawiającym triumf Lutra nad papieżem, pamiętając jednak, że jest to

tylko jedna strona medalu. Nie próżnowali wszak i katolicycy przeciwnicy reformacji, równie pilnie zapełniając arkusze papieru nie mniej szyderczymi a dosadnymi sztychami.

#### **Literatura i źródła ilustracji:**

1. E. Bock, *Die deutsche Graphik*, München 1922.
2. *Lucas Cranach der Ältere*, Zeichnungen, München 1919.
3. E. Flechsig, *Cranach – Studien*, Leipzig 1900.
4. H. Holbein d. J., *La danse des morts, quarante et une gravures sur bois*, Paris 1923.
5. S. Michalski, *Zagadnienia sztuki w pismach reformatorów w Europie*, [w:] J. Białostocki, *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500 – 1600*, Warszawa 1985, s. 108 – 132.
6. K. Zoega von Manteuffel, *Der deutsche Holzschnitt*, München 1921.
7. H. Zschelletschky, *Die Drei Gottlosen Maler von Nürnberg. Sebald Beham, Barthel Beham und Georg Pencz*, Leipzig 1975.

#### **Spis rycin omawianych w tekście:**

1. Papież jako antychryst, drzeworyt z książki R. Gwalthera: „Der Endtchrist”, Zurych 1546.
2. Łukasz Cranach st., „Wypędzenie przekupniów ze świątyni”, drzeworyt z „Passional Christi und Antichristi”, 1521 r.
3. Łukasz Cranach st., „Obmywanie stóp”, drzeworyt z „Passional Christi und Antichristi”, 1521 r.
4. Łukasz Cranach st., „Studnia szarańczy”, drzeworyt z „Testamentu Wrześniowego”, 1522 r.
5. Łukasz Cranach st., „Babilońska nierządnicą”, drzeworyt z „Testamentu Wrześniowego”, 1522 r.
6. Drzeworyt anonimowy, „Pasterze jako wilcy”, 1525 r.
7. Hans Holbein mł., drzeworyt z cyklu „Śmierć”, ok. 1525 r.
8. Hans Holbein mł., „Satyra na bałwochwalczy kult obrazów”, rysunek na marginesie książki, 1515 r.
9. Erhard Schön, „Skarga prześladowanych bałwanów”, drzeworyt, ok. 1530.
10. M. Gerung, „Trojaki bałwochwalstwo”, drzeworyt, 1524 r.
11. Drzeworyt anonimowy, „Płądrowanie kościoła”, Strasburg, 1522 r.
12. Sebald Behan, drzeworyt do tekstu H. Sachsa „Jazda rzymskiego kleru do piekła”, 1524 r.
13. Sebald Beham, drzeworyt do tekstu H. Sachsa „Owczarnia Chrystusa”, 1524 r.

14. Sebald Beham, drzeworyt do ulotki „Siedmiogłowe zwierzę papieskie” ok. 1530 r.
15. Drzeworyt anonimowy, „Triumf Lutra nad papieżem”, 1568 r.

**Summary: The sixteenth century satirical drawings in the service of the Reformation.**

First, the author points out to two outstanding sixteenth century artists, Lucas Cranach and Hans Holbein (the Younger) whose satirical engravings are seldom published today. The first mentioned, was the author of highly suggestive woodcuts referring to “Passional Christi und Antichristi” (Wittenberg 1521). The Pope, who is the central figure in these engravings, gets tangled up in all kinds of abuse of the Vatican and the Church. What is important is the fact that Cranach`s these woodcuts had long been the model for folk art painting, showing amorality among Catholic priests.

Equally suggestive were the illustrations of Cranach for the Luther's translation of the New Testament. They were so suggestive that it led to their prohibition in Saxony.

Antiroman were also satirical engravings by Hans Holbein (the Younger), especially the series of pictures “Death”.

In the second part of the article the author deals with the caricatures published in a loose printed materials which, because of a similar theme (antifeudal and antiroman) as well as universal access to them, were called “New Newspapers”.

**Keywords:** XVI century, antiroman satire, satirical drawings, Cranach the Older, Holbein the Younger, New Newspapers

*[The summary written by Magdalena Maria Szymkiewicz]*

**Lech Mokrzecki**

## **Kultura umysłowa i szkolnictwo Gdańska w czasach Jana Heweliusza**

Poziom kultury umysłowej, oświaty i osiągnięć naukowych mieszkańców największych miast Prus Królewskich w znacznej mierze był zależny od ich sytuacji ekonomicznej. Rady Gdańska, Torunia i Elbląga, grupujące od połowy XVI w. wielu światłych przedstawicieli intelektualnych kręgów protestanckiego mieszczaństwa, kładły duży nacisk na możliwość równomiernego rozwoju różnorodnych czynników służących wzrostowi siły i znaczenia tych miast w dawnej Rzeczypospolitej<sup>1</sup>.

Wyjątkowe było miejsce Gdańska jako wielkiego, świetnie rozwijającego się od XVI wieku nadbałtyckiego portu, ważnego ośrodka stocznioowego, miejsca wymiany towarów zagranicznych i handlu o zróżnicowanym profilu, który – bogacąc się – przeznaczał odpowiednie środki materialne na rozkwit różnych gałęzi sztuki, budownictwa, szkolnictwa, księgarstwa lub dyskusji teologicznych, prowadzących nieraz do ostrych sporów pomiędzy poszczególnymi wyznaniem. Przełom XVI i XVII wieku uwydatnił znaczenie mieszczaństwa kalwińskiego, którego reprezentanci, np. J. Fabricius jako pastor kościoła św. Trójcy

---

<sup>1</sup> J. Trzoska, *Uwarunkowania społeczno-gospodarcze rozwoju kultury gdańskiej w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. V, red. L. Mokrzecki, M. Brodnicki, Gdańsk 2011, s. 173 i n.



i równocześnie rektor Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego oraz wybitny profesor filozofii B. Keckermann, dążyli do reform w oświacie.

Należy podkreślić, że sukcesy Gdańska w zakresie kultury umysłowej w dużej mierze umacniały się dzięki docieraniu wielu nowości z zagranicy zarówno poprzez kontakty naukowe, oświatowe, wyznaniowe czy handlowe, jak i dzięki otwartości elit miasta wieku na więzi z intelektualnymi kręgami szeregu państw zachodniej Europy zwłaszcza w XVII wieku,<sup>2</sup>

Na przestrzeni XVI i XVII w. dominowały w Gdańsku różne możliwości i formy komunikacji słownej, polegającej na bezpośrednich kontaktach pomiędzy osobami przekazującymi informacje a odbiorcami, którzy pragnęli je uzyskać. Następnie zaczęły przeważać pośrednie formy przekazu, dzięki docierającym książkom, pismom czy obrazom, które ułatwiały ludziom kształtowanie wyobraźni i lepsze poznawanie otaczającej rzeczywistości. Sprzyjało temu zjawisku wiele czynników: rozwijająca się działalność gdańskiego szkolnictwa, zapraszanie licznych uczonych, łatwość nawiązywania wielostronnych kontaktów i wzajemnej wymiany poglądów, siła oddziaływania istniejących wyznań, które niekiedy ustami swych pastorów prowadziły do konfrontacji reprezentowanych stanowisk, a równocześnie do intelektualnego ożywienia poszczególnych grup ludności. Doceniano konieczność dostępu do środków medialnych, dostrzegano rolę obrazów, pism i książek. Profesorowie, kupcy, duchowni podejmowali działalność pisarską o charakterze biograficznym, kronikarskim, a nawet naukowym<sup>3</sup>.

Stopniowo umacniał się kontakt pomiędzy twórcami, artystami, nauczycielami, uczonymi, kaznodziejami a odbiorcami, dzięki czemu coraz lepiej rozumiano znaczenie i potrzebę korzystania z różnego typu wiadomości, które mogłyby zapewnić pewien obiektywizm ocen tak władzom miasta, jak i poszczególnym mieszkańcom. Zasięg istniejących kontaktów w dużej mierze zależał od przygotowania wszystkich do korzystania z docierającej wiedzy i umiejętności dostrzegania wielopłaszczyznowej roli chociażby rozwijających się w Gdańsku sztuk plastycznych i muzyki. Warto podkreślić, że dopiero

---

<sup>2</sup> M. Mroczo, *Gdańsk w gospodarce i kulturze europejskiej. Zbiór studiów pod red. M. Mroczyki*, Gdańsk 1997, s. 37 i n.; Z. Nowak, *Czynniki kulturotwórcze w Prusach Królewskich doby odrodzenia*, w: tegoż, *Po starą księgę sięgam ze wzruszeniem*, Gdańsk 2008, s. 40 i n.

<sup>3</sup> L. Mokrzecki, *Protestantyzm a kultura umysłowa i mentalność mieszkańców Prus Królewskich w XVI-XVII wieku*, *Res Historia*, Lublin 2000, s. 106 i n.

w drugiej połowie XX w. zaczęto bardziej doceniać osoby tworzące tu ongiś swoje dzieła i dbające o całokształt kultury artystycznej okresu staropolskiego.

Troska o utrzymanie posiadanych przywilejów i wzrastający szacunek do dokumentów spowodowały, że w 1590 r. założono w Gdańsku archiwum dla ich przechowywania. Popierano również rozwój drukarni i księgarń, modne stało się gromadzenie księgozbiorów prywatnych, głównie przez przedstawicieli elit. Kupowano dzieła sztuki dostępne w Prusach Królewskich, szybko rozwijało się pisanie mieszczańskich *silva rerum*. Wielką pomocą w upowszechnianiu czytelnictwa i docieraniu do książek a równocześnie do wzbogacenia gdańskich księgozbiorów były zakładane drukarnie. Pierwsze oficyny nawiązywały do praktyki niderlandzkiej, skąd wywodzili się tacy drukarze jak F. Rhode – założyciel zakładu w 1538 r. i jego kontynuator – F. Rhete oraz Holender W. Guillemonthanus, który w 1605 r. otworzył kolejną drukarnię. Publikowano różne pisma urzędowe, okolicznościowe, naukowe, także literaturę<sup>4</sup>.

Znaczącą rolę w dziejach drukarstwa gdańskiego odegrały oficyny prywatne i szkoleniowe. Jako przykład może posłużyć drukarnia będąca własnością wybitnego astronoma Jana Heweliusza publikująca tylko jego dzieła, wyróżniająca się wspaniałą szatą graficzną i zróżnicowanym składem typograficznym. Spośród drukarni szkoleniowych trzeba wymienić XVIII-wieczny zakład Pawła Patera, profesora Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego, kształcący przyszłych typografów. Mieścił się on przy ulicy Żabi Kruk, zaś założyciela zalicza się do prekursorów szkolnictwa przyzakładowego w Polsce. Z oficynami blisko współpracowali znakomici graficy, rytownicy i malarze, m. in. Andrzej Stech, Adolf Boy, Daniel Schultz, Jeremiasz Falck Polonus czy Maciej Deisch.

Klimat szacunku dla książek i chęć powiększenia posiadanych księgozbiorów sprzyjały przeznaczaniu dużych kwot na ich zakupy. Książki stawały się w Gdańsku przedmiotem pożądania, gdyż coraz bardziej doceniano nie tylko artyzm ich opraw, ale i znaczenie zawartej w nich wiedzy, którą można było pogłębić dzięki czytelnictwu. Potwierdza to założenie w 1596 r. Biblioteki Rady Miejskiej, której początek dał ocalony zbiór 1100 woluminów markiza Jana Bernardyna Bonifacio d’Orii, przekazany miastu „na pożytek kształcącej się młodzieży i ku chwale miasta”, jak również zakupione książki K. Schütza, H. Lembkego i A. Glasera. Nic dziwnego, że umieszczono ją w byłym klaszto-

---

<sup>4</sup> E. Kotarski, *Krajobraz medialny heweliuszowego Gdańska*, w: *W służbie historii nauki, kultury i edukacji. Księga pamiątkowa dedykowana prof. Lechowi Mokrzejckiemu*, Gdańsk 2008, s. 106 i n.

rze franciszkanów, z myślą o ułatwieniu dostępu do książek uczniom Gimnazjum Akademickiego. W XVII w. biblioteka liczyła ponad 12 tys. tomów, a w kolejnym już 26 tys. Gromadzono w niej także eksponaty muzealne, chociażby portrety gdańskich patrycjuszy.

Obok Biblioteki Rady Miejskiej znaczące księgozbiory, liczące od kilkunastu egzemplarzy do kilku tysięcy tomów, posiadali gdańscy burmistrzowie – Adrian von der Linde, Jan Ernest Schröder, Konstanty Pahl, rajcy – Jan Kolkau, Walenty Schlieff czy Jan Heweliusz (ok. 3 tys.), rektorzy Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego – Jan Botsack, Idzi Strauch, Samuel Schelwig, kaznodzieja – Daniel Dilger. Spore zbiory mieli też wykładowcy różnych specjalności: filozofii – Bartłomiej Keckermann i Daniel Asaricus, prawa – Piotr Oelhaf i Joachim Hoppe, historii – Joachim Pastorius, retoryki – Jan Mochinger i inni.

W okresie staropolskim, dzięki przemyślanej polityce poszukiwania nowości przy okazji podróży handlowych i peregrynacji akademickich oraz w wyniku licznych darowizn i legatów na rzecz biblioteki, stawał się Gdańsk ośrodkiem ceniącym wartości materialne i kształcące książek, których znaczenie coraz lepiej rozumiała stale zwiększająca się w XVIII wieku grupa ludzi tworzących kategorię *homines litterati*<sup>5</sup>.

Kształtowanie światopoglądu, pomnażanie wiedzy, pogłębianie wrażliwości na dzieła sztuki, jak również wzbogacanie uczuć religijnych, uczenie założeń handlu prowadzonego drogą morską i lądową, doskonalenie najbardziej przydatnych w owych czasach umiejętności, było sumą wielu działań ukierunkowanych na realizację określonych celów. W Prusach Królewskich wiele zadań było sobie bliskich tak w dziedzinach pomnażania wiedzy, wzbogacania wierzeń religijnych, jak i zamiłowań kulturalnych. Równocześnie umacniano, ze względu na uwarunkowania ekonomiczne, etniczne i religijne, pewną odrębność tego miejsca od innych regionów dawnej Rzeczypospolitej.

Ogromne znaczenie w XVII wieku odgrywała komunikacja słowna propagowana w poszczególnych środowiskach. Można zwłaszcza wyróżnić publiczne dyskusje i debaty o tematyce regionalnej, religijnej i naukowej. Bardzo często zawierały one treści ogólne, ponadlokalne, interesujące wielu odbiorców. Podczas rozmów prowadzonych w miejscach publicznych i prywatnych, w sa-

---

<sup>5</sup> S. Schelwig, *O początkach Biblioteki Gdańskiej. List i rozprawa, /1677/,* tłum. Z. L. Pszczółkowska, wstęp Z. Nowak, Gdańsk 1992, s. 44 i n.

lach obrad i na jarmarkach, porozumiewano się i przekonywano nawzajem o słuszności głoszonych racji. W szkołach, zwłaszcza w Gdańskim Gimnazjum Akademickim, upowszechniano poglądy naukowe poprzez prezentacje odpowiednich tekstów, deklamacje, melodeklamacje, wystąpienia specjalnie przygotowane na podsumowanie kolejnych etapów studiów, które popularyzowały opinie istniejące na przykład w różnych kręgach osób wykształconych na terenie państw europejskich, przede wszystkim w Niemczech, Niderlandach, Francji, Anglii i Polsce. Silnie oddziaływały nauczania pastorów i księży, a więc rozwijające się kaznodziejstwo w świątyniach luterańskich, kalwińskich i w katolickich kościołach zakonnych. Podczas oracji używano języka łacińskiego, niemieckiego i polskiego – jak w wypadku kaplicy św. Anny gimnazjalnego kościoła św. Trójcy.

Przekazywane treści naświetlały i utrwały różne fakty stanowiące podstawę wiedzy uznawanej wtedy za szczególnie znaczącą. Istotną rolę odgrywały, obok kazań, specjalnie przygotowywane mowy pogrzebowe po zgonie wybitnych obywateli. Przykładem może być chociażby *oratio funebris* wygłoszona w lutym 1687 r. w kościele św. Katarzyny, po zgonie Jana Heweliusza, przez pastora Andrzeja Bartha, w której – obok ogólnego tła – duchowny nakreślił wiele szczegółów z biografii naukowej wybitnego astronoma.

Występowanie obok siebie sztuki słowa mówionego i pisanego, wymiana wiadomości w formie słownej i graficznej potwierdza jednakże przewagę oracji, gdyż książki i wszelakie druki, ze względu na swoją cenę, były o wiele mniej dostępne, a ponadto wśród mieszkańców przeważali analfabeci, do których łatwiej mogły dotrzeć informacje podawane w formie oralnej<sup>6</sup>.

W omawianym okresie horyzonty myślowe mieszkańców poszerzały się także dzięki powołaniu w 1604 r. poczty i przekazywaniu przesyłek kurierskich, listów i czasopism, początkowo na trasie Gdańsk–Toruń–Poznań–Wrocław–Wiedeń (zajmowała ona łącznie 9 dni), zaś od 1629 r. – na trasie od Rygi przez Królewiec, Gdańsk, Szczecin, Bremę, Hamburg do Amsterdamu. Tą drogą przesyłki z Portugalii, Hiszpanii, Anglii, Niemiec i Niderlandów docierały stosunkowo szybko do Gdańska, podobnie jak i gazety. Zawarte w nich wiadomości i uwagi bywały regularnie powtarzane w czasopiśmie drukowanych w Gdańsku, wśród których jednym z pierwszych były

---

<sup>6</sup> E. Kotarski, *Siedemnastowieczne biografie uczonych gdańskich*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. V, s. 74.

ukazujące się w języku niemieckim w latach 1619–1642 *Wöchentliche Zeitung* (Nowiny tygodniowe z różnych stron świata). Ważne zadanie w utrwalaniu wśród gdańszczan szeregu faktów przydatnych w codziennej rzeczywistości, także o profilu popularnonaukowym, spełniały liczne kalendarze wydawane od XVII wieku, między innymi przez matematyka i astronoma Piotra Krügera. Również w Gdańsku opublikowano w 1718 r. pierwszy periodyk historyczny *Polnische Bibliothec*, który był dziełem wybitnego prawnika i historyka Gotfryda Lengnicha<sup>7</sup>.

Istotny wpływ na kształtowanie stosunków w mieście wywierała polityka członków Rady Prawego (Głównego) Miasta, zwanej wówczas Senatem Gdańskim. Od nich zależały środki materialne przeznaczane na kształtowanie sytuacji wewnętrznej, ustalanie różnych obciążeń i przyznawanie przywilejów. Rada nadzorowała między innymi ruch wydawniczy i tematykę sztuk wystawianych w Gdańsku przez przyjeżdżające zespoły teatralne. Można dostrzec działalność cenzury, co ilustruje na przykład niedopuszczenie do prezentacji w 1638 r. komedii dworskiej o pijanicy; podobnie ocenowano w połowie XVII w. fragmenty dzieła R. Curiciego *Der Stadt Dantzig historische Beschreibung*, dotyczącego stosunków religijnych. Nie pozwalano na publikację ksiąg menonitów i socynianów.

Istniejącą kontrolę nad różnymi placówkami oświatowymi dobrze ilustruje struktura założonego w 1558 r. Gimnazjum Gdańskiego, przekształconego w 1580 r. na Gdańskie Gimnazjum Akademickie. W 1600 r. powołano bowiem oficjalnie Kolegium Scholarów, nadzorujące jego prace, chociaż już wcześniej, w 1568 r., wyznaczono specjalnego rajcę na stanowisko inspektora, zaś w 1586 r. – osobny zespół pod kierunkiem burmistrza-protoscholarchy.

Skład Rady zmieniał się na przestrzeni wieków zarówno pod względem strukturalnym, jak i liczbowym. Od XV w. najważniejsza była Rada Prawego (czyli Głównego) Miasta i podporządkowana jej Rada Starego Miasta, a obok nich – Młodego Miasta i Osieka. Rada Głównego Miasta, w praktyce decydująca o wszystkim, liczyła ponad 40 rajców wchodzących w skład I Ordyнку (czyli właściwej Rady); II Ordynek, czyli Ława, skupiał 12 ławników, zaś III Ordynek gromadził w różnym okresie od blisko 50 do 100 deputowanych,

---

<sup>7</sup> W. Zientara, *Gottfried Lengnich ein dantziger Historiker in der Zeit der Aufklärung*, t. I, Toruń 1995, s. 68; E. Cieślak, *Gotfryd Lengnich, Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 3, Gdańsk 1997, s. 45 i n.

reprezentujących cztery najważniejsze cechy (piekarzy, szewców, krawców i rzeźników) i cztery kwartaly miasta (Wysoki, Szeroki, Kogi i Rybacki). Wśród nich było 6 katolików. Warto podkreślić, że w gronie ławników i rajców Starego Miasta znajdował Jan Heweliusz. Z kolei burmistrzów gdańskich było jednocześnie czterech, wśród nich jeden prezydujący kolejno przez pół roku. Burmistrzami i burgrabiami stawali się czasami profesorowie Gimnazjum Akademickiego.

Jak już wspomniano, od członków I Ordynku zależały w dużej mierze sytuacja szkolnictwa, stan budownictwa, polityka stypendialna, troska o kadry profesorskie i in. Pomyślnym faktem w XVII i XVIII w. był coraz większy udział w rządach rajców z odpowiednim wykształceniem (ok. 80%), doceniających rolę edukacji. Już w pierwszej połowie XVII w. większość członków I Ordynku stanowili wyznawcy kalwinizmu, znacznie bardziej otwarci na rozwiązywanie problemów dotyczących podnoszenia poziomu kultury umysłowej i artystycznej Gdańska.

Zamknięty system informacyjny tworzyły też świątynie luterzańskie (najliczniejsze), kalwińskie (św. św. Piotra i Pawła) i zakonne katolickie (św. Mikołaja, św. Brygidy, św. Józefa, Kaplica Królewska i in.)<sup>8</sup>. Przepływ wiadomości wewnątrz środowisk poszczególnych wyznań intensyfikowany był poprzez nabożeństwa, zbiorowe modlitwy, wymianę okolicznościowych publikacji, jak chociażby znanej protestanckiej Biblii Gdańskiej wydanej w 1632 r. i licznych kancjonalów. W kościołach następowało łączenie słowa, obrazu oraz dźwięku, dzięki czemu wzajemnie współdziałały nauczanie oralne, artystyczna siła sztuk plastycznych i muzycznych. Słowo znaczyło, pogłębiając wiedzę nie tylko religijną, obraz przedstawiał, natomiast dźwięk miał wzruszał.

Wizualne wyposażenie świątyń w obrazy, polichromie czy mozaiki tworzyło warunki dla lepszego zrozumienia, również przez analfabetów, treści nauczania księży i pastorów, czyli było rodzajem *loci memoriam* dla *homines illiterati*. Sprzyjały temu w Gdańsku umacniające się ceremoniały weselne, pogrzebowe, spotkania organizowane dla uczczenia obecności w mieście monarchów i innych ważnych osobistości. Wspólny wysiłek Rady Głównego Miasta, Kościołów i szkolnictwa, realizowany w różnorodnej formie, był bardzo ważnym

---

<sup>8</sup> W. F. Zernecke, *Cały Gdańsk za dziesięć srebrnych groszy, 1843*, tłum. A. M. Masłowski i R. M. Kowald, Gdańsk 2010, s. 86 i n.

działaniem kształtującym bogactwo życia umysłowego i kulturalnego miasta na przestrzeni XVI–XVIII w.

Wielką aktualność kwestii religijnych ilustrowały nie tylko dzieła sztuki, lecz przede wszystkim treść kazań, wybranych publikacji oraz polemik podejmujących zagadnienia teologiczne. Ożywiały one kręgi intelektualne Prus Królewskich, zaś burzliwe dysputy organizowane w Gdańsku, chociażby w XVII w. kolejno przez profesora Gimnazjum Akademickiego Henryka Nicolaia na temat irenizmu oraz przez rektorów Idziego Straucha i Samuela Schelwiga (st.), gromadziły nieraz setki polemistów z kraju i zagranicy. Również przebieg obrad *Colloquium Charitativum* w Toruniu w 1645 r. potwierdza zaangażowanie gdańszczyzan w problematykę teologiczną (J. Botsack, A. Calovius, J. Mochinger)<sup>9</sup>.

Zachowane obrazy ówczesnych wybitnych malarzy i budowniczych epoki manieryzmu (Wilhelma i Izaaka van den Blocków, Antoniego Möllera, Andrzeja Stecha, Daniela Schultza) potwierdzają, iż w Prusach Królewskich ukształtował się określony model zachowań, używanych strojów i organizowanych obrzędów towarzyszących codziennemu życiu mieszczan. Wyposażenie Dworu Artusa i ratuszy, praca wychowawcza szkół, a zwłaszcza Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego, umacniały procesy lepszego rozumienia i doceniania miejsca sztuk plastycznych i muzyki przez mieszkańców. Utwory muzyczne budziły szczególne zainteresowanie, gdyż pamiętano, że Luter rozumiał znaczenie muzyki i nazywał ją „cudownym darem od Boga”. Od XVI w. wprowadzono w szkołach parafialnych i gimnazjum lekcje muzyki, zatrudniając w tym celu wykwalifikowanych kantorów. Równocześnie inspirowano tworzenie pieśni i innych utworów religijnych, zaś od 1631 r. w kościele Mariackim i Dworze Artusa dość systematycznie organizowano występy powstających w mieście kapel i chórów. Okazją do koncertów stawały się uroczystości z okazji wydarzeń politycznych, publicznych, militarnych, świąt religijnych i świeckich, wesel i pogrzebów. Dostarczały one członkom zespołów chóralnych i kapel okazji do występów i otrzymania skromnych honorariów. Dzięki wydaniu drukiem dotrwały do naszych czasów cenione obecnie utwory, m.in.

---

<sup>9</sup> *Colloquium Charitativum Secundum*, red. K. Maliszewski, Toruń 1996, s. 29 i n; J. Mallek, *Die Sehnsucht nach Einheit. Das Colloquium Charitativum in Thorn im Jahre 1645*, w: *Kulturgeschichte Preussens königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit*, hrsg. S. Beckmann u. K. Garber, Tübingen, 2005, s. 213 i n; S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk - Kraków 2003; tegoż, *Teologia w Gdańskim Gimnazjum Akademickim w okresie toruńskiego Colloquium Charitativum*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. V, s. 91 i n.

---

P. Siefert, T. Strutiusa i J. B. Freisslicha. W XVII w. teksty do kantat i pieśni pisali niekiedy rektorzy gimnazjum – J. Maukisch i S. Schelwig.

Obcowanie w kręgu znakomitych obrazów, możliwość stykania się z utworami tworzonymi i wykonywanymi przez reprezentujące dość wysoki poziom zespoły muzyczne i teatralne, umacniały wśród mieszczan Prus Królewskich, a zwłaszcza Gdańska – który przeznaczał na ten cel odpowiednie fundusze – klimat sprzyjający rozkwitowi sztuki, zwłaszcza epoki manieryzmu i baroku. Dzięki obrazom, rzeźbom i inskrypcjom ugruntowano w Dworze Artusa tradycje antycznego programu wychowawczego, uznanie dla wolności i sprawiedliwości. Podobnie w tzw. *Sali Czerwonej* Ratusza Głównego Miasta, figuralne i narracyjne obrazy mistrzów niderlandzkich, adresowane do władz nadmotławskiego grodu, przynosiły pochwałę etosu pracy, zalet rządów republikańskich i obywatelskich, znaczenia zgody, praworządności, mądrości, poczucia sprawiedliwości, pobożności, wolności, stałości i in. Z kolei w kościele Mariackim przypominano prawdy odwieczne – Dekalog i pamięć o nieuchronności Sądu ostatecznego (H. Memling). Zapraszanie do miasta wybitnych niderlandzkich malarzy, architektów, kompozytorów sprawiło, że rosło zrozumienie dla wytworów sztuki, umacniała się więź z nimi – lub przynajmniej zbliżenie – osób z różnych warstw. Te działania ułatwiły lepsze pojmowanie ważnego miejsca wytworów kultury artystycznej w ośrodku, w którym dominowały przecież gospodarka, handel morski i dążenie do realizacji szeregu codziennych obowiązków<sup>10</sup>.

Decydującą rolę dla rozwoju kultury umysłowej, podnoszenia poziomu wiedzy i umiejętności gdańszczan, podobnie jak i obywateli pozostałych miast Prus Królewskich, odegrała sytuacja szkolnictwa i program nauczanych w nim specjalności na przestrzeni XVI–XVIII w. Szerokim kręgiem szlacheckim wystarczały wychowanie dworskie i szkoły realizujące program retoryczno-filozoficzny na średnim szczeblu, natomiast elity mieszczańskie dążyły do stworzenia dla swoich synów uczelni wyższych i placówek starannie przygotowujących do przyszłej pracy zawodowej w różnych dziedzinach – w administracji, handlu, sądownictwie i kościele – oraz do realizacji zadań stojących przed władzami miast.

Nie może zatem dziwić fakt, że gdańszczanie zmierzali do szybkiej i zróżnicowanej rozbudowy szkolnictwa, uwarunkowanej zarówno potrzebami

---

<sup>10</sup> E. Kotarski, *Krajobraz medialny...*, s. 111.



miasta, jak i poszczególnych grup mieszkańców. Dlatego następował wówczas przemyślany rozwój zakładów prywatnych przygotowujących młodzież do przyszłego zawodu. Wspierano też szkoły parafialne, a przede wszystkim najbardziej reprezentacyjną placówkę, o ambicjach szkoły wyższej – Gimnazjum Gdańskie.

Wielce pomyslna była więc sytuacja zakładów prywatnych, zwłaszcza przyuczających do żeglarstwa, działalności handlowej, budownictwa statków itp. Miasto żyło z morza i pomnażania jego bogactw. W XVI i XVII stuleciu nadmotławski gród był jednym z największych portów (po Amsterdamie). Handel morski sprzyjał nawiązywaniu wielostronnych kontaktów, rozwojowi otwartości, tolerancji i pracowitości mieszkańców.

Należy podkreślić, że uruchamiano w Gdańsku niemal wszystkie istniejące wówczas typy szkół (z przewagą placówek żeglarskich, niespotykanych w innych dzielnicach kraju). Nauczano w nich również języków nowożytnych, takich jak angielski, holenderski, hiszpański, włoski, których praktyczna znajomość okazywała się niezbędna w portowym mieście, w dodatku zróżnicowanym pod względem etnicznym<sup>11</sup>.

Inną cechą gdańskiej oświaty była umiejętność stwarzania kierunków kształcenia odpowiadających przewidywanym potrzebom mieszkańców – nie tylko patrycjatu, również warstw uboższych. W tych kategoriach można oceniać założenie w 1711 r. przez Pawła Patera wspomnianej już szkolnej placówki przygotowującej przyszłych pracowników oficyn drukarskich<sup>12</sup>.

Szkoły żeglarskie i pozostałe zakłady prywatne, niezależnie od kształcenia cechowego, spełniały głównie oczekiwania uboższych mieszkańców, natomiast wymagania pozostałych miały realizować zreformowane szkoły parafialne (łacińskie), zwłaszcza Szkoła Mariacka, o programie retoryczno-filozoficznym, bliskim także szlachcie.

Jednakże od połowy XVI w. coraz bardziej odczuwano w miastach Prus Królewskich konieczność zorganizowania własnej placówki akademickiej

---

<sup>11</sup> L. Mokrzecki, *Szkolnictwo gdańskie na tle szkolnictwa Rzeczypospolitej w okresie przedrozbiorowym*, w: *Z dziejów polskiej kultury i oświaty od średniowiecza do początków XX wieku*, red. K. Jakubiak, T. Maliszewski, Kraków 2010, s. 18.

<sup>12</sup> K. Kubik, L. Mokrzecki, *Trzy wieki nauki gdańskiej. Szkice z dziejów od XVI do XVIII wieku*, wyd. 2, Wrocław 1976, s. 15.

o prawach uniwersyteckich, aby dla pogłębienia studiów nie trzeba było nadal wyjeżdżać do Uniwersytetu Krakowskiego i zagranicznych uczelni niemieckich, niderlandzkich, angielskich i innych. Kierunek peregrynacji akademickich w decydującej mierze był wówczas uwarunkowany sytuacją materialną, wyznaniową i sławą placówki. O determinacji młodzieży świadczy fakt, że z Gdańska udawało się na studia dwukrotnie więcej młodzieży mieszczańskiej aniżeli z innych dzielnic kraju.

Od połowy XVI w. starano się utworzyć w Prusach Królewskich własny uniwersytet protestancki, którego absolwenci zyskaliby w przyszłości większe szanse na objęcie stanowisk sekretarzy, lekarzy, historiografów lub rezydentów na dworze królewskim, względnie rajców, syndyków, burmistrzów, burgrabiów czy profesorów gimnazjum w mieście. Do końca XVI w. trwały, głównie z inicjatywy burmistrza toruńskiego H. Strobanda, rokowania dotyczące warunków powstania wspólnej uczelni, a po ich załamaniu się postanowiono zreformować istniejące gimnazja i przekształcić je na akademickie. W Elblągu gimnazjum działające od 1535 r. zamieniono na akademickie w 1599 r., gimnazjum gdańskie zreformowano w 1580 r., zaś w Toruniu gimnazjum założono w 1568 r., a zreformowano w 1594 r.<sup>13</sup>

Szybkość przeprowadzanych zmian była przede wszystkim uwarunkowana możliwościami finansowymi, kadrowymi i lokalowymi, jakimi dysponowały poszczególne miasta. Zwykle na siedziby gimnazjów akademickich wyznaczano budynki poklasztorne pozyskane w wyniku rozwiązania klasztorów franciszkańskich i dominikańskich, pod wpływem rozszerzającej się reformacji. W Gdańsku taki budynek przekazał we wrześniu 1555 r. ostatni gwardian franciszkanów Jan Rollau (obecnie mieści się w nim Muzeum Narodowe).

Pomyślna sytuacja ekonomiczna Gdańska spowodowała, że dążenie do podniesienia istniejącego gimnazjum na wyższy poziom objęło całokształt niezbędnych czynności. Przede wszystkim skupiono się na zatrudnieniu możliwie najlepszych profesorów, często absolwentów uczelni zagranicznych, którzy posiadali już stopień doktora. Spośród decyzji organizacyjnych trzeba wymienić wprowadzenie czynności zbliżonych do współczesnej immatrykulacji, jednakże zapisy nowych słuchaczy przeprowadzano przez cały rok. Skupiono się też na reformie programów, które poszczególni wykładowcy przygotow-

---

<sup>13</sup> L. Mokrzecki, *Gdańskie Gimnazjum Akademickie- zarys dziejów*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. I, Gdańsk 2008, s. 14.

wali i wydawali drukiem. Gimnazjum Gdańskie dzieliło się niejako na dwa poziomy: niższy, obejmujący zwykle cztery klasy młodsze o programie zbliżonym do działających szkół parafialnych (łacińskich) oraz wyższy, obejmujący w Gdańsku dwie tzw. klasy akademickie (sekundę i primę) z których każda realizowała dwuletni program podobny do uniwersyteckiego.

Od 1580 r. rektor J. Fabricius zaczął też tworzyć katedry specjalistyczne, których kierownicy prowadzili zajęcia dydaktyczne i badania naukowe. Jako pierwsza powstała w 1580 r. katedra teologii, której kierownik był równocześnie pastorem w gimnazjalnym kościele św. Trójcy. Następnie powołano katedrę filozofii, w 1584 r. rozpoczęły się zajęcia w katedrze anatomii i medycyny oraz prawa, zaś w 1603 r. – we wspólnej katedrze prawa i historii, której kierownik był inspektorem gimnazjum. Działały też katedry retoryki, matematyki, greki, hebrajskiego i języków orientalnych, a w 1589 r. uruchomiono lektorat języka polskiego. Proces restrukturyzacji katedr trwał aż do roku 1611, kiedy to rozszerzono cykl zajęć z zakresu anatomii i medycyny. Należy podkreślić, że powoływanie katedr w szkole *de iure* średniej nie miało miejsca w oświacie dawnej Rzeczypospolitej.

Program realizowany w Gdańskim Gimnazjum Akademickim przewidywał wykłady publiczne i prywatne oraz kursowe i monograficzne, a ponadto – organizowane przede wszystkim dla słuchaczy klas akademickich – dyskusje i deklamacje o tematyce wcześniej zaplanowanej, jak i związane z promocyjnymi egzaminami. Udział w nich brali słuchacze starszych klas, prezentujący własne przemyślenia lub omówione wcześniej rozprawy swoich profesorów. Odbywały się także seminaria prywatne, czyli obejmujące wybraną grupę słuchaczy, którzy opłacali swój udział. Seminaria publiczne bywały adresowane do szerszego grona odbiorców.

Gimnazjum Akademickie stawało się miejscem propagowania poglądów profesorów i innych wykładawców, jak również ożywionych, nieraz kontrowersyjnych, dyskusji nad publikacjami docierającymi do nadmotławskiego grodu. Nieraz dyskusje te budziły zaciekawienie elit umysłowych, w tym patrycjuszy reprezentujących Radę Miasta, dzięki czemu gimnazjum wzbogacało kulturę umysłową szerszych kręgów ludności.

Znaczny rozgłos uzyskiwały egzaminy promocyjne i końcowe uczniów. Wówczas goście zgromadzeni w *auditorium maximum* mieli możliwość poznania nie tylko pracy gimnazjum, osiągnięć słuchaczy, ale i zakresu upowszechnianej

---

wiedzy oraz kierunku wychowania. Udział wielu zainteresowanych osób w publicznych dysputach semestralnych i wspomnianych egzaminach stwarzał możliwość zapoznania się z erudycją absolwentów, ich przygotowaniem intelektualnym do dalszych studiów i do pracy na różnych stanowiskach. Oracje, dysputy, deklamacje i publiczne egzaminy nawiązywały do dawnych zaleceń Cyncerona i Kwintyliana. Czynny udział uczniów w otwartych prezentacjach zyskiwał więc wysoka rangę i upewniał ich o korzyściach płynących z osiągnięcia należytej sprawności w doborze argumentacji podczas prowadzenia dysput. Językiem wszystkich wystąpień była łacina, która królowała wtedy w gronie ludzi wykształconych<sup>14</sup>.

Decyzje Rady Miasta, nauczycieli i profesorów oraz starszych cechów odnośnie do organizowania uroczystości o różnorodnym charakterze ogromnie ożywiały codzienne życie miasta, wzbogacały możliwości głębszego poznania niekiedy kontrastujących dziedzin kultury umysłowej i artystycznej. Warto wymienić nabożeństwa odbywające się w dużych świątyniach, podczas których z jednej strony przybliżano prawdy wiary istniejących wyznań, a z drugiej inspirowano miejscowych lub zapraszanych z głębi kraju i zagranicy kompozytorów do tworzenia utworów wokalnych i instrumentalnych, które następnie wykonywały działające w mieście zespoły artystyczne.

Muzyka i plastyka zajmowały ważne miejsce w programach nauczania szkolnictwa różnych szczebli, zwłaszcza szkół łacińskich i gimnazjum. Kształtowano w ten sposób szacunek gdańszczan dla sztuki. Także zespoły muzyków cechowych oraz małe trupy teatralne, dbając o popularność i zarobki, występowały w bardziej uczęszczanych gospodach lub nawet w Dworze Artusa na uroczystościach obchodzonych przez poszczególne bractwa. Brały również udział w uroczystych pogrzebach znakomitych obywateli, podczas których wykonywały utwory nieraz specjalnie na daną okazję napisane.

Często zatem w omawianym okresie rozlegały się w mieście śpiewy, rozbrzmiewała muzyka o różnych ambicjach artystycznych, powstawały specjalnie zamawiane dzieła plastyczne lub okazjonalne inskrypcje zrozumiałe dla wielu osób. Niektóre utwory muzyczne i plastyczne powstawały na specjalne zamówienie Rady Miasta i patrycjatu, podobnie jak budowle stanowiące świetny przykład stawianych w Gdańsku gmachów reprezentacyjnych lub obronnych, nawiązujących głównie do założeń architektury włoskiej i niderlandzkiej.

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 27.

Więź miasta z morzem znajdowała często swoje odbicie w dziełach sztuki. Dlatego na obrazie Izaaka van den Blocka „Alegoria handlu gdańskiego” (*Apoteoza więzi Gdańska z Rzeczypospolitą*) w ratuszu znajduje się wizerunek statku na Wiśle, zaś na portalu domu Związku Kapitanów Morskich – płaskorzeźba galeonu z początku XVII w. i ówczesne instrumenty nawigacyjne.

Wychowanie i kultura morska ludności znajdowały odbicie między innymi w utworach literackich, łączących walory opisu scen pełnych grozy i napięcia z wartościami poznawczymi. Zaś w dziełach plastycznych bądź muzycznych były pogłębiane poprzez nastrój kompozycji, treść obrazów, płaskorzeźb czy inskrypcji. Jednak przede wszystkim wychowanie morskie kształtowała tematyka zajęć realizowanych we wspomnianych prywatnych szkołach żeglarskich o profilu zawodowym, których program przewidywał połączenie wiedzy praktycznej i pewnej wizji teoretycznej, o dość szerokim wachlarzu.

Również Związek Kapitanów Morskich postulował zacieśnienie więzi pomiędzy nauką, kulturą morską i praktyką żeglarską, co było uwarunkowane stanem floty i wielkością produkcji w warsztatach stoczniowych. Zatem potrzeby handlu i żeglugi, względy praktyczne i możliwości sztuk pięknych, oddziaływały pośrednio na poziom i kierunek działalności szkolnictwa związanego z morzem oraz na wizualizację istniejących rozwiązań w dziedzinie artystycznej. I dlatego nie można się dziwić, że w dziejach kultury Gdańska potrzeby nauki, oświaty i sztuki znalazły swoje odbicie w zachowanym dziedzictwie<sup>15</sup>.

Jak wspomniano, Gdańsk był ośrodkiem atrakcyjnym, w którym zamieszkiwała ludność bardzo zróżnicowana pod względem majątkowym, religijnym i etnicznym. Jej otwartość, związana zwłaszcza z reprezentowanym przez warstwę rządzącą wyznaniem luterańskim lub kalwińskim, sprzyjała prezentowaniu nieraz odmiennych stanowisk w sprawach odnoszących się do kultury umysłowej i artystycznej, jednakże poza kwestiami teologicznymi nie dochodziło do poważnych kontrowersji.

Efekty działalności artystycznej i oświatowej oraz nacisk położony na samokształcenie uwidaczniały się w ożywionej pracy pisarskiej. Potwierdza to zachowana spuścizna historiograficzna, ilustrująca jak wielu, nie tylko profe-

---

<sup>15</sup> E. Iwanoyko, *Sala Czerwona ratusza gdańskiego*, Wrocław 1986, s. 20 i n; K. Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*, Wrocław 2000, s. 21; Zob. L. Mokrzejcki, *Początki wiedzy o morzu w dannej Rzeczypospolitej*, Wrocław 1983.

sorów, lecz także przedstawiciele patrycjatu, armatorów, kupców i rzemieślników podejmowało tematy charakterystyczne dla ówczesnej egzystencji.

Rozwój dziejopisarstwa na przestrzeni XVI – XVIII w. obejmował różne gatunki, od kronik kompilacyjnych do kronik wnikliwiej przygotowanych, poprzez krytyczne edycje źródeł, zróżnicowane diariusze i zapiski powstające *pro domo sua*, wreszcie rozprawy i traktaty o ambicjach naukowych.

Stwierdzając stosunkowo wysoki poziom reprezentowanego przez ludność poziomu wiedzy, trzeba odwołać się zwłaszcza do dokonań profesorów Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego, które po części okazały się trwałym wkładem w naukę światową. O wysokiej ocenie tego dorobku świadczy też wspomniany już fakt, że wielu studentów i absolwentów zagranicznych uczelni przybywało na parę lat do Gdańska dla pogłębienia posiadanej wiedzy.

Dobrym przykładem owego uznania jest życiorys Jana Heweliusza, jednego z najwybitniejszych uczniów szkoły. Z inspiracji ojca Abrahama i matki Korduli wywodzącej się z patrycjuszowskiej, luterańskiej rodziny Heckerów, został on zapisany w wieku 7 lat (25 kwietnia 1618 r.) do Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego. Jako dziecko wyróżniał się zdolnościami i pilnością, poznawał język łaciński, różne humaniora wykładane przez profesora retoryki i bibliotekarza Piotra Lossiusa, a problematykę nauk ścisłych zgłębiał pod okiem znakomitego matematyka i astronoma Piotra Krügera. W 1621 r. ukończył pierwszy etap kształcenia, a 22 stycznia 1622 r. wstąpił na wydział sztuk wyzwolonych Uniwersytetu w Królewcu. Jednakże doceniając okres nauki w Gdańsku, już w 1627 r., w wieku 16 lat, powrócił do Gimnazjum Akademickiego, gdzie nadal na zajęciach Piotra Krügera pogłębiał znajomość arytmetyki, trygonometrii, geometrii, chronologii, gnomoniki i astronomii oraz umiejętności malarskie, które okazały się tak przydatne. Wykazywał wielkie zamiłowanie i zdolności do badań naukowych, prowadził obserwacje astronomiczne, konstruował różne instrumenty. Pragnąc wykroczyć poza zakres nauk ścisłych i przyrodniczych, uczył się jednocześnie na seminarium prawnoretoryczne Piotra Lossiusa i 23 czerwca 1629 r. wziął udział w publicznej dysputacji na temat stanu uzbrojenia oraz wielkości niezbędnych sił, jakimi powinien dysponować władca przed wypowiedzeniem wojny i podjęciem walk. W tym wystąpieniu połączył wiedzę astronomiczną, matematyczną i prawną, uzyskaną w Królewcu i w Gdańskim Gimnazjum Akademickim. Naukę kontynuował jeszcze przez rok, od 24 lipca 1630 r., w Lejdzie. Uznanie, szacunek i wdzięczność, jakie żywił dla swego gdańskiego profesora Piotra Krügera, wy-

rażał nieraz będąc już sławnym gdańskim badaczem i członkiem Royal Society w Londynie. Fakty te znalazły odbicie we wspomnianej mowie żałobnej pastora Andrzeja Bartha<sup>16</sup>.

Istotnym wzbogaceniem gdańskich poszukiwań naukowych było, obok dociekań indywidualnych, wprowadzenie metod badań zespołowych. Następowало to na przestrzeni XVII i XVIII w. głównie w dziedzinie medycyny oraz w dyscyplinach przyrodniczych i ścisłych. Już w 1613 r. zdołano powołać Collegium Medicum (rodzaj Izby Lekarskiej), gromadzące zamieszkałych i zatrudnionych w Gdańsku lekarzy, zaś w 1677 r. zamierzano założyć towarzystwo medyczne, które skupiłoby się na doskonaleniu metod diagnostyki i terapii chorych.

Najważniejszym natomiast osiągnięciem w XVIII w. było utworzenie kolejno dwóch towarzystw naukowych. Pierwsze, pod nazwą Towarzystwo Literackie, powołano 23 października 1720 r. z inicjatywy prawnika i bibliofila F. B. Engelcke'go, który został jego pierwszym prezesem. Uczni początkowo skoncentrowali się na badaniach filozoficznych, prawnych, retorycznych i historycznych, lecz gdy wśród członków Towarzystwa przewagę osiągnęli przyrodnicy, zawieszono w 1727 r. jego działalność. Kolejne, Towarzystwo Fizyki Doświadczalnej, powstało 2 stycznia 1743 r., z inicjatywy burmistrza, znakomitego fizyka, D. Gralatha (st.) i po 10 latach zostało przekształcone na Towarzystwo Przyrodnicze<sup>17</sup>.

Indywidualna i zespołowa działalność naukowa reprezentowała typowe cechy prowadzących w dobie oświecenia badań, konsolidując środowisko uczonych i łącząc różne grupy ludzi zainteresowanych nauką i kulturą. Starano się przewyciężyć załamanie ekonomiki miasta, będące wynikiem wydarzeń militarnych XVIII w. oraz decyzji politycznych bezpośrednio poprzedzających rozbiory.

Nie bez znaczenia były też głoszone przez dziesięciolecia zasady wychowania młodego pokolenia, które przejmując z czasem ster rządów w mieście powinno doceniać trwałość ustalonych prawd i zasad głoszonych w gdańskich świątyniach i szkołach. Świadczą o tym *leges gymnasii* publikowane przez rekto-

---

<sup>16</sup> Zob. *Kalendarz Gdański. Almanach*, Gdańsk 2011; *Jan Heweliusz*, red. M. Pelczar, J. Włodarczyk, Instytut Historii Nauki PAN (w druku).

<sup>17</sup> K. Kubik, L. Mokrzecki, *Trzy wieki nauki...*, s. 39.

---

rów A. Franckenbergera w 1568 r. i J. Maukisha w 1655 r. Kładli oni nacisk na przestrzeganie przez młodzież obowiązujących zasad religijnych, dobrych obyczajów, poczucia sprawiedliwości, szacunku dla prawdy oraz troski o dobro środowiska. Podstawowym zadaniem studiujących miało się stać pogłębianie i pomnażanie zdobywanej wiedzy i doświadczeń, otwartość na nowe koncepcje teologiczne, filozoficzne i naukowe oraz umiejętność podejmowania odpowiedzialnych decyzji służących umacnianiu znaczenia nadmotławskiego grodu<sup>18</sup>.

W okresie staropolskim ugruntowało się wyjątkowe miejsce Gdańska w zakresie kultury naukowej i artystycznej. Dotychczasowe badania starały się uwydatnić znaczenie poszczególnych kierunków prowadzonej przez miasto polityki i podejmowanych w tej dziedzinie czynności. Nawiązanie do zasług studiujących wprawdzie za granicą, lecz związanych z Gdańskiem uczonych i artystów, którzy wzbogacali tu swoją osobowość i wiedzę, stworzyło dobrą okazję do przypomnienia wielu znaczących faktów odnoszących się do dorobku nauki, oświaty i kultury nadmotławskiego grodu w okresie przedrozbiorowym.

### **Summary: The intellectual culture and educational system in Gdańsk in the times of Johannes Hevelius**

In the 16<sup>th</sup> and the 17<sup>th</sup> centuries Gdańsk (Danzig) was not only a prosperous emporium and port but also an important centre of culture. The author focuses on educational system in Gdańsk which, according to him, played a meaningful role in development of the intellectual, scientific and artistic life of the town. Gdańsk boasted all kinds of schools that existed at that time. The schools with their diverse syllabuses, prepared their students for jobs in various fields. Modern languages (such as English, Dutch, Spanish and Italian) were on curriculum as their practical knowledge was essential in Gdańsk. Municipal Authorities of Gdańsk promoted the development of printing-houses and bookshops. In 1596 the Library of City Council came into existence. In 1604 postal service was established which created favorable conditions for exchange of scientific and artistic achievements. The author emphasizes that the development of education considerably widened the circle of creators who could reach wider

---

<sup>18</sup> Biblioteka Gdańska PAN Cd, 4924 8°. A. Franckenberger, *Constitutio nova Gymnasii Dantiscani, Gedani 1568*; BG PAN Ma 3920 8°. /J. Maukisch/, *Leges Gymnasii Gedanensis*, A. 1655.



audience in such fields as literature, the fine arts, music and science. The Academic Gymnasium of Gdańsk played a significant part in it.

**Keywords:** Johannes Hevelius, intellectual culture, the Academic Gymnasium of Gdańsk.

**Lech Marian Mokrzecki** – prof. dr hab. Studia historyczne ukończył w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu w 1956 roku, doktorat z historii uzyskał w 1967 r., habilitację w 1975 r., tytuł profesora nadzwyczajnego w 1986 r. Studiował również w Państwowej Wyższej Szkole Muzycznej w Sopocie - dyplom artysty muzyka otrzymał w 1962 r., a w 1964 r. – tytuł magistra sztuki. W 1993 roku został mianowany na stanowisko profesora zwyczajnego w UG i na Wydziale Wychowania Muzycznego i Rytmiki Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku.

Tematyka badawcza: dzieje nauczania historii w Gdańsku oraz na obszarze Polski i Europy oraz dzieje historiografii Gdańska XVI i XVII wieku, dziejopisarstwo mieszczańskie w Gdańsku, oraz dziejopisarstwo osób związanych ze szkolnictwem pomorskim do połowy XVIII wieku, rozwój i dorobek nauki gdańskiej XVI-XVIII wiek, dzieje kultury i oświaty muzycznej Gdańska oraz kontakty artystyczne i naukowe Gdańska z zagranicą w XVI-XVIII wieku, problematyka wiedzy o morzu w epoce Baroku i Oświecenia.

Opublikował przeszło 450 prac, z których najważniejsze to: *„Trzy wieki nauki gdańskiej. Szkice z dziejów”*, (1969 i 1976), *„Problematyka nauczania historii w Gdańskim Gimnazjum Akademickim w XVI i XVII wieku”*, *„W kręgu prac historyków gdańskich XVII wieku”*, *„Problemy metodologiczne badań nad świadomością historyczną okresu staropolskiego”* (1985), *„Regionalizm w badaniach i nauczaniu historii wychowania”* (1989), *„Tradycje nauczania historii do końca XVI wieku. Wybrane kraje i problemy”*, *„Początki wiedzy o morzu w dawnej Rzeczypospolitej”* (1983), *„Problematyka morska w nauce gdańskiej doby Baroku i Oświecenia”*

**Andrzej Woziński**

## **Wystrój Dworu Artusa w Gdańsku z drugiej ćwierci XVI wieku. Przyczy- nek do stosunku protestantów do astrologii<sup>1</sup>**

Jedną z najwcześniejszych realizacji artystycznych w Gdańsku, w której pojawiły się elementy świadczące o dokonującej się w mieście transformacji religijnej wiodącej ku protestantyzmowi jest wystrój Dworu Artusa z drugiej ćwierci XVI wieku. Jego fundatorami były zasiadające w nim bractwa: św. Krzysztofa, św. Reinholda, Trzech Króli, Malborskie oraz najprawdopodobniej rodzina Loitzów.

Dekoracje późnogotyckiego, trójprzęsłowego wnętrza tworzyły liczne dzieła.

Na wystrój ławy św. Krzysztofa (zachodnia ściana środkowego przęsła) złożyły się wyrzeźbione przez Mistrza Pawła: kapitele z ludzkimi głowami (1534–1536 r., zachowane częściowo), pochód tryumfalny (ukończony w 1538 r., niezachowany), ramy do obrazów określone w źródłach jako „rundele” (1534–1536 r.) oraz monumentalna figura *św. Krzysztofa* z 1542, ustawiona wysoko na ścianie na konsoli z 1546 r. Na zlecenie tej samej Ławy, Mistrz Paweł wykonał ponadto w 1534 r. niezachowane cztery posągi królów polskich, herby

---

<sup>1</sup> Zaprezentowane w niniejszym artykule tezy szczegółowo rozwijam i uzasadniam w złożonej do druku rozprawie *W świetle gwiazd. Sztuka i astrologia w Gdańsku w latach 1450-1550*.



Wnętrze Dworu Artusa (stan przed 1945 r.), Gdańsk, fot. Bildarchiv Herder-Institut, Marburg/L, nr neg. 83903

Gdańska i Lubeki<sup>2</sup>. Na gzymsie, ponad ławą stały obrazy namalowane przez Lorenza Lauensteina w latach 1534–36: *Bóg Ojciec*, *Historia Jefy*, *Lot z córkami*.

W lawie św. Reinholda (zachodnia ściana i część północnej w przeszle północnym) znalazło się szereg prac Adriana Karffycza<sup>3</sup>, który w latach 1533–34 wyrzeźbił figuralne kapitele pilastrów ław (zachowane częściowo), fryz określony przez Plümeckiego<sup>4</sup> jako tryumf rzymski (niezachowany), ramy do obrazów i figurę *św. Reinholda*, umieszczoną następnie w narożniku ławy. Na zamówienie tegoż bractwa, Karffycz wyrzeźbił ponadto personifikacje: *Słońca*, *Księżycy*, *Wenus*, *Marsa*, *Jupitera*, *Merkurego*, *Saturna*, *Fortitudo*, *Caritas* (niezachowane; znana

<sup>2</sup> Archiwum Państwowe, Gdańsk, sygn. 416/1, nr 4, karty: 13b, 14 b; 416/1, nr 9, karty: 24b, 25a, 75a–b, 76a.

<sup>3</sup> Plümecke, *Der Artus oder Junkerhof in Danzig*, "Unterhaltungsblatt an der Weichsel und Ostsee", V 1804, s. 137; A. L. Randt, *Der Arthushof in Danzig*, "Neue Preussische Provinzial-Blätter", 12, 1857, s. 196; P. Simson, *Der Artushof in Danzig und seine Bruderschaften, die Bancken*, Danzig 1900, s. 157–158.

<sup>4</sup> Plümecke, *dz. cyt.*, s. 138.

z fotografii jest jedynie figura *Saturna*). Na gzymsie ławy ustawiono tablicę ku czci Karola V oraz obrazy namalowane w latach 1531–1534 przez malarza Georga: *Śmierć Lukrecji*, *Ofiarę Marka Kuracjusza*, *Stracenie Mecjusza Fufecjusza*, *Dianę i Akteona*; w XIX w. w pustą ramę po obrazie o nieznanym temacie, wstawiono obraz K. F. Meyerheima *Synowie Hajmona na Bajardzje*. Ponad obrazami na zachodniej ścianie zawisły zbroje rycerskie.

W sektorze zajmowanym przez Bractwo Trzech Króli (wschodnia ściana w północnym przęśle) znalazły się dwa późnogotyckie obrazy: *Oblężenie Malborka* z lat 1481–1488 i *Okręt Kościoła* z lat 1490–1500 r. (zniszczone w 1945 r.) oraz figuralne kapitele wykonane przez Karffycza w latach 1536–1540. Ławę Malborską (wschodnia ściana w środkowym przęśle) zdobiły obrazy Martina Schonincka z 1536 r.: *Oblężenie Malborka*, *Obóz Holofernesa* oraz po bokach *Salvator Mundi* i *Maria z Dzieciątkiem* (dwa ostatnie zaginione) w ramach z figuralnymi motywami oraz figuralne kapitele najprawdopodobniej wykonane przez warsztat Mistrza Pawła. W ławie tej, pomiędzy środkowymi obrazami, stoi obecnie figura wyobrażająca króla *Kazimierza Jagiellończyka*, najczęściej datowana na połowę XVI w. Nie wiadomo jednak czy była tu od początku.

Istotnym elementem wnętrza są inskrypcje umieszczone na fryzach ponad boazerią i na obrazach<sup>5</sup>.

W latach 1545–1546 w północno-zachodnim narożniku stanął ogromny, kilkukondygnacyjny piec wykonany przez Georga Stelzenera, ozdobiony płaskorzeźbami i figuralnymi kolorowymi kaflami, wśród których widnieje herb rodziny Loitzów – domniemanego fundatora dzieła.

Ponadto we wnętrzu znalazły się jeszcze dwa relikty wcześniejszego wyposażenia – rzeźby *św. Jerzego* 1481–1487 (na północnej ścianie pomiędzy piecem a emporą muzyczną) i *św. Jakuba St.* z około 1481 r. (w południowo-zachodnim narożniku).

Na obecność wątków protestanckich w wystroju gdańskiego budynku jako pierwsza zwróciła uwagę Katarzyna Cieślak<sup>6</sup>. Badaczka doszukała się charak-

<sup>5</sup> Inskrypcje częściowo cytują Simson, *dz. cyt.*, s. 168 nn., oraz K. Cieślak, *Wystroj Dworu Artusa w Gdańsku i jego program ideowy w XVII wieku*, „Porta Aurea. Rocznik Zakładu Historii Sztuki Uniwersytetu Gdańskiego”, I 1992 (1995), s. 39 nn. (Pierwodruk: „Biuletyn Historii Sztuki”, R. LV, Nr 1, 1993, s. 29 nn.), s. 39 nn.; też, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego nyznanio*, Wrocław 2000, s. 83 nn.

<sup>6</sup> K. Cieślak, *Wystroj Dworu... dz. cyt.*, s. 39–50; też, *Między Rzymem... dz. cyt.*, s. 83–97.

terystycznego dla myśli luteranckiej chrystocentryzmu w obrazach Lauensteina w lawie św. Krzysztofa, co podkreślają widniejące pod nimi cytaty z Pisma Świętego; w lawie Malborskiej wskazała na elementy świadczące o coraz silniejszych w Gdańsku wpływach luteranizmu mimo podległości katolickiemu królowi, m. in. na tekst modlitwy nad obrazem z wyobrażeniem *Salvatora Mundi* zawierający pojęcie *Gnadenstuhl* ukute przez Marcina Lutera. Ważne spostrzeżenia związane z problematyką konfesyjną przyniosły też teksty Elżbiety Kilarskiej<sup>7</sup>, która na kaflach w dolnej partii pieca zidentyfikowała jedenastu władców należących do przeciwstawnych obozów: katolickiego i protestanckiego. Ten pierwszy reprezentują na gdańskim zabytku: *Cesarz Karol V i jego żona Izabella Portugalska, arcyksiążę Ferdynand i Anna Jagiellonka, Ludwik II Jagiellończyk (?) i Maria Węgierska*, natomiast drugi: *Jan Fryderyk Wspaniałomyślny i żona Sybilla, Filip Wspaniałomyślny, Fryderyk Mądry, Ludwik X (?) i Wilhelm V (?)*. Pojawienie się na piecu wyobrażeń zwolenników kościoła zreformowanego, odczytała jako wyraz proluteranckiej orientacji gdańszczan. Również wizerunki mnichów obok błaznów w partii cokołu miały, według jej opinii, antykatolicką wymowę. O treściach protestanckich w gdańskim wnętrzu pisał ostatnio Marcin Kaleciński<sup>8</sup>.

Obecność ich w tym miejscu znajduje uzasadnienie w kilku faktach. Wcześniej po stronie nowego wyznania opowiedziało się, zasiadające w nim bractwo św. Reinholda, które w zapusty 1522 r. zorganizowało widowisko wyśmiewające „papistów”<sup>9</sup>. W kronice wydarzeń 1525 r. Bernt Stegmann wielokrotnie wspomina o zgromadzeniach z udziałem walczących obozów, manifestacjach, awanturach, czytaniu listów, które odbywały się przed Dworem Artusa<sup>10</sup>. Z ustępów jego kroniki wynika, że Dwór Artusa odegrał istotną rolę w formowaniu się nowego ładu polityczno-religijnego w Gdańsku. W tym

---

<sup>7</sup> E. Kilarcka, *W przededniu odbudowy pieca w Dworze Artusa w Gdańsku*, „Porta Aurea. Rocznik Zakładu Historii Sztuki Uniwersytetu Gdańskiego”, I, 1992 (1995), s. 151-189; Taż, *Katolicko-protestanckie treści dekoracji pieca w Dworze Artusa* [w:] *Aurea Porta Rzeczypospolitej. Sztuka Gdańska od połowy XV do końca XVII wieku*, pod red. Teresy Grzybkowskiej, Muzeum Narodowe w Gdańsku, maj – sierpień 1997, t. 1: Eseje, Gdańsk 1997, s. 80-94.

<sup>8</sup> M. Kaleciński, *Mity Gdańska. Antyk w publicznej sztuce protestanckiej Res Publici* (Gedania Artistica, t. 1), Gdańsk 2011, s. 45 nn.

<sup>9</sup> Simson, *dz. cyt.*, s. 67.

<sup>10</sup> *Bernt Stegmann's Chronik vom Aufruhr* [w:] *Scriptores rerum prussiacarum*, Bd. 5, hrsg. von Theodor Hirsch, Max Töppen, Ernst Strehle, Leipzig 1874, s. 550-551, 563-564, 569, 571, 581.

miejscu niewątpliwie odbywała się walka na argumenty i zdobywanie sprzymierzeńców.

Wątki protestanckie w Dworze Artusa wplecione są w program, na który złożyły się wyobrażenia związane z państwem, prowincją i miastem (wizerunki władców, herby Królestwa Polskiego, Prus i Gdańska, obrazy *Oblężenie Malborka* i *Okręt Kościoła*), cnotami obywatelskimi (tablica dedykacyjna dla cesarza Karola V jako twórcy kodeksu prawa karnego, przykłady pozytywnej oraz negatywnej postawy wobec określonych kwestii etycznych); znalazły się w nim, wywodzące się z tradycji średniowiecznej, wizerunki świętych i personifikacje cnót a także motywy astrologiczne.



Saturn (przed 1945 r.), Adrian Karffycz, 1533-1534, Dwór Artusa, Gdańsk, fot. Bildarchiv Herder-Institut, Marburg/L

Obecność tych ostatnich skłania do postawienia pytania o ich znaczenie w wystroju i stosunek protestantyzmu do astrologii. Te dwie kwestie stanowią temat niniejszego tekstu.

Wyobrażenia zawierające treści astrologiczne stanowią bardzo istotny składnik wystroju. Ich równomierny rozkład we wnętrzu sprawiał, że były elementem integrującym cały program; ponadto motywy astrologiczne pojawiają się także w kilku osobnych enklawach wystroju.

Najważniejsze wyobrażenia astrologiczne w gdańskim zabytku niestety przepadły. Były nimi rzeźbione personifikacje siedmiu znanych wówczas planet: Księżyca, Merkurego, Wenus, Słońca, Marsa, Jowisza i Saturna. Figura Saturna istniała jeszcze w 1945 r. Zachowało się jej zdjęcie.

Była niewielka, miała około 50 cm. wysokości. Wyobrażony był on jako starzec z długą brodą, unoszący w lewej dłoni do otwartych ust nagie dziecko, aby je pożreć; w prawej dłoni trzymał jakiś przedmiot, z którego zachowała się krótka żerdź – pierwotnie była to zapewne kosa; u stóp towarzyszyły mu jego znaki zodiakalne: Wodnik i Koziorożec. Wzorem dla figury Saturna był drzeworyt Burgkmaira z około 1510 r. z serii ukazującej personifikacje planet i cnót<sup>11</sup>. Pozostałe rzeźby znamy z przekazów pisanych, które wraz z nimi wymieniają również personifikacje cnót: Fortitudo, Justitii i Caritas. Najwcześniejszy z nich pochodzi z 1690 r. i jest to dokument spisany w związku z ich renowacją, którą przeprowadził Gottfried Reichart<sup>12</sup>. Dokument wymienia je imiennie, opisuje wykonane naprawy, podając przy okazji informacje o niektórych aspektach ich wyglądu: Jupiter miał na głowie koronę, Mars uzbrojony był w tarczę i miecz, również koronę miało na głowie Słońce, Merkury zaopatrzony był, jak można przypuszczać, w kaduceusz, Wenus trzymała w dłoni cztery strzały, podobny atrybut oraz luk miał Księżyc. W 1857 r. Randt wspomina o rzeźbach jako zaginionych lub zniszczonych<sup>13</sup>. W 1900 r., gdy ukazała się monografia Simsona o Dworze Artusa, istniała już tylko figura Saturna. Można przypuszczać, że pierwotnie było siedem personifikacji cnót, które, tak jak w kilku innych zabytkach – m. in. retabulum Michała z Augsburga, w kościele Panny Marii w Gdańsku z lat 1510-1517 występowały wspólnie z planetami. XIX-wieczne opisy podają, że figury planet i cnót stały na gzymsie w lawie św. Reinholda<sup>14</sup>, nie wydaje się jednak, aby ta lokalizacja była pierwotna, bowiem gdyby tak było, zasłaniałyby znajdujące się na nim obrazy. Sądzić można, że niezachowane rzeźby personifikacji planet i cnót, choć ufundowane przez bractwo św. Reinholda, mogły znajdować się w większej części poza przestrzenią jego lawy, będąc włączone w całość wystroju. Najwcześniejszy zachowany przekaz wizualny, ukazujący umiejscowienie figury Saturna - obraz Domenico Quaglio z 1833 r. (Gdańsk, Muzeum Narodowe)<sup>15</sup> oraz

---

<sup>11</sup> Zależność tę ustalił W. Drost, *Kunstdenkmäler der Stadt Danzig*, Bd. 4: *Die Marienkirche in Danzig und ihre Kunstschatze*, Stuttgart 1963, s. 88, Abb. 25.

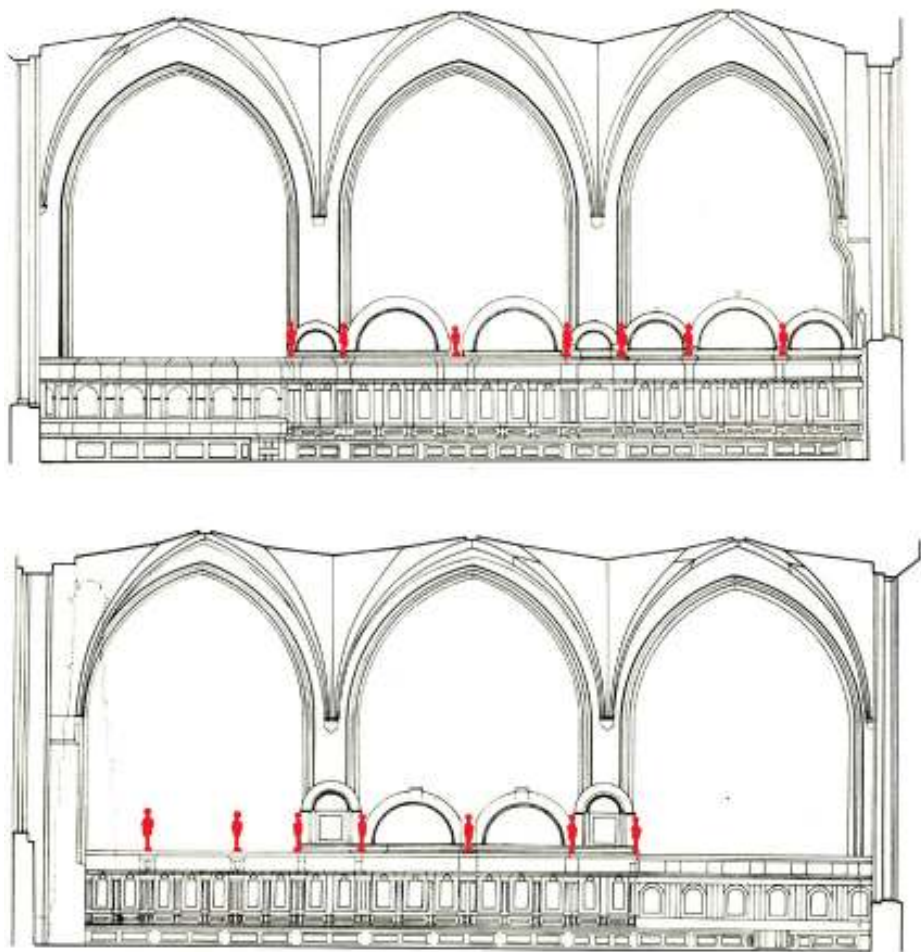
<sup>12</sup> Archiwum Państwowe, Gdańsk, sygn. 416, 57 nr 30, karty 105-108.

<sup>13</sup> Randt, *dz. cyt.*, s. 196.

<sup>14</sup> Plümecke, *dz. cyt.*, s. 136-137.

<sup>15</sup> *Aurea Porta Rzeczypospolitej. Sztuka Gdańska od połowy XV do końca XVII wieku*. pod red. Teresy Grzybkowskiej, Muzeum Narodowe w Gdańsku, maj – sierpień 1997. Gdańsk 1997, t. 2, Kat. III. 9, s. 76-78.

wyłomy gzymsu ponad fryzami, tworzące rodzaj cokołów pomiędzy obrazami na ścianach zachodniej i wschodniej, pozwalają przypuszczać, że właśnie tam, dokładnie naprzeciwko siebie stały niegdyś figury personifikacji planet i cnót<sup>16</sup>.



Rekonstrukcja pierwotnego rozmieszczenia personifikacji planet i cnót na ścianie zachodniej i wschodniej, Dwór Artusa, Gdańsk, rys. A. Woźniński.

<sup>16</sup> Dotychczasowi badacze wiązali wyobrażenia planet wyłącznie z ławą św. Reinholda. Cieślak odnosiła je do cesarza Karola V w związku z dedykowaną mu tablicą umieszczoną w tej ławie, Cieślak, *Wystrój Dworu... dz. cyt.*, s. 41; Kilarzka, *Katolicko-protestanckie treści... dz. cyt.*, s. 89–90; Kaleciński, *dz. cyt.*, s. 78-79.



Według koncepcji astrologicznych sięgających korzeniami antyku planety i konstelacje gwiazdne wywierały daleko idący wpływ na świat podksiężycowy określając m. in. predyspozycje człowieka i jego usposobienie, zawiadując fazami jego życia, rytmem pór roku, dnia i nocy; łączność pomiędzy sferami niebieskimi a ziemią zaszalała się także na wspólnym budulcu – cały wszechświat złożony był z czterech żywiołów: ziemi, wody, powietrza i ognia<sup>17</sup>. Pod gzymsem, na kapitelach ław wyrzeźbione są motywy, które odnoszą się do tych relacji<sup>18</sup>. Widzimy wśród nich szereg głów o rysach portretowych. Sposób ujęcia, dostojność postaci i cechy kostiumologiczne pozwalają w nich widzieć przedstawicieli najwyższych sfer społecznych. Można doszukać się w nich konkretnych osób choć identyfikacja ich ma charakter hipotetyczny, np. głowa na kapitelu w ławie św. Reinholda przypomina wizerunki jednego z przywódców obozu protestanckiego – księcia *Jana Fryderyka Saskiego zwanego Wspania-*



Kapitele w ławie Malborskiej, Warsztat Adriana Karffycza, 1536, Dwór Artusa, Gdańsk  
fot. A. Woziański

<sup>17</sup> O relacjach pomiędzy planetami a człowiekiem i jego otoczeniem, które znalazły odzwierciedlenie w ikonografii zob. m. in. G. Trottein, *Les Enfants de Vénus. Art et astrologie à la Renaissance*, Paris 1993; D. Blume, *Regenten des Himmels. Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance*, Berlin 2000, passim; tenże, *Children of the Planets: The Popularisation of Astrology in the 15<sup>th</sup> Century* [w:] *Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies*. XII: *Il sole e la luna. The Sun and the Moon*, 2004, s. 549-564; S. Żerańska-Kominek, *Music in the Iconography of Venus' Children* [w:] *Proceedings of the Conference "Time and Astronomy in Past Cultures"*, Toruń, March 30-April 1, 2005, Ed. by Arkadiusz Soltysiak, Warszawa-Toruń 2005, s. 89-99; A. Rapp Buri, M. Stucky-Schürer, *Die Sieben Planeten und ihre Kindern. Eine 1547-1549 datierte Tapissierienfolge in der Fondation Martin Bodmer*, Basel 2007.

<sup>18</sup> Nie wszystkie kapitele dotrwały do naszych czasów, ponadto niektóre z nich zmieniły lokalizację, wskutek czego nie sposób pokusić się o rekonstrukcję pierwotnego porządku. Wstępne ustalenia dotyczące identyfikacji wizerunków na kapitelach przedstawiłem [w:] A. Woziański, *Wystrój rzeźbiarski gdańskiego Dworu Artusa na Przełomie średniowiecza i renesansu*, [w:] *Dwór Artusa w Gdańsku. Sztuka i sztuka konserwacji*, pod red. Teresy Grzybkowskiej i Jolanty Talbierskiej. Gdańsk, Dwór Artusa 17-19 października 2002, Warszawa 2004, s. 73-89; tenże, *Czy Wenus miała dzieci w Gdańsku?* [w:] *Miłość w czasach dawnych*, red. Beaty Możejko i Anny Paner, Gdańsk 2009, s. 241-260.



Kapitel w ławie św. Krzysztofa, Mistrz Paweł, 1534–1536, Dwór Artusa, Gdańsk, fot. A. Woźniński



Kapitele w ławie Malborskiej, Warsztat Adriana Karffycza, 1536, Dwór Artusa, Gdańsk, fot. A. Woźniński



Kapitel w ławie św. Reinholda, Adrian Karffycz, 1533–1534, Dwór Artusa, Gdańsk, fot. A. Woźniński.

*łomysłnym*, starszy mężczyzna z brodą przy herbie Polski w ławie Malborskiej mógłby wyobrażać *Zygmunta Starego*.

Władcy należeli do sfery wpływów Słońca. Pary damsko-męskie, np. na kapitelu w ławie św. Krzysztofa to podopieczni Wenus.

Mężczyzna w fantazyjnym czepcu na kapitelu w ławie Malborskiej to zapewne błazen lub żongler – reprezentant jednej z kilku aktywności, którymi zawiadywał Księżyc.

Krzyczący mężczyzna w ławie św. Reinholda to podlegający Marsowi choleryk - reprezentant jednego z czterech temperamentów.

Zróznicowany wiek postaci na kapitelach, od dzieci po starców, symbolizuje zapewne fazy ludzkiego życia, którymi rządzą planety. Liczne maski liściaste mogą odnosić się do cykli wegetacyjnych; niektóre z nich ze względu na to, że mają oczy otwarte, półprzymknięte lub zamknięte mogą symbolizować pory nocy. Trzy dziecięce twarze na kapitelu w ławie Malborskiej: środkowa, większa, otoczona wieńcem z liści, dwie pozostałe mniejsze – jedna z otwartymi oczyma, druga z zamkniętymi to zapewne pory dnia (poranek, południe, zmierzch). Para hybryd o ludzkich

torsach i głowach oraz długich rybich ogonach na kapitelu w ławie Trzech Króli, z których jedna trzyma naczynie, wylewając z niego wodę, druga pochodnię odnosi się być może do żywiołów wody i ognia.

Personifikacje dwóch planet – Luny i Wenus - znajdują się w najwyższej partii pieca, tuż pod gzymsem, na którym stoją herby Gdańska, Prus Królewskich i Rzeczypospolitej.



Personifikacje Księżycy i Wenus oraz cnót w zwieńczeniu pieca, Georg Stelzener, 1545-1546, Dwór Artusa, Gdańsk, fot. A. Wozniński.

Jako że piec jest w poważnej mierze rekonstrukcją, a duża liczba kafli zaginęła, nie ma pewności czy nie było na nim wyobrażeń innych planet. Obecność na piecu tych dwóch ciał niebieskich nie jest zupełnie jasna<sup>19</sup>. Uzasadnie-

---

<sup>19</sup> Odmienne aniżeli niniejsza próby interpretacji planet na piecu przedstawiają Kilarzka, *W przededniu odbudowy pieca...* dz. cyt., s. 151 nn.; też, *Katolicko-protestanckie treści...* dz. cyt., s. 80 nn.; *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, red. M. Kalamajska-Saed. Seria Nowa: T. VIII, Cz. 1: *Katalog Zabytków Sztuki. Miasto Gdańsk*. Część 1: *Główne Miasto*, red. Barbara Roll i Irena Strzelecka, Warszawa 2006, s. 59; J. Pokora, *Świat blaznami stoi. Postacie wesółków na renesansowym piecu w gdańskim Dworze Artusa*, „Porta Aurea. Rocznik Zakładu Historii Sztuki Uniwersytetu Gdańskiego”, II 1993, s. 199-228, zwłaszcza s. 227, przyp. 82; zob. też tenże, *Psy, blazny, dzieci*,

niem jej mogą być ich związki z wodą. W tekstach astrologicznych planety te określane są jako wilgotne i zimne, ponadto w ikonografii ich wyobrażenia często zaopatrzone są w elementy związane z wodą. Obie planety zatem mogły stanowić aluzję do etosu Gdańska jako miasta portowego. Być może należy je też odnieść do płaskorzeźb znajdujących się w najniższej partii pieca, gdzie ukazane były pary: błaznica i błazen, mniszka i mnich oraz wieśniak, który nie wykluczone, że pierwotnie miał swój żeński odpowiednik. Jak wspominaliśmy błazen należał do domeny oddziaływania Księżyca, natomiast pary damsko-męskie – Wenus.

Para planet pojawia się także na późnogotyckim obrazie *Okręt kościoła*.



Okręt Kościoła (stan sprzed 1945 r.), 1490-1500, ława Trzech Króli, Dwór Artusa, Gdańsk, fot. Bildarchiv Herder-Institut, Marburg/L

Zalogę przybijającego do portu statku stanowią istoty boskie oraz święci - ci, którzy cieszyli się szczególnym kultem w Gdańsku. Burta, bocianie gniazda i chorągwie ozdobione są herbami Gdańska, Prus i Królestwa Kolskiego. Te same trzy herby unoszą się ponad okrętem, a pomiędzy nimi Słońce i Księ-

życ. W egzegezyce chrześcijańskiej Słońce utożsamiano z Chrystusem, zaś Księżyc z Marią i Kościołem, natomiast w interpretacjach astrologicznych obie te planety postrzegano jako życiodajne i zapewniające powodzenie. Nie wykluczone zatem, że umieszczenie Słońca i Księżyca nad panoramą portu, pomiędzy herbami Prus, Polski i Gdańska było, przy wszystkich konotacjach religijnych, rodzajem horoskopu mającego zapewnić pomyślność miastu, prowincji i państwu.

Skutków oddziaływania układów ciał niebieskich na ziemię można doszukiwać się w trzech obrazach o tematyce militarnej. W późnogotyckim obrazie *Oblężenie Malborka* oprócz scen walk, które można odnieść do wydarzeń historycznych, zwracają uwagę wyobrażenia utrzymane w klimacie odbiegającym od zasadniczego tematu obrazu m. in. wspólna kąpiel kobiet i mężczyzn pod fortyfikacjami powyżej lewego dolnego narożnika, pędzący bydlę u dołu obrazu, śpiący pod palisadą żołnierze poniżej geometrycznego centrum tablicy oraz sielska scena w ogrodzie w prawym narożniku.



*Oblężenie Malborka*, 1481–1488, ława Trzech Króli, Dwór Artusa, Gdańsk, repr. wg. Drost, Willy: *Danziger Malerei vom Mittelalter bis zum Ende des Barock*, Berlin, Leipzig 138.

Analiza obrazu prowadzi do wniosku, że w obrazie ukazano nie tylko scenę historyczną, lecz także jej astrologiczne uwarunkowania. Walczący żołnie-

rze i pędzący bydło – zapewne złodzieje - to Dzieci Marsa, natomiast kąpiący się razem mężczyźni i kobiety oraz ściskające się pary, muzykanci, malpa i spożywany alkohol w ogrodzie to zestaw motywów typowych dla wyobrażeń Dzieci Wenus<sup>20</sup>. W ikonografii oraz tekstach astrologicznych obie planety – Mars i Wenus – bardzo często występują razem, jako że łączą je rozliczne związki; Wenus uważano za jedyną przyjazną Marsowi planetę, wszystkie pozostałe były mu wrogie; ponadto Wenus łagodziła negatywne wpływy Marsa na ludzi. W kontekście astrologicznych powiązań Marsa i Wenus zwracają uwagę kolejne dwa obrazy w Dworze Artusa ukazujące sceny o charakterze wojennym – namalowane w 1536 r. przez Martina Schonincka *Obóz Holofermesa* i *Oblężenie Malborka*.



*Oblężenie Malborka*, Martin Schoninck, 1536, ława Malborska, Dwór Artusa, Gdańsk, fot. A. Woźniński

Obrazy oprawione są w okazałe płaskorzeźbione ramy z motywami pannośliów. W kluczu obu ram widnieje śpiący uskrzydłony amorek a obok niego

<sup>20</sup> Nieco inną interpretację astrologiczną tego obrazu przedstawił ostatnio Kaleciński, dz. cyt., s. 19–27, bowiem wśród poszczególnych scen doszukał się nie tylko Dzieci Marsa i Wenus, lecz także Księżycy oraz Saturna.

znak astralny: na ramie *Obozu Holofernesa* – gwiazda z maską, na ramie *Oblężenia Malborka* – księżyc z maską, również z zamkniętymi oczyma.



*Śpiący kupidyn w ramie obrazu Oblężenie Malborka* Martina Schonincka, 1536, ława Malborska, Dwór Artusa, Gdańsk, fot. A. Woźniński

Amorki śpią, Wenus nie czuwa, wówczas Mars osiąga pełnię władzy nad swoimi dziećmi – trwa wojna. Być może taką astrologiczną wymowę zawierają oba dzieła.

Geneza wystroju Dworu Artusa, w którym ważna rola przypadła motywom, wyrażającym treści astrologiczne, tkwi w programach obrazowych włoskich budynków municypalnych XIV i XV w. Motywy astrologiczne towarzyszące wyobrażeniom religijnym oraz scenom z życia lub historii miasta spotykamy w Palazzo della Ragione w Padwie, Palazzo Pubblico w Sienie, Palazzo Ducale w Wenecji; wymowę komunalną ma cykl reliefów zawierający m. in. wyobrażenia planet na kampanili przy katedrze Santa Maria del Fiore we Florencji<sup>21</sup>. W programach tych realizacji, na różny sposób, podkreślona jest rola planet w porządku stworzonym przez Boga. Planety stanowią kluczowy składnik ładu kosmicznego i społecznego, także dlatego, że wywierają wpływ na ludzi, określając ich skłonności i charaktery.

---

<sup>21</sup> Blume, *Regenten des Himmels...* dz. cyt., s. 70 nn.; O. Götze, *Der öffentliche Kosmos. Kunst und Wissenschaftliches Ambiente in italienischen Städten des Mittelalters und der Renaissance (Geschichtswissenschaften*, Bd. 24), München 2009, passim, kat. Fl-31, PA-41, SI-31, VE-31.

Podobną koncepcję zdawał się wyrażać gdański wystrój. Oglądającym wewnątrz Dworu starał się przekazać myśl, że świat jest zorganizowany i sprawiedliwy, nad porządkiem panują instancje kosmiczne (Bóg oraz podlegający mu święci i ciała niebieskie), których wolę na Ziemi wykonują władcy; odwieczne są normy postępowania; dany przez Boga jest ustrój społeczny. Był to program o wydźwięku politycznym i religijnym, w który uwikłano gwiazdy. Do tradycji programów municypalnych odwołano się zapewne dlatego, że rezydenci Dworu Artusa byli rzecznikami nowego porządku, w którym istotną rolę miała pełnić nowa konfesja. Był to ład odmienny od tego, którego reprezentantem były zasiadające w ratuszu władze miejskie, pozostające wierne królowi Rzeczypospolitej i religii katolickiej. Przypuszczać można, że program we Dworze mógł być pomysłany jako forma dialogu z wystrojem, który znajdował się wówczas w ratuszu Głównego Miasta – niestety prawie nic o nim nie wiemy<sup>22</sup>.

Luteranie wielokrotnie posługiwali się ikonografią o rodowodzie średniowiecznym. Trudno jednoznacznie stwierdzić czy wyobrażenia planet w programie Dworu Artusa były rezultatem „ciążenia” tradycji, czy pojawiły się z innych względów. Niewykluczone, że planety wprowadzono do Dworu Artusa nie tylko dlatego, że reprezentowały ład kosmiczny, którego odbiciem miał być ład ziemski, lecz po części z powodu koneksji tego toposu ze środowiskami dworskimi. Wątki rycerskie we wnętrzu – rzeźby *św. Jerzego*, *św. Reinholda*, zbroje – oraz organizowane turnieje świadczą wymownie, że bractwa chciały uchodzić za spadkobierców rycerskiego etosu, nieledwie podszywając się pod warstwę społeczną, z którą de facto nie miały wiele wspólnego.

Obecność wyobrażeń mocno tkwiących w tradycji średniowiecza we wnętrzu, którego wystrój przekazywał w dużej mierze myśl luterską, wymaga wyjaśnienia. Rodzi się bowiem pytanie o to, na ile luteranie byli skłonni akceptować tematy, kojarzące się z podejrzaną, wielokrotnie potępianą, choć pow-

---

<sup>22</sup> W 1556 r. pożar strawił znaczną partię budowli. Nie zachowały się żadne świadectwa odnoszące się do wystroju Sieni i Wielkiej Sali Ławy, natomiast w Wielkiej Sali Rady po Drugiej Wojnie Światowej odkryto fragmenty fresków, które, na podstawie stylu, można datować na przełom XIV i XV w. Na dekorację składały się, zajmujące górną połowę ściany zachodniej i wschodniej, zwrócone ku sobie pary postaci oraz inskrypcje. Być może był to cykl wyobrażający cnoty i przywary. Eugeniusz Iwanoyko rozpoznał personifikacje Skąpstwa, nad którą znajduje się nie w pełni czytelna inskrypcja „Avaritia” oraz Pychy opatrzonej napisem „Superbia”, E. Iwanoyko, *Sala Czerwona ratusza gdańskiego*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986, s. 17–19, rys. C



szechnie uprawianą wiedzą, z rozlicznymi nadużyciami oraz na ile wypełniali je nową treścią<sup>23</sup>.

Stosunek reformatorów kościoła do astrologii nie był jednolity<sup>24</sup>. W kazaniu o *Dziesięciu przykazaniach* z 1516/1517 r. Marcin Luter nazwał astrologię szaleństwem. W 1522 r. w zbiorze kazań bożonarodzeniowych, w rozważaniach o gwieździe betlejemskiej podkreślił, że nie ona miała władzę nad Chry-

---

<sup>23</sup> Na kwestię stosunku luteranów do astrologii w kontekście wystroju Dworu Artusa w Gdańsku zwrócił ostatnio uwagę, na marginesie swoich rozważań nad antykiem w protestanckiej sztuce Gdańska, Kaleciński, *dz. cyt.*, s. 84-86.

<sup>24</sup> Na temat astrologii w środowisku protestantów zob.: S. Caroti, *Melanchthon's Astrology* [w:] *'Astrologi hallucinati'. Stars and the End of the World in Luther's Time*, Ed. Paola Zambelli, Berlin – New York 1986, s. 109–121; D. Kurze, *Popular Astrology and Prophecy in the fifteenth and sixteenth Centuries: Johannes Lichtenberger* [w:] tamże, s. 177–193; I. Ludolphy, *Luther und die Astrologie*, [w:] tamże, s. 101–107; K. Pomian, *Astrology as a Naturalistic Theology of History*, [w:] tamże, s. 29–43; H. Robinson Hammerstein, *The Battle of the Booklets: Prognostic Tradition and Proclamation of the World in early sixteenth-century Germany* [w:] tamże, s. 129–151; A. Fricke-Hilgers, „...das der historiographus auch sei ein erfarnere der gschicht des himels”. *Die Sintflutprognose des Johannes Carion für 1524 mit einer Vorhersage für das Jahr 1789* [w:] *Astronomie und Astrologie in der frühen Neuzeit*. Akten des interdisziplinären Symposions, 21./22. April in Nürnberg, hrsg. von Stephan Füssel (‘Pirckheimer-Jahrbuch’, 1989/90, hrsg. von Vorstand der Willibald-Pirckheimer-Gesellschaft, Bd. 5) Nürnberg 1990, s. 33–68; H. Kühne, *Wittenberg und die Astronomie* [w:] *Melanchthons Astrologie. Der Weg der Sternwissenschaft zur Zeit von Humanismus und Reformation*. Ausstellung, 15. September bis 15. Dezember 1997, Lutherhalle, Wittenberg 1997, s. 10–12; K. Pomian, *Astrologie als naturalistische Theologie der Geschichte*, [w:] tamże, s. 61–64; Ch. Schubert-Weller, *Gott und die Sterne – zum Verhältnis von Astrologie und Christentum im Wandel der Geschichte*, [w:] tamże, s. 68–69; F. M. Straubinger, *Astrologie und Christentum in der Renaissance*, [w:] *ibidem*, s. 58–60; M. Treu, „*Helios und schäbig*“ – *Martin Luthers Verhältnis zur Astrologie Melanchthons* [w:] tamże, s. 49–50; J. G. H. Hopmann, *Astrologie der Reformationszeit: Faust, Luther, Melanchthon und die Sternendeuterei*, Berlin 1998; S. Vanden Broecke, *The Limits of Influence: Pico, Louvain, and the Crisis of Renaissance Astrology*, Leiden 2003; C. Brosseder, *Im Bann der Sterne. Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen*, Berlin 2004; tamże, *The Writing in the Wittenberg Sky. Astrology in Sixteenth-Century Germany*, ‘Journal of the History of Ideas’, Vol. 66, N. 4, October 2005, s. 557–576; W. Hübner, *Astrologie in der Renaissance*, [w:] *Zukunftsvoraussagen in der Renaissance*. Hrsg. von Klaus Bergdolt und Walther Ludwig unter Mitwirkung von Daniel Schäfer (*Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung*. In Zusammenarbeit mit dem Wolfenbütteler Arbeitskreis für Renaissanceforschung hrsg. von der Herzog August Bibliothek, Bd. 23), Wiesbaden 2005, s. 241–280; H-G. Nesselrath, *Erasmus und die Astrologie*, [w:] tamże, s. 293–308; S. Slattery, *Astrologie, Wunderzeichen und Propaganda. Die Flugschriften des Humanisten Joseph Grünpeck*, [w:] tamże, s. 329–348; N. Champion, *History of Western Astrology*. Vol. 2: *The Medieval and Modern Worlds*, London–New York 2009, s. 113–132; A. Warburg, *Narodżiny Wenus i inne szkice renesansowe*. Przełożył i wstępem opatrzył Ryszard Kasperowicz, notę edytorską opracowała Katia Mazzucco, Gdańsk 2010, s. 217–295.

stusem, a wręcz przeciwnie – On nad nią. W tym samym roku w kazaniach adwentowych o znakach zapowiadających koniec świata, stwierdził, że pochodzą od Boga i jemu są podporządkowane. W *Tischreden* wypowiadał się o horoskopach urodzinowych, zapytując ironicznie, czy gwiazdy działają również na wnętrze łona matki<sup>25</sup>? Uważał astrologię za dziedzinę niebezpieczną: „Die Theologie verheißt Gutes, die Astrologie deutet Unglück an” oznajmił swojemu przyjacielowi, Filipowi Melanchtonowi, w 1537 r.<sup>26</sup> W przeciwieństwie do magii, nie widział jednak w astrologii grzechu. Poważał nauki ściśle jak matematyka czy astronomia, lecz wobec astrologii zachowywał głęboki dystans. Swoje stanowisko dzielił z innymi wybitnymi intelektualistami m. in. Giovannim Pico della Mirandola, Erazmem z Rotterdamu, czy profesorem retoryki w Tybindze Nikodemusem Frischlinem, który w astrologach widział oszustów.

Przeciwnikiem astrologii był Kalwin. W *Traité* (lub *Avertissement*) *contre l'astrologie* - traktacie, który ukazał się w 1549 r. po jego śmierci, potępił astrologiczne przepowiednie, lecz jednocześnie dopuszczał wykorzystywanie astrologii w rolnictwie i medycynie<sup>27</sup>.

Erazm z Rotterdamu nie napisał żadnej pracy, która byłaby wyłącznie poświęcona jego stosunkowi do astrologii, jednak w wielu z jego tekstów znajdują się uwagi na jej temat. Podobnie jak niemal o innych myślicieli popierał wiedzę o gwiazdach, rozumianą jako astronomia (choć czasami stosował w takim znaczeniu termin „astrologia”), sądził, że ciała niebieskie wywierają wpływ na otoczenie człowieka, lecz przeciwstawiał się koncepcji astralnego determinizmu, gdyż człowiek wyposażony jest w wolną wolę<sup>28</sup>.

Silnym ośrodkiem astrologii niemieckiej była Norymberga, gdzie działał przez pewien czas wybitny filolog Joachim Camerarius, ceniący sztukę przepowiedania i podziwiający włoskich astrologów. Jednakże jej centrum znajdowało

---

<sup>25</sup> Cytaty z przywołanych pism Lutra przytacza Ch. Heitzmann, *Die Sterne lügen nicht. Astrologie und Astronomie im Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, Memmingen 2008 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek Nr. 90. Ausstellung der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, in der Augusteerhalle, im Kabinett, im Globenkabinett vom 23. November 2008 bis 7. Juni 2009), s. 89 nn. O stosunku Lutra do astrologii zob. Ludolph, *dz. cyt.*, s. 101–107; Treu, *dz. cyt.*, s. 49–50; Hoppmann, *dz. cyt.*, Warburg 2010, s. 217 nn.

<sup>26</sup> Cyt. za Treu, *dz. cyt.*, s. 49.

<sup>27</sup> Campion, *dz. cyt.*, s. 113.

<sup>28</sup> Nesselrath, *dz. cyt.*, s. 293–308.

się w mieście Lutra – Wittenberdze. Opublikowane niedawno prace Claudi Brosseder ukazują to środowisko w sposób dogłębny i wszechstronny<sup>29</sup>.

Ośrodek ten był zróżnicowany pod względem stosunku do astrologii – nie wszyscy tamtejsi uczeni podzielali poglądy Lutra. Rozmaitość interpretacji astrologicznych świadczyła o wielkiej swobodzie intelektualnej panującej w Wittenberdze.

Filip Melanchton, mimo że łączyły go z Lutrem więzi przyjaźni, w kwestii astrologii zajmował stanowisko odrębne. Melanchton studiował astrologię w Tybindze u znanego uczonego Johanna Stoefflera. Był czołową postacią wittenberskiego uniwersytetu. Zakładał, że człowiek jako twór natury musi podlegać działaniu gwiazd, te z kolei podporządkowane są Bogu. Był zagorzałym zwolennikiem astrologii wróżbiarskiej, którą pragnął wprowadzić na nowe tory. Jako reformator kościoła opierał się na Piśmie Świętym, natomiast jako reformator astrologii na Ptolemeuszu, przy czym czerpał również z myśli Arystotelesa<sup>30</sup>. Na uniwersytecie w Wittenberdze skupił wokół siebie spore grono humanistów, lekarzy, matematyków, astronomów, którzy zajmowali się astrologią. Wielu z nich stawiało horoskopy zamożnym klientom. Melanchton stworzył teoretyczne podstawy pod nowo pojmowaną astrologię. On, jak i jego zwolennicy pozostawali zgodni co do tego, że jedynie pobożny badacz jest zdolny za pomocą astrologii odczytać znaki niebieskie i pojąć boską opatrność. To silne powiązanie opatrności i astrologii stanowiło odstępstwo od nauk podziwianego w Wittenberdze włoskiego astrologa Girolamo Cardano, który słynął głównie ze stawiania horoskopów. Interpretacja ustępu w Księdze Rodzaju mówiącego o stworzeniu ciał niebieskich, które wyznaczały rytm czasu<sup>31</sup> stanowiła dla Melanchtona teologiczną podstawę dla wszelkich form astrologii. Odczytywanie tych znaków było dla Melanchtona boskim przykazaniem. Ten fragment Pisma Świętego stanowił punkt wyjścia i jednocześnie cel wszystkich astrologicznych dociekań.

W 1535 r. Melanchton wygłosił mowę *De dignitate astrologiae* o znaczeniu astrologii naturalnej (takiej, która zajmuje się ruchem ciał niebieskich i ich wpły-

---

<sup>29</sup> Brosseder, *Im Bann der Sterne...* dz. cyt.; też, *The Writing...* dz. cyt., s. 557–576.

<sup>30</sup> Caroti, dz. cyt., s. 109–121; Hoppmann, dz. cyt., Brosseder, *Im Bann der Sterne...* dz. cyt., też, *The Writing...* dz. cyt., s. 557–576.

<sup>31</sup> „A potem Bóg rzekł: ‘Niechaj powstaną ciała niebieskie, świecące na sklepieniu nieba, aby odzierały dzień od nocy, aby wyznaczały pory roku, dni i lata’”, Rdz. 1,14

wem na świat ziemski) i wróżebnej, których zadaniem miało być zwalczanie złych inklinacji człowieka, a wzmacnianie dobrych. Był już wówczas w Niemczech autorytetem naukowym. Duży wpływ na kształtowanie się jego myśli wywarli uczeni działający w Norymberdze, w której widział drugie Ateny<sup>32</sup>. W ośrodku tym działali słynni astrologowie jak Regiomontanus (właśc. Johannes Müller) i Johannes Schöner<sup>33</sup>, nieco później wspomniany Joachim Camerarius, wielki wielbiciel klasycznej Grecji i Rzymu, który w 1535 r. ukończył prace nad wydaniem najważniejszego antycznego traktatu z dziedziny astrologii – *Tetrabyblou* Ptolemeusza; jego autorytetem, w którego pracach poszukiwał wskazówek do przepowiedni, był Cyceon. Norymberski wydawca Johannes Petreius w latach 40. XVI w. publikował liczne dzieła astrologiczne autorów arabskich, włoskich (m. in. Cardana i Luca Gaurico) oraz niemieckich<sup>34</sup>. Melanchton jako pierwszy w Wittenberdze prowadził publicznie wykłady na temat oddziaływania konstelacji gwiazdnych, budząc zgorszenie Lutera. W latach 30. i 40. XVI w. na uniwersytecie wittenberskim miał cykle wykładów o *Tetrabyblou*. Astrologia miała również poważną pozycję na wydziale medycznym tej uczelni; wielu jego wychowanków uprawiało ją zawodowo. Dla porównania, na katolickim uniwersytecie w Ingolstadt, gdzie działał głośny w tamtym okresie astrolog – Petrus Apian, nie było ani publicznych debat o astrologii, ani specjalnych podręczników do nauki tej dziedziny.

Najważniejsze prace Melanchtona dotyczące astrologii to wspomniana mowa *De dignitate astrologiae* (1535), *Initia doctrinae physicae* (1549) oraz komentarze do *Tetrabyblou* (1553). Tradycję intelektualną, z której Melanchton czerpał w tych dziełach, stanowiły dzieła Arystotelesa *Physica*, *De generatione et corruptione* i *De caelo* oraz *Tetrabyblou*. Łączył zatem filozofię natury z astrologią wróżebną. Planety i konstelacje gwiazdne w ujęciu Melanchtona wyposażone były w tajemne właściwości i wpływały na świat sublunarny. Poszczególnym planetom przypisywał określone właściwości fizyczne np. Wenus miała być zimna i mokra, Mars ciepły i suchy, Saturn zimny i suchy, co przywodziło na myśl charakterystyki ciał niebieskich w traktatach średniowiecznych. Odmiennie aniżeli we włoskim renesansie, planety w rozprawach Melanchtona w niczym

---

<sup>32</sup> Brosseder, *The Writing...* dz. cyt., s. 561.

<sup>33</sup> F. Machilek, *Astronomie und Astrologie. Sternforschung und Stern Glaube im Verständnis von Johannes Regiomontanus und Benedikt Ellwanger [w:] *Astronomie und Astrologie...* dz. cyt., s. 11–32.*

<sup>34</sup> Brosseder, *Im Bann der Sterne...* dz. cyt., s. 147–149; tamż, *The Writing...* dz. cyt., s. 561 n.

nie przypominały antycznych bóstw. Trzeźwość jego wywodów sprawiała, że nie budziły jakichkolwiek skojarzeń z magią czy szarlatanerią.

Melanchton zdecydowanie odcinał się w astrologii od koncepcji fatum mającej antyczne źródła. Podjął też radykalną polemikę ze św. Tomaszem z Akwinu, podkreślając, że człowiek obdarzony jest wolną wolą. Horoskop mógł jedynie odkrywać indywidualne skłonności człowieka, a nie przepowiadać jego los. Melanchton skupiał swoje wysiłki na obserwacji zmian w świecie fizycznym, które jego zdaniem, powodowane były ruchem gwiazd. Logikę przyczyny i skutku widział u podstaw procedur badawczych astrologa<sup>35</sup>.

Astrologia postrzegana była przez wielu uczonych w Wittenberdze jako rodzaj hermeneutyki. Erasmus Reinhold uważał, że Stwórca kreśli na nieboskłonie znaki („pinxit enim coelum mirabili quadam scriptura”<sup>36</sup>), które należy czytać i interpretować.

Bardzo ważną postacią w Wittenberdze był zięć Melanchtona – Caspar Peucer (zm. 1602), który po jego śmierci został rektorem uniwersytetu. Swoje poglądy na astrologię wyłożył w *Commentarius de praecipuis divinationum generibus* z 1553 r. Szereg z nich dzielił z Melanchtonem, lecz w niektórych kwestiach szedł znacznie dalej. Twierdził, że gwiazdy mają ograniczony wpływ na jednostkę – mogą decydować o jej predyspozycjach np. zawodowych, natomiast rozstrzygającą rolę przypisywał, podobnie jak Melanchton, wolnej woli. Wiele miejsca w jego rozważaniach zajmowały horoskopy, cieszące się zresztą ogromną popularnością – astrologowie gromadzili horoskopy słynnych postaci i wymieniali się nimi; kolekcje horoskopów mieli Erasmus Reinhold, a w Italii Girolamo Cardano i Luca Gaurico. Podejście Peucera do horoskopu stanowiło wówczas zupełną nowość, nie traktował go bowiem jako sposobu przepowiadania przyszłości, lecz jako narzędzie analizy historycznej. Twierdził, że z jednej strony analiza horoskopu pozwala zrozumieć działania wybitnych jednostek, z drugiej zaś znajomość faktów sprawia, że można go interpretować w sposób bardziej precyzyjny. Peucer chciał zatem wprząc astrologię do historiografii, co miało, jego zdaniem, podnieść walory poznawcze badań. Spośród sztuk wróżebnych tolerował jedynie fizjonomikę i chiromancję, gdyż opierały się na filozofii natury Arystotelesa. Koncepcje Peucera miały jednak ograniczony krąg zwolenników. Większość astrologów włoskich postępowała

---

<sup>35</sup> Brosseder, *Im Bann der Sterne...* dz. cyt., s. 113 nn.; też, *The Writing...* dz. cyt., s. 563–4.

<sup>36</sup> Cyt. za Brosseder, *The Writing...* dz. cyt., s. 567.

drogą wytyczoną przez słynnego perskiego uczonego Albumasara (zm. 886), skupiając się na interpretacji koniunkcji planet, jako zwiastuna tego co nastąpi, natomiast większość protestanckich uczonych z uniwersytetu w Wittenberdze nastawiona była do teorii koniunkcji bardziej sceptycznie, twierdząc, że nie tłumaczy wielkich procesów historycznych i że jedynie poszczególne wydarzenia mogą być wyjaśniane poprzez zjawiska niebieskie – stąd zbierali informacje o kometach i zaćmieniach, próbując je odnosić do zaistniałych faktów<sup>37</sup>.

Wittenberscy uczeni posługując się filozofią natury, empiryzmem i logiką próbowali dowieść, że astrologia jest nauką – to odróżniało ich od innych astrologów w Niemczech oraz Italii. Nie wiadomo jednak jak ich teoretyczne założenia realizowane były w praktyce, nie znamy bowiem żadnej interpretacji horoskopu dokonanej przez Peucera bądź jego uczniów<sup>38</sup>.

W Wittenberdze i jej najbliższym sąsiedztwie astrologia miała również wielu zwolenników poza kręgami uniwersyteckimi. Ich nastawienie i oczekiwania były jednak bardziej konserwatywne. Po porady do astrologów zwracali się politycy. Brosseder jako przykład przywołuje margrafa Johanna von Küstrina. W 1555 r. przed turniejem z elektorem Augustem Saskim, zlecił uczniowi Peucera, Petrusowi Hosmannowi, sporządzenie horoskopu, z którego zamierzał dowiedzieć się jakie ma szanse w tej konfrontacji. Po prognozy astrologiczne margraf sięgał także podczas wojny z królem Francji, Henrykiem II<sup>39</sup>.

Jak wynika z przytoczonej charakterystyki środowiska, z którego wywodzili się przywódcy obozu luteranckiego, zainteresowanie astrologią było tam bardzo duże, choć stosunek do niej zróżnicowany. Czy sprzyjający astrologii klimat Wittenbergi mógł mieć wpływ na Gdańsk? Kontakty obu miast były bliskie – na wittenberskim uniwersytecie studiowało wielu Gdańszczan oraz szereg osób, które osiadły nad Motławą m. in. protestanci kaznodzieje Jakub Knode, Jan Bonholt, Jakub Hegge-Finckenblock, Aleksander Swenichen<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Brosseder, *Im Bann der Sterne... dz. cyt.*, s. 81 nn.; też, *The Writing... dz. cyt.*, s. 569–570.

<sup>38</sup> Brosseder, *The Writing... dz. cyt.*, s. 573.

<sup>39</sup> Brosseder, *Im Bann der Sterne... dz. cyt.*, s. 27 nn.; też, *The Writing... dz. cyt.*, s. 565.

<sup>40</sup> H. Freytag, *Die Beziehungen Danzigs zu Wittenberg in der Zeit der Reformation*, „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins”, 38, 1898, s. 1–130; tenże, *Die Preussen auf der Universität Wittenberg und die nichtpreussischen Schüler Wittenbergs in Preussen von 1502 bis 1602. Eine Festgabe zur vierhundertjährigen Gedächtnisfeier der Gründung der Universität Wittenberg*, Leipzig 1903; G. Schramm, *Danzig, Elbing und Thorn als Beispiele städtischer Reformation* [w:] *Historia Integra. Festschrift für Erich Hassinger zum 70. Geburtstag*, Hrsg. von Hans Fenske, Wolfgang Reinhard, Ernst Schulin, Berlin

W gdańskich księgozbiorach napotykamy na, wywodzące się ze zbliżonych kręgów, traktaty astrologiczne i astronomiczne – może zatem Wittenberga odegrała tu jakąś rolę.

Należy zauważyć, że luteranizm nie wykluczał ze swego repertuaru ikonograficznego motywów mających związek z astrologią, czego świadectwem jest nie tylko gdański zabytek, lecz także ratusze w Lüneburgu (malowidła stropu z 1529 r. w *Gerichtslaube*)<sup>41</sup> i Bremie (fasada z lat 1609-1615)<sup>42</sup>.

Wydaje się, że astrologiczna tematyka w wystroju gdańskiego Dworu mogła pojawić się nie tylko z powodu zainteresowania protestantów tą wiedzą, lecz również ze względu na lokalną tradycję, bowiem w Gdańsku nieco wcześniej, w sferze publicznej, pojawiły się dwie monumentalne realizacje artystyczne zawierające treści astrologiczne: zegar astronomiczny z lat 1464–1470 oraz retabulum ołtarza głównego z lat 1510-1517 w kościele NP. Marii; warto podkreślić też, że w gdańskich księgozbiorach z 2 połowy XV i 1 połowy XVI w. znajdowały się utwory astrologiczne, których spora liczba świadczy, że wiedza o gwiazdach i ich wpływie na świat sublunarny miała nad Motławą ugruntowaną pozycję<sup>43</sup>. Tematyka astrologiczna znalazła zresztą kontynuację w sztuce Gdańska: siedem planet reprezentujących ład niebieski i jednocześnie strzegących panującego porządku na ziemi pojawiło się ponownie, tym razem na podstropowym fryzie ukończonym w 1596 r. w Sali Czerwonej w ratuszu Głównego Miasta Gdańska<sup>44</sup>. Nastąpiło to już w innych warunkach religijnych, społecznych i politycznych, gdy luteranizm był od kilku dekad wyznaniem legalnym, natomiast we władzach miasta, które niewątpliwie zleciły wykonanie tego wystroju, zasiadali kalwini.

---

1977, s. 135 nn.; Z. Nowak, *Po starą księgę sięgam ze wzruszeniem. Szkice z dziejów i kultury książki w Prusach Królewskich od XV do XVIII wieku*, Gdańsk 2008, s. 41–42.

<sup>41</sup> W. Pfeiffer, *Zu den Wand- und Deckenbildern der Lüneburger Gerichtslaube*, „Lüneburger Blätter”, 1961, H. 11/12, s. 18 nn.; K. Alpers, *Livische Figuren, Planeten-Götter und Wilde Männer*, „Lüneburger Blätter”, 1977, H. 23, s. 52-69.

<sup>42</sup> S. Albrecht, *Das Bremer Rathaus im Zeichen Städtischer Selbstdarstellung vor dem 30-jährigen Krieg (Materialien zur Kunst- und Kulturgeschichte in Nord- und Westdeutschland, Bd. 7)*, Marburg 1993.

<sup>43</sup> Wątki astrologiczne w obu wymienionych dziełach oraz zaplecze intelektualne astrologii w Gdańsku analizuję w złożonej do druku publikacji wymienionej w przypisie 1.

<sup>44</sup> Iwanoyko, *dz. cyt.*, Kaleciński, *dz. cyt.*, s. 173-210.

---

**Summary:** Décor of the Artus Court in Gdańsk in the second quarter of the 16th century. A Contribution to the Protestants' attitude to astrology.

The décor of the Artus Court was the major artistic project prior to the legalizing of Protestantism in Gdansk. The rich programme combined the traditional Catholic topics, Antique motifs, and images testifying to the reception of Lutheranism. They were composed of the motifs related to the state, province, and the city, religion, civic responsibilities, as well as astrological subjects. Images containing astrological meanings constitute quite a substantial component of the décor. Their even arrangement in the interior turned them into an element integrating all the programme; additionally, astrological motifs appear in several separate enclaves in the décor (personifications of the seven planets of the cornice; the motifs on the capitals which refer to the relation between the universe and man as well as his environment; personifications of Moon and Venus located in the highest section of the stove; Sun and Moon in the late Gothic painting *Ship of the Church*; the impact of the various arrangements of the celestial bodies on the earth can be found in the late-Gothic painting *Siege of Malbork* as well as in *Holofernes' Camp* and the *Siege of Malbork* painted by Martin Schoninck). The presence of astrological images deeply rooted in the mediaeval tradition in the interior whose décor conveyed basically Lutheran thought, gives rise to the question to what extent Lutherans were ready to accept topics whose connotations referred to a suspicious, frequently condemned, but generally cultivated knowledge, to numerous abuses, and to what degree they filled them with new meanings. The reformers' attitude to astrology was not unanimous. Martin Luther did not favour it, meanwhile Philipp Melanchthon, friends with Luther, was of a different opinion with regard to astrology. He was not only a leading figure among the reformers, but also an outstanding personality at Wittenberg University. His assumption was that man being a creation of nature must be subject to the impact of stars which in their turn are subdued to God. As a reformer of the Church he followed the Holy Scriptures, as a reformer of astrology, in turn, he based himself on Ptolemy, while also drawing from Aristotle. At Wittenberg University he attracted quite a number of humanists, doctors, mathematicians, and astronomers who dealt with astrology. He himself and his followers agreed that only a pious scholar was able to read the heavenly signs and comprehend divine providence by means of astrology. The Wittenberg climate favourable to astrology may have affected Gdansk. The bonds be-



tween the two cities were quite close and many Gdansk residents, as well as individuals who were to settle later in Gdańsk, such as the Protestant preachers.

**Keywords:** Artus Court, Renaissance, astrology, Lutherans

**Dr Andrzej Woźniński** – historyk sztuki, absolwent Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, gdzie doktoryzował się. Pracuje w Instytucie Historii Sztuki na Uniwersytecie Gdańskim. Prowadzi badania związane z późnogotycką rzeźbą i malarstwem w Prusach oraz na obszarze nadbałtyckim. Zajmuje się również związkami sztuki i astrologii a także wybranymi zagadnieniami z historii kolekcjonerstwa. Stypendysta Uniwersytetu w Rennes i Instytutu Herdera w Marburgu/L. Członek Międzynarodowej Rady Muzeów (ICOM).

Edmund Kizik

## Pomoc Gdańska dla gminy ewangelickiej w Smyrnie w 2 połowie XVIII wieku

Smyrna (obecnie Izmir) – portowe miasto położone na zachodnim wybrzeżu Turcji u schyłku XVI w. przeżywało szybki rozwój związany z eksportem tekstyliów bawełnianych. Ludność miasta w połowie XVII wieku liczyła szacunkowo około 90 tysięcy osiągając w 1780 r. - 100 tys. mieszkańców<sup>1</sup>. W życiu tego najważniejszego małoazjatyckiego portu tureckiego istotną rolę odgrywały miejscowe społeczności: grecka, ormiańska oraz żydowska. Do miasta, coraz bardziej liczącego się w wymianie gospodarczej z Europą Zachodnią, przybywało wielu kupców obcych – włoskich, francuskich, holenderskich i angielskich<sup>2</sup>. Zamieszkiwali oni w domach przy wydzielonych ulicach w pobliżu portu, w dzielnicy którą jeszcze wg *Meyer's Lexikon* określano tradycyjnie jako tzw. dzielnicę Franków („Frankenviertel”)<sup>3</sup> czyli „Frankomahallas”.

W ślad za obcymi kupcami w mieście pojawili się przedstawiciele dyplomatyczni i handlowi, konsulowie – holenderski po 1611 r., francuski w 1619 r.,

---

<sup>1</sup> O. J. Schmitt, *Levantiner. Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessioneller Gruppe*, München 2005 s. 89-96 (podrozdział 4,1), tam bardzo drobiazgową literaturę poświęconą rozwojowi Smyrny przede wszystkim w XIX w.

<sup>2</sup> Niestety nie miałem dostępu do pracy Eleny Frangakis-Syrett, *The commerce of Smyrna in the eighteenth century (1700-1820)*, Athen 1992.

<sup>3</sup> *Meyers Großes Konversations-Lexikon*, Bd .18, 1905 s. 555 (wyd. 6).

angielski w 1621 r. W XVIII wieku w mieście osadzali się również protestanccy Niemcy oraz Skandynawowie. Chociaż wśród chrześcijan łacińskich najważniejsze były społeczności katolików, to w połowie XVIII wieku miejscowa społeczność luterańska była już na tyle liczna (kilkanaście rodzin), że można było myśleć o zorganizowaniu stałej struktury wyznaniowej. Inicjatywa wyszła od Christiana Hebbe, szwedzkiego kupca i miejscowego agenta reprezentującego założoną w 1748 r. Szwedzką Kompanię Lewantyńską (*Svenska Levantiska Compagniet*). Jednak chyba ważniejsza była osoba Holendra, Johanna Friedrika Manna, który w drugiej połowie wieku był zatrudniony w przedstawicielstwie Zjednoczonych Prowincji w Smyrnie (w źródłach jako „vice-kanselier”)<sup>4</sup>. W imieniu miejscowej społeczności podjęli oni wysiłki, mające na celu znalezienie stałych środków finansowych oraz duchownego, który był na tyle odważny, ale i odpowiednio przygotowany do podjęcia tego niecodziennego wyzwania.

To, że w ogóle możliwe było planowanie takiego przedsięwzięcia należy przypisać dość liberalnej i reformatorskiej polityce sultana Mustafy III, rządzącego w latach 1757–1774. Upór Hebbego i Manna uwieńczony został sukcesem – dzięki ich staraniom w 1759 r. w Smyrnie powstała pierwsza luterańska gmina na obszarze Lewantu. Pastorem gminy został Christoph Wilhelm Lüdeke (ok. 1730–1805)<sup>5</sup>, lepiej znany jako autor, popularnego w drugiej połowie XVIII wieku, opisu Orientu<sup>6</sup>. Ordynowany w Norymberdze (1759) kaznodzieja pełnił tę funkcję niespełna dziewięć lat (do 1768 r.). Jednak już wkrótce nastąpiło znaczące pogorszenie położenia finansowego maleńkiej gminy, albowiem Smyrnę w 1762 r. opuścił Ch. Hebbe, który materialnie wspierał luteran. Gmina, która nie posiadała własnych pomieszczeń, korzystała z gościnności holenderskiego konsula, Daniela Alexandra Hohepieda (1723-1759) a następnie jego syna, Daniela Jeana (1759-1796)<sup>7</sup>; to w ich domu, pod ochroną immunitetu dy-

---

<sup>4</sup> Korespondencja J. F. Manna zachowała się w zbiorach holenderskiego Nationaal Archief, Den Haag; zob. dostępny online inwentarz archiwalny konsulatu w Smyrnie, <http://www.gahetna.nl/archievenoverzicht/cad/index/cadid/1.02.22/anchor/descgrp-context-bioghist>, (10.08.2011).

<sup>5</sup> Zob. C. G. A. Siegfried, *Lüdeke, Christoph Wilhelm*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 19, 1884, s. 369-370; E. Schnaase, *Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs actenmäßig dargestellt*, Danzig 1863, s. 664.

<sup>6</sup> Ch. W. Lüdeke, *Kurze Erläuterung einiger Schriftsteller aus der Natur und den Sitten des Orients nach zuverlässigen und mehrentheils eigenen Beobachtungen*, Lübeck 1778.

<sup>7</sup> Informacje podają za opisem zespołu konsulatu holenderskiego w Smyrnie:

plomatycznego, odbywały się nabożeństwa wiernych. Sala do nabożeństw była symultanicznie używana przez różne, mniejsze wyznania protestanckie. To, że kalwinistyczni konsulowie wspierali luteranckich Europejczyków nie powinno dziwić, albowiem skądinąd wiadomo, że pomagali również tamtejszym katolikom.

Luteranie, borykający się z mizérią finansową, rozsyłali listy, prosząc o wsparcie finansowe władze różnych państw i miast luteranckich m.in. Norymbergi, którą pastor Lüdeke, w sprawach kościelnych, traktował jako władzę zwierzchnią.

W imieniu Lüdekego i starszych gminy w Smyrnie norymberski konsystorz 22 stycznia 1762 r. zwrócił się z odpowiednimi pismami w tej sprawie również do gdańskiego Ministerium Duchownego (*Geistliches Ministerium*), które zrzeszało wszystkich luteranckich kaznodziejów miasta<sup>8</sup> oraz osobno do profesorów Gimnazjum Akademickiego – rektora Ernsta Augusta Bertlinga oraz profesora retoryki Gottlieba Wernsdorfa. Senior Ministerium, najstarszy pastor kościoła mariackiego w Gdańsku, Jonathan Heller (urzędujący w latach 1760 - 1791),<sup>9</sup> w imieniu duchownych przekazał prośbę radzie miejskiej z sugestią zorganizowania odpowiedniej kolekty<sup>10</sup>. Władze miejskie poprosiły jeszcze o dodatkowe informacje o liczebności i położeniu prawnym gminy w Smyrnie, celem upewnienia się co do realnych możliwości powodzenia takiej inicjatywy<sup>11</sup>. Zanim przejdę do zrelacjonowania dalszych losów gdańskiego zaangażowania się w powodzenie misji w Turcji, warto przedstawić kilka informacji ogólniejszych oraz zarysować źródła mojej wiedzy.

---

<http://www.gahetna.nl/archievenoverzicht/ead/index/eaid/1.02.22/anchor/descgrp-context-bioghst> (10.08.2011).

<sup>8</sup> Duchowni w kościołach wiejskich należących do miasta do tego kolegium nie należeli. Na temat Ministerium Duchownego zob. H. Neumeyer, *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreußen in evangelischer Sicht*, Bd. 1, Leer (Ostfriesland) 1971, s. 104-105, 133-134; E. Kizik, *Struktura administracyjna i finansowanie gdańskiego kościoła luteranckiego w XVII wieku*, [w:] *Gdańsk w epoce Bartholomäusa Milwitzka*, red. E. Kizik, Gdańsk, 2010, s. 41-55.

<sup>9</sup> L. Rhesa (*Kurzgefaßte Nachrichten von allen seit der Reformation an den evangelischen Kirchen in Westpreußen angestellten Predigern*, Königsberg 1834, s. 38) podaje, że zmarł on w 1790 r. E. Schnaase (*Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs*, s. 667) podaje rok 1791.

<sup>10</sup> E. Schnaase (*Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs*, s. 665, (tam również cytowany fragment listu).

<sup>11</sup> Opis korespondencji, *tamże*.

Przede wszystkim należy podkreślić, że nie po raz pierwszy władze miasta Gdańska, zarządy poszczególnych kościołów lub pojedynczy mieszczanie wspomagali pieniędzmi swoich współwyznawców. Zapewne życie w diasporze i poczucie pewnego zagrożenia religijnego łatwiej pozwalało zrozumieć potrzeby innych. Z gdańskich ksiąg kasowych i innych wzmianek źródłowych wynika, że gdańszczanie chętnie i wielokrotnie w XVII i XVIII wieku przychodzili z pomocą finansową współwyznawcom w kraju<sup>12</sup> i za granicą<sup>13</sup>. O zapomogę rady miejskiej zabiegały gminy w Moskwie (1746), indonezyjskich koloniach Batawii i Jawie (1747, 1750)<sup>14</sup> dlatego nie dziwi, że prośba o pomoc gminie w Smyrnie mogła się spotkać z entuzjastycznym poparciem miejscowego społeczeństwa. Przejęty inicjatywą profesor G. Wernsdorf napisał nawet specjalne okolicznościowe dziełko, mające wspomóc inicjatywę<sup>15</sup>.

Jednak długoletnie zaangażowanie Gdańska w pomoc dla tej egzotycznej gminy luteranckiej pozostaje faktem stosunkowo słabo znanym. Tym bardziej warto nieco bliżej przypomnieć ten zapoznany, nawet przez badaczy protestantyzmu, fragment dziejów gdańskich ewangelików. Korzystam przede wszystkim z prac Eduarda Schnaase z 1863 r.<sup>16</sup> opisującego gdańskie kulisy tej historii. Późniejsze opracowanie Ernsta Steinwalda więcej miejsca poświęca

---

<sup>12</sup> Np. na rzecz luteran w Sztumie: „per die Evangelische Kirche in Stuhm, ein Gratial „ – 300 fl. (1754 r.), APGd. 300, 12/168, s. 104; na rzecz gimny w Wilnie – 300 fl., APGd., 300, 12/163 (1748 r.); dla 22 wygnanych hugenotów z Salzburga – 100 fl., APGd. 300, 12/165, s. 104.

<sup>13</sup> Anonim w 1792 r. podkreślał dobroczynność gdańszczan: „Seit Jahrhunderten war diese Stadt ihrer vielen gemeinnützigen Anstalten wegen berühmt, und stand vor andern im Rufe der Wohlthätigkeit gegen Einheimische und Fremde, den sie auch unter sehr veränderten Zeiten und Umständen sich bis jetzt noch u erhalten gewußt hat“, *Das wohlthätige Danzig*, „Journal von und für Deutschland“, 1792, Jg. 9, St. 45, s. 318. W samej rzeczy notatki o wsparciu obcych luteran i innych protestantów wielokrotnie odnajdujemy w materiałach kasowych Gdańska. Np. luteranie w Bukareszcie „in der Wallechey” – 500 fl., Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej: APGd.), 300, 12/168, s. 104 (1754 r.); interesujące, że w Gdańsku trzymały swoje pieniądze różne gminy w Polsce np. w latach 1760-1784 pewna gmina kalwińska w Małopolsce posiadała na kontach kamlarii 6000 fl. zob. APGd., 300, 12/584, s. 128-129. Do problemu wsparcia finansowego udzielanego przez gdańszczan innym gminom postaram się nawiązać w osobnym artykule.

<sup>14</sup> H. Neumeyer, *Kirchengeschichte von Danzig*, s. 152.

<sup>15</sup> G. Wernsdorf, *Denkwort der ersten christlichen Kirche in Smyrna in Asien*.

<sup>16</sup> E. Schnaase, *Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs*, s. 663-681. Pastor Schnaase był również autorem opublikowanego wykładu: *Smyrne und Danzig. Ein Vortrag zum Besten des Johannisstiftes in Danzig*, 12. Jan. 1858, Danzig 1858 (pozycji nie odnotowuje *Bibliografia Gdańska*, oprac. J. Kucharski, P. Szafran, (*Historia Gdańska*, t. 5), red. E. Cieślak, Sopot, 1997).

kwestiom wykraczającym już czasowo poza interesujący nas okres<sup>17</sup>. I mimo faktu, że obszerne dzieło pastora Schnaasego, diakona w kościele św. Jana, jest już przestarzałe, to jednak z uwagi na wykorzystane przez niego źródła, pozostaje często nie do zastąpienia. Przede wszystkim autor miał do dyspozycji, obecnie już tylko szcątkowo zachowane, dokumenty z gdańskiego Ministerium Duchownego, kolegialnego organu zajmującego się kwestiami duchownych luterzańskich zatrudnionych w kościołach miasta, jak również regulacjami prawnymi dotyczącego dyscypliny religijnej<sup>18</sup>. I chociaż dla niniejszego artykułu ustalenia E. Schnaasego mają znaczenie kluczowe, to również odwołam się do materiałów archiwalnych, czyli księgowości gdańskiej kamlarii – kasy miejskiej, która pozwoliła na dodatkowe potwierdzenie, ewentualnie uściślenie okoliczności sprawy.

Powróćmy do sytuacji z wiosny – lata 1762 r., czyli do otrzymania przez władze Gdańska odpowiednich wyjaśnień oraz wiarygodnego potwierdzenia, że cała ta egzotyczna korespondencja nie ma na celu li tylko wyludzenia pieniędzy, lecz stanowi przedsięwzięcie warte bliższego poparcia. Również liczba statków zawijających corocznie do Smyrny ze Szwecji – 4, z Danii od 8 do 12 oraz 20-30 statków z Holandii<sup>19</sup>, wraz z miejscową liczbą luteran (koło 30 rodzin) dawała szansę przetrwania inicjatywy. Z uwagi, że Amsterdam, Hamburg oraz Szwecja już odmówiły pomocy, a jedynie Dania dawała pewną nadzieję na udzielenie realnego wsparcia, to właśnie Gdańsk jawił się ostatnią szansą „tureckich” luteran. 6 października 1762 r. gdańska rada miejska przekazała pastorowi Hallerowi zalecenie, aby Ministerium zorganizowało kolektę na ulicach, w domach oraz kościołach miasta.

Do przeprowadzonej jesienią 1762 r. w kościołach i na ulicach miasta zbiórki, włączyli się również i miejscowi kalwini, mennonici a nawet katolicy. Zbieraniem zajęli się zarządcy ubogich uczniów (*provisores pauperum*), którzy czę-

---

<sup>17</sup> E. Steinwald, *Beiträge zur Geschichte der deutschen evangelischen Gemeinde zu Smyrna 1759–1904*, Berlin 1904.

<sup>18</sup> E. Schnaase, *Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs*, s. VIII–IX; autor (s. 667) pisze również, że miał do dyspozycji pełną dokumentację kontaktów ze Smyrną za czasu senioratu Hallera, czyli do 1791 r.; po tym czasie dokumentacji brakowało; „So war eine Verbindung zwischen der evangelischen Kirche Danzigs und der evangelischen Gemeinde in Smyrna gegründet worden, über die uns die Nachrichten bis zum Tode Dr. Hellers im Jahre 1791 vollständig vorliegen, nach 1791 aber gänzlich fehlen“.

<sup>19</sup> Tamże, s. 666.

sto wraz ze śpiewającym chórem pauprów (tzw. „kurenda”) pukali do domów prosząc o miłosierne datki. Zakończona zimą kolekta przyniosła w sumie 26613 guldenów (fl.) 24 grosze i 12 szelągów. Po szczegółowym przeliczeniu zebranych monet okazało się, że 18719 fl. i 9 gr było w pruskich tymfach z emisji z lat 1758–1759, reszta w innej, niekiedy obcej monecie obiegowej, część w pieniądzu niepełnowartościowym, wycofanym z obiegu lub wręcz sfalszowanym<sup>20</sup>. Wrzucanie niepełnowartościowej lub sfalszowanej monety było często spotykanym procederem. W końcu zbierający nie wiedzieli, jakie pieniądze wrzucano do puszek lub sakwy. Zebrana kwota była całkiem znacząca, szczególnie jeśli np. zestawimy tę sumę z kosztami nieruchomości gdańskich. Dla przykładu trzy kamienice na ul. Długiej, zlicytowano w sierpniu i wrześniu 1774 r. za sumy 28340, 29020, 33810 fl.<sup>21</sup> Jednak równocześnie warto wspomnieć, że na renowację organów kościoła mariackiego 23 grudnia 1757 r. przyznano 15000 fl. i tyleż na podstawie decyzji z 31 sierpnia 1759 r.<sup>22</sup>

Rada miejska, która kontrolowała pracę duchownych z Ministerium Duchownego, 17 grudnia 1762 r. bardzo ostrożnie zadysponowała zebranymi pieniędzmi. Przede wszystkim zdecydowano o nieprzekazywaniu całej sumy gminie smyrneńskiej, lecz większość zebranych pieniędzy – 25 000 fl. złożono na koncie w należącej do miasta kasie wpływów nadzwyczajnych. Lokatę oprocentowano według obowiązującej dość powszechnej w XVIII w. stawki na 4%, i jedynie coroczne odsetki od kapitału miano wypłacać gminie<sup>23</sup>. I w rzeczy samej: lokata w gdańskiej kamlarii przez lata przynosiła tysiąc guldenów (floreń) rocznej intraty, które wysyłano do Smyrny<sup>24</sup>. Jak technicznie wyglądało przekazanie owej sumy można tylko domniemywać: zapewne gmina otrzymywała weksel, który był realizowany przez rezydującego na miejscu agenta handlowego (duńskiego, holenderskiego).

---

<sup>20</sup> APGd. 300, 12/453a, s. 43-44.

<sup>21</sup> *Danziger Monatliche Sammlung*, Biblioteka Gdańska PAN, Ms. 145 (24.06.1773-31.12.1776), bez paginacji.

<sup>22</sup> APGd. 300,12/453a, s. 20, 29.

<sup>23</sup> M. Foltz, *Geschichte des Danziger Stadthaushalts*, Danzig 1912, s. 158.

<sup>24</sup> „Bis dahin erhält die Evang. Lutherische Gemeinde in Smyrna jährlich ein Geschenk von 1000 Gulden, als Interessen von einem zum Besten ihrer Kirchenanstalten durch Freygebigkeit der Danziger Einwohner aller christlichen Religionspartheyen vor 30 Jahren zusammengesossen und bey der öffentlichen Stadtkasse bestätigten Capital“, *Das wohlthätige Danzig*, s. 318.

Władze miejskie Gdańska tłumaczyły niewysłanie całej zebranej kwoty brakiem dostatecznej pewności co do rozwoju sytuacji w Turcji. Jednak trzeba mieć na uwadze, że sprawa ma również swoje drugie oblicze: pieniędzmi depozytowanymi na kontach pomocniczych kasy miejskiej (Hülfgelderkasse), rajcy po prostu łatali dziury finansowe w budżecie miasta – tego rodzaju pożyczki pozwalały poważnie zadłużonemu miastu zapewnić płynność finansową. Z pozostałej kwoty – dwa tysiące florenów polecono wypłacić jednorazowo kaznodziei smyrneńskiemu w 1763 r. Pozostałe 614 fl. 24 gr., 13 szelągów oraz monety małowartościowe, wycofane z obiegu, fałszywe („verrufene Müntze”), które również wrzucano do sakiewki kolektorów, przeznaczono na wynagrodzenie organizatorów zbiórki „ein Gratial für Ihre Mühe zugewendet werden möge”<sup>25</sup>. Część, to honoraria zarządców ubogich, pewne wydatki na pokrycie kosztów pracy księgowych, co nieco otrzymali zapewne i miejscowi potrzebujący.

Według zapisu w zachowanej księdze księgowej Hülfgelderkasse, wkład dla gminy w Smyrnie rozbity został na cztery subkonta opiewające na 19000, 1000, 2000, 3000 fl. wszystkie oprocentowane na 4%<sup>26</sup>.

Począwszy od 1764 r. corocznie, za pokwitowaniem, wysyłano 1000 fl. do gminy w Lewancie. Również duńska misja kościelna przeznaczyła na pomoc dla gminy w Smyrnie 600 piasstrów rocznej zapomogi<sup>27</sup>. Co niedzielę dobroczyńcom w Danii (królowi) i w Gdańsku (Ministerium Duchownemu i mieszczaństwu) dziękowano słowami:

„Für alle protestantische Obrigkeit, besonders für den König von Dänemark als einem gnädigen und liebreichen Wohlthäter unseres evangelischen Kirchenwesens, sein hohes königliches aus und Länder und für die hochlöbliche Gesellschaft der Ausbreitung des Evangelii, desgleichen für eine Hochpreisliche Regierung, hochwürdiges Ministerium und wohllobliche Bürgerschaft der freien Stadt Danzig“<sup>28</sup>

Pieniądze przydały się, albowiem już wkrótce, 6 sierpnia 1763 r., wielki pożar strawił całą dzielnicę zamieszkałą przez kupców europejskich; zniszczeniu uległ również dom konsula holenderskiego, gdzie gmina zbierała się na na-

---

<sup>25</sup> APGd. 300, 12/453a, s. 43-44.

<sup>26</sup> APGd. 300, 12/597, s. 102.

<sup>27</sup> Schnaase, dz. cyt., s. 667.

<sup>28</sup> Cyt. za tamże, s. 668.



bożeństwa. Tymczasowo korzystano z uprzejmości angielskiej społeczności. Poprzez konsula pruskiego w Konstantynopolu za gminą wstawił się nawet król pruski Fryderyk II, prosząc sultana o prawo wzniesienia specjalnego domu modlitwy, oznaczonego pruskim godłem na znak roztoczonej opieki. Jednak Turcy odrzucili prośby, zezwalając jedynie na odbywanie praktyk w domach prywatnych. Gmina liczyła w tym czasie ledwie kilkanaście osób, nie licząc przygodnych podróżnych i marynarzy. W związku z planami zakupu parceli na rzecz gminy kaznodzieja smyrneński wystosował do Gdańska pismo z prośbą o pilną wypłatę większej sumy z zebranej kolektki. Jednak strona gdańska nie zmieniła ustalonego trybu obsługi konta. Dalsze wypadki dokładnie opisuje Schnaase<sup>29</sup>, w gdańskich zbiorach zachował się jedynie list z prośbą pastora Ch. W. Lüdekego oraz wityryków smyrneńskich: Johanna Justiego i znanego już Johanna Friedericka Manna z 30 maja 1767 r.<sup>30</sup> Kłopoty finansowe z utrzymaniem kaznodziei Lüdeckego, któremu od 1766 r. zalegano z wypłatami rocznej pensji w wysokości 500 piasrów<sup>31</sup>, jak już wspomniano, ostatecznie doprowadziły do jego odejścia ze Smyrny (1768). Po powrocie do Niemiec objął on stanowisko w magdeburskim kościele św. Katarzyny. Przed tym jednak wprowadził na urząd kolejnego pastora, Duńczyka Christiana Bastholma (1740-1819)<sup>32</sup>. Ten jednak z powodu kłopotów finansowych nie zagrzął zbyt długo miejsca w Smyrnie i już po trzech latach służby (1768-1771) gmina po raz kolejny pozbawiona została opieki duszpasterskiej. Dopiero w marcu 1773 r. król duński Chrystian VI powołał na stanowisko pastora w Smyrnie Johanna Martina Weinricha oraz przeznaczył na wsparcie gminy odpowiednie fundusze. Już w roku następnym za 4200 talarów lewkowych gmina nabyła dom z przeznaczeniem na cele kościelne oraz mieszkanie dla pastora. Wydawało się, że życie gminy od tej pory ulegnie pewnej stabilizacji. Jednak stosunki pomiędzy Weinreichem a członkami gminy nie układały się dobrze, miano mu m.in. za złe prowadzenie nabożeństw również w języku włoskim, i ostatecznie w maju 1779 r. kolejny kaznodzieja luterański opuścił

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 670 i nn.

<sup>30</sup> APGd. 300, 53/1068.

<sup>31</sup> Piasrty były monetami bitymi w Danii na cele handlu lewentyńskiego o nominalnej wartości talara, szybko ulegały deprecjacji.

<sup>32</sup> C. F. Bricka, *Bastholm, Christian*, w: *Danske biografiske lexicon*, Bind 1, Kjøbenhavn 1887, s. 585-590; po powrocie do Danii *Bastholm* odgrywał wybitną rolę w krajowym kościele M. Neiiendam, *Christian Bastholm. Studier over oplysningsens teologi og kirke*, Kjøbenhavn 1922; Schnaase, dz. cyt., s. 674- i nn.

Lewant<sup>33</sup>. Wkrótce potem, w 1780 r. zawieszono trwające z przerwami od 1762 r. wsparcie duńskie dla lewentyńskiej gminy. Tym razem gmina, która przez trzy lata pozbawiona była duszpasterza, zwróciła się z prośbą do Gdańska o przysłanie nowego kaznodziei, oferując 200 talarów na pokrycie kosztów podróży, darmowe utrzymanie oraz 400 talarów rocznego zarobku. Ministerium nie potrafiło znaleźć w Gdańsku odpowiedniego kandydata. Ostatecznie pastor Haller zaproponował to stanowisko posiadającemu doskonale referencje pierwszemu nauczycielowi z królewieckiego Fridericianum, urodzonemu w Elku Johannowi Friedrichowi Usko (1760–1841)<sup>34</sup>. Usko był niezwykle uzdolniony językowo, władał biegle nie tylko niemieckim i polskim, lecz również francuskim, włoskim, holenderskim i angielskim<sup>35</sup>. 18 marca 1783 r. Heller ordynował Uskę na urząd w Smyrnie, który objął go w sierpniu tego roku. I chociaż relacja Schnaasego na temat orientalnej gminy luteranckiej urywa się wraz ze śmiercią Hallera (1791)<sup>36</sup>, to wiadomo, że Usko pełnił swoją posługę przynajmniej do roku 1805 r., może aż do r. 1807<sup>37</sup>. Schnaase podaje również, że Usko swoją działalność w miejscowej gminie opisywał w regularnie wysyłanych do Gdańska sprawozdaniach, jednak nic z tej dokumentacji nie zachowało się do współczesności. Niemniej na podstawie opublikowanej w 1808 r. autobiografii Uski wydaje się, że bardziej od życia gminy interesował się miejscowymi społecznościami i językami orientalnymi. Dzięki swoim zdolnościom językowym oraz licznym zainteresowaniom łatwo nawiązywał kontakty, zaj-

<sup>33</sup> Zob. lista pastorów gminy w latach 1759-1919: M. Fuhrmann, *"Der Traum vom deutschen Orient". Zwei deutsche Kolonien im Osmanischen Reich 1851-1918*, Frankfurt/Main 2006, s. 401.

<sup>34</sup> Jedną z niewielu notatek biograficznych zob. *Notes and Queries*, Sec. series, vol. 9, London 1860, s. 245, oraz wspomnienie pośmiertne ukazało się w angielskim czasopiśmie "Gentleman's Magazine", April 1842, s. 489.

<sup>35</sup> Na temat działalności Uska zob. R. Clogg, *Enlightening 'A Poor, Oppressed, and Darkened Nation'. Some Early Activities of the BFBS in the Levant, v: Sowing the World. The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society (1804-2004)*, ed. by S. Batalden, K. Cann, J. Dean, Sheffield 2004, s. 234-250; Schnaase, dz. cyt., s. 676-681.

<sup>36</sup> Schnaase zakończył swoje uwagi na temat Smyrny następująco: „Dieses ist die letzte Nachricht, die wir besitzen; denn im Anfange des Jahres 1791 erkrankte Dr. Heller auch starb bald darauf 74 Jahre alt. Mit ihm schließen auch die Acten des Danziger Ministerii“, Schnaase, dz. cyt., s. 682.

<sup>37</sup> M. Fuhrmann, „Der Traum vom deutschen Orient“. *Zwei deutsche Kolonien*, s. 401. Jednak w autobiografii Usko podaje jako datę wyjazdu ze Smyrny rok 1807, Zob. autobiografię Uski: J. F. Usko, *A Brief narrative of the Travels and literary life of the Reverend John F. Usko, late Chaplain to the factory at Smyrna and now Resident in London*, London 1808, s. 26-27.

mował się tłumaczeniami i bardzo wiele czasu spędził na podróżach<sup>38</sup>. Wiadomo również, że poza służbą w gminie luterańskiej nawiązał bliskie związki z miejscowymi anglikanami, którym od 1789 r. służył również posługą duchowną. Kontakty pomiędzy miejscowymi protestantami były skądinąd naturalne, albowiem protestanci luterańscy użytkowali wraz z anglikanami tę samą salę modlitwy<sup>39</sup>. Pomyślny okres przerwany został przez pogrom i spalenie chrześcijańskiej dzielnicy przez turecką tłuszcę w 1797 r. Jak to wpłynęło na życie gminy nie wiadomo. Sam Usko w 1798 r. odbył podróż do Anglii, Prus, odwiedził m.in. Gdańsk, gdzie oferowano mu profesurę w miejscowym Gimnazjum Akademickim oraz rodzinny Elk, gdzie po latach spotkał się ze swoją matką. Po półtorarocznej nieobecności powrócił do Smyrny, którą ponownie opuścił w 1807 r. Napięcia polityczne i zagrożenie wojenne uniemożliwiły mu dalszy pobyt w Lewancie. Po wyjeździe z Turcji Usko początkowo osiadł w Londynie, w latach następnych pełnił funkcje duszpasterskie. Zmarł w 1841 r. wieku 81 lat.

Wróćmy raz jeszcze do kwestii finansowych: wiadomo, że w 1790 r. gmina smyrneńska posiadała 3628 piastrów. Z kolei po przejęciu Gdańska przez Prusy dokonano przeglądu wierzytelności znajdujących się na kontach miejskiej kamlarii, i okazało się, że na koncie dla Smyrny znajdowało się aż 6250 talarów<sup>40</sup>, czyli według ceny talara z 1793 kosztującego 171 gr., było to aż 35625 fl.<sup>41</sup>, czyli o ponad 11 tysięcy fl. więcej od kapitału pierwotnego. Trudno jest mi zweryfikować wysokość sumy podanej za Maxem Foltzem, może wzrost wkładu pochodził z nowych zbiorów, może wypłaty przez pewien czas nie były wysyłane i odsetki dopisano do kapitału, może informacje Foltza odnoszą się do późniejszego już okresu. Lecz najistotniejszy jest fakt, że zmiana władzy w latach 1793 początkowo nie wpłynęła na zahamowanie pomocy. Jak sytuacja rozwinęła się w następnych latach nie jest dostatecznie jasne. Źródła podają rozbieżne informacje: wg Foltza dopiero w 1833 r. zmieniono przeznaczenie pieniędzy i zaniechano wspierania pastora gminy w Lewancie, przeznaczając odtąd odsetki na wspieranie miejscowego, gdańskiego szkolnictwa dla

---

<sup>38</sup> Zobacz liczne opisy wielomiesięcznych podróży po całych Bliskim Wschodzie i kształceniu się w językach orientalnych, J. F. Usko, *A Brief narrative of the Travels*.

<sup>39</sup> J. F. Usko, *A Brief narrative of the Travels*, s. 7.

<sup>40</sup> M. Foltz, *Geschichte des Danziger Stadthaushalts*, s. 414.

<sup>41</sup> Za T. Furtak, *Ceny w Gdańsku w latach 1701-1815*, Lwów 1935, tab. 1, s. 78.

ubogich<sup>42</sup>. Z kolei według badań Malke Fuhrmann ustąpienie z funkcji pastora Usko miało nastąpić w związku z zawieszeniem wypłat z Gdańska w 1805 r.<sup>43</sup>. Wyżej już wskazano, że mogło to nastąpić raczej w 1807 r., czyli wraz z wyjazdem Uski ze Smyrny, który notabene w swojej autobiografii do tego wątku w ogóle się nie odniósł. Wstrzymanie pomocy finansowej doprowadziło do długotrwałego zawieszenia działalności gminy luterkańskiej w Smyrnie: po wyjeździe Uski kolejnym pastorem gminy został wybrany dopiero pół wieku później Anton Frederici (1857 r.)<sup>44</sup>. Zapewne wypłaty wstrzymane zostały w związku z wybuchem wojny francusko-pruskiej (1806) oraz powstaniem Wolnego Miasta Gdańska pod protektoratem napoleońskim w 1807 roku – władze miasta, borykające się z kłopotami finansowymi, zajęły przejściowo fundusz; jednak samo konto nie uległo likwidacji. Brak źródeł księgowych oraz generalnie bezpośrednich źródeł dokumentujących działanie władz miejskich Gdańska w pierwszej połowie XIX w. (po 1814 roku) uniemożliwia mi bliższą weryfikację tych informacji. Jakby jednak nie było to w 1910 r. na koncie, założonym z myślą o luteranach w Smyrnie, jeszcze znajdowało się 34375 marek<sup>45</sup>.

### **Zusammenfassung: Danziger Hilfe für die evangelische Gemeinde in Smyrna in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts**

Zu den weniger erforschten Aspekten der Geschichte des Danziger Protestantismus gehören die finanziellen Hilfeleistungen, die die Danziger im 17. und 18. Jahrhundert gern und wiederholt ihren Glaubensbrüdern in und außerhalb der Landesgrenzen zukommen ließen. In der 2. Hälfte des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts kam die lutherische Gemeinde im türkischen Smyrna (Izmir) in den Genuss umfangreicher finanzieller Unterstützung aus Danzig. Die Gemeinde war 1759 in deutschen, dänischen und schwedischen Kaufmannskreisen im europäischen Viertel dieser Hafenstadt gegründet worden. Der in Nürnberg ordinierte Christoph Wilhelm Lüdeke (ca. 1730–1805) wurde zum Pastor berufen und hatte dieses Amt bis 1768 inne. Wegen anhaltender finanzieller Schwierigkeiten wandte sich das Nürnberger Konsistorium im Na-

---

<sup>42</sup> M. Foltz, *Geschichte des Danziger Stadthaushalts*, s. 335, przyp. 3.

<sup>43</sup> M. Fuhrmann, "Der Traum vom deutschen Orient", s. 116.

<sup>44</sup> Tamże, s. 401.

<sup>45</sup> M. Foltz, *Geschichte des Danziger Stadthaushalts*, s. 335, przyp. 3.

men Lüdeckes und des Smyrnaer Kirchenväter mit der Bitte um Hilfe an das Danziger *Geistliche Ministerium*, dem alle lutherischen Prediger der Stadt angehörten. Der vorliegende Text zeichnet auf der Grundlage einschlägiger Fachliteratur und archivalischer Quellen die Danziger Hintergründe dieser Geschichte nach. Die Danziger Stadtverwaltung beschloss am 6. Oktober 1762, eine Kollekte zu Gunsten der Gemeinde in der Türkei zu veranstalten. Bis zum Winter erbrachte sie über 26.613 fl. Ein Großteil des Geldes – 25.000 fl. – wurde auf dem Konto der Kammerei mit 4% angelegt, diese Anlage erbrachte jährlich 1.000 fl., die nach Smyrna geschickt wurden. 1806-1807 wurden die Zahlungen eingestellt, sicher in Folge der Tatsache, dass der in Danzig ordinierte und aus Lyck (Elk) stammende Johann Usko (1760-1841) die Gemeinde dort verließ. Eine zusätzliche Rolle dürfte der Ausbruch des französisch-preußischen Krieges (1806) sowie die Entstehung der Freien Stadt Danzig unter napoleonischem Protektorat im Jahr 1807 gespielt haben. Das Danziger Konto für die Lutheraner in Smyrna aber wurde nicht aufgelöst und enthielt noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Summe von 34.375 Mark.

**Schlüsselwörter:** Danzig, Lutheraner in Smyrna, Türkei, Johann Usko

**Edmund Kizik** – prof. zw. dr hab., kierownik Zakładu Historii Nowożytnej 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 - pol. 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.

**Wiesław Sieradzan**

**Bernhard Schmid (1872-1947)  
jako członek kościoła unijnego  
w świetle referatu wygłoszonego  
na synodzie superintendentury  
malborskiej w 1929/1930 r.**

Postać i dorobek konserwatorski i naukowy Bernharda Schmida coraz częściej jest przedmiotem zainteresowania badaczy polskich i niemieckich. Powoli i zasłużenie wychodzi on z cienia swojego poprzednika na stanowisku konserwatora zamku malborskiego, Conrada Steinbrechta<sup>1</sup>. W świetle dotych-

---

<sup>1</sup> E. Volmar, *Bernhard Schmid in memoriam*, Westpreußen-Jahrbuch, 1, 1950, s. 34-36; *Die Marienburg. Ihre Baugeschichte dargestellt von Bernhard Schmid, Schloßbaumeister der Marienburg*. Aus dem Nachlaß hg. von Karl Hauke, Würzburg 1955; idem, Schmid B., *Der letzte Baumeister der Marienburg*, [w:] *Neues Marienburger Heimatbuch*, Herford 1967, s. 274-283; G. Ohlhoff, *In memoriam Bernhard Schmid*, Der Westpreuße, 29, 1977, Nr. 15/16, s. 8; T. Torbus, *Die Konventsburgen im Deutschordensland Preußen*, München 1998, passim; R. Zacharias, *Bernhard Schmid (1872-1946). Preußischer Landeskonservator und Baumeister der Marienburg*, [w:] *Das Preußenland als Forschungsaufgabe. Eine europäische Region in ihren geschichtlichen Bezügen. Festschrift für Udo Arnold zum 60. Geburtstag gewidmet von den Mitgliedern der Historischen Kommission für ost- und westpreussische Landesforschung*, hg. von B. Jähnig u. G. Michels, Lüneburg 2000, s. 689-714; idem, *Kriegsalltag 1942-1945. Aus den Tagebuchaufzeichnungen des Konservators der Marienburg Bernhard Schmid*, Westpreußen-Jahrbuch, 51, 2001, s. 75-100; M. Arsyński, *Schmid Bernhard*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny Konserwatorów Zabytków*, z. 2, Poznań 2006, s. 229-231; W. Sieradzan, *Księgozbiór prywatny ostatniego niemieckiego konserwatora zabytków w Malborku - Bernharda Schmida (1872-1947). Próba rekonstrukcji*, Malbork 2011 (w druku); tenże, *Die Werkstatt des deutschen Denkmalpflegers Bernhard Schmids (1872-1947) in Marienburg*, [w:] *Mobilität und regiona-*

czasowych badań, które odnosiły się do aspektów biograficznych i bibliofilskich, jedno jest niewątpliwe: był on z całkowitą pewnością osobistością, żeby nie powiedzieć instytucją, nie tylko na miarę prowincjonalnego, bądź co bądź, Malborka od końca XIX w. do 1945 r., ale także na obszarze całych Prus Zachodnich. Można zaryzykować nawet tezę, że jego oddziaływanie, rozgłos oraz autorytet był jeszcze szerszy, gdyż dotyczył również pozostałych terytoriów wschodnich Niemiec, a także Brandenburgii i Pomorza. Głównym polem owego oddziaływania były oczywiście historia sztuki i konserwacja architektury średniowiecznej. Działal również na niwie kościelnej, ale bardzo niewiele wiadomo o jego postawie religijnej, roli oraz o sprawowanych funkcjach w kościele unijnym w Prusach Zachodnich zwłaszcza w I połowie XX w.

Bernhard Ernst Gustaw Schmid urodził się 26 IX 1872 r. w Bernburgu nad Solawą w Saksonii-Anhalt w rodzinie ewangelickiej. Ochrzczony został 2 XI tego samego roku w tamtejszym St. Ägidien-Kirche przez generalnego superintendenta D. Waltera<sup>2</sup>. Jego rodzice, Friedrich Wilhelm Gustaw Schmid (1826 - 1922) i Anna Ida Ernestine Julie von der Oelsnitz (1852 - 1918), poślubił się w ewangelickim kościele garnizonowym w Chełmnie 14 XII 1871 r. W rodzinach rodziców można znaleźć kilka osób sprawujących funkcję pastora lub ich potomków<sup>3</sup>. Bernhard Schmid szczycił się niewątpliwie swoim pochodzeniem. Z materiałów, w znacznej mierze o charakterze genealogicznym, przechowywanych obecnie w Archiwum Państwowym w Gdańsku, przebija przede wszystkim, ale nie jedynie, zainteresowanie rodem matki, pochodzącym z prastarej, rodowodem sięgającej aż X w., szlachty miśnieńskiej. Źródła te jednak zebrał i opracował, w przeważającej mierze, jego wuj – Ernst v. der Oelsnitz, słynny znawca heraldyki krzyżackiej i genealogii. Imię Bernhard otrzymał na pamiątkę swojego dziadka Bernharda von der Oelsnitz (1790 -

---

le Vernetzung zwischen Oder und Memel: Eine europäische Landschaft zusammensetzen, hg. v. O. Kurilo, Berlin 2011, s. 195-208; tenże, *Zainteresowania dawną kartografią miejską Bernharda Schmidy (1872-1945)*, XXIII *Ogólnopolska Konferencja Historyków Kartografii*. „Dawna kartografia miast”, Warszawa 24–26 września 2009, Warszawa (w druku).

<sup>2</sup> Dokumentesammlung Herder-Institut Marburg (dalej – DSHI), 100/Schmid, 6, 44 r.

<sup>3</sup> W rodzinie ojca to Joachim Friedrich Schmid (1670-1724), syn Joachima (1637-1682), burmistrza Królewca, który sprawował funkcję generalnego superintendenta Pomorza. Rodzina von Pfeil od połowy XVIII w. spowinowacana ze Schmidami miała wśród swoich członków np. Justusa Gottlieba Pfeila (1685-1748), wyższego kaznodzieję w Magdeburgu, jego syna Johanna Gotharda, proboszcza w Gryfinie. DSHI, 100/Schmid, 6, 4 r, 11 v.

1859), który był majorem wojsk pruskich<sup>4</sup>. Z kolei w rodzinie ojca, mającej pochodzenie mieszczańskie, nierzadkie były kariery wojskowe i urzędnicze. Dziadek – Friedrich Ludwig Schmid (zm. 8 XI 1848), podobnie jak jego syn Gustaw, skończył służbę w armii pruskiej w stopniu majora-inżyniera<sup>5</sup>. Na cmentarzu fortecznym w Grudziądzu znajduje się grób kapitana artylerii Karla Ernesta Richarda Schmid, członka komisji egzaminacyjnej komisji artyleryjskiej, ur. w r. 1849 w Altenburgu, zmarłego w Grudziądzu 2 VI 1881 r., być może dalekiego krewnego Bernharda<sup>6</sup>. Z kolei część spuścizny B. Schmid, w zbiorach Herder Institut w Marburgu<sup>7</sup> oraz zbiory przechowywane w Bibliotece Gdańskiej PAN<sup>8</sup>, a przede wszystkim obfita korespondencja wskazują na żywe zainteresowania B. Schmid, już od czasów maturalnych i berlińskich studiów, przeszłością rodu swojego ojca<sup>9</sup>. Dzięki starannym, a nawet imponującym, jak na samouka na polu genealogii, badaniom, w tym korespondencji z przedstawicielami rodu oraz różnymi instytucjami (m.in. archiwa w Szczecinie, Toruniu, Gdańsku, Usedom), udało się konserwatorowi pruskiemu ustalić drzewo genealogiczne od I połowy XVII w.<sup>10</sup> Jego ród był przede wszystkim związany z Prusami i Pomorzem, a sporadycznie można znaleźć wśród przodków osoby z nazwiskami polskimi. Celem tych badań było stworzenie tablicy genealogicznej rodu Schmidów, napisanie biogramów głównych przodków, być może też monografii. W dużej mierze plan ten został zrealizowany, także w odniesieniu do spowinowaconych rodzin, jak na przykład rodów Pelckmann, Prange i von Pfeil.

---

<sup>4</sup> Tamże, 6, 11 r.

<sup>5</sup> Tamże, 7 v.

<sup>6</sup> Karl Ernst Richard Schmid służył w Zachodniopruskim Pieszym Regimencie Artylerii Nr. 7. Był synem doktora praw Moriza Schmid i Charlotte Goch. Zmarł tragicznie w trakcie ćwiczeń od eksplozji granatu. Zob. Księga zmarłych cytadeli grudziądzkiej 1874-1897, wyd. M. Żebrowski, Rocznik Grudziądzki, 19:2011 (w druku). Bernhard Schmid nie wymienia go jednak w swoich materiałach i na tablicy genealogicznej rodu Schmidów.

<sup>7</sup> DSHI, 100/Schmid.

<sup>8</sup> BG PAN, MS 5842. Warto wspomnieć, że efektem końcowym tych badań genealogicznych miało być napisanie monografii rodziny.

<sup>9</sup> B. Schmid miał do dyspozycji „Stambuch” sporządzony przez członka rodu - Augusta Schmid (1772-1815), kwatermistrza wojsk pruskich i posiadacza dóbr Kruszyn w powiecie chełmińskim. Materiały te jednak poszerzył i wydał drukiem w 1914 r. w Gdańsku, a następnie systematycznie uzupełniał.

<sup>10</sup> DSHI, 100/Schmid.



Od 1878 r. Bernhard Schmid przebywał wraz z rodzicami w Kołobrzegu. Tam uczęszczał najpierw do prywatnej szkoły Rosy Otto, a następnie, od wiosny 1880 r., do gimnazjum (Königliches Domgymnasium Realgymnasium), uzyskując, zwłaszcza w końcowych klasach, bardzo dobre oceny i wysokie miejsca w klasyfikacji, interesując się szczególnie historią i łaciną<sup>11</sup>. B. Schmid został konfirmowany 31 V 1889 r. w katedrze przez superintendenta i kołobrzesczkiego proboszcza wojskowego – Wolfgramma. Po latach udzielone przez niego nauki oceniał bardzo wysoko<sup>12</sup>. Korzystając ze zbiorów biblioteki szkolnej pogłębiał znajomość historii Pomorza, Kołobrzegu oraz dokonywał pierwszych wyciągów z literatury. Z kolegami zwiedzał też okolice. Przyszły konserwator Prus Zachodnich zdał maturę 13 III 1891 r. w Kołobrzegu i powinien, według tradycji rodzinnych, kontynuować naukę w szkole wojskowej, jednak z powodu fizycznej niezdolności do służby wojskowej, kariera w tym kierunku nie mogła się urzeczywistnić. Prawdopodobnie urzeczony bogatą historią Kołobrzegu, wskazówkami ojca oraz za radą swoich ulubionych nauczycieli: Meiera (rysunek) i profesora Maxa Steinbrechta<sup>13</sup>, brata Conrada Steinbrechta, Schmid wybrał się na studia budowlane do Wyższej Szkoły Technicznej w Berlinie (Technische Hochschule Charlottenburg)<sup>14</sup>. Po studiach, jako rejencyjny technik budowlany, pracował w Koblencji. Praktyka ta dała mu możliwość zapoznania się z architekturą Nadrenii. W 1897 r. jako „Baumeister” przyjechał do Malborka, w którym było wiele obiektów wymagających odbudowy i renowacji<sup>15</sup>. W 1899 r., drogą konkursu, odbudowę spalonego gotyckiego ratusza malborskiego powierzono Bernhardowi Schmidowi. Po tym sukcesie i opublikowaniu w 1902 r. sprawozdania („Das Rathaus in Marienburg in Westpreussen”) ze swojej pierwszej samodzielnej pracy<sup>16</sup>, w dniu 1 I 1903 r., w wieku zaledwie 31 lat, B. Schmid objął funkcję konser-

---

<sup>11</sup> APGd, 1007/67 (świadectwa gimnazjalne). Z religii jednak nie otrzymywał najwyższych not, najczęściej opanowywał materiał na ocenę dobrą.

<sup>12</sup> DSHI, 100/Schmid, 6, 45 r.

<sup>13</sup> DSHI, 100/Schmid, 6, 44 v.

<sup>14</sup> BG PAN, MS 5842.

<sup>15</sup> Od tego roku Bernhard Schmid nieprzerwanie mieszkał w Malborku aż do końca stycznia 1945 r. Według *Adressbuch der Stadt Marienburg*, Marienburg 1912 mieszkał on przy ul. Mühlengasse 19 (obecna ul. Żeromskiego). Dom wykonany w technice pruskiego muru współcześnie nie istnieje, rozebrane go przed kilkoma laty.

<sup>16</sup> B. Schmid, *Das Rathaus in Marienburg in Westpreussen, Die Denkmalpflege*, IV, Nr. 11, 1902, s. 81-88.

watora zabytków Prus Zachodnich z miejscem przebywania w Malborku. Od 1920 r., na skutek zmiany granic i przejścia zdecydowanej większości ziem tej prowincji do odrodzonego państwa polskiego, nadzorował prace konserwatorskie w okręgu zachodniopruskim prowincji Prusy Wschodnie. W czasie II wojny światowej zasięg jego odpowiedzialności poszerzył się nawet o Poznań i okręg Gdańsk-Prusy Zachodnie. Niewiele jednak wiadomo o tej działalności. Z pewnością odbywał podróże badawczo-inwentaryzacyjne na, wcielone do III Rzeszy, północne tereny Mazowsza (np. do Ciechanowa). Równocześnie kierował Powiatowym Urzędem Budowlanym, nadzorując prace budowlane w Starogardzie Gdańskim i Malborku. W tym ostatnim mieście, aż do 1922 r., był cenionym współpracownikiem Conrada Steinbrechta, aby po jego śmierci zostać głównym konserwatorem.

W latach 1939–45 miasto Malbork należało do rejencji kwidzyńskiej okręgu Rzeszy Gdańsk-Prusy Zachodnie. W mieście, oddalonym od dotychczasowego teatru wojny, poza nielicznymi przypadkami, toczyło się pozornie normalne życie. Dopiero w 1944 r. zaczął się niewątpliwie odczuwalny niepokój i przygotowania do obrony miasta oraz zabezpieczenie zamku. B. Schmid opuścił tak przez niego umiłowane miasto, któremu poświęcił około 50 lat swojego niezwykle pracowitego życia, w nocy z wtorku na środę 23 I tego roku i udał się w kierunku Gdańska<sup>17</sup>. Będąc już wówczas w sędziwym wieku, nie mógł zabrać ze sobą zbyt wielu rzeczy<sup>18</sup>. Jego rzeczy osobiste, jak również bogaty księgozbiór, pozostały w Malborku. Uciekał przed wojskami radzieckimi przez Gdańsk, Kołobrzeg, a następnie Świnoujście, Greifswald i Szlezwik-Holsztyn do niewielkiego miasta Husum (Kr. Nordfriesland). Tam, w brytyjskiej strefie okupacyjnej, zmarł 11 II 1947 r., marząc o powrocie do ukochanego miasta, zamku krzyżackiego oraz do pracy nad ich odbudową<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Das Marienburger Archiv Hamburg, "Geschichte der Marienburg 1922-1945", b. sygn.

<sup>18</sup> Zbiory Herder-Institut w Marburgu (100/Schmid) pozwalają przyjąć, że Schmid wziął ze sobą m.in. część archiwum prywatnego w tym, przede wszystkim, swoje zbiory genealogiczne w odniesieniu do rodu Schmidów. Nie można jednak wykluczyć, że część jego materiałów z archiwum prywatnego została mu dostarczona w ciągu 1945 i 1946 r. (lub później wdowie po nim) przez opuszczających Malbork Niemców. Problem, kto przekazał materiały Schmidu do Herder-Institut, pozostaje dotąd niezbadany.

<sup>19</sup> R. Zacharias, *Bernhard Schmid*, s. 713. B. Schmid, zamykając swój dziennik, w końcu grudnia 1945 r. napisał: *Alles was ich von Eltern u. Vorfahren ererbt, was ich in 50 Jahren erarbeitet u. erworben habe, verloren*. Tenze, *Kriegsalltag*, s. 92.

Dorobek naukowo-konserwatorski B. Schmidy stał się podstawą nadania mu przez Uniwersytet Królewiecki tytułu doktora honorowego (1924)<sup>20</sup>. Taki tytuł przyznała mu również Technische Hochschule w Gdańsku. O pozycji Schmidy świadczy fakt, że był on jedynym niehabilitowanym, korespondencyjnym członkiem królewieckiego towarzystwa naukowego (Königsberger Gelehrte Gesellschaft), od którego otrzymał wiele odznaczeń<sup>21</sup>. Zarząd Geheimes Staatsarchiv w Berlinie wystawił w 1936 r. wniosek o przyznanie mu profesury honorowej na Uniwersytecie Królewieckim. W nowej, nazistowskiej rzeczywistości politycznej zamysł ten został jednak odrzucony. Podstawowy wpływ na to miały zachowawcze poglądy polityczne konserwatora malborskiego, który w owym czasie nie był członkiem NSDAP. W opinii nazistów człowiek o konserwatywnych poglądach na ogół był odpowiedzialny za wszelkie zło, jakie spadło na Niemcy w 1918 r., co praktycznie oznaczało, że nie jest niemieckim patriotą. B. Schmid z pewnością jednak nie należał do otwartych przeciwników ruchu narodowo-socjalistycznego, znajdując z nim, na gruncie nacjonalizmu, służby, posłuszeństwa i odpowiedzialności pewną delikatną nić zrozumienia. Dopiero pięć lat później, po dokonaniu jednego z nielicznych błędów w swoim życiu - wstąpieniu do tej partii<sup>22</sup>, ów wniosek [o przyznanie profesury honorowej przyp. red.] rozpatrzono ponownie, a jesienią 1942 r. ostatecznie zaakceptowano<sup>23</sup>. Podczas wojny B. Schmid prowadził na Albertynie zajęcia dla niewielkiej liczby studentów, głównie kobiet, z zakresu sztuki zakonu krzyżackiego<sup>24</sup>. Zamiar zbudowania obok zamku krzyżackiego centrum szkoleniowego NSDAP<sup>25</sup>, podjęty w latach 30-tych XX w.

---

<sup>20</sup> R. Zacharias, *Bernhard Schmid*, s. 704, p. 75; G. von Selle, *Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen*, Königsberg 1944, s. 333.

<sup>21</sup> Tamże, s. 703.

<sup>22</sup> Już po wojnie, w ramach akcji denazyfikacyjnej, B. Schmid pisał po angielsku: *because I was no party-member und because they knew that I strictly declined their destructive system of church as I was member of the "Positive Union"*. Określał swoje wstąpienie do partii nazistowskiej jako wymuszone (*forced membership*). R. Zacharias, *Kriegsalltag*, s. 98. Na zaimki w rodzaju „oni“, „ich“ niestety nie natrafimy w jego dzienniku z lat wojny. Nie ma ich przy okazji zapisków dotyczących działań wojennych na frontach, przy okazji wizyt dostojników partyjnych i państwowych z Adolfem Hitlerem i Albertem Forsterem na czele.

<sup>23</sup> R. Zacharias, *Kriegsalltag*, s. 87.

<sup>24</sup> Tamże, s. 87 i n.

<sup>25</sup> GStA PKB, XX HA, Rep. 2 II, Nr. 4184, Bd. 2, s. 175, 178 i n. Duże zastrzeżenia B. Schmid miał wobec podporządkowania Zarządu Odbudowy Zamku w Malborku urzędowi budow-

przez władze hitlerowskie mógł częściowo klócić się z jego konserwatywno-narodowymi poglądami, ale - jak podkreślił T. Torbus - nawet i B. Schmid ulegał oddziaływaniu szowinizmu władzy narodowosocjalistycznej<sup>26</sup>. Ponadto, przy znanej lakoniczności źródeł wytworzonych przez B. Schmidą, przedstawiony przez R. Zachariasa jego dziennik zawiera wiele wzmianek o częstych kontaktach z wysokimi urzędnikami administracji i NSDAP. Na 70 rocznicę urodzin namiestnik (*Reichsstatthalter*) Okręgu Rzeszy Gdańsk-Prusy Zachodnie (*Reichsgau Danzig-Westpreußen*) Albert Forster wręczył B. Schmidowi swój portret<sup>27</sup>. Oprócz rutynowych czynności oprowadzania po zamku malborskim dygnitarzy III Rzeszy, znane są również częste uroczystości i narady, w których brał udział. Dziennik z lat wojny, z uwagi na dość formalny charakter, nie jest najlepszym źródłem do odpowiedzi na pytanie, jaki był rzeczywisty stosunek Schmidą do reżimu hitlerowskiego.

Dorobek naukowy i konserwatorski B. Schmidą jest ogromny. Imponująco wygląda już sama ilość publikacji ustalona przez R. Zachariasa i uzupełniona przez Roberta Paszkowskiego<sup>28</sup>, obejmująca około 250 pozycji, a z uwzględnieniem sprawozdań z prac konserwatorskich, około 400. Większość z nich ma charakter naukowy. Związane są z konserwacją zabytków i szeroko rozumianą przeszłością oraz dziedzictwem kulturowym Prus Wschodnich i Zachodnich. Jako znawca historii zamku malborskiego, znakomity i ceniony przewodnik po nim, napisał też szereg prac popularnonaukowych oraz wygłaszał bardzo często odczyty<sup>29</sup>. Wiele tych pierwszych i drugich jest dostępnych obecnie w Polsce, głównie na skutek powojennej, częściowo udanej, akcji zabezpieczania księgozbiorów poniemieckich. Szcze-

---

lanemu w Kwidzynie, które nastąpiło 1 VIII 1941 r. Zob. Marienburger Archiv Hamburg, B. Schmid, *Geschichte der Marienburg 1922-1945*, s. 3.

<sup>26</sup> R. Zacharias, *Bernhard Schmid*, s. 703. Marienburger Archiv Hamburg (List B. Schmidą do przyjaciela Schirmachera?). Torbus T., *Die Konventsburgen im Deutschordenland Preußen*, München 1998, s. 35.

<sup>27</sup> Marienburger Archiv Hamburg, B. Schmid, *Geschichte der Marienburg 1922-1945*, s. 4.

<sup>28</sup> Wyrażam podziękowanie dr M. Praratowi z Wydziału Sztuk Pięknych UMK za możliwość zapoznania się z tekstem niepublikowanego referatu R. Paszkowskiego (przedwcześnie zmarłego doktoranta prof. M. Arszynskiego) na temat działalności konserwatorskiej B. Schmidą.

<sup>29</sup> Poza pracami w prasie codziennej warto wymienić: B. Schmid, *Die Marienburg*, (3. Aufl.) Marienburg, Danzig 1941; tenże: *Führer durch das Schloß Marienburg in Preußen*, (3. Aufl.) Berlin 1934; tenże, *Einführung*, [w:] *Marienburg in schönen Bildern: Schloss und Stadt*, Danzig 1943. Niepublikowane wykłady zob. AP Elbląg (Malbork), 206/200.

gólne miejsce w pracach B. Schmida zajmował oczywiście zamek i miasto Malbork. W miarę upływu czasu zakres geograficzny jego prac naukowych ulegał poszerzeniu. Znaczny obszar Niemiec, za który był odpowiedzialny, musiał mieć odbicie w podjętych i zakończonych pracach konserwatorskich. Wykonywał prace oraz nadzór konserwatorski licznych obiektów, z których poza wspomnianym ratuszem i zamkiem malborskim, gdzie dał się poznać jako wybitny przedstawiciel tzw. restauracji scjentystycznej (1882-1945), warto wymienić między innymi: szczyt fary w Brodnicy, maswerki i oltarz św. Wolfganga w kościele Św. Janów w Toruniu, refektarz w Zamku Bierzgłowskim, Zbrojownię Wielką w Gdańsku, obrazy kościoła farnego w Kartuzach, zamki w Świeciu i Szymbarku, katedrę w Kwidzynie oraz kościół w Łęgnowie<sup>30</sup>. Erich Keyser, profesor historii na Technische Hochschule Danzig oraz pierwszy dyrektor Herder-Institut w Marburgu pisał o nim: „*Wer ihn kennengelernte, mochte unschlüssig sein, ob er Architekt oder Historiker war. Er war beides in einem*“<sup>31</sup>.

B. Schmid aż do 53 roku swojego życia był kawalerem. Dopiero w 1925 r. zawarł związek małżeński z młodziutką, urodzoną 21 I 1902 r. w Malborku, Luise Johanną Hamanke. Schmid poznał ją po śmierci jej ojca u zaprzyjaźnionych znajomych – Waltera i Charlotte Leithold<sup>32</sup>. Po 16 kolejnych latach, jako wdowiec, dnia 18 XII 1943 r. w Malborku, wziął ślub z wdową Elsą Verą Traeger (39 lat), która była z zawodu pielęgniarką. Ślub zawarto w kościele zamkowym, a następnie skromna uroczystość weselna odbyła się w ulubionej przez B. Schmida, dziś niestety nieistniejącej, restauracji z winiarnią – „König von Preussen” przy ul. Langegasse, których właścicielami byli Heinrich i Erica Schums<sup>33</sup>.

Bernhard Schmid jako członek Kościoła unijnego należał do jedyne malborskiego zboru ewangelickiego przy kościele pod wezwaniem św. Jerzego, położonym pomiędzy ówczesnymi ulicami Ziegelgasse i Fleischergasse. Na znacznej wielkości parceli na południe od centrum miasta znajdowała się owa świątynia, otoczona od południa i północy cmentarzem parafialnym. Cmentarz obecnie nie istnieje (zlikwidowany w 1982 r.), a o dawnej funkcji tego terenu świadczy tablica pamiątkowa w językach: polskim i niemieckim.

---

<sup>30</sup> M. Arszyński, dz.cyt., s. 230.

<sup>31</sup> E. Keyser, *Bernhard Schmid (1872-1947)*, Zeitschrift für Ostforschung, 1, 1952, H. 4, s. 540.

<sup>32</sup> R. Zacharias, *Kriegsalltag 1942-1945*, s. 94.

<sup>33</sup> Tamże, s. 78.

Z parafią św. Jerzego łączyły Bernharda Schmidą szczególnie ścisłe więzy. Pomijając w tym miejscu aspekt religijny oraz sąsiedztwo jego pierwszego locum w Malborku (Mühlengasse 19), należy zwrócić uwagę, że prawdopodobnie w kościele św. Jerzego w 1925 r. zawarł wspomniany związek małżeński z Luise Johanną Hamanke. Podczas porodu 2 II 1927 r. zmarł syn, a 12 III tego samego roku również żona. Oboje pochowani zostali na, nieistniejącym już, cmentarzu ewangelickim przy kościele Św. Jerzego, przy obecnej ulicy Armii Krajowej. Do wczesnych lat 80-tych XX w. zachował się, stosunkowo monumentalny, nagrobek żony z wizerunkiem głowy Chrystusa w medalionie – synowi postawił pomnik w późniejszym czasie.<sup>34</sup> W zbiorach oddziału terenowego Krajowego Ośrodka Badań i Dokumentacji Zabytków w Gdańsku w dokumentacji „Malbork. Cmentarz ewangelicki”, ul. Żymierskiego (nr 107, sygn. 441) zachowały się dwie fotografie grobu Luizy Schmid. Mniej szczęścia



Grób Luise Johannä Schmid na nieistniejącym cmentarzu św. Jerzego w Malborku (fot. 1982 M. Simczekowski). KOBiKZ Gdańsk, sygn. 441.

mają poszukiwacze grobu słynnego konserwatora niemieckiego i malborskiego Conrada Steinbrechta zmarłego w 1923 r. Zdjęcie, jeszcze do niedawna dostępne w parafii rzymskokatolickiej Matki Boskiej w Malborku, (dawny kościół św. Jerzego) niestety zaginęło.

B. Schmid, jak o tym świadczy jego pomnik z lat II wojny światowej, często odwiedzał grób żony i syna na cmentarzu parafialnym. Pomnik żony należał do wyróżniających się wielkością i za zadbany. Zresztą, konserwator malborski odznaczał się dbałością o mogiły rodzinne. Świadczą o tym zapiski w księdze wydatków z lat po I wojnie światowej, a przede wszystkim wypłacane regularnie drobne sumy na pielęgnację grobu jednak o mogiłę kapitana artylerii Richarda Schmidą, pochowanego w 1888 r. na cmentarzu fortecznym w Grudziądzu, lecz

<sup>34</sup> Tamże, s. 94.

o grób dziadka Ludwiga (zm. 1848) i babki Henrietty (zm. 1905) oraz ciotki Emmy (zm. 1905 lub 1906). Nic nie wiadomo o grobach jego rodziców pochowanych na dawnym cmentarzu wojskowym w Kołobrzegu (Schillstrasse)<sup>35</sup>.

B. Schmid jest ponadto autorem pierwszej monografii parafii św. Jerzego, w której przedstawił historię architektury kościoła, jego wyposażenie wewnętrzne oraz tablice nagrobne<sup>36</sup>. Nie jest to kompletne opracowanie tej jedynej parafii ewangelickiej w Malborku, ale pod względem merytorycznym w dalszym ciągu ma wysoką wartość, pomimo niewielkich rozmiarów (23 strony).

Konserwator prowincjonalny, co najmniej od lat dwudziestych XX w., czynnie uczestniczył w życiu parafialnym.

Na podstawie niedawno odnalezionych niektórych egzemplarzy „*Evangelisches Sonntagsblatt für den Kirchenkreis Marienburg*” i zaproszenia przechowywanego w zasobie Archiwum Państwowego w Gdańsku udało się ustalić, że w 1925 r. był on przedstawicielem do synodu superintendentury malborskiej, następnie też do synodu prowincjonalnego Prus Wschodnich, mającego się odbyć 26 IX 1925 r., a także członkiem rady parafialnej (Gemeindekirchenrat) co najmniej od 1928 r.<sup>37</sup> Do 1925 r. B. Schmid nie był ojcem rodziny, a więc według ówczesnych przepisów, nie miał prawa zasiadać w kilkunastoosobowej radzie parafialnej<sup>38</sup>.

Ta szczególna aktywność w życiu kościoła ewangelickiego w Malborku przypada na okres, gdy proboszczem był superintendent Heinrich Möhrke. Urodził się on 14 VIII 1874 r. w Łebie. Po wcześniejszym i owocnym okresie pracy w Kilonii-Friedrichsort w 1915 r. otrzymał stanowisko superintendenta

---

<sup>35</sup> DSHI, 100/Schmid, 6, 42 r.

<sup>36</sup> B. Schmid, *Die evangelische Pfarrkirche St. Georgen zu Marienburg*, Marienburg 1932.

<sup>37</sup> ADEg, *Evangelisches Sonntagsblatt für den Kirchenkreis Marienburg*, bez sygn. Chodzi o załączone do tego czasopisma wkładki ilustrujące życie parafialne (St. Georgen, Marienburg). Warto dodać, że aktywność B. Schmidy w kościele ewangelickim znalazła również swoje odbicie w jego księgozbiornie, w którym znajdowały się książki o historii kościołów ewangelickich w Prusach i na Pomorzu, jak również pozycje ustawodawcze. Przykładem tych ostatnich jest książka odnaleziona w Bibliotece Instytutu Historii i Archiwistyki UMK: *Bilder aus dem religiösen und kirchlichen Leben Ostpreußens. Festschrift zum Deutschen evangelischen Kirchentag in Königsberg* Pr. vom 17. bis 21. Juni 1927). W jej wnętrzu został umieszczony obszerny wycinek z pewnej gazety pt. *Deutsche evangelische Kirchen-Konferenz: Schluss-Bericht*). Zob. APG 959/265, s.7 (wrzesień 1925: zaproszenie na synod prowincjonalny).

<sup>38</sup> W. Kwiatkowska, *Kancelaria Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich w latach 1817-1920 i pozostałe po niej akta*, Toruń 2006, s. 43.

w Malborku. Jego bogata osobowość i talenty organizacyjne sprawiły, że aż do momentu odejścia na emeryturę w IV 1934 r. parafia malborska przeżywała okres rozwoju, świetności i ożywienia religijnego<sup>39</sup>. W pracach nad renowacją kościoła św. Jerzego proboszcz H. Möhrke zawsze mógł liczyć na pomoc konserwatora prowincjonalnego i kierownika malborskiego urzędu budowlanego. Na czas służby duszpasterskiej H. Möhrke'go przypada ważna inwestycja – wzniesienie domu parafialnego (Gemeindesaal). Został on zbudowany po północnej stronie kościoła, częściowo na terenie wcześniej zajętym przez cmentarz. W związku z tym zaistniała wówczas konieczność przeniesienia części płyt nagrobnych do kościoła. Dom parafialny, podobnie jak i kościół, ocalał - walki wojsk niemieckich i radzieckich trwające od końca stycznia do początków marca 1945 r. nie spowodowały zniszczeń tych obiektów. Architektura Gemeindesaal, mieszczącego długą salę przedzieloną składanymi drzwiami, pomieszczenie kuchenne oraz kostnicę, została zaakceptowana przez Bernharda Schmidta. Uznał ją za współgrającą ze stylem kościoła i nie wywołująca negatywnych opinii, w przeciwieństwie do efektów prac z r. 1903 na zachodniej fasadzie i wieży, polegających na pokryciu ścian cementowym tynkiem<sup>40</sup>. Akceptacji konserwatorskiej wymagało zapewne umieszczenie na zachodniej fasadzie tablicy upamiętniającej poległych w I wojnie światowej. Przedstawia ona postać św. Jerzego walczącego ze smokiem, oraz napis: „Für Heimat und Herd, für des Reiches Wehr, gen Abend und Morgen, gaben Leib und Leben her wir aus St. Georgen”.

Bernhard Schmid przez całe swoje życie, wypełnione głównie pracą konserwatorską i naukową, napotykał na liczne przeciwności, tragedie i straty. Jako osoba głęboko wierząca starał się je przyjmować, godzić się z ich nieodwracalnością, a przede wszystkim odczytywać w kontekście wiary w Chrystusa Zmartwychwstałego. W tym duchu przyszło mu się zmierzyć z pierwszym bolesnym momentem w jego życiu, jakim była, po długiej chorobie, śmierć matki (7 II 1918), następnie ze zgonem pierwszej żony Luise, syna, córki urodzonej przez drugą żonę Verę oraz z bolesnym uczuciem utraty swojego ukochanego Malborka i tamtejszego zamku, perły architektury gotyckiej.

---

<sup>39</sup> E. Wolff, R. Zacharias, *Zur Geschichte der evangelischen St. Georgengemeinde*, [w:] *Neues Marienburger Heimatbuch*, Herford 1967, s. 379 i n.

<sup>40</sup> B. Schmid, *Die evangelische Pfarrkirche St. Georgen*, s. 8.





Winieta „Evangelisches Sonntagsblatt für den Kirchenkreis Marienburg” z wkładką ilustrującą życie parafialne (St. Georgen, Marienburg). ADE, bez sygn.

Niewątpliwie jedną z zagadek życia Bernharda Schmidy jest jego stosunek do ruchu narodowo-socjalistycznego. Pomijając w tym miejscu, omówione już wyżej w zarysie, kwestie jego akcesji do NSDAP w kontekście chęci wykładania na Albertynie, trzeba odnieść się do problemu jego stanowiska wobec podziału w kościele ewangelickim w okresie przejmowania władzy przez nazistów. Podobnie, jak w innych częściach Niemiec na terenie superintendencji malborskiej za urzędowania pastora H. Möhrkego, a przede wszystkim za jego następcy – Waltera Treidela (1880-1956) doszło do wyodrębnienia się dwóch grup w kościele unijnym. Tak zwani Niemieccy Chryścijanie (Deutsche Christen), spod znaku

krzyża i swastyki, popierający ruch narodowosocjalistyczny, jego plan „odjudemizowania” chrześcijaństwa<sup>41</sup> oraz przyjmujący jego slogany propagandowe, byli

<sup>41</sup> Tak zwane „Richtlinien der Glaubensbewegung »Deutsche Christen« 1932/1933” zawierały liczy-

w głębokiej opozycji do grupy zwanej Kościołem Wyznającym (Bekennende Kirche). Ta ostatnia odczytywała całą ideologię Niemieckich Chrześcijan jako sprzeczną z Ewangelią<sup>42</sup>. Jak wspominają Emma Wolf i Rainer Zacharias, pierwotnie, pomimo brutalnych nacisków i ekscesów NSDAP i Hitlerjugend, obydwie odłamy korzystały wspólnie z kościoła św. Jerzego. Jednak na przełomie 1934/1935 r. przedstawiciele „Bekennende Kirche” zostali wypędzeni z kościoła parafialnego i zmuszeni do korzystania z baraku przy ul. Goldener Ring, znajdującej się we wschodniej części miasta. Otoczył ich opieką pastor Ernst Passauer, a organistą był Julius Frühbrodt, prześladowany wraz z rodziną przez NSDAP. Później jednak nastąpiło pewne zbliżenie obydwu grup, co było spowodowane, zdaniem wspomnianych autorów, pewną rozumną refleksją niektórych członków „Deutsche Christen” nad rzeczywistymi planami i skutkami działań nazistów. Dotychczasowe kontrowersje ucichły w kontekście wybuchłej w 1939 r. wojny. W podobny sposób przeprowadził ocenę sytuacji w superintendenturze malborskiej H. Neumeyer, który określiwszy pastora Treidela jako zwolennika „Deutsche Christen”, zwracał uwagę na stosunkowo znośny układ wzajemnych odniesień pomiędzy tymi ostatnimi a zwolennikami „Bekennende Kirche”<sup>43</sup>. Rada parafialna kościoła św. Jerzego odzwierciedlała stanowisko superintendenta. Warto podkreślić jednak, że powodem chwilowego zakazu spotykania się w kościele grupy „Bekennende Kirche” była modlitwa za Żydów odmówiona przez pomocniczego pastora Sporledera podczas nabożeństwa sylwestrowego w 1938 r. oraz fakt, że w Malborku, podobnie jak w Elblągu, zwolennicy „Bekennende Kirche” istnieli i działali bez większych utrudnień ze strony władz kościelnych<sup>44</sup>.

Jakie stanowisko zajął w tym sporze Bernhard Schmid? Pewne światło na ten problem rzucają przede wszystkim źródła, będące spuścizną po konser-

---

ne zapisy o charakterze rasistowskim, nacjonalistycznym i antysemickim. Przykładem może być dyrektywa w odniesieniu do rasy: *Wir sehen in Rasse, Volkstum und Nation uns von Gott geschenkte und anvertraute Lebensordnungen, für deren Erhaltung zu sorgen, uns Gottes Gesetz ist. Daber ist der Rassenmischung entgegenzutreten. Die deutsche Äußere Mission ruft auf Grund ihrer Erfahrung dem deutschen Volke seit langem zu: »Halte deine Rasse rein!« und sagt uns, daß der Christusglaube die Rasse nicht zerstört, sondern vertieft und heiligt.*

<sup>42</sup> A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970, s. 61.

<sup>43</sup> H. Neumeyer, *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreußen in evangelischer Sicht*, Bd. II *Die evangelische Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Leer 1977, s. 165.

<sup>44</sup> Tamże, s. 165.

watorze malborskim, przechowywane w Herder-Institut w Marburgu<sup>45</sup>. W świetle materiałów z postępowania denazyfikacyjnego w angielskiej strefie okupacyjnej z 1946 r. Bernhard Schmid jawi się jako przeciwnik destruktywnej ingerencji nazistów w sprawy religijne kościoła unijnego<sup>46</sup>. Twierdził, że jako osoba bezpartyjna został wówczas, w wyniku intryg członków „Deutsche Christen”, odsunięty od prac synodu diecezjalnego oraz pominięty w wyborach przedstawicieli do „Deutsche Evangelische Kirchenbundtag”. Wspominał również, że naziści uważali go za starego konserwatystę, który był wcześniej członkiem „Positive Union”. W tym miejscu należy przypomnieć, że na przełomie XIX/XX w. w wyborach do synodów diecezjalnych i prowincjonalnych dominowały cztery ugrupowania:

1. Konfessionellen, reprezentujący tradycję luterańską (Neo-Lutheranism);
2. Kulturprotestantismus (Liberale), prąd liberalny promujący racjonalizm i wiarę we współczesną wiedzę;
3. Volkskirchlich-Evangelische Vereinigung (potocznie okreśłani jako Mittelpartei), o poglądach antyliberalnych i odrzucający nadmierny krytycyzm wobec Biblii i teologii;
4. Positive Union, nurt antyliberalny, konserwatywny, zbliżony do Konfessionellen.

Przed 1919 r. większość konsystorzów była opanowana przez zwolenników Positive Union, na co niewątpliwie wpływ miało wsparcie i protekcja cesarza Wilhelma II<sup>47</sup>. Bernhard Schmid niezwykle doceniał rolę dynastii Hohenzollernów w dziejach Niemiec. Z uznaniem odnosił się do zainteresowania Wilhelma II sprawą odbudowy zamku malborskiego, który w świadomości cesarza był najbardziej znaczącym świadectwem niemieczyzny na Wschodzie. Pomiędzy Wilhelmem II a B. Schmidem na tym polu istniała silna więź, czego wyrazem jest korespondencja między nimi. Częściowym jej śladem są zachowane w Bibliotece UMK telegramy Wilhelma II do konserwatora malborskiego

---

<sup>45</sup> DS./HI 100.

<sup>46</sup> Tamże, Schmid 2.

<sup>47</sup> C. Wagener, *Die evangelische Kirche der altpreußischen Union*, [w:] *Kirchenkampf in Berlin 1932-1945: 42 Stadtgeschichten*, Red. Olaf Kühl-Freudenstein, Peter Noss, Claus Wagener, Berlin 1999, s. 24 i n. Według ustaleń H. Neumeyera, dz. cyt., s. 83, pod koniec XIX w. w synodach prowincjonalnych dochodziło do koalicji poszczególnych ugrupowań, co stworzyło dwa skrzydła: die Rechte und die Linke. W tej pierwszej znajdowali się członkowie Konfessionelle i Positive Union.

z lat 30-tych. Będący wówczas na emigracji w Doorn w Holandii były cesarz był systematycznie informowany o postępach restauracji zamku malborskiego<sup>48</sup>.

Ważną kwestią jest również relacja pomiędzy superintendentem Treidelem a B. Schmidem. Dzienniki z lat wojny B. Schmida nie są najlepszym źródłem, między innymi również z uwagi na ich dosyć sprawozdawczy charakter, pozbawiony szerszych ocen. Relacje wspomnianych E. Wolf i R. Zachariasa w odniesieniu do urzędowania W. Treidela nie są zbyt obszerne. Więcej wspominają o postawie pastora Eugena Waldemara Gayka (1882-1945), zajmującego stanowisko drugiego wikarego przy kościele św. Jerzego. Po początkowym wspieraniu grupy „Deutsche Christen” zaczął się on wypowiadać, zwłaszcza podczas godzin biblijnych i nauk confirmacyjnych, przeciw nim. W związku z tym był wielokrotnie przesłuchiwany przez Gestapo. Niewątpliwe jest jedynie to, że w stosunku do superintendenta B. Schmid odnosił się z szacunkiem i wysoko cenil oraz poddawał przemyśleniom jego kazania. Ponadto warto wspomnieć, że proboszcz W. Treidel w kościele zamkowym udzielił ślubu B. Schmidowi i Verze Traeger 18 XII 1943 r.<sup>49</sup>

Zachowane źródła, szczególnie z ostatnich lat życia B. Schmida, stanowią świadectwo odczytywania znaków współczesności w duchu wiary w Chrystusa. Nie chodzi tylko o uczestniczenie w nabożeństwach i analizowanie przesłania czytań odnotowywanych we wspomnianym dzienniku, ale o bardzo częste odwoływanie się do odpowiednich fragmentów Pisma Świętego, a szczególnie Nowego Testamentu. Jednym z dowodów tego jest zachowany w zasobie Archiwum Państwowego w Elblągu z siedzibą w Malborku referat pióra B. Schmida zatytułowany: „Wie kann Verantwortungsbewusstsein der evangelischen Männer für ihre Kirchengemeinde und für die Gesamtkirche geweckt werden? Wie muss es sich im kirchlichen Leben der Gegenwart bestätigen?”<sup>50</sup> Nie jest sprawą prostą ustalenie, kiedy tekst ten został napisany. Nie posiada on bowiem żadnej daty. Z pierwszych zdań można jednak wywnioskować, że spisano go dziewięć lat po uzyskaniu przez kobiety czynnego i biernego prawa wyborczego w Kościele ewangelickim. Jak wiadomo, nastąpiło to 19 VI

<sup>48</sup> Biblioteka Główna UMK, D. 797/50.

<sup>49</sup> R. Zacharias, *Kriegsalltag*, s. 77, 94. We wpisie w dzienniku czytamy: „Der Gott aber der Geduld und des Trostes gebe euch, dass ihr einerlei gesinnt seid untereinander nach Jesu Christo“.

<sup>50</sup> AP Elbląg (w Malborku), *Zarząd Odbudowy Zamku w Malborku*, Nr 206 /200.

1920 r. w Berlinie na mocy uchwalonego tzw. Gemeindewahlgesetz<sup>51</sup>. Zatem datę powstania tego swego rodzaju manifestu religijnego można ustalić na połowę 1929 lub 1930 r. Ta druga data wynika z fragmentu tekstu referatu (s. 6), w której B. Schmid, odnosząc się do zjawiska ateizmu, stwierdza, że nie był on do pomyslenia jeszcze przed 12 laty (w kontekście wspomnianego w tym akapicie 1918 r.). Analiza wewnętrzna wskazuje ponadto, że nie wspomina się w nim w żaden sposób o problemach wewnętrznych tego Kościoła w latach nazizmu. Powstał on w związku z odbywającym się w Malborku, z pewnością na terenie zamku pokrzyżackiego, synodem diecezjalnym superintendentury malborskiej. Kościół unijny, do którego ta jednostka administracyjna należała, powstał 27 IX 1817 r. mocą rozkazu gabinetowego Fryderyka Wilhelma III. Oznaczało to połączenie w państwie pruskim wyznania luterańskiego i reformowanego w jeden kościół. Głównym celem było wzmocnienie Kościoła ewangelickiego w momencie jego osłabienia w okresie racjonalizmu<sup>52</sup>. Nie wchodząc w tym miejscu w dzieje tego Kościoła na terytorium całego państwa pruskiego i Prus Zachodnich<sup>53</sup>, należy stwierdzić, że w czasach pobytu i działalności B. Schmida w Malborku (1897-1945) diecezja malborska obejmująca dwa powiaty: Malbork i Sztum posiadała 18 parafii: 1. Boręty (Barendt); 2. Fiszewo (Fischau); 3. Gnojewo (Gnojau); 4. Jezioro (Thiensdorf); 5. Kaczynom (Katznase); 6. Kończewice (Kunzendorf); 7. Lasowice Wielkie (Gr. Lesewitz); 8. Lichnowy (Gr. Lichtenau); 9. Lubiszewo (Ladekopp); 10. Malbork (Marienburg); 11. Marynowy (Marienau); 12. Nowa Cerkiew i Pręgowo Żuławskie (Neukirch, Prangenau); 13. Nowy Staw (Neuteich); 14. Pogorzala Wieś (Wernersdorf); 15. Stalewo (Stalle); 16. Stare Pole (Altfelde); 17. Szawałd (Schadwalde); 18. Świerki Tannsee<sup>54</sup>. W skład każdej parafii wchodziło szereg okolicznych wiosek i osad, przy czym niektóre z nich były formalnie włączone do parafii, inne zaś traktowane gościnnie. Na skutek zmian granic po I wojnie światowej likwidacji uległa prowincja kościelna Prusy Zachodnie, do której dotychczas należała, interesująca nas superintendentura. Ponadto do diecezji Gdańsk Żuławy i Wielkie Żuławy przeszło 13 parafii z diecezji malborskiej,

---

<sup>51</sup> H. Neumayer, dz. cyt., s. 94.

<sup>52</sup> E. Foerster, *Die Entstehung der Preussischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms des Dritten*, Bd. I, Tübingen 1905.

<sup>53</sup> Zasięg superintendentury malborskiej w połowie XIX w. zob. Verhandlungen der elften ordentlichen Provinzialsynode der Provinz Westpreußen im Jahre 1917, Danzig 1918.

<sup>54</sup> W. Kwiatkowska, dz. cyt., s. 84 (stan na rok 1913).

---

leżącej w nowej rejencji Prusy Zachodnie, w prowincji Prusy Wschodnie. Podlegała ona konsystorzowi w Królewcu. Tak więc zasięg terytorialny superintendury malborskiej był niewielki, gdyż obejmował kilka parafii po prawej stronie Nogatu (Marienburg, Katznase, Stalle, Altfelde, Fischau, Thiensdorf), przy czym ranga Malborka, wraz ze wzrastającą liczbą wiernych Kościoła unijnego emigrujących z Polski, stawała się największa.

Struktura parafii unijnej była oparta na Radzie Parafialnej (Gemeindekirchenrat) lub, w większych parafiach, na przedstawicielstwie parafialnym (Gemeindevertretung). Do Rady Parafialnej należał proboszcz oraz jego zastępcy i wybierani starsi (Ältesten), a ich liczebność była uwarunkowana wielkością zboru. Przewodniczącym był proboszcz. Zadaniem Rady Parafialnej było wspieranie działalności proboszcza i jego ewentualnych zastępców, a w praktyce decydowała ona o opiece nad zewnętrznymi formami ceremonii religijnej, zarządzała majątkiem parafii, bieżącymi wydatkami, a ponadto czuwała nad doбором personelu obsługującego parafię, organizacjami dobroczynnymi (np. sierocińce, szkoły, szpitale). Warto zaznaczyć, że w sprawach duszpasterskich głos pastora był niezależny. Parafie znajdujące się na obszarze jednej diecezji tworzyły związek synodalny (Kreissynodalverband). Synody diecezjalne odbywały się zazwyczaj raz do roku. B. Schmid przygotował swój referat dla grona liczącego kilkadziesiąt osób. Na czele tego zgromadzenia stał superintendent. Obok niego zasiadali wszyscy duchowni sprawujący urząd proboszcza (pozostali duchowni mieli jedynie głos doradczy) oraz świeccy (w podwójnej liczbie w stosunku do duchownych). Członkowie synodu byli wybierani na kadencje trzyletnie. W obradach synodu w zasadzie mogli uczestniczyć jedynie jego członkowie. Podczas obrad obecni byli nieraz goście, jak np. kandydaci na pastorów, patroni ewangeliccy i członkowie administracji kościelnej. Obecni mogli też być (z głosem doradczym) superintendent prowincjalny, członkowie konsystorza oraz prezes synodu prowincjalnego<sup>55</sup>. Synod diecezjalny posiadał funkcje kontrolne nad działalnością parafii, duchownych, urzędników kościelnych i instytucji kościelnych (np. dobroczynnych) oraz administracyjne. Do tych drugich wypada zaliczyć zarząd majątkiem kościelnym.

Przedmiot obrad był określany przez konsystorz, który sugerował tematy referatów do dyskusji. Tak było zapewne w przypadku wystąpienia dotyczące-

---

<sup>55</sup> *Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die Provinz Preussen, Brandenburg, Pommern, Posen, Schlessien und Sachsem, Gesetz-sammlung für die Königlischen Preussischen Staaten*, Berlin 1874, s. 151-180.

go konieczności przemian w Kościele unijnym, które przygotował na synod superintendentury malborskiej B. Schmid. Jednocześnie niewątpliwym zaszczytem było dla niego, posiadającego już wówczas znaczny autorytet naukowy i osobisty, wygłoszenie, odnalezione w Archiwum elbląskim z siedzibą w Malborku, referatu. Dotychczas bowiem tego rodzaju zagajenia do dyskusji przedstawiali duchowni.

\* \* \*

Referat B. Schmida pt.: *Wie kann Verantwortungsbewusstsein der evangelischen Männer für ihre Kirchengemeinde und für die Gesamtkirche geweckt werden? Wie muss es sich im kirchlichen Leben der Gegenwart bestätigen?* wchodził w skład jego archiwum prywatnego, które po 1945 r. zostało ukryte i zabezpieczone na terenie zamku malborskiego, a następnie szczęśliwie przetrwało okres walk radziecko-niemieckich, nie padło ofiarą szabrownictwa i nie uległo zniszczeniom wywołanym warunkami naturalnymi. Tekst o wymienionym wyżej tytule jest 10-stronicowym maszynopisem (format A4) na temat współczesnych zadań mężczyzn w kościele ewangelickim. Z kompozycji tekstu, budowy zdań, stylu można wnosić, że był to konspekt albo brudnopis wystąpienia. Zamieszczone dalej jego tłumaczenie, z natury rzeczy, nosi te same cechy. Został on przygotowany na synod diecezjalny, ale B. Schmid nie ograniczał zakresu swoich postulatów i przemyśleń jedynie do superintendentury malborskiej – wiele wątków miało charakter uniwersalny.

W problematyce referatu wyraźnie można wyróżnić jakby trzy płaszczyzny: historyczną, duszpasterską oraz teologiczną. W odniesieniu do pierwszej trzeba wyjaśnić, że B. Schmid, podobnie jak w swoich badaniach i pracach konserwatorskich, wplatał wątki historyczne, mające na celu lepsze zrozumienie zagadnienia, które go w danym momencie zajmowało. Pragnąc wyjaśnić słuchaczom współczesne zadania mężczyzn, uznał za stosowne przywołać historię, począwszy od Marcina Lutra, poprzez szeroko omówiony pietyzm, racjonalizm, aż po okres silnej roli państwa w życiu kościoła ewangelickiego w XIX wieku. Odwoływał się do wybitnych postaci reformatorów. Przypisywanie szczególnej i wyłącznej roli stanowi męskiemu jako głównej sile sprawczej w przemianach, mających na celu wyjście tego wyznania z pewnego kryzysu, jest konsekwencją dość konserwatywnych, jak na przełom lat 20/30 XX w., zapatrywań konserwatora malborskiego. Nie widział dla kobiet pola do działania w parafiach, mimo że w 1920 r. przyznano im czynne i bierne prawo wyborcze w kościele unijnym w Prusach Wschodnich. B. Schmid uwa-

żał, że kobiety wnoszą na forum Kościoła silny element emocjonalny. Są one bardziej żarliwe, ich życie duchowe jest bardziej rozwinięte, podczas gdy u mężczyzn przeważa myślenie rozumowe. Dlatego, wg B. Schmida, to mężczyźni powinni pełnić kierowniczą rolę w zarządzaniu, w życiu ekonomicznym, jak również w Kościele<sup>56</sup>. I dlatego Kościół potrzebuje współdziałania całego świata męskiego i jego poczucia odpowiedzialności. Odpowiedzialność zakłada obowiązek. Ale o obowiązku, zdaniem B. Schmida, dziś wielu ludzi nie chce słyszeć i wiedzieć, wszyscy natomiast żądają tylko praw.

Następnie referent dokonał analizy relacji pomiędzy Kościołem, władzą i wiernymi od XVI do XX w. Nie wchodząc głębiej w treść tego dłuższego wywodu, trzeba jedynie stwierdzić, że B. Schmid starał się wykazać, iż obiektywne przyczyny społeczno-historyczne oraz teologiczne sprawiły, że wierni Kościoła ewangelickiego w poprzednich wiekach nie wykazywali większego zainteresowania pracą w swoich parafiach, pozostawiając to państwu, konsystorzom, synodom, duchownym i ludziom wykształconym co, w sytuacji społeczno-ekonomicznej i religijnej pierwszych dziesięcioleci XX w. było zupełnie niewystarczające. Przedmiotem jego niepokoju było odstępowanie po 1918 r. dużej liczby osób od wiary oraz nasilające się przykłady ateizmu<sup>57</sup>.

W tej sytuacji uważał, że działania naprawcze Kościoła ewangelickiego musiałyby wiązać się z pobudzeniem aktywności mężczyzn, chociaż B. Schmid sądził, że nie byłaby to sprawa prosta. Pomijając panujący w tym okresie kryzys ekonomiczny, zwracał uwagę członków synodu diecezjalnego na bardzo duże zaangażowanie zawodowe mężczyzn, które nie pozostawiało miejsca na sprawy zboru. Jednakże przypominał, że każdy człowiek musi stanąć przed sądem Bożym, do którego to spotkania powinien się należycie przygotować, mając przed oczami przypowieść o pannach mądrych i nieroztropnych. (Przedstawienie artystyczne tej przypowieści zdobi Złotą Bramę zamku w Malborku). Akcentował, że jądrem całej nauki chrześcijańskiej są przykazania miłości, które Zbawi-

---

<sup>56</sup> AP Elbląg (w Malborku), Zarząd Odbudowy Zamku w Malborku, Nr 206 /200: *Eines lässt sich aber immer nicht aus der Welt schaffen: die Frau gebiert die Kinder und zieht sie im Haus gross, der Mann arbeitet draussen für seine Familie. So wird der Mann immer die beherrschende, führende Stellung behalten, in der Verwaltung, in der Wirtschaft, und auch in der Kirche.*

<sup>57</sup> Podczas synodu prowincjonalnego prowincji wschodniopruskiej w 1929 r. mówiono o silnie wzrastającej wrogości ze strony niewierzących. Zob. H. Neumayer, dz. cyt., s. 146. Synody w tej prowincji odbyły się jeszcze w 1927, 1929 i 1933 r.



ciel przedstawił jako najważniejsze. Dlatego każdy człowiek, obok miłości bliźniego, pracy socjalnej na ziemi, musi dawać także dowody miłości do Boga<sup>58</sup>.

Kazania pastorów powinny odpowiadać na pytanie: jak należy dążyć do Boga, tutaj – docześnie i tam – w wieczności, oraz tak nauczać, aby wierny zrozumiał, że jego dotychczasowe życie nie może być powodem do samozadowolenia. Kazania misyjne powinny także być kierowane do osób, które w stosunku do religii wykazują chłód, obojętność czy nawet wrogość. Zaleca organizowanie godzin biblijnych dla wszystkich wiernych – kobiet, ludzi z wykształceniem akademickim, dla osób stanu średniego, których jest najwięcej.

B. Schmid nie jawi się przy tym jako zwolennik powoływania do życia nowych związków kościelnych. Jego zdaniem, istniejące już, jak na przykład „Gustav-Adolf-Verein”, „Evangeischer Bund” czy „Verein für innere oder äussere Mission” wystarczają, ale powinny kontynuować nauczanie biblijne<sup>59</sup>. Podstawową rolę mężczyzn dostrzegał w ich pomocniczej aktywności, która to aktywność wspierałaby działania władz kościelnych, a szczególnie proboszczów. Dostrzegał, że mężczyźni są bardzo obciążeni pracą zawodową i może im brakować czasu i sił, by działać w parafii. B. Schmid akcentował ponadto fakt, że praca nad duszą wymaga od osoby, która chce się podjąć długiego jej kształcenia, dobrej wiedzy biblijnej, wielkiej wiedzy o człowieku i pewnego daru. Dlatego apelował o znalezienie w zborach ludzi szczególnie przygotowanych, pomocników, diakonów, całkowicie oddanych tylko tej pracy. Dużą rolę [w przygotowaniu tych mężczyzn do pomocy duchownym] powinno odegrać pobudzające nauczanie odpowiedniego kaznodziei, prowadzone dla mężczyzn, którym sprawy Kościoła nie są obojętne. W dalszym ciągu swojego referatu B. Schmid zwracał ponownie uwagę, że nie wolno nauczania ograniczać jedynie do ambony lub jakiś towarzystw i tylko do ludzi wysoko wykształconych. Trzeba okazać również trud „na ulicy”. Odwoływał się przy tym do swoich częstych podróży<sup>60</sup>, kiedy spotykał wędrujących kaznodziejów (ma-

---

<sup>58</sup> AP Elbląg (w Malborku), *Zarząd Odbudowy Zamku w Malborku*, Nr 206 /200, 140: *Unser Heiland hat die 2 grossen Gebote nebeneinander gestellt: wir müssen die Nächstenliebe, die soziale Arbeit auf Erden, auch die Liebe zu Gott stellen.*

<sup>59</sup> O dwóch z tych trzech organizacji zob. H. Neumayer, dz. cyt., s. 96-99.

<sup>60</sup> B. Schmid z racji swoich studiów, podróży krajoznawczych i obowiązków zawodowych jako urzędnik rejencyjny w Nadrenii i Prusach Zachodnich często przemieszczał się po kraju i zagranicą. Korzystał przy tym z możliwości, jakie dawała silna sieć połączeń kolejowych, która

---

łych grup religijnych), oddających się pracy misyjnej na ulicy (poza zbozem). Powołując się na Dzieje Apostolskie twierdził, że tak właśnie nauczał apostoł Paweł na areopagach. Zauważał jednak, że podczas takiego nauczania można spotkać się z obojętnością, a nawet wrogością, ale może ono także przynieść owoce. Podkreślał, że kazania muszą być biblijne, w duchu nauczania Marcina Lutra. Chrystus, obdarowując nas słowami: „Pokój zostawiam wam” prowadzi świat mężczyzn do otwartego wyznania wiary i do pracy w Kościele. Musi być pobudzona świadomość odpowiedzialności przed Bogiem, który tak wiele nam podarował, ale także wobec nas samych, poszukujących szczęśliwości wiecznej. Zwracał uwagę, że Bóg mówi do nas bezpośrednio, a nie tylko poprzez pastora, dlatego musimy wsłuchiwać się w Jego słowa, aby rozpoznać niebezpieczeństwa, które nam zawsze zagrażają od wyznawców innej wiary. W tym fragmencie B. Schmid wskazywał na niebezpieczeństwo ze strony wyznania rzymskokatolickiego, a szczególnie na niebezpieczeństwo związane z zawieraniem małżeństw mieszanych<sup>61</sup>.

Na płaszczyźnie teologicznej tekst B. Schmida cechuje się częstym cytowaniem Pisma Świętego, najczęściej wersetów Nowego Testamentu. Obok ciągłej refleksji nad doczesnym postępowaniem w perspektywie Sądu Bożego, jego wskazania duszpasterskie wypływały z wiary w Chrystusa, która jest żywa jedynie przez miłość (Gal. 5,6). Mottem tej miłości jest ewangeliczny nakaz czynienia dobra naszym najmniejszym braciom, tak jakbyśmy to czynili Chrystusowi (Mt. 25, 40). Tylko pogłębione nauczanie o ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie i o wiecznym Bogu, który nas kiedyś przyjmie do siebie, zdaniem malborskiego konserwatora, może pobudzić poczucie odpowiedzialności ewangelickich mężczyzn do pracy dla zboru i Kościoła.

Omówiony tekst referatu, odnaleziony po 80 latach od daty jego powstania, pomimo że odnosi się do ówczesnej sytuacji w superintendenturze malborskiej na przełomie lat 20/30 XX w., ze względu na swoje przesłanie wydaje się być nadal aktualny. (Gdy spojrzymy na rozszerzające się w chrześcijaństwie ruchy wspólnotowe i ich program, drogę i metody praktykowania wiary – dostrzegamy w wielu miejscach dużą zbieżność.) Jest to konsekwencją wysokiego poziomu merytorycznego referatu B. Schmida, który wznosił się w nim

---

w znaczny sposób umożliwiała i przyspieszała komunikację i nawiązywanie kontaktów rodzinnych, towarzyskich czy naukowych. Ostatnio mówi się nawet o tworzeniu w tym okresie pewnych sieci powiązań w tym ostatnim obszarze.

<sup>61</sup> AP Elbląg (w Malborku), *Zarząd Odbudowy Zamku w Malborku*, Nr 206/200, 143.

ponad krytykę tylko pospolitych wad i patologii (np. alkoholizm)<sup>62</sup> oraz zwrócił uwagę na problem wzbudzania poczucia odpowiedzialności za wiarę i Kościół w kontekście wyzwań współczesności. Stąd tekst ten w warstwie duszpasterkiej może zbyt idealistyczny (?)<sup>63</sup>, w dziele nadawania życiu znaczenia w kontekście wiary chrześcijańskiej, wydaje się wciąż aktualny<sup>64</sup>.

### **Tekst źródłowy**

Archiwum Państwowe w Elblągu

*Zarząd Odbudowy Zamku w Malborku*, Nr 206 /200, s. 134-143.

maszynopis w formacie A4

Malbork (Marienburg) 1929/1930

Wie kann Verantwortungsbewusstsein der evangelischen Männer für ihre Kirchengemeinde und für die Gesamtkirche geweckt werden? Wie muss es sich im kirchlichen Leben der Gegenwart bestätigen?

Seit neun Jahren haben die Frauen in der Evang. Kirche das aktive und passive Wahlrecht<sup>65</sup>, so dass hinsichtlich ihrer Stellung in der Gemeinde jetzt kein Unterschied mit derjenigen der Männer besteht. Allerdings ist es bekannt, dass die Frauen eifrigere Kirchenbesucher sind. Es hängt das wohl damit zusammen, dass bei der Frau das Gemütsleben reicher entwickelt ist, während beim Manne das verstandesmäßige Denken vorherrscht. Wer aber andererseits einmal unsere Vergnügungs-Stätten beobachtet, vom Dorfkrüge an bis zum Tanzpalast der Grosstadt hin, wird hier keinen Unterschied zwischen Mann und Frau finden. Das Verlustkonto christlicher Sitte ist bei beiden gleich.

Eines lässt sich aber noch immer nicht aus der Welt schaffen: Die Frau gebiert die Kinder und zieht sie im Hause gross, der Mann arbeitet draussen für seine Familie. So wird der Mann immer die beherrschende, führende Stellung behalten, in der Verwaltung, in der Wirtschaft, und auch in der Kirche. Und darum braucht die Kirche die Mitarbeit der gesamten Männerwelt. Das Konsistorium spricht von Verantwortungsgefühl. Verantwortung setzt Pflicht

---

<sup>62</sup> H. Neumayer, dz. cyt., s. 146.

<sup>63</sup> Przesłanie Schmidta jest swego rodzaju apelem i dowodem troski o świadome współuczestniczenie w kształtowaniu oblicza współczesnego zboru ewangelickiego. Wielokrotne używanie czasownika pomocniczego „müssen” (10 razy) jest wyrazem żarliwości i poczucia obowiązku B. Schmidta w odniesieniu do przedmiotu referatu i roli chrześcijanina w zborze.

<sup>64</sup> Zob. A. Korczago, *Duszpasterstwo w dziele nadawania życiu znaczenia w kontekście wiary chrześcijańskiej*, Gdański Rocznik Ewangelicki, IV, 2010, s. 109-123.

<sup>65</sup> Zob. p. 45.

voraus. Aber von Pflicht wollen heute sehr viele nichts hören und wissen, sie fordern nur Rechte. Wie ist nun das heutige Verhältnis der Männer zur Kirche allmählich entstanden? Wir müssen bis zur Reformation zurückgehen. Luther hatte dem deutschen Christen neue Aufgaben gewiesen. Er lebte in einem Geschlecht von Menschen, die mit Gottesfurcht und Religiosität erfüllt waren. Nun erhob er den Feldruf: „zurück zur Heiligen Schrift“ und offenbarte seine Zeitgenossen damit einen ungeahnten Reichtum an religiösen Lebensformen. Begierig nahm die Menschheit das neu verkündete Evangelium an und man wetteiferte darin, in Kirche und Staat alles demgemäss neu einzurichten. Halbheiten, Kompromisse, gab es nicht. Entweder man blieb, freiwillig oder gezwungen, in der alten Kirche, oder man nahm die neue Lehre an. Kursachsen, Preussen, Pommern, Brandenburg waren zu 100% evangelisch. Wenn Ulrich von Hutten<sup>66</sup> ausrief „Die Geister erwachsen, es ist eine Lust zu leben“<sup>67</sup>, so galt das besonders auch in der Kirche. Obwohl die Reformation sich der Verbesserung des Schulwesens erfolgreich widmete, so war doch die Kirche die Stätte des Religions-Unterrichtes. In drei Sonntagspredigten, Morgens, Vormittags und Nachmittags, konnte das Volk nicht genug von den für damals noch neuen Schönheiten des christlichen Glaubens erfahren.

Damals entstanden von Gilden und Zünften die zahlreichen Sondergestühle. Die Frauen und Männer sassen getrennt in der Kirche und jede Lücke in den Männerbänken wäre sofort zu spüren gewesen.

Die Freude über den Besitz des wahren Evangeliums, des rechten Glaubens, artete allmählich in Rechthaberei aus, in einem Zeitalter, da auch in bürgerlichen Leben das römische Recht zu schärferen Formulierungen drängte. Die theologische Definition erschien als das Wichtigste, verursachte aber zugleich heftige Kämpfe. Zwischen Lutheranern und Reformierten, zwischen Papisten, Syncretisten, Cryptocalvinisten u.a.m. Bekannt ist das tragi-

---

<sup>66</sup> Ulrich von Hutten (1488 -1523) – rycerz Rzeszy, pisarz, humanista. Reformator religii, stojący u boku Marcina Lutera.

<sup>67</sup> Wypowiedź Ulricha von Hutten jest niedokładnie przytoczona. Brzmiała ona tak: *O Jahrhundert! O Wissenschaften! Es ist eine Lust zu Leben, Willibald, wenn auch noch nicht in der Stille! Die Studien stehen in Ansehen, die Geister blühen auf: Barbarei, nimm den Strick, deine Verbannung steht bevor!* (O Stulecie! O Nauki! Chce się żyć, Willibaldzie, chociaż nie w spokoju! Studia są poważane, nauki kwitną, barbarzyństwo nałożyło sobie stryczek, twoje wyklęcie (banicja) zbliża się (stoi przed tobą!) Jest to fragment listu Ulricha von Huttena do Willibalda Pirckheimera z 25 X 1518 r. Świadczy on o zauroczeniu humanisty możliwością korzystania z osiągnięć antycznej kultury a zarazem cieszenia się nowo pozyskaną wolnością uczonego. Zob. *Martin Luther und die Reformation in Deutschland*, Nürnberg 1983, s. 114-115, nr. dok. 123). Schmidt mówi, że podobna postawa winna dotyczyć także wiernych w Kościele.

sche Schicksal eines Paul Gerhardt<sup>68</sup>. Er, dessen Lieder das Höchste sind, was der evang. Kirchengesang leistete, wollte nicht den Frieden. Aber es liegt doch etwas Grosses darin, dass die Gemeinde damals so fest für ihre Glaubenslehre eintreten, sie wirkten mit voller Kraft für die Kirche.

Aber auch dieser Sturm hing vorüber. Es kam die Zeit des Pietismus<sup>69</sup>. Das Glaubensleben richtete sich nach innen, und suchte von hier aus den Weg zu Gott. Damals wirkten ein Spener<sup>70</sup> und Aug. Hermann Francke<sup>71</sup>. Der Graf von Zinsendorf<sup>72</sup> stiftete die Brüdergemeinde. Ein hoher Diplomat, der Freiherr von Pfeil<sup>73</sup> dichtete Kirchenlieder, wie das herrliche „Betgemeinde heilige Dich“ Die ganze Männerwelt nahm an dieser Bewegung teil. Da kam von Frankreich her die sogenannte Aufklärung, ein philosophisches bildensideal, das auch in die Kirche eindrang. Alten Wunderglauben hielt man für Aberglauben, Übersinnliches deutete man mit natürlichen Begriffen. Das Göttliche wurde verweltlicht; nur das, was die menschliche Vernunft ohne Weiteres begriff sollte gelten: Der Rationalismus. Unausbleibli-

---

<sup>68</sup> Paul Gerhardt (1607-1676), niemiecki teolog, autor pieśni i utworów poetyckich, duchowny luterański. Niektóre z jego pieśni religijnych zostały włączone do aktualnego kancjonału protestanckiego. 13 II 1666 r. został usunięty z urzędu drugiego diakona berlińskiego Nikolaikirchen na skutek niez zaakceptowania edyktu tolerancyjnego elektora brandenburskiego Jana Zygmunta z 1664 r.

<sup>69</sup> W XVII i XVIII-wiecznych Prusach rozwinął się silnie luterański nurt religijny kładący nacisk na rozbudzenie uczuć religijnych poprzez modlitwę, studiowanie Biblii oraz działalność charytatywną. Zob. R. Gawthrop, *Pietism and the making of eighteenth-century Prussia*, Cambridge 1993.

<sup>70</sup> Filip Jakub Spener (1635-1705), duchowny i teolog luterański, zwany „ojcem pietyzmu”. Autor dzieł: *Pia desideria* (1675) i *Allgemeine Gottesgelehrtheit* (1680).

<sup>71</sup> August Hermann Francke (1663-1727), niemiecki duchowny i teolog protestancki, filantrop, pedagog. Propagator pietyzmu. Wykładowca teologii i języków wschodnich na uniwersytecie w Halle (1695 - 1727).

<sup>72</sup> Chodzi o Mikołaja Ludwika hrabiego von Zinsendorf und Pottendorf (1700-1760), niemieckiego protestanckiego teologa, zwolennika pietyzmu oraz założyciela wspólnoty „Brüder-Unität”. Autora około 2000 pieśni religijnych.

<sup>73</sup> Christian Karl Ludwig von Pfeil (1712 -1784) prawnik, pruski dyplomata, minister, ewangelicki poeta („Apokalyptische Lieder von der offenbarten Herrlichkeit und Zukunft des Herrn für die, welche die Probst-Bengelsche Erklärung und Reden über dieselbige zu lesen pflegen“, 1741) i pisarz. W swoich utworach obracał się w kręgu ewangelickiego pietyzmu. Zob. G. Haug-Moritz, *Pfeil, Christoph Carl Freiherr*, [w:] *Allgemeine Deutsche Biografie*, 25, Leipzig 1887, s. 646 i n. Jak wynika z ustaleń genealogicznych B. Schmid był spokrewniony z rozrodzoną rodziną von Pfeil. Jego pradziadek – Johann Zacharias Christian Schmid (1745-1816), notariusz publiczny i nadburmistrz Torunia, zawarł związek małżeński z Charlotte Sophie Elizabeth von Pfeil (1752-1828), córką proboszcza w Greifenhagen – Johanna Gerharda von Pfeil (1721-1773). DSHI, 100/Schmid, 6, 11 v.

che Begleiterscheinung war die Gleichgiltigkeit in der Abwehr, die sogenannte Toleranz. Zunächst blieb eine solche Bewegung auf die führenden Persönlichkeiten beschränkt, die breite Masse in den Gemeinden behielt ihr Festes, und inniges Verhältnis zur Kirche. Um 1800 mag die Bewegung auch weiter in das Volk hineingedrungen sein. Diese Selbstgenügsamkeit blieb auch als im XIX. Jahrh. Der Rationalismus wieder einer mehr positiven Auffassung der Glaubenswahrheiten Platz gemacht hatte; es ging die aktive Arbeit für die Kirche dem Volke verloren. Erweckung Pommern nur Teilerscheinung Zweierlei trat im 19. Jahrh. hinzu:

Die stärkere Teilnahme des Staates an den Geschäften der Kirche. Der Staat gab grosse Summen für die Kirche, auch da, wo rechtliche Verpflichtungen fehlten. Damit liess die Opferwilligkeit im Grossen nach, nur die kleinen Almosen wurde noch geübt. Andererseits wurde vom Staats Toleranz gefordert und auch geübt. Das Bewusstsein in dem Erbe der Reformation ein kostbares Gut zu besitzen, wurde schwächer. Man sah, dass ja auch die Angehörigen anderer Bekenntnisse fromme Leute waren, wie sollte da die eigene Kirche allem anderen vorangehen.

Man fürchtete sich auch vor dem Vorwurf des Pharisäismus und vergass die Lebensbedingungen der eigenen Kirche. Der Staat griff aber auch in das innere Wesen der Kirche ein. Der König, als *summus episcopus*<sup>74</sup>, vollzog die Union und führte die Synodalverfassung ein, zwei an sich segensreiche Vorgänge, aber sie kamen nicht aus dem Inneren der Kirche heraus, sie wurden octrogiert, wobei es wesentlich war, dass der *Summus Episcopus* auch die Staatsgewalt hatte. Unmittelbar griff der Staat aber ein, als 1873 der Konflikt mit der katholischen Kirche ausbrach und der Parität wegen die evangelische Kirche derselben Behandlung unterworfen wurden. So kamen wir zum Gesetz vom 3. Juni 1876<sup>75</sup> über die Vermögensverwaltung, einer Bindung für die bei uns weder Anlass noch Berechtigung vorlag. Und das Zivilstandsgesetz, an sich durchaus notwendig, hat der Staat sehr gegen die innere Überzeugung des damaligen *Summus Episcopus* erlassen. Es lag in allem eine starke Bevormundung, die das Eigenleben lähmte. Je mehr der Staat kontrollierte, und je mehr er Beihilfen spendete, um so mehr verlor das Volk – also die Männerwelt – die Lust zu aktiver Mitarbeit. Und nun das Zweite. Bis in den Anfang des 19. Jahrh. War die gesellschaftliche Schichtung und das wirtschaftliche Leben so geblieben wie einst zur Zeit der Reformation.

---

<sup>74</sup> Monarcha jako *summus episcopus* posiadał uprawnienia zwierzchnie nad całym Kościołem ewangelickim w państwie pruskim. Sprawował je poprzez ustanowione przez siebie władze kościelne: Naczelną Radę Kościelną (Evangelische Ober-Kirchenrath), konsystorzę, generalnych superintendentów i superintendentów.

<sup>75</sup> Na mocy ustawy z 3 VI 1876 r. o ustroju Kościoła krajowego na organy administracji kościelnej (Kirchenregiment) przeszły kompetencje, które dotychczas posiadał minister wyznań i rejencji. Zob. W. Kwiatkowska, dz. cyt., s. 40-43.

An vielen Orten waren die Kirche von 1531 noch 1831 ausreichend, oft waren es weniger geworden, sehr selten hatte man neue gründen müssen, wie z.B. in dem rasch wachsenden Berlin. Marienburg hatte 1820 etwa 3440 Evangelische mit drei fest angestellten Pfarrern.

Nun setzte die Umbildung zum Industriestaate ein, und damit die Zusammenballung grosser Menschenmengen und zugleich die Entstehung einer neuen Arbeiterschicht, deren Lebenshaltung unter dem Durchschnitt früherer Zeiten stand.

Die Regierung begriff das gar nicht, die Kirche aber auch nicht, oder erst dann, als es zu spät war. Aus dem Inneren der Kirche heraus haben zwar zwei Männer die Lösung der hier uns erwachsenden Aufgaben versucht, Wichern<sup>76</sup> und Bodelschwingh<sup>77</sup>, aber sie wandten sich doch mehr den Entgleisten zu, nicht denen, die noch in der Bahn waren. Einer hat es allerdings gewagt, die Kirche in das arbeitende Volk zu bringen, Adolf Stöcker<sup>78</sup>, aber ihm fehlte die glückliche Hand, und kein Geringerer als Bismarck trat ihm entgegen. Dass Stöcker recht hatten, sehen wir heute ein, und was er 1877 voraussah, ist leider eingetroffen. Das gewaltige Werk der Berliner Stadtmission blieb doch nur isoliert, weil die Regierung verständnislos zusah. Und die Menge der in der Kirche Stehenden, die sich noch innerlich mit Religion verbunden fühlten, blieb untätig.

Neben allem kam vielleicht noch ein dogmatisches Motiv, der Satz vom allgemeinen Priestertum, der oft missverstanden wurde. Es ist entstanden aus der besonderen Stellung des Hohen Priesters im jüdischen Volke. Das Erlösungswerk Christi hob diese Abhängigkeit von einem besonderen Priester auf, wie es Kor. 5, 19 heisst“ Gott war in Christi...

Trotzdem hatte die katholische Kirche wieder den Priesterstand zwischen Gott und die Menschheit geschoben. Erst der Reformation verdanken wir es, dass wir nur Christum als unseren Hohepriester ansehen, und dass jeder einzelne sich unmittelbar an Gott mit dem Opfer seines Herzens wenden soll. Es ist durchaus falsch, wenn leider so sehr viele im Volk unsere Geistlichen, die Diener des Wortes, als Priester in dem alttestamentlichen Sinne ansehen, und nun sagen: wir brauchen sie nicht, wir können allein zu Gott beten, und so wird der Geistliche von seinen natürlichen Helfern verlassen. Das Jahr 1918 brachte dem Verlust

---

<sup>76</sup> Johann Hinrich Wichern (1808-1881), niemiecki teolog protestancki, pedagog, założyciel tzw. Inne Mission der Evangelischen Kirche, reformator więziennictwa.

<sup>77</sup> Friedrich von Bodelschwingh, (zwany też Starszym) (1831-1910), syn pruskiego ministra finansów. Studiował teologię w Bazylei, Erlangen i Berlinie. Pastor od 1863 r., czynny w pracy misyjnej, najpierw w Paryżu, a później w Niemczech.

<sup>78</sup> Adolf Stoecker (1835 -1909), niemiecki teolog protestancki i polityk (założyciel ruchu Chrześcijańsko-Sojalistów, od 1878 „Christlich-Soziale Arbeiterpartei”). Od 1874 r. pastor dworu w Berlinie, od 1877 kierownik berlińskiej misji miejskiej.

unseres Vermögens keinen Ersatz durch neue Opferwilligkeit, und vor allem eine weitverbreitete Abkehr vom Kirchlichen Leben und in erschreckender Zahl Austritte, schliesslich die noch 12 Jahren unerhörte Gegenbewegung der Gottlosen. In dieser Stunde ernster Gefahr müssen alle, die es noch mit Christi und seiner Kirche halten, aufgeweckt und aufgerüttelt werden. Die Pflicht der Verantwortung muss gestärkt werden.

Die Pflicht ist abzuleiten aus dem was uns die Kirche bietet und was wir als unentbehrlichen Bestandteil unserer Kultur von der Kirche empfangen haben. Nur der Staat wird Bestand haben, dessen ganzes Volk wieder die Knie beugen vor dem dreieinigen Gott, und darum ist unsere Verantwortung so ungeheuer gross. Unter „Kirche“ verstehen sehr viele nur die Summe kirchlicher Behörden, vom Gemeindegemeinderat angefangen, bis herauf zur Generalsynode, etwa 9 an Zahl ohne das geistliche Amt. Sie meinen hier wäre ja für alles gesorgt, und nun brauchen sie sich nicht weiter um die Verwaltung zu kümmern. Männer für unsere Vertretungen und Synode sind ja da.

Die Kirche lehrt nicht bloss allgemeine Sittenlehre für den Umgang mit Menschen, etwa nach dem 1. Hauptstück des Katechismus. Das tut auch die Staat. – Sie stellt die Nächstenliebe, und damit alle soziale Arbeit unter das Gebot Gottes. Die Kirche predigt auch den ewigen Gott, der uns einst zu sich ruft, und der uns durch Christum das Wort Ev. Johannis 5,28-29 zugerufen hat: ... Hier müssen wir einsetzen. Wir müssen mit neuer Missionspredigt bei den Männern anfangen. Übertretungen der Sittengesetze sind zugleich wider das göttliche Gebot, wir müssen zur Einkehr, zur Busse mahnen, wie einst Johannes, und dann von der göttlichen Gnade predigen, wie sie einst dem Schächer gewährt wurde. Die Welt kann uns in guten wie bösen Tagen keinen Halt geben, heute am allerwenigsten, das tut nur der starke Glaube an Gott, wie ihn Luther sich im Gebet errang, als er um die Gerechtigkeit vor Gott kämpfte. Das Schlusswort der Abschiedsrede des Heilands, (Ev. Joh. 16,33) muss wieder in den Mittelpunkt unseres Denkens gestellt werden. Dies bedeutet keineswegs Weltfremdheit, denn die Frucht des Geistes sind doch (Gal. 5,22) die Eigenschaften, die wir für den Umgang mit unseren Mitmenschen gebrauchen. So wird gerade die Hoffnung zu Gott, das Bewusstsein: in ihm einst ewiges Leben zu erlangen, zum Ausgangspunkt für unsere Wirken im Diesseits, für unsere Mitmenschen, für die Kirche, die uns dieses lehrt.

Im hiesigen Schlosse finden Sie zu 3 Malen Darstellungen der klugen und törichten Jungfrauen. Der alten Kirche war dies Gleichnis die Vorbereitung auf das jüngste Gericht. Hier liegt der Kern alles Christenglaubens. Unser Heiland hat die 2 grossen Gebote nebeneinander gestellt: wir müssen neben die Nächstenliebe, die soziale Arbeit auf Erden, auch die Liebe zu Gott stellen. Die Predigt soll uns die Frage beantworten: Wie komme ich zu Gott, hier zeitlich, dort ewiglich. Jedes muss merken, dass ihm sein bisheriges Leben nicht befriedigen konnte. Das ist eine Missionspredigt, die sich an die Lauen, die Gleichgültigen,



die Kühlen wenden muss. Dann auch an die glaubensfeindlichen. Die Kanzel muss immer noch der Ausgangspunkt dieser Predigt sein, denn sie dient ebenso auch der Frau. Dann muss sie in den Bibelstunden fortgesetzt werden. Diesen Vereinen müssten ähnliche Organisationen auch für die akademisch Gebildeten und den gewerblichen Mittelstand zur Seite gestellt werden. Es ist nicht nötig, eher sogar unerwünscht neue Vereine zu gründen; der Gustav-Adolf-Verein, Evangelischer Bund oder Verein für innere oder äussere Mission<sup>79</sup>, müssen auch die Stätten der Predigt sein.

Von den Verhältnissen in der Grosstadt rede ich hier nicht, da sie in unserer Synode fehlen. Jeder Mann mit dem der Pfarre zusammen kommt, bei kirchlichen Amtshandlungen, aber auch in weltlichen Dingen, möge zur Bibelstunde eingeladen werden, und wenn es bekannt wird: hier ist ein Pfarrer, der verkündet, uns Dinge von Gott, die wir lange nicht, oder überhaupt noch nicht gehört haben, dann komme die Männer schon. Freilich kann es der Pfarrer nicht allein schafen. Er braucht Helfer: dieses Helferamt ist aber nicht so einfach, dass nun jeder gutwillige Laie es ausüben könnte. Erstens fehlt dem hart um seine Existenz ringenden Menschen der Gegenwart die Zeit für solche Gemeindegarbeit. Der Kaufmann oder Handwerker, ebenso der Beamte müssen alle Kraft einsetzen um im Beruf vorwärtszukommen, und dieser wichtige Gemeindegarbeit verträgt keinen von der Tagesarbeit abgematteten Mann.

Dann aber ist die Arbeit an der Seele nur nach langer Schulung möglich, sie erfordert gute Bibelkenntnis, sehr viel Menschenkenntnis und die Gabe, einen jeden nach seiner Eigenart zu behandeln, schliesslich auch viel Selbstverläugung bei Anfeindungen. Daher hält der Referent die Einstellung besonders vorgebildeter Gemeindeg Helfer, Diakone u. dergl. die ganztätig nur hierfür arbeiten, für unerlässlich. Wenigstens im Anfange. Später, wenn das kirchliche Interesse tiefer in die Männerwelt gedrungen ist, mag auch aus der Gemeinde selbst eine Schar von mitarbeitenden Männern erstehen, es ist das ein zu erstrebendes Ziel, aber für den Anfang würde man alle Arbeit im Erfolg gefährden, wenn man sich etwa 50 Männer, die noch einiges Interesse an der Kirche haben, zusammentrommelt und dann schon nach wenigen Monaten alles stille ist. Es handelt sich gewissermassen um eine Erweckungspredigt und da kann nur der berufsmässige Prediger, sei er Pfarrer oder nur Helfer, am Platze sein. Dies berührt sich mit dem Wirken der „Gemeinschaften“. Aber wir dürfen die Predigt nicht auf die Kanzel beschränken, oder auf den Verein, und nicht nur auf die Strasse zu gehen. Ich habe auf Reisen öfters Wanderprediger (von kleinen Religionsgruppen?) gehört, die auf die Strasse Missionsarbeiten trieben, das tat ja auch der Apostel Paulus auf dem Areiopagos (Ap. Gesch. cap. 17). Auch damit muss man es versuchen, um die Gleich-

---

<sup>79</sup> Zob. p. 53.

gültigen, und selbst auch die Feindlichen zu treffen. Die Predigt muss biblisch sein. Warum hatte denn Luthers Predigt so gewaltigen Erfolg? Weil das „justus ex fide“ das bot, wonach sich jeder sehnte. Heute ist wieder so: Nirgends eine Freude im weltlichen Dasein: so wollen wir die Freude im göttlichen Worte bieten. Joh. 14.27. Den Frieden lasse ich Euch.

Solche Predigt wird von Gott gesegnet, und sie führt die Männerwelt wiederum zum offenen Bekenntnis für den Glauben, und von dort aus zur Arbeit in der Kirche. Das Verantwortungs-Bewusstsein muss geweckt werden Gott gegenüber, der uns so viel schenkt, und uns selbst gegenüber, die wir nach ewigen Seligkeit ringen. Dann findet auch die Gemeinschaft, die Christus gegründet hat, seine Kirche, allzeit Helfer.

Freilich darf die Eigenart Evangelischen Glaubenslebens nicht verschwiegen werden, dass Gott unmittelbar zu uns spricht, nicht durch Vermittlung hoher und höchster Priester, und wir müssen die Gefahr erkennen, die uns von Andersbekenndenden immer noch droht. Es muss also auch Polemik getrieben und auf die römische Gefahr hingewiesen werden. Damit trifft man auch das Unheil der Mischehen.

Ich habe versucht den Kern des Männerproblems zu berühren. Wie man die Männer, die nur guten Willens sind, organisiert, welche Aufgaben man ihnen zuweist, davon brauche ich nicht zu sprechen. Dringende Aufgaben liegen überall vor, und Geschick im Organisieren haben auch unsere Kirchenbehörden, besser als eine kleine Synode. Zudem wird es in den Städten und Dörfern sehr verschiedenartig aussehen. Was ich aber vorhin ausführte, ist in allen Gemeinden gleich.

Wir wissen es aber auch, dass in Christo nur der Glaube gilt, der durch die Liebe tätig ist (Gal. 5,6). So kommen wir von selbst an die Aufgaben heran, die zu allen Zeiten die vornehmsten für die kirchliche Arbeit waren, das wir tun an den geringsten unserer Brüder, als täten wir es Christo (Math. 25,40). Nur die vertiefte Predigt vom gekreuzigten und auferstandenen Christus, und von dem ewigen Gott, der uns einst aufnehmen wird, kann das Verantwortungsbewusstsein der evangelischen Männer für ihre Gemeinde und Kirche wecken.

Tekst tłumaczenia konspektu referatu Bernharda Schmida zatytułowanego:

*Wie kann Verantwortungsbewusstsein der evangelischen Männer für ihre Kirchengemeinde und für die Gesamtkirche geweckt werden? Wie muss es sich im kirchlichen Leben der Gegenwart bestätigen?*

(Jak może zostać pobudzone poczucie odpowiedzialności ewangelickich mężczyzn za ich parafię i za cały Kościół? Jak musi się zrealizować we współczesnym życiu kościelnym?)

Od 9 lat kobiety mają w Kościele ewangelickim aktywne i bierne prawo wyborcze, tak że obecnie na polu ich pozycji w zborze już nie ma żadnej różnicy między nimi a mężczyznami. Zresztą wiadomo, że kobiety są bardziej żarliwymi spośród osób uczęszczających do kościoła. Jest to chyba związane z tym, że życie duchowe kobiety jest bardziej rozwinięte, podczas gdy u mężczyzny przeważa myślenie rozumowe. Z drugiej strony, kto jednak raz obserwował nasze miejsca przyjemności, od karczmy wiejskiej poczawszy i na pałacu tańców w dużym mieście skończywszy, nie znajdzie żadnej różnicy pomiędzy mężczyzną i kobietą. Bilans strat odnośnie obyczajów chrześcijańskich jest po obu stronach taki sam.

Jednego jednak wciąż świat nie zmienia, kobieta rodzi dzieci i wychowuje je w domu, mężczyzna pracuje dla swojej rodziny poza domem. Tak więc mężczyzna odgrywa wciąż kierującą rolę w zarządzaniu, w ekonomii, również w Kościele. I dlatego Kościół potrzebuje współdziałania całego męskiego świata. Konsystorz mówi o poczuciu odpowiedzialności. Odpowiedzialność zakłada obowiązek. Ale o obowiązku dziś wielu ludzi nie chce słyszeć i wiedzieć, wszyscy żądają tylko praw. Jak przekształcał się stosunek mężczyzn do Kościoła, doprowadzając do dzisiejszego stanu? Musimy cofnąć się do reformacji. Luter wskazał niemieckim chrześcijanom zadania. Żył on wśród społeczności ludzi, którzy byli wypełnieni bojaźnią Bożą i religijnością: głosił hasło: „z powrotem do Pisma Świętego” oraz pokazał swoim współczesnym zaskakujące bogactwo religijnych form życia. Ludzkość chciwie przyjmowała czysto zwiastowaną Ewangelię i prześcigała się, aby stosownie do niej wszystko na nowo urządzić w Kościele i państwie. Nie było tam połowiczności i kompromisów. Albo pozostawało się w starym Kościele, dobrowolnie lub pod przymusem, albo przyjmowało się nową naukę. Saksończycy, Prusacy, Pomorzacy, Brandenburczycy byli w 100% ewangelikami. Ulrich von Hutten wołał: „Nauki pobudzić<sup>80</sup>, to znaczy mieć ochotę na życie”. Dotyczy to szczególnie także Kościoła. Jakkolwiek reformacja spowodowała naprawę szkolnictwa, to jednak Kościół pozostał miejscem nauki religii. Jednakże w trzech niedzielnych kazaniach, rano, przed południem i po południu lud jeszcze nie mógł być wystarczająco wprowadzony w piękno nowej wiary chrześcijańskiej. Powstające wtedy gildie i cechy o dużej liczebności, posiadały odrębne ławy w kościele. Kobiety

---

<sup>80</sup> Zob. p. 67.

---

i mężczyźni siadali oddzielnie i każda luka w ławach męskich była natychmiast dostrzeżona.

Radość z posiadania prawdziwej Ewangelii, prawej wiary wyrodziła się stopniowo w zaciętość, tak że w pewnym okresie w życiu mieszczańskim prawo rzymskie zaczęło nabierać ostrości sformułowań. Teologiczna definicja okazywała się czymś najważniejszym, wywołując jednocześnie gwałtowne walki. Pomiędzy luteranami i reformowanymi, między papiestwem a synkretystami, kryptokalwinistami etc. Znany jest tragiczny los Paula Gerhardtta. On, którego pieśni są nadzwyczaj piękne – świadczą o jego dokonaniach w dziedzinie pieśni kościelnej – nie chciał pokoju. Ale w tym tkwi coś większego – zbory występowały wówczas silnie na gruncie swojej nauki wiary, działały z pełną mocą dla Kościoła. Ale ta burza przeszła. Nadszedł czas pietyzmu. Życie religijne skierowało się do wewnątrz i szukało stąd drogi do Boga. Wówczas oddziaływał Spener i August Hermann Francke. Hrabia von Zienendorf ufundował braci morawskich. Dyplomata i wolny rycerz von Pfeil pisał pieśni religijne, jak np. przepiękna „Betgemeine heilige Dich”. Cały świat męski brał udział w tym ruchu.

Potem z Francji przyszło, ukształtowane filozoficznie, tak zwane Oświecenie, które także przeniknęło do Kościoła. Starą wiarę w cuda traktowano jako przesady, nadprzyrodzoność objaśniano naturalnymi pojęciami. Boskość ześwieczano: liczyło się tylko to co ludzki rozum pojąć może, bez czegoś dalszego – racjonalizm. Nieuniknionym zjawiskiem towarzyszącym temu była równość w obronie, tak zwana tolerancja. Ruch ten był ograniczony do jednostek kierowniczych, szerokie masy w zborach zachowywały swoje uroczystości i gorliwy stosunek do Kościoła. Ruch ten około 1800 r. wniknął w lud. Ta samowystarczalność pozostała także w XIX stuleciu. Racjonalizm zrobił miejsce dla bardziej pozytywnego pojmowania prawd wiary, szło o aktywną pracę dla Kościoła na rzecz zagubionego ludu. Przebudzenie Pomorza było jedynie zjawiskiem częściowym. Dwie rzeczy doszły w XIX w. Następowal coraz silniejszy udział państwa w sprawach Kościoła. Państwo dawało duże sumy Kościołowi także tam, gdzie brakowało prawnych zobowiązań. Pozostawiając ofiarność wielkim, inni dawali jedynie małe jałmużny. Z drugiej strony państwo wspierało i okazywało tolerancję. Świadomość dziedzictwa reformacji, kosztownego dobra we władaniu Kościoła, stawała się coraz słabsza. Dostrzegano, że członkowie innych wyznań są także pobożnymi ludźmi, zatem jak przede wszystkim własny Kościół powinien iść naprzód. Obawiano się tak-

że zarzutu faryzeizmu i zapomniano o warunkach egzystencji własnego Kościoła. Państwo wkraczało również w wewnętrzną naturę Kościoła. Król jako *summus episcopus*, dokonał unii [Kościoła luterańskiego z reformowanym] i wprowadził ustawodawstwo synodalne – dwa pomyślnie akty, ale nie pochodziły one z wnętrza Kościoła – zostały narzucone, przy czym pamiętać należy, że *summus episcopus* miał władzę państwową. Kiedy w 1873 r. wybuchł konflikt z Kościołem katolickim, wówczas bezpośrednio wkroczyło państwo, z powodu parytetu Kościół ewangelicki został poddany takiemu samemu traktowaniu jak katolicki. I tak dochodzimy do ustawy z 3 VI 1876 r. o zarządzaniu majątkiem, która ograniczyła uprawnienia Kościoła w dysponowaniu nim. A prawo cywilne, samo w sobie konieczne, wydało państwo przeciwko wewnętrznemu przekonaniu dawnego *summus episcopus*. W tym wszystkim przejawiała się bardzo silna opieka [państwa], która sparaliżowała własne życie [Kościoła]. Im więcej państwo kontrolowało i im więcej ono finansowało, tym bardziej lud, w tym i świat mężczyzn, tracił ochotę do aktywnej pracy. I po drugie. Do początków XIX w. rozwarstwienie społeczne i życie gospodarcze toczyło się jak za czasów Reformacji. Od 1531 do 1831 r. w wielu miejscowościach parafii było wystarczająco dużo, ale potem było ich za mało, musiano tworzyć nowe, jak np. w szybko wzrastającym Berlinie. Malbork miał w 1820 r. 3440 ewangelików z trzema przyjętymi do pracy pastoraми. Ówczesnie nastąpiła przebudowa w kierunku państwa przemysłowego i powstały ośrodki przemysłowe zamieszkałe przez dużą liczbę robotników – nową warstwę społeczną, której stopa życiowa była poniżej przeciętnego poziomu wcześniejszych czasów.

Rząd nie pojmował tego wcale lub dopiero wtedy, kiedy było już za późno. Dwóch mężczyzn z Kościoła, Wichern i Bodelschwingh, próbowało wprowadzić szukać rozwiązania narastających problemów, ale swoim działaniem obejmowali tylko ludzi „wykolejonych”, nie zaś tych co byli na drodze. Inny ośmielił się zresztą wprowadzić Kościół do ludu pracującego – Adolf Stöcker, ale zabrakło mu szczęśliwej ręki i żaden bagatelizujący, jak Bismarck, nie wyszedł mu naprzeciw z pomocą. Widzimy dziś to, że Stöcker miał rację i niestety także w tym, co przewidział w 1877 r. Ogromna praca Berlińskiej Misji Miejskiej pozostała, niestety, izolowana, ponieważ rząd bez zrozumienia tylko się przyglądał. I tak liczba osób stojących przy Kościele, które były jeszcze związane wewnątrz z religią, nie powiększała się. Obok innych [przyczyn] pewien motyw dogmatyczny – zadanie powszechnego kapłaństwa – powodował często

nieporozumienia. Powstał on ze szczególnej pozycji najwyższego kapłana w ludzie żydowskim. Praca zbawcza Chrystusa zniosła tę zależność od pewnego wybranego kapłana, jak to mówi 2 Kor 5,19: „Bóg był w Chrystusie”. Pomimo tego Kościół katolicki postawił stan duchowny między Bogiem a ludzkością. Dopiero reformacji zawdzięczamy, że uznajemy Chrystusa jako naszego najwyższego [i jedyne] kapłana] i każdy indywidualnie, bezpośrednio Bogu powinien składać ofiarę swojego serca. Było błędem, gdy niestety tak wielu spośród ludu postrzegało naszych duchownych, sługi Słowa, jako kapłanów w sensie starotestamentowym i mówiło: nie potrzebujemy ich, możemy sami się modlić do Boga i odrzucali oni swoich duchownych, naturalnych pomocników [na drodze zbawienia].

Rok 1918 przyniósł stratę naszego majątku i brak czegoś w zamian, jak chociażby nowej gotowości do ofiar. Przyniósł też, przede wszystkim, odwrót od życia kościelnego, zastraszającą liczbę odstąpień i w końcu to, co jeszcze przed 12 laty wydawało się niesłychane, ateizm. W tej godzinie poważnego niebezpieczeństwa wszyscy, którzy jeszcze przy Chrystusie i Jego Kościele trwają, muszą przebudzić się i poruszyć. Obowiązek odpowiedzialności musi być wzmocniony. Obowiązek ten wypływa z tego co nam Kościół ofiarowuje i co my, jako niezbędną część składową naszej kultury, od Kościoła otrzymujemy. Tylko takie państwo przetrwa, którego cały lud znów zegnije kolana przed trójjedynym Bogiem i dlatego jest tak wielka nasza odpowiedzialność.

Pod pojęciem „Kościół” wielu rozumie tylko sumę kościelnych władz, od rady parafialnej począwszy, aż po Synod Generalny, w liczbie około 9 osób bez duchowego. Mniemają oni, że te instytucje są za wszystko odpowiedzialne, i że nikt nie musi się już o nic troszczyć. Mężczyźni [zostali wybrani] do naszych przedstawicielstw i Synodu i są tylko tam. Kościół naucza nie tylko ogólnych zasad obyczajów w kontaktach z ludźmi, zgodnie z pierwszą, główną częścią katechizmu. To czyni również państwo. [Kościół] głosi miłość bliźniego i nakazuje, żeby cała praca socjalna wykonywana była jako wypełnienie Bożej woli. Kościół naucza o wiecznym Bogu, który nas kiedyś do siebie powoła, i który nam przez słowo Chrystusa u Jana Ewangelisty 5,28-29 powiedział:....[Nie dziwcie się temu, gdyż nadchodzi godzina, kiedy wszyscy w grobach usłyszą głos jego; i wyjdą ci, co dobrze czynili, by powstać do życia; a inni, którzy źle czynili, by powstać na sąd. przyp. red. BW]. Musimy wprowadzić to w życie. Musimy nowe nauczanie misyjne zacząć od mężczyzn. Przekraczanie zasad moralności jest równocześnie wykroczeniem przeciw naka-

zom Boga, musimy rozmyślać (kontemplować), skłaniać do pokuty, tak jak kiedyś Jan i potem zwiastować Łaskę Bożą, jaką kiedyś obdarowany został lotr. Świat nie może nam dać, w dobrych i złych dniach, żadnego oparcia. To uczyni tylko mocna wiara w Boga, jakiej doznał Luter w modlitwie, kiedy walczył o Boże usprawiedliwienie. Słowo kończące pożegnalnej mowy Zbawiciela (Ew. Jana 16,33) musi znów pozostawać przed naszymi oczami jako punkt centralny. To w żadnym wypadku nie oznacza wyobcowania ze świata, ponieważ owoce Ducha są przecież (Gall. 5,22) właściwością, której używamy w kontakcie z naszymi bliźnimi. Tak rodzi się właśnie ufność w Boga, świadomość: w nim kiedyś osiągnę życie wieczne. Jest to punkt wyjścia naszych działań w świecie doczesnym, dla naszych bliźnich, dla Kościoła, który nas tego uczy.

W tym zamku znajdują się 3 malarskie przedstawienia mądrych i głupich panien. Stary kościół [na zamku malborskim] był obrazem przygotowania na sąd ostateczny. Tu leży jądro całej wiary chrześcijańskiej. Nasz Zbawiciel zestawil obok siebie dwa przykazania: obok miłości bliźniego, pracy socjalnej na ziemi, musimy także stawiać na miłość do Boga. Kazanie [nauczanie] powinno odpowiadać na pytanie: jak iść do Boga, tutaj docześnie i tam w wieczności. Każdy musi zrozumieć, że jego dotychczasowe życie nie powinno napawać go samozadowoleniem. To jest kazanie misyjne, które musi się być skierowane do osób letnich [jak w Objawieniu św. Jana: ani zimny ani gorący], obojętnych, chłodnych. Poza tym również do wrogo nastawionych do wiary. Ambona musi wciąż być punktem wyjścia tego nauczania, zatem służy ono tak samo kobietom. W takim razie, podczas godzin biblijnych, trzeba je [nauczanie] kontynuować. Organizacje dla ludzi z wykształceniem akademickim, jak i ludzi należących do stanu średniego, powinny działać podobnie. Nie jest konieczne powoływanie nowych związków [towarzystw]: Gustav-Adolf-Verein, Evangelischer Bund lub Verein für innere oder äussere Mission, muszą być także miejscem nauczania. O stosunkach w dużym mieście nie mówię w tym miejscu, ponieważ w naszym synodzie ich brakuje.

Każdego mężczyznę, z którym ksiądz się spotyka w kościelnych działaniach urzędowych, ale także w sprawach świeckich, należy zaprosić na godzinę biblijną ze swoim proboszczem. Kiedy tacy dojdą do przekonania: oto jest proboszcz, który ogłasza nam Boże sprawy, o których niewiele lub w ogóle o nich nie slyszeliśmy, wtedy mężczyźni już [sami] przyjdą. Oczywiście proboszcz może sam tego nie czynić. Potrzebuje on pomocnika. Ten urząd po-

---

mocniczy nie jest jednak tak prosty [łatwy], tak, aby każdy, mający dobrą wolę, świecki sprawować go potrafił.

Po pierwsze walczącemu ostro, usilnie o swoją egzystencję człowiekowi naszych czasów brakuje sił do takiej pracy parafialnej. Kupiec lub rzemieślnik jak również urzędnik muszą uruchomić wszystkie siły, ażeby w zawodzie posuwać się naprzód, a ta ważna praca parafialna nie może być wykonana przez człowieka, który jest zmęczony po codziennej pracy.

Zatem praca nad duszą jest możliwa tylko po uprzednim długotrwałym szkoleniu. Wymaga ona dobrej wiedzy biblijnej, bardzo często też wielkiej wiedzy o człowieku i daru, jak każdego traktować według jego cech. W końcu także samozaparć wobec wrogo usposobionych. Dlatego jako referent mówię o wyłonieniu w zborze specjalnie przygotowanych pomocników, diakonów i tego rodzaju [osób] całkowicie oddanych tylko tej pracy i konieczności. Przynajmniej na początku. Później, kiedy kościelne sprawy wnikną głębiej w świat mężczyzn, może także z samej wspólnoty wyłoni się pewien zespół mężczyzn. Jest to pożądaný cel. Jednakże zagrażałoby to powodzeniu całej pracy, gdyby [na hurra] zwołano na początku 50 mężczyzn, którzy wykazują jeszcze pewne zainteresowanie sprawami Kościoła, a potem już po kilku miesiącach zapada cisza. Idzie poniekąd o nauczanie pobudzające i w takim razie tylko zawodowy kaznodzieja (głoszący kazania), pastor lub tylko pomocnik, byłby na miejscu [odpowiedni]. To styka się z działaniami „wspólnot”. Ale nam nie wolno nauczania ograniczać jedynie do ambony lub jakiś związków (towarzystw) i tylko do ludzi wysoko wykształconych. Trzeba podjąć trud pracy misyjnej również na ulicy. Podczas podróży słuchałem często wędrujących kaznodziejów małych grup religijnych, którzy oddawali się pracy misyjnej na ulicy; tak czynił apostoł Paweł na areopagach (Dz. 17). Także i tego trzeba spróbować, mimo że może to spotkać się z obojętnością i wrogością. Kazania muszą być biblijne. Dlaczego właściwie Luter odniósł tak szybki sukces swoimi kazaniem? Ponieważ przedstawił „justus ex fide”, to czego każdy pragnął. Jan, 14,27. Pokój zostawiam wam. Tę naukę przesłał nam Bóg i On prowadzi świat mężczyzn do otwartego wyznania wiary i dalej do pracy w Kościele. Musi być pobudzona świadomość odpowiedzialności wobec Boga, który nam tak wiele podarował, i wobec nas samych, poszukujących szczęśliwości wiecznej. Wówczas wspólnota, którą ustanowił Chrystus, zawsze znajdzie w swoim Kościele pomocników.



Naturalnie, nie wolno przemilczeć [pomiąć] odrębności ewangelickiego życia w wierze - że Bóg mówi bezpośrednio do nas, a nie poprzez pośrednictwo wysokiego lub jeszcze wyższego kapłana, a my musimy [co zmusza, by] rozpoznać niebezpieczeństwa, które zawsze nam zagrażają ze strony wyznawców innej wiary. Trzeba więc wchodzić w polemikę i wskazywać na rzymskie niebezpieczeństwo. Z tym wiąże się też nieszczęście małżeństw mieszanych.

Spróbowałem poruszyć istotę problemu [służby] mężczyzn. Jak zorganizować mężczyzn, którzy mają dobrą wolę, jakie zadania im powierzyć, o tym nie potrzebuję mówić. Naglące zadania leżą wszędzie i zdolność organizowania [służby mężczyzn] mają także nasze władze kościelne i to lepsze niż małe synody. Przy tym oczekiwania w miastach i wsiach będą różne. Ale to, co przed chwilą wywiodłem, jest we wszystkich parafiach takie samo.

Wiemy jednak, że ważna jest wiara tylko w Chrystusa, która jest czynna poprzez miłość (Gall. 5,6). Tak więc podejźmy do zadań, które we wszystkich czasach były najbardziej oczekiwane w pracy kościelnej. Czyńmy naszym braciom najmniejszym, tak jak byśmy to czynili Chrystusowi (Math. 25, 40). Tylko pogłębione nauczanie [kazanie] o ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie i o wiecznym Bogu, który nas kiedyś podejmie [w swoim Królestwie], może pobudzić poczucie odpowiedzialności ewangelickich mężczyzn wobec parafii i Kościoła.

### **Zusammenfassung: Bernhard Schmid (1872-1947) als Mitglied der evangelischen unierten Kirche im Licht des während einer Synode der Marienburger Superintendentur von ca. 1929/30 gehaltenen Vortrags**

Prof. Dr. h.c. Bernhard Schmid (1872-1947), der berühmte deutsche Denkmalpfleger in Marienburg und Westpreußen, gehörte als Mitglied der unierten Kirche zu der einzigen Marienburger evangelischen St. Georg-Kirche. Anhand der vom Verfasser neulich aufgefundenen Quellen gelang es festzustellen, dass er 1925 Gemeindevertreter an der Synode der Marienburger Superintendentur, als auch an der Provinzialsynode von Ostpreußen sowie seit mindestens 1928 Mitglied des Gemeindekirchenrates war. Sein ganzes Leben, welches hauptsächlich von der konservatorischen und wissenschaftlichen Arbeit ausgefüllt war, widerfuhr Bernhard Schmid zahlreiche Schicksalsschläge, Tragödien und Verluste. Als ein tiefgläubiger Mensch bemühte er sich, ihnen zu begegnen, sich mit ihrer Endgültigkeit abzufinden, aber vor allem sie im Zu-

sammenhang mit dem Glauben an den Auferstandenen Jesus Christus zu verstehen

Die erhaltenen Quellen stellen ein Zeugnis der Deutung der Zeichen der Gegenwart im Geiste des Glaubens an Jesus Christus dar. Einer der Beweise dafür ist der im Bestand des Staatsarchivs Elbing, Niederlassung Marienburg, aufbewahrte Vortrag von B. Schmid unter dem Titel: „Wie kann Verantwortungsbewusstsein der evangelischen Männer für ihre Kirchengemeinde und für die Gesamtkirche geweckt werden? Wie muss es sich im kirchlichen Leben der Gegenwart bestätigen?“, der während einer der Synoden des Marienburger Bistums von ca. 1929/30 gehalten wurde.

Der Vortrag von B. Schmid gehörte zu seinem privaten Archiv, das nach 1945 auf dem Gelände des Marienburger Schlosses versteckt und gesichert wurde, und anschließend die Zeit der sowjetisch-deutschen Kämpfe, Plünderungen in den Nachkriegsjahren und Zerstörungen durch Witterungseinflüsse überstand.

Obwohl sich der hier besprochene Vortragsinhalt auf die damalige Situation in der Marienburger Superintendentur um die Wende der 20er Jahre des 20. Jh. bezieht, scheint er wegen seiner Botschaft weiterhin aktuell zu sein. Wenn wir einen Blick auf die heutzutage immer größer werdenden christlichen Gemeinschaftsbewegungen werfen und ihre Programme sowie den Weg und Methoden, den Glauben zu praktizieren, betrachten, so bemerken wir an vielen Stellen eine große Übereinstimmung mit den Gedanken von B. Schmid. Dies ergibt sich aus dem hohen sachlichen Niveau des Vortrages, der sich in seinem Text über die Kritik an den allgemeinen Nachteilen und Missständen (z.B. Alkoholismus) hinwegsetzte und sich auf das Problem bezog, das Verantwortungsbewusstsein für den Glauben und die Kirche im Zusammenhang mit den Herausforderungen der Gegenwart zu wecken. Daher scheint dieser Text auf der seelsorgerischen Ebene, vielleicht zu idealistisch (?), im Werk dagegen, dem Leben eine Bedeutung im Sinne des christlichen Glaubens zu verleihen, stets aktuell zu sein.

**Schlüsselwörter:** Bernhard Schmid (1872-1947), Unierte (evangelisch) Kirche, Geschichte von West-und Ostpreussen, Geschichte des 20. Jhs.

**Wiesław Sieradzan** – profesor zw., prodziekan Wydziału Nauk Historycznych, kierownik Zakładu Historii Nauki w Instytucie Historii i Archiwistyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. W 2000 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego w zakresie nauk humanistycznych, specjalność historia średniowieczna. Autor publikacji z zakresu historii średniowiecznej Polski i Państwa Zakonu Krzyżackiego w Prusach, dziejów kartografii miejskiej i historii nauki. Członek Polskiego Towarzystwa Historycznego, Towarzystwa Naukowego w Toruniu, Historische Kommission für Ost- und Westpreussische Landesforschung i Association for History and Computing.

Karol Długosz

## Zarys międzywojennych dziejów Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego w Poznaniu

Opisanie międzywojennych dziejów Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego w Poznaniu ma sens dopiero po uprzednim, choćby połowicznym, przedstawieniu rysu dziejów polskojęzycznych ewangelików na terenie działania Towarzystwa południowej Wielkopolski.

Polskojęzyczni ewangelicy w południowej Wielkopolsce, od przelomu XVIII i XIX wieku, zorganizowani byli w kilku zborach: w Ostrowie (od 1778 r.), w Odolanowie (od 1779 r.), w Kępnie (od 1799 r.) oraz w Ostrzeszowie (od 1806 r.)<sup>1</sup>. Można przyjąć, że ich liczba, według bardzo optymistycznych szacunków, wynosiła ok. 1831 r. najwyżej 47 tysięcy. Zaś około 1855 r., znacznie bardziej wiarygodne statystyki Konsystorza Królewskiego, określały liczbę polskojęzycznych ewangelików na niecałe 12 tysięcy. Można sądzić, że w wyniku świadomej i celowej germanizacji, jak również powoli zachodzącej asymilacji, liczba ewangelików przywiązanych do języka polskiego systematycznie spadała. Co ciekawe, zrywanie więzi z polską kulturą zwykle było następstwem uzyskania wykształcenia. Przyczyniał się do tego prawdopodobnie brak blisko położonych silnych ośrodków kultury polskiej (a życzliwych wobec polskojęzycznych ewangelików zwłaszcza!). Jako że bardzo częstym zja-

---

<sup>1</sup> E. Hauptman, *O powodach zamierania polskiego ewangelicyzmu za rządów polskich*, Głos Ewangelicki (nr 29/rok VI) z dnia 19 lipca 1925, s. 4 - 5.

wiskiem był brak możliwości, a także motywacji kształcenia, początkowo proces germanizacji nie następował zbyt szybko. Polskojęzyczni duchowni byłiby bardzo pożądanymi, lecz w ciągu całego XIX wieku nie udało się, spośród tej ludności, wykształcić ani jednego.

W okresie panowania Fryderyka Wilhelma IV władze niemieckie chciały wykorzystać polskojęzycznych ewangelików w celu prowadzenia misji na terenach słowiańskich. Przykładem podążania w tym kierunku mógł być druk 292 egzemplarzy polskojęzycznej agendy przeznaczonej po części dla Mazur, a po części dla Wielkopolski<sup>2</sup>. Działania germanizacyjne ograniczyły się więc do wprowadzania w szkole nauki w języku niemieckim. Duchowieństwo pruskie było świadome, iż zastosowanie metod ucisku ludność odebrałaby jako atak i prawdopodobnie gwałtownie zwróciłaby się w stronę żywiołu polskiego. Co ważne, działania germanizacyjne nie polegały na presji aż do momentu objęcia tronu przez cesarza Wilhelma II, którego polityka wewnętrzna nacechowana była skłonnościami nacjonalistycznymi. W epoce wihelmińskiej dodatkowym czynnikiem sprzyjającym przyspieszonej asymilacji były wyjazdy zarobkowe Polaków w głąb Niemiec oraz obowiązkowa służba wojskowa.

Od roku 1871 do pierwszej wojny światowej w południowej Wielkopolsce służyło zaledwie dwóch duchownych znających biegle język polski. Byli to: Jerzy Badura oraz Stanisław Świerczewski. Pierwszy pochodził ze Śląska Cieszyńskiego; za swoją propolską działalność został wypędzony z Międzyborza<sup>3</sup>, a drugi był konwertytą, pochodził z Warszawy<sup>4</sup>.

Do wybuchu pierwszej wojny światowej większe skupiska polskojęzycznych ewangelików pozostały jedynie w południowej Wielkopolsce, w okolicy Chwalimia oraz w znacznej diasporze w większych miastach regionu. Ludność południowej Wielkopolski była w większości bardzo uboga, zamieszkiwała obszary wiejskie i cechowała się nieuświadomieniem narodowym. Język polski, zwłaszcza w sferze sakralnej, odgrywał dla niej kluczową rolę. Najdłużej procesowi germanizacji opierała się właśnie ta sfera życia. Nawet długie dziesięciolecia ustawicznej pracy pruskich duchownych nie były w stanie spowodować

---

<sup>2</sup> O. Kiec, *Protestantyzm w Poznańskim 1815 - 1918*, Warszawa 2001, s. 146.

<sup>3</sup> Bp K. Kotula, *Od marzeń do ich spełnienia - wspomnienia z lat 1884 - 1951*, Bielsko - Biala, s. 126.

<sup>4</sup> Zob. O. Kiec, *Protestantyzm w Poznańskim ...*, dz. cyt., s. 128 - 168.

zmian w mentalności wiernych, którzy jeszcze na przełomie wieków XIX i XX zwykli całować duchownych w rękawy togi<sup>5</sup>.

Liczba mieszkańców Wielkopolski w 1910 roku wynosiła nieco ponad dwa miliony, w tym 65 % ludności zamieszkiwało obszary wiejskie, a 38,4 % stanowili Niemcy. Pokutował na tym obszarze głęboko zakorzeniony podział na Polaków - katolików i Niemców - ewangelików<sup>6</sup>. W swych powojennych wspomnieniach bp Karol Kotula tak pisał o podejściu rzymskich katolików do polskich duchownych ewangelickich: (...) *tamci traktowali nas trochę z góry i z pewnym niedowierzaniem. Pastor Polak – to było w Poznańskim, gdzie na ogół uważano, że Polak to katolik, czymś niebywałym*<sup>7</sup>.

Jednym z bezpośrednich następstw zwycięskiego powstania wielkopolskiego było tworzenie polskiej administracji państwowej na terenie byłej pruskiej prowincji. Jako że zbiegało się to w czasie z emigracją części ludności polskiej z terenów Zaolzia, zajętego przez Czechów i z przyływem ludności z Królestwa Kongresowego, zaczęto przyjmować migrujących Polaków do pracy w różnych instytucjach. Poznań stał się więc skupiskiem Polaków-ewangelików, przybywających z innych regionów odradzającej się Rzeczypospolitej. Nie można z całą pewnością oszacować liczby tych osób. Wiadomo jednak, że niepodległościowy entuzjazm tej właśnie przyjezdnej ludności oraz pewna tradycja polskojęzycznych ewangelików zamieszkujących Wielkopolskę stały się fundamentem powołania w Poznaniu, w dniu 22 października 1919 roku, Towarzystwa Ewangelickiego, które prawdopodobnie jeszcze w tym samym roku przeistoczyło się w Polskie Towarzystwo Ewangelickie (PTE)<sup>8</sup>. Zmiana nazwy wynikała z częstego mylenia polskich luteran z Niemcami, co powodowało różnego rodzaju nieprzyjemności w urzędach. Założycielami Towarzystwa byli: ks. Karol Kotula, dr Jan Kotas, prof. Stanisław Bystron, prof. Edward Hauptmann oraz Jerzy Nikodem<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 143.

<sup>6</sup> A. Czubiński, *Powstanie Wielkopolskie 1918 - 1919. Zarys dziejów*, Warszawa – Poznań 1983, s. 53 - 54.

<sup>7</sup> Bp K. Kotula, *Od marzeń do ich spełnienia ...* dz. cyt., s. 132.

<sup>8</sup> Obecnie stosowany jest skrót PTEw, ze względu na pojawienie się wielu podobnie skracanych nazw [K. D.]

<sup>9</sup> W. Sosna, *25 lat oddziały Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego w Cieszynie. Pamiętnik*, Cieszyn 2010, s. 7.

Nowo powstałe Polskie Towarzystwo Ewangelickie funkcjonowało na podstawie przepisów pruskich dotyczących stowarzyszeń, z 19 kwietnia 1908 roku oraz Kodeksu cywilnego z 1896 roku, §§ 21-79. Przepisy te uchodziły za najbardziej liberalne spośród wszystkich zaborów, mimo iż zakazywały działalności antypaństwowej, czyli ruchów lewicowych oraz mniejszości narodowych, a organami nadzorującymi czyniły władze administracyjne. Wraz ze zmianami stosunku państwa do stowarzyszeń, następowały także zmiany aktów prawnych. Konstytucja marcowa (z 17 marca 1921 roku) w art. 108 gwarantowała obywatelom: *prawo koalicji, zgromadzania się i zawiązywania stowarzyszeń i związków*<sup>10</sup>. W myśl przepisów prawa o stowarzyszeniach, wprowadzonych dekretem prezydenta RP z 1932 r., rozszerzono uprawnienia organów nadzorujących, które otrzymały prerogatywy umożliwiające odmowę rejestracji albo rozwiązanie istniejącego stowarzyszenia. Polskie Towarzystwo Ewangelickie funkcjonowało w przestrzeni publicznej najprawdopodobniej jako stowarzyszenie „zarejestrowane”, na co wskazuje wypełnianie przezeń obowiązku rejestracji w poznańskim sądzie. Nie jest jednak zupełnie jasne czy PTEw objęły rygorystyki ustawy z 1932 roku (jeśli już, to od 1936 roku)<sup>11</sup>, bowiem Towarzystwo kwalifikowało się do grupy stowarzyszeń religijnych (prowadzonych przez wyznania prawnie uznane przez państwo), a jako takie nie podlegałoby tej ustawie. Ostatnim aktem prawnym, jaki w okresie międzywojennym mógł mieć wpływ na funkcjonowanie Towarzystwa, była Konstytucja kwietniowa (z 23 kwietnia 1935 roku)<sup>12</sup>. Akt ten pozbawiał obywateli prawa do koalicji. Wydaje się, że mimo niepewności czasów, w jakich przyszło działać Towarzystwu, kontakty PTEw z czynnikami państwowymi były raczej poprawne. Wskazuje na to choćby fakt finansowego wspierania organizacji przez starostwo<sup>13</sup>.

Według najstarszego zachowanego statutu (prawdopodobnie z 1924 roku) Towarzystwo postawiło sobie następujące cele: (...)  *pogłębianie ewangelickiego życia religijnego, szerzenie oświaty wśród ludności ewangelickiej, powołanie do życia dzieła misji*

---

<sup>10</sup> M. R. Bambicki, *Konstytucje Polski*, Poznań 1998, s.45.

<sup>11</sup> Tekst Ustawy o stowarzyszeniach (z 1932 r.) w:  
<http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19320940808> (20.09.2011).

<sup>12</sup> Opis zespołu: *Polskie partie polityczne, organizacje, stowarzyszenia i związki* (Archiwum Państwowe w Poznaniu) w: [http://baza.archiwa.gov.pl/sezam/index.php?l=&mode=show&zespolo\\_id=-54228&word=Polskie&word2=Towarzystwo%20Ewangelicki](http://baza.archiwa.gov.pl/sezam/index.php?l=&mode=show&zespolo_id=-54228&word=Polskie&word2=Towarzystwo%20Ewangelicki) (20.09.2011).

<sup>13</sup> *Polskie partie polityczne, organizacje, stowarzyszenia i związki – Protokoły posiedzeń Komisji Rewizyjnej*, Archiwum Państwowe w Poznaniu (APP), (53-877/0/391), s. 5, 7, 14, 17, 19, 26, 32.

---

*wewnętrznej, jako to do opieki nad sierotami, ubogimi, chorymi itd., strzeżenie interesów ludu ewangelickiego*<sup>14</sup>. Choć statut nie wypowiada się na ten temat wprost, można przyjąć, że najważniejszym jednak celem była repolonizacja ludności ewangelickiej zamieszkującej południe Wielkopolski (w niektórych publikacjach była wręcz mowa o „odniemczaniu zachodnich kresów”<sup>15</sup>). Na tym polu współpracowano tu chętnie z władzami państwowymi, czego przykładem była działalność ks. Karola Kotuli, pełniącego również funkcję wizytatora Kuratorium Szkolnego Poznańskiego.

Trzeba wspomnieć, że głównym oponentem PTEw był Kościół unijny, który długo nie mógł pogodzić się z niemiecką przegraną w pierwszej wojnie światowej oraz w konsekwencji – z polską dominacją. Kościół ten przyjął rolę bastionu żywiołu niemieckiego i aktywnie przeciwdziałal działaniom mającym na celu repolonizację południa Wielkopolski.

Zarząd PTEw składał się z siedmiu członków wybieranych na roczne kadencje. Kluczową rolę w zarządzie odgrywał prezes, w którego gestii leżało: reprezentowanie Towarzystwa na zewnątrz, zawiadywanie jego agendami, zwoływanie obrad zarządu oraz przewodniczenie im. Co ważne, bez obecności prezesa (lub jego zastępcy) zarząd nie mógł podejmować prawomocnych decyzji. W skład zarządu wchodził: sekretarz, jego zastępca, skarbnik, bibliotekarz oraz jego zastępca. Członkiem Towarzystwa mógł być praktycznie każdy, choć można przypuszczać, że osoby jawnie przyznające się do niemieckości nie były mile widziane jako członkowie PTEw.

Wśród członków PTEw występował podział ze względu na wysokość kwoty wpisowego. Członkiem zwyczajnym można było zostać po wpłaceniu 6 złotych, członkiem stałym po wpłaceniu 120 złotych, zaś po uiszczeniu 1200 złotych – członkiem poczesnym<sup>16</sup>. Z zachowanych dokumentów wynika, że do kwietnia 1924 roku członkami zarządu byli najprawdopodobniej: ks. Karol Kotula – prezes, Gustaw Estereich – zastępca, Jerzy Nikodem – sekretarz, Romorz – zastępca sekretarza, Udeukówna – skarbnik oraz Lermanowa – bibliotekarka. Od 4 kwietnia 1925 roku prezesem był nadal ks. Karol Kotula, funkcje wiceprezesa sprawował Gustaw Estereich, sekretarzem został Jan Liberda, jego zastępcą – Karol Brauning, skarbnikiem – Jan Pończa, a bibliotekę opiekowała

---

<sup>14</sup> *Polski Zbór Ewangelicko-Augsburski* (PZEA), APP, (53-902-2-0/-/19), s. 3.

<sup>15</sup> *Schronisko dla sierot w Ligocie*, Ilustracja Polska (nr 28) z 14 lipca 1923.

<sup>16</sup> *Polski Zbór Ewangelicko-Augsburski* (PZEA), APP, (53-902-2-0/-/19), s. 4.



się pastorowa Manitusowa, zaś Ryszard Ast był jej zastępcą. Na podstawie zachowanych dokumentów nie można odtworzyć pełnych składów zarządów wcześniejszych lub późniejszych kadencji<sup>17</sup>.

Warto wspomnieć, iż Towarzystwo posiadało organizacje filialne. Nie wiadomo dokładnie czy zostały one założone przez PTEw jako jednostki terenowe w rozumieniu obecnie funkcjonującej ustawy o stowarzyszeniach, czy też były zupełnie samodzielne względem poznańskiego Towarzystwa, choć z pewnością bywały zależne finansowo. Towarzystwa Ewangelickie istniały: w Ostrzeszowie, Przybyszowie, Kępnie<sup>18</sup>, na terenie powiatu odolanowskiego oraz w Lesznie (licząca 14 członków filia poznańskiego PTEw<sup>19</sup>).

Działalność Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego w Poznaniu rozwijała się w dwóch etapach. Pierwszy był czasem intensywnych działań od momentu odzyskania niepodległości aż do podpisania w roku 1932 polsko-niemieckiej deklaracji o niestosowaniu przemocy. Akt ten zezwalał na powstawanie niemieckich stowarzyszeń na terenie Polski. Drugi okres, znacznie bardziej ubogi w dokonania, rozpoczynając się wspomnianym paktem o nieagresji, skończył się wraz z wybuchem II wojny światowej. Od roku 1919 udało się członkom poznańskiego PTEw dokonać niemało. Po długich perypetiach uzyskano budynek przy ulicy Kossaka<sup>20</sup>. Warto przede wszystkim wspomnieć zakupienie (na raty) w 1920 roku zrujnowanego pałacyku w Ligocie (ok. 10 km od Sycowa), wraz z zabudowaniami. Utworzono tam, dzięki ogromnym nakładom finansowym, ewangelicki dom sierot. Mimo że majątek ten, aż do sprzedaży w roku 1936<sup>21</sup>, przynosił straty, odegrał jednak ważną rolę w walce Towarzystwa o repolonizację południa Wielkopolski. Jak podawał *Regulamin dla osób zatrudnionych w sierocińcu*, głównym celem funkcjonowania zakładu było: (...) *wychowanie dzieci na dobrych chrześcijan, pożytecznych członków społeczeństwa i dobrych obywateli ojczyzny*<sup>22</sup>. W roku 1923 mieszkało w sierocińcu jede-

---

<sup>17</sup> K. Długosz, *Polskie Towarzystwo Ewangelickie według archiwum PTEw w Poznaniu*, Warszawa 2011, s. 34.

<sup>18</sup> Por. J. Szturc, *Stowarzyszenia społeczno-kulturalne w polskim ewangelicyzmie*, Warszawa 2006, s. 63.

<sup>19</sup> *Polskie partie polityczne, organizacje, stowarzyszenia i związki, Statut, protokoły zebrań, korespondencja*, APP, (53-877/0/389), s. 47-48.

<sup>20</sup> Zob. J. Domasłowski, *Kościół Ewangelicko - Augsburski w Poznaniu i w Zachodniej Wielkopolsce w latach 1919 - 2005*, Poznań 2005, s. 26.

<sup>21</sup> Tamże, s. 22.

<sup>22</sup> *Polskie partie polityczne, organizacje, stowarzyszenia i związki, Akta organizacyjne Domu Sierot w Ligocie*,

naścioro dzieci, na początku 1925 roku – dziewięcioro, a pod koniec tegoż roku – aż osiemnaścioro podopiecznych (dwa lata wcześniej jedenaścioro)<sup>23</sup>. Mieszkańcy domu sierot mieli od 2,5 roku do 15 lat. Większość sierot, nawet po osiągnięciu pełnoletności, objęta była opieką członków PTEw, choćby poprzez przyjmowanie lub polecanie ich na różnego rodzaju praktyki zawodowe. W okresie wakacyjnym w sierocińcu przebywali także uczniowie z Królewskiej Huty (obecnie Chorzów) oraz warszawskiego gimnazjum im. Mikołaja Reja. Sierociniec miał także swoje kuratorium. Prawdopodobnie był to organ kierujący zakładem, bowiem rozliczał się przed właścicielem obiektów, czyli poznańskim PTEw. W kolejnych deficytowych latach Towarzystwo podejmowało działania zmierzające do powiększenia majątku sierocińca. W 1922 roku PTEw starało się dokupić do posiadanych gruntów jeszcze 50 morgów magdeburskich. Jak się rychło okazało, znaleźli się i inni chętni na tę ziemię, mianowicie spadkobiercy zmarłego dzierżawcy (osadnika). W ich imieniu wystąpił ks. dr Kąkolewski, rzymskokatolicki proboszcz, który tak miał przemówić do przedstawicieli sierocińca: *Jeśli odważycie się ubiegać o osadę nr 10 to agitować będę przeciwko wam z ambony, zwołam wiece, na których podburzę ludność przeciwko wam do tego stopnia, że was zdemolują i wyrzucą. Będzie rozlew krwi ale osady tej nie otrzymacie. Wyraźnie Panu powiadam, że krew się poleje jeśli się odważycie na ową osadę reflektować, bo Państwem polskim rządzi kościół katolicki a nikt inny. Protestanci, Niemcy, Lutry wara ode mnie. Ja się nie boję ani biskupa ani wojewody ani sejmu ani nawet naczelnika Państwa, bo moim zwierzchnikiem jest Rzym a nikt inny*<sup>24</sup>. Naturalnie, „obietnice” ks. Kąkolewskiego nie pozostały bez odpowiedzi. Sprawą zajął się kapelan wojskowy ks. Józef Mamica, który interweniował w poznańskiej kurii. Sprawa zakończyła się upomnieniem księdza Kąkolewskiego. Przedstawiciel kurii tłumaczył się, iż nastroje społeczne są takie a nie inne, bowiem przez wiele lat polska ludność katolicka doznawała gwałtu ze strony protestanckich zaborców<sup>25</sup>.

Sierociniec funkcjonował głównie dzięki dotacjom oraz darczyńcom. Aby wspierać działalność w Ligocie, powołano także w Poznaniu, 21 maja 1921 roku, Polskie Towarzystwo Opieki (PTO) nad dziećmi ewangelickimi [pisownia oryginalna - K. D.]. Organizacja ta była ściśle związana z PTEw, o czym może świadczyć statutowy zapis, iż w przypadku likwidacji organizacji cały ma-

---

APP, (53/877/0/390), s. 17.

<sup>23</sup> *Schronisko dla sierot w Ligocie*, Ilustracja Polska (nr 28) z 14 lipca 1923

<sup>24</sup> *Polski Zbór Ewangelicko-Augsburski* (PZEA), APP, (53-902-0/-/19), s. 189.

<sup>25</sup> Tamże, s. 195.

jątek przechodzi na rzecz poznańskiego PTEw<sup>26</sup>. Założycielami PTO byli: Emilia Dudziewiczowa, Maria Kolecka, Maria Engłowa, Władysław Dobrowolski, Maria Krzywoń, Jerzy Krzywoń, Emil Wielgoński, Paweł Cyrkler, Idalja Eulenfeldowa, Anna Kotasowa, Otto Skok, Jerzy Nikodem, Marja Cyrklerowa oraz Edward Hautmann<sup>27</sup>. Cel tej organizacji określano jako: *wykonywanie opieki nad dziećmi wyznania ewangelickiego*<sup>28</sup>.

Mimo początkowych trudności z rejestracją, organizacja zaczęła działać bardzo prędko. Regularnie zbierano pokaźne sumy na funkcjonowanie sierocińca. PTO wspierało także inną działalność PTEw, mianowicie organizację gwiazdek dla dzieci oraz żołnierzy poznańskiego garnizonu (w latach 1922 – 1923), co wiązało się z przygotowaniem paczek świątecznych. W styczniu 1922 roku zorganizowano w Potaśni gwiazdkę, na której uczniowie śpiewali po polsku między innymi *Czego chcesz od nas, Panie* oraz *O, błogosławiony*<sup>29</sup>.

Trzeba wiedzieć, iż ludność ewangelicka była przyzwyczajona do opieki ze strony państwa pruskiego i Kościoła, co z czasem spowodowało ukształtowanie się postawy roszczeniowej wobec jakiegokolwiek władzy. PTEw podejmowało się więc rozmaitych działań, mających - jak zawsze - na celu repolonizację lub przynajmniej ocieplenie relacji między Towarzystwem i polskojęzycznymi ewangelikami zamieszkującymi południową Wielkopolskę.

Kolejnym działaniem było więc organizowanie w Poznaniu małych polskojęzycznych biblioteczek, które przesyłano na południe Wielkopolski. Na przykład do Ostrzeszowa przekazano następujące książki: *Krzyżacy*, *Quo vadis*, *Chłopi*, *Nad Rio de la Plata*, *Zemsta*, *Treny*, *Emancypantki*, *Dwadzieścia mil podmorskiej żeglugi*, *Dzieje narodu polskiego*, *Polska pieśń ludowa*, *Uprawa buraków*, *Rolnik wżorony*, *Hodowla pszczoł*, *Nasz las*, *Rasy bydła domowego*<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> *Polskie partie polityczne, organizacje, stowarzyszenia i związki, Statut, protokoły zebrań, korespondencja*, APP, (53-877/0/389), s. 7.

<sup>27</sup> *Polskie partie polityczne, organizacje, stowarzyszenia i związki, Protokoły posiedzeń Komisji Rewizyjnej*, APP, (53-877/0/391), s. 1 - 4.

<sup>28</sup> *Polskie partie polityczne, organizacje, stowarzyszenia i związki, Statut, protokoły zebrań, korespondencja*, APP, (53-877/0/389), s. 29 - 32.

<sup>29</sup> Tamże, s. 27.

<sup>30</sup> *Polskie partie polityczne, organizacje, stowarzyszenia i związki, Akta organizacyjne Domu Sierot w Ligocie*, APP, (53/877/0/390), s. 21 - 24.

Innym przykładem walki o polskość było zorganizowanie, dla dwustu dzieci z powiatu odolanowskiego, wycieczki do Poznania. Dzieci przybyły do Poznania tak, aby w dniu 3 Maja mogły po nabożeństwie wziąć udział w defiladzie, a po południu obejrzeć w Teatrze Polskim spektakl pt: „Kopciuszek”<sup>31</sup>

Od 1919 roku starano się także jak najszerzej wykorzystać fakt, iż szkolnictwo na terenie południowych powiatów Wielkopolski opierało się na szkołach ewangelickich (wprawdzie tylko do lat trzydziestych, czyli do zlikwidowania przez państwo szkół wyznaniowych). Zatem do miejscowości zamieszkałych przez polskojęzycznych ewangelików kierowano polskich, ewangelickich, nauczycieli. Stawali się oni animatorami polskości.

Wydarzeniem, o którym szczególnie warto wspomnieć, był – współorganizowany przez PTEw oraz Parafię Ewangelicko-Augsburską w Poznaniu – Zjazd Związku Polskiego Towarzystw i Zborów Ewangelickich, który odbył się w dniach 27 - 29 czerwca 1925 roku. Zjazd ten zgromadził delegatów z całego kraju i okazał się wielkim sukcesem, nie tylko ze względu na ogrom przedsięwzięcia, ale także na budowanie pozytywnego wizerunku polskich ewangelików w Wielkopolsce. Nad kształtowaniem tego wizerunku czuwał także, od 1925 roku, specjalny organ PTEw, mianowicie sekcja prasowa. Prawdopodobnie jej to dziełem jest nagłośnienie sprawy anonsu prasowego zamieszczonego przez służbę celną w *Ilustrowanym Kurierze Codziennym*, w którym podano, jako jedno z kryteriów przyjmowania do pracy w służbie celnej (oprócz statusu szeregowego Wojska Polskiego, posiadania obywatelstwa polskiego, nieposzlakowanej przeszłości, wieku od 22 do 26 lat, stanu wolnego etc.) - „wyznanie rzym. - kat.” Po rozpetaniu burzy medialnej za omyłkę przeproszał sam naczelny inspektor Straży Celnej, generał brygady Stefan Pasławski! Okazało się, że omyłka polegała na wydrukowaniu zacytowanych słów zamiast „wyznanie chrześcijańskie”. Generał. S. Pasławski napisał: *Jednoczenie komunikuje, iż przez podanie w prasie omanianego warunku, chciał Wlkp. Insp. Okr. uniknąć wzgl. wykluczyć od konkursu kandydatów żydów, którzy ze zrozumiałych powodów nie mogą ubiegać się o przyjęcie do tego rodzaju służby - oraz by nie narażać ich na poważne wydatki związane ze stawieniem się przed Komisją na własny koszt.* Autor tych słów, niestety, nie wyjaśnił, czym były dla niego owe *zrozumiałe powody*. Kończąc, wy-

<sup>31</sup> *Polskie partie polityczne, organizacje, stowarzyszenia i związki, Statut, protokoły zebrań, korespondencja, APP, (53-877/0/389), s. 64.*

rażnie zaznaczył, że (...) *jak wszędzie indziej, tak i w Straży Celnej nie może być mowy o ograniczaniu jakichkolwiek praw obywateli polskich wyznania ewangelickiego, którzy zresztą w znacznej ilości w Straży Celnej służą*<sup>32</sup>.

Drugi okres działalności PTEw, a więc po roku 1932, był już znacznie mniej barwny. Co prawda, organizacja nadal istniała, jednakże ograniczono większość podejmowanych wcześniej działań. Wydaje się, że największą klęską PTEw była sprzedaż majątku w Ligocie.

Podsumowując, warto zadać sobie pytanie czy Polskie Towarzystwo Ewangelickie, siłąc się na próbę repolonizacji południa Wielkopolski, nie podjęło się zadania przerastającego jego możliwości? Co więcej, czy środki, jakie zastosowano, były adekwatne do tak ambitnych celów? Przez ponad sto lat postępowała bowiem powolna germanizacja polskojęzycznych, nieświadomych narodowościowo ewangelików, która to, paradoksalnie, nie posługiwała się przymusem. Przykładem mogą tu być działania Pruskiego Kościoła Unijnego, który – mimo nacisków – nie odważył się na całkowite usunięcie języka polskiego ze sfery sakralnej. Udział w stopniowym zwracaniu się polskojęzycznych ewangelików w stronę kultury niemieckiej miało także polskie, katolickie otoczenie, przyjmujące notorycznie postawę nieakceptacji wobec swoich pobratymców. Wszystkie wymienione czynniki sprawiły, że entuzjastycznie nastawieni przybysze nie odnieśli w Wielkopolsce wymarzonego sukcesu w polonizacji środowisk ewangelickich. Mimo to ich działalność okazała się ogromnym wkładem „dla przyszłości”, co trzeba docenić z perspektywy współczesnego polskiego ewangelicyzmu.

### **Zusammenfassung: Der Abriss der Geschichte der Polnisch-Evangelischen Gesellschaft in Posen zwischen dem 1. und 2. Weltkrieg**

Der Verfasser des Artikels hat (unter anderem auf der Grundlage von Dokumenten, die in den Sammlungen des Staatsarchivs in Poznań erhalten geblieben sind) die Tätigkeit der Polnischen Evangelischen Gesellschaft (mit Sitz in Poznań) dargestellt. Der Autor wies auf die wichtige Rolle dieser Organisation beim Erwachen des nationalen Bewusstseins der polnisch sprechenden protestantischen Bevölkerung im südlichen Großpolen hin. Darüber hinaus hob er die Bedeutung der historischen, soziokulturellen und rechtlichen Umstände auf

---

<sup>32</sup> *Polski Zbór Ewangelicko-Augsburski* (PZEA), APP, (53-902-0/-/19), s. 66.

dem Tätigkeitsgebiet der PEG sowie deren Auswirkung auf das tägliche Funktionieren der Organisation hervor. Der Autor stellte ferner die Tätigkeitsziele sowie die Besetzung der nachkommenden Vorstände vor und beschrieb die wichtigsten Formen der Tätigkeit von den kleinsten, wie etwa die Organisation von Heiligabend für Kinder, bis hin zu den größten Unternehmungen, wie das Waisenhaus in Ligota. Vor dem Hintergrund ihrer Tätigkeit wurden prominente Aktivisten aufgeführt. Es wurden ebenfalls die manchmal turbulenten ökumenischen Beziehungen erwähnt. Zusammenfassend stellte der Verfasser die These auf, dass die vollständige Repolonisierung der polnisch sprechenden protestantischen Bevölkerung im südlichen Großpolen zu damaliger Zeit unmöglich war und betonte die wichtige Rolle der Einstellung der damaligen Aktivisten für das heutige evangelische Milieu.

**Schlüsselwörter:** die Polnisch-Evangelische Gesellschaft, das Waisenhaus in Ligota, der Protestantismus in Polen, Posen

**Karol Długosz** – absolwent i doktorant ChAT, stypendysta *Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego*, od 2005 roku prezes koszalińskiego oddziału PTEw, od października 2011 roku członek kolegium redakcyjnego kwartalnika *Słowo i Myśl*, obecnie praktykant w parafii ewangelicko - augsburskiej w Olsztynie.

**Lucyna Żukowska**

## **„Walka kościelna” w Elblągu w latach 1934-1943**

Dojście do władzy Hitlera i ekspansja ideologii narodowego socjalizmu postawiła Ewangelicki Kościół Unijny przed trudnymi wyborami. Musiał on ocenić, na ile możliwe było przyjęcie nowych elementów światopoglądowych bez utraty swej ewangelickiej tożsamości. Odpowiedzią na zastaną rzeczywistość były dwa, stojące na przeciwległych biegunach, ruchy religijne: Niemieckich Chrześcijan (Deutsche Christen), oraz Kościoła Wyznającego (Bekennende Kirche).

Określenie „walka kościelna” dotyka wzajemnych relacji członków tych organizacji, ich samych w odniesieniu do władzy oraz ich sposobów interpretowania politycznej rzeczywistości. Bardzo istotną sprawą jest fakt, że organizacje te nie były monolitami. W samym Kościele Wyznającym istniały postawy skrajne, tzw. grupa „dahlemitów”, która nie godziła się nawet na najmniejszy kompromis z hitleryzmem, jak również grupa godząca się na pewne drobne ustępstwa. Wśród Niemieckich Chrześcijan spory procent stanowili „neutralni”, skłonni do wzajemnych kontaktów z przeciwnikami, pozbawieni fanatyzmu i zacierzwienia, choć i między nimi dochodziło czasem do sporów. W Kościele ewangelickim nie istniała nigdy zasada hierarchiczności, tak więc nie wydawano szczegółowych instrukcji dotyczących działalności mniejszych jednostek, co skutkowało brakiem jedności. W warunkach ustroju totalitarnego utrudniało to polaryzację postaw i było źródłem dramatów zarówno jednostek jak i Kościoła. Powyższe uwagi są istotne dla właściwego przedstawienia tematyki „walki kościelnej” w mikroskali, na przykładzie jednego niewielkiego miasta i jego okolic – warunków tam panujących i mentalności jego mieszkańców.

Przyjęta cezura czasowa obejmuje początek działalności Kościoła Wyznającego w Rzeszy w 1934 roku jak i również na omawianym terenie. Z kolei w październiku 1943 roku odbył się ostatni synod pruski Kościoła Wyznającego we Wrocławiu i chociaż nie jest to data kończąca jego działalność jako taką, aktywność jego członków wyraźnie słabnie, na co nie bez wpływu pozostają warunki wojenne oraz powoływanie pastorów na front.

Ruch Niemieckich Chrześcijan został zapoczątkowany już w końcu lat dwudziestych XX w., gdy grupa pastorów podejmowała pierwsze wysiłki w celu przetworzenia elementów nauki Kościoła w duchu narodowosocjalistycznym<sup>1</sup>. Program ten kształtował się do 1933 roku przy współpracy z szefem organizacyjnym NSDAP, Gregorem Strasserem. Jeden z punktów programu stanowił, że Ewangelicki Kościół Rzeszy jest Kościołem niemieckich chrześcijan rasy aryjskiej. Kolejne punkty odmawiały Żydom praw obywatelskich, stwierdzając, że stanowią oni zagrożenie dla narodu.

Dla części duchownych ewangelickich przeszczepianie paragrafu aryjskiego na grunt kościelny było nie do przyjęcia. Ich odpowiedzią było utworzenie w maju 1934 roku Kościoła Wyznającego w Rzeszy na synodzie w Barmen, na którym wyrażono sprzeciw wobec przenoszenia idei wodzostwa na grunt kościelny, a rasową dyskryminację uznano za niezgodną z Ewangelią. Odrzucono też zdecydowanie hitleryzm w kościele<sup>2</sup>. Kiedy biskupem Rzeszy został prohitlerowski Ludwik Müller, wówczas przywódca Kościoła Wyznającego, Martin Niemöller, wezwał do nieposłuszeństwa wobec niego<sup>3</sup>.

W okresie międzywojennym Elbląg liczył ponad 80 tys. mieszkańców<sup>4</sup>. Ewangelicy stanowili najliczniejszą grupę wyznaniową, stanowiącą prawie 80% ludności miasta. Należało do nich 7 kościołów. Katolicy stanowili nieco ponad 17%, a niewielki odsetek członkowie różnych sekt oraz Żydzi<sup>5</sup>. Do roku 1939 Kościół ewangelicki w tym mieście podlegał Konsystorzowi w Królewcu, a w momencie

---

<sup>1</sup> A. Soloma, *Między akceptacją a opozycją. Z badań nad rolą Kościołów w III Rzeszy*, Warszawa 1988, s. 108.

<sup>2</sup> V. Barnett, *For the soul of the people. Protestant protest against Hitler*, Oxford 1992, s. 56, A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970, s. 61.

<sup>3</sup> E. H. Robertson, *Christen gegen Hitler*, Mohn 1964, s. 65: "Solcher Ungehorsam gegen ein Kirchenregiment, das wider Gottes Wort regiert, ist Gehorsam gegen Gott".

<sup>4</sup> M. Andrzejewski, *Elbląg w latach 1918-1939*, Gdańsk 1987, s. 8.

<sup>5</sup> *Historia Elbląga (1918-1945)*, t. 4/4 pod red. M. Andrzejewskiego, Gdańsk 2002, s. 14.



wcielenia Wolnego Miasta Gdańska do Rzeszy, przeszedł pod zarząd Konsystorza Gdańskiego.

W parafii Najświętszej Maryi Panny w okresie międzywojennym pełniło posługę duszpasterską trzech duchownych. Jeden z nich – Willy Schack był zdecydowanym zwolennikiem Kościoła Wyznającego. Był drugim proboszczem od 1926 roku, a od 1927 piastował urząd superintendenta<sup>6</sup>. Trzeci proboszcz Walter Wiesenberg wspierał działalność Niemieckich Chrześcijan.

Duchowieństwo parafii św. Anny reprezentowali: Richard Vierzig oraz Georg Lindner. Pierwszy z nich, początkowo nie zorientowany w sytuacji, wspierał Niemieckich Chrześcijan, ale wkrótce opowiedział się za Kościołem Wyznającym. Drugi z pastorów, G. Lindner, był zagorzałym zwolennikiem Niemieckich Chrześcijan. W gorliwości swej nie cofał się nawet przed donoszeniem na współbraci, powodując ich aresztowanie<sup>7</sup>.

Kościółem Trzech Króli kierowali Eugen Küssner i Johannes Tieman. W tej parafii - jako jedynej w Elblągu - większość rady parafialnej należała do Kościoła Wyznającego<sup>8</sup>.

W parafii Bożego Ciała wśród duchownych znalazł się Gerhard Krupski, późniejszy przywódca ruchu wyznającego w Elblągu. Ten, urodzony w 1910 roku w Osnabrück, duchowny we wczesnej młodości należał do partii narodowosocjalistycznej, ale dość szybko zorientował się w dążeniach władz hitlerowskich i stał się zwolennikiem Kościoła Wyznającego.

Pastor G. Krupski wspomina, że w samym Elblągu czerwoną kartę przynależności do Kościoła Wyznającego podpisało 4000 osób<sup>9</sup>. Każdej ulicy przypisano pomocnika, który rozprawdzał pisma i ulotki. W poniedziałki, w cotygodniowych spotkaniach biblijnych uczestniczyło ponad sto osób. Charakterystycznym rysem wszystkich spotkań tej grupy kościelnej było bieżące informowanie wiernych o ogólnej sytuacji Kościoła Wyznającego nie tylko na swoim terenie, ale również w Rzeszy.

---

<sup>6</sup> M. Józefczyk, *Elbląg i okolice 1937-1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg 1998, s. 51.

<sup>7</sup> *Historia Elbląga*, t.4/4, dz. cyt., s. 165.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 167.

<sup>9</sup> *Geschichte der Bekennde...*, dz. cyt., s. 454.

---

29 X 1934 roku, w Królewcu, w Prusach Wschodnich, ukonstytuował się Wolny Ewangelicki Synod Wyznający (Freie Evangelische Bekenntnissynode). W uchwale Synodu podkreślono, że pomimo wysiłków, nie udało się dojść do jedności z Niemieckimi Chrześcijanami. Zarzucono im, że nawet jednym słowem nie sprzeciwili się błędnej nauce i rządowi biskupa Rzeszy, jak również, że pod przewodnictwem biskupa Królewca, Fritza Kessela, stosowali przemoc i umożliwili rozprzestrzenianie się błędnej nauki<sup>10</sup>. Termin „błędna nauka” odnosi się oczywiście do przeszczepiania elementów ideologii narodowosocjalistycznej na grunt kościelny. Stosowanie przemocy dotyczyło zastraszania w czasie wyborów do władz kościelnych w 1933 roku, oraz uniemożliwiania pracy superintendentom oraz pastorom, którzy pozostali wierni wartościom chrześcijańskim<sup>11</sup>.

Uchwałę tego synodu podpisało 35 pastorów. Osiemnastu z nich utworzyło równocześnie Radę Braci Kościoła Wyznającego, wśród nich wspomniany wyżej pastor Gerhard Krupski.

W Elblągu do pierwszego starcia pomiędzy zwolennikami Niemieckich Chrześcijan a członkami Kościoła Wyznającego doszło już dwa tygodnie po obradach Synodu Kościoła Wyznającego, w listopadzie 1934 roku. W periodyku „Ewangelia w Trzeciej Rzeszy” („Evangelium im Dritten Reich”) nr 45 z 11 listopada pastor G. Lindner z ramienia Niemieckich Chrześcijan oskarżył duchownych z ruchu wyznającego o nieposłuszeństwo władzom kościelnym Rzeszy, a nawet o zdradę ojczyzny<sup>12</sup>. Dalej zażądał wycofania się z nieposłuszeństwa (Ungehorsam) i rebelii (Meuterei). Odpowiadając, duchowni należący do Kościoła Wyznającego podkreślili swoje wcześniej wyrażone zaufanie do Führera i pragnienie, aby Ewangelia była głoszona w Duchu i Prawdzie<sup>13</sup>. W następnych dniach ci sami duchowni wystosowali pismo do superintendenta stwierdzając, że z powodu oskarżeń G. Lindnera nie będą w stanie uczestniczyć w tych samych co on posiedzeniach prosząc, aby został

---

<sup>10</sup> *Geschichte der Bekennenden Kirche in Ostpreussen 1933-1945*, pod red. M. Koschorke, Goettingen 1976, s. 138.

<sup>11</sup> Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej APG), Zespół Konsystorza Ewangelickiego w Gdańsku 977, t. 728, Pismo Superintendenta Schacka do biskupa Królewca na temat wystąpienia z grupy Niemieckich Chrześcijan, z dn. 27 XI 1934 r., s. 137. Duchowny odnosi się do sytuacji w Kościele od początku przejęcia władzy przez nazistów.

<sup>12</sup> APG, 977, t. 728, Pismo będące odpowiedzią na zarzuty Niemieckich Chrześcijan z dn. 11 XI 1934, podpisali pastory: Krupski, Tiemann, Vierzig, Heuer, Küssner, Schiefferdecker, s. 119.

<sup>13</sup> „Wir wollen nur, dass das Evangelium im Geist und in der Wahrheit verkündigt wird”.

wykluczony<sup>14</sup>. Superintendent, dr W. Schack, poparł pastorów i wyraził G. Lindnerowi swoją dezaprobatę co do zachowania, prosząc go, aby publicznie ich przeprosił<sup>15</sup>. Do przeprosin nie doszło, a zachowanie duchownego stawalo się nie do zniesienia dla pracującego z nim R. Vierziga<sup>16</sup>. Z kolei Niemieccy Chrześcijanie wycofali swoje zaufanie dla W. Schacka, który jeszcze formalnie był członkiem ich ruchu<sup>17</sup>. Te pierwsze zarzuty pokazują charakterystyczną cechę zachowań obu grup. Niemieccy Chrześcijanie atakowali od strony politycznej, odmawiając członkom Kościoła Wyznającego patriotyzmu i określając całą ich działalność jako „rebelię”, „bunt”, „nieposłuszeństwo”, natomiast zwolennicy ruchu wyznającego odpowiadali, używając argumentów teologicznych. Podkreślali, że liczy się jedynie wierność Ewangelii i nie wolno mieszać polityki do spraw kościelnych, co było całkowicie zgodne z uchwałą Synodu w Barmen.

W tym czasie superintendent W. Schack podjął odważną decyzję wystąpienia z ruchu Niemieckich Chrześcijan. (Uzasadził swój krok dość dokładnie, co pozwala nam poznać motywy, dla których niektórzy duchowni stawali się sympatykami ruchu wyznającego.) Pisał on o rozczarowaniu ruchem Niemieckich Chrześcijan, o tym, że nie przestrzegano programu przedstawionego mu w momencie, gdy do tego ruchu przystępował. Wskazywał, że ruch ten był jedynie instrumentem władzy, umożliwiając narodowym socjalistom wnikanie w struktury kościelne i przejmowanie kontroli nad nimi, każdy zaś nienależący do ich szeregów określany był mianem reakcjonisty. W. Schack zaatakował też ideę wodzostwa, która jego zdaniem wprowadzała „papieństwo” do Kościoła ewangelickiego<sup>18</sup>. Członkowie ruchu wyznającego często czynili przeciwnikom zarzut, że mieszają sprawy polityczne do spraw kościelnych jak to, w ich interpretacji, działo się w Kościele rzymskokatolickim. Zastanawiające jest, jak to się stało, że dr W. Schack, mimo otwartego sprzeciwu wobec prohitlerowskiej

---

<sup>14</sup> APG, 977, t. 728, Pismo do superintendenta z dn. 12 XI 1934, podpisane przez pastorów Hauera, Schiefferdeckera, Küssnera, Tiemanna i Vierziga, s. 121.

<sup>15</sup> APG, 977, t. 728, Pismo superintendenta Schacka do pastora Lindnera z dn. 14 XI 1934 r., s. 126: „Ich ersuche Sie daher, sich bei den Pfarrern der Elbinger Bekenntnisfront zu entschuldigen und sowite es heute möglich ist, öffentlich diese ungeheuerlichen Anklagen zurückzunehmen.”

<sup>16</sup> APG, 977, t. 719, Pismo do Komisji Kościelnej w Królewcu, b. d., podpisane przez Krupskiego, s. 639.

<sup>17</sup> APG, 977, t. 728, Pismo kierownika Niemieckich Chrześcijan do Schacka z dn. 30 XI 1934 r., s. 135.

<sup>18</sup> APG, 977, t. 728, Pismo Schacka do kierownictwa Niemieckich Chrześcijan, z dn. 2 XI 1934 r., s. 127.

grupy kościelnej, na stanowisku superintendenta utrzymał się do końca wojny. Nieco światła na tę sprawę rzuca jego pismo do biskupa Królewca. Przedstawia on siebie jako duchownego o postawie neutralnej, bagatelizując znaczenie swojego wystąpienia z ruchu, twierdząc, że znalazło ono zrozumienie u Niemieckich Chrześcijan. (Nie było to, jak się wydaje, do końca zgodne z prawdą, ponieważ cofnięto mu kredyt zaufania, określając jego wypowiedzi o tym ruchu jako obraźliwe.) Dalej superintendent podnosi w oczach biskupa swoją zasługę, jaką miało być powstrzymanie zwolenników Kościoła Wyznającego przed wypowiedzeniem posłuszeństwa biskupowi Rzeszy, jak domagał się tego Synod w Dahlem<sup>19</sup>. Taka postawa wobec prohitlerowskiego biskupa spowodowana była, z pewnością, chęcią utrzymania się na stanowisku i chronienia członków ruchu wyznającego. W. Schackowi sprzyjała też sytuacja:

- Otóż w początkowym okresie sprawowania władzy przez hitlerowców, F. Kessel, zwany biskupem „rewolwerowcem”, rozprawił się tak brutalnie z przeciwnikami, że w późniejszym czasie musiał znacznie złagodzić swoje stanowisko wobec członków Konsystorza. Zostało to na nim niejako wymuszone przez jego zwierzchników partyjnych, a także przez krytyczne głosy z kręgów kościelnych.

- Ponadto, nie wchodząc w szczegóły, warto nadmienić, że członkowie Konsystorza Królewieckiego tylko w małej części należeli do NSDAP<sup>20</sup>.

Istnienie w Elblągu silnej grupy członków ruchu wyznającego sprawiało, że byli oni obecni w różnego rodzaju ciałach przedstawicielskich Kościoła. Kiedy w 1935 roku powołano komisje kościelne dla uspokojenia niepokoїв w parafiach, w ich skład weszli członkowie obu grup. Współpraca układała się bardzo różnie. Nie bez znaczenia były wzajemne osobiste sympatie i antypatie, poziom zaangażowania politycznego oraz lokalna sytuacja Kościoła. W marcu 1936 roku powołano Komisję Okręgową w Elblągu. W jej skład weszło 10 pastorów – w tym dwóch z ruchu Niemieckich Chrześcijan – Kannowski i Brüning, którzy po otrzymaniu nominacji na ten urząd odmówili jego przyjęcia<sup>21</sup>. W elbląskiej rzeczywistości było tak nie tylko w komisjach kościelnych na poziomie okręgowym czy parafialnym, ale również w radach parafialnych, gdzie przeciwnicy nie chcieli ze sobą współpracować, względnie pracowali przy drzwiach zamkniętych, nie dopuszczając oponentów

---

<sup>19</sup> A. Morawska, *dz. cyt.*, s. 62.

<sup>20</sup> A. Soloma, *dz. cyt.*, s. 169.

<sup>21</sup> APG, 977, t. 719, Pismo do asesora Konsystorza, dr Krause, z dn. 13 VIII 1936 r. bez podpisu, s. 631-632.

do obrad. Na posiedzenia rady parafialnej, głównej w Elblągu parafii przy kościele św. Maryi Panny, nie zapraszano nadburmistrza, tłumacząc to przeoczeniem<sup>22</sup>.

Komisja Okręgowa i jej odpowiedniki na poziomie parafialnym zaczęły w końcu działać, chociaż, jak relacjonował Radzie Braci pastor G. Krupski, zdarzało się, że również osoby świeckie z ramienia Niemieckich Chrześcijan odmawiały współpracy<sup>23</sup>. W niektórych zborach, jak pokazuje to przykład społeczności wiernych przy kościele św. Anny, parafialna komisja kościelna bardzo długo nie mogła się utworzyć z powodu sporów pomiędzy członkami Kościoła Wyznającego a Niemieckimi Chrześcijanami. Problem był do tego stopnia palący, że odwołano się aż do Komisji Krajowej w Berlinie, wnioskując o przeniesienie pastora G. Lindnera do innej parafii, aby położyć kres konfliktom i utworzyć ową komisję<sup>24</sup>.

O natężeniu wzajemnej wrogości świadczyć może sposób pozbywania się przeciwników z rady parafialnej. Już od 1936 roku wykluczano z rady osoby, które nie przystępowały do komunii, rzadko pojawiały się w kościele lub nadużywały alkoholu. Argumentowano, że taka osoba nie daje właściwego przykładu reszcie parafian. W parafii Bożego Ciała skreślono 6 osób z powodu nadużywania alkoholu i, prosząc Komisję Prowincjalną o zatwierdzenie tej decyzji, przedstawiono szczegółowe oskarżenie wraz z nazwiskami świadków, którzy w konkretnych sytuacjach widzieli te osoby w stanie nietrzeźwym w miejscach publicznych<sup>25</sup>.

Z biegiem czasu Kościół Wyznający zyskiwał w Prusach Wschodnich na popularności. Wielu duchownych występowało z ruchu Niemieckich Chrześcijan i przechodziło do tego Kościoła. Niemalobylo przypadków, gdy taką decyzję podejmowały całe rady parafialne. W końcu 1936 roku wystosowano apel

---

<sup>22</sup> APG, 977, t. 1251, Pismo nadburmistrza Elbląga do Komisji Prowincjalnej z dn. 3 II 1937, s. 9-11. Władze Elbląga sprawowały protektorat wobec tego kościoła, a w kompetencjach nadburmistrza było reprezentowanie i egzekwowanie tych praw od rady parafialnej i stąd jego roszczenia do uczestnictwa w jej obradach. Por. W. Kwiatkowska, *Kancelaria Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich w latach 1817-1920 i pozostałe po niej akta*, Toruń 2006, s. 31.

<sup>23</sup> Evangelisches Zentralarchiv Berlin (EZB), 50/863, Sprawozdanie Krupskiego do Rady Braci na temat powstania Okręgowej Komisji Kościelnej w Elblągu, z dn. 29 VII 1936 r. s. 65.

<sup>24</sup> APG, 977, t. 1213, Pismo do Krajowej Komisji Kościelnej w Berlinie z dn. 2 II 1937 r., podpisane przez 2 członków parafii, s. 201-203.

<sup>25</sup> APG, 977, t. 1243, Pismo Krupskiego do Prowincjalnej Komisji Kościelnej wnioskujące o zatwierdzenie skreślenia 6 osób z rady parafialnej, z dn. 11 I 1936 r., s. 22-24, APG, tamże, t. 1243, Pismo Schacka do członka rady parafialnej Sikolla informujące o skreśleniu go z listy członków rady, z dn. 13 V 1936 r., s. 19.

do wszystkich pastorów i starszych zborów w okręgu elbląskim, którzy jeszcze tego nie uczynili, aby wstępowali do Kościoła Wyznającego z całymi radami parafialnymi. W odezwie stwierdzono, że chodzi o byt Kościoła ewangelickiego i w obecnej sytuacji politycznej Kościół Wyznający ma obowiązek przejąć duchowe kierownictwo<sup>26</sup>. Ponownie wyrażono swoją dezaprobatę wobec mieszania polityki do spraw kościelnych.

Do Elbląga przybywali z wykładami liczni goście. Między innymi tak znane postaci jak: Martin Niemöller, prof. Hans Iwand, prof. Heinrich Vogel, dr Reinhold von Thadden, prof. Heinrich Rendtorff, prof. Julius Schniewind, Hans Asmussen, Johannes Jänicke. W pewnym momencie władze zabroniły oficjalnych zebrań, ale gromadzono się nadal potajemnie.

Goszczący w Elblągu przywódca Kościoła Wyznającego w Rzeszy, Martin Niemöller, również podjął te zagadnienia w swoim kazaniu wygłoszonym 6 grudnia 1936 roku w kościele Maryi Panny. Jasno i dobitnie mówił, że narodowy socjalizm stawia siebie w miejsce Boga, a Niemieccy Chrześcijanie wierzą w Adolfa Hitlera. Taka zaś postawa nie ma nic wspólnego z chrześcijaństwem – jest wielbieniem „złego cielca”. Duchowny poinformował też o pogarszającej się sytuacji współbraci w Rzeszy, gdzie coraz częściej zakazywano wygłaszania kazań, wydawania prasy kościelnej a seminaria pozbawiano prawa kształcenia alumnów<sup>27</sup>. Źródła nie mówią, jak licznie elblążanie uczestniczyli w jego nabożeństwie i wykładzie, ale w wielu innych miejscach gromadziły one do 3000 osób<sup>28</sup>. Z pewnością odwiedzanie Elbląga przez tak wybitne osoby miało ogromny wpływ na kształtowanie poglądów tutejszej ludności. To, że w ogóle mogli na tym terenie działać, możliwe było dzięki poparciu Konsystorza w Królewcu, którego tylko nieliczni członkowie należeli do partii narodowosocjalistycznej oraz dzięki silnym wpływom Kościoła Wyznającego. Na przykład w sąsiadującym Wolnym Mieście Gdańsku Senat nie udzielił M. Niemöllerowi pozwolenia na przyjazd. Trudności, o których mówił M. Niemöller, dotyczyły relacji pomiędzy władzą państwową a Kościołem Wyznającym.

---

<sup>26</sup> APG, 977, t. 1213, Odezwa do starszych zborów i pastorów okręgu elbląskiego, b. d., s. 194, podpisana przez: Schacka, Heuera, Krausego, Krupskiego, Küssnera, Schiefferdeckera, Schliepacka, Schmittata, Tiemanna oraz Vierziga.

<sup>27</sup> APG, 977, t. 1251, Kazanie M. Niemöllera z dn. 6 XII 1936 r., w Elblągu, s. 21-27: „Der Nationalsozialismus sagt: Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst nicht andere Götter haben neben mir. Da haben wir das Goldene Kalb”, „Der Stürmer ist weiter nichts als religiöser Bolschewismus”.

<sup>28</sup> U. Schneider, *Bekennende Kirche zwischen „freudigen Ja” und antifaschistischen Widerstand*, Kassel 1986, s. 279.

Walka kościelna rozgrywała się również w parafiach. Przykładem tego może być sytuacja w zborze przy kościele św. Anny. Pastor Richard Vierzig doświadczał licznych szykan ze strony Georga Lindnera, który np.:

- nie udostępniał mu ksiąg parafialnych, czy ksiąg, w których zapisywano zebrane datki kościelne;
- wydał zarządzenie nakładające na R. Vierziga obowiązek podawania wszystkich ogłoszeń w ulotkach kościelnych, a te były w ręku G. Lindnera, więc za każdym razem R. Vierzig musiał prosić go o ich udostępnienie, aby sprawdzić, czy treść jest zgodna z tym, co sam podał<sup>29</sup>;
- utrudniał mu również korzystanie z telefonu;
- nastawiał osoby pełniące posługę przy kościele, aby zrywały jego plakaty informacyjne<sup>30</sup>; odwracały do ściany tablice z numerami pieśni kościelnych przed odprawianymi przez R. Vierziga, nabożeństwami.

Wszystko to było obliczone na pozbawienie tego duchownego wpływu na parafian. Istnieje też jeden udokumentowany przypadek czynnej napaści fizycznej na niego, skutkiem której doznał on znacznego zranienia głowy<sup>31</sup>.

Szykany G. Lindnera dotyczyły również innych duchownych Kościoła Wyznającego. W przypadkach, w których parafianie prosili, by uroczystości pogrzebowe sprawował pastor neutralny lub związany z ruchem wyznającym – G. Lindner odmawiał oraz zabraniał służbie kościelnej pomagać przy czynnościach liturgicznych<sup>32</sup>.

Czasami parafianie spoza Elbląga byli na tyle zdeterminowani, że gotowi byli ponosić niemalże koszty związane z opłatą za przejazd autobusem do miasta, aby brać udział w nabożeństwach odprawianych przez duchownego Kościoła Wyznającego. Nie chodzi tu o podróż raz na dłuższy okres czasu, lecz o regularne przyjazdy grupy osiągającej liczbę nawet 150 osób<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> APG, 977, t. 1214, Sprawozdanie o sytuacji w parafii św. Anny do Konsystorza Ewangelickiego w Królewcu, z dn. 27 IV 1939 r., podpisane przez von Bochmanna, s. 278-291.

<sup>30</sup> APG, 977, t. 1213, Relacja Vierziga o sytuacji w parafii z dn. 23 X 1938 r., s. 291-292.

<sup>31</sup> APG, 977, t. 1213, Notatka Lindnera do Konsystorza o zajściu z udziałem Vierziga z dn. 28 XI 1938 r., s. 295.

<sup>32</sup> APG, 977, t. 1213, Sprawozdanie z liturgii pogrzebowej po śmierci żony z dn. 10 IX 1937 r., podpisane przez Juliusa Palewskiego, s. 21-214.

<sup>33</sup> EZAB, 7/17829, Wniosek o ustanowienie pastora-opiekuna dla parafii, gdzie większość przyznaje się do ruchu wyznającego, wystosowany do Wyższej Rady Kościelnej w Berlinie z dn. 6 I 1939 r.

Zachowanie G. Lindnera doprowadziło w końcu do postępowania dyscyplinarnego wobec niego i w początku 1939 roku zabroniono mu wygłaszać kazania, a jego działalność duszpasterską oraz opiekę nad Niemieckimi Chrześcijanami przejął pastor Holland<sup>34</sup>, mimo że G. Lindner starał się, aby opiekę duszpasterską nad Niemieckimi Chrześcijanami przejęła panna Reindl, ale parafia bardzo jej to utrudniała. Źródła nie dają jednoznacznej odpowiedzi, czy ostatecznie opiekę tę przejęła. Jego miejsce w radzie parafialnej zajął Jeroschewitz. W kołach partyjnych wydarzenia te wywołały duże zaniepokojenie. Uznano, że kroki podjęte przeciwko G. Lindnerowi nie służą uspokojeniu sytuacji w kościele i współpracy z partią<sup>35</sup>.

Sam duchowny nie przejął się zbyt zakazem, skoro jeszcze w lutym, bez pozwolenia, przeprowadził zebranie w sali parafialnej dla 60 osób, prowadził nadal wykłady dla konfirmandów i zaprosił parafian na zebranie biblijne<sup>36</sup>. Sytuacja w parafii odrobinę się rozładowała, gdy w 1939 roku G. Lindnera (jedyne go pastora z Elbląga) powołano do wojska, a w maju 1940 roku, na zawał serca, zmarł pastor Richard Vierzig, który posługę w kościele św. Anny pełnił piętnaście lat<sup>37</sup>.

W roku 1939, gdy Wolne Miasto Gdańsk zostało włączone do Rzeszy, we wrześniu tego roku Elbląg został administracyjnie włączony pod zarząd Konsystorza gdańskiego. Sytuacja w Gdańsku, jeśli chodzi o stosunek do nazizmu, była odmienna niż w Elblągu. Kościół Wyznający nie miał tu wielu zwolenników, a we władzach kościelnych dominowała postawa „neutralna”. Jedyne bardzo nikłym śladem, jak mogła przebiegać współpraca członków Konsystorza jest upomnienie udzielone W. Schackowi, aby traktował wszystkich równo. Prawdopodobnie przeniósł on elementy walki kościelnej z Konsystorza Królewieckiego do nowej rzeczywistości w ciele kierowniczym Kościoła w Gdańsku<sup>38</sup>.

---

podpisany ręcznie przez ośmiu duchownych, m.in. przez G. Krupskiego, b.p.

<sup>34</sup> APG, 977, t. 1214, Powiadomienie o zajęciach w domu parafialnym, z dn. 2 VI 1939, podpisane przez Lindnera, s. 221-224.

<sup>35</sup> APG, 977, t. 2601, Pismo starszego kościoła św. Anny, Zobela, do Konsystorza w Królewcu wyrażające protest przeciwko środkom dyscyplinarnym w stosunku do Lindnera, z dn. 4 II 1939 r., s. 68. Na kolejnych stronach (nr 69-71) pisma wspierające Lindnera.

<sup>36</sup> APG, 977, t. 2601, Notatka Jeroschewitza do Konsystorza w Królewcu, z dn. 21 II 1939, s. 84.

<sup>37</sup> APG, 977, t. 2753, Nekrolog z nie ustalonej gazety, w którym odnaleźć można informację, że pastor zmarł 23 maja 1940 roku. Pod nekrologiem widnieje podpis Kościoła Wyznającego oraz ewangelickiej organizacji mężczyzn i kobiet (Frauenhilfe i Männerwerk), s. 573.

<sup>38</sup> APG, 977, t. 714, Notatka z rozmowy pomiędzy którymś z członków Konsystorza Gdańskiego (podpis nieczytelny), a Schackiem z dn. 3 V 1940., s. 221.



Od 1937 roku sytuacja Kościoła Wyznającego stawała się coraz trudniejsza. W 1939 roku jego duchowni, w większości, znaleźli się w więzieniu. Po wybuchu wojny, ze względów oczywistych walka kościelna traciła na swej sile, ponieważ ponad 60% pastorów Kościoła Wyznającego w Rzeszy zostało powołanych na front. W Elblągu z 11 – powołano jedynie pastora G. Lindnera, ale ten nie był duchownym Kościoła Wyznającego. W źródłach nie znajdujemy odpowiedzi, dlaczego nie powołano pozostałych - czy z powodu uwięzienia, czy chronili ich życzliwie nastawieni członkowie Konsystorza.

Reasumując, należy podkreślić pewne szczególne cechy Kościoła ewangelickiego w Elblągu:

- Na terenie tego miasta liczebność i wpływy zwolenników Kościoła Wyznającego były bardzo duże. Elbląscy członkowie ruchu wyznającego wykazali się wytrwałością, odwagą i wiernością swym przekonaniom.

- W latach 1934 – 1943 społeczność ewangelicka w tym mieście oraz w organach kierowniczych Kościoła Prus Wschodnich, była dotknięta głębokimi podziałami i antagonizmami między, silnie zaangażowanymi politycznie, członkami ruchu Niemieckich Chrześcijan z jednej strony, a broniącymi wartości chrześcijańskich, zwolennikami Kościoła Wyznającego z drugiej. Owe podziały i antagonizmy skutkowały trudnościami w tworzeniu i pracy komisji kościelnych i rad parafialnych, doprowadzały do szykan i stosowania niegodnych metod pozbywania się z nich przeciwników, wyzwalaly silne i, bardzo często, negatywne emocje.

- Elbląska społeczność ewangelicka jest przykładem „walki kościelnej”, która była prowadzona nie tylko na wszystkich szczeblach władzy kościelnej, ale swym zasięgiem objęła również członków zborów. Przyczyniło to cierpień i szkód zwolennikom obu stron i, bez wątpienia, osłabiło pozycję Kościoła ewangelickiego wobec władz hitlerowskich.

- Nie wszędzie „walka kościelna” miała taki charakter i przebieg jak w Elblągu.

W wielu miejscowościach Rzeszy spory między członkami Niemieckich Chrześcijan a zwolennikami Kościoła Wyznającego nie przeniosły się do zborów. Mimo kontrowersji w łonie władz kościelnych różnych stopni, możliwa była pewna współpraca. Zależało to od postawy poszczególnych członków, ich cech osobowościowych, oraz politycznego zaangażowania.

### **Summary: Church struggles in Elbing (1934-1943)**

The Evangelical Church of the Old Prussian Union was obliged to preserve its Christian identity during the rule of the NSDAP. Church struggle between two opposing religious groups – German Christians supporting the Nazi ideology, and the Confessing Church rejecting state interference in church affairs, differed significantly in many areas of the Third Reich.

In Elbing, the majority of pastors and worshippers, together with church administrators, supported the Confessing Church. However, a minority of German Christians showed their convictions in a very confrontational and definite way. They refused to cooperate with the church's governing bodies and caused many difficulties for their opponents in everyday life.

**Keywords:** Churchstruggle, The Evangelical Church of the Old Prussian Union, Confessing Church, German Christians

**Lucyna Żukowska** – absolwentka Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego, słuchaczka IV 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.

Grzegorz Jasiński

## Akcje władz bezpieczeństwa przeciwko środowisku luterańskiemu na Mazurach i Warmii w latach 1947–1956

Jednym z dotychczas słabo znanych fragmentów powojennych dziejów województwa olsztyńskiego stanowi działalność misji pomocowych z krajów zachodnich<sup>1</sup>. Miejsce dla nich pojawiło się po ustaniu w połowie 1946 r. pomocy z UNRRA (United Nations Relief and Rehabilitation Administration). Niemal natychmiast pojawiło się kilka innych stowarzyszeń społecznych i wyznaniowych; niektóre z nich skupiały się na terenie jednego czy dwóch powiatów, zasięg innych był szerszy. Od połowy 1946 r. na terenie województwa działały m.in. Angielsko-Amerykańska Misja Kwaków, Misja Duńskiego Czerwonego Krzyża, potem przybyły organizacje związane z Kościołami metody-

---

<sup>1</sup> Jak dotąd na ten temat pisali: S. Dalhgren, *Szwedzka Kościelna Pomoc Mazurom (KPM), Kyrkliga Masurienhjalpen*, w: *Misja – Muzyka – Mazury. Księga pamiątkowa z okazji 60. urodzin Biskupa Kościoła Janusza Jaguckiego*, Bielsko-Biała 2007, s. 107–116; G. Jasiński, *Sprawa pewnego artykułu. Przyczynek do dziejów szwedzkiej pomocy na Mazurach w 1947 roku*, Masovia, 2007, t. 10, s. 37–61; tenże, „Grupa autochtonów o profaszystowskim nastawieniu, zostanie pozbawiona kierowniczego czynnika...”. *Okoliczności aresztowania księdza Jerzego Sachsa, Emila Leyka i Waltera Późnego w 1950 roku*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie (dalej: KMW), 2010, nr 4, s. 435–491; D. Krysiak, *Szwedzka misja charytatywna a kwestia utworzenia domu dziecka w Mikołajkach (1946–1949)*, Meritum, 2009, t. 1, s. 163–177; tenże, *Ewangelicy w Mikołajkach. Dzieje parafii ewangelicko-augsburskiej w latach 1945–2007*, Dąbrówno 2010, s. 87–98; J. Klaczek, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945–1975*, Toruń 2010, s. 354–358.

---

stycznym i baptystycznym oraz Pomoc Braci Kościelnych z Ameryki. Niektóre z tych organizacji pojawiły się na terenie całej Polski, inne skupiały się wyłącznie na Warmii i Mazurach.

Należy wyróżnić aktywność, jaką przejawiały organizacje szwedzkie, zgrupowane w Szwedzkiej Organizacji Pomocy (Svenska hjälpporganisationer), w tym Szwedzka Pomoc Europie (Svenska Europahjälpen), utrzymywana z funduszy rządowych i składek wchodzących w jej skład organizacji społecznych, która przybyła na Mazury w drugiej połowie 1946 r. Drugą szwedzką organizacją, która silnie zaznaczyła swoją obecność na Mazurach, była Pomoc Kościelna dla Mazurów (Kyrkliga Masurienhjälpen), powstała z inicjatywy, związanego z Polską jeszcze w okresie przedwojennym, pastora Daniela Cederberga. Organizacje szwedzkie starały się nie wchodzić sobie w drogę, stąd Szwedzka Pomoc Europie miała działać w południowych powiatach Mazur, zaś kościelna – w centralnych i północnych (głównie: powiatach mrągowskim i giżyckim). W praktyce jednak Kyrkliga Masurienhjälpen docierała do parafii ewangelickich położonych także w innych powiatach<sup>2</sup>. Pomoc misji świeckiej kierowana była do wszystkich mieszkańców Warmii i Mazur, natomiast kościelnej formalnie tylko do protestantów – luteran. Obecnie nie jesteśmy w stanie ocenić rzeczywistych rozmiarów pomocy dla ludności zamieszkałej na Warmii i Mazurach, udzielanej na przestrzeni kilku lat przez rozmaite organizacje, w tym misje szwedzkie. Mamy jedynie wyrywkowe informacje na ten temat. Mówiono, np. o co najmniej 160 tonach żywności wysłanej do Polski drogą morską. Na Mazury dotarło m.in. 30 ton mleka w proszku, 20 ton płatków owsianych, 30 ton cukru, tran, tłuszcze, odzież, obuwie, ufundowano ambulans, jeżdżący po wioskach z pomocą medyczną i kierowany przez wykształconą w Szwecji polską lekarkę. Pomoc kierowano przede wszystkim do dzieci i osób starszych<sup>3</sup>. Należy zauważyć, że, przy niewydolności struktur państwowych i społecznych, misje wniosły realny wkład w niesienie pomocy materialnej i medycznej mieszkańcom Warmii i Mazur, choć oczywiście same także nie były w stanie rozwiązać wszystkich problemów. Kościelna misja szwedzka (takiej nazwy używano wobec Kyrkliga Masurienhjälpen)

---

<sup>2</sup> Na temat okoliczności powstania szwedzkiej misji kościelnej: G. Jasiński, *Sprawa pewnego artykułu*, s. 39, 40; S. Dalhgren, dz. cyt., s. 113.

<sup>3</sup> S. Dalhgren, dz. cyt., s. 113.

ulożowała się w Olsztynie w parafii ewangelickiej, będącej również siedzibą księdza seniora Edmunda Friszke<sup>4</sup>.

Na pomoc udzielaną przez obcokrajowców polskie władze administracyjne reagowały ambiwalentnie. Początkowo działalność organizacji charytatywnych przyjmowano z uznaniem, czemu dawał wyraz Pełnomocnik Rządu na Okręg Mazurski, Zygmunt Robel, podsumowując sytuację na przełomie 1945 i 1946 r.<sup>5</sup> Jednak szybko pozytywne podejście władz w tej sprawie uległo zmianie, zaczęto wprowadzać wobec misji urzędowe ograniczenia. Pod koniec 1947 r. administracja terenowa wyrażała już negatywną ocenę misji: „Pewien niekorzystny wpływ na ich [Mazurów – G.J.] ukształtowanie się do polskości wywierają niewątpliwie obce misje charytatywne, obojętne wprawdzie dla spraw narodowościowych, lecz działalność ich interpretowana jest przez autochtonów, jeśli nie zawsze jako przejaw działalności jakichś mitycznych Niemiec, to przynajmniej interpretują jako objaw opieki i zainteresowania międzynarodowego”<sup>6</sup>. Podejście to znalazło swój najpełniejszy wyraz w całkowicie kłamliwym artykule autorstwa Leopolda Tyrmada i Olgierda Budrewicza, zamieszczonym w „Przekroju” we wrześniu 1947 r. Doprowadził on do znacznego ograniczenia przez Szwedów działań w województwie olsztyńskim<sup>7</sup>.

W przeciwieństwie do administracji państwowej, która początkowo wykazywała ambiwalentny stosunek do pomocy zagranicznej, Urząd Bezpieczeństwa (UB) nie wahał się ani chwili. Od momentu pojawienia się misji na terenie województwa olsztyńskiego uznał je za jedno z większych zagrożeń dla bezpieczeństwa Polski. Ponieważ większość misji miała rodowód protestancki, działały więc one przede wszystkim wśród ludności mazurskiej, używając oczywiście w bezpośrednich kontaktach języka niemieckiego, co więcej, wsparcie kie-

---

<sup>4</sup> Edmund Friszke (4 IV 1902–15 IX 1958), ordynowany w 1927 r., pracował jako wikariusz w Łodzi, w 1929 r. został administratorem a potem proboszczem w Radomiu. Aresztowany przez Niemców w 1939 r., przebywał do 1945 r. w obozach koncentracyjnych w Sachsenhausen i Dachau. Pod koniec 1945 r. przybył do Olsztyna, gdzie został seniorem Diecezji Mazurskiej i proboszczem parafii w Olsztynie, obsługiwał również inne okoliczne parafie i filiały. Zmarł niespodziewanie w czasie pobytu na kuracji w Szwecji.

<sup>5</sup> Archiwum Państwowe w Olsztynie (dalej: APO), 390/33, s. 75, Sprawozdanie z działalności administracji publicznej w Okręgu Mazurskim za okres od 15 XII 1945 do 15 II 1946.

<sup>6</sup> APO, 2497/14, s. 20, Sprawozdanie Starostwa Powiatowego w Giżycku za kwiecień 1947; podobnie: APO, 391/252, s. 24, 25, Starosta Mrągowski do Wojewody Olsztyńskiego, 27 X 1947.

<sup>7</sup> Zob. G. Jasiński, *Sprawa pewnego artykułu*.

rowano również do ludności niezwerifikowanej, oficjalnie pozbawionej pomocy państwa. Z kolei Mazurzy traktowali te organizacje jako instytucje mogące im pomóc w odszukaniu, zaginionych na frontach bądź wywiezionych do ZSRR, członków rodzin. Otwierali się przed przedstawicielami misji, opowiadając o okropieństwach roku 1945. Stąd UB szybko obciążył misje odpowiedzialnością za niepowodzenia pierwszych etapów akcji weryfikacyjnej i za podtrzymywanie „niemieckiego ducha” wśród Mazurów<sup>8</sup>.

Już w marcu 1946 r. Wydział I Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Olsztynie (WUBP)<sup>9</sup> założył sprawy obiektowe<sup>10</sup> na polskie organizacje mające kontakty z Zachodem, a w sierpniu tego roku napłynęły Pierwsze donosy na zagraniczne misje. Na początku 1947 r. w sprawozdaniach miesięcznych WUBP w Olsztynie i Powiatowych Urzędów Bezpieczeństwa Publicznego (PUBP) pojawiły się osobne rubryki – „Misje”. Rozpoczęto na masową skalę pozyskiwanie agentów<sup>11</sup> kontrolujących pracę misji, coraz częściej mówiono już bezpośrednio o prowadzeniu przez nie działalności szpiegowskiej, oczywiście nie posiadając żadnych dowodów. Członków misji śledzono nieustannie, poddawano rozmaitym szykanom, mającym zniechęcić do pozostania w Polsce<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Instytut Pamięci Narodowej, Oddział w Białymstoku (dalej: IPN Bi), 084/3/2, s. 126, Sprawozdanie Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (dalej: WUBP) w Olsztynie za 1 IX–10 IX 1947; IPN Bi, 084/436/1, s. 39, Sprawozdanie Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (dalej: PUBP) w Szczytnie, Sekcja I, 28 II 1947.

<sup>9</sup> Wydział I zajmował się działalnością kontrwywiadowczą, w 1946 r. działały w nim sekcje: niemiecka, angielska, romańska, amerykańska i „siatki wywiadów polskich ośrodków emigracyjnych”, P. Kardela, *Powstanie i struktura aparatu bezpieczeństwa w Olsztynie (1945–1999)*, w: *Twarze olsztyńskiej bezpieki. Obsada stanowisk kierowniczych Urzędu Bezpieczeństwa i Służby Bezpieczeństwa w Olsztynie. Informator personalny*, pod red. P. Kardeli, Białystok 2007, s. 23.

<sup>10</sup> Działania operacyjne wszczynane przeciwko różnorodnym instytucjom i organizacjom krajowym i zagranicznym podejrzewanym o wrogą działalność wobec państwa polskiego i jego ustroju, za: Ł. Kamiński, *Lingua securitatis*, w: *Wokół teczek bezpieki – zagadnienia metodologiczno-źródłoznawcze*, pod red. F. Musiała, Kraków 2006, s. 397.

<sup>11</sup> „Agent”, jedna z form agentury UB, w odróżnieniu od „informatorów” wykorzystywanych jedynie do dostarczania informacji o środowiskach „zagrożonych wrogą działalnością”, miał w swoich obowiązkach rozpracowywanie środowisk już „prowadzących wrogą działalność” oraz konkretne zadania operacyjne. W praktyce obie te formy agentury nie do końca były rozgraniczone; w dokumentach, na których oparto niniejszą pracę w zasadzie używano pojęcia „agenta”, za: Ł. Kamiński, dz. cyt., s. 394, 395.

<sup>12</sup> IPN Bi, 084/20, s. 192, Meldunek sytuacyjny za 10 II–20 II 1948 Sekcji II Wydziału I WUBP w Olsztynie; APO, 391/283, s. 39, Szwedzka Pomoc dla Europy. Oddział Mazury do Wojewody

O ile jednak członków misji chroniły zachodnie paszporty, to we współpracujących z nimi obywatelach polskich od samego początku widziano agentów potencjalnych organizacji szpiegowskich. Od początku 1947 r. UB, najpierw na szczeblu powiatów, a potem województwa, zaczął zakładać na poszczególne misje tzw. sprawy obiektowe, zaś na poszczególne osoby – sprawy agenturalnego rozpracowania. Następnie, aby zrationalizować prowadzone wieloosobowe śledztwa przeciwko misjom, połączono je w jedną sprawę obiektową, której nadano kryptonim „Satelici”. Jako najważniejsze organizacje poddane śledztwu wymieniono obie misje szwedzkie: świecką „Svenska Europahjälpen” i kościelną „Kyrkliga Masurienhjälp” oraz szwajcarską organizację charytatywną „Don Suisse”<sup>13</sup>, działającą głównie na terenach centralnej Polski. Nastąpiło to na początku kwietnia 1949 r. Cała akcja była nadzorowana przez Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego w Warszawie.

Jednak rozpoczęcie sprawy skierowanej przeciwko samym misjom już miało się z celem. W praktyce zakończyły bowiem swoją działalność, pozostała jedynie ewangelicka misja szwajcarska, koncentrująca się głównie na prowadzeniu domu dziecka w Mańkach (pow. ostródzki). Cała uwaga UB skupiła się więc nie tyle na misjach, co na współpracujących z nimi i dla nich osobach, które pozostały w kraju. Potem sprawa „Satelici” zaczęła zmieniać charakter i rozbudowywać się. Na przełomie 1949 i 1950 r. zaczęto włączać do niej wszystkich, którzy mieli do czynienia lub utrzymywali kontakty z obywatelami Szwecji, ale wcześniej niekoniecznie mającymi jakąkolwiek styczność z misjami. W 1950 r. – jak to ujmowano w żargonie UB – „przez sprawę przechodziło” równo sto osób z województwa olsztyńskiego [!].

Od początku najważniejszą grupę podejrzanych stanowili duchowni ewangelicy (luterkańscy) współpracujący ze szwedzką misją kościelną. Na pierwszy plan wysunął się tutaj ks. Jerzy Sachs, współdziałający w Szczytnie z dwiema misjami szwedzkimi: państwową i kościelną oraz z racji wojennych przeżył

---

Olsztyńskiego, 22 V 1947.

<sup>13</sup> Działająca w latach 1944–1948 organizacja mająca na celu niesienie pomocy krajom zniszczonym przez wojnę. Fundusze na jej działalność pochodziły z wpłat organizacji społecznych, politycznych, kościelnych oraz z budżetu Federacji Szwajcarskiej. W Polsce najbardziej znanym przejawem jej działalności było zorganizowanie w Otwocku szpitala dla dzieci oraz tzw. wioski szwajcarskiej przeznaczonej na dziecięcy ośrodek wypoczynkowy, w 1948 r. przekształconej w prewentorium dla dzieci zagrożonych gruźlicą, a następnie w szpital.

oskarżany o współpracę z gestapo<sup>14</sup>. Otoczono go siecią tajnych współpracowników, a na początku 1948 r. założono wobec niego sprawę agenturalnego rozpracowania, o kryptonimie „Sultan”<sup>15</sup>. Obok niego szczególnie zainteresowanie UB wzbudzał ks. senior Edmund Friszke, ze względu na stanowisko, jakie zajmował w strukturach Kościoła oraz dlatego, iż był koordynatorem kościelnej pomocy szwedzkiej. Nic też dziwnego, że UB śledził go już pod koniec 1946 r., potem założono nań sprawę operacyjną o jednoznacznie brzmiącym kryptonimie „Rezydent”, zbierając na niego donosy konfidentów<sup>16</sup>. Oprócz Jerzego Sachsa i Edmunda Friszke wśród podejrzanych znaleźli się Otton Wittenberg z Pasymia, Jan Sczech z Mrągowa, Alfred Jagucki z Sorkwit i wreszcie Edward Szendel z Giżycka. Nie wspomina się tutaj o Władysławie Pilchu z Mikolajek, u którego także rezydowali przedstawiciele misji, gdyż UB zwerbował go już wcześniej do współpracy<sup>17</sup>.

To, w pojęciu UB, właśnie duchowni luterkańscy mieli stanowić rdzeń potencjalnej siatki szpiegowskiej. W 1948 r. przyjęto konkretne założenie: „Choć

---

<sup>14</sup> Jerzy Sachs (24 III 1911–4 I 1977), ordynowany w 1938 r. jako wikariusz u boku ks. K. Kotuli w polskiej parafii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Łodzi; po wybuchu drugiej wojny światowej aresztowany w Łodzi przez Niemców, przebywał w więzieniu śledczym przy ul. Sterlinga. Na początku 1940 r. po podpisaniu standardowego oświadczenia, że nie będzie występował przeciwko III Rzeszy, zwolniono go z aresztu. Przebywał w Warszawie, nie otrzymał prawa wykonywania zawodu duchownego, wtedy także nawiązał pierwsze kontakty z konspiracją. Pod koniec 1941 r. wyjechał do Puław, tam pracował w spółdzielni rolniczo-handlowej. W 1943 r. został wciągnięty do konspiracji akowskiej, przyjął pseudonim „Kapucyn”. Z uwagi na dobrą znajomość niemieckiego posiadał kontakty z władzami niemieckimi i przekazywał podziemiu uzyskane od nich informacje. W 1944 r. został oddelegowany w charakterze tłumacza do posterunku żandarmerii w Tczowie (obecnie powiat zwoleński). Tam zastało go wyzwolenie. Wrócił do Łodzi, aby podjąć ponownie działalność duszpasterską jako wikariusz tamtejszej parafii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, obsługiwał również parafie w Turku i Kaliszu, ale pod koniec 1945 r. za namową księdza J. Szczechy, z którym nawiązał kontakty w Warszawie w czasie okupacji, wyjechał do Szczytna, gdzie objął opieką duszpasterską nie tylko parafię miejską, ale też znaczną część powiatu. Aresztowany w 1950 r., zwolniony z więzienia w 1951 r., przeniósł się do Kalisza. Tam w październiku 1951 r. przyjął stanowisko proboszcza, obsługiwał także okoliczne stacje kaznodziejskie, publikował teksty o charakterze teologicznym w „Strażnicy Ewangelicznej”, objął stanowisko konseniora Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, zmarł w Kaliszu.

<sup>15</sup> IPN Bi, 084/188, s. 52, Sprawozdanie PUBP w Szczytnie za 19 IV–19 V 1948; s. 27, Sprawozdanie PUBP w Szczytnie za 19 VI – 19 VII 1948.

<sup>16</sup> IPN Bi, 087/71/2, s. 14–19, Charakterystyka sprawy Friszkiego Edmunda, 21 IX 1950.

<sup>17</sup> D. Krysiak, *Szwedzka misja*, s. 163–177.



już należy zaznaczyć, że ks. ewangelicy są w większości ludźmi, którzy w większości byli związani z okupantem i cechuje ich wroga postawa do Polski Ludowej i obecnie uzależniając się stopniowo od kleru ewangelickiego ze Szwecji (przez stałe przyjmowanie pomocy i przyjazdy różnych misji) zostanie stworzona w Szwecji druga baza, na wzór Watykanu, która przez swych zwolenników i podwładnych w Polsce będzie chciała ingerować [w] Sprawy Polskie”<sup>18</sup>. Potem ten sposób myślenia został utrzymany, a o istnieniu siatki wywiadowczej miały świadczyć również bliskie wzajemne kontakty duchownych. Założono, że skoro J. Sachs i E. Friszke są podejrzani o szpiegostwo, to taką samą działalność muszą prowadzić także inni księża luterkańscy<sup>19</sup>. „Na czoło wśród pozostawionych kontaktów przez była misję szwedzką – pisano w jednym z dokumentów – »Pomoc Europie« i »Pomoc dla Mazurów« wysuwa się jeden ewangelicki pastor Sachs Jerzy, który w czasie okupacji był członkiem A.K. i zarazem pracownikiem Gestapo [!]”<sup>20</sup>.

Asumpt do podejrzeń dała również wojenna przeszłość tych duchownych, którzy przyjęli niemiecką listę narodowościową (Otton Wittenberg<sup>21</sup>) bądź służyli w niemieckich siłach zbrojnych (Alfred Jagucki<sup>22</sup>). Nawet pobyt w więzieniu nie zwalniał od podejrzeń. Nie mówimy tutaj już o sprawie Jerzego

---

<sup>18</sup> IPN Bi, 084/23, s. 13, Raport sprawozdawczy Sekcji VI Wydziału I WUBP w Olsztynie za wrzesień 1948.

<sup>19</sup> IPN Bi, 084/23, k 28, Raport sprawozdawczy Sekcji VI Wydziału I WUBP w Olsztynie za kwiecień 1949. – „Kler ewangelicki w większości nastawiony jest reakcyjnie a w dodatku pewne jednostki są skompromitowane współpracą z Niemcami. Rozpracowanie poszczególnych osób z pozostawionych kontaktów misji szwedzkich świadczy, że Szwedzi nie tylko na naszych terenach zbierali dane, względnie utrudniali repolonizację tych terenów, ale pozostawili swoją agenturę, której należy doszukiwać się przede wszystkim w klerze ewangelickim. Analiza sp. As-12/48 krypt. »Sultan« daje nam możliwość sądzić, że figurant tej sprawy został przez Szwedów zawerbowany, względnie przewerbowany. W mniejszym stopniu, lecz również należy to stwierdzić względem figuranta spr. AS-1/47 krypt. »Rezydent«, który ściśle utrzymuje kontakt z figurantem sprawy AS-12”, IPN Bi, 0089/1175, s. 34, WUBP w Olsztynie do Departamentu I Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego (dalej: MBP), VIII 1959.

<sup>20</sup> IPN Bi, 084/23, k 24, Raport sprawozdawczy Sekcji VI Wydziału I WUBP w Olsztynie za styczeń 1949.

<sup>21</sup> Na jego temat zob. E. Kruk, Kr. *Otton Wittenberg. 6 stycznia 1894–4 maja 1967*, Rocznik Mazurski (dalej: RO), t. XI, 2007, s. 78–86. Po wojnie w 1945 r. został on sądownie uniewinniony od zarzutu kolaboracji, APO 444/Wydział do Spraw Wyznań/109, brak strony, Życiorys O. Wittenberga, brak daty; brak strony, Życiorys O. Wittenberga, 5 IX 1953.

<sup>22</sup> A. Jagucki, *Mazurskie dole i niedole. Wspomnienia i refleksje z lat pracy na Mazurach*, opracował E. Kruk, Olsztyn 2004, s. 21, 22.

Sachsa, ale i wobec Edmunda Friszkego, który spędził pięć lat w więzieniu i obozie koncentracyjnym, UB przyjęło wersję, że w czasie pobytu w obozie i tak przyjął niemiecką listę narodowościową. Wszelkimi sposobami szukano świadków tego wydarzenia<sup>23</sup>.

Niezależnie od potencjalnej pracy szpiegowskiej, inspirowana przez „skandynawskie” ośrodki szpiegowskie działalność duchownych protestanckich, miała przyczynić się do zahamowania postępów polonizacji i weryfikacji, gdyż „organizacja ta [szwedzka misja kościelna – G.J.] w swoich ośrodkach na Mazurach kultuwyje wśród młodzieży mazurskiej tradycje, obyczaje i mowę niemiecką. Młodzież mająca dostęp do tych ośrodków i mogąca korzystać z pomocy organizacji rekrutuje się wyłącznie z środowisk protestanckich. W ten sposób wychowania odgranicza się [!] od pozostałego polskiego otoczenia i nastawia się wrogo do wszystkiego, co polskie. Aby należycie docenić sytuację, trzeba wziąć pod uwagę fakt, iż z pośród ludności autochtonicznej tylko ci są ewangelikami, którzy łatwiej ulegli zniemczeniu. Okazywanie pomocy tej ludności podkreśla tylko siłę wpływów niemieckich, co świadczy, iż nawet w tak ciężkim położeniu Niemcy potrafią pomagać swoim zwolennikom”. Zaś pozostający pod jej wpływem duchowni „dążyli [...] do wywołania antagonizmu religijnego między katolikami a ewangelikami” i „namawiali autochtonów do masowego wyjazdu z tych ziem na Zachód”<sup>24</sup>. Zauważmy, że opinia o powiązaniu protestantyzmu i niemieckości, dotychczas wypowiedziana przez osoby związane wcześniej z narodową demokracją i przez Kościół katolicki, została przejęta przez komunistyczną służbę bezpieczeństwa i, co więcej, została nawet uwidoczniiona w jej oficjalnym periodyku. Ostatecznie to misje i duchownych protestanckich obarczono winą za klęskę akcji weryfikacyjnej<sup>25</sup>.

Gdy Szwedzi wyjechali z Mazur i Warmii, na terenie tym pozostała jeszcze misja szwajcarska, prowadząca, o czym wspomniano, dom dziecka w leżą-

---

<sup>23</sup> IPN Bi, 0089/1175, s. 41, WUBP w Olsztynie do Departamentu I MBP, data dzienna nieczytelna, I 1950; s. 88, WUBP w Olsztynie do Departamentu I MBP, 27 II 12951. –J. Kłaczkow, *Radomscy ewangelicy w latach drugiej wojny światowej (1939–1945)*, w: *Spółeczność ewangelicka Radomia podczas okupacji hitlerowskiej*. Studia i materiały pod red. J. Kłaczkowa, Radom 2009, s. 50–52.

<sup>24</sup> IPN Bi, 0089/1175, s. 12, Notatka informacyjna, 9 IV 1949; s. 32, WUBP w Olsztynie do Departamentu I MBP, 1 VIII 1949.

<sup>25</sup> I. R. Michalak, *Kościół protestancki i władze partyjno-państwowe w Polsce (1945–1956)*, Warszawa 2002, s. 346, przyp. 115; tenże, *Kościół protestancki wobec kwestii repolonizacji ludności rodzimej Warmii i Mazur w latach 1945–1956*, KMW, 1999, nr 3, s. 361–379.

cych nieopodal Olsztynka, Mańkach. Mieścił się on w budynkach będących własnością Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Opieką otaczano w nim kilkadziesiąt sierot, w większości ewangelickich. Domem kierowała Szwajcarka Elisabeth Fraunfelder.

Oczywiście i ten dom, choć władze oświatowe uznawały go za prowadzony wzorowo, uznany został za ośrodek szpiegowski. Informowano, że E. Fraunfelder miała w paszporcie wpisy z innych krajów zachodnioeuropejskich, co oznacza, że „jest niewątpliwie wykorzystywana przez wywiad zachodni”. Ponieważ doniesiono również, że posiada ona dwa radia, to: „nie wykluczona jest możliwość używania nowoczesnych aparatów radiowych jako aparatury nadawczej, dla którego to być może dużym kosztem materialnym zainstalowano światło elektryczne”. Poza tym resort bezpieczeństwa uznał, że E. Fraunfelder specjalnie izoluje dzieci, aby wychować je w duchu niemieckim, „pod wpływem kultury niemieckiej i kościoła ewangelickiego”. I dalej: „prowadzi robotę zmierzającą do niedopuszczenia do repolonizacji Mazurów – autochtonów, gdyż w domu tym używa się wyłącznie języka niemieckiego oraz przyjmowane są tylko dzieci mazurskie wyznania ewangelickiego”. Tu znowu pojawił się częsty, także w rozważaniach UB, wątek utożsamiający ewangelicyzm z niemieckością, a zarazem wrogość wobec Polski wynikająca z istoty tego wyznania<sup>26</sup>. Ponieważ działalność szpiegowska E. Fraunfelder dla organów przestrzegania „ludowej praworządności” nie ulegała już wątpliwości, stąd zaczęto śledzić jej wszystkie kroki. Oczywiście inwigilowano także seniora E. Friszkego, który często pojawiał się w Mańkach, z jednej strony jako opiekun tamtejszej wspólnoty ewangelickiej, z drugiej jako odpowiedzialny za dom dziecka. I w jego otoczenie wprowadzano agentów, byli wśród nich także kierowcy pracujący dla parafii ewangelickiej w Olsztynie. UB był wręcz zasypywany informacjami o poczynaniach Friszkego. Także na E. Fraunfelder donosił zatrudniony przez nią kierowca. Doszło do tego, że agenci w otoczeniu Edmunda Friszkego i Elisabeth Fraunfelder, oczywiście nie wiedząc o swoich rolach, zaczęli donosić na siebie wzajemnie.

Ostatecznie na początku drugiego kwartału 1950 r. zapadły decyzje dotyczące losu domu dziecka w Mańkach. Postanowiono go zachować, ale przejąć na własność państwa. Ministerstwo Oświaty wydało decyzje o upaństwowie-

---

<sup>26</sup> IPN Bi, 087/71/1, s. 19, WUBP w Olsztynie do Departamentu I MBP, 26 [?] IV 1949; IPN Bi, 084/30, s. 19, WUBP w Olsztynie do Departamentu I MBP, 1 II 1949.

niu domu dziecka w Mańkach z dniem 1 maja 1950 r., zaś Kuratorium Okręgu Szkolnego w Olsztynie powiadomiło o tym E. Fraunfelder. Według danych, uzyskanych od agentów UB, przyjęła ona decyzję „nieprzychylnie”, „dodając, że nie spodziewała się takiego podziękowania za jej wielki trud dla dobra Polski”<sup>27</sup>. Ostatecznie E. Fraunfelder, nie mając innego wyjścia, bo cofnięto jej także wizę pobytową, postanowiła, w porozumieniu z seniorem E. Friszke, zlikwidować dom dziecka i oddać pomieszczenia właścicielowi, którym, jak pamiętamy, była parafia ewangelicka. Zdecydowano się na odesłanie dzieci do ich wcześniejszych opiekunów. Rozpoczęto wywożenie do Olsztyna części wyposażenia, a po okolicy rozeszły się pogłoski, że dzieci zostaną „przejęte przez państwo” i „katolicyzowane”, zaczęto więc je odbierać. Jednak okazało się, że likwidacja domu musi potrwać, dlatego E. Fraunfelder wystąpiła do władz państwowych o przedłużenie terminu likwidacji do 15 czerwca 1950 r., na co wyrażono zgodę.

Jednak władze, zgodnie z planem, postanowiły przejąć dom w całości. Aby nie dopuścić do jego likwidacji: „stało się konieczne wszczęć przeciwdziałanie dla utrzymania pożądanego stanu rzeczy dla wyrwania dzieci, będących całkowicie pod wpływem wrogim, klerykalnym”<sup>28</sup>.

Ostatecznie sprawa ta, co nie może dziwić, zakończyła się zwycięstwem państwa. Jak tryumfalnie ogłosił UB, administracyjnie zakazano odbierania dzieci i „na wskutek naszych przedsięwzięć zapobieżono temu stanowi rzeczy i Dom Dziecka nie został rozwiązany”<sup>29</sup>. Jednak okazało się, że dopiero co upaństwowiony dom dziecka do końca 1950 r. został ostatecznie zlikwidowany. Co stało się z jego pensjonariuszami, nie zdołałem ustalić. Podobnie, nie wiem, czy zwrócono parafii budynek.

Gdy E. Fraunfelder opuściła Polskę, UB stwierdził, że Edmund Friszke „ograniczył swoje kontakty do minimum i w zasadzie poza sprawami służbo-

---

<sup>27</sup> IPN Bi, 087/71/2, s. 47, 48, Niepodpisane sprawozdanie z wizyty w domu dziecka w dniu 20 I 1950.

<sup>28</sup> IPN Bi, 087/71/2, s. 49, Telefonogram z WUBP w Olsztynie do Departamentu I MBP, 17 VI 1950.

<sup>29</sup> IPN Bi, 087/71/2, s. 50, Telefonogram z WUBP w Olsztynie do Departamentu I MBP, Olsztyn 15 VI 1950.

wymi nikogo w domu nie przyjmuje, a dla osób dawniej znajomych jemu stał się opryskliwy, tłumacząc to brakiem czasu<sup>30</sup>.

Powodem takiej postawy E. Friszkego było aresztowanie 21 października 1950 r. ks. Jerzego Sachsa. W Szczytnie, gdzie był proboszczem, mieszkało jeszcze kilku Mazurów, aktywnych politycznie i społecznie, o propolskim nastawieniu, aktywnych jeszcze w okresach plebiscytu i międzywojennym. Tworzyli oni, wspólnie z Jerzym Sachsem, bliski krąg towarzyski. Wśród nich znajdowali się Walter Późny<sup>31</sup> (pierwszy powojenny starosta powiatu Szczytno) i inżynier Emil Leyk<sup>32</sup>. I oni także z racji swych skomplikowanych życiorysów

---

<sup>30</sup> IPN Bi, 087/71/1, s. 32, WUBP w Olsztynie do Departamentu I MBP, 27 II 1951.

<sup>31</sup> Walter Późny, ur. 22 II 1911 r. w Dębowcu Wielkim (pow. szczycieński), w rodzinie związanej z ruchem polskim. Jego ojciec Bogumił (Gottlieb) był członkiem Mazurskiej Partii Ludowej i Związku Polaków w Niemczech. Walter Późny ukończył Seminarium Nauczycielskie w Działdowie, następnie, w 1935 r., podjął studia w Wyższej Szkole Dziennikarskiej w Warszawie; przewidywany był na redaktora polskich gazet w Prusach Wschodnich, m.in. z tego powodu Walter i jego brat Fryderyk zachowali obywatelstwo niemieckie. W 1938 r. podjął współpracę z Oddziałem II Informacyjnym Polskiego Sztabu Głównego, wciągnął też do niej swojego brata Fryderyka. W 1939 r. pomimo obywatelstwa niemieckiego wraz z Fryderykiem zgłosił się w Lublinie do wojska polskiego. Po klęsce wrześniowej, wrócił do Warszawy. W marcu 1940 r. został aresztowany i osadzony na Pawiaku. Zarzucano mu działalność w Związku Polaków w Niemczech, pisanie artykułów wrogich III Rzeszy. Po trzech miesiącach został wypuszczony na wolność, nawiązał kontakt z konspiracją, współpracował z podziemnymi drukarniami. Współpracował z działaczami mazurskimi: Jerzym Burskim, Karolem i Edwardem Mallkami, Janem Szczechem. W 1942 r. Waltera Późnego jako obywatela niemieckiego powołano do wojska. W 1943 r. pod Nikopolem na Ukrainie został ranny. Dostał się w do niewoli radzieckiej, skąd uciekł i dotarł do Polski. Zdezercerował z wojska, poprzez Karola Mallka nawiązał kontakt z Polskim Związkiem Wolności. W lipcu 1944 r. znalazł się w Lublinie, gdzie po nawiązaniu kontaktów z PKWN, w marcu 1945 r. został oddelegowany do Okręgu Mazurskiego. Bez kłopotów otrzymał obywatelstwo polskie, za dotychczasową działalność w sierpniu 1945 r. otrzymał Order Polonia Restituta. Po przyjeździe na Mazury dowiedział się, że jego rodziców zamordowali żołnierze Armii Czerwonej. 2 kwietnia 1945 r. został mianowany starostą powiatu szczycieńskiego. 1 marca 1949 r. usunięto go ze stanowiska starosty, choć dymisję złożył już jesienią 1948 r., zatrudnił się wtedy w muzeum w Szczytnie. Aresztowany w 1950 r. zwolniony w 1951 r. Do 1964 r. pracował jako dyrektor Zespołu Szkół Zawodowych w Szczytnie, w latach 1957–1968 piastował funkcję redaktora pisma „Warmia i Mazury”, od 1957 r. przez dwie kadencje był posłem do Sejmu, należał do członków założycieli Stowarzyszenia Kulturalnego „Pojezierze”, był radnym Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie, jest także autorem prac dotyczących przeszłości regionu. Mieszka w Olsztynie.

<sup>32</sup> Emil Leyk, ur. 17 VIII 1893 r. w Lemnach (pow. szczycieński), był synem, związanego z ruchem polskim znanego kuzynem Bogumiła (Gottlieba) Leyka, skończył studia inżynierskie w Monachium. Walczył w czasie pierwszej wojny światowej, potem wziął

---

i ówczesnej działalności znaleźli się w kręgu podejrzeń UB. Obu, podobnie jak ks. Jerzego Sachsa, otoczono gęstą siecią donosicieli, byli śledzeni na każdym kroku.

Nie wiadomo, jak długo toczyłyby się działania UB wobec interesującej nas grupy, gdyby nie do końca zrozumiale (w świetle dostępnej dokumentacji) postępowanie służby bezpieczeństwa. Otóż śledztwo trwało nadal, gdy WUBP otrzymał z Warszawy, z Departamentu I MBP telefoniczny rozkaz: „natychmiast zrealizować sprawę Sachsa”. Następnego dnia, 21 października 1950 r. Sachs został zatrzymany, w jego domu przeprowadzono rewizję. Niezależnie od tego, co stało się bezpośrednią przyczyną aresztowania Sachsa, WUBP w Olsztynie nie miał już odwrotu, musiał kontynuować działania. J. Sachsa poddano przesłuchaniom. W czasie brutalnego śledztwa opowiedział on szczegółowo o swoich kontaktach z misją szwedzką. Jednak w swoich zeznaniach poruszył kilka innych kwestii: opowiedział o tym, co działo się podczas spotkań towarzyskich, przyznał się do słuchania radia BBC i komentowania w gronie znajomych w sposób nieprzychylny wydarzeń politycznych.

---

udział razem ze swym ojcem i bratem Fryderykiem w plebiscycie, opowiadając się po stronie polskiej. Jednak po pobiciu przez Niemców wycofał się z pracy plebiscytowej, poparł opcję utworzenia Prus Wschodnich jako autonomicznej prowincji. Gdy rodzina została zmuszona do sprzedaży majątku po zaniżonej cenie z powodu bojkotu ze strony niemieckiej, w 1922 r. wyjechał wraz z żoną do Monachium. Tam pracował jako inżynier, potem dyrektor fabryki, wreszcie samodzielnie jako architekt. Powołany do wojska, od 1941 r. przebywał w Salonikach, gdzie nadzorował przemysł pracujący na potrzeby wojska, W lutym 1943 r. został przeniesiony z podobną misją do Danii jako szef techniczny zakładów o znaczeniu wojennym na terenie całego państwa. W lipcu 1943 r., za sprawą brata Fryderyka, nawiązał kontakt z Polskim Związkiem Wolności, organizacją scaloną z Armią Krajową, prowadzącą głównie działalność propagandową, sabotażową i wywiadowczą. W listopadzie 1944 r. został zwolniony z wojska i oddelegowany do pracy w przemyśle zbrojeniowym. W czerwcu 1946 r. wrócił do Polski. Osiedlił się ponownie w Szczytnie, próbując bezskutecznie razem z bratem Fryderykiem odzyskać utracony w 1922 r. majątek. Początkowo pracował w Fabryce Wyrobów Drzewnych w Szczytnie, współpracował z charytatywną misją szwedzką. Prowadził własne przedsiębiorstwo budowlane, które ostatecznie, z powodów podatkowych, zlikwidował. Był zaangażowany w życie Kościoła luterńskiego jako członek Rady Kościelnej w Szczytnie, od czerwca 1946 r. pełnił rolę wicekuratora Diecezji Mazurskiej, w 1950 r. został kuratorem tej Diecezji, potem radcą konsystorialnym. Aresztowany w 1950 r., zwolniony w 1951 r. Po październikowym przelomie wycofał się z aktywniejszego działania w strukturach kościelnych, w 1958 r. przeszedł dla na emeryturę, chociaż jeszcze długo pracował zawodowo. Pod koniec lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. znana stała się jego działalność konspiracyjna, poinformowała o niej prasa ogólnopolska. Zmarł 26 lipca 1972.

Po aresztowaniu Jerzego Sachsa i złożeniu przez niego zeznań<sup>33</sup> oraz na podstawie posiadanych wiadomości ze źródeł agenturalnych UB szybko uznał swoją gotowość do wykonania następnego kroku: aresztowania Emila Leyka i Waltera Późnego. Cel był już konkretny: „Aresztowanie i wytoczenie procesu pokazowego całej grupy odsłoni jej przestępczą działalność z okresu plebiscytowego jak i okresu faszystowskich niemiec [!], oraz odsłoni ich wrogą działalność na tutejszych ziemiach w latach 1945/50. Grupa autochtonów o profaszystowskim nastawieniu, zostanie pozbawiona kierowniczego czynnika”<sup>34</sup>. Zamiar przeprowadzenia aresztowań motywowano tym, że z donosów agentów i innych prowadzonych dotąd działań operacyjnych nie uda się uzyskać już nic nowego, zaś „rozpracowanie w/w osób uprawiających obecnie działalność szpiegowską, wymaga dłuższego okresu czasu” – wynikało z tego, że dotychczas nie udało się zdobyć nic konkretnego i po prostu osadzonych w areszcie zamierzano zmusić do przyznania się do zarzucanych im czynów w trakcie śledztwa.

Postanowienie o tymczasowym zatrzymaniu Emila Leyka i Waltera Późnego wydano 19 XII 1950. Dzień później Wojskowy Prokurator Rejonowy podpisał decyzję o zastosowaniu aresztu tymczasowego w związku z oskarżeniem obu z art. 87 w związku z art. 86 § 2 Kodeksu Karnego Wojska Polskiego<sup>35</sup> i osadzeniu w Więzieniu Karno-Śledczym w Olsztynie. Natomiast

---

<sup>33</sup> Dosłownie: „Materiały jakie uzyskano w toku rozpracowania Leyka Emila na podstawie danych agenturalnych i zeznań świadków a zwłaszcza materiałów, jakie dostarczył ks. Sachs Jerzy po aresztowaniu go przez nas, są wystarczające”, IPN Bi, 0089/1116/1, s. 52, Raport o zamiarze likwidacji sprawy krypt. „Misjonarz”, 17 XI 1950; podobnie w kilku innych raportach, np.: „Aresztowanie ks. ewangelickiego Sachsa przyczyniło się do tego, że w toku śledztwa ujawnił on, że od 1946 r. u niego jak i u Leyka Emila odbywały się zebrania, rzekomo towarzyskie, na których między innymi omawiano zagadnienia polityczne w formie wrogiej p-ko Polsce Ludowej i Z.S.R.R. Na zebraniach tych byli między innymi Leyk, Sachs, Późny i Bocian, którzy przepowiadali wybuch trzeciej wojny światowej i bliski upadek władzy ludowej w Polsce jak również Związku Radzieckiego. Aczkolwiek głównym prowodyrem i inspiratorem tych był Późny Walter, niemniej jednak Leyk Emil również na schadzках tych przejawiał swą wybitną działalność wroga”, IPN Bi, 0089/1126/3, s. 17, 18, Charakterystyka podejrzanego Leyka Emila, 22 XII 1950.

<sup>34</sup> IPN Bi, 0089/1116/1, s. 50–53. Raport o zamiarze likwidacji sprawy krypt. „Misjonarz”, 17 XI 1950.

<sup>35</sup> Art. 87: „Kto czyni przygotowania do popełnienia przestępstwa określonego w art. 85 lub 86 podlega karze więzienia”. Zaś art. 86 § 2: „Kto usiłuje przemocą zmienić ustrój Państwa Polskiego, podlega karze więzienia na czas nie krótszy od 5 lat albo podlega karze śmierci”. – Z uzasadnienia można się dowiedzieć, że W. Późny: „Do chwili aresztowania na terenie miasta

---

postanowienie o wszczęciu śledztwa wobec obu aresztowanych pod zarzutem rozpowszechniania wrogiej propagandy podpisano oficjalnie dopiero w dniach 28 i 29 stycznia 1951 r.<sup>36</sup>

W. Późnego poddano brutalnym przesłuchaniom. Wspominał, że „spod безпеki w Szczytnie przywieźli mnie do zimnej celi w Olsztynie. Tu, co kilka dni przesłuchiowano mnie. Przesłuchania, w czasie których kazano mi stać dopóki nie zemdląłem, odbywały się zawsze nocą. Przesłuchiowano mnie w różnych celach. Gdy mdlałem, polewano mnie zimną wodą”<sup>37</sup>. Jak postępowano wobec Emila Leyka, nie wiadomo, ale nie ma istotnych powodów, aby sądzić, że spotkało go odmienne niż Waltera Późnego i Jerzego Sachsa traktowanie<sup>38</sup>. Od razu do cel aresztowanych (jak to miało miejsce również w wobec Jerzego Sachsa) wprowadzono agenturę.

Walter Późny, oczywiście, dowiedział się, że razem z nim aresztowany został Emil Leyk i bał się, aby UB nie próbowało nastawić ich przeciw sobie. Jednak z danych pozyskanych przez agenturę celną wynikało, że po aresztowaniu J. Sachsa, spodziewając się takiego samego losu, W. Późny i W. Leyk postanowili nie rozmawiać ze śledczymi na temat pobytu Szwedów<sup>39</sup>. Walter Późny najpierw nie wierzył, że ksiądz Jerzy Sachs złożył tak obszernie zeznania. Ostatecznie UB zastosował manewr, zostawiając akta z zeznaniami J. Sachsa w zasięgu wzroku W. Późnego (wspomniał on także, że oficer przesłuchujący

---

Szczytna czynił przygotowania do zmiany przemocą demokratycznego ustroju Państwa Polskiego przez to, że rozpowszechniał fałszywe wiadomości o rzekomym wybuchu nowej wojny oraz wrogim ustosunkowaniu się Polski do ludności autochtonicznej”. Natomiast w przypadku E. Leyka zapisano: „czynił przygotowania do zmiany przemocą demokratycznego ustroju Państwa Polskiego przez to, że rozpowszechniał fałszywe wiadomości o rzekomym wybuchu nowej wojny, o wrogim ustosunkowaniu się Polaków do ludności autochtonicznej i powrocie Niemców na tereny woj. olsztyńskiego”. Zatem nie podjęto tutaj wątku szpiegowskiego, IPN Bi, 1116/2, s. 37, Postanowienie o tymczasowym aresztowaniu, 20 XII 1950.

<sup>36</sup> IPN Bi, 0089/1126/3, s. 2, Postanowienie o wszczęciu śledztwa wobec E. Leyka, 28 I 1951; IPN Bi, 0089/1116/2, s. 4, Postanowienie o wszczęciu śledztwa wobec W. Późnego, 29 I 1951.

<sup>37</sup> B. Wykowski, *Działalność Waltera Późnego w latach 1945–1949 na terenie powiatu szczytyńskiego*, RM, 2005, t. IX s. 104, 105 (wywiad z 2004 r.).

<sup>38</sup> E. Leyk nigdy nie nawiązywał w gronie rodziny do swoich przeżyć więziennych, informacja jego syna, Wiktora M. Leyka.

<sup>39</sup> IPN Bi, 0089/1175, s. 87, WUBP w Olsztynie do Wydziału IV Departamentu I MBP, 27 II 1951.



go opuścił nawet pokój, zostawiając go z tymi dokumentami)<sup>40</sup>. To niewątpliwie wpłynęło na jego postawę. Zaczął się przyznawać do części spraw, zwłaszcza wypowiedzi na spotkaniach towarzyskich, o których szczegółowo opowiedział już J. Sachs.

W ciągu krótkiego okresu kilkakrotnie dokonywano podsumowania zebranych wcześniej informacji na temat wszystkich aresztowanych, nie wyłączając Jerzego Sachsa, wobec którego, pomimo ewidentnego załamania się, bo nie można tego nazwać współpracą z UB<sup>41</sup>, nie zamierzano stosować taryfy ulgowej.

Jednak zebrane dotychczas informacje nie wystarczały do udowodnienia aresztowanym tego, o co podejrzewano ich od początku, czyli działalności szpiegowskiej, choć, jak pamiętamy zostali tymczasowo aresztowani na podstawie niezwykle pojemnego art. 87 w związku z art. 86 §2 Kodeksu Karnego Wojska Polskiego.

Obiektywnie przesłuchania te nie przyniosły wiele nowego do dotychczasowej wiedzy funkcjonariuszy UB3. Potwierdzały to, co już wiedzieli z doniesień agentów, wcześniejszych informacji a także oficjalnych dokumentów. W wielu przypadkach aresztowani w logiczny sposób odpierali zarzuty, tłumaczyli fakty, które na podstawie agenturalnych doniesień funkcjonariusze

---

<sup>40</sup> Po latach W. Późny tak wypowiedział się na ten temat: „Podczas innego przesłuchania, kiedy śledczy był pijany i zasnął, zajrzałem do akt leżących na biurku i ku wielkiemu zdziwieniu zobaczyłem donosy na temat własnej osoby. Donosy te były podpisane przez księdza Jerzego Sachsa, który był częstym gościem w moim domu. Księdza Jerzego uważam za postać tragiczną, został bowiem wciągnięty do współpracy w związku z sfinansowanym procesem. Jako agent bezpieki ksiądz Jerzy miał rozpracowywać działaczy mazurskich. Dzisiaj, wspominając z dreszczem na skórze tamte rozszalałe nienawiścią dni, w których »spracowani« Sowietci »porządkowaniem« życia społeczno-religijnego w Europie Środkowej, mordowali, także za pomocą swoich agentów w państwach satelitarnych, staram się nie rozumieć intencji współpracujących z bezpieką, lecz zrozumieć ich lęk przed utratą życia. Księdzu Jerzemu, mam nadzieję, że miłosierny Bóg przebaczył, ja to już dawno uczyniłem. Jestem przekonany, że stał się ofiarą nieludzkiego systemu”, B. Wykowski, dz. cyt., s. 105, wywiad z 2004 r. – Dodam, że W. Późny niewątpliwie się pomylił, uznając J. Sachsa za agenta UB. Ksiądz, o czym wspomniano, załamał się w czasie śledztwa, na stole leżały prawdopodobnie jego zeznania, stąd także podpisy pod nimi.

<sup>41</sup> J. Sachs przesłuchiwany był także w związku z innymi sprawami, w tym również Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, zob. J. Klaczek, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce*, s. 33. – Należy tutaj zauważyć, że fragment zeznań J. Sachsa, został przez funkcjonariuszy nazwany raportem, co może bezpodstawnie sugerować jego współpracę z organami bezpieczeństwa. Zresztą został podpisany jego nazwiskiem, a nie pseudonimem.

---

uznawali za przestępstwo. Rzecz jasna, dostarczały one nowych szczegółów, czasami, kilkakrotnie przesłuchiwani w tej samej sprawie, aresztowani mylili okoliczności wydarzeń czy ich kolejność, wtedy interpretowano to na ich niekorzyść. Po aresztowaniu ks. Jerzego Sacha, a potem Emila Leyka i Waltera Późnego, UB liczył, że ich zeznania pozwolą rozszerzyć krąg przyszłych podśędnych, rozpoznawanych w sprawie „Satelici”. Opracowano zatem nowy scenariusz, w którym niepoślednią rolę zamierzano przypisać E. Friszkiemu – Olsztyn miał być drugim, obok zlikwidowanego już szczycieńskiego, ośrodkiem szpiegowskim. Dlatego też dokonano podsumowania zebranych w sprawie E. Friszkego materiałów, licząc, że stanowiąc będą punkt wyjścia do dalszych, skierowanych przeciw niemu, działań oraz podobnie jak w przypadku Jerzego Sachsa i aresztowanego także za kontakty ze Szwedami kaznodziei baptystycznego, Stanisława Wojciechowskiego, doprowadzą do aresztowania.

Jednak, po niespełna trzech miesiącach od aresztowania Jerzego Sachsa, stwierdzono nagle, że sprawa prowadzona przeciwko seniorowi Edmundowi Friszke, z powodu zlikwidowania domu dziecka w Mańkach, stała się po części nieaktualna, także wspomniane ograniczenie przez niego do minimum kontaktów towarzyskich, a nawet służbowych pozbawiło UB dostępu do niego. Dlatego, jak wynika z dostępnych dokumentów, E. Friszke zaczął znikać z pola zainteresowania UB. Co nie oznaczało, że innym duchownym luterańskim dano spokój. Odwrotnie, tam gdzie jeszcze to nie nastąpiło, za wszelką cenę i raczej, z powodzeniem, szukano możliwości umieszczenia w ich otoczeniu agentów<sup>42</sup>.

W końcu olsztyńskie UB pośrednio przyznało, że sprawa E. Friszkego wykracza poza jego kompetencje. Choć nadal twierdzono, że „dotychczasowe rozpracowanie wykazało, że figurant mógł być i był wykorzystany przez szwedów [!] we wrogiej robocie”, to zaraz się asekurowano: „lecz wszędzie wchodzi tutaj w grę wyższe czynniki kościoła ewangelickiego jak konsystorz, biskup Szeruda, ks. Michelis, i inni przedstawiciele wyższej hierarchii kościelnej. Po wyjeździe Szwedów z Polski Friszkie przestał utrzymywać kontakty z zagranicą, oraz osobami świeckimi w miejscu zamieszkania. Utrzymuje kontakty tylko z księżmi, tłumaczy to nawalem pracy”<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> IPN Bi, 089/1175, s. 87, 88, WUBP w Olsztynie do Departamentu I MBP, 27 II 1951.

<sup>43</sup> IPN Bi, 087/71/2, s. 41, Referat IV Wydziału I WUBP w Olsztynie do Szefa WUBP w Olsztynie, 30 III 1951.

Sytuacja wynikała z klęski, którą olsztyński UB faktycznie poniósł w sprawie „Satelici”. Otóż pomimo kilkuletniego śledztwa, dziesiątków agentów, a wreszcie aresztowań, nie udowodniono istnienia siatki szpiegowskiej, której to rdzeń stanowić mieli duchowni luterańscy. Aresztowanie ks. Jerzego Sachsa, Emila Leyka i Waltera Późnego miało wymusić na nich, poprzez stosowanie brutalnego śledztwa, przyznanie się do szpiegostwa. Ale nawet to się nie powiodło.

Pod koniec maja 1951 r. w sprawie zaszła niezrozumiała dla nas zmiana. Jak można sądzić, także na podstawie niewnoszących już wiele nowego protokółów przesłuchań, śledztwo ugrzęzło w martwym punkcie, stąd podjęto próbę usunięcia z kraju Waltera Późnego (a zapewne również Emila Leyka): „Pewnego dnia, po półrocznym pobycie w olsztyńskim areszcie przedłożono mi u prokuratora oświadczenie do podpisania z zaznaczeniem, że jeżeli zgodzę się na natychmiastowy wyjazd na Zachód, to umorzą wobec mnie wszelkie postępowanie. Nie podpisałem żadnych dokumentów. Dowiedziałem się wtedy, że jestem oskarżony na podstawie małego kodeksu karnego o szpiegostwo, uprawianie fałszywej propagandy i oderwanie części Mazur od państwa polskiego. Przypomniałem przesłuchującym mnie, że podobne zarzuty postawiło mi kiedyś gestapo”<sup>44</sup>. Potem jednak następuje zwolnienie z aresztu śledczego wszystkich trzech podejrzanych. Miało to miejsce 31 maja 1951 r. Jedno z wyjaśnień tego wydarzenia, które pojawiło się po roku, wydaje się dość prawdopodobne. Otóż MBP stwierdziło, że choć W. Późny „do zarzucanych mu przestępstw częściowo przyznaje się, a mianowicie do tego, że w okresie przebywania misji szwedzkiej z tytułu zajmowanego stanowiska udzielał tej misji informacje o sytuacji politycznej i gospodarczej z terenu Mazur, że słuchali grupowo stacji zagranicznych a następnie komentowali je w sposób wrogi Polsce Ludowej i Związkowi Radzieckiemu [...] Pomimo tych dowodów Wydz. Śledczy WUBP w Olsztynie sprawę umarza i Późny Walter w maju 51 r. zostaje wypuszczony na wolność. Na uwolnienie Późnego Waltera w dużej mierze wpłynęła uchwała Biura Politycznego K.C. PZPR w sprawie Gryfic, oczywiście źle zrozumiana przez Wydział Śledczy w Olsztynie”<sup>45</sup>. Jest możliwe, że wykorzystując okoliczności zwią-

---

<sup>44</sup> B. Wykowski, dz. cyt., s. 104, 105.

<sup>45</sup> IPN Bi, 0089/1116/1, s. 23, 24, Streszczenie materiałów sprawy Późnego-Woźniaka Waltera, 30 VI 1952. – Szczególnie brutalnie przeprowadzana akcja skupu zbóż zimą 1951 r. w powiecie gryfickim, prowadzona przy współudziale UB, MO i „brygad młodzieżowych”, została w sposób nieco przypadkowy nagłośniona przez jednego z pobitych. Ostatecznie skarga dotarła do KW PZPR w Szczecinie i prokuratury wojewódzkiej, a potem do KC RZPR i prokuratury generalnej. Pomimo podejmowanych przez władze powiatowe i wojewódzkie prób jej zatuszowania, przeprowadzono śledztwo zakończone wypłaceniem odszkodowań pokrzywdzonym, aresz-

---

zane z krytyką działalności organów bezpieczeństwa, WUBP w Olsztynie chciał pozbyć się kłopotliwej sprawy, która z poważnego zarzutu o szpiegostwo skurczyła się do oskarżenia o udzielanie nieokreślonych informacji, wrogich wypowiedzi i słuchania zachodniego radia. Nie wykluczało to, rzecz jasna, ewentualnego skazania oskarżonych. Jednak wymiar całej tej sprawy był już całkiem inny niż pierwotnie zakładano i o czym bez przerwy informowano Warszawę.

Po zwolnieniu, 21 czerwca 1951 r. w ksiądz Jerzy Sachs zgłosił seniorowi Edmundowi Friszke rezygnację z pracy w Szczytnie i przeniósł się do Kalisza. Dla Waltera Późnego i Emila Leyka sprawa wtedy jeszcze się, niestety, nie skończyła. Po wyjściu z więzienia podjęli oni pracę zawodową. Wobec nich nadal prowadzono sprawy ewidencyjno-obszernicze i próbowano, bezskutecznie, zwerbować do współpracy. Ostatecznie sprawy te umorzono dopiero w 1957 r.<sup>46</sup>

Odrębną kwestią było aresztowanie w 1952 r. duchownego w Mikołajkach, Władysława Pilcha. Jak wspomniano wcześniej, zgodził się na współpracę z UB, jednak to nie uchroniło go przed represjami. Niewątpliwie wpłynął na to fakt, że starał się ją ograniczać i minimalizować. Ostatecznie został zatrzymany w ramach tzw. akcji „A”, we wrześniu 1952 r., mającej złamać opór ludności mazurskiej w akcji „ankietyzacji”, związanej z wydawaniem dowodów osobistych. Aresztowano wtedy blisko 300 osób ze środowisk autochtonicznych. Wśród nich znalazł się, nie będący Mazurem a Ślązakiem, Władysław Pilch, oskarżony o „posiadanie materiałów o treści rewizjonistycznych”. W rzeczywistości były to, zbierane przez duchownego niemieckie i polskie, pisane „szwabachą”, książki religijne. Przetrzymany w więzieniu w Olsztynie, ostatecznie wyszedł na wolność w styczniu 1953 r. O swoich przeżyciach w więzieniu nie opowiedział nigdy nawet najbliższej rodzinie<sup>47</sup>.

---

towaniem i skazaniem niektórych sprawców pobić, na innych nałożono kary partyjne i służbowe. 16 maja 1951 r. Biuro Polityczne KC PZPR podjęło uchwałę w sprawie „łamania linii partyjnej w gryfickiej organizacji partyjnej”. Miała ona, tak jak sam proces, na celu wstrzymanie narastającego oporu wsi powodowanego coraz brutalniejszą jej kolektywizacją i ściąganiem kontyngentów, pokazując przy tym opiekę partii nad wsią oraz powstrzymanie własnego aparatu przed tymi poczynaniami, zob. A. Kura, *Aparat bezpieczeństwa i wymiar sprawiedliwości wobec kolektywizacji wsi polskiej 1948–1946*, Warszawa 2006, s. 226–336.

<sup>46</sup> IPN Bi, 0084/1126/4, s. 48–50, Streszczenie materiałów w sprawie ewidencyjno-informacyjnej nr 1566/56, 25 II 1957; s. 51, Postanowienie o zaniechaniu i przekazaniu do archiwum spraw ewidencyjno-obszerniczych, 26 II 1957.

<sup>47</sup> D. Krysiak, *Evangelicy w Mikołajkach*, s. 104–107. Tam także szerzej o skomplikowanych losach ks. W. Pilcha i meandrach jego współpracy z UB/SB.

W sprawie, która doprowadziła do aresztowania księdza Jana Sachsa, Emila Leyka i Waltera Późnego, wyodrębniają się co najmniej dwa etapy. Jej początki tkwiły we, wszechogarniającej aparat bezpieczeństwa a w ślad za nim administrację państwową, obsesji antyżydowskiej. Idea wrogiego ośrodka mieszczącego się w szeroko pojętej Skandynawii (stąd także stosowane w sprawozdaniach UB pojęcie „wywiadu skandynawskiego”), mającego kierować protestantami w taki sam sposób, jak czynił to „Watykan” wobec duchowieństwa katolickiego, trafiła do przekonania nie tylko funkcjonariuszom na niższych, powiatowych szczeblach struktur UB, ale także w odpowiednich departamentach MBP w Warszawie.

Podjejrzenia wzmogła nietypowa przeszłość podejrzanych, nie mieszcząca się w prostych, wręcz prymitywnych schematach stosowanych przez UB. W przypadku Waltera Późnego dodatkowo dochodziły wiadomości o współpracy z przedwojennym polskim wywiadem, zaś u Emila Leyka – służba w stopniu oficerskim w armii niemieckiej. W praktyce każdy etap ich życia wzbudzał podejrzenie, nigdy nie traktowano ich życiowych wyborów w kategorii patriotyzmu.

Wraz z zaostrzaniem się kwestii „autochtonicznej”, klęską przymusowej polonizacji, utrzymywaniem się w codziennym użyciu języka niemieckiego, pojawieniem się tendencji wyjazdowych i wreszcie istnieniem dużej jeszcze grupy ludności, niechęcej poddać się weryfikacji, co dotyczyło także powiatu szczycieńskiego<sup>48</sup>, władze państwowe zaczęły szukać winnych tego stanu rzeczy. Jako jedni z pierwszych obciążeni zostali duchowi ewangelicy, mimo że w tej kwestii w Kościele Ewangelicko-Augsburskim panowało silne rozdarcie<sup>49</sup>. Podobnie oskarżono ich o wzmacnianie wśród ludności mazurskiej proniemieckich nastrojów w myśl założenia UB, że „tylko ci są ewangelikami, którzy łatwiej ulegli zniemczeniu”.

Z kolei każda wypowiedź krytykująca postępowanie władz wobec współrodaków, padająca z ust Mazurów, zajmujących stanowiska w administracji państwowej, była odbierana jako działanie skierowane przeciwko akcji polonizacyjnej, a w konsekwencji, poprzez dalej idące skojarzenia, wzmacnianie Niemczyzny z nadzieją na powrót *status quo* sprzed 1945 r.

Apogeum tego myślenia uwidoczniło się za czasów kierowania administracją państwową w województwie olsztyńskim przez Mieczysława Moczara (X 1948 – IV

---

<sup>48</sup> M. Grygo, *Migracja ludności mazurskiej i akcje weryfikacji, „ankietyzacji” i „paszportyzacji” w powiecie szczycieńskim w latach 1945–1955*, RM, t. V, 2001, s. 53–66.

<sup>49</sup> R. Michalak, *Kościół protestancki wobec kwestii repolonizacji ludności rodzimej*, s. 378, 379.

1952), gdy z jednej strony wznowiono proces weryfikacji, z użyciem nagiego przymusu, z drugiej – zaczęto usuwać z urzędów tych, których uważano za „prowodyrów” hamujących procesy weryfikacji i polonizacji. W tej kategorii mieścili się wszyscy ci, których życiorysy wskazywały na związki z państwem niemieckim, stąd znana wypowiedź o niemożliwości akceptowania na stanowiskach państwowych byłych obywateli niemieckich (przekazywana także w wersji, że Moczar odniósł się tu bezpośrednio do Waltera Późnego, nazywając go „reichsdeutschem”<sup>50</sup>).

Z tych powodów do zarzutów wobec trzech podejrzanych zaczęto dołączać także i te o utrudnianie weryfikacji, nastawianie autochtonów wrogo wobec Polski i jej ustroju, tym bardziej, że rzeczywiście odnosili się do wielu spraw bardzo krytycznie. W końcu, z racji na wpływ jaki wywierali w lokalnym środowisku, uznani zostali za przywódców tej części społeczności mazurskiej, która odnosiła się wrogo wobec Polski<sup>51</sup>. Znamienne jednak, że w śledztwie nie potrafiiono udowodnić ani zarzutów o szpiegostwo, ani ich przywódczej roli wśród wspomnianej części Mazurów, choć taki wątek, sądząc po uzasadnieniu wniosku o zastosowanie aresztu wobec Emila Leyka i Waltera Późnego, jak i oskarżenie wobec księdza Jerzego Sachsa, być może miał się pojawić na procesie.

Sądzę, że gdyby nie autentyczne nieporozumienie w przekazie informacji, sprawa skończyłaby się przed sądem. Tym razem, po przegranej w sprawie wytoczonej Gustawowi Leydingowi i jego towarzyszom w 1949 r.<sup>52</sup>, gdy także starano się udowodnić nielojalność wobec komunistycznego państwa „Polaków miejscowego pochodzenia”, zarzuty, jakie prawdopodobnie by postawiono z art. 87 w związku art. 86 §2 Kodeksu Karnego Wojska Polskiego, byłyby poważniejsze. Rozprawa, w przeciwieństwie do procesu Gustawa Leydinga, miała toczyć się przed Wojskowym Sądem Rejonowym. Wprawdzie główne podejrzenie, które nadało bieg całej sprawie – szpiegostwo, nie zostało udowodnione, ale, zgodnie z znajomością ówczesnych realiów, zebrane w śledztwie informacje umożliwiłyby skazanie oskarżonych. Również ze względów prestiżowych państwo prawdopodobnie nie pozwoliłoby sobie na nową porażkę w sprawie „autochtonicznej”.

---

<sup>50</sup> W. Żebrowski, *Mieczysław Moczar w Olsztynie. Działalność polityczna i jej skutki w latach 1948–1952*, Olsztyn 2002, s. 70; – Informacji o „reichsdeutschu” udzielił mi Hieronim Skurpski (2005).

<sup>51</sup> Należy jednak pamiętać, że część społeczności mazurskiej w działaczach o propolskim nastawieniu widziała zdrajców, A. Sakson, *Mazurzy – społeczność pogranicza*, Poznań 1990, s. 127.

<sup>52</sup> K. Jakun, *Luka w życiorysie Gustawa Leydinga–Mieleckiego. Lata 1948–1958*, Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej, 2005, nr 9–10, s. 69–86.

**Summary: The security apparatus actions against Lutheran communities in Warmia and Mazury 1947-1956**

The communist regime after 1947 tried to divide the Lutheran community in Warmia and Mazury. This was to be achieved by arousing suspicion that the members of that Church were spies on behalf of various Western countries, especially the Scandinavian ones, as the Lutheran Church in Poland maintained vivid contacts with them. At the same time the Lutheran community was seen as pro-German and the clergy were accused of collaboration with the Germans in the times of World War II. They were blamed for the failure of the forced polonisation of the German population, which decided to stay in Poland after the war. In effect two Lutheran priests and several laymen were arrested. The authorities failed to prove the accusations of espionage and the priests and laymen were not sentenced, but they were not fully acquitted before 1957.

**Keywords:** Lutherans, Warmia and Mazury, stalinism, repressions.

**Grzegorz Jasiński** - (ur. 1957), związany w instytucjami naukowymi w Olsztynie. Koncentruje się na badaniach dziejów Prus Wschodnich w XIX i XX wieku oraz powojennej historii Warmii i Mazur, ze szczególnym uwzględnieniem wyznań protestanckich. Autor m. in. monografii *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku (1817–1914)*, Olsztyn 2003.





**Marcin Hintz**

## **Kościół jako wspólnota pastoralna**

### **Uwagi wstępne**

Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej wyznacza co jakiś czas tzw. tematy wiodące na kolejne lata pracy homiletycznej, naukowej i duszpasterskiej Kościoła luterańskiego w Polsce. Rok 2011 to rok duszpasterstwa. Tematyce danego roku kościelnego poświęcony jest, między innymi, kolejny tom *Kalendarza Ewangelickiego*<sup>1</sup>. Synod Kościoła, synody diecezjalne, konferencje pastoralne i sesje popularno-naukowe zajmują się wskazaną przez Synod Kościoła problematyką. Również w parafiach poszczególni duchowni, rady parafialne i, działające w strukturze zborowej, grupy w swej pracy odnoszą się do wskazanej przez najwyższą władzę Kościoła tematyki.

W jednym z zamieszczonych w *Kalendarzu Ewangelickim* na rok 2011 artykułów a właściwie szkiców, ks. B. Cichy ukazuje parafię jako miejsce spotkania i rozmowy<sup>2</sup>. Parafia bez wątpienia pełni taką funkcję. Zasadnym jednak wydaje się ukazanie Kościoła w całości jako wspólnoty kultowej, czyli zgromadzonej na nabożeństwie, dalej jako wspólnoty nauczającej (katechizującej), następnie pastoralnej, a dopiero z tej perspektywy spojrzenie na parafię jako miejsce rozmowy czy szczególnej duszpasterskiej troski<sup>3</sup>. Taką perspektywę podpowiada W. Huber, teolog i emerytowany już biskup Berlina. Analizie tego zagadnienia poświęcony jest niniejszy artykuł.

---

<sup>1</sup> *Kalendarz Ewangelicki 2011*, pr. zb., red. prow. J. Below, Bielsko-Biała 2010.

<sup>2</sup> B. Cichy, *Parafia jako miejsce spotkania i rozmowy*, [w:] *Kalendarz Ewangelicki 2011*, dz. cyt., s. 168-169.

<sup>3</sup> W. Huber, *Kirche*, München 1998, s. 98.

Zmartwychwstały Jezus Chrystus, żegnając się z uczniami, polecił im, by szli na cały świat i czynili uczniami wszystkie narody poprzez głoszenie Ewangelii. Nakazał tym, których uprzednio wybrał i przygotował do misji, by sprawowali chrzest, nazwany później fachowo sakramentem chrztu, chrzcząc w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego i uczyli przestrzegać wszystkiego, co im przekazał. Obiecał, że będzie z nimi po wszystkie dni aż do skończenia świata. Tak opisał to ewangelista Mateusz, jeden z grona dwunastu wysłańców, czyli apostołów (Mt 28,16-20). W tej relacji nauczanie i sprawowanie chrztu jawią się jako główne zadania, czy wręcz cechy istotne apostołskiego, a dokładniej chrystusowego Kościoła.

Według relacji Łukasza zapisanej w *Dziejach Apostolskich* w Dniu Zielonych Świąt, w Święto Pięćdziesiątnicy, czyli 10 dni po rozstaniu uczniów z Jezusem został na apostołów zlany Duch Święty i wydarzenie to uważamy ustanowienie Kościoła (Dz 2), choć kształtowanie się go, jako takiego, oraz jego teologii było długotrwałym procesem<sup>4</sup>.

Samo polskie pojęcie „kościół” wywodzi się teoretycznie od gr. *ecclesia*, czyli zwołani, powołani, choć źródełsłów bezpośrednio odwołuje się do wczesnośredniowiecznego (X-XI wiek n.e.) terminu pochodzenia czeskiego: *Ko-stel*, ten z kolei pochodzi od łac. *castellum* - gródek<sup>5</sup>. W języku polskim pierwotnie więc słowo to funkcjonowało na określenie budynku, a nie społeczności wierzących. Z czasem jednak zaczęło być używane w podwójnym znaczeniu.

Według relacji biblijnej, zapisów *Dziejów Apostolskich* oraz listów, Kościół był pierwotnie wspólnotą wierzących, skupionych wokół Słowa. W świadomości prazboru, to w święto Pięćdziesiątnicy słuchacze apostoła Szymona Piotra zostali wezwani przez Słowo i powołani do społeczności Kościoła, jak pisze Łukasz: *przyjęli słowo jego i zostali ochrzczeni* (Dz 2,41). Tego dnia do jerozolimskiej wspólnoty wstąpiło aż trzy tysiące osób, któż nie chciałby odnieść takiego wspaniałego sukcesu misyjnego! Ale to było wydarzenie o charakterze jednorazowym. Inny z misjonarzy, Paweł apostoł, po swoim, jakże spektakularnym, nawróceniu pod Damazkiem, był autorem równie wielu cudownych ewangelizacji, w wyniku których do Kościoła powołano, zwołano wiele tysięcy

<sup>4</sup> R. E. Olson, *Historia teologii chrześcijańskiej. Dwadzieścia wieków tradycji i reform*, przeł. K. Wiazowski, Warszawa 2003, s. 35.

<sup>5</sup> Hasło: *kościół*, <http://www.etymologia.org/wiki/Słownik+etymologiczny/kościół> (2011.10.14).

dusz, a sam Apostoł Narodów założył wiele chrześcijańskich wspólnot, które z czasem przekształciły się w regularne parafie.

Chrześcijaństwo rozprzestrzeniało się w nieprawdopodobnym tempie i wielu nawróconych wierzyło, że Chrystus wkrótce przyjdzie. Oczekiwanie paruzji było powszechne i wyrażało się w sposób szczególny we wczesnochrześcijańskiej apokaliptyce<sup>6</sup>. Jednak z czasem problemy młodego Kościoła zaczęły narastać i pojawiły się pierwsze rysy w monolocie pierwotnego niepodzielnego Ciała Chrystusowego.

Wielu egzegetów i badaczy wręcz uważa, że pierwotny Kościół duchowy, Kościół Ducha Świętego, obecny w zborze nowotestamentowym czy też w prazborze jerozolimskim w okresie pierwszych lat po Zesłaniu Ducha Świętego, przekształcił się bardzo szybko, wraz z zanikiem oczekiwań na bliskie ponowne nadejście Chrystusa, w Kościół urzędowy a z czasem instytucjonalny. W teologii janowej, która głosiła nade wszystko prezencję *eschatonu*, instytucja Kościoła i urzędu apostołskiego nie odgrywały żadnej roli.

Natomiast urząd kościelny zdaje się mieć utrwaloną pozycję w ewangelich Łukasza i Mateusza a także w listach pastoralnych. W tych tradycjach widać wyraźnie, że Kościół żyje pomiędzy zmartwychwstaniem Jezusa – a już nie tak bardzo wyczekiwany – *eschatonem*. Kościół coraz bardziej jawi się jako instytucja zbawcza, przekazująca światu zbawienie w Chrystusie<sup>7</sup>. Teologia pawłowa, dla której tak charakterystyczne jest napięcie pomiędzy „już”(paruzja) a „jeszcze nie” (oczekiwanie), stara się regulować codzienne relacje międzyludzkie w zborach, kładzie wyraźny akcent na rozwiązywanie sporów.

Rok 2011, jak już zaznaczono, obchodzony jest w polskim Kościele luterzańskim jako rok duszpasterstwa. Cała wspólnota, jak również indywidualnie teologowie, w swoich badaniach i poszukiwaniach teologicznych starają się skoncentrować na tym właśnie aspekcie chrześcijańskiej egzystencji. W tym roku chcemy więc w sposób szczególny zastanowić się nad fenomenem duszpasterstwa, które tradycyjnie stanowi jeden z poddziałów ewangelickiej teologii praktycznej. W tradycji chrześcijaństwa wschodniego, jak też we współczesnej teologii prawosławnej używa się terminu teologia pasterska, często mówi się

---

<sup>6</sup> G. Sauter, *Żywa nadzieja. Główne cechy chrześcijańskiego dyskursu o przyszłości*, tłum. K. Karski i in., Warszawa 1999, s. 35nn.

<sup>7</sup> W. Joest, *Dogmatik*, Bd. 2: *Der Weg Gottes mit dem Menschen*, Göttingen 1999, s. 522.

o pastoralnym wymiarze<sup>8</sup>. Z tego też względu, podkreślając ekumeniczny wymiar współczesnego ewangelickiego namysłu nad światem, jako temat tego przedłożenia wybrałem zagadnienie: Kościół jako wspólnota pastoralna.

### **Kościół luterński jako wspólnota wierzących według Ksiąg Wyznaniowych**

Podczas studiów teologicznych studenci wszystkich tradycji konfesyjnych wiele czasu poświęcają problematyce rozumienia Kościoła. W końcu, całe przyszłe życie zawodowe studentów teologii będzie polegało właśnie na służbie w Kościele - oczywiście dotyczy to tych, którzy tej służby się podejmą. Właśnie służby, a nie zwykłej pracy. Podczas pięcioletnich studiów teologii ewangelickiej w Polsce wykładane jest przede wszystkim ewangelickie, reformacyjne pojmowanie Kościoła i ukazanie tej nauki w kontraście, a zarazem w możliwej symbiozie z katolicką, prawosławną, jak też i ewangelikalną wizją Ciała Chrystusowego.

Jako ewangelicy luterkańscy wiemy dobrze, że reformacyjne zasady wyznaniowe głoszą: *solus Christus*, *sola scriptura* oraz *sola gratia et fide*, - nie ma w nich, *expressis verbis*, wypuklenia misji Kościoła i pojmowania go jako instytucji zbawczej, co nie znaczy, że nie przywiązujemy wielkiej wagi do przynależności do wspólnoty wierzących. Jednak inaczej widzimy poszczególne funkcje społeczności eklezjalnej względem świata i wobec współwyznawców. Stąd tak ważne jest, by w roku duszpasterstwa, które rozumiemy jako funkcję i zadanie Kościoła, przyjrzyć się najpierw reformacyjnemu rozumieniu eklezjologii, czyli nauki o Kościele.

Dla tradycji luterkańskiej podstawową prawdą jest, że Słowo Boże – *Verbum Dei* – zostało objawione i zapisane w pismach Starego i Nowego Testamentu. Tym samym Biblia Święta, zgodnie z reformacyjną zasadą *sola scriptura*, stanowi pełne i całkowite objawienie Boga przekazane w spisany przez ludzi słowie.

Dla luteranizmu i jego teologii oznacza to, przede wszystkim, że wszelkie dogmaty, doktryny, teorie teologiczne, prawdy wiary, wyznawane i praktykowane wartości, zakazy i nakazy, a nawet dyrektywy czy teologumena (opinie teologiczne niewiążące wiernych), mają swoje ostateczne źródło jedynie w Piś-

---

<sup>8</sup> Program studiów teologii prawosławnej w ChAT na rok 2010/2011, za: [www.chat.edu.pl](http://www.chat.edu.pl) (2011.03.08).

mie Świętym Starego i Nowego Testamentu<sup>9</sup>. To stanowi ewangelickie *prioprium* pojmowania teologii.

Konsekwencją tej ekskluzywnej zasady jest przekonanie, że wszelkie sądy teologiczne i zasady moralne wyznawane i formułowane przez Kościół i jego synody, podlegają nadrzędemu osądowi *Pisma Świętego*<sup>10</sup>. Pismo Święte dla luterkańskiej tradycji konfesyjnej uznawane jest za *norma normans* (normę normującą). Zasada ta głosi zarazem, że Pismo Święte, które zostało spisane w różnym kontekście językowym, kulturowym, społecznym, a które jest uniwersalnym Słowem Boga adresowanym do ludzi na przestrzeni wielu wieków, wymaga egzegetycznego wykładu, a następnie zrozumiałego i systematycznego wyłożenia w dogmatyce. Luter odrzucał możliwość rozumowego poznania Boga. Bóg ukazuje się grzesznemu człowiekowi jedynie poprzez Słowo objawione na kartach ksiąg Starego i Nowego Przymierza<sup>11</sup>.

Dlatego też w luteranizmie szczególną rolę spełniają, powstałe w pierwszych dziesiątkach lat organizowania się Kościoła reformacji, *Księgi Wyznaniowe*, zwane również *Księgami Symbolicznymi* (od pojęcia *symbolum fidei*, czyli symbol wiary). Księgi wyznaniowe luteranizmu to syntetyczny i całościowy wykład Pisma Świętego, sformułowany w latach 1529-1577, stąd czasem Kościół luterkański określany jest mianem *Kościół ksiąg wyznaniowych* (symbolicznych)<sup>12</sup>. W tradycyjnej dogmatyce luterkańskiej określone zostały one mianem *norma normata*: norma normowana, czyli podlegająca ocenie Pisma, normie wyższego rzędu, tej która ją normuje<sup>13</sup>. Tak wielka rola ksiąg konfesyjnych w teologii, życiu i duchowości, sprawia że każda kwestia dogmatyczna i etyczna, również opracowywana współcześnie, powinna być uprzednio przeanalizowana pod kątem zgodności z Pismem Świętym i zapisami Ksiąg Wyznaniowych.

Jak powszechnie wiadomo fragmenty Nowego Testamentu, dotyczące definicji i istoty Kościoła i jego teologii urzędu, a właściwie wszelkie zapisy bi-

---

<sup>9</sup> Współcześnie, tę perspektywę podkreśla zwłaszcza obszerny podręcznik erlangenckiego teologa, Friedricha Mildembergera: F. Mildemberger, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, Stuttgart 1991-93, Bd. 1-3.

<sup>10</sup> M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995, s. 34.

<sup>11</sup> R. Leszczyński, *Ojcowie Reformacji i filozoficzne wątki ich teologii*, Warszawa 2010, s. 43.

<sup>12</sup> K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994, s. 123.

<sup>13</sup> M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary...*, dz. cyt., s. 44.

blijne dotyczące pojmowania urzędu kościelnego, stanowią wciąż przedmiot debat bilateralnych, sporów i studiów ekumenicznych, w tym też w toczącej się czwartej fazie dialogu luterancko-rzymskokatolickiego. Uwzględniając znaczenie historyczne i współczesne Ksiąg Wyznaniowych, kolejnym krokiem w naszych badaniach będzie odczytanie z nich stosownych treści eklezjologicznych, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki pastoralnej służby Kościoła.

Jak wspomniano powyżej, specyfiką luteranizmu jest, że w przeciwieństwie do innych wyznań ewangelickich (reformowanego i metodystycznego), posiada on trwały, zwarty i zamknięty zbiór ksiąg, stanowiących *corpus doctrinae*. W 50. rocznicę ogłoszenia Konfesji Augsburskiej, tj. w 1580 roku, wydano *Liber Concordiae* (*Księga Zgody*), która zawiera: na początku trzy starokościelne wyznania wiary, dalej *Konfesję Augsburską*, zwaną też *Wyznaniem augsburskim* (*Confessio Augustana* - CA), *Obronę Konfesji Augsburskiej* (ACA), *Mały Katechizm*, *Duży Katechizm*, *Artykuły Szmalkaldzkie*, *Traktat o władzy i prymacie papieża* oraz *Formułę Zgody* (FC)<sup>14</sup>. Szczególne znaczenie pośród ksiąg zawartych w *Księdze Zgody* ma *Konfesja Augsburska*, od nazwy której pochodzi oficjalna nazwa Kościoła luteranckiego w Polsce: Kościół Ewangelicko-Augsburski. W CA znajdują się też, definiujące teologię luterancką, określenia z zakresu soteriologii, chrystologii, jak też eklezjologii. Powstałe przed rokiem 1530 *Mały i Duży Katechizm* Marcina Lutra, definiują przede wszystkim sferę sakramentów; z uwagi na podjętą problematykę i metodę, w mniejszym stopniu dotyczą kwestii istoty Kościoła. Stąd w naszej analizie skupimy się na *Konfesji Augsburskiej* i jej *Obronie*, a następnie na zapisach zawartych w ostatniej księdze *Liber Concordiae*, czyli w *Formule Zgody* z roku 1577.

*Konfesja Augsburska* została sformułowana nie przez ojca reformacji, ks. dr. Marcina Lutra, lecz przez jego najbliższego współpracownika, Filipa Melanchtona, jako wyznanie stanów i miast ewangelickich na Sejm Rzeszy, zwołany przez cesarza, Karola V, na dzień 25 czerwca 1530 roku. Luter, jako bannita, nie mógł być tam obecny.

Głównym celem, jaki stawiał młody władca przed tym zgromadzeniem, było doprowadzenie do jedności całego państwa w obliczu zagrożenia

---

<sup>14</sup> Tekst oryginalny (niemiecki i łaciński): *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Bd. I-II, Göttingen 1930, skrót: BSLK; oficjalny tekst polskiego Kościoła luteranckiego: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteranckiego*, Bielsko-Biała 1999, dalej jako KWKL.

ze strony Imperium Osmańskiego. Jednym z warunków miało być przywrócenie jedności wyznaniowej w Rzeszy Niemieckiej, stąd też szczególne zaproszenie Karola V zostało skierowane do tych książąt niemieckich oraz wolnych miast Rzeszy, w których wprowadzono już wyznanie reformacyjne, czyli naukę Lutra i jego zwolenników.

Tak zwane „stany ewangeliczne” zostały więc, niejako przez czynniki zewnętrzne, zmotywowane do sformułowania ewangelickich zasad wiary. Tak oto po 13 latach od przybicia *95 tez* przez augustiańskiego mnicha i profesora teologii w wittenberskim uniwersytecie, ks. Marcina Lutra, obóz reformacyjny wypracował własną księgę wyznaniową, którą napisał, jak już wspomniano, w głównej mierze Filip Melancton bazując jednak na *Artykułach Szwabachskich*, przygotowanych przez Lutra. Celem nowego Wyznania było, między innymi, wykazanie, że strona ewangelicka trzyma się nauki biblijnej i apostołskiej jak też pism ojców Kościoła<sup>15</sup>.

Jak zaznacza jedno z najważniejszych opracowań luteranckich ksiąg wyznaniowych, od samego początku i poprzez wszystkie lata, zasadniczym celem działań obozu reformacyjnego, Lutra i kręgu jego współpracowników, była odnowa Kościoła, a w żadnym wypadku chęć założenia nowego organizmu eklezjalnego<sup>16</sup>. Środkiem do celu miała być redukcja narosłych tradycji ludzkich i koncentracja na tym, co w chrześcijaństwie jest istotne. Konfesja, czy też wyznanie, które było od roku 1528 formowane przez ewangelickich teologów, miało właśnie wyrazić i wyłożyć to przekonanie.

Marcin Luter, który nie mógł być obecny podczas końcowej redakcji tekstu w Augsburgu, po lekturze całości CA wypowiedział słynne słowa: *przeczytałem Obronę Filipa, i ta mi się nawet podoba, i nie umiałbym tu niczego poprawić ani zmienić, zresztą nawet by to nie wypadło, gdyż ja tak cicho stąpać nie umiem*<sup>17</sup>. Tym samym powstało dzieło teologiczne, które w swym zamyśle było zarazem polemiczne, jak i ugodowe, nowatorskie i tradycyjne, a nade wszystko, apostołskie.

---

<sup>15</sup> L. Grane, *Wyznanie Augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luteranckiej*, przeł. K. Lazar, J. T. Maciuszko, Bielsko-Biała 2002, s. 16-17.

<sup>16</sup> H. G. Pöhlmann/T. Austad/F. Krüger, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1996, s. 171.

<sup>17</sup> Polskie opracowanie dotyczące powstania *Konfesji Augsburskiej*: W. Niemczyk, *Historia powstania „Wyznania augsburskiego” i „Obrony”*, KWKL, s. 137nn.

*Konfesja Augsburska* składa się z dwóch części. W części pierwszej – *Główne artykuły wiary* – omówione są następujące kwestie: I. O Bogu, II. O grzechu pierworodnym, III. O Synu Bożym, IV. O usprawiedliwieniu, V. O służbie Kościoła, VI. O nowym posłuszeństwie, VII. O Kościele, VIII. *Czym jest Kościół?*, IX. O Chrzęcie, X. O *wieczery Pańskiej*. Artykuły XI-XXI mają mniejsze znaczenie. Jak widzimy z powyższego zestawienia, rozumienie Kościoła – to jedna z priorytetowych spraw *magna charta* luteranizmu. Eklezjologii bezpośrednio dotyczą art. V, VII, VIII, jak też XIV. *O porządku w Kościele* i XV. *O obyczajach kościelnych*<sup>18</sup>.

Samo zestawienie tytułów poszczególnych artykułów *Augsburskiego Wyznania Wiary*, wskazuje, że na pierwszym planie znajduje się problematyka soteriologiczna powiązana z chrystologią, która swą kulminację znajduje w art. IV. Bezpośrednio po nich wysuwają się kwestie, dotyczące istoty Kościoła<sup>19</sup>.

Tekst wyznania stanów ewangelickich, ogłoszony w Augsburgu 25 czerwca 1530 roku, rozpoczyna się od przywołania uchwał soboru nicejskiego i wyznania wiary w Boga w trzech osobach. To przesłanie art. I podkreśla więź młodego, organizującego się ewangelickiego Kościoła z tradycją apostołską i soborową. Kolejne artykuły prowadzą wywód teologiczny w kierunku artykułu centralnego, określanego mianem *Articulus stantis et cadentis ecclesiae*, czyli artykułu, od którego zależy czy Kościół stoi, czy też się chwieje. To właśnie art. IV – artykuł *O usprawiedliwieniu*<sup>20</sup>, w którym swą kulminację znajdują reformacyjne zasady *sola gratia et fide* oraz *solus Christus*

Wiara, będąca darem Bożym w rozumieniu art. IV, potrzebuje środków, poprzez które dociera do grzesznego człowieka. Są nimi: słowo i sakramenty jako środki łaski (art. V). Dlatego też Bóg ustanowił służbę nauczania ewangelii (*ministerium docendi evangelii*)<sup>21</sup>. Urząd zwiastowania Słowa jest zakotwiczony w Duchu Świętym, który jest czynnikiem sprawczym wiary. Wiara, w rozumieniu luteranckim, jest pojmowana jako wolny dar samego Ducha Świętego. For-

<sup>18</sup> CA, KWKL, s. 144-146.

<sup>19</sup> M. Uglorz, *Geneza Konfesji Augsburskiej, Z problemów reformacji* nr 2, Warszawa 1980, s. 37.

<sup>20</sup> J. Pośpiech, *Usprawiedliwienie z wiary - Articulus stantis et cadentis ecclesiae, Z problemów reformacji* nr 2, Warszawa 1980, s. 55.

<sup>21</sup> W BSLK, w tekście art. V, łacińskie *ministerium docendi* oddane jest jako *Predigtamt*, czyli urząd zwiastowania. BSLK, Bd. I, s. 58. Również tytuł artykułu V: *De ministerio ecclesiastico* przetłumaczone zostało jako *Vom Predigtamt*.



muła ta wyklucza samodzielną, tzn. bez zewnętrznego słowa i sakramentów, drogę poznawczą człowieka do Boga, gdyż grozi to subiektywizmem.

Wiara rodzi się więc we wspólnocie ludzi wierzących, czyli w Kościele, poprzez przyjęcie Słowa jako środka łaski. Zrozumiałe jest zatem, że w drugiej części art. V występuje tak silne potępienie *anabaptystów i innych, którzy sądzą, że Duch Święty zstępuje na ludzi bez zewnętrznego słowa, przez własne ich przygotowania i uczynki*<sup>22</sup>. Jak zauważa ks. Manfred Uglorz, *Konfesja Augsburska* niemal na każdym kroku podkreśla więź ze starożytnym Kościołem; czyni to także poprzez wyliczenie herezji, potępionych przez sobory starożytnego Kościoła powszechnego i odrzucenie dawnych i nowych herezji, które w biegu dziejów chrześcijaństwa się pojawiły i pojawiać się będą<sup>23</sup>.

W artykułach VII i VIII zawarty jest syntetyczny wykład eklezjologii wczesnoreformacyjnego, rodzącego się Kościoła ewangelickiego. *Wyznanie Augsburskie* w następujący sposób definiuje Kościół: *Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*<sup>24</sup>. Tak sformułowana przez Melanchtona eklezjologia bazuje pośrednio na znacznie wcześniejszych (z roku 1518) przemyśleniach Lutera na temat istoty Kościoła oraz bezpośrednio na tekście *Artykułów Szwabachskich*<sup>25</sup>. Definicja ta stała się dobrem wspólnym całego luteranizmu i dla tej tradycji konfesyjnej stanowi otwartą formułę w kierunku dopełniania owego *genus proximum* innymi możliwymi *differentia specifica*. Do języka teologii luteranckiej, jako fundament eklezjologiczny, weszły dwie definicyjne cechy Kościoła (*notae ecclesiae*): służba czystego (*purus*) zwiastowania ewangelii i należytego (*recta*) udzielania sakramentów<sup>26</sup>. Są to znaki rozpoznawcze Kościoła jako takiego. Luter, a za nim wittenberska reformacja, przeciwstawił się średniowiecznej, katolickiej nauce o stanie kapłańskim, wyprowadzając służbę Kościoła z nauki o powszechnym kapłaństwie wierzących, zakotwiczonej w chrzcie świętym (1 P 2,9)<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> CA V, KWKL, s. 144.

<sup>23</sup> M. Uglorz, *Geneza Konfesji Augsburskiej*, dz. cyt., 36.

<sup>24</sup> CA VII, BSLK, Bd. I, s. 61.

<sup>25</sup> L. Grane, *Wyznanie Augsburskie*, dz. cyt., s. 84.

<sup>26</sup> H. G. Pöhlmann/T. Austad/F. Krüger, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, dz. cyt., s. 172.

<sup>27</sup> Szczególnie silnie naukę o powszechnym kapłaństwie podkreśla inne z pism konfesyjnych: *Artykuły Szmalckaldzkie* autorstwa Marcina Lutera.

---

W centrum Kościoła stoi więc służba (pol. służba, niem. urząd - *Amt*, łac. *docentur* – nauczanie). Łaciński tytuł art. V: *De ministerio* – wskazuje właśnie na służebny wymiar głoszenia ewangelii, czyli nauczania kościelnego. Tym samym możemy wskazać w tym miejscu *implicite* na wszelką posługę kościelną, czyli też na katechetyczną, duszpasterską, szeroko definiując ją jako pastoralną. Trudno jest jednak jednoznacznie wskazać, jak szeroki jest zakres semantyczny wczesnoreformacyjnego pojęcia *ministerio ecclesiastico* – z pewnością dotyczył posługi duszpasterskiej i nauczania pastorów<sup>28</sup>.

Pierwszy akapit art. VII *O Kościele*, ma fundamentalne znaczenie dla pojmowania Kościoła w tradycji luterkańskiej: *jeden święty Kościół trwać będzie po wszystkie czasy (una sancta ecclesia perpetuo mansura sit)*. To wskazanie odnosi się do mistycznego trwania Kościoła Chrystusowego na ziemi. Kościół, w kolejnym zdaniu pierwszego akapitu art. VII, jest powiązany ze słowem i sakramentem – jedność Kościoła powinna być budowana wokół tych dwóch elementów. Dla reformacji luterkańskiej elementem jednoczącym jest więc prawda, a nie struktura kościelna. Oznacza to, że jedność powinna być oparta na prawdzie i budowana wokół prawdy: zwiastowania i sakramentów. Zatem nie jedność terytorialna czy więź formalna Kościoła znajdują się na pierwszym planie. Kościół wewnętrzny – ukryty – znajduje się w tym zewnętrznym, widzialnym i nigdy poza nim, ale ów termin nie dotyczy jakiegos terytorium podporządkowanego określonej hierarchii kościelnej.

Jak zauważa współczesny duński badacz reformacji, Leif Grane, tak sformułowana, otwarta definicja Kościoła zawiera w sobie, mimo wszystko, *implicite* hierarchiczne pojęcie Kościoła (prymat obiektywnej prawdy), a jej ostrze skierowane jest przeciwko „marzycielom”, czyli tym, którzy nad wyraz podkreślają subiektywizm wiary<sup>29</sup>. W drugim akapicie art. VII znajdujemy, że dla jedności Kościoła nie jest konieczne, aby wszędzie występowały takie same tradycje ludzkie albo obrzędy. Ten *passus* stanowi punkt wyjścia współczesnego, luterkańskiego, czy szerzej, ewangelickiego pojmowania ekumenizmu, rozumianego jako jedność w pojednanej różnorodności. Tym samym różne Kościoły lokalne, czy nawet różne rodziny konfesyjne, stanowią część Kościoła powszechnego, którego głową i fundamentem jest Jezus Chrystus. Nikt inny tą głową być nie może.

---

<sup>28</sup> R.E. Olson, *Historia teologii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 419.

<sup>29</sup> L. Grane, *Wyznanie Augsburskie*, dz. cyt., s. 87.

Art. VIII CA precyzuje, czym jest Kościół, koncentrując się jednak na kwestii obecności w realnym Kościele świętych i szczerze wierzących obok obłudników i złych. Stąd właściwym problemem, rozważanym w tym artykule, jest nie tyle świętość Kościoła, ile zagadnienie ważności sakramentów udzielanych przez niegodnych. CA podąża tu za rozwiązaniami starożytnego Kościoła; nie dziwi więc, że w drugiej części art. VIII znajdujemy potępienie Donatystów i im podobnych. Artykuły IX do XV mówią o różnych praktykach kościelnych, właściwym przyjmowaniu sakramentów i wreszcie art. XIV – *de ordine ecclesiastico* podkreśla konieczność należytego powołania (*rite vocatus*) dla sprawowania sakramentów i nauczania w Kościele.

Tym samym doktryna powszechnego kapłaństwa sformułowana przez Lutra w piśmie z roku 1520 *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego*, która tak silnie podkreśla znaczenie właściwego powołania do wszelkiej służby<sup>30</sup>, została uzupełniona i dopracowana w *Konfesji Augsburskiej*. Powszechne kapłaństwo nie może być interpretowane jako zupełnie nowe rozumienie urzędu kościelnego, lecz należy w nim widzieć nade wszystko zniesienie jakościowej, substancjalnej różnicy pomiędzy duchownymi a świeckimi<sup>31</sup>, co nie podważa konieczności istnienia ustanowionego urzędu zwiastowania Słowa i udzielania sakramentów, na co dowodem jest art. XIV CA.

W dalszych częściach CA, jak już zauważyliśmy, sprawom dotyczącym eklezjologii nie poświęcono wiele uwagi. W art. XXVIII rozważa się kwestie uprawnień urzędów kościelnych, obrzędów i przepisów kościelnych. Dotyczy to więc bardziej prawa kościelnego, *ordo ecclesiasticus*, porządku w Kościele niż jego istoty i funkcji, w tym jego pastoralnego wymiaru.

Wątki i definicje zawarte w *Wyznaniu Augsburskim*, znalazły swą kontynuację w innych pismach konfesyjnych luteranizmu. *Apologia*, czyli *Obrona Wyznania Augsburskiego* stanowi rozbudowane dzieło teologiczne autorstwa Filipa Melanchtona, będące odpowiedzią na zarzuty strony katolickiej zestawione w tzw. *Konfutacji*, czyli odrzuceniu CA. Melanchton rozwinął w *Apologii* te zapisy CA, które spotkały się z atakiem autorów *Konfutacji*. Dlatego charakterystyczne jest, że centralny dla CA, dwuzdaniowy art. IV O *Usprawiedlinieniu* zajmuje w *Obronie*

---

<sup>30</sup> R. Leszczyński, *Ojcowie Reformacji...*, dz. cyt., s. 35.

<sup>31</sup> B. Milerski, *Urząd duchowny w teologii Marcina Lutra i księgach wyznaniowych*, „Przegląd ewangelicki” 2004/2, s. 45.

*Konfesji Augsburskiej* aż 50 stron! Należy podkreślić, że niektórzy badacze zestawiają zapisy tych dwóch ksiąg wyznaniowych jako jedną teologiczną całość<sup>32</sup>.

Warto zaznaczyć, że artykuły VII *O Kościele*, i VIII *Czym jest Kościół?*, w tekście *Apologii* zostały połączone. Melanchton w tym fragmencie ACA polemizował z zarzutem, że do prawdziwej jedności Kościoła potrzebne są rzeczy zewnętrzne i obrzędy. Podkreślał, że Kościół jest nade wszystko wspólnotą wiary, jest skupiony wokół centralnego punktu, jakim jest wiara w Chrystusa<sup>33</sup>. I dalej autor ACA akcentował, że w kwestii rozumienia Kościoła obóz reformacyjny nie powiedział nic nowego i dalej dodawał: *A nazywa go [CA] Kościołem powszechnym nie po to, byśmy rozumieli, że Kościół to zewnętrzna, zorganizowana instytucja pewnych ludów, lecz że to raczej ludzie rozproszeni po całym świecie, którzy zgodni są co do Ewangelii i mają tego samego Chrystusa i tego samego Ducha Świętego, i te same sakramenty, niezależnie od tego, czy mają te same ludzkie tradycje, czy odrębne*<sup>34</sup>. Według CA i jej *Obrony*, prawdziwa jedność Kościoła ma więc charakter duchowy (*unitas spiritualis*) a nie strukturalny. Członkami Kościoła powszechnego, *ecclesia catholica* są wszyscy ludzie na całej ziemi, którzy podzielają wiarę w Chrystusa i mają te same sakramenty<sup>35</sup>. Zapis ten tłumaczy, dlaczego dla luteran tak wielkie znaczenie ma wspólna celebrowanie sakramentu ołtarza – gdyż jest ona znakiem jedności powszechnego Kościoła. Sakrament ołtarza – komunia święta – wieczerza pańska – buduje wspólnotę kościelną: zboru, diecezji, kościoła lokalnego, krajowego i powszechnego.

*Obrona Konfesji Augsburskiej* w niewielkim stopniu wypowiada się na temat sposobów zwiastowania ewangelii. Nawiązuje do wolności chrześcijańskiej głoszonej przez apostołów, w tym do stosowanej przez nich praktyki nieprzymuszania sumień<sup>36</sup>.

Ostatnia część *Liber Concordiae*, czyli *Formuła Zgody* wydana w roku 1577 była dziełem, mającym doprowadzić do zgody w obozie teologów ewangelicznych a dokładniej luterzańskich. Było to więc dzieło wewnątrzluterzańskie, wewnątrzkonfesyjne, a nie polemiczne czy apologetyczne. Swoje zadanie *Formuła*

<sup>32</sup> H. G. Pöhlmann/T. Austad/ F. Krüger, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, dz. cyt., s. 170.

<sup>33</sup> ACA VII-VIII.5, KWKL, s. 226.

<sup>34</sup> ACA VII-VIII.7 oraz ACA VII-VIII.10, KWKL, s. 227.

<sup>35</sup> H. G. Pöhlmann/T. Austad/ F. Krüger, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, dz. cyt., s. 175.

<sup>36</sup> ACA VII-VIII.43, KWKL, s. 233.

*Zgody* spełniła, zestawiając w obszernym dziele wszystkie sporne kwestie teologiczne w obrębie późnoreformacyjnej teologii ewangelicko-luterańskiej.

Podkreślić należy wyraźnie, że rozumienie Kościoła i jego funkcji nie należało do spornych tematów luteranizmu okresu po śmierci Lutra w roku 1546. W dwunastu artykułach zawartych w I części *Formuły Zgody*, zwanej *Epitome*, jedynie w krótkim art. X zatytułowanym: *O kościelnych obrzędach*, poruszone są problemy natury eklezjalnej, ale wykład nie dotyczy w najmniejszym stopniu samej istoty Kościoła czy jego funkcji. Spory dotyczyły możliwości akceptacji pewnych dawnych praktyk religijnych, odrzuconych już przez Kościół ewangelicki. W artykule tym nie ma jednak mowy o Kościele w kontekście pracy duszpasterskiej. Wskazuje to wyraźnie, że zapisy eklezjologiczne zawarte w CA i jej *Apologii* zostały przyjęte w XVI wieku jako trwale dobro luteranizmu. Księgi wyznaniowe luteranizmu powstawały w toku polemiki bądź z czynnikami natury zewnętrznej, bądź też były odpowiedzią na wewnętrzne spory. Tym samym tematy niesporne nie były w nich akcentowane.

Dopiero w XVII i XVIII wieku kształtowało się oblicze praktyki duszpasterskiej i kaznodziejskiej Kościoła co, w sposób szczególny, widoczne było w odmiennym podejściu do zadań pastoralnych Kościoła w okresie ortodoksji luterańskiej oraz w pietyzmie.

Pietyzm położył szczególnie akcent na indywidualny rozwój wiary religijnej, na plan dalszy spychając akcenty wspólnotowe lub zamykając je w ekskluzywnych konwentyklach<sup>37</sup>. Obiektywizm eklezjalny, postulowany przez przedstawicieli ortodoksji, został zastąpiony przez subiektywizację przeżyć religijnych. Pietyzm podkreślał indywidualne nawrócenie, marginalizując obiektywne znaczenie sakramentów. Zadaniu budowania wiary miały służyć przede wszystkim grupy domowe, prowadzone niekoniecznie przez przedstawicieli urzędowego Kościoła, czyli ordynowanych duchownych. Wprowadzono posługę duszpasterską świeckich kaznodziejów i ewangelistów. Koncentracja na jednostce, indywidualne wsparcie religijne, dążenie do religijnej doskonałości – to elementy wprowadzone przez pietyzm, do dziś wyraźnie obecne w polskim luteranizmie.

---

<sup>37</sup> R. E. Olson, *Historia teologii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 522.

---

## Dyskusja o Kościele i jego zadaniach we współczesnym luteranizmie w Polsce

Omawiając polską myśl teologiczną luteranizmu, wyraźnie podkreślić należy, że w dużej mierze miała ona i ma charakter wtórny<sup>38</sup>. Polski luteranizm XX wieku nie wydał żadnych dzieł dotyczących eklezjologii, przynajmniej nie w postaci książkowej. Można wskazać ogólnie, że dopiero po przełomie politycznym 1989 roku, akademicka teologia ewangelicka w Polsce i prowadzona w jej ramach dyskusja, nabrały nowego, bardziej dynamicznego charakteru, co było związane z pojawieniem się nowych możliwości publikacji książek i periodyków<sup>39</sup>.

Dyskusja na temat Kościoła, jego istoty i jego zadań w społeczeństwie toczyła się zwykle przy okazji innych wydarzeń natury religijnej czy świeckiej. Tym szczególnym wydarzeniem było podpisanie *Wspólnej Deklaracji o Usprawiedliwieniu* pomiędzy Kościołami tradycji luteranńskiej (a dokładniej Światową Federacją Luteranską) a Kościołem rzymskokatolickim w roku 1999 w Augsburgu, mieście, gdzie ogłoszono wyznanie wiary stanów ewangelickich w roku 1530 (CA). Minęło przeszło 10 lat od podpisania *Deklaracji*. Nie nastąpiło jednak zbliżenie w bilateralnym rozumieniu Kościoła. *Deklaracja* jednak stała się impulsem do pracy teologicznej na różnych płaszczyznach. Zaś istotnym impulsem do podjęcia debaty eklezjologicznej w łonie polskiego protestantyzmu był dialog ekumeniczny luteranско-rzymskokatolicki, szczególnie intensywnie prowadzony pod koniec lat 90. XX wieku. W polskim luteranizmie pojawiła się, niespotykana dotąd liczba artykułów i publikacji zajmujących się różnymi aspektami nauki o Kościele, czyli eklezjologii. Polscy teologowie luteranscy ukazywali, przede wszystkim, elementy wspólne w eklezjologii luteranńskiej i rzymskokatolickiej (M. K. Uglorz, T. Konik), bądź też ukazywali reformacyjne zapisy, dotyczące zadań Kościoła w świecie (B. Milerski). Koncentracja refleksji teologicznej dotyczyła jednak niemal wyłącznie istoty Kościoła, a zwłaszcza jego powszechności – aspekt pastoralny Kościoła został niemal zupełnie pominięty. Bieżący rok, obchodzony jako rok duszpasterstwa nie wniósł nowy głosów czy aspektów do dyskusji.

---

<sup>38</sup> J. T. Maciuszko, *Ewangelicka teologia i religijologia w Polsce w latach 1945-1989*, RTChAT (32) 2/1990, s. 31-66.

<sup>39</sup> A. Kluczyński, *Theologische Lehre im evangelischen Polen heute*, „Verkündigung und Forschung” 1/2011, s. 41.

## Podsumowanie

Z dokonanego omówienia ksiąg wyznaniowych, ukazanej w zarysie dyskusji eklezjologicznej prowadzonej w ramach współczesnego, polskiego protestantyzmu, jak też z analizy jednej z najważniejszych prac teologicznych luteranizmu II połowy XX wieku, jaką stanowi dialog bilateralny z Kościołem rzymskokatolickim wynika, że aspekt duszpasterskiej posługi Kościoła w zapisach dogmatycznych luteranizmu ma niewielkie znaczenie.

Jednak, gdy spojrzymy na pisma reformatora Kościoła XVI wieku, ks. dr. Marcina Lutra, to musimy zauważyć, że duszpasterstwo uniwersalne i indywidualne należało do priorytetów jego działań. Dla Lutra duszpasterstwo było nade wszystko przedłużeniem kaznodziejskiej służby Kościoła.

Reformator Kościoła w swoich tekstach egzegetycznych a zwłaszcza etycznych apeluje do naszych sumień jako duszpasterz. Choć w niejednym miejscu jego propozycje czy pouczenia wydadzą się nam anachronicznie, lub co najmniej kontrowersyjne, to uwzględnijmy jednak, że były one formułowane w konkretnym miejscu i czasie i tak ich funkcję pojmował sam autor. Marcin Luter jako teolog i reformator Kościoła, wielokrotnie podkreślał, że w swej działalności chciał być przede wszystkim sługą Słowa Bożego, doktorem *verbi divisi*, tym który odnosi je do egzystencjalnych pytań słuchacza, wypełniając względem niego posługę duszpasterską. Dla Lutra miejscem służby duszpasterskiej była przede wszystkim ambona. Swoje powołanie duchownego traktował przede wszystkim w kategoriach praktycznych. Etykę i dogmatykę w swej twórczości pisarskiej traktował drugorzędnie, wpiasywał ją w całość swojej teologicznej, duszpasterskiej czy religijnej refleksji, pojmował siebie przede wszystkim jako biblistę<sup>40</sup>.

Drugim obszarem służby pastoralnej powinno być, zdaniem reformatorów, nauczanie katechizmu<sup>41</sup>. Ten aspekt pracy Kościoła – nauczanie – podkreślał z czasem także Filip Melanchton, traktując Kościół jako wspólnotę szkolną.

Możemy więc stwierdzić, że duszpasterstwo, służba pastoralna Kościoła, to o wiele bardziej zagadnienie natury praktycznej niż teoretycznej i Kościół na wszystkich swych poziomach powinien to dostrzec. We współczesnym świecie, zwłaszcza w pewnych obszarach, główny akcent ewangelickiej pracy kościelnej musi zostać położony na indywidualne nauczanie i zwiastowanie, czyli *de facto*

---

<sup>40</sup> E. Seeberg, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, Stuttgart 1950, s. 185.

<sup>41</sup> W. Huber, *Kirche*, dz. cyt., s. 188.

na duszpasterstwo. Kościół diaspory musi być wspólnotą pastoralną, skupioną wokół Słowa Bożego głoszonego w nabożeństwie, gdzie grzeszny człowiek spotyka pocieszenie i błogosławieństwo<sup>42</sup>. Nabożeństwo nie wyczerpuje jednak oddziaływania Kościoła. Naturalnym uzupełnieniem tego powinny być: duszpasterstwo indywidualne i nauczanie kościelne<sup>43</sup>.

Budowanie, w oparciu o wczesnoreformacyjną ideę powszechnego kapłaństwa, wspólnoty pastoralnej – to zadanie dla nas wszystkich i duchownych, i świeckich. Kościół żyjący w rozproszeniu nie może konserwować jedynie dawnych form, musi poszukiwać nowych sposobów docierania ze Słowem Bożym do grzesznika, do zagubionego człowieka. Celowi temu powinny służyć rozmaite formy oddziaływania: kazanie, katecheza, godzina biblijna, rozmowa duszpasterska, otwartość pastoralna, praca młodzieżowa i diakonijna, ale także szeroko pojęte zasoby internetu a więc strony www, blogi czy fora społecznościowe typu *Facebook*<sup>44</sup>. Są to nowe media, których musimy się uczyć i mądrze wykorzystywać do eklezjalnego przekazu.

Zgodnie z zapisami Ksiąg Symbolicznych, Kościół został powołany do zwiastowania Słowa i udzielania sakramentów; to jest główny cel naszego działania, wszystko inne ma charakter pomocniczy i sekundarny. Kościół Jezusa Chrystusa jest wspólnotą skupioną wokół Słowa Bożego – i to powinno stać w centrum przekazu kościelnego prowadzonego na różnych płaszczyznach.

By temu zadaniu sprostać, ewangeliczne parafie i filiały powinny być wspólnotami otwartymi, a służba duszpasterska powinna zajmować coraz wyższe miejsce w pracy pastorskiej. Wtedy wszelkie katastroficzne wizje przyszłości Kościoła, mówiące o jego coraz większej społecznej marginalizacji, wieszczące epokę „kościelnych rezerwatów”, nie będą miały szansy ziszczenia się<sup>45</sup>. Przeciwwstawić się temu może tylko „wspólnota wyznająca”, świadoma swego pochodzenia i świadoma celów swego działania, gotowa z nadzieją przewycięzać lęki<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> G. Sauter, *Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung*, Göttingen 1998, s. 183.

<sup>43</sup> Tamże, s. 191.

<sup>44</sup> Szczególnie silne oddziaływanie prezentuje:

<http://www.facebook.com/groups/166314840574/>: Grupa otwarta Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Świętej Trójcy w Warszawie (2011.10.20).

<sup>45</sup> W. Huber, *Kirche*, dz. cyt., s. 209.

<sup>46</sup> Tamże, s. 210.



### **Summary: The church as a pastoral community**

The Synod of the Lutheran Church in Poland has proclaimed the year 2011-year of the Pastoral Care. That is the reason why the article focuses on the pastoral care one of the most important missions of the Protestant Church. The author shows first the place of the ecclesiological approach in current Polish theological discussion among protestants, and then discusses the subject in the light of the Symbolical Books of Lutheranism, i.e. the *Book of Concordia* from 1580, especially the *Augsburg Confession*. The understanding of the Church is one of the most important subjects of the early Reformation theology, but the pastoral care is almost absent in the records of confessional books of the 16<sup>th</sup> century.

The author concludes that the pastoral dimension of the Church is rather more of practical than a theoretical nature. In fact the pastoral care is a particularly challenging task of the whole Christianity.

**Keywords:** Church, Protestantism, pastoral theology, church community

**ks. Marcin Hintz** – Biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP., dr hab. teologii ewangelickiej, prof. nadzw., kierownik katedry teologii systematycznej w ChAT. Zainteresowania badawcze: ewangelicka etyka teologiczna, eklezjologia, teologia ekumeniczna. Autor: *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006; *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa 2007. Współredakcja książki: *Ekumenizm i Ewangelicyzm. Księga Jubileuszowa dedykowana prof. Karolowi Karskiemu*, Warszawa 2010.

Roman Pracki

## Filip Melanchton – prekursor dialogu z Kościołem wschodnim

### Wstęp

Współczesny dialog luterkańsko-prawosławny utożsamiany jest często z działalnością powołanych w latach 70-tych XX-wieku, międzykościelnych komisji, których praca zaowocowała licznymi dokumentami ekumenicznymi. Tymczasem inicjatywy mające na celu zbliżenie luteran do Kościoła Wschodniego, w istocie swymi korzeniami sięgają XVI wieku. Już wtedy przedstawiciele obydwu tradycji, zainicjowali wymianę myśli i poglądów, która wykraczała poza okazjonalne spotkania, zyskując status oficjalnego dyskursu akademickiego. Wśród najbardziej istotnych wątków szesnastowiecznego dialogu doktrynalnego, kontynuowanych we współczesnych inicjatywach ekumenicznych, wymienić należy powstanie *Confessio Augustana Graeca* – przekład *Wyznania Augsburskiego* na język grecki, autorstwa Filipa Melanchtona (1497-1560), będące wynikiem jego spotkania z prawosławnym mnichem Demetriosiem z Korfu, oraz korespondencji teologicznej pomiędzy Patriarchą Konstantynopolitańskim Jeremiaszem II, a teologami luterkańskimi z uniwersytetu w Tybindze, która traktowana jest jako pierwszy w historii dialog ekumeniczny<sup>1</sup>.

Pomimo wielu cennych inicjatyw i zaangażowania najwyższych autorytetów, dialog prawosławno-luterkański w swej pierwszej fazie nie posiadał niestety

---

<sup>1</sup> E. Przybył, *Wyznania wiary, Kościoły orientalne i prawosławne*, Kraków 2006, s. 270-272.

jednolitej struktury i wielokrotnie ulegał rozproszeniu, by ostatecznie zostać przerwany na blisko czterysta lat<sup>2</sup>.

Niemniej można zaryzykować stwierdzenie, iż szesnastowieczny dialog doktrynalny okazał się podstawą współczesnej dyskusji teologicznej pomiędzy Kościołami prawosławnym i luterańskim, która bez tego jest nie tylko niepełna, ale i wyrwana z całości. Działania mające na celu zbliżenie Kościoła reformacji do prawosławia stanowią kontekst dla dialogu nawiązanego w drugiej połowie XX wieku. Powołana w latach 80-tych Wspólna Komisja Luterańsko-Prawosławna jak i liczne lokalne komisje dialogu bilateralnego, niejednokrotnie powoływały się na wielowiekową tradycję wzajemnych kontaktów oraz merytoryczny związek, pod względem podejmowanych tematów.

## 1. Teolog dialogu

Wśród teologów reformacji niewielu zajmowało się kwestią dialogu i porozumienia. Retorykę kościelną w drugiej połowie XVI wieku przenikały przede wszystkim kwestie apologetyczne, mające na celu uprawomocnienie procesu przemian w Kościołach ewangelickich lub obronę tradycyjnych wartości z drugiej. Szukając pierwotnych inspiracji dla współczesnego dialogu prawosławno-luterańskiego, na poczesnym miejscu umieścić należy dzieło najbliższego współpracownika Marcina Lutra Filipa Melanchtona<sup>3</sup>.

Magister Filip, wówczas jeszcze młody teolog, w wieku dwudziestu jeden lat oddelegowany został z prestiżowego uniwersytetu w Tybindze, nieopodal Stuttgartu, na nowopowstałą prowincjonalną uczelnię wittenberską. Poświęcając się zagadnieniom filologii klasycznej, zetknął się tam z Lutrem, który zdążył już zyskać rozgłos dzięki swym wcześniejszym wystąpieniom. Zarażony ideą

---

<sup>2</sup> Badaczką luterańsko-prawosławnego dialogu w XVI wieku jest Dorothea Wendebourg – obecnie profesor wydziału teologicznego Uniwersytetu Humboldta w Berlinie. W roku 1986 opublikowała pracę zatytułowaną: *Reformation und Orthodoxie, Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in dem Jahren 1573 – 1581*, Göttingen 1986. Korespondencja, która została poddana analizie przez niemiecką profesor, jest ostatnim etapem dialogu w XVI w.

<sup>3</sup> Filip Melanchton (1497-1560) – reformator religijny, współpracownik Marcina Lutra, profesor Uniwersytetu w Wittenberdze. Autor dogmatyki ewangelickiej *Loci communes seu hypotyposesis theologicae* (1521) oraz *Wyznania Augsburskiego* (1530) i *Apologii* (1531). Historycy podkreślają także wkład Melanchtona w prace nad przekładem Biblii na język niemiecki (1534) dokonany przez Marcina Lutra (1483-1546).

reformacyjną Melanchton, pelen humanistycznego zapału, stał się w niedługim czasie prawą ręką Lutra. Jego siła polegała zasadniczo na precyzji wypowiedzi, łagodności charakteru oraz powściągliwości w wydawaniu opinii, czego zdawało się brakować pozostałym reformatorom zgromadzonym wokół wittenberskiej wszechnicy<sup>4</sup>. Zalety te docenił sam Luter, czemu dał świadectwo w słowach, jakie miał wypowiedzieć przeczytawszy projekt *Konfesji Augsburskiej* autorstwa swego współpracownika „Przeczytałem obronę magistra Filipa; podobają mi się bardzo i nie wiem, co mógłbym w niej poprawić lub zmienić. Nawet mi to nie uchodzi, gdyż nie umiem stąpać tak łagodnie i cicho”<sup>5</sup>.

Postawa dialogu, właściwa Melanchtonowi, pozwalała mu zachować daleko idący dystans w próbach dogmatyzowania kwestii spornych. Dla przykładu, komentując marburskie spotkanie Marcina Lutra i Ulricha Zwingliego (1484-1531), mające doprowadzić do porozumienia pomiędzy niemieckim i szwajcarskim nurtem reformacji, konstatawał spór obydwu teologów w kwestii obecności Chrystusa w komunii<sup>6</sup>: „Oto dyskutowali na temat Wieczery Pańskiej, jak gdyby zaglądali do nieba i pytali Jezusa, jak rozumie słowa: to jest ciało moje. Przecież tu na ziemi problemu tego nie rozwiążą. Nam, słabym ludziom, nie godzi się też zgłębianie i badanie wszystkich spraw”<sup>7</sup>.

Pojednawczy charakter wypowiedzi magistra Filipa, znalazł swe odzwierciedlenie w dialogu prowadzonym przez niego z teologiem ewangelicko-reformowanym Martinem Bucerem (1491-1551), o równie wyważonym usposobieniu, który to dialog przeszedł do historii jako *Konkordia Wittenberska* (1536 r.). Zainspirował on powstanie nowej wersji *Wyznania Augsburskiego*, znanej jako *Confessio Augustana Variata*, wydanej cztery lata później. Po śmierci Marcina Lutra w 1546 roku dokument ten, poddany ostrej krytyce gnezjolute-

---

<sup>4</sup> K. Karski, *Protestanci a ekumenizm – wkład spadkobierców reformacji w dzieło jedności*, Warszawa 2001, s. 15.

<sup>5</sup> M. Uglorz, *Marcin Luter – Ojciec Reformacji*, Bielsko Biala 1995, s. 104.

<sup>6</sup> Była to pierwsza inicjatywa ekumeniczna w łonie samej reformacji, jaka miała na celu połączenie nurtu wittenberskiego (Luter, Karlstadt, Melanchton) i szwajcarskiego (Zwingli, Bucer, Oekolampadius). Inicjatorem spotkania był Landgraf Heski Filip (1504-1567), który w obliczu *Edyktu Wormackiego* (1529), w pojednaniu niejednorodnego protestantyzmu, widział szansę na przetrwanie stanów ewangelickich. Przedstawiciele obu stron prowadzili dyskurs teologiczny za pośrednictwem publikacji na temat wieczerzy pańskiej. Spotkanie Lutra i Zwingliego miało miejsce 30.10.1529 roku w Marburgu.

<sup>7</sup> K. Karski, *Protestanci i ekumenizm ...*, dz. cyt., s. 15.

ran<sup>8</sup>, ostatecznie nie przetrwał próby czasu i nie znalazł się w oficjalnym kursie Kościoła<sup>9</sup>.

Przytoczone powyżej przykłady stanowią zaledwie niewielki wycinek działalności Filipa Melanchtona, ukazując jednakże charakter człowieka, określonego nie bez przyczyny mianem prekursora dialogu luterańsko-prawosławnego. Niemiecki teolog nie poprzestał jedynie na kontaktach z innymi reformatorami oraz przedstawicielami tradycji katolickiej, ale w swej inkluzywnej perspektywie eklezjologicznej wykraczał o wiele dalej, szukając płaszczyzn porozumienia także z Kościołem wschodnim. Zainteresowanie prawosławiem obecne jest w sposób dosłowny w *Apologii Konfesji Augsburskiej*, gdzie w artykule dwudziestym drugim, traktującym o praktyce dystrybucji komunii pod dwiema postaciami, autor powołuje się na konkretny przykład prawosławnej praktyki: „Dlatego jest rzeczą wiadomą, że sakrament został ustanowiony dla wszystkich wiernych Kościoła. I do dzisiaj trwa ten obyczaj w Kościołach greckich, a był także niegdyś w Kościołach łacińskich, jak świadczą Cyprian i Hieronim itd.”<sup>10</sup>.

Kolejne odniesienie do ortopraksji Wschodu znajdujemy w artykule XXIV, mówiącym o praktyce mszy prywatnych: „Że zaś u nas odbywa się tylko msza publiczna, czyli ogólna, wspólna, to nic się nie dzieje wbrew Kościołowi powszechnemu. Albowiem w parafiach greckich nawet dzisiaj nie odprawia się mszy prywatnych, lecz odprawiana jest jedynie publiczna msza, i to tylko w niedzielę i święta (...) Wszystko to są ślady dawnych obyczajów”<sup>11</sup>. Także w wykładni ewangelickiego pojmowania liturgii eucharystycznej Melanchton posiłkuje się cytataми zaczerpniętymi z Boskiej Liturgii świętego Jana Chryzoso-

---

<sup>8</sup> Po śmierci Marcina Lutra (†1546) doszło do podziału w środowisku reformacji wittenberskiej. W wyniku polaryzacji stanowisk, powstały dwa ugrupowania: „gnezjoluteranie” – określający siebie samych mianem „prawdziwych luteran” oraz tak zwani „filipiści”, skupieni wokół Melanchtona, nazywani także „ugodowcami” lub „adiaforytami”.

<sup>9</sup> G. Wenz, *Zum Streit zwischen Philippisten Und Gnesiolutheranern, Lutherische Konfessionalisierung*, Katholische Nachrichten Agentur [dalej: KNA] – Ökumenische Information [dalej: ÖI] nr 12, 2000 r., s. 1-8.

<sup>10</sup> *Apologia Konfesji Augsburskiej*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999 r., Art. XXII p. 4.

<sup>11</sup> Tamże, Art. XXIV p. 6.

toma<sup>12</sup>, dowodząc znaczenia słów: *logike latreia* jako rozumnej służby chrześcijanina, a nie spełnianej Bogu ofiary<sup>13</sup>.

Podobne argumenty odnoszące się do wspólnego stanowiska ewangelików i prawosławnych względem prymatu Biskupa Rzymu, znaleźć można w innej księdze symbolicznej luteranizmu, mianowicie w *Traktacie o władzy i prymacie papieża*, gdzie teolodzy zgromadzeni w Szmalkalden w roku 1537 pod przewodnictwem Filipa Melanchtona, dowodząc słuszności swego stanowiska, powołują się najpierw na świadectwa biblijne, a później na uwarunkowania historyczne, z których wynika, iż honorowy prymat Patriarchatu Rzymskiego istniał z nadania ludzkiego, a nie Bożego<sup>14</sup>. Także i tutaj znaleźć można odniesienie do świętego Jana Chryzostoma, będące komentarzem do słów Jezusa o opoce, gdzie w punkcie 28. traktatu czytamy: „Chryzostom mówi: Na tej opoce, nie na Piotrze. Bo nie na człowieku, lecz na wierze Piotra, Bóg zbudował swój Kościół. O co zaś chodziło w tej wierze? O to: Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego”<sup>15</sup>. Ewentualne posądzenie Melanchtona o instrumentalne wykorzystanie teologii prawosławnej, jako apologetycznego źródła argumentacji w polemice z Kościołem rzymskim, wydaje się być zupełnie pozbawione podstaw, choćby z tego powodu, iż reformator także sam występował w roli rzecznika Kościoła wschodniego. Wittenberski profesor, odrzucił obecny w średniowiecznej retoryce pogląd, głoszony między innymi przez katolickiego teologa Jana Ecka<sup>16</sup>, jakoby upadek cesarstwa bizantyjskiego miał być dopustem bożym, spowodowanym zerwaniem więzi eklezjalnych Konstantynopola z Rzymem. Kontrargumentował: „Konstantynopol był nie tylko ostoją cesarstwa greckiego, ale także sławnym schronieniem dla Kościoła i jego nauki”<sup>17</sup>, dlatego przyczyn upadku chrześcijańskiej monarchii Wschodu upatrywać trzeba raczej

---

<sup>12</sup> Jan Chryzostom (ok. 350-407) nazywany Złotoustym, biskup Konstantynopola, Ojciec i Doktor Kościoła.

<sup>13</sup> *Apologia Konfesji Augsburskiej*, dz. cyt., Art. XXIV p. 78–88, por. Rz 12,1.

<sup>14</sup> *Traktat o władzy i prymacie papieża*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999, p. 12-14.

<sup>15</sup> W dorobku Jana Chryzostoma trudno znaleźć dosłowny cytat. Może być to parafraza, por. *In Mattheum hom. LXXXII*, 54: PG 58, s. 534, odniesienie do powyższej homilii znajduje się także w Liście apostolskim Jana Pawła II *Orientalis lumen*, por. [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/-jan\\_pawel\\_ii/listy/orientale\\_lumen\\_02051995.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/-jan_pawel_ii/listy/orientale_lumen_02051995.html) (2011.03.16)

<sup>16</sup> Jan Mayer von Eck, (1486-1543) teolog obozu katolickiego, adwersarz Marcina Lutra.

<sup>17</sup> K. Karski, *Protestanci i ekumenizm ...*, dz. cyt., s. 22.

wśród czynników niezależnych od Kościoła, którym nie należy nadawać dogmatycznego znaczenia.

## 2. Teolog inicjatywy

Pierwsze kontakty, jakie Filip Melanchton nawiązał z prawosławnymi chrześcijanami, zdawały się mieć charakter bardziej polityczny, aniżeli teologiczny. Najlepsze świadectwo powyższego stanowi jego korespondencja z mnichem Antoniossem Eparchosem z greckiej wyspy Korfu<sup>18</sup>. Prowadzona od roku 1546 wymiana listów, poświęcona była w dużej mierze tematyce religijno-politycznych uwarunkowań reformacji<sup>19</sup>. Podobnie wyglądały relacje Melanchtona z prawosławnym szlachcicem, Janem Jakubem Heraklidesem Basilikosem - późniejszym gospodarzem Mołdawii, przybyłym w 1550 roku do Wittenbergi<sup>20</sup>.

W tym miejscu wypada zaznaczyć, iż wspomniane wyżej próby nawiązania teologicznego dialogu, były po stronie wittenberskiej pozbawione ściśle określonej płaszczyzny, mogącej w przyszłości stanowić fundament porozumienia. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy mógł być brak realnej możliwości nawiązania bezpośredniego sprawnego dialogu pomiędzy przedstawicielami obu tradycji teologicznych, którego nie sposób zastąpić nawet najlepszą wymianą korespondencji.

W świetle wspomnianych trudności, wydarzeniem niebagatelnej wagi okazało się przybycie do Niemiec w maju 1559 roku prawosławnego diakona Demetriosza Mysosa z Serbii, który podczas całego swego pobytu w Wittenberdze był gościem Filipa Melanchtona. Wizyta ta stała się dla niemieckiego reformatora bezpośrednią inspiracją do podjęcia przekładu *Wyznania Augsburskiego* na język grecki. Tekst greckiego przekładu *Augustany* znany jest z odpisów, które Melanchton wysłał do swoich uczniów: Hieronima Baumgartnera (1498-1565) reformatora i burmistrza Norymbergi, Johanna Mathesiusa (1504-1565) duchownego i reformatora, oraz Georga Cracoviusa (1525-1575) profesora uniwersytetu w Wittenberdze i zarazem zięcia Jana Bugenha-

---

<sup>18</sup> T. Nikolaou, *Die orthodox-lutherischen Beziehungen im XVI Jahrhundert*, [w:] *Confessio Augustana Graeca*, KNA – ÖI, nr 14/15, 1980, s. 5.

<sup>19</sup> Tamże, s. 6.

<sup>20</sup> Tamże, s. 7.

gena<sup>21</sup>. Listy zostały wysłane, jak pisze Melanchton, w dniu „w którym pisze do Patriarchy Bizancjum”<sup>22</sup>.

Wittenberski uczony w liście z 18 października 1559 roku informuje jednego z przyjaciół, iż przygotował dla diakona Demetriosia, oprócz listu, także grecki przekład „wyznania naszego Kościoła”<sup>23</sup>. Grecki mnich był gościem Melanchtona od dnia przyjazdu do Wittenbergi tj. 16 lub 17 maja, aż do 18 października, kiedy to reformator informuje swych przyjaciół o wysłanym za jego pośrednictwem liście do Patriarchy Joazafa II. Łatwo zatem wskazać ramy czasowe, w których powstał grecki tekst *Augustany* – jest to blisko pięć miesięcy, od maja do października 1559, czyli na pół roku przed śmiercią Filipa Melanchtona, umarł bowiem 19 kwietnia 1560 roku w Wittenberdze. W tytule greckiego przekładu wskazano, kto był jego redaktorem, któremu wittenberski profesor powierzył to zadanie. Był to uczeń Melanchtona, filolog i grecysta Paulus Dolscius (1526-1589), który w tym czasie pełnił prestiżowy urząd rektora szkoły przy parafii mariackiej w Halle. Po śmierci Melanchtona wyjechał do Włoch skąd wrócił jako doktor medycyny i objął funkcje miejskiego medyka, także w Halle. Jako uznany znawca języków klasycznych, Dolscius był także autorem, napisanej 15 marca 1558 roku, przedmowy do łacińskiego tekstu *Augustany*<sup>24</sup>.

Jako że adresatem nie była strona katolicka, tak więc w przekładzie osłabione zostały apologetyczne wątki odnoszące się do usprawiedliwienia i bożego pojednania z człowiekiem. W to miejsce magister Filip uwypuklił pojęcia prawowierności i odrodzenia, celowo nawiązując do teologicznej wrażliwości Wschodu. Także w kwestiach liturgicznych wprowadzono sformułowania bardziej dostojne i zbliżone do mentalności Greków. *Confessio Augustana Graeca*<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Jan Bugenhagen (1485-1558) Doctor Pomeranus, reformator działający w Niemczech, Danii i na Pomorzu. Podobnie jak Marcin Luter, młodość spędził jako zakonnik w klasztorze Norbertan. Współautor 17 artykułów *Konfesji Augsburskiej*. Współpracował z Lutrem przy przekładzie Pisma Świętego na język niemiecki, dokonał także własnego tłumaczenia. Od 1539 roku pełnił urząd superintendenta Saksonii.

<sup>22</sup> G. Kretschmar, *Die Confessio Augustana graeca, Kirche im Osten*, nr 20, 1977, s. 11.

<sup>23</sup> Tamże, s. 12.

<sup>24</sup> Tamże, s. 15.

<sup>25</sup> *Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani: Augustana Confessione intern femiferunt: Graece & Latine ab ijdem Theologis edita, Witenbergae In Officina Haredum Johannis Cratonis, Anno M. D. LXXXIII*, por.:



wraz z listem przewodnim do Patriarchy Ekumenicznego Joazafa II, została przesłana do Konstantynopola za pośrednictwem diakona Demetrios<sup>26</sup>.

Nadzieje, jakie niemiecki teolog żywił w związku z możliwością nawiązania dialogu z Patriarchatem Konstantynopolitańskim, okazały się przedwczesne. Filip Melanchton, który zmarł w kilka miesięcy później, pozostawił w swej bogatej spuściźnie przyszłym pokoleniom przesłanie, którego postulatem jest otwarcie się protestantyzmu na duchowość i teologię Kościoła Wschodniego.

Fakt, iż, z przyczyn niezależnych od każdej ze stron, ówczesny dialog pomiędzy luteranami a prawosławnymi okazał się trudny w kontynuacji, nie umniejsza zasługi Filipa Melanchtona w tym względzie, któremu historia przydała miano prekursora dialogu prawosławno–lutrańskiego, jaki rozwinał się intensywnie dopiero w drugiej połowie dwudziestego wieku<sup>27</sup>. Bez wątpienia autor i systematyk doktrynalnych podstaw reformacji wittenberskiej, w swym spojrzeniu na Kościół, zakreślał o wiele szerszy krąg, aniżeli jemu współcześni. Pod tym względem o całe stulecia wyprzedził dzisiejsze koncepcje dialogu oraz model ekumenii jako pojednanej różnorodności<sup>28</sup>.

### 3. Teolog ukryty

Grecki odpis *Augustany* wysłany przez Filipa Melanchtona 18 października 1559 roku do Konstantynopola nosił tytuł: *ΕΞΟΜΟΛΟΓΟΗ/ΣΙΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙ/στεως, τουτέστι διδαχής χριστιανικής προ/σενεχειείσα Καρόλω των ρωμαίων άβτο/κράτορι άνικητοτάτω ... CONFESSIO FI/DEI EXHIBITA INVI/ctiss. Imperatori Carlo V Caesa/ri Aug. In Comitjjs Augustae, an/no M. D. XXX: Graece/reditta a Paulo Dolscio/Plauensī*<sup>29</sup>. Przekład *Augsburskiego Wyznania*

---

[http://books.google.pl/books?id=s7wUAAAAQAAJ&pg=PR94&dpq=PR94&dq=Acta+et+Scripta+Theologorum+Wirtembergensium&source=bl&ots=kVajj9SkTi&sig=7rVoUZzagjHSjdF2z1doTZSpoWc&hl=pl&ei=5KSATd7YJIaR4Qab46j3Bw&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=8&ved=0CEwQ6AEwBw#v=onepage&q=Acta%20et%20Scripta%20Theologorum%20Wirtembergensium&f=false](http://books.google.pl/books?id=s7wUAAAAQAAJ&pg=PR94&dpq=PR94&dq=Acta+et+Scripta+Theologorum+Wirtembergensium&source=bl&ots=kVajj9SkTi&sig=7rVoUZzagjHSjdF2z1doTZSpoWc&hl=pl&ei=5KSATd7YJIaR4Qab46j3Bw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=8&ved=0CEwQ6AEwBw#v=onepage&q=Acta%20et%20Scripta%20Theologorum%20Wirtembergensium&f=false) (2011.03.16)

<sup>26</sup> W treści listu Melanchton odwołuje się do świadectwa kuriera – Demetrios, por. *Acta et Scripta ...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>27</sup> K. Karski, *Ekumeniczne znaczenie Filipa Melanchtona*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne [dalej: Si-DE], nr 2(40), Warszawa 1997, s. 25-34.

<sup>28</sup> Por. *Z problemów Reformacji*, t. 3, Warszawa 1982, s. 5-45.

<sup>29</sup> G. Kretschmar, *Die Confessio Augustana Graeca ...*, dz. cyt., s. 15.

*Wiary na grekę* nie jest wydarzeniem jednostkowym, lecz wpisuje się w kontekst swoich czasów. Wśród inicjatyw kręgu reformacji w XVI i XVII wieku można wskazać kilka podobnych przedsięwzięć. Teolodzy ewangeliccy posługiwali się chętnie klasyczną greką, po pierwsze - ze względu na jej biblijny rodowód, a po wtóre - ze względu na pragnienie wpisania teologii ewangelickiej w kanon chrześcijańskiej nauki Kościoła powszechnego. Ponadto, klasyczna greka jest językiem Ojców Kościoła Wschodniego, których darzono w kręgu reformacji szczególną atencją, o czym świadczyć może jedna z wypowiedzi Filipa Melanchtona: „... w atmosferze bojaźni Bożej trzymamy się Pisma Świętego, kanonów prorockich i apostoelskich oraz dogmatycznych synodów świętych i nauk waszych Ojców: Atanazego, Bazylego, Grzegorza, Epifaniusza, Teodoretę, Ireneusza i wszystkich innych dzielających ich nauki. Nauczamy, iż autentyczna religia polega na prawdziwej wierze i posłuszeństwie wobec nałożonych na nas kanonów bożych, a nie na posłuszeństwie wobec bałwochwalczych i wymyślonych form kultu, które z pogwałceniem wszystkich przykazań stworzyli prostacy mnisi łacinników”<sup>30</sup>.

W interesującym nas okresie przełomu XVI i XVII wieku dokonano licznych przekładów myśli reformacyjnej na język grecki. Wśród traktatów teologicznych, ksiąg wyznaniowych oraz pism budujących, wymienić należy *Katechizm Heidelberski*, który przełożył w roku 1567 Friedrich Sylburg<sup>31</sup>. Ponadto przekład *Confessio Belgica* autorstwa Jacobusa Reviusa z 1623 roku oraz *Common Prayer Book* wraz z *Psalterzem* przełożony przez Eliasa Petleya i wydany w Londynie w 1638 roku<sup>32</sup>. Otwartości reformatorów, dowodzi fakt, iż translacji dokonywano nie tylko na klasyczną grekę, mamy bowiem przykłady XVI i XVII-wiecznych tłumaczeń na język nowogrecki<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> *Acta et Scripta ...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>31</sup> K. Rozemond, *Archimandrite Hierotheos Abbatios 1599-1664*, Leiden 1966, s. 28.

<sup>32</sup> G. Kretschmar, *Die Confessio Augustana Graeca ...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>33</sup> Przekłady na grekę nowożytną - demotykę (gr. Νεοελληνική), miały miejsce w Siedmiogrodzie, gdzie niemieccy osadnicy wyznania ewangelickiego założyli liczne kolonie: Kronstadt, Schäßberg, Mediasch, Hermannstadt, Mühlbach, Bistritz, Klausenburg. W Hermannstadt (Sibiu), w roku 1544, a następnie w Kronstadt w roku 1550, wydano *Katechizm* w j. nowogreckim autorstwa Valentina Wagnera z przeznaczeniem do użytku w greckich parafiach prawosławnych. Katechizm ten otrzymał Melanchton 29 maja 1559 roku od Alberta Hardenberga, por. I. Juhász, *Reformáció Az Erdélyi Románok Között*, Kolozsvár 1940, s. 41-44.

O zamiarze przekładu *Augustany* Melanchton pisał do jednego ze swoich uczniów już w 1547 roku<sup>34</sup>. Niestety koncentracja na pracy dydaktycznej sprawiła, że plany te zostały odłożone. Dopiero spotkanie z diakonem Demetriossem, które miało miejsce dwanaście lat później, dało nowy impuls dawnym postanowieniom. *Confessio Augustana Graeca* nie da się jednak zakwalifikować ani jako przekład na klasyczną grekę, ani też grekę nowożytną. Intencją powstania tego dzieła nie było stworzenie greckiego odpowiednika pierwotnego tekstu łacińskiego czy niemieckiego, który posłużyłby profesorom i studentom teologii w Niemczech jako pomoc dydaktyczna i studium translacji. Celem pracy Dolsciusa i Melanchtona nie było także stworzenie przekładu, który byłby użyteczny dla greckich parafii prawosławnych na Bałkanach w celu przybliżenia im wyznaniowości ewangelickich sąsiadów. Wizja, która towarzyszyła powstaniu *Confessio Augustana Graeca*, to przede wszystkim zredagowanie tekstu zrozumiałego dla greckich teologów prawosławnych<sup>35</sup>. Niektórzy badacze, wśród nich także Ernst Benz i Georg Kretschmar, uważają, że publikacja greckiego przekładu pod rzekomą redakcją Dolsciusa jest mistyfikacją. Zdaniem nestorów dialogu luterkańsko-prawosławnego był to zabieg, mający na celu ukrycie się właściwego autora na nowo zredagowanego dzieła<sup>36</sup>. Na mistyfikację miałby wskazywać fakt, że nazwisko Dolsciusa pojawia się jedynie na karcie tytułowej greckiego przekładu *Konfesji* z 1584 roku, poza tym nie ma potwierdzenia w żadnym ze znanych dokumentów.

#### 4. Teolog w dialogu ze samym sobą

W przygotowaniu *Confessio Augustana Graeca*, Melanchton posłużył się wersją wydaną drukiem w 1531 roku. Jako że egzemplarz *Wyznania*, które zostało odczytane 25 czerwca 1530 roku w Augsburgu, nie zachował się, dlatego autor uznał *editio princeps* za tekst pierwotny i obowiązujący. Należy pamiętać, że Filip Melanchton opublikował w roku 1540 nowy tekst *Wyznania* pod tytułem *Confessio Augustana Variata*. O ile za życia Marcina Lutra dokument ten nie budził specjalnych emocji, o tyle po jego śmierci w 1546 roku, stał się głównym wy-

---

<sup>34</sup> Filip Melanchton w liście z dnia 1 września 1547 roku, do swego ucznia Joachima Camerariusza Starszego (1500-1574), dzieli się nadzieją na rychłe przystąpienie do pracy nad przekładem, por. M. H. Jung, *Frommigkeit und Theologie bei Philipp Melanchton*, Tübingen 1998, s. 193.

<sup>35</sup> G. Kretschmar, *Die Confessio Augustana Graeca ...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>36</sup> E. Benz, *Wittenberg und Byzanz*, Marburg 1949, s. 122.

znacznikiem konfesyjnej prawowierności dla obozu filipistów i gnezjoluteran. Zdaniem niemieckiego teologa i badacza Wilhelma Maurera, to właśnie *Confessio Augustana Variata* z 1540 roku, znalazła się wśród ksiąg wyznaniowych Związku Szmalkaldzkiego<sup>37</sup>. Ostatecznie w zredagowanym przez wittenberskiego profesora *Corpus Doctrinae Christianae* w wydaniu z lutego 1560 roku, Melanchton przywraca brzmienie dwudziestu pierwszych artykułów *Wyznania* z jej pierwszej edycji tj. z 1531 roku<sup>38</sup>. Ostatnie wydanie ujawnia, że pracom redakcyjnym poddano także artykuły od XX do XXVIII. Kolejne wydania *Augustany* pokazują, że była ona dla jej autora tekstem żywym, nad redakcją którego nie przestawał pracować do końca swego życia. Podobnie grecki przekład, pozostaje pod wpływem obydwu wersji, a więc także ciągle żywego tekstu, poddawanego analizie i zmianom. Wpływ *Konfesji* z 1540 roku, jest widoczny także w układzie całości *Confessio Augustana Graeca*.

W części pierwszej Melanchton przedstawił kolejność artykułów XI i XII; z kolei w części drugiej (art. od XX do XXVII) zastosował następującą kolejność: *de missa* (art. XXIV), *de utraque specie sacramenti* (art. XXII), *de confessione* (art. XXV), *de discrimine ciborum etc.* (art. XXVI), *de coniugio sacerdotum* (art. XXIII), następnie dalej jak w *CA Invariata: de votis monachorum* (art. XXVII), *de potestate Ecclesiastica* (XXVIII). Ponadto *CA Graeca* posiada inny nagłówek artykułu XXVI. Artykuł XXVIII (*Von der Bischofen Gewalt*) został na nowo zredagowany już w *editio princeps* względem pierwowzoru odczytanego w Augsburgu 25 czerwca 1530 roku – Melanchton zamieścił w greckim przekładzie wersję z pierwszego wydania, choć także ten artykuł poddawany był pracy redakcyjnej aż do ostatniego wydania w lutym 1560 roku. W tym przypadku wittenberski profesor uznał, że wersja artykułu XXVIII z pierwszego wydania *Augustany* będzie bardziej odpowiadać teologicznej wrażliwości prawosławnego odbiorcy aniżeli teksty z *CA Variata* z 1540 lub ostatniej wersji, przygotowywanej w tym samym czasie co grecki przekład i opublikowanej w 1560 roku<sup>39</sup>.

Pomiędzy *editio princeps* z roku 1530 a wersją *CA Variata* z roku 1540, jedynie w pierwszych trzech artykułach brak jest wyraźnych różnic. Także prawie całkowitą zbieżność ma brzmienie artykułów XI i XIV. Reszta tekstu została

<sup>37</sup> W. Maurer, *Luther und das evangelische Bekenntnis*, [w:] *Kirche und Geschichte*, t. 1, Göttingen 1970, s. 213-266.

<sup>38</sup> R. Stupperich, *Philippus Melanchthon Werke in Auswah*, Gutersloh 1955, s. 12-79.

<sup>39</sup> *Acta et Scripta ...*, dz. cyt., s. 28.

poddana pracy redakcyjnej. *Confessio Augustana Graeca* jednoznacznie oparta jest na *editio princeps* w artykułach: VIII, X, XV-XVII, XIX. Z kolei w artykułach: II, VI, VII, XII-XIII, XVIII, XX-XXI, XXII-XXVII, podstawą tłumaczenia była *CA Variata*. Porównanie z kolejnymi wydaniem *Augustany* ujawnia, iż brzmienie artykułu XXI najbardziej zbliżone jest do wersji z roku 1560. Powyższa analiza wskazuje, iż grecki przekład *Wyznania Augsburskiego*, zarówno w układzie poszczególnych artykułów jak i w ich treści, w zdecydowanej większości, oparty jest na *Confessio Augustana Variata* z 1540 roku<sup>40</sup>.

Dalsze porównanie greckiego przekładu z tekstem z 1540 roku, świadczyć może, iż mamy w tym przypadku do czynienia, nie tyle z nową translacją co z kolejną wersją redakcyjną *Augustany*<sup>41</sup>. W tekście tym znajdują się liczne parafrazy i uzupełnienia, mające na celu uwypuklenie prawosławnemu odbiorcy zasadniczych treści luteranckiej reformy łacińskiego Kościoła Zachodu. Zdaniem niektórych teologów, parafraza *Wyznania* nie jest spójna dla całości tekstu – uważa się, że są to zabiegi mające charakter podkreśleń, zwracających szczególną uwagę na niektóre partie tekstu<sup>42</sup>. Stąd wniosek Georga Kretschmara, że *Confessio Augustana Graeca* to prawdopodobnie przekład Paula Dolsciusa oparty na *CA Variata*, na którym ręką Filipa Melanchtona, przed ostatecznym drukiem naniesione zostały modyfikacje w niektórych partiach tekstu. Świadczyć o tym mają zabiegi typograficzne, np. wielkie litery na początku niektórych akapitów, wskazujące na ważność niektórych partii tekstu. Georg Kretschmar sugeruje, że takiej ingerencji w tekst oraz układ graficzny publikacji, mógł dokonać w tamtym czasie, jedynie sam autor *Wyznania Augsburskiego*<sup>43</sup>.

Filip Melanchton do końca życia pracował nad *Augustaną*. Najpierw pisze tekst *Wyznania* po niemiecku, aby umożliwić jak najszerszy do niego dostęp. Następnie dokonuje przekładu na łacinę, w celu dotarcia do teologów i humanistów. Wreszcie wittenberski profesor pragnie udostępnić treści reformacji także przedstawicielom Kościoła wschodniego – w tym przypadku korzysta

---

<sup>40</sup> N. P. Feldmeth, *Patriarch Jeremias II, the Tübingen Lutherans, and the Greek Version of the Augsburg Confession: A Sixteenth Century Encounter*. Fuller Theological Seminary 2000, s. 5.

<sup>41</sup> G. Kretschmar na podstawie analizy i porównania trzech wersji *Konfesji Augsburskiej* z lat: 1531, 1540, 1559 i 1560, zauważa, że „w porównaniu do *editio princeps*, przetłumaczony tekst oparty jest w większości na *CA Variata*, w którym widoczne są zmiany redakcyjne autora”, por. G. Kretschmar, *Die Confessio Augustana Graeca ...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>42</sup> G. Kretschmar, *Die Confessio Augustana Graeca ...*, dz. cyt., s. 21-22.

<sup>43</sup> Tamże.

z *CA Variata*, posługując się, zamiast definicji dogmatycznych, formą opisową<sup>44</sup>. Widać to szczególnie na przykładzie nauki o usprawiedliwieniu.

Termin *justificatio*, był wykorzystywany już wcześniej przez scholastyków, którzy stosowali go w odniesieniu do sakramentu pokuty. Piotr Lombardus (1100-1164) pisał o wewnętrznej i zewnętrznej pokucie – zewnętrzna to sakrament, z kolei wewnętrzna, to cnota duszy. W obydwu postaciach jest to podstawa zbawienia i usprawiedliwienia<sup>45</sup>. Podobne uwarunkowanie widać w teologii Marcina Lutera, gdzie usprawiedliwieniu towarzyszy pokuta<sup>46</sup>. Powyższa zależność da się zauważyć także w teologii Filipa Melanchtona<sup>47</sup>. Podporządkowanie nauki o usprawiedliwieniu rozważaniom na temat pokuty jest szczególnie widoczne w *Confessio Augustana Variata*. Widać to na przykładzie redakcji artykułu XII (XI). Zasadzie tej służy zamiana kolejności artykułów oraz temat pokuty jako część składowa *confessio peccatorum* zarówno *contritio* jak i *fides*. Dla Melanchtona, pokuta stanowi nieodzowny element przyjęcia nauki Chrystusa, z kolei spowiedź oraz absolucja stanowią eklezjalną projekcję tej prawdy – co jest bezpośrednim nawiązaniem do wewnętrznej i zewnętrznej pokuty u Piotra Lombardusa<sup>48</sup>. Wychodząc od tekstu z Ewangelii według świętego Łukasza 24,47<sup>49</sup> autor *Augustany* kontynuuje swoją myśl w artykułach IV-VI. Postulat upamiętania i odpuszczenia grzechów *propter Christum*, ma się realizować przez urząd zwiastowanego Słowa i szafarstwo sakramentów, których to owocem będą dobre uczynki. Wiara i świadectwo przynależą wspólnie do usprawiedliwienia człowieka przed Bogiem: „*Semper igitur sentiendum est nos consequi remissionem peccatorum, et personam pronunciarum iustam, id est acceptari, gratis, propter Christum, per fidem*”<sup>50</sup>. Grecki przekład *Wyznania Augsburskiego* z 1559 roku, w art. IV i V jest translacją tekstu z 1540 roku – czyli *CA Variata*, z kolei artykuły

<sup>44</sup> Tamże, s. 29.

<sup>45</sup> Magistri Petri Lombardi, *Liber VI Sententiarum*, distinctio 14,1 “et utraque causa salutis et iustificationis”, [www.franciscan-archive.org/lombardus/opera/lb2-06.html](http://www.franciscan-archive.org/lombardus/opera/lb2-06.html) (2011.03.16)

<sup>46</sup> M. Luter, *95 Tez, teza 1.*: „Gdy Pan i Mistrz nasz Jezus Chrystus rzecze: "pokutujcie", to chce, aby całe życie wiernych było nieustanną pokutą”, <http://www.luteranie.pl/pl/?D=239> (2011.03.15)

<sup>47</sup> W. Maurer, *Archiv für Reformationsgeschichte*, nr 53, Gütersloh 1962, s. 123.

<sup>48</sup> Podobnie jak w art. XII (XI), autor podporządkował tej samej zasadzie treść art. XX.

<sup>49</sup> „począwszy od Jerozolimy, w imię jego ma być głoszone wszystkim narodom upamiętanie dla odpuszczenia grzechów”.

<sup>50</sup> *Confessio Augustana Variata: Das Protestantische Einheitsbekenntnis von 1540*, Pfalz 1993, art. VI.

VI i XX zostały poddane redakcji, mającej na celu uwypuklenie nauki o usprawiedliwieniu, który to zabieg miał zobrazować zbieżność poglądów obydwu tradycji oraz doprowadzić do „żywej wspólnoty” na podstawie fundamentalnych prawd wiary<sup>51</sup>. Nadzieję taką wyraził Melanchton w liście do Patriarchy Joazafa II, które to pismo wraz z greckim przekładem *Augustany* dotarło nad Bosfor.

### Podsumowanie

Wraz z przekładem *Wyznania Augsburskiego* na język grecki, Filip Melanchton skierował do Patriarchy Joazafa II list pełen entuzjazmu i nadziei na zbudowanie wspólnoty opartej na tych samych fundamentalnych założeniach: łaski i wiary. Nadziei tej towarzyszyło także przeświadczenie o możliwości zbudowania wspólnej opozycji do teologii rzymskiej<sup>52</sup>. Obraz Kościoła wschodniego, jaki stworzyli sobie reformatorzy niemieccy, z racji braku osobistych doświadczeń, w dużej mierze był jedynie ich teologiczną projekcją. Było to głębokie przeświadczenie, że praktyka zgodna jest ze znaną im teorią. Obraz ten zmienił się dopiero za sprawą współczesnych dialogów, które wprowadziły w krąg zainteresowań obydwu Kościołów także doświadczenie duchowości. Relacja Melanchtona i Demetriososa nie mogła być wystarczającym materiałem do poznania specyfiki Kościoła Wschodniego. Niemniej okazała się wystarczająca dla wzbudzenia wzajemnego zainteresowania i podjęcia dialogu. Wittenberski profesor nie doczekał odpowiedzi na swój list oraz załączony do niego przekład *Augsburskiego Wyznania Wiary* – zmarł 19 kwietnia 1560 roku w Wittenberdze.

Wysiłki Filipa Melanchtona zmierzające do nawiązania dialogu z Patriarchatem Ekumenicznym, z uwagi na sytuację geopolityczną na Bałkanach, nie miały szansy powodzenia za jego życia. Grecki przekład *Konfesji Augsburskiej* dotarł do Fanaru dopiero w 1574 roku<sup>53</sup>. List Filipa Melanchtona oraz *Wyznanie*

---

<sup>51</sup> D. Wendebourg, *Confessio Augustana und orthodoxe Lehrbekenntnisse des 16./17. Jahrhunderts*, Chania 1980, s. 2.

<sup>52</sup> D. Wendebourg, *Confessio Augustana ...*, dz. cyt., s. 2.

<sup>53</sup> Patriarcha Joazaf II, do którego adresowana była korespondencja Filipa Melanchtona, zmarł w roku 1565, zaś jego następcą został Metrofanes III, którego miejsce siedem lat później zajął Jeremiasz II Tranos, piastujący swą funkcję do roku 1579, na jego ręce dotarł list z Wittenbergi, por. *Encyklopedia Katolicka* [dalej: EK], t. 3, Lublin 1979, s. 850.

*Augsburskie*, znalazły zainteresowanie u Patriarchy Jeremiasza II, lektura ta doprowadziła do nawiązania korespondencji z profesorami teologii uniwersytetu w Tybindze, który prowadzony był w latach 1574 - 1581<sup>54</sup>. W tym czasie to właśnie wszechnica w Tybindze stała się matecznikiem reformacji<sup>55</sup>. Prawosławni i luteranie postawili sobie wówczas za cel budowanie porozumienia pomiędzy obiema tradycjami tak, aby w perspektywie dialogu mogło dojść do odnowienia utraconej jedności między Wschodem a Zachodem.

Podjęcie dialogu, przez grono profesorów z Tybingi, związane było z pozycją uniwersytetu, który w drugiej połowie XVI wieku zaliczał się do wąskiego grona wiodących uczelni luteranizmu. Także profesor Jakub Andreae (1528-1590), od roku 1561 wielki kanclerz uniwersytetu w Tybindze, uchodził za jednego z bardziej wpływowych teologów luteranckich swoich czasów, którego autorytet wykraczał poza rodzimą uczelnię, i predestynował go do miana promotora dialogu<sup>56</sup>. Drugą z kolei osobą, bezpośrednio zaangażowaną w redagowanie treści listów kierowanych do Patriarchy, był profesor filologii klasycznej – Martin Crusius (1526-1607)<sup>57</sup>. Wokół tych dwóch osób zebrano się grono teologów uniwersyteckich oraz hierarchów związanych ze stutgarckim ośrodkiem kościelnym, dla których sprawa dialogu z prawosławiem stała się priorytetem na najbliższe osiem lat<sup>58</sup>.

Grecki przekład *Augsburskiego Wyznania Wiary* autorstwa Filipa Melanchtona oraz kontynuacja dialogu podjęta przez profesorów uniwersytetu w Tybindze, stanowią pierwsze działania ekumeniczne w nowożytnej historii Kościoła. Mimo że wymiana korespondencji w drugiej połowie XVI wieku trwała zbyt krótko, aby mogła doprowadzić do jakichkolwiek ustaleń, to jednak

<sup>54</sup> W okresie właściwym dla poruszanego tematu patriarchami Konstantynopola byli kolejno: Jeremiasz II Tranos (1572-1579), Metrofanes (1579-1580), powtórnie Jeremiasz II Tranos (1580-1584), por. tamże.

<sup>55</sup> D. Wendebourg, *Confessio Augustana ...*, dz. cyt., s. 3.

<sup>56</sup> Jakub Andreae, teolog ewangelicki, autor układu *Formuły Zgody*, por. *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteranckiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 387-525, por. D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie ...*, dz. cyt., s. 33-35.

<sup>57</sup> Profesor uniwersytetu w Tybindze, wybitny grezysta, nauczyciel retoryki. Z powodu dużego zainteresowania jego wykładami, szczególnie studentów pochodzenia greckiego, musiano zbudować nową, przestronną salę wykładową. Świadectwem niezwyklej staranności Martina Crusiusa jest dwudziestotomowy zbiór przygotowanych przez niego kazań w języku greckim, por. K. H. Suchland, *Das Byzanzbild des Tübinger Philhellenen Martin Crusius (1526–1607)*, Würzburg 2001.

<sup>58</sup> D. Wendebourg, *Confessio Augustana ...*, dz. cyt. s. 4.



w listach do Patriarchy Ekumenicznego i odpowiedziach Jeremiasza II<sup>59</sup>, wyartykułowana została większość tematów, które stały się kluczowymi we współcześnie prowadzonych rozmowach dwustronnych. Spośród nich - społeczno-polityczne - były przedmiotem dialogu niemieckich luteran z teologami prawosławnymi Patriarchatu Moskiewskiego w dobie przemian społeczno-politycznych lat 80-tych i 90-tych XX wieku<sup>60</sup>.

Dialogi bilateralne Kościołów luterzańskich i prawosławnych stanowią dziś istotną część ich ekumenicznej aktywności. Niejednokrotnie były to próby nawiązania relacji o charakterze eksperymentalnym; ich zadaniem było badanie obszarów możliwego porozumienia, ustalenia hierarchii prawd<sup>61</sup> dialogu oraz wskazanie priorytetów. Doświadczenia wyniesione ze wszystkich spotkań bilateralnych posłużyły jako baza dla rozmów wielostronnych, znajdując często swą kontynuację w pracach badawczych teologów obydwu tradycji. Powyższe, stanowią niezbędny przyczynek dla bardziej zaawansowanych przedsięwzięć, które

---

<sup>59</sup> Patriarcha Joazaf II, do którego adresowana była korespondencja Filipa Melanchtona, zmarł w roku 1565, zaś jego następcą został Metrofanos III, którego miejsce siedem lat później zajął Jeremiasz II Tranos, piastujący swą funkcję do roku 1579, na jego ręce dotarł list z Wittenbergi. W okresie właściwym dla poruszanego tematu patriarchami Konstantynopola byli kolejno: Jeremiasz II Tranos (1572-1579), Metrofanos (1579-1580), powtórnie Jeremiasz II Tranos (1580-1584), por. *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1979, s. 850. Korespondencja pomiędzy Patriarchatem Ekumenicznym a teologami luterzańskimi z Tybingi została opublikowana w pracy: H. Schäder, *Wort und Misterium, Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel*, Witten 1957. Pierwszy list strony ewangelickiej ostatecznie zredagowany został w czerwcu 1577 r., drugi list nosi datę dnia św. Jana 1580 r., trzeci list, zamykający korespondencje, wysłany został w grudniu 1581 r. [w:] *Acta et Scripta ...*, dz. cyt., s. 371-380, 147-199, 268-349. Po stronie prawosławnej mamy pierwszą odpowiedź Patriarchy z 15 maja 1575 r., drugi list Patriarchy Jeremiasza II z maja 1579 r., oraz trzeci list z czerwca 1581 r. [w:] J. Karmiris, *Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθόδοξου Καθολικής Εκκλησίας*, Ateny 195, s. 376-432, 515-555, 556-489. Listy strony prawosławnej, zostały opublikowane we fragmentach w książce Elżbiety Przybył, por: E. Przybył, *Kościół orientalny i prawosławie*, Kraków 2006, s. 270-296.

<sup>60</sup> K. Schwarz, *Dialog der EKD mit orthodoxen Kirchen*, [w:] *Was hat die Ökumene gebracht? Fakten und Perspektiven*, pod red. H. Brandt, J. Rothermundt, Gütersloh 1993, s. 69-70.

<sup>61</sup> Zasada interpretowania teologicznych kazusów oparta na analizie ich relacji do centralnych prawd wiary, takich jak np. usprawiedliwienie z łaski przez wiarę. Mimo iż całe Objawienie jest przedmiotem wiary, to jednak istnieje w teologii podział na pryncypia i adiafora. Por. S. Pawłowski *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej (1984-2003)*, Lublin 2004. Zasada hierarchii prawd została zastosowana przez Filipa Melanchtona przy tworzeniu układu *Augsburskiego wyznania wiary*; podział na *główne artykuły wiary* oraz *artykuły, w których się rozpatruje zniesione nadużycia*.

realizowane są przez obydwie tradycje na poziomie dialogu światowego. Taka forma rozmów, prowadzonych najpierw na najniższym poziomie, posłużyła w następnej kolejności do prac komisji powołanej przez Światową Federację Luterzańską i Patriarchat Ekumeniczny<sup>62</sup>. Dokumenty będące owocem rozmów dwustronnych były każdorazowo analizowane w pracach Wspólnej Komisji jako źródło i świadectwo wcześniejszego porozumienia. W pracach Wspólnej Komisji Dialogu Luterkańsko-Pravosławnego zyskały one szerszy kontekst i większą rangę. Niewątpliwą wartością spotkań dwustronnych jest fakt, iż rozdziły się z lokalnej potrzeby zbliżenia i były realizowane w wielu miejscach jednocześnie. Mamy tu do czynienia z procesem, jaki realizował się samorzutnie, co daje świadectwo determinacji zarówno luteran jak i prawosławnych w dążeniu do pojednania podzielonych tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu.

Przerwany na stulecia dialog, został ponownie podjęty. W roku bieżącym obchodzimy trzydziestolecie odnowienia rozmów teologicznych pomiędzy Patriarchatem Konstantynopolitańskim a Światową Federacją Luterzańską a tym samym jubileusz powołania Wspólnej Komisji Dialogu Luterkańsko-Pravosławnego.

## **ANEKS**

### **Współczesne dialogi prawosławno-luterzańskie**

#### **1. Wspólna Komisja Luterkańsko-Pravosławna 1981-2011**

- 1.1. Objawienie Boże (Allentown – USA, 23-30.05.1985)
- 1.2. Pismo i Tradycja (Akademia Pravosławna, Kreta – Grecja 27.05-04.06.1987)
- 1.3. Kanon i inspiracja Pisma Świętego (Bad Segeberg, 01-07.09.1989)

#### **Autorytet Kościoła i w Kościele**

- 1.4. Sobory ekumeniczne (Sandbjerg Dania, 05-10.07.1993)
- 1.5. Rozumienie zbawienia w świetle soborów ekumenicznych (Limassol Cypr, 02-07.08.1995)
- 1.6. Zbawienie: łaska, usprawiedliwienie i synergizm (Sigtuna 31.07.-08.08.1998)

---

<sup>62</sup> Dialog XVI-wieczny został odnowiony i jest kontynuowany od trzydziestu lat w ramach Wspólnej Komisji Dialogu Luterkańsko-Pravosławnego, por. *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*: nr 1(47), Warszawa 2001, s. 123-126; nr 2(50), Warszawa 2002, s. 75-85; nr 1(52), Warszawa 2003, s. 137-139; nr 1(66), Warszawa 2010, s. 110-134.

### **Misterium Kościoła**

- 1.7. Słowo i sakramenty (misteria) w życiu Kościoła (Damaszek, Syria, 03-10.11.2000)
1. 8. Misterium Kościoła: misteria/sakramenty jako środki łaski (Oslo, Norwegia, 03-10.10.2002)
- 1.9. Chrzest i krzyżmo, jako sakramenty inicjacji w Kościele (Duráu, Rumunia, 06-16.10.2004)
- 1.10.Święta Eucharystia w życiu Kościoła (Bratysława, Słowacja 02-09.11.2006)
- 1.11.Święta Eucharystia w życiu Kościoła, przygotowanie celebracji eucharystycznej oraz implikacje ekologiczne i społeczne (Paphos 30.05.-07.06.2008)
- 1.12 Natura, atrybuty i misja Kościoła (Wittenberga 31.05.-07.06.2011)

### **Kościół Luterski w Finlandii – Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego w Finlandii 1970–2002**

- 2.1. Eucharystia jako manifestacja jedności wiary. (Turku 19-22.03.1970)
- 2.2. Eucharystia i jej ofiarniczy charakter oraz: sprawiedliwość i przemoc. (Zagorsk 12-16.12.1971)
- 2.3. Eucharystia i kapłaństwo. Działania na rzecz pokoju w Kościołach chrześcijańskich dziś. Chrześcijańska nauka o zbawieniu. (Jarvenpaa 05.1974)
- 2.4. Zbawienie jako usprawiedliwienie i przebóstwienie. Zbawienie jako królestwo pokoju: kwestia wiary i zadania etyczne. (Kijów 07.1977)
- 2.5. Wiara i wolność jako elementy zbawienia. Podstawy teologiczne dla chrześcijańskiego zaangażowania na rzecz pokoju. (Turku 07.1980)
- 2.6. Natura Kościoła. Zaangażowanie Kościołów na rzecz pokoju w nowoczesnym świecie. Świętość – uświęcenie – święci. (Leningrad 05-06.1983)
- 2.7. Kazanie na górze i zaangażowanie Kościołów na rzecz pokoju we współczesnym świecie. (Mikkeli 07.1986)
- 2.8. Stworzenie boże. Odpowiedzialność człowieka za boże stworzenie (Pyhtitasa/Leningrad 09-19.07.1989)
- 2.9. Nauka apostołska w Nowym Testamencie i starożytnym Kościele. Wyznawanie apostołskiej wiary dziś. Czynienie widzialnym wyznania apostołskiego w życiu Kościoła. Świadectwo apostołskiej wiary dla świata (Jarvenpaa 1992)
- 2.10. Misja Kościoła – w dziele pojednania między Kościołami i w społeczeństwie. (Kijów 27.08.-05.09.1995)

- 2.11. Wolność chrześcijanina, wolność Kościoła i wolność religijna. (Lappeenranta 12-19.10.1998)
- 2.12. Podsumowanie dialogu z lat 1970-1998. (Moskwa 27.09.-05.10.2002)

**Kościół Luterski w Finlandii – Autokefaliczny Kościół Prawosławny w Finlandii 1989-1999**

- 3.1. (Mikkeli 1989)
- 3.2. (Valamo 1990)
- 3.3. (Jarvenpaa 1991)
- 3.4. (Lisalmi 1993)
- 3.5. Powszechne kapłaństwo, praca, bezrobocie i prawa człowieka. (Kouvola 12-13.03.1996)
- 3.6. Sakramenty. Kościół, święte misteria – Kościół nadzieją świata. (Joensuu 19-20.04.1999)

**Ewangelicki Kościół Niemiec (RFN) – Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego 1959-1992**

- 4.1. Tradycja i usprawiedliwienie z wiary. (Arnoldshain 27-29.10.1959)
- 4.2. O dziełach Ducha Świętego - nabożeństwo, sakramenty, synody. (Zagorsk 21-25.10.1963)
- 4.3. Pojednanie. Niemiecko–rosyjska dyskusja o pojednaniu. (Höchst/Odenwald 03-08.03.1967)
- 4.4. Chrzest – nowe życie – służba. Dialog o chrześcijańskiej odpowiedzialności za świat. (Leningrad 12-19.09.1969)
- 4.5. Zmartwychwstały Chrystus i zbawienie świata. (Kirchberg 20-28.10.1971)
- 4.6. Eucharystia. (Zagorsk 26-29.11.1973)
- 4.7. Ofiara Chrystusa i ofiara chrześcijan. Rozmowy o znaczeniu ofiary w Sakramencie Ołtarza. (Arnoldshain 06-10.06.1976)
- 4.8. Nadzieja na przyszłość ludzkości w obietnicach bożych. (Odessa 10-13.10.1979)
- 4.9. Urząd kościelny i sukcesja apostołska. (Schloß Schwanberg 12-17.10.1981)
- 4.10. Posługiwanie biskupie w Kościele. (Kijów 25-29.09.1984)
- 4.11. Królewskie kapłaństwo ochrzczonych i apostołski urząd Kościoła. (Mülheim 27.4.-03.05.1987)
- 4.12. Życie Kościoła i jego świadectwo jako wyraz świętości i katolickości. (Mińsk 21-27.04.1990)
- 4.15. Rola Kościoła w odnowionym społeczeństwie. (Zagorsk 01-06.10.1990)

- 4.16. Ocena i osiągnięcia paralelnych dialogów Ewangelickiego Kościoła Niemiec (RFN) i Związku Kościołów Ewangelickich (NRD). Kościół jako społeczność świętych i jego świadectwo w świecie. (Bad Urach 19-27.10.1992)
- 4.17. Kościół i naród we wspólnocie europejskiej. (Mińsk 23-27.05.1998)

**Ewangelicki Kościół Niemiec (RFN) – Patriarchat Ekumeniczny 1969-1994**

- 5.1. Dialog wiary i miłości. (Konstantynopol 16-19.03.1969)
- 5.2. Chrystus – zbawienie świata. (Arnoldshain 04-08.10.1971)
- 5.3. Obraz człowieka w prawosławiu i protestantyzmie. (Chambésy 02-05.10.1973)
- 5.4. Epikleza do Ducha Świętego w Sakramencie Ołtarza. (Friedewald 06-09.10.1975)
- 5.5. Eucharystia i kapłaństwo. (Bonn-Beuel 20-25.02.1978)
- 5.6. Ewangelia i Kościół. (Stapelage 02-06.10.1981)
- 5.7. Przekaz Ewangelii i sprawowanie Świętej Eucharystii. (Kavala 03-08.10.1984)
- 5.8. Działanie Ducha Świętego w doświadczeniu Kościoła. (Hohenwart 28.09.-07.10.1987)
- 5.9. Życie w mocy Ducha Świętego (Kolumpari/ Kreta 26.05.-04.06.1990)
- 5.10. Dzieło Kościoła w świadectwie i posługiwaniu (Iserlohn 05-06.1994)
- 5.11. Kosmos jako dzieło Boże – Kościół wobec problemów ekologii. (Rodos 21-27.10.1997)
- 5.12. Kościoły wobec integracji europejskiej. (Havel-Brandenburg 30.06.-06.07.2001)

**Ewangelicki Kościół Niemiec (RFN) – Kościół Prawosławny Patriarchatu Rumuńskiego 1979-2002**

- 6.1. Pismo Święte, Tradycja i wyznanie. (Goslar 19-23.11.1979)
- 6.2. Sakramenty w *Confessio Augustana* oraz w prawosławnej wyznaniowości przelomu XVI i XVII wieku. (Jassy 24-26.10.1980)
- 6.3. Pokuta i spowiedź w wierze i życiu naszych Kościołów oraz ich znaczenie w odnowieniu i uświęceniu chrześcijan. (Hüllhorst 28.05-05.06.1982)
- 6.5. Zbawienie w Jezusie Chrystusie i zbawienie świata. (Techirghiol 06-11.05.1985)
- 6.6. Usprawiedliwienie i przemienienie (Theosis) człowieka przez Jezusa Chrystusa. (Kirchberg 18-27.05.1988)

- 6.7. Chrzest jako przysposobienie do nowego życia i powołanie do duchowej walki naśladowców Jezusa Chrystusa (synergia). (Curtea de Arges 11-20.06.1991)
- 6.8. Społeczność świętych – powołanie naszych Kościołów oraz ich rola w zsekularyzowanym świecie. (Selbitz 27.11.-05.12.1995)
- 6.9. Służba i pojednanie. Integracja europejska jako wyzwanie dla naszych Kościołów. (Bukarest 03-08.10.1998)
- 6.10. Kościół i jego polityczno-społeczna odpowiedzialność dziś. (Hernhut 07-12.10.2000)
- 6.11. Istota i jedność Kościoła chrystusowego – różnorodność Kościołów w historii. (Cluj-Napoca 14-20.10.2002)

#### **Związek Kościołów Ewangelickich (NRD) – Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego 1974-1990**

- 7.1-4 (Zgorsk I – IV)
- 7.5. Struktury kościelne i rzeczywistość sukcesji apostołskiej. (Zgorsk V)
- 7.6. Rola Kościoła w odnowionym społeczeństwie. (Zgorsk VI, 01-06.10.1990)

#### **Związek Kościołów Ewangelickich (NRD)/Ewangelicki Kościół Niemiec (RFN) – Kościół Prawosławny Patriarchatu Bułgarii 1981-1986**

- 8.1. (Sofia 26-29.01.1981)
- 8.2. (Eisenach 25-27.10.1984)
- 8.3. (Sofia 06-11.10.1986)

#### **Luterański Kościół Ameryki (USA) – Autokefaliczna Kościół Prawosławny w Ameryce 1983-1993**

- 9.1. Zbawienie w Chrystusie
- 9.2. Teologia trynitarna – stanowisko luterańsko-prawosławne

#### **Zusammenfassung: Philipp Melanchthon als der Wegbereiter des Dialogs mit der Ostkirche**

Philipp Melanchthon (1497-1560), mit seiner inklusiven Perspektive in evangelischer Ekklesiologie, war wie ein Theologe von heute. Zu den wichtigsten dogmatischen Themen des sechzehnten Jahrhunderts, die auch im modernen ökumenischen Dialog weitergeführt werden, soll man die *Confessio augustana graeca* – die von Melanchthon ins griechische Übersetzte *Augsburgische Konfession* – und die theologische Korrespondenz zwischen dem Patriarchen von Konstantinopel Jeremiah II und dem lutherischen Theologen der Universität Tü-

bingen, erwähnen. Die beiden wurden als Protagonisten in der Geschichte des ökumenischen Dialogs betrachtet. Bei der Übersetzung der *Augustana* hat Philipp Melanchthon statt der apologetischen Themen, die Begriffe der Orthodoxie und der Wiedergeburt bewusst betont, um die theologische Sensibilität des Ostens zu beachten. Auch im liturgischen Kontext kommt die griechische Version der Mentalität der Griechen entgegen. Zu den wichtigsten Initiativen des deutschen Reformators gehörte die zweiseitige Annäherung der Reformation und der Orthodoxen Kirche, die im interkonfessionellen multilateralen Dialog des XX-sten Jahrhunderts wiedererneuert wurde.

**Schlüsselwörter:** Reformation, Orthodoxe Kirche, Dialog, Ökumene

**Roman Pracki** (1971) – duchowny luterański, proboszcz parafii ewangelicko-augsburskiej w Krakowie, absolwent Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie oraz Instytutu Ekumenicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, współpracownik Instytutu Liturgicznego na Uniwersytecie Papieskim w Krakowie.

Henryk Pietras SJ

## Chrzest jako sakrament kapłaństwa – „Kościół Pierworodnych”<sup>1</sup>

Temat powszechnego kapłaństwa od dawna jest przedmiotem moich zainteresowań, czemu już dałem wyraz w kilku artykułach. Ostatni z nich nosi tytuł „Tożsamość kapłańska w Kościele starożytnym” i jest kontynuacją innych<sup>2</sup>. Obecnie też proszę przyjąć to wystąpienie jako kontynuację poprzednich, a nie przedstawienie nowego tematu od początku.

### I. Wstęp, czyli streszczenie (a wręcz częściowy autoplagiat) artykułu „Tożsamość kapłańska w Kościele starożytnym”

Punktem wyjścia do rozważań na temat kapłaństwa w Kościele z perspektywy patrystycznej powinna być konstatacja, że w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich odnoszono termin „kapłan” do Chrystusa, kapłanów świątyn-

---

<sup>1</sup> Artykuł ten został już opublikowany: *Chrzest jako sakrament kapłaństwa – „Kościół Pierworodnych”*, [w:] *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i inni, Polyhymnia, Lublin 2011, 9-20.

<sup>2</sup> W: J. Augustyn (red.), *Sztuka bycia księdzem*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, 59-66. Było to nowe, zmienione wydanie artykułu: *Klerykalizacja kapłaństwa w Kościele starożytnym, czyli przyczynek do historii języka religijnego*, w: *Sympozja Kazimierskie VI*, pod red. Bożeny Wronikowskiej i Daniela Próchniaka, TN KUL 2008, 111-116. Por. także moje: *Od presbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, *Studia Bobolanum* 3 (2002) 5-17; *Dymisja ze stanu duchownego i jej skutki w starożytności chrześcijańskiej*, w: K. Dyrek (red.), *Odejścia od kapłaństwa. Studium historyczno-psychologiczne*, WAM 2010, 7-19; *Kościół jako społeczność zhabwionych – próba zrozumienia aksjomatu: Poza Kościołem nie ma zhabwienia* – w druku.



nych oraz do wszystkich ochrzczonych. Prawie cały List do Hebrajczyków mówi o kapłaństwie Chrystusa, że jest „na wzór Melchizedeka” i znosi potrzebę jakiegokolwiek innego kapłaństwa ustanowionego przez Prawo. W tym Chrystusowym kapłaństwie wierni mają udział przez chrzest, co potwierdza 1P 2, 5. W najstarszych tekstach zatem, do końca II wieku, nie ma rozróżnienia na świeckich i kapłanów w Kościele, ale na świeckich i duchownych, wśród których najważniejsi są biskupi, prezbiterzy i diakoni o kompetencjach zstępujących. Najlepszym tutaj przykładem, ze względu na sporą ilość pozostawionych tekstów, jest Tertulian<sup>3</sup>. Bardzo znaczący zdaje się być następujący fragment z *De exhortatione castitatis*:

*Bylibyśmy w błędzie, gdybyśmy myśleli, że czego nie wolno kapłanom, wolno świeckim. Czyż i my, świeccy, nie jesteśmy kapłanami? Napisano: Uczynił nas królestwem i kapłanami Boga i Ojca swojego (Ap 1, 6). Różnicę między ordo i ludem ustanowił autorytet Kościoła, a także część dla ordo w zasiadaniu wśród składających Bogu ofiarę. Gdzie jednak nie ma pierwszeństwa miejsca dla ordo, ofiarujesz, chrzczisz i jesteś sam dla siebie kapłanem; to znaczy gdzie są trzej, jest Kościół, to znaczy świeccy<sup>4</sup>.*

Pisałem na ten temat: <<„Zasiadać wśród składających ofiarę”, co widzimy w tym tekście, to po łacinie *considerere*, od czego pochodzi *consensus*, a znaczy między innymi „zasiadać w gronie urzędowym”. Biskupi, prezbiterzy i diakoni stanowią ustanowione autorytetem Kościoła *ordo*, które odróżnia się od reszty ludu, od świeckich, ale nie kapłaństwem, a – że tak powiem – administracyjnie. Mają pierwszeństwo wśród składających ofiarę, jeśli są. Istotą Kościoła, zdaje się być to przede wszystkim, że zbierają się „trzej”, to znaczy, że jest wspólnota. *Ordo ecclesiasticus* to jakby *ordo decurionum* w świecie rzymskim. Niewątpliwie ich członkowie mają swoje przywileje, swoją pozycję i honory, ale jest to kwestia ustanowienia i ład społeczny. Kapłaństwo to całkiem inna sprawa. Zastrzeżenie Tertuliana dotyczące ewentualnego rozróżnienia na kapłanów i świeckich – i samo użycie słowa kapłan na określenie duchownych – z czym się nie zgadza, zdaje się jednak wskazywać, że bywało i tak. Byli widocznie jacyś chrześcijanie, którzy tak zaczęli rozróżniać>>

Tertulian pojmuje zatem cały Kościół jako ściśle hierarchiczny, w prawdziwym słowa znaczeniu, od *hierateia* czyli „kapłaństwa”. Wszyscy w nim są ka-

---

<sup>3</sup> Tertulian, np. *O Modlitwie* 28; *Preskrypcja przeciwko herezykom* 41.

<sup>4</sup> Tertulian, *Zachęta do czystości* 7.

planami, spełniają funkcje kapłańskie, ale w pewnym porządku (*ordo*), którego wymaga godność i organizacja Kościoła. Dlatego też może on mówić o kapłaństwie dziewictwa czy wdowieństwa<sup>5</sup>, a także sprzeciwiać się rozróżnieniom na kapłanów i świeckich.

Bardzo interesujący jest mały fragment, często przytaczany w tym kontekście, z *Przeciw Celsusowi*, w którym Orygenes przyrównuje kapłanów greckich do wszystkich chrześcijan:

*To jeszcze powiem wrogom naszej wiary, którzy zmuszają nas do walki o wspólne dobro i każą nam zabijać ludzi: wasi kapłani, którzy opiekują się posągami i służą waszym bogom, nie chcą splamić swych rąk ludzką krwią, aby rękami czystymi od krwi i zbrodni mogli składać bogom określone ofiary; nie powołujecie więc ich pod broń, gdy wybuchnie wojna. Jeżeli aprobujecie takie postępowanie, to tym bardziej powinniście uznać za słuszne postępowanie chrześcijan, którzy w czasie wojny sami wyruszają do walki jako kapłani i słudzy Boga, nie plamią jednak swych rąk, a walczą tylko modłtawami, zanosząc je do Boga w intencji żołnierzy bijących się za słuszną sprawę oraz w intencji sprawiedliwego władcy<sup>6</sup>.*

W miarę rozwoju struktur kościelnych i form kultu zaczyna się pojmować urzędy i funkcje w Kościele w analogii do przedchrześcijańskich struktur żydowskich. Z tego samego III wieku pochodzą *Didaskalia Apostolskie*, które powstały w Syrii, w różnej formie zachowały się w kilku językach, ciągle jednak przeredagowywane. Tworzą one pierwsze sześć ksiąg *Konstytucji Apostolskich*, również te, które zostały przeredagowane prawdopodobnie pod koniec IV wieku. Jest to dzieło, w którym nauka na temat kapłaństwa jest odnoszona wprost do Starego Testamentu. Czytamy tam między innymi:

*Dawnymi ofiarami są obecnie modlitwy, błagania i dziękczynienia; dawnymi pierwocinami, dziesięcinami, ofiarami i darami są obecnie ofiary eucharystyczne, składane przez świętych biskupów Panu Bogu za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, który za nich umarł. 3. Oni są bowiem waszymi arcykapłanami, waszymi kapłanami są przezbiterzy, a waszymi lewitami są teraz diakoni, lektorzy, kantorzy, ostiariusze, diakonisy, wdowy, dziewczęta i sieroty. Ponad nimi wszystkim stoi arcykapłan – biskup. On jest sługą Słowa, strażnikiem wiedzy, pośrednikiem między Bogiem i wami w kulcie Bożym; on jest nauczycielem pobożności, on drugim po Bogu waszym ojcem, który powtórnie was zrodził z wody i Ducha jako przybranych*

<sup>5</sup> Tertulian, *Do żony* 6-7.

<sup>6</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi* VIII, 73.

*synów; on jest waszym władcą i przywódcą, on waszym królem i panem, on waszym ziemskim bogiem po Bogu, któremu winniście oddawać część*<sup>7</sup>.

Biskupi, prezbiterzy i diakoni są tutaj przedstawieni w ścisłej analogii do kapłaństwa w Izraelu. Ciekawe jednak jest zestawienie tego, co powyżej z ideą kapłaństwa powszechnego. We fragmencie istniejącym po grecku, a którego brak w starożytnym tłumaczeniu łacińskim, mówi się co następuje:

*[Namaszcza się głowę przy chrzcie] tak jak niegdyś namaszczano królów i kapłanów: nie dlatego, iżby i teraz przyjmujący chrzest byli ustanawiani kapłanami, lecz dlatego, że od Chrystusa pochodzą chrześcijanie, „królewskie kapłaństwo i lud święty” (1P 2, 9)...*<sup>8</sup>

Terminu „kapłaństwo” wyraźnie użyto tu w dwóch różnych znaczeniach. Na „ustanowienie” mamy słowo *heirotonia*, czyli nie tyle nałożenie rąk, ile raczej wyznaczenie przez podniesienie ręki, jak przy głosowaniu; w taki sposób bowiem ustanawiano duchownych w Kościele greckim do IV wieku. Ustanawianie przez nałożenie rąk, poświadczone w Nowym Testamencie, było zwyczajem żydowskim, obecnym w Kościele czasów apostoelskich, ale który przyjął się powszechnie dopiero później. Kapłaństwo chrzcielne według cytowanego tekstu otrzymuje się natomiast przez namaszczenie, jak w odniesieniu do kapłanów Starego Testamentu. Pamiętajmy bowiem, że w starożytności duchownych nie namaszczano przy ustanawianiu, rezerwując ten ryt dla inicjacji chrześcijańskiej.

Można więc odnieść wrażenie, że według *Didaskaliów* kapłanami *namaszczonymi* są wszyscy ochrzczeni, a kapłanami *ustanowionymi* – biskupi i prezbiterzy. Od tekstu wielokrotnie przeredagowywanego nie można wymagać wielkiej precyzji, ale tak wygląda, jakby w jednym miejscu kapłanom starotestamentalnym odpowiadali biskupi i prezbiterzy, w innym zaś wszyscy ochrzczeni. Być może jest to właśnie ślad przerabiania tekstu w ciągu tych stu lat bez zbytnej dbałości o szczegóły? Być może z tego właśnie powodu fragment ten wypadł z tłumaczenia łacińskiego, gdyż nie był już zrozumiały?

Począwszy od Cypriana z Kartaginy zaczyna się coraz powszechniej mówić o kapłanach w Kościele w odniesieniu właśnie do duchownych<sup>9</sup>. Czy zmieniła się teologia, czy tylko język? Czyżby pojawiła się świadomość łącząca kapłaństwo z *ordo*?

---

<sup>7</sup> *ConstApost* II, 26, 2-4, w: *Synodi et Collectiones Legum* 2.

<sup>8</sup> *ConstApost* III, 16, 3.

<sup>9</sup> Por. Cyprian z Kartaginy, *Listy* 57, 3; 64, 1; 67; 70; 72.

Przypuszczam, że teologia zmieniła się tutaj pod wpływem języka, który na zasadzie akomodacji dostosował się do języka religii rzymskich odchodząc od „pierwotnej gorliwości”.

## II. Rozwinięcie, czyli kilka uwag o „Kościele pierwородnych”

Wydaje mi się istotnym przytoczenie tutaj świadectwa autora, który systematycznie nazywa prezbiterów kapłanami (sacerdotes), a biskupów albo tak samo, albo wręcz pontyfikami. Jako że oba terminy są ewidentnie przedchrześcijańskie, a drugi wręcz pogański, ważne przy okazji jest zwrócenie uwagi, co ma być specyficznie chrześcijańskiego w jego refleksji. Chodzi o Hieronima, który wyraźnie dostosowuje język do swojej epoki i czytelników. Widać wszyscy już tak mówili. O „prawdziwym” kapłaństwie, nie żydowskim i nie pogańskim, ale chrześcijańskim, przy okazji omawiania pierwородztwa mówi inaczej. Píše tak w liście poświęconym Melchizedekowi i temu, że był on w rzeczywistości pierwородnym synem Noego, Semem:

*Równocześnie [Hebrajczycy] podają i taką wiadomość, że aż do kapłaństwa Aarona wszyscy pierwородni ze szczepu Noego, którego następstwo i porządek jest opisany, byli kapłanami i składali ofiary Bogu i że to jest ono pierwородztwo, które Eżaw sprzedał bratu swemu Jakubowi<sup>10</sup>.*

Kapłaństwo Melchizedeka jest więc pierwotniejsze od kapłaństwa Aarona, bo polega na pierwородztwie. I przez to zahacza się o kapłaństwo Chrystusowe. Nieco dalej odnosi się do niektórych opinii utożsamiających Melchizedeka z Duchem Świętym lub aniołem, stwierdzając że, jego zdaniem, być to nie może. Hieronim pisze:

*zaiste głupią rzeczą jest, że niektórzy to, co jest powiedziane w figurze – dlatego że kapłaństwo Chrystusa nie ma końca i On sam, jako król i kapłan, jedno i drugie nam darował, abyśmy byli ludem królewskim i kapłańskim<sup>11</sup>, i jako kamień węgielny, obydwie złączył ściany<sup>12</sup>, aby jako dobry pasterz z dwóch trzód uczynić jedną trzodę<sup>13</sup> – odnoszą do wyższego sensu<sup>14</sup>, aby usunąć prawdę historyczną i mówić, że nie był królem, lecz aniołem przedstawionym pod postacią człowieka. A tymczasem Hebrajczycy do tego stopnia usiłują wykazać, iż Melchizedek był królem Sa-lem, synem Noego, Semem, że przytaczają te słowa przedtem zapisane: I wyszedł król sodomski*

<sup>10</sup> Cf. Rdz 25, 31; Hieronim, *List* 73, 6.

<sup>11</sup> Cf. 1P 2, 9.

<sup>12</sup> Cf. Ef 2, 14. 20.

<sup>13</sup> Cf. J 10, 11-16.

<sup>14</sup> W sensie mistycznym.

*naprzeciw niego – bez wątpienia mowa o Abrahamie – gdy wrócił po rzezi Chodorlachomora i królów, którzy z nim byli w dolinie Sawe, a jest to dolina królewska<sup>15</sup> – i zaraz następują słowa: A Melchizedek, król Salem, wyniósł chleb i wino<sup>16</sup> – itd<sup>17</sup>.*

Melchizedek jest typem Chrystusa i jego kapłaństwo jest typem kapłaństwa Chrystusa, które ten z kolei daje nam chrześcijanom, a nie „nam” księżom. Siódmy rozdział Listu do Hebrajczyków jest kluczowym tekstem na ten temat. W tym samym Liście jest jednak więcej, mianowicie Kościół nazwany jest „Kościółem pierworodnych”:

*Hbr 12, (22) Wy natomiast przystąpiliście do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego, do niezliczonej liczby aniołów, na uroczyste zebranie, (23) do Kościoła pierworodnych, którzy są zapisani w niebiosach, do Boga, który sędzi wszystkich, do duchów sprawiedliwych, które już doszły do celu, (24) do Pośrednika Nowego Testamentu – Jezusa, do pokropienia krwią, która przemawia mocniej niż krew Abla.*

W „kulowskim” komentarzu do Pisma Świętego ks. Stanisław Łach<sup>18</sup> zbiera proponowane przez egzegetów wyjaśnienia pojęcia „pierworodnych”. Mogli by to być aniołowie, sprawiedliwi Starego Testamentu, apostołowie, albo wszyscy chrześcijanie. Częściowo pomocny w zrozumieniu problemu okazał się być porządny artykuł ks. Stanisława Jankowskiego SDB, „Porodziła swego pierworodnego Syna...” (Łk 2,7)<sup>19</sup>. Słusznie pokazuje on wszelkie znaczenia tego pojęcia, pisze jak przywileje pierworodnego przechodzą na cały Izrael i stąd obowiązek wykupu pierworodnych za 5 sykli<sup>20</sup>, dawanych kapłanom z rodu Aarona, którzy w składaniu ofiar zastępują pierworodnych. W konkluzjach nie dochodzi on jednak do połączenia kapłaństwa Chrystusa z Jego pierworództwem, o którym pisze. A właśnie to połączenie wydaje się być bardzo interesujące. Chrystus jest pierworodnym nie dlatego, że pierwszym, ale dlatego, że spełnia wszelkie funkcje pierworodnego: reprezentuje Ojca, zarządza jego własnością, składa ofiarę. Dywagacje na temat ewentualnego rodzeństwa są nie na temat, gdyż to pierworództwo związane z kapłaństwem dotyczy także jedynaka.

---

<sup>15</sup> Rdz 14, 17.

<sup>16</sup> Rdz 14, 18.

<sup>17</sup> Hieronim, *List* 73, 9.

<sup>18</sup> *List do Hebrajczyków*, Pallotinum 1959.

<sup>19</sup> S. Jankowski SDB, „Porodziła swego pierworodnego Syna...” (Łk 2,7), *Seminare*, 18 (2002), 121-138.

<sup>20</sup> *Tamże*, przypis 38; Lb 18, 16.

Autor Listu do Hebrajczyków mówi do adresatów, że weszli na górę Syjon = Jerozolima = Salem, czyli dołączyli do Melchizedeka, a raczej do tego, którego tamten zapowiadał. Chrystus bowiem nie zachowuje swego pierworództwa i wszystkich związanych z tym przywilejów dla siebie, ale daje tym, którzy przychodzą do niego.

W jednym z nielicznych zachowanych komentarzy do Listu do Hebrajczyków Teodoret z Cyru pisał:

*Pierworodnymi nazywa wybranych (Protótokoi), ponieważ pierworodni na mocy prawa otrzymywali podwójną część dziedzictwa (Pwt 21, 17). A powiedział to wszystko, aby wskazać na ich wyższość i równocześnie zachęcić do gorliwego przyjęcia tych prawd*<sup>21</sup>.

*Protótokoi* to zgodnie z wszystkimi słownikami „wybrani”, w chrześcijańskim żargonie wybrani spośród katechumenów do chrztu – wystarczy zobaczyć List św. Pawła do Rzymian lub dowolną historię katechumenatu. Zdaniem Teodoreta chodzi więc o wybranych do chrztu, by oni tworzyli Kościół pierworodnych.

Jan Słomka poświęcił jeden podrozdział swojej książki terminologii chrzcielnej przybrania za synów<sup>22</sup>. Oczywiście przede wszystkim cytuje świadectwa mówiące o adopcji, ale znaczący jest fragment jednej homilii Teodora z Mopsuestii, niezbyt odległego mentalnością od Teodoreta z Cyru. Teodor pisze – cytuję za Słomką:

*„Pierworodnymi” nazywa on nieśmiertelnych i nieziemnych, jako tych, których uznał za godnych, aby im udzielić daru przybrania za synów, jak powiedział Pan; „Już bowiem umrzeć nie mogła, gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będą uczestnikami zmartwychwstania” (Łk 20,36) i zostali zapisani do nieba jako jego mieszkańcy*<sup>23</sup>.

Nie rozumiejąc, a nawet nie widząc tekstu syryjskiego tych homilii, trudno z całą pewnością orzec, jakiego słowa użył Teodoret. Jeśli właśnie tak napisał, to pewnie odwołuje się do Listu do Hebrajczyków, gdyż Paweł dość rygorystycznie odnosi termin „pierworodny” do samego Chrystusa. Znaczyłoby to, że skutkiem chrztu, w rozumieniu Teodoreta, jest między innymi pierworództwo z wszystkimi konsekwencjami.

Jeszcze w jednym miejscu u Hieronima znajdujemy podobny zwrot, tym razem jest to: *Kościół pierworodnych, współbrzmienie wszystkich cnót*<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Teodoret z Cyru, *HbrKom* in 12, 23.

<sup>22</sup> J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, UŚ 2009, 116-122.

<sup>23</sup> Teodor z Mopsuestii, *HomKat* 12, 12. J. SŁOMKA, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, 120.

<sup>24</sup> Hieronim, *List* 78, 24.

Pisze tak w kontekście obozowisk zakładanych przez Izraelitów na pustyni, gdzie 22 postój, w Maceloth<sup>25</sup>, tłumaczy jako *coetus*, czyli zebranie, zgromadzenie, jednym słowem Ecclesia. Użycie jednego z terminów na określenie pierworodnych pozwala mu na utożsamienie tego zgromadzenia z samym Chrystusem, gdyż to on jest jakby sumą wszelkich cnót, czyli mocy. Hieronim czytał na pewno, a i nie ma powodu, by podejrzewać, że zapomniał, co Filon pisał o Logosie jako sumie wszelkich mocy<sup>26</sup> albo Orygenes, w pierwszych dwóch księgach Komentarza do Ewangelii wg św. Jana, o wielości *epinoiai*.

Tenże Orygenes napisał też komentarz do postojów Izraela na pustyni<sup>27</sup>. W analogicznym miejscu zupełnie inaczej tłumaczy nazwę Maceloth, mianowicie „od początku”. I wyjaśnia następująco:

*Kto bowiem dąży do doskonałości, ten ogląda początek rzeczy, a raczej wszystko odnosi do tego, który był „na początku” i który nigdy od tego początku się nie oddala<sup>28</sup>.*

Związek z pierworództwem Chrystusa i wiernych w Kościele pozostaje zatem podobny, mimo zupełnie innej etymologii.

Zwracałem już uwagę powyżej, że cały Kościół jest hierarchiczny, to znaczy cały jest kapłański, a nie, że posiada kapłanów. W związku z tym konsekwentnie można by powiedzieć, że wszystkie sakramenty w Kościele są kapłańskie. Pierwsze miejsce ma tu sakrament chrztu, on bowiem sprawia, że jesteśmy członkami Zgromadzenia Pierworodnych, czyli kapłanami.

### III. Zakończenie, czyli o potrzebie wyjaśniania

Można by zapytać, jak to się stało, że w powszechnym mniemaniu nie chrzest, ale *sacramentum ordinis* traktuje się jako sakrament kapłaństwa i taka nazwa występuje w polskich tłumaczeniach *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, choć już *Katechizm Kościoła Katolickiego* nie używa go nigdy, mówiąc o „kapłaństwie ministerialnym”. W innych językach „sakrament kapłaństwa” pojawia się zasadniczo w tłumaczeniach tekstów Jana Pawła II, a następnie Benedykta XVI. Tak więc ta nazwa wygląda na polski wkład do światowego dziedzictwa teologicznego.

---

<sup>25</sup> Cf. Lb 33, 25.

<sup>26</sup> Cf. np. Filon Aleksandryjski, *De confusione linguarum* 146n.

<sup>27</sup> Orygenes, *LbHom* 27.

<sup>28</sup> Orygenes, *LbHom* 27, 12.

Widzieliśmy, że od IV wieku powszechnie nazywa się prezbiterów kapłanami i tak jest do dziś. W dokumentach przedsoborowych nie jest więc kapłanem nawet biskup, którego konsekracja zresztą nie była uważana za sakrament. Obecnie jest w Kościele jeden sakrament *ordinis*, trzystopniowy, co oznacza, że zmienić się może każda praktyka sakramentalna bez względu na jakiegokolwiek dogmatyczne ustalenia wcześniejsze. W średniowieczu sacerdos był już powszechnie synonimem prezbitera, a siedmiostopniowy sakrament święceń nie obejmował biskupa. Tak się zrobiło, że biskupami zostawali prezbiterzy, a nie diakoni, jak w starożytności, dlatego mieli te same kompetencje co prezbiterzy, plus władzę udzielania święceń (czy ustanowień) wszystkich innych stopni. Konsekracja biskupa nabrała swego znaczenia i nie była w Kościele katolickim uważana za sakrament – w przeciwieństwie do Kościoła prawosławnego. Po soborze Watykańskim II w Kościele katolickim ustalono, że *sacramentum ordinis* ma trzy stopnie, episkopat, prezbiterat i diakonat. Nieszczęściem pewnym jest nasze polskie przyzwyczajenie językowe, które każe mówić o „sakramencie kapłaństwa”, co w żadnym języku nie ma miejsca.

Z potocznym nazywaniem księży kapłanami nie ma sensu walczyć, ale propagowanie tego przez duchownych uważam za szkodliwe. Wygląda bowiem na uzurpację przypisywanie sobie tego, co przynależy wszystkim ochrzczonym. Duchowni oddzielają się w ten sposób od reszty wiernych, czynią się „lepszą” częścią, bez dbałości o użyteczność.

Księża często narzekają na swoich parafian, że mało się angażują. Zapewne, gdyż bez świadomości własnego kapłaństwa czują się wiernymi drugiej kategorii, zepchnięci do tej roli przez księży, uzurpatorów kapłaństwa. Warto przy tej okazji uświadomić sobie, że jednym z powodów, dla których Stolica Apostolska nakazała polskiemu episkopatowi nowy przekład dokumentów Vaticanum II było właśnie pisanie o sakramencie kapłaństwa w sensie święceń, a w nowym Mszałe Rzymskim Jana Pawła II, którego po polsku jeszcze nie ma (z wyjątkiem części poświęconej czci świętych i błogosławionych) już żaden święty nie występuje, na przykład jako „kapłan i doktor Kościoła”, tylko jako prezbiter.



## **Zusammenfassung: Die Taufe als Sakrament des Priestertums – "Die Kirche der Erstgeborener"**

Dieser Artikel kehrt zum Thema des Priestertums aller Getauften zurück, das von diesem Verfasser schon an anderer Stelle behandelt wurde. In diesem Fall basiert die Beweisführung auf dem Zeugnis des hl. Hieronymus, der behauptet: Den Hebräern nach waren alle Erstgeborenen in der Nachkommenschaft Noahs Priester, und darin bestand auch der eigentliche Sinn des Verkaufs des Erstgeburtsrechtes von Esau. Darüber hinaus sagt auch der Autor des Hebräerbriefes (12,22), dass die Christen eine Kirche der Erstgeborenen bilden. Man kommt also zum Schluss, dass die Getauften als Mitglieder der Kirche die Rechte und Pflichten der Erstgeborenen und somit der Priester erlangen, unter denen Christus als der von Ewigkeit her Erstgeborene über allen steht.

**Schlüsselwörter:** Taufe, Priestertum, Erstgeborene, Kirche

**O. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ** – patrolog, bizantynolog, długoletni dyrektor Wydawnictwa WAM. Po studiach filozoficznych i teologicznych w Polsce odbył studia patrologiczne w Rzymie (Augustinianum 1980-85), gdzie uzyskał doktorat (*L'amore in Origene*). Obecnie rektor Akademii Ignatianum w Krakowie, gdzie jest także kierownikiem Katedry Historii Kultury Chrześcijańskiej; wykładowca patrologii na Papieskim Wydziale Teologicznym Sekcji „Bobolanum” w Warszawie, i jako *professore invitato* na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

Autor wielu cenionych publikacji z zakresu chrześcijaństwa antycznego i patrologii. Zajmuje się początkiem kultury chrześcijańskiej (I-V wiek) oraz edycją (w językach oryginalnych i w polskim tłumaczeniu) dokumentów synodalnych, kanonów i ksiąg penitencjalnych starożytnego Kościoła. Do najbardziej znanych i cenionych Jego prac należą:

- *Początki teologii Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2000, wyd. 2 uzupełnione 2007.

- *Orygenes*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2001.

- *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007.

- *Dokumenty Soborów Powszechnych*, (opr. z A. Baronem), t. 1-4, Kraków: Wydawnictwo WAM 2001-2004.

- *Synodi et Collectiones Legum*, (opr. z A. Baronem), t. 1: *Acta synodalia (Ann. 50-381)*; t. 2: *Constitutiones Apostolorum*; t. 3: *Canones Patrum Graecorum*; t. 4: *Acta synodalia (Ann. 381-431)*; t. 5: *Libri poenitentiales*; t. 6: *Acta synodalia (Ann. 432-505)*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006-2011.



Wojciech Gajewski

## Feba z Kenchr – siostra, diakon, patron

### Wstęp

Wszystkie informacje w Nowym Testamencie (NT) na temat Feby z Kenchr<sup>1</sup> znajdujemy się w Rz 16,1-2<sup>2</sup>. Tekst stanowi ważne świadectwo udziału kobiet w służbie kościelnej w latach pięćdziesiątych I wieku. Krótka rekomendacja Pawła jest wstępem do najdłuższej listy pozdrowień i naj-

<sup>1</sup> Pisownia zarówno imienia, jak i nazwy miejscowości nie jest w języku polskim ujednolicona. Niektórzy autorzy nie odmieniają imienia pozostawiając przy formie *Febe* (np. K. Romaniuk, m.in. w tłumaczeniu i komentarzu *Listu do Rzymian* i Biblii Warszawsko-Praskiej [BW-P]), ale także tłumacze Biblii Poznańskiej [BP]); większość posługuje się spolszczeniem *Feba* (np. Cz. Bosak, *Słownik-konkordancja osób Nowego Testamentu*, Poznań 1991, s. 94, a także tłumacze Biblii Warszawskiej (BW), Biblii Gdańskiej [BG], Tysiąclecia [BT]). Podobnie problematyczna jest pisownia miasta portowego, z którego nasza bohaterka pochodziła. Utrwały się zasadniczo dwie formy (choć było i jest ich znacznie więcej; por. np. BG, Biblię Brzeską [BB]): Kenchry lub Kenchree. W tym artykule posługiwać się będę dla imienia formą spolszczoną, a w odniesieniu do nazwy portu wersji: Kenchry.

<sup>2</sup> Rz 16,1-2 *A polecam wam Febe, siostrę naszą, która jest diakonisą zboru w Kenchreach, abyście ją przyjęli w Panu, jak przystoi świętym, i wspierali ją w każdej sprawie, jeśli od nas tego potrzebowała, bo i ona była wielu pomocna, również mnie samemu – BW*

*(Polecam zaś wam Febe, siostrę naszą będącą [i] diakonem Kościoła w Kenchreach, abyście ją przyjęli w Panu w sposób godny świętych i wspierali w każdej potrzebnej sprawie, ponieważ stała się ona patronką wielu i mnie samego – przekł. własny).*

*[Sunistēmi de hymin Phoibēn tēn adelphēn hēmōn ousan [kai] diakonon tēs ekklesiās tēs en Kenchreaīs ina prosdeksēsthe autēn en Kyriō aksios tōn hagion kai parastēte autē en ō an hymōn chreze pragmati kai gar autē prostātis pollōn egenēthē kai emou autou]*

większej koncentracji imion w *corpus Paulinum* (Rz 16,1-23). Wymienia łącznie dwadzieścia dziewięć postaci, z czego jednaście kobiet. Przeważają imiona greckie. Tylko sześć z nich nosi rzymski charakter (Akwila, Ampliatus, Julia, Junia, Rufus i Urban), a dwa żydowskie (Maria i Herodion). Listę rozpoczyna krótka rekomendacja Feby z prośbą o jej godne przyjęcie we wspólnocie oraz okazanie stosownej pomocy w razie potrzeby.

Osoby przywoływane przez Apostoła są mu znane. Jak wynika z treści pozdrowień część z nich to jego bliscy współpracownicy. Na jednaście przywołanych kobiet osiem to osoby zaangażowane w służbie ewangelii<sup>3</sup>. Fakt bliskich związków z tak dużą liczbą osób wywołuje pewien problem. Nic bowiem nie wskazuje na to, by Paweł przed napisaniem listu był w Rzymie. Dlatego od czasów D. Schultza (1829)<sup>4</sup> toczy się dyskusja w kwestii pierwotnej przynależności fragmentu Rz 16. Zdaniem części uczonych pozdrowienia wchodziły początkowo w skład innego listu (najczęściej podaje się *List do Efezjan*)<sup>5</sup>. Co pewien czas dyskusja ożywa i wciąż nie można uznać jej za zakończoną. Obecnie dominuje przekonanie, że katalog pozdrowień skierowany jest autentycznie do Rzymian<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Rz 16,1-16: Feba – siostra, diakon, patronka, Pryscylla (wraz z mężem Akwila) - współpracownica, Maria – *wiele się natrudziła*, Junia (z Andronikiem) - apostoł, Tryfenę i Tryfozę – *pracującą w Panu*, Persyda – *umiłowana, wiele pracującą w Panu*, matka Rufa będąca zapewne przez więzy życzliwości i serdeczności nazwana matką Pawła.

<sup>4</sup> D. Schultz, *Theologische Studien und Kritike*, Hamburg 1829, za: A. J. M. Wedderburn, *Reasons for Romans*, Edinburgh 2004, s. 12.143.

<sup>5</sup> Przegląd stanowisk: J. I. H. McDonald, *Was Romans XVI a Separate Letter?*, "New Testament Studies" 16 (1969-1970), s. 369-372; K. P. Donfried, *A Short Note on Romans 16*, "Journal of Biblical Literature" 89 (1970) 441-49; W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973, s. 277-280; A. Van Roon, *The Authenticity of Ephesians*, Leiden 1974, s. 91-93; B. N. Kaye, *To the Romans and others. Revisited*, "Novum Testamentum" 18 (1976), s. 37-77; K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału z komentarzem*, Poznań-Warszawa 1978, s. 39-45; W.- H. Ollrog, *Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16*, w: D. Lührmann, G. Streeker (red.), *Kirche: Festschrift Bornkamm*, Tübingen 1980, s. 221-244; P. Lampe, *The Roman Christians of Romans 16*, w: K. P. Donfried (red.) *The Romans debate. Revised and expanded edition*, Peabody 1991, s. 216-230; J. D. G. Dunn, *Paul's Epistle to the Romans. An Analysis of Structure and Argument*, w: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, t. 2, cz. 25.4. (1987), s. 2842-2890; L. A. Jervis, *The Purpose of Romans*, Sheffield 1991, s. 135-138.

<sup>6</sup> W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2008, s. 271-274. Po przeanalizowaniu poszczególnych argumentów optujących za innymi niż Rzymianie adresatami listu autor stwierdza ostatecznie: *nie ma podstaw, aby sądzić, że Rz 16 stanowi oddzielne pismo wysłane do Efezju czy innej wspólnoty* (s. 274); por. W. Schmithals, *Der Römerbrief als historisches Problem*, Gütersloh

Mniej dyskusyjne jest miejsce wysłania listu. Ogół badaczy uznaje, że był nim Korynt<sup>7</sup>. Uczeni są zgodni, że *List do Rzymian* powstał w latach pięćdziesiątych, choć różnią się w szczegółach – np. Joachim Gnilka proponuje początek szóstej dekady (51/52<sup>8</sup>), Waldemar Rakocy optuje raczej za jej końcem (57/58<sup>9</sup>).

### Korynt i Kenchry

Gdy Paweł pisał *List do Rzymian*, Korynt rozwijał się bardzo dynamicznie stanowiąc strategiczne centrum handlowe we wschodniej części Morza Śródziemnego. Na przelomie wieków miasto przeżywało swoje wzloty i upadki ściśle związane z dziejami greckich polis<sup>10</sup>. Kres helleńskiej tradycji miasta przyniósł wiek II przed Chr. Za udział w antyrzymskim powstaniu, wywołanym przez Związek Achajski, wojska rzymskie pod dowództwem Lucjusza Mumiusza (obdarzonego po zwycięstwie przydomkiem *Achaicus*) zrównały Korynt z ziemią (146 r.)<sup>11</sup>. Dopiero sto lat później, w roku 44 przed Chr. na rozkaz Juliusza Cezara, a następnie przy wydatnym wsparciu ze strony Oktawiana Augusta, miasto zostało podniesione z ruin. Odbudowano je pod okiem rzymskich architektów początkowo jako kolonię wojskową (*Colonia laus Iulia Corinthiensis*)<sup>12</sup>. Dowodem wdzięczności dla rodziny Cezara była zbudowana w po-

---

1975, s. 108-127; W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, Neukirchen-Vluyn 1979, s. 21-23. 50-51; M. Y. MacDonald, *The Pauline Churches*, Cambridge 1988, s. 129; H.-J., Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981, s. 32-36; H.-J., Klauck, *Gemeinde, Amt, Sakrament*, Würzburg 1989, s. 15. 38; A. J., Malherbe, *Moral Exhortation. A Greco-Roman Sourcebook*, Philadelphia 1986, s. 68; D. E. Aune, *The New Testament in its literary environment*, Philadelphia 1987, s. 18; W. A. Meeks, *The first urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven-London 2003, s. 48.56.75; G. Theissen, *The social setting of Pauline christianity*, Edinburgh 1982, s. 75-83; K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1984, s. 172; P. Marshall, *Enmity in Corinth. Social conventions in Paul's relations with the Corinthians*, Tübingen 1987, s. 135-147; K. Aland, *Neutestamentliche Entwürfe*, München 1979, s. 284-301.

<sup>7</sup> Por. H. W. Schmidt, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Berlin 1966, s. 3-4; J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, Dallas 1988, s. xliii-xliv.

<sup>8</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, s. 435.

<sup>9</sup> W. Rakocy, *Paweł Apostoł*, s. 270-282.

<sup>10</sup> Na temat historii Koryntu w okresie helleńskim: J. B. Salmon, *Wealthy Corinth. A history of the city to 338 BC*, Oxford 1984.

<sup>11</sup> Strabo, *Geographica*, 8,6,23; z pożaru i zniszczeń ocalała zaledwie dorycka świątynia Apollina i sanktuarium Askelpiosa oraz portyk południowy agory.

<sup>12</sup> Pausanias, *Descriptio Graeciae*, 2,1,2; Pauzaniaasz, *Wędrówka po Grecji*, przekł. Janina Niemirska-

blizu agory, na wzgórzu dominującym nad okolicą, bazylika Oktawii, siostry Augusta uznanego za wskrzesiciela miasta. Wśród Greków odbudowane przez Rzymian miasto nie cieszyło się dobrą opinią. Złośliwy epigram z czasów Augusta nazywa Korynt miastem *niewolników* o *fatalnej reputacji* (Krinagoras z Mityleny)<sup>13</sup>.

Kluczowa rola Koryntu wynikała przede wszystkim z dobrze wykorzystanego położenia geograficznego. Miasto leżące na Przesmyku Istmijskim miało dostęp do dwóch mórz. Dzięki dwóm portom – od północy Lechaionu (w Zatoce Korynckiej), od wschodu Kenchr (łac. Cenchrea, w Zatoce Saronckiej), stało się szybko ważnym ośrodkiem ekonomicznym, politycznym i kulturowym<sup>14</sup>. Korynt był naturalnym łącznikiem Zachodu ze Wschodem imperium rzymskiego<sup>15</sup>. Porty obsługiwały statki płynące z Italii (generalnie: z Zachodu) do Azji, Syrii i Egiptu. Przemieszczanie towarów drogą lądową, między portami Koryntu, miało na celu skrócenie uciążliwej podróży wokół najeżonego skałami południowego Peloponezu<sup>16</sup> i podniesienie przez to bezpieczeństwa transportu<sup>17</sup>. Ten w Lechaion w znacznym stopniu był dziełem

---

Pliszczyńska, Wrocław 2005: Obecnie nie mieszka w Koryncie już nikt z jego dawnych obywateli. Jest to ludność wyłącznie napływowa, mianowicie osadnicy rzymscy (s. 169).

<sup>13</sup> Poeta Krinagoras użył na określenie Koryntu terminu *palimpratos* – *ciagle odsprzedawany niewolnik* (w znaczeniu: *zły, o fatalnej reputacji*), nawiązując do niewolniczego pochodzenia mieszkańców rzymskiego Koryntu; por. A. J. S. Spawforth, *The Achaean Federal Cult Part I: Pseudo-Julian*, *Letters* 198, *Tyndale Bulletin* (TynBul) 46/1 (1995), s. 163.

<sup>14</sup> Strabo, *Geographica*, 8,6,20: *Korynt nazywany jest bogatym ze względu na handel, ponieważ znajduje się na przesmyku i jest panem dwóch portów; z których jeden prowadzi prosto do Azji, drugi do Italii, a to ułatwia wymianę towarów z obu krain, które są tak od siebie odległe. I jak dawniej, tak i dziś Cieśnina Sycylijska nie jest łatwa do żeglugi (...)*. Położenie lądowe Koryntu także czyniło je strategicznie ważnym ośrodkiem. Dion Chryzostom (za Diogenesem z Synopy) napisał: [Korynt to miasto] *położone na skrzyżowaniu dróg w Grecji* (Dio Chryzostom, *Orationes*, 8,5, w: *Dio Chryzostom in Five Volumes* (red. J. W. Cohoon, H. Lamar Crosby, Cambridge-London 1961).

<sup>15</sup> M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1984, s. 265.

<sup>16</sup> L. Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, Grand Rapids 1985, s. 17.

<sup>17</sup> Strabon wspomina *diolkos* [diolkos], wybrukowaną drogę między Zatoką Koryncką a Zatoką Saroncką, liczącą sobie ok. 6 - 8,5 km i kończącą się w porcie Schoenus (obecnie Kalamaki), w pobliżu Kenchrei (Strabo, *Geographica*, 8,6,22). Po tym kamiennym trakcie z rowkami na koła przeciągano rozładowane wcześniej statki na ruchomej, drewnianej platformie z jednego portu do drugiego (rozstaw osi ruchomej platformy wynosił 1,6 m). Twórcą tej drogi miał być Periander, tyran Koryntu z VII/VI w. przed Chr. Sama operacja była dość skomplikowana i wymagała dużego nakładu sił i środków, stąd praktykowano także wersję prostszą: sprzedawano statek po jednej stronie cieśniny, towary transportowano drogą lądową do drugiego

rań ludzkich i uchodził za jeden z największych na Morzu Śródziemnym<sup>18</sup>. Drugi port, bardziej nas interesujący, Pauzaniaz opisywał następująco:

*W Kenchbreaj jest świątynia Afrodyty i kamienny posąg bogini. Już poza tą świątynią, na molo wrzynającym się w morze stoi z brązu Posejdon. Drugie, wysunięte ramię portu mieści przybytek Asklepiosia i Izydy. A znowu naprzeciwko Kenchbreaj jest Lutron Helenes [tj. Łażnia Heleny]. Woda tu spływa obficie ze skał do morza, mocno zasolona i podobna do wody zaczynającej wrzeć<sup>19</sup>.*

Po odbudowie miasta port został zlokalizowany niedaleko swojego hellenckiego poprzednika i zaledwie 10 km na wschód od korynckiej agory<sup>20</sup>. Znajdował się u podnóża grzbietu górskiego pasma Oneion<sup>21</sup>. W przeciwieństwie do Lechaionu, port w Kenchrach ulokowany był w naturalnej zatoce wzmocnionej dwoma długimi falochronami. W części portowej znajdowały się duże żurawie portowe, a także dwie wspomniane przez Pauzaniaza świątynie patronek żeglarzy - Afrodyty Euploji (*Pomyślnej Żeglugi*) i Izydy Pelagii (*Morskiej*). Oprócz spiżowego posagu Posejdona w Kenchrach znajdowały się sanktuaria poświęcone Artemidzie i Asklepiosowi<sup>22</sup>. Kult Izydy musiał ściągać do Kenchr tłumy pielgrzymów, czemu daje świadectwo Apulejusz w powieści *Metamorfozy*. W dziele tym główny bohater, Lucjusz z Koryntu, zamieniony w Tessali przez magiczną pomyłkę w osła, odzyskał w trakcie uroczystej liturgii na cześć Izydy w Kenchrach postać człowieka<sup>23</sup>. Przy okazji w narracji znajduje się krótki

---

portu i załadowywano je na nowo zakupiony okręt; por. J. Wiseman, *The Land of the Ancient Corinthians*, Göteborg 1978, s. 45; J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology*, Colledgeville 2002, s. 7 A. Papafotiou, *Ho Diolkos ston Istmo tes Korinthou*, Corinth 2007).

<sup>18</sup> D. W. Engels, *Roman Corinth. An alternative model for the classical city*, Chicago 1990, s. 80.

<sup>19</sup> Pausanias, *Descriptio Graeciae*, 2,2,3; Pauzaniaz, *Wędrownka po Grecji*, s. 175. B. Filarska w przypisie 18 (s. 174-175) dodaje: *Port [w Kenchrejach] był znacznie mniejszy od Lechaionu, miał tylko osiem hektarów wody i jednokilometrowy bulwar. Monety Koryntu z I i II w. n. e. przynoszą liczne przedstawienia portu, a także stojącego w Kenchbreaj posagu Posejdona. Wymienione przez Pauzaniaza źródło Heleny do dzisiaj tryska ze skały w odległości 1,5 km na południe od portu.*

<sup>20</sup> Strabon, zanotował: *Kenchreae, wieś i port odległy od Koryntu o około siedemdziesiąt stadiów* [ok. 13,5 km]. *Obecnie ten ostatni wykorzystywany jest do handlu z Azją, a port Lechaion z Italią* (Strabo, *Geographica*, 8,6,22).

<sup>21</sup> Port w Kenchrejach znajduje się dziś częściowo pod wodą.

<sup>22</sup> R. M. Rothaus, *Earthquakes and Temples in Late Antique Corinth*, w: S. C. Stiros, R. E. Jones (red.), *Archaeoseismology*, Athens 1996, s. 105-112.

<sup>23</sup> Apuleius Lucius, *Metamorphoseon. Libri undecim sive Asinus ureus*, 11,8-13.

opis portowego miasta<sup>24</sup>. Wspomniany przez Apulejusza nieustanny ruch panujący między portami Koryntu potwierdza Plutarch<sup>25</sup>. W portowej osadzie znajdowały się dwa ciągi sklepów i składów portowych oraz dzielnica mieszkalna, w której zapewne swoją posiadłość miała Feba.

Handel morski stanowił o głównej sile Koryntu. Początkowo poza rzymskimi weteranami w mieście osiedleni zostali greccy wyzwolenicy<sup>26</sup>. Korynt stał się wkrótce magnesem przyciągającym licznych osadników z Azji Mniejszej, Syrii i Egiptu, a liczba mieszkańców szybko wzrastała. Przybywały tu osoby szukające szansy na szybkie wzbogacenie się. Trudno podać choćby szacunkowo liczbę mieszkańców. Część badaczy proponuje pół miliona i więcej, inni co najwyżej sto tysięcy<sup>27</sup>. Ta druga wielkość wydaje się bliższa prawdy.

Niektórzy z przybyłych, dzięki przedsiębiorczości i pomyślnej koniunkturze szybko się wzbogacili. W połowie pierwszego wieku elitę miejską stanowili wielcy posiadacze ziemscy, w tym potomkowie kolonistów oraz urzędnicy ce-

<sup>24</sup> *Tamże*, 10,35: *Za czym wyrwałem już z kopyta i ubiwszy jednym tchem całych sześć tysięcy kroków przybyłem do Kenchrei, które to miasto słynie jako jedna z najpiękniejszych kolonii Koryntu, a oblane jest falami Morza Egejskiego i Saronńskiego. Ma ono także port dający bardzo bezpieczny schron dla okrętów, port bardzo nawiedzany. Wymijając tedy gromady ludzi i wyszukawszy sobie ciche miejsce na wybrzeżu, już prawnie pod samymi fal obryzganymi, legam znużonym cielskiem na jakiejś okrutnie mięciuskiej pościeli piachu i wypoczywam* (Apulejusz, *Metamorfozy, albo Złoty osioł*, przekł. E. Jedrkiewicz, Gdańsk 2000, s. 118).

<sup>25</sup> Plutarch, *Moralia. Septem sapientium convivium*, 146 E, w: F. C. Babbitt (red.), *Plutarch's Moralia*, t. II, Cambridge-London 1962.

<sup>26</sup> Strabo, *Geographica*, 8,6,23 stwierdza: *Korynt (...) został odbudowany ze względu na korzystne położenie przez boskiego Cezara, który skolonizował go osobami należącymi w większości do klasy wyzwolenców; Cezar na podobnych zasadach nakazał odbudowę Kartaginy*, por. Appianus Alexandrinus, *Historia Romana*, 8,136, gdzie mowa jest o 3 tys. osadników z Italii (Rzymianach) i bliżej nieokreślonej liczbie osadników z okolicznych mieszkańców (Appian z Aleksandrii, *Historia rzymska. Księgi I-XII*, przekł. i oprac. L. Piotrowicz, Wrocław 1957, s. 201-202).

<sup>27</sup> Nie zachowały się żadne dane dotyczące liczby mieszkańców Koryntu. Szacunkowe dane są bardzo rozbieżne. M. Rosik szacuje populację miasta w połowie I w. n.e. na 600 tys. mieszkańców (*Pierwszy list do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 32). Ponad pół miliona proponuje także W. Rakocy (*Paweł Apostoł Żydów i pogan. Łukaszczyński obraz powstania i rozwoju Pawłowych wspólnot*, Kraków 1997, s. 106 dodając: *z czego dwie trzecie stanowili niewolnicy*). Inni badacze nie są tak optymistyczni. D. W. Engels (*Roman Corinth. An alternative model for the classical city*, Chicago 1990, s. 79-84), który przebadal zaludnienie Koryntu pod względem powierzchni i ilości wody zużywanej przez mieszkańców z akweduktów i studni, szacuje łączną liczbę mieszkańców Koryntu i okolic na 140 tys. Podobnie ocenia wielkość zaludnienia J. Gnilka (*Paweł z Tarsu*, s. 120).



sarscy, armatorzy i kupcy<sup>28</sup>. Oprócz nich portowe miasto przyciągało retorów, wędrownych filozofów, pracowników portowych, pielgrzymów i podróżnych oraz członków wielu cechów rzemieślniczych<sup>29</sup>. Korynt słynął z produkcji wyrobów ceramicznych, brązownictwa<sup>30</sup>, tekstyliów i perfum.

Ze wszystkich tych grup najistotniejszą rolę pełnili kupcy. To w głównej mierze ich dochody przyczyniły się do rozkwitu gospodarczego Koryntu<sup>31</sup>. Ważną funkcję spełniał swoisty kult konkurencji (kultura agonistyczna), tak bliski mentalności greckiej, rozmiłowanej w igrzyskach. Pomyślna koniunktura gospodarcza doprowadziła do rozwoju miasta, ale też pogłębiły się podziały gospodarcze i społeczne. Rozwój miasta nie oznaczał bowiem pomyślności dla wszystkich mieszkańców. Bogaci robili się jeszcze bogatsi, ale biedni ubożeli. Miejski proletariatus i niewolnicy stanowili główną (i taną) siłę roboczą. Dla tych ostatnich szczególnie dotkliwie były występujące okresowo klęski głodu. Z danych pisarzy antycznych (Tacyt) badacze wyciągnęli wnioski, że z taką klęską Korynt borykał się w latach pięćdziesiątych I wieku<sup>32</sup>. Istotną rolę pełnili wówczas patroni, jako dobroczyńcy utrzymujący rzesze ubogich.

Od roku 27 przed Chr., czyli od czasu ustanowienia prowincji senatorskiej, Korynt stał się centrum politycznym, stolicą Achai. Mimo, że miasto odzyskało powoli status greckiego, to znaczna część mieszkańców nadal uważała się za Rzymian. Urzędowym językiem była łacina, wyparta ostatecznie na rzecz greki, jednak nie szybciej niż z początkiem II wieku<sup>33</sup>.

Centrum miasta stanowiła agora, jedna z największych w imperium (65 m x 165 m), podzielona w sposób naturalny na dwie części, północną i połud-

---

<sup>28</sup> Z badań A. J. S. Spawforth'a wynika, że znaczna liczba osób zamożnych (19%) wywodziła się z grupy osadników-wyzwoleńców, którzy byli pierwszymi mieszkańcami nowego Koryntu (s. 169).

<sup>29</sup> Dio Chrysostom, *Orationes*, 37,8; D. W. Engels, *dz. cyt.*, s. 50-51.

<sup>30</sup> Ceniony brąz koryncki, tzw. *corinthiacum*, był prawdopodobnie stopem miedzi ze złotem lub srebrem. Jednym z wyrobów była słynna *brama Nikanora* prowadząca z dziedzińca kobiet na dziedziniec kapłański w Świątyni Jerozolimskiej.

<sup>31</sup> D. W. Engels, *dz. cyt.*, s. 51.

<sup>32</sup> Por. P. Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World*, Cambridge 1988, s. 261; D. W. J. Gill, *In Search of the Social Elite in the Early Church*, *TynBul* 44/2 (1993), s. 332-333.

<sup>33</sup> O dominacji łaciny w Koryncie świadczą napisy na budynkach publicznych i na monetach; por. D. W. J. Gill, *In Search Of The Social Elite In The Corinthian Church*, *TynBul* 4/2 (1993), s. 327-328.

niową<sup>34</sup>. Pierwsza przeznaczona była na sklepy, warsztaty i banki, w drugiej mieściły się budynki użyteczności administracyjno-politycznej: siedziba władz municypalnych, miejsce urzędowania *collegium decurionum*. W tej części znajdowała się również rezydencja przewodniczącego igrzysk istmijskich. W Koryncie znajdowały się liczne budowle o przeznaczeniu publicznym, między innymi portyki, termy, fontanny, gmach gimnazjonu, odeon na siedem tysięcy miejsc i teatr dla piętnastu tysięcy widzów. Ten ostatni nie tylko dostarczał rozrywki, ale był też miejscem sprawowania kultu<sup>35</sup>.

Od około 580 roku przed Chr. miasto było organizatorem słynnych igrzysk, w których zwycięzcy otrzymywali wieniec z selera, rośliny poświęconej Posejdonowi. W roku 7 przed Chr. dzięki hojności Gnejusza Publicusa Regulusa, który wybudował kompleks obiektów sportowych, Korynt wrócił do tradycji igrzysk panhelleńskich<sup>36</sup>. Odbywały się one w cyklu dwurocznym na wiosnę w położonej nieopodal Koryntu Istmii (stąd: igrzyska istmijskie). W latach pięćdziesiątych pierwszego wieku igrzyska przyciągały tłumy widzów z całej Grecji i ze wszystkich okolicznych krain, szczególnie z Azji Mniejszej<sup>37</sup>. Był to kolejny element sprzyjający rozwojowi gospodarczemu ściągał bowiem do Koryntu wiele bogatych i wpływowych osób<sup>38</sup>. W świecie kultury agonistycznej rywalizacja sportowa i igrzyska stanowiły nośną metaforę ludzkiego życia. Posługiwali się nią hellenistyczni filozofowie i retorzy<sup>39</sup>, ale można

---

<sup>34</sup> Szczegółowy opis tego antycznego miasta i agory w czasach Pawła: J. Murphy-O'Connor, *The Corinth that Saint Paul saw*, „Biblical Archaeologist” 47/3 (1984), s. 147-159.

<sup>35</sup> Por. M. T. Boatwright, *Theaters in the Roman Empire*, „Biblical Archaeologist” 53/4 (1990), s. 184-192, prawdopodobnie na wschód od agory znajdował się jeszcze amfiteatr, w którym toczyły walki gladiatorów.

<sup>36</sup> Pomnik i inskrypcja na cześć Cn. Publicusa Regulusa, jednego z najbogatszych Koryntian, ufundowana przez jego syna, Lucjusza Castriciusa Regulusa, w: J. H. Kent, *Corinth. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 8.3, nr 153: *The Inscriptions 1926-1950*, Princeton 1966; por. R. M. Rothaus, *Corinth. The First City of Greece. An Urban History of Late Antique Cult and Religion*, Leiden 2000, s. 84-92; O. Bronceer, *The Apostle Paul and the Isthmian Games*, „Biblical Archaeologist” 25/1 (1962), s. 1-31.

<sup>37</sup> J. Murphy-O'Connor, *The Corinth that Saint Paul saw*, s. 147.

<sup>38</sup> Dio Chryostom, *Orationes*, 8,6; M. Rosik, *dz. cyt.*, s. 33.

<sup>39</sup> M. Rosik, *dz. cyt.*, s. 306. Autor wymienia filozofów rzymskich: Epikteta, Senekę i Marka Aureliusza; inni przywołują także greckich: por. H.-D. Wendland, *Le Lettere ai Corinti*, Brescia 1976, s. 146-147.

ją odnaleźć także na gruncie literatury judaistycznej<sup>40</sup> i w pismach proto- i deutero-Pawłowych<sup>41</sup>.

Chyba żadne z miast imperium nie było tak kosmopolityczne jak Korynt. Liczne świątynie i posągi bóstw wskazywały na etniczną i kulturową różnorodność. Ten kosmopolityzm wyrażał się w synkretyzmie i religijności Koryntian. Apulejusz, ustami Lucjusza-osła, sławi Izydę w Kenchrach w pięknym hymnie na cześć bogini o wielu imionach<sup>42</sup>. Przy drodze na Akrokorynt znajdowały się dwie świątynie poświęcone Izydzie (Morskiej i Egipskiej), sanktuaria synkretycznego Serapisa i Wielkiej Macierzy.

<sup>40</sup> Liczne przykłady można znaleźć w apokryficznej literaturze okresu drugiej Świątyni: 4Ez 7,127; 3Mch 4,11; 4Mch 6,10; 11,20; 16,16; 17,10; 18,23; por. także Philo Alexandrinus, *De Agricultura*, 111-121; por. N. C. Croy, *Endurance in suffering. Hebrews 12,1-13 in its rhetorical, religious, and philosophical context*, Cambridge 1998, s. 53-54.

<sup>41</sup> 1Kor 9,24-27; Flp 3,12-16; por. 2Tm 2,4-6; 4,6-8; A. Robertson, A. Plummer, *The First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edinburgh 1978, s. 193-194; F. W. Grosheide, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1983, s. 214-215.

<sup>42</sup> Apulejusz, *Metamorfozy*, 11,2: *Niebios królowo – czyś ty Cererą [Demeter] żywicielką owoców ziemi rodzica przedwieczna, która radosna córy odnalezieniem oduczylaś ludzi żywić się pierwotną dżiką strawą z żołądźci, pokarmy wskazawszy nie tak surowe, a ninie eleuzyjską rolę uprawiasz; czyś ty Wenerą [Afydytą] niebiańską, co we wszechrzeczy wszechpoczątkach płci obce skojarzyła Amora zrodziwszy i rodzaj ludzki wieczną płodnością rozkrzewiając ninie w pafijskim, falami oblanym chrampie, czczonaś; czyś ty Feba siostrzycą [siostrą Apollina Febusa – Artemidą], co lekami, ból usmierzającymi, położnicę i plód ich rzeźniąc, tyle ludów wyhodowała, a ninie w przestannych świątyniach Efezu wielbionaś; czyś trójobliczną Prozerpiną [Persefona] niesamowitymi krzykami nocnymi straszliwą, napastliwymi cieniami władnącą stróżychą zawnór podziemia, błądzącą cieniami lasów, różnym obrzędem czczoną – ty, która tym światłem niewieścim oświecasz wszystkie grody i wilgotnymi promieniami żywisz bujne szczypty roślinne i miasto słońca poblaski rozsiewasz mdle, ty, jakimkolwiek cię imieniem, jakimkolwiek obrzędem, pod jakąkolwiek postacią godzi się zrywać – ty mi bądź już ninie pomocą w najgłębszej mej niedoli, utwierdź losy moje zachwiane, pokoju zwól i odpoczynku mnie, com tyle przejść srogich ucierpiał.*

We śnie objawiła się Lucjuszowi bogini przedstawiając się następująco: *Oto prosby twymi, Lucjuszu, ublagana, przychodzę ja, Macierz wszechświata, Pani żywiołów wszystkich, praźródło wszechwieków, ja z bóstw największa, ja, cieni podziemnych królowa, spośród niebian pierwsza, ja, której twarz obliczem jest pospólnym bogów i bogiń wszystkich, której skienienie rządzi świetlistymi sklepieniami nieba, uzdramiającymi tchnieniami oceanów, rozpaczliwym piekiel milczeniem, ja, której jedno jedyne bóstwo cały części świat we wielorakim kształcie, w różnym obrzędku i pod różnorodnym imieniem. Tam mnie Frygijczycy, na ziemi pierwotni, Pesynuncę bogów Macierzą [Kybele] zowią, tu Attykowie zowią, na ziemicy swej odwiecznie tubylczy Minewę Cekropską [Atena], ówdzie Cypryjczykowie morscy Wenerą mienią Pafijską; luzycy Kreteńczycy zowią mnie Dianą Diktynną [Artemidą], Sykulowie trójjęzyczni Prozerpiną Stygijską, Eleuzyńowie odwieczną Cererą [Demeter], inni Junoną, Belloną inni, Hekata tamci, Ramnużją [Nemezis] owi, ci zowią, na których wschodzącego słońca promienie naprzód padają: Etiopowie, Arionie i prastarą mądrość przechowyjący Egipcjanie – właściwymi mnie czczą obrzędami i prawdziwym oznaczają imieniem: Izydy królowej.*

Na agorze dominowały świątynie poświęcone bóstwom greckim. W pierwszym wieku zbudowano sześć charakterystycznych, małych świątyń. Poza agorą, nieopodal drogi do Sykionu, stała majestatyczna świątynia na cześć Apollina. Badacze wskazują na co najmniej dwadzieścia sześć świątyń i cały szereg bóstw, które były w nich czczone (m.in. Atena, Posejdon i Afrodyta, a także Demeter i Kora, Artemida Efeska, Asklepios, Hera i Zeus/Jowisz Kapitolinowski). Choć nie było w Koryncie jednego, głównego bóstwa, to można zgodzić się z opinią Craiga de Vos, który stwierdza: *biorąc pod uwagę liczbę świątyń, kapliczek i posagów, a także przedstawienia na monetach, dwa bóstwa były najważniejsze i najpopularniejsze – Posejdon/Neptun i Afrodyta/Wenus*<sup>43</sup>.

Kult Posejdona był ściśle związany z igrzyskami istmijskimi, co jak już zauważyliśmy miało istotne przełożenie na rozwój ekonomiczny miasta, podobnie jak w przypadku kultu Afrodyty. Nad miastem wznosił się majestatycznie na wysokość 565 m skalisty masyw Akrokoryntu ze słynną świątynią poświęconą tej bogini. Odwiedzały ją rzesze pielgrzymów z całego śródziemnomorskiego świata<sup>44</sup>. Część badaczy powątpiewa w słuszność opinii wyrażonej przez Strabona o tysiącu kapłanek bogini miłości, uprawiających sakralny nierząd<sup>45</sup>. Według nich informacje te należy traktować jako efekt antykorynckiej propagandy Aten, mającej na celu zdyskredytowanie konkurencyjnego miasta i przedstawienie go w jak najmniej korzystnym świetle. Fatalna reputacja, która przyłgnęła do Koryntu z czasów helleńskiej świetności miasta, nie w pełni odpowiadała prawdzie w czasach rzymskich, jak to wykazał H. Conzelman<sup>46</sup>. Innego zdania jest Joachim Gnillka. Prezentując korynckie *milieu* zwraca uwagę na głębokie zepsucie moralne mieszkańców miasta. Według niego *to portowe miasto zamieszkiwały dziesiątki tysięcy niewolników i niewolnic. Oszustwa, gwałty, rozpusta pleniły się tu w większym stopniu niż gdzie indziej*. Jerome Murphy O'Connor twierdzi jednak, że sytuacja w Koryncie nie była gorsza niż w innych portowych mia-

<sup>43</sup> C. S. de Vos, *Church and Community Conflicts. The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with their Wider Civic Communities*, Atlanta 1999, s. 192.

<sup>44</sup> B. Witherington, *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids 1995, s. 12.

<sup>45</sup> Strabo, *Geographica*, 8,6,20: *Świątynia Afrodyty była bardzo bogata i posiadała ponad tysiąc niewolnic – kurtyzan*.

<sup>46</sup> H. Conzelman, *Korinth und die Mädchen der Aphrodite. Zur Religionsgeschichte der Stadt Korinth*, „Nachrichten von die Akademie der Wissenschaften in Göttingen“ 8 (1967), s. 247-261.

stach wschodniego basenu Morza Śródziemnego<sup>47</sup>. Mimo to właśnie z okresu rzymskiego pochodzi wymowne powiedzenie: *Non licet omnibus adire Corinthum*<sup>48</sup>.

Korynt, jako centralne miasto Achai, było związane z kultem ubóstwionych władców: Juliusza, Augusta i Klaudiusza. Ta specyficzna forma religijności była ściśle związana z polityką romanizacji i upowszechnieniem rzymskiej kultury w prowincjach. Kult *boskiego Juliusza* był sprawowany w *Colonia laus Iulia Corinthiensis* prawdopodobnie od samego początku<sup>49</sup>. Służyła temu wyniesiona ponad forum świątynia Oktawii<sup>50</sup>. Za sprawą Nerona od roku 54 Korynt stał się centrum kultu cesarskiego<sup>51</sup>. Kult ubóstwionych władców, zarówno zmarłych, jak i żyjących wraz z rodziną cesarską, uosabiał ideały *Romanitas*<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> W Koryncie nie było świątyni Afrodyty, w której mogłoby usługiwać tysiąc kapłanek, por. J. Murphy O'Connor, *St. Paul's Corinth*, s. 57; tenże, *The Corinth that Saint Paul saw*, s. 150. Pomimo to sława miasta wyjątkowo zdemoralizowanego przylgnęła do Koryntu. Plutarch przedstawia Korynt jako miasto wielkiej armii prostytutek (*Moralia*, 768a). Zwrot *córy Koryntu* stał się synonimem określenia kurtyzan (Plato, *Respublica*, [3] 404d; Platon, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 103: *Zatem ganisz zarazem i wdawanie się z dziewczętami z Koryntu* [czyli – prostytutkami, W.G.] *u ludzi, którzy chcą być w dobrej formie?*). W powszechnym znaczeniu słowa mające substrat *korinth* służyły na określenie nierządu. Arysofanos zastosował czasownik *korinthiazomai* – *zachowywać się po koryncku*, w znaczeniu *dopuszczać się nierządu* (Arystofanes, fragment 354, w: B. W. Winter, *Gluttony and Immorality at Élitist Banquets. The Background to 1 Corinthians 6,12-20*, „Jin Dao” 7 (1997), s. 77-90, s. 78), a Filetaerus posłużył się terminem *korinthiastes* jako synonim rozpustnika (cyt za antologią Ateneusza, *Deipnosophistae* 13,559a, w: Athenaeus, *The Deipnosophists*, Ch. B. Gulick, Cambridge-London 1927-1937); nt. morlanej strony miasta: D. Engels, *dż. cyt.*, s. 226-227; B. Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, s. 13.

<sup>48</sup> *Nie dla wszystkich jest podróż do Koryntu*, powiedzenie to przywołuje Strabo, *Geographica*, 8,6,20. Autor podaje za przykład kapitanów okrętów, którzy w Koryncie roztrwaniali swoje majątki.

<sup>49</sup> Wniosek taki wyprowadził James B. Rives w oparciu o analogiczną sytuację w Kartaginie – mieście również odrestaurowanym przez Cezara (*Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford 1995, s. 61). Podobnego zdania jest Mary E. Hoskins-Walbank (*Evidence for the Imperial Cult in Julio-Claudian Corinth*, A. Small (red.), *Subject and Ruler. The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor 1996 [Journal of Roman Archaeology Supplementary Series, 17], s. 201-213), która twierdzi, że kult cesarski w Koryncie istniał na długo, zanim oficjalnie miasto stało się siedzibą prowincji. Jednocześnie lokalizuje pierwotne miejsce kultu w sanktuarium Afrodyty-Wenus Genetrix, na zachodnim końcu agory lub w świątyni Apollina, jedynej z nielicznych niezniszczonych przez Rzymian w 146 r. przed Chr.

<sup>50</sup> B. W. Winter, *After Paul left Corinth*, s. 272.

<sup>51</sup> A. J. S. Spawforth, *dż. cyt.*, s. 151-161.

<sup>52</sup> Na temat charakteru kultu cesarskiego w prowincjach wschodnich patrz: M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 123-126. Autorka stwierdza m.in.: *Bezpośredni kult Augusta jako boga został zarezerwowany dla prowincji i to tylko dla jej wybranych ośrodków. W celu złagodzenia aktu*

Poza igrzyskami istmijskimi co roku odbywały się igrzyska ku czci panującego cesarza w dniu jego urodzin<sup>53</sup>. Istniały określone wymagania wobec osób odpowiedzialnych za kult. Było to ściśle związane z pozycją społeczną i cenzusem majątkowym. Przełożony kultu nosił tytuł arcykapłana<sup>54</sup>. Funkcje kapłańskie spełniały osoby z klas wyższych i z grona miejskiego establishmentu (*Sacerdotes Augustales*, *Sodales Augustales* lub po prostu *Augustales*)<sup>55</sup>. Kult cesarski był ponadto ściśle związany z dużą liczbą prywatnych stowarzyszeń (kolegiów), które miały za patrona cesarza<sup>56</sup>.

Korynt nie mógł oczywiście równać się Atenom pod względem prestiżu szkół filozoficznych. Działali tu przedstawiciele wielu kierunków filozoficznych. Najpopularniejszymi były epikureizm<sup>57</sup> i stoicyzm<sup>58</sup>. Miejscowe elity przywiązywały wielką wagę do wykształcenia retorycznego, co jest naturalne dla środowiska mającego wielkomiejskie i nowobogackie pretensje<sup>59</sup>. Rzymscy koloniści przywieźli z sobą zamiłowanie do Cyncerona, którego retoryczna twórczość wywarła ogromny wpływ na propagowanie ideałów *Romanitas*. In-

---

*ubóstwienia żywego cesarza związał August swój kult z kultem bogini Romy. (...) Do niedawna przeważał pogląd, że cesarz był traktowany jako prawdziwy bóg we wschodniej, greckiej części Imperium. Teza ta została ostatnio podważona przez S. R. F. Price'a, który w swoim interesującym artykule poświęconym analizie rytuału ofiary kultu cesarskiego we wschodniej części państwa rzymskiego wykazał, że cesarz znajdował się zwykle „between man and god” („między człowiekiem a bogiem”) i nie został uznany za „pełnoprawnego” boga nawet w prowincjach świata greckiego. W ofiarach związanych z osobą cesarza istniała zasadnicza różnica między składanymi samemu władcy i ofiarowanymi w jego intencji („pro salute”). Drugi typ ofiar mogli składać także Żydzi, nie naruszając praw swojej monoteistycznej religii (s. 123 oraz przypisy 61-63, s. 260); por. H.-P. Hasenfraz, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 57-71.*

<sup>53</sup> Igrzyska istmijskie były wówczas połączone ze świętowaniem urodzin cesarskich; por. B. W. Winter, *After Paul left Corinth*, s. 271-273.

<sup>54</sup> Por. M. Jaczynowska, *dz. cyt.*, s. 125.

<sup>55</sup> D. Shotter, *Augustus Caesar*, London 1991, s. 61.

<sup>56</sup> E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids 2003, s. 198.

<sup>57</sup> G. Tomlin, *Christians and Epicureans in 1 Corinthians*, „Journal for the Study of the New Testament”, 68 (1997), s. 51-72. Autor twierdzi, że koloniści zaszczyli zamiłowanie do epikureizmu przenosząc do Koryntu tę najpopularniejszą tego czasu filozofię prosto z Rzymu (s. 54).

<sup>58</sup> Bogatsi mieszkańcy otrzymali wykształcenie filozoficzne w oparciu o szkołę stoicką z wyraźnie zaznaczonymi wpływami rzymskimi (m.in. Seneki), por. T. Brookins, *The Wise Corinthians. Their Stoic Education and Outlook*, „Journal of Theological Studies”, 62/1 (2011), s. 20-50.

<sup>59</sup> J. Gnilka, *dz. cyt.*, s. 120

spiował on kolejne pokolenia mieszkańców stolicy Achai do pielęgnowania i zachowania ducha rzymskiej wizji wychowania, erudycji i elokwencji<sup>60</sup>.

Wśród mieszkańców Koryntu liczną grupę etniczną stanowili Żydzi. Stworzyli bogatą diasporę, o czym świadczy usytuowanie synagogi w centrum miasta, niedaleko bramy wiodącej w kierunku Lechaionu<sup>61</sup>. Niektórzy badacze są zdania, że tak dobra lokalizacja synagogi mogła wynikać z faktu, że byli wśród pierwszych kolonistów, choć nie można tego ustalić z całą pewnością<sup>62</sup>. Na pewno diaspora funkcjonowała w Koryncie w latach czterdziestych pierwszego wieku. Filon pisze o niej bowiem w słynnym liście do imperatora Gajusza Kaliguli<sup>63</sup>. Społeczność musiała być dobrze zintegrowana z resztą mieszkańców, nic nam bowiem nie wiadomo o konfliktach na tle etnicznym w Koryncie<sup>64</sup>.

Pod względem stratygraficznym wyznawcy judaizmu byli rozwarstwieni w podobnym stopniu jak pozostałe grupy etniczne. Ben Witherington potwierdza, że wśród Żydów *byli obywatele rzymscy, armatorzy statków, robotnicy portowi, rzemieślnicy, kupcy i niewolnicy*<sup>65</sup>. Mimo presji hellenizacyjnej zachowali swoją tożsamość, o czym świadczy synagoga. Wielkomijska atmosfera czyniła jednak to środowisko bardziej podatnym na wpływy kultury rzymskiej. Dlatego też Żydzi w Koryncie byli bardziej liberalni od swoich pobratymców z Palestyny. Kobiety miały większe wpływy na kształt życia kulturalnego i rodzinnego, *mogły odgrywać zdecydowanie większą rolę w synagodze*<sup>66</sup>, niż ich siostry w Judei czy Galilei.

<sup>60</sup> R. S. Dutch, *The Educated Elite in 1 Corinthians. Education and Community Conflict in Greco-Roman Context*, London-New York 2005, s. 67-68. 73.

<sup>61</sup> Świadczy o tym fragment inskrypcji [syn]agoge Hebr[aiou] znaleziony w trakcie prac archeologicznych (G. Foerster, *Remains of a Synagogue at Corinth*, w: L. I. Levine (red.), *Ancient Synagogues revealed*, Jerusalem 1981, s. 185; inskrypcję datuje się na okres między 100-200 r.); trudno na tej podstawie jednoznacznie identyfikować miejsce położenia synagogi, a jeszcze trudniej stwierdzić czy była to ta sama synagoga, która funkcjonowała w mieście w czasach Pawła; J. Murphy O'Connor, *The Corinth that Saint Paul Saw*, s. 152.

<sup>62</sup> C. S. de Vos, *dz. cyt.*, s. 187-188. Autor sugeruje, że mogli wśród nich być Żydzi, których wielką liczbę sprowadził do Rzymu jako niewolników Pompeusz w roku 61 przed Chr. Część z nich lub ich potomkowie mogła osiedlić się już w roku 44 przed Chr.

<sup>63</sup> Philo Alexandrinus, *De Virtutibus Prima Pars. Quod est de legatione ad Gaium*, 281.

<sup>64</sup> C. S. de Vos, *dz. cyt.*, s. 187-188.

<sup>65</sup> B. Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, s. 27

<sup>66</sup> *Tamże*.

Miały też większe możliwości operowania sprawami majątkowymi zgodnie z zasadami obowiązującymi w świecie rzymskim.

W przeciwieństwie do konserwatywnych Aten, Korynt był znacznie bardziej otwarty na nowe prądy kulturalne, religijne i gospodarcze. W swojej istocie był miastem grecko-rzymskim. Wyrażało się to nie tylko w kulcie bóstw i kulcie cesarza, ale przede wszystkim w mentalności społeczeństwa obywatelskiego, zachowań społecznych, w tym charakterystycznej dla Rzymu sieci powiązań patron-klient oraz silnym wpływie systemów retorycznych. Mieszanka narodowa i kulturowa tworzyła społeczeństwo multietniczne splecione w jeden organizm miejski. Jako największe i najbogatsze miasto prowincji, prawdziwa metropolia handlowa i gospodarza, Korynt stał się głównym ośrodkiem działalności Pawła w Achai.

### Kościół w Koryncie

Zapewne zanim Paweł przybył do stolicy Achai mieszkali tam już wyznawcy Mesjasza Jezusa. Świadczy o tym Łukasz przedstawiający Pryscyllę i Akwilę – nawróconych Żydów pochodzących z Rzymu<sup>67</sup>. Autor *Dziejów Apostolskich* nie wspomina o ich chrzcie, stąd większość badaczy przyjmuje, że przed spotkaniem z Pawłem byli już chrześcijanami aktywnymi w rzymskim Kościele<sup>68</sup>. Zajmowali się produkującą namiotów i w Koryncie mieli swój warsztat. Paweł zatrzymał się u nich i pracował na swoje utrzymanie (por. 1Kor 4,12). Z zawodu był bowiem *skēnopoios – sporządzającym namioty* (Dz 18,2-3). Pomimo istnienia pojedynczych wiernych nie istniała w Koryncie zorganizowana wspólnota. Świadczy o tym sam Paweł: *Według danej mi łaski Bożej, jako roztropny budowniczy, położyłem fundament, ktoś inny zaś wznosi budynek* (1Kor 3,10).

Dzięki Łukaszowi wiemy, że pobyt Pawła w Koryncie trwał półtora roku (Dz 18,11). Wzmianka o wysunięciu oskarżeń przeciwko Pawłowi przez Żydów przed trybunał prokonsula Galliona pozwala datować powstanie korynckiej wspólnoty. Według ogółu historyków prokonsul pełnił swój urząd między latem 51 r. a latem 52 r.<sup>69</sup>. Waldemar Rakocy, podobnie jak wielu innych bada-

<sup>67</sup> J. Gnilka, *dz. cyt.*, s. 94.

<sup>68</sup> W. Rakocy, *Paweł Apostoł Żydów i pogan*, s. 107-108.

<sup>69</sup> O czasie prokonsulatu Galliona w Achai pozwala zorientować się inskrypcja znaleziona w Delfach, por. C. K. Barrett, C. Colpe, *Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen*, Tübingen 1959, s. 59.



czy, opowiada się za pobytom Pawła w Koryncie od lutego/marca 50 r. do końca września 51 r.<sup>70</sup>, J. Gnilka od jesieni 50 r. do wiosny 52 r., choć jednocześnie autor ten jest zdania, że Paweł już wcześniej przebywał w Koryncie i prowadził tam pracę misyjną (ok. 47 r.)<sup>71</sup>. Jeżeli przyjęlibyśmy tą ostatnią wersję Kościół w stolicy Achai powstałby nie na początku lat pięćdziesiątych, ale w drugiej połowie lat czterdziestych.

Załączki wspólnoty związane były z działalnością Pawła na terenie korynckiej synagogi, co jest zgodne z ogólnym zamysłem misyjnym Apostoła - *najpierw do Żydów*<sup>72</sup>. Pracując zarobkowo nie przestał prowadzić działalności misyjnej. W każdy szabat przekonywał członków diaspory na podstawie Pism, że Jezus jest zapowiadany przez proroków Mesjaszem (Dz 18,3-4). Oprócz Żydów ewangelię przyjmowali także sympatyzujący z judaizmem, *bojący się Boga* (tzw. *prozelici bramy*). Najbardziej znaczącym wydarzeniem była konwersja dwóch postaci związanych z synagogą – bogatego prozelity Tycjusza Justusa i archisy-nagoga Krystusa (Dz 18,7-8). Łukasz wiąże z tymi nawróceniami wzrost liczby wierzących w Jezusa, ale też eskalację napięcia między Żydami a Pawłem. Poskutkowało to ostatecznie usamodzielnieniem się eklezji i rozpoczęciem pracy misyjnej poza diasporą. Praca musiała przynieść znaczący owoc. Próby torpedowania działań misyjnych znalazły swoje apogeum w przywołanym już procesie wytoczonym Pawłowi przez Żydów przed Gallionem. W przeciwieństwie do innych ośrodków miejskich, w których dotąd działał, władze Koryntu nie przyjęły argumentów zwolenników judaizmu i Apostoł nie został wygnany

<sup>70</sup> W. Rakocy, *Paweł Apostoł*, s. 107-111; podobnie C. K. Barret, *La prima lettera ai Corinti*, Bologna 1979, s. 15. Niektórzy badacze przesuwają czas przybycia Pawła do Koryntu na jesień/zimę 49 r., por. G. Ogg, *The Chronology of the Life Paul*, London 1968, s. 126; R. Jewett, *A Chronology of Paul*, London 1968, s. 100.

<sup>71</sup> J. Gnilka, *dz. cyt.*, s. 120-121. W odniesieniu do procesu Pawła przed Gallionem autor stwierdza: *Nie należy wykluczać możliwości, że epizod ten miał miejsce podczas któregoś późniejszego pobytu Pawła w Koryncie. Za taką tezą przemawia wzmiankowana niezależność tradycji. Wygląda na to, że wszystko, co zamierzał opowiedzieć na temat Koryntu, Łukasz wiąże z pierwszym pobytom Pawła w mieście. Nie dysponujemy żadnymi bliższymi danymi dotyczącymi jego drugiego pobytu* (s. 125-126). Na innym miejscu pisze: *Naszim zdaniem Apostoł spotkał się z Gallionem podczas swego drugiego pobytu w Koryncie (nie biorąc pod uwagę krótkich odwiedzin w międzyczasie* (s. 433) i dodaje: *1 List do Tesaloniczjan został napisany w Koryncie przed zebraniem apostołów, to jest w r. 47/48* (s. 434).

<sup>72</sup> Wyrażenie *najpierw dla Żyda* kilkukrotnie pada w *Listie do Rzymian* zarówno w kontekście kolejności głoszenia ewangelii (1,16), jak i konsekwencji dobrych i złych czynów (2,9.10). Prawdopodobny przebieg misji Pawła w Koryncie patrz: M. D. Goulder, *Paul and Competing Mission in Corinth*, Peabody 2001.

z miasta<sup>73</sup>. Ostatecznie Korynt okazał się przestrzenią swobodnej działalności również innych misjonarzy chrześcijańskich, między innymi Piotra-Kefasa i Apollosa<sup>74</sup>. Stało się to – zapewne bez winy ze strony samych nauczycieli – zarzewiem konfliktu w łonie wspólnoty, która podzieliła się na *Pawłowych*, *Apollosowych*, *Kefasowych* i *Chrystusowych* (1Kor 1,12).

W kwestii liczebności kościoła korynckiego Joachim Gnilka, na podstawie badań H.-J. Klaucka, podaje: *Można przyjąć, że od 10-15 na samym początku liczba ta wzrosła do 100-150 członków*<sup>75</sup>. Oprócz Żydów i prozelitów, w skład kościoła w Koryncie weszło liczne grono osób spoza kręgu judaizmu. O multietnicznym składzie wspólnoty świadczą liczne uwagi w listach Pawła (Rz 16, 1-3. 23-24; 1Kor 1,11. 22-23; 12,13; 16,12-19; por. Dz 18,1-23). Apostoł określił społeczność w Koryncie używając terminów *Ioudaioi* i *Hellēnes*. W przypadku pierwszego nie ma wątpliwości o kogo chodzi. Drugiego nie można ograniczać wyłącznie do rdzennych Greków. *Hellēnes* należy traktować jako eufemizm określający wszystkich posługujących się językiem greckim i pozostających pod wpływem kultury greckiej, a szerzej – wszystkie osoby nie należące do Izraela<sup>76</sup>. O udziale Rzymian w gronie *Hellēnes* świadczy szereg imion wiernych korynckiej eklezji (Aquila, Crispus, Gaius, Titius Iustus, Tertius, Quartus, Fortunatus).

Istotną kwestią jest stratygrafia społeczna wspólnoty. Przekonanie, że pierwsi chrześcijanie wywodzili się z nizin społecznych ma długą historię<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> Takie incydenty notuje Łukasz w odniesieniu do miast Azji Mniejszej: Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,50-51), Ikonium (14,5-6), Listry (14,19) oraz Macedonii: Filipi (16,19-23. 39-40), Tesalonikach (17,5-10) i Berei (17,13-14).

<sup>74</sup> Paweł odwołuje się do osoby Piotra (w 1Kor zawsze nazywanego Kefasem; 1Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5), co wskazuje na obecność przywódcy kolegium Dwunastu w Koryncie. Uczni nie są jednak w tym jednomyślni. Część sugeruje nie tyle obecność samego Piotra, ile raczej misji palestyńskiej, którą kierował Piotr, por. M. Karczewski, „Chciałbym, abyście wszyscy mówili językami” (1Kor 14,5). *Św. Paweł jako Apostoł w świetle 1Kor 12-14*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42/1 (2009), s. 29.

<sup>75</sup> J. Gnilka, *dz. cyt.*, s. 124. Naszym zdaniem na podstawie listy imion z listów *Do Koryntian* i *Do Rzymian* można szacować liczbę wiernych w połowie lat 50 I w. na ok. 150-200 osób.

<sup>76</sup> Paweł zamiennie używa pojęć *Hellēnes* i *ethnos* (gdę Żydzi [*Ioudaioi*] *żądadają znaków*, a Grecy [*Hellēnes*] *szukają mądrości*, *my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego*, *który jest zgorszeniem dla Żydów* [*Ioudaiois*], *a głupstwem dla pogan* [*ethnesin*], *dla tych zaś, którzy są powołani*, *tak spośród Żydów* [*Ioudaiois*], *jak i spośród Greków* [*Hellēsin*], *Chrystusem*, *mocą Bożą i mądrością Bożą*; 1Kor 1,22-24).

<sup>77</sup> Przegląd stanowisk: W. Meeks, *dz. cyt.*, s. 51-53.

Niedawno podobną opinię przedstawił D. Engels w pracy poświęconej Koryntowi. Autor stwierdza: *Paweł był bardzo skuteczny w nawracaniu pogan należących do biedoty miejskiej*<sup>78</sup>. Na innym miejscu dodaje, że powodem sukcesu ewangelii było zarówno niskie pochodzenie społeczne Chrystusa, atrakcyjne dla plebsu oraz fakt odnalezienia w przyniesionym przesłaniu przez Pawła wielu przekonń społeczno-religijnych, które nie wymagały zerwania z dotychczasowym systemem wartości religijnych<sup>79</sup>. Innymi argumentami poparł tę tezę Robin L. Fox. Na podstawie zalecenia: *kto dotąd kradł, niech już przestanie kraść* (Ef 4,28), dowodzi że w najwcześniejszym Kościele mamy do czynienia z niewolnikami i biedotą. Autor posługuje się także innymi argumentami, między innymi ubóstwem chrześcijan z Macedonii czy niewolniczym pochodzeniem wiernych z Rzymu identyfikowanych z grupą *domu cesarskiego (Kaisaros oikas)*<sup>80</sup>. Wspomniane w listach Pawła osoby, o wyraźnie wyższym statusie, jak Feba, Gajusz i Erast z Koryntu (Rz 16,23-24) czy Lidia z Tyatry (Dz 16,14.40) R. Fox plasuje głęboko poniżej statusu obywateli miasta i jednoznacznie stwierdza, że nie należeli oni do grona arystokracji imperialnej<sup>81</sup>.

Z tymi i podobnymi konkluzjami nie zgadza się jednak wielu uczonych. Wnioski z badań nad problemem stratyfikacji społeczności chrześcijańskiej Koryntu przedstawił między innymi David Gill w artykule: *In Search of the Social Elite in the Early Church*<sup>82</sup>. Stwierdził on, że zastosowanie do pewnej liczby wiernych w Koryncie (1Kor 1,26) takich pojęć, jak: *mądrzy (sofoi)*, *możni (dunatoi)* i *szlachetnie urodzeni (eugeneis)* oraz obowiązki do których ich wzywa (1Kor 16,15; 2Kor 8,14), wskazują na istnienie w łonie wspólnoty osób o zdecydowanie lepszej pozycji społecznej<sup>83</sup>. O istnieniu grupy lepiej uposażonych w społeczności świadczy obecność archisynagoga Kryspusa, a być może także edylat

<sup>78</sup> D. Engels, *Roman Corinth. An Alternative Model for the Classical City*, Chicago 1990, s. 108 (*Paul was highly successful in making converts among the pagan, urban poor of the city*).

<sup>79</sup> *Tamże*, s. 114.

<sup>80</sup> Flp 4,22; możliwe, że podane w Rz 16,10.11 pozdrowienia *domu Arystobula* i *domu Narcyza*, są związane z osobą cesarza Klaudiusza. Arystobul był bratem Heroda Agrypy i przyjacielem cesarza, a Narcyz jego wpływowym wyzwolencem, por. W. Ramsay, *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen*, Grand Rapids 1982, s. 353.

<sup>81</sup> R. L. Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Harmondsworth 1988, s. 293-312.

<sup>82</sup> D. W. J. Gill, *dz. cyt.*, s. 323-337.

<sup>83</sup> *Tamże*, s. 329-330.

Erasta<sup>84</sup>. Opierając się na szeregu tematach 1Kor (*procesy sądowe między chrześcijanami* – 6,1-6; *obowiązek noszenia welonu dla żon na zgromadzeniach* – 11,2-16; *podziały w łonie wspólnoty* – 11,17-21; *obowiązki patronów* – 11,17-33; *gościnność domu Stefana* – 16,15 oraz *zaproszenia na uczyty* – 8,4-6; 10,27) D. Gill ukazał współlistnienie w łonie Kościoła korynckiego ludzi z różnych warstw społecznych. Jest w nim miejsce także dla bogatych. W konkluzji zawarł stwierdzenie, że obecność elit w łonie wspólnoty jest w pełni uzasadniona<sup>85</sup>.

## Feba

Półtoraroczna działalność misyjna Pawła poskutkowała powstaniem Kościoła nie tylko w Koryncie, ale także w Kenchrach<sup>86</sup>. Feba była przedstawicielką tej drugiej wspólnoty, jeżeli w tym czasie były one w ogóle rozróżniane<sup>87</sup>. Jej greckie imię było żeńską formą najpopularniejszego epitetu Apollona – Jaśniejący (*Phoebus*, od: *Phoibos* – czysty, jasny, promienisty). Była przedstawicielką *Hellēnes*, możliwe że należała do sympatyczek judaizmu<sup>88</sup>. Z powodu braku danych trudno powiedzieć cokolwiek z całą pewnością. Mogła być równie dobrze Greczynką, Rzymianką, jak i Żydówką. Na pierwsze wskazuje greckie imię, jednak wśród Rzymian znajdujemy cognomen o tym brzmieniu<sup>89</sup>. Nie można wykluczyć posługiwania się greckim imieniem także przez Żydów z diaspory<sup>90</sup>.

<sup>84</sup> *Tamże*, s. 327-328.

<sup>85</sup> *Tamże*, s. 337: *It is at Corinth that the élite can be found to have played an important role in the ekklesia.*

<sup>86</sup> Istnienie lokalnej wspólnoty w portowym mieście pośrednio potwierdza Łukasz *w Kenchrach* [Paweł] *ostrzygł głowę, bo złożył taki ślub* (Dz 18,18b), a wprost pisze o niej Paweł, jak o tym świadczy wyrażenie *tēs ekklesias tēs en Kenchreais* (Rz 16,1).

<sup>87</sup> K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy świętego Pawła*, Kraków 2008, s. 79: *Należy przypuszczać, że wtedy właśnie [w czasie drugiej podróży misyjnej Pawła] powstała gmina chrześcijańska i to nie tylko w Koryncie. Lecz także w Kenchrach, gdzie jedną z postaci, niewątpliwie pierwszoplanowych, była Febe. Na temat topografii i architektury Kenchrei, patrz: R. Scramton, J. W. Shaw, L. Ibrahim, *Kenchreai. Eastern Port of Corinth I. Topography and Architecture*, Leiden 1978, s. 34.*

<sup>88</sup> Por. J. A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1993, s. 729.

<sup>89</sup> W Pompejach znaleziono na postumencie pod statuą Izydy inskrypcję, którą dedykował niejaki Lucjusz Cecyliusz Phoebus. CIL X, 879; por. L. H. Petersen, *The Freedman in Roman art and art history*, Cambridge, 2006 s. 53-54: L[ucius] Caecilius Phoebus posuit L[ocus] D[atus] D[ecreto] D[ecurionum] (*Lucjusz Cecyliusz Febus umieścił [tę statuę] w miejscu nyznaczonym [przez] dekurionów*).

<sup>90</sup> V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York 1948, s. 346-347; por. H. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, London 1960, s. 107-108.

Mamy wiele przykładów czerpania inspiracji ze świata kultury hellenistycznej. W Rzymie znaleziono liczne inskrypcje żydowskie zawierające żeńskie imiona greckie o teoforycznym charakterze, np. Afrodyzja, Dionizja<sup>91</sup>. Jednym z najbardziej klasycznych przykładów rzymskiego imienia noszonego przez Żyda jest Paweł<sup>92</sup>.

Apostoł określił ją zwrotem *nasza siostra*. Nie przywołał przy tym żadnego mężczyzny, co zwyczajowo czyniono<sup>93</sup>. Zamiast tego zaprezentował ją na tle wspólnoty i w odniesieniu do pozycji jaką zajmowała w Kenchrach. Najbardziej naturalnym punktem odniesienia dla kobiety w antyku była jej rodzina, a konkretnie jej męski przedstawiciel: mąż, ojciec, syn czy brat. To za ich pośrednictwem dokonywała się identyfikacja kobiety. Nawet jeżeli posiadała wyższy status społeczny, najczęściej wskazywano jakiegoś męskiego przedstawiciela rodziny, z której pochodziła, lub z którym była związana. Wynikało to z patriarchalnej hierarchii w obrębie rodziny (rodu), choć w okresie wczesnego cesarstwa doszło do istotnych przemian w tym zakresie<sup>94</sup>.

Określenie jej bez odniesienia do męskiego przedstawiciela rodu oznaczać może wdowę, ale w tym wypadku pozostajemy wyłącznie w obrębie poszlak. Najbezpieczniej będzie stwierdzić, że Feba posiadała wysoki stopień autonomii w obrębie *oikos*.

W Rz 16,1-2 określona została trzema tytułami: *siostra*, *diakon* i *patron-benefaktorka*. Te trzy tytuły mogą przybliżyć nie tylko osobę Feby, ale także nakreślić obraz kobiet w misji Pawłowej i przedstawić ich aktywność w społeczności lokalnej Kościoła w pierwszym wieku. Z tego powodu tekst ten jest ważnym świadkiem, przedmiotem licznych studiów i analiz<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> K. Romaniuk, *List do Rzymian*, s. 284.

<sup>92</sup> U. Hengel proponuje pełną, rzymską wersję imienia Saula z Tarsu, jako L. Aemilius Paulus (Der vorschriftliche Paulus, w: M. Hengel, U. Heckel, *Paulus und das antike Judentum*, WUNT I/58, Tübingen 1991, s. 198). Saul byłoby w tym przypadku imieniem używanym w domu i w kręgu najbliższych znajomych (signum lub supernomen).

<sup>93</sup> Zwyczajowo imiona kobiece były żeńską formą imienia (nomen) ojca. Zamieniano wówczas końcówkę -us na -a; jeśli ojciec nosił nomen Phoebus, to jego córka nazywała się Phoeba.

<sup>94</sup> Kobiety w I wieku uzyskały prawo zachowania w małżeństwie wyższego statusu, szczególnie gdy związek małżeński zawierany był *sine manu*. Jeżeli dodatkowo kobieta była osobą *sui iuris* małżeństwo z osobą biedniejszą lub niżej warstwy nie zmieniało jej stanu prawnego.

<sup>95</sup> Pomimo zaledwie jednej wzmianki o Febie, literatura na jej temat jest bardzo bogata, co ma związek z próbą określenia roli niewiast we wczesnym Kościele, por. J. C. Campbell, *Phoebe: Pa-*

### adelphē hemōn

Wydaje się, że z trzech rzeczowników opisujących status Feby najmniej kontrowersyjny jest pierwszy - *siostra nasza*. Dwa najbardziej klasyczne słowa, używane w pismach NT na określenie wiernego - *brat* i *siostra*, pojawiają się jako najbardziej naturalne określenia relacji występujących między wiernymi w Kościele<sup>96</sup>. Mamy w tym wypadku do czynienia z pokrewieństwem, które antropolodzy, zajmujący się badaniami nad rodziną, określają mianem fikcyjnego<sup>97</sup>. W ST chętnie posługiwano się tym pojęciem wobec wszystkich osób należących do jednego ludu, tworzących w ten sposób niejako jedną, wielką narodową rodzinę. Dla Jezusa *bratem, siostrą i matką* byli ci, którzy pełnią wolę Ojca (Mt 12,50; Mk 3,35). Wszyscy oni zostali wezwani, by zanosić wspólnie do Boga modlitwę *Ojczy nas(zej)* (Mt 6,9). W teologii Pawła to braterstwo wynika z faktu, że ochrzczeni są dziećmi Bożymi i dzięki działaniu Ducha mogą wołać: *Abba, Ojczy* (Rz 8,15). Z powodu multietniczności Eklezji terminy brat/siostra wykroczyły poza dotychczasowe granice i stały się synonimem członków wspólnoty bez względu na przynależność narodową i status społeczny (Gal 3,28; Kol 3,11).

Tytuły *brat* i *siostra* uzyskały dodatkowe wzmocnienie poprzez funkcjonowanie pierwszych wspólnot w oparciu o domy. Gospodarstwo domowe stanowiło podstawę społeczną i materialną wczesnej Eklezji. Taki właśnie obraz wyłania się z kart *Evangelii, Dziejów i Listów*<sup>98</sup>. Domowy charakter wczesnego

---

*tron and Emissary*, Collegeville 2009; S. Yoon, *Phoebe. A minister in the Early Christian Church*, w: *Distant Voices Drawing Near: Essays in Honor of A. C. Wire*, (ed.) H. E. Heaton, Collegeville 2004, s. 30; U. E. Eisen, *Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies*, Collegeville 2000, s. 14; J. D. G. Dunn, *Romans 9-16*, s. 887; R. A. Kearsley, *Women in public life in the Roman East: Iunia Theodora, Claudia Metrodora and Poebae, benefactress of Paul*, *TynBul*, 50 (1999), s. 209.

<sup>96</sup> Zjawisko to wykracza poza chrześcijaństwo. Jego źródła można upatrywać w judaizmie oraz rzymskich i greckich kolegiach i stowarzyszeniach; por. G. H. R. Horsley, S. Llewelyn (red.) *New Documents Illustrating Early Christianity. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri*, North Ryde 1980-81, t. 6, s. 171.

<sup>97</sup> Por. J. Pitt-Rivers, *Kinship: Pseudo-Kinship*, w: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, t. 8, s.408-413.

<sup>98</sup> W. Gajewski, *Dom i domostwo w Ewangeliach na tle badań nad kościołami domowymi* w: *Prace Katedry Historii Edukacji i Wychowania w rodzinie, t. 1. W kręgu badań przeszłości życia rodzinnego*, pod red. B. Stawoska-Jundzill, Bydgoszcz 2007, s. 33-59; tenże, *Kościół domowy w Dziejach Apostolskich na tle antycznego „oikosu”* w: *Prace Katedry Historii Edukacji i Wychowania w rodzinie, t. 1. W kręgu badań przeszłości życia rodzinnego*, pod red. B. Stawoska-Jundzill, Bydgoszcz 2007, s. 60-88; tenże, *Formuła „tē kat oikon ekklesía” (1Kor 16,19) i jej konsekwencje w „Corpus Paulinum”*, „Przegląd Reli-

chrześcijaństwa sprzyjał utrwaleniu więzi o charakterze rodzinnym. Przywołane wyrażenia nie były pustym dźwiękiem czy formułą grzecznościową, ale związane były z poczuciem autentycznych więzi charakteryzujących Kościoł początków<sup>99</sup>.

Paweł, używając w stosunku do Feby zaimka dzierzawczego *nasza* (*hemōn*), podkreślił jej pozycję w odniesieniu do siebie i całej wspólnoty. Przedstawił ją jako pełnoprawną członkinię społeczności na podobieństwo domostwa, w którym wolne kobiety traktowane były jak siostry, nie jak niewolnice czy służebnice. Miały udział nie tylko w imieniu ojca, ale w dobrodziejstwie duchowym i materialnym domostwa, w tym w prawach związanych z dziedziczeniem.

Niektórzy badacze zwracają uwagę, że pojęcie *siostra* może nie mieć wyłącznie charakteru ogólnochrześcijańskiego, ale oznaczać osobę aktywnie zaangażowaną w służbę na rzecz Kościoła. Czynią to poprzez analogię do terminu *brat* (*adelphós*). Ten ostatni użyty w liczbie mnogiej (*adelphoī*) służył zazwyczaj na określenie ogółu wiernych, zarówno mężczyzn, jak i kobiety (1Kor 7,1-16; 9,4; 11,1-16; 14,34-35)<sup>100</sup>. Używany jednak w liczbie pojedynczej - poza nielicznymi przypadkami (1Kor 6,6 *brat oskarża brata* por. Rz 14,10.15.21) - określał najbliższych współpracowników Apostoła<sup>101</sup>. W takim znaczeniu spotykamy go w odniesieniu do Tymoteusza, Tytusa, Sostenesa czy Epafrodyta (1Kor 1,1; 2Kor 1,1; 2,12; Flm 1,1; 2,25; 1Tes 3,2). W każdym z tych przypadków wykracza poza ogólne sformułowanie nabierając charakteru szczegółowego i stając się synonimem służi ewangelii. Podobnie rzecz się ma w przypadku współnawców listów (1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Flp 1,1; Kol 1,1) oraz wtedy, gdy *bracia* są odróżnieni od *Kościoła* (1Kor 16,19-20) lub ogółu wiernych (Ef 6,23-24; Flp 4,21-22; Kol 4,15). W takim samym ujęciu pojęcie to odnosi się do lokalnych współpracowników (Flp 1,14; Kol 1,2) oraz do wędrownych nauczycieli (2Kor 2,13; 8,18-23)<sup>102</sup>. W przypadku pojęcia „siostra” wydaje się, że można za-

---

głoźnawczy”, z. 3 (217), 2005 s. 63-78.

<sup>99</sup> K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy*, s. 79: „Święci i „święte” oraz „bracia” i „siostry” – to tytuły, którymi obdarzali się chrześcijanie nawzajem. Tak wyrażali swoją wspólnotę w wierze.

<sup>100</sup> F. W. Danker (red.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 2000, s. 18.

<sup>101</sup> J. C. Campbell, *Phoebe: Patron and Emisary*, Collegeville 2009, s. 30.

<sup>102</sup> E. E. Ellis, *Współpracownicy Pawła*, w: G. Hawthorne, R. Martin, D. Reid (red.), *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa 2010, s. 930: Można to zauważać, kiedy ‘bracia’ odróżnieni są od ‘Kościoła’

stosować ten sam klucz. W liczbie mnogiej jest synonimem chrześcijanki (1Kor 7,15; 9,5; Rz 16,15; por. 1Tm 5,2). Gdy użyty zostaje w liczbie pojedynczej może oznaczać apostołskiego współpracownika. Z takim przypadkiem mamy do czynienia w związku z Febą, a być może także w odniesieniu do Apfii (Flm 2)<sup>103</sup>. Wszystko wskazuje na to, że Feba została nazwana „siostrą” w takim samym znaczeniu, jak inni bliscy współpracownicy Apostoła byli nazywani „braćmi”. Aasgaard Reider, analizujący to zagadnienie, stwierdził że już samo usytuowanie Feby na początku „listy pozdrowień” Rz 16 czyni ją wyróżnioną na tle pozostałych osób i jest sygnałem, że termin „siostra” powinien być rozumiany jako określenie statusu wyższego niż przeciętny tej osoby w Kościele i przez to można ją włączyć do ścisłego grona współpracowników Pawła<sup>104</sup>. Podobny wniosek wyprowadziła Margaret MacDonald. Ona także stwierdza, że zwrot *nasza siostra* przekracza ogólne pojęcie chrześcijanki i należy do nomenklatury misyjnej<sup>105</sup>.

### diákonon

Określenie Feby diakonem jest jeszcze bardziej wyjątkowe<sup>106</sup>. Podobnie jak w przypadku *adelphē*, Paweł jeden raz używa terminu *diákonos* w odniesieniu do kobiety. Wyjątkowość tego słowa polega na posługiwaniu się nim przez Apostoła na określenie sług ewangelii a w pismach deuteropawłowych wręcz

---

(1Kor 16,19-20) czy od ogółu wiernych (Ef 6,23-24; Flp 4,21-22; Kol 4,15).

<sup>103</sup> Paweł nazywa Apfię siostrą i przedstawia ją obok Archippa określonego terminem *współbojownik* (sustratiōtēs). Można mieć wątpliwości czy pojęcie *adelphē* wskazuje w tym przypadku na osobę zaangażowaną w służbę. I choć nie można tego wykluczyć, wydaje się, że Apfia określona została tak ze względu na ogólny status chrześcijanki.

<sup>104</sup> R. Aasgaard, *My Beloved Brothers and Sisters! Christian Siblingship in Paul*, London 2004, s. 298; podobny wniosek wyprowadziła Elisabeth Schüssler Fiorenza (*In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983, s. 172).

<sup>105</sup> M. Y. MacDonald, *Was Celsus Right? The Role of Women in the Expansion of Early Christianity*, w: D. L. Balch, C. Osiek (red.), *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, Grand Rapids 2003, s. 166.

<sup>106</sup> Por. G. Lohfink, *Weibliche Diakone im Neuen Testament*, w: J. Blank (red.) *Die Frau Im Urchristentum*, Freiburg 1983, s. 320-338; [Siostra] Philsy, *Diakonia of Women in the New Testament*, „Indian Journal of Theology” 32 (1983), s. 110-118; A. Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament: Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*, Tübingen 2007, s. 90-137; J. N. Collins, *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, Oxford 1990, s. 194; R. Hannaford, *The Representative and Relational Nature of Ministry and The Renewal of the Diaconate*, w: *The Ministry of Deacon: Ecclesiological Explorations*, „Nordic Ecumenical Council”, Uppsala 2000, s. 245.



na urząd w ramach lokalnego kościoła. W tłumaczeniach polskich słowo *diákonon* (bez rodzajnika) w Rz 16,1 jest oddawane najczęściej jako *diakonisa*<sup>107</sup>. Podobnie w niektórych przekładach angielskich<sup>108</sup>, francuskich<sup>109</sup> czy hiszpańskich<sup>110</sup> (inaczej w niemieckich<sup>111</sup>).

Przeciwko przyjęciu formy *diakonisa* należy zgłosić dwa zastrzeżenia. Jedno dotyczy problemu, jakie rodzi jego zastosowanie w odniesieniu do Feby, drugie wynika z Pawłowej definicji diakona i diakonatu.

O ile użycie formy *diákonos* (bez rodzajnika) w stosunku do kobiety nie budzi zastrzeżeń na gruncie językowym<sup>112</sup>, o tyle posługiwanie się postacią sferminizowaną tego rzeczownika (*diakonisa*) może skutkować fałszywymi asocjacjami i prowadzić do anachronizacji<sup>113</sup>. Konkretnie wiąże się z to z niebezpieczeństwem zrównania posługi Feby z przedstawioną w listach pasterskich (LP) rolą kobiet-diakonów i wdów (1Tm 3,11<sup>114</sup>; 5,9-11<sup>115</sup>) a nawet diakonis z IV i V wieku. W pierwszym przypadku różnica czasowa pomiędzy powstaniem *Listu do Rzymian*, a listami pasterskimi sięga jednego pokolenia. W jego trakcie nastąpiła krystalizacja instytucji kościelnych. Miało to związek ze śmiercią apostołów-założycieli i koniecznością sformułowania posługi liturgiczno-naucza-

<sup>107</sup> *diakonisa* BT, BW, PE NTiP, BW-P a także: K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do NT; służy* BP (red. M. Peter - M. Wolniewicz), *służebnica* BG; *sługa* G-PNT.

<sup>108</sup> *deaconess*: RSV, NAB, NJB, JB, Philips.

<sup>109</sup> *diaconesse* LSB, MB.

<sup>110</sup> *diakonisa* NBLH, RVG, LBLA.

<sup>111</sup> W tłumaczeniach niemieckich zamiast Diakonissin pojawiają się takie wyrażenia, jak *Dienste* (*służ*; LB 1545; LB 1912), *Dienerin* (*służebnica*; EB), *Gehilfin* (*pomocnica*, TeXB).

<sup>112</sup> Por. R. Bieringer, *Women and Leadership in Romans 16. The Leading Roles of Phoebe, Prisca, and Junia in Early Christianity*, w: "East Asian Pastoral Review", 44/3 (2007), s. 228-229.

<sup>113</sup> Nie oparł się temu J. Stępień przedstawiając Febę jako diakonise, mimo że jak sam zauważył: *Wyraz 'diakoniss' i 'diakonissa' są pochodzenia późniejszego (Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga, Warszawa 1979, s. 490).*

<sup>114</sup> Autor 1Tm 3,11 przedstawia wymagania stawiane kobietom-diakonom, na co wskazuje fakt umieszczenia zestawu postulatów w tekście dotyczącym mężczyzn-diakonów (3,8-13); por. B. J. Kulazińska, *Rola kobiety w organizacji Kościoła pierwotnego*, w: „Warszawskie Studia Biblijne”, Warszawa 1976, s. 342-343: *Egzegjeza tego wiersza [3,11] z uwzględnieniem kontekstu wskazuje, że nie chodzi tu o niewiasty w ogóle albo o żony diakonów czy biskupów ale o nową funkcję urzędową w gminie pierwotnej. W całym 3 rozdziale listu do Tymoteusza mowa jest o funkcjach urzędowych w Kościele.*

<sup>115</sup> W tekście usługujące kobiety są określone terminem *wdowa* (chēra). Na temat urzędu wdów w 1Tm 5, patrz: *Tamże*, s. 342-351; J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, s. 491-493.

jącej oraz duszpasterskiej i administracyjnej we wspólnotach pozbawionych dotychczasowych autorytetów<sup>116</sup>. Jak możemy zauważyć zakres postulatów organizacyjnych, przedstawionych w listach pasterskich, jest zdecydowanie większy niż w jakichkolwiek innych tekstach NT. W 1Tm i Tt odnajdujemy m.in. kwalifikacje i obowiązki biskupów, prezbiterów, diakonów (mężczyzn i kobiet) oraz wdów. W latach osiemdziesiątych I wieku pojęcie *diakon* (podobnie jak prezbiter i biskup/episkop), uległ przeobrażeniu i nabrał specyficznego znaczenia. Stał się charakterystycznym urzędem kościelnym z określonym zakresem posług w obrębie konkretnej wspólnoty, a przez to nie oddaje w pełni tego, w jakim sensie używany był w tekstach proto-Pawłowych.

Żaden z ojców okresu przednicejskiego nie posługiwał się terminem *diakon* (tym bardziej *diakonisa*) na określenie usługujących kobiet. Nie oznacza to, że kobiety były wyłączone z praktycznej służby chrześcijańskiej. Na dużą aktywność niewiast w społecznościach chrześcijańskich wskazują zarówno teksty nowotestamentowe (1Tm 3,11; 5,3-11), jak i pisma z II i III w. Służbę pełniły kobiety zaliczane do dwóch grup: *wdów i dziewczyc [Bogu poświęconych]*<sup>117</sup>. O zaangażowaniu wdów świadczy między innymi Tertulian. Dopuszczał on pewne grono wdów do zajmowania honorowego miejsca w społeczności<sup>118</sup>. Posługujące niewiasty nie posiadały jednak tytułu diakonów czy diakonis, a pisarz nie powoływał się na *casus* Feby.

Instytucja diakonis wykształciła się prawdopodobnie z tego grona dopiero w III wieku na Wschodzie. Należy to wiązać z przemianami instytucji kościelnych w okresie późnego antyku, w tym ze wzrostem liczebnym wspólnot, rozpowszechnieniem i unifikacją hierarchii trójstopniowej, rozwojem systemu synodalnego. W połowie III w. po raz pierwszy pojawił się neologizm *diakonisa*<sup>119</sup>. Odnajdujemy go w zbiorze przepisów kościelnych zwanym *Didaskalia Apostolskie (Didaskalia Apostolorum)* wchodzącym później w skład zbioru praw

<sup>116</sup> Por. W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków 2010, s. 198-202.

<sup>117</sup> A. G. Martimort, *Deaconesses: an historical study*, San Francisco 1986, s. 26-32.

<sup>118</sup> *Ad uxorem*, 1,7,4: *disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli declarat, cum digamos non sinit praesidere, cum uiduam adlegi in ordinem nisi uniuiram non concedit*. Dzieło to powstało w okresie przynależności Tertuliana do Kościoła Wielkiego, tj. przed jego przejściem do montanistów.

<sup>119</sup> A. G. Martimort, s. 35: *The first document that specifically mentions deaconesses, one that, in a sense, constitutes their birth certificate as an ecclesial institution, is the document called the Didascalia of the Apostles.*

kościelnych mających wpływ na Kościół Wschodni - *Konstytucji Apostolskich (Constitutiones Apostolorum)*<sup>120</sup>.

W dokumentach tych częściej posługiwano się słowem *diakon* poprzedzonym rodzajnikiem rodzaju żeńskiego niż *diakonisa*<sup>121</sup>. Na podstawie *Konstytucji Apostolskich* możemy dostrzec zakres ich posługi. W pewien sposób była podobna do posługi diakonów-mężczyzn. Diakonise strzegły drzwi, przez które na zgromadzenie wchodziły kobiety, zajmowały się chorymi i odwiedzały więźniów (III,16,4;19,1)<sup>122</sup>. Przygotowywały katechumenki do chrztu oraz asystowały prezbiterom w czasie udzielania chrztu; ze względu na obyczajność namaszczały je olejem (prezbiter namaszczał tylko czoło). Bez diakonisy żadna kobieta nie mogła przyjść do biskupa czy diakona (II, 26). Zajmowały się przekazem słowa Bożego kobietom (funkcja nauczycielska ograniczona do środowiska kobiet). Na ich wyróżniony charakter wskazuje fakt, że przystępowały do komunii razem z duchownymi. Nie posiadały jednak uprawnień do sprawowania eucharystii, udzielania błogosławieństw ani w ogóle do czynności liturgicznych. Te były zarezerwowane wyłącznie dla prezbiterów i diakonów.

Istniały ogólne kryteria wyboru kobiet na ten urząd<sup>123</sup>. Aby zostać diakonisą dziewczyna powinna mieć co najmniej 40 lat, a wdowa 60 lat. Diakonisą nie mogła zostać kobieta zamężna, a po święceniach nie mogła już wyjść za mąż pod groźbą popadnięcia w ekskomunikę. Uczeni wciąż dyskutują nad kwestią rodzaju święceń/ordynacji diakonisy<sup>124</sup>. Początkowo zapewne diakonise nie były konsekrowane. Pierwsze ślady święceń odnajdujemy w niektórych kościołach

<sup>120</sup> *Didaskalia Apostolorum*, III,11,3: *Nie pozwalamy też prezbiterom ustanowić diakonów, diakonis [diakonissas], lektorów, posługujących, kantorów, ostiariuszy, czynność ta jest zastrzeżona wyłącznie dla biskupów. Taki jest porządek i ład w Kościele, za: Synodi et collectiones legum. Constitutiones Apostolorum, v. II., opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.*

<sup>121</sup> *Didaskalia Apostolorum*, III,16,4: *potem [po chrzcie] mężczyźnię niech przyjmie diakon, kobietę diakonka (hē diakonos); por. J. LaPorte, The Role of Women in Early Christianity, New York 1982, s. 112-114.* Posługiwanie się terminem *diakonos* na określenie kobiet pełniących tę funkcję w Kościele potwierdzają także inskrypcje z IV wieku; por. G. H. R. Horsley (red.), *New Documents Illustrating Early Christianity: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1979*, North Ryde 1987, s. 109.

<sup>122</sup> *Diakonisa niech sprawuje opiekę nad kobietami [tas gynaikas]. Razem zaś [z diakonami] niechaj zajmują się ogłoszonymi, wędrownymi, służbą i posługiwaniem (III,19,1).*

<sup>123</sup> *Didaskalia Apostolorum*, VI,17,4: *Na diakonise należy wybrać czystą dziewczinę albo wdowę po jednym mężu, wierną i godną szacunku.*

<sup>124</sup> Por. H. Paprocki, *Święcenia diakonisy w Kościele bizantyńskim*, „Vox Patrum”, 6-7 (1984), s. 272-280.

na Wschodzie w III w. (specjalna modlitwa, której być może towarzyszyło nałożenie rąk). Sto lat późniejszy kanon soboru w Chalcedonie wskazuje pośrednio na ordynację diakonis<sup>125</sup>. O ile na Wschodzie instytucja diakonis przyjęła się i stała się cechą charakterystyczną Kościoła bizantyjskiego na kilka wieków (do XI w.), to na Zachodzie praktycznie funkcjonowała sporadycznie, a zanikła zupełnie w wieku VI<sup>126</sup>.

Ta nieco dłuższa dygresja pozwala zorientować się w niebezpieczeństwie przeniesienia znaczenia późniejszego terminu diakonisa na charakter posługi Feby. Zastrzeżenie drugie wiąże się ze znaczeniem terminu *diakon* w pismach proto-Pawłowych.

Najwyraźniej pod wpływem nauczania Jezusa dwa bliskoznaczne pojęcia z zakresu służby: *diákonos* i *doulos* nabrały nowych treści. Określenia, uznane w powszechnym odbiorze za przynależne do osób z niższych warstw społecznych oraz tytułów pozbawionych prestiżu, stały się w Eklezji terminami nobilitującymi<sup>127</sup>.

Nic nie wskazuje na to, aby Apostoł rozumiał pod tym słowem wykrystalizowany i konkretny urząd w wymiarze lokalnym. Według większości badaczy było na to jeszcze za wcześnie<sup>128</sup>. Mamy raczej do czynienia z jednym ze świadectw posługiwania się nim w charakterystycznym dla teologii Pawłowej

<sup>125</sup> Kanon XV: *Nie należy wysświęcać niewiasty na diakonisę* [Diákonon mē cheirotoneísthai gynaíka] *przed jej czterdziestym rokiem życia i nie bez bardzo dokładnego zbadania. Jeżeli po przyjęciu święceń i sprawowaniu przez jakiś czas swojej służby wyjdzie za mąż, lekceważąc sobie łaskę Bożą, należy ją wyłączyć ze społeczności wiernych wraz z tym, z którym się związała; za: Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, t. I, Nicea - Konstantynopol – Efez – Chalcedon -Konstantynopol II - Konstantynopol III - Nicea II (325-787), opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001.*

<sup>126</sup> Por. Ph. Schaff, H. Wace, *Nicene and post-Nicene Fathers*, v. 14. *The Seven Ecumenical Councils*, Peabody 1994, s. 40 (*Excursus on the deaconess of the early Church*).

<sup>127</sup> Termin *diákonos* w okresie grecko-rzymskim nabrał pewnych asocjacji religijnych, ale nigdy nie stał się tytułem zaszczytnym, godnym pożądania, zdolnym rozbudzić emocje, jak na to zwraca uwagę H. W. Beyer: *Z tych przykładów widzimy, że choć 'diákonos' mógł pełnić funkcje kultowe, to jeszcze daleka droga od pogańskiej koncepcji diakonatu do jej chrześcijańskiej postaci (diákonos, TDNT, t. 2, s. 92).* Nieco podobnie rzecz się ma ze słowem *doulos*, które mogło być wykorzystywane na określenie sług Boga lub bogów, ale także bez aspiracji do tytułu honorowego czy prestiżowego.

<sup>128</sup> Por. C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, New York 1962, s. 282. Innego zdania jest J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, s. 490; autor stwierdza: *F. Amiot uważa, że Febe pełniła funkcje związane z charyzmatem posługiwania (diakonia), a nie z urzędem diakonatu. Wydaje się jednak, że nie ma żadnych podstaw, aby ograniczać w ten sposób funkcje diakonisy Febe.*

znaczeniu. Ryszard Selejda twierdzi: *Trzeba (...) zauważyć, iż w Rz 16,1 rzeczownik 'diákonos' może posiadać znacznie szersze i oznaczać osobę pełniącą jakąkolwiek posługę, bez związku z diakonatem w sensie ścisłym jako określonym urzędem w Kościele*<sup>129</sup>. Stanowi to etap pośredni między popularnym rozumieniem tego pojęcia na gruncie *koine dialektos*, a jego specyficznym ujęciem w nomenklaturze chrześcijańskiej końca I wieku, czyli wtedy, gdy stał się jednym z urzędów służebnych w Kościele<sup>130</sup>.

W LXX terminy *diakonía* (służba) i *diákonos* (sługa) użyte były łącznie siedmiokrotnie<sup>131</sup>. W NT pojęcia te spotykamy sto razy, co biorąc pod uwagę LXX, świadczy o popularności tych wyrażení w pierwszym Kościele<sup>132</sup>. Łącznie w *corpus Paulinum* termin *diákonos* pojawia się 22 razy, z czego 5 w pismach deuteropawłowych<sup>133</sup>. Do tego dochodzi ośmiokrotne użycie czasownika *diakonéō* (usługiwać; 3 razy w LP)<sup>134</sup> i 23 razy rzeczownika *diakonía* (3 razy LP i 1 raz w Ef)<sup>135</sup>.

Termin *diákonos* stanowi dla Pawła tytuł określający jego samego (1 Kor 3,5; 2Kor 3,6; 6,4; 11,23; Kol 1,23.25), Apollosa (1Kor 3,5), członków zespołu misyjnego, a także władzę świecką (Rz 13,4), fałszywych apostołów (2Kor 11,15.23) i samego Chrystusa (Rz 15,8; por. Gal 2,17). W gronie współpracowników diakonem Paweł nazywa Tymoteusza (*nasz brat i sługa Boga*; 1Tes 3,2; por. 1Tm 4,6), Tychika (*umiłowany brat, wierny sługa i współpracownik w Panu*; Kol 4,7; Ef 6,21), Epafrasa (*umiłowany współsługa nasz Epafras .... wierny sługa Chrystusa zastępujący nas*; Kol 1,7; 2Kor 3,6; 6,4) oraz współpracowników episkopów w Filipi (Flp 1,1)<sup>136</sup>. W ten kontekst wpisuje się także Stefan z Koryntu, którego służbę Paweł określił mianem *diakonii świętym*.

<sup>129</sup> R. Selejda, *Diakonat stały w świetle Biblii i historii Kościoła*, Częstochowa 2002, s. 37. Na ogólny charakter posługi może wskazywać brak rodzajnika.

<sup>130</sup> J. Gnilk, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004 s. 364.

<sup>131</sup> 1x *diakonía* i 6x *diákonos*

<sup>132</sup> *Diakonéō* 37x, *diakonía* 34x, *diákonos* 29x.

<sup>133</sup> W czterech *Ewangeliach* pojawia się łącznie 8x (Mt 3x, Mk 2x, J 3x).

<sup>134</sup> W *Ewangeliach* i *Dziejach* razem 24x (Mt 6x, Mk 5x, Łk 8x, J 3x, Dz 2x), Hbr (2x), 1P (3x).

<sup>135</sup> Poza *corpus Paulinum* występuje łącznie 11x: Łk (1x) Dz (8x), Hbr (1x) i Obj (1x).

<sup>136</sup> S. Schreiber, *Arbeit mit der Gemeinde (Röm. 16,6.12). Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen*, "New Testament Studies" 46 (2000), s. 204-226; R. J. Banks, *Paul's Idea of Community. The Early House Churches in their Historical Setting*, Exeter 1980 s. 164.

Możemy wyróżnić kilka cech związanych z terminem *diakon* w ujęciu Pawła. Po pierwsze, Apostoł nie posługiwał się nim w jego pierwotnym kontekście, czyli w odniesieniu do *slugi stołu*<sup>137</sup>. W pismach proto-Pawłowych zwrot ten nie występuje w odniesieniu do osób świadczących praktyczną pomoc potrzebującym<sup>138</sup>. Po drugie, termin wyróżnia pewne osoby z ogółu wiernych i nabiera cech zaszczytnego tytułu we Wspólnocie Mesjańskiej<sup>139</sup>. Po trzecie, osoby określone mianem diakonów nie są przypadkowe. Są to najczęściej bliscy współpracownicy w służbie apostołskiej, obdarzeni zaufaniem Pawła i lokalnej wspólnoty, czynnie włączeni w budowę Kościoła w wymiarze ogólnym i lokalnym, posiadający instytucjonalną odpowiedzialność (por. Rz 15,25; 2Kor 9,1). W taki sposób został przedstawiony Onezym, zbiegły niewolnik z domu Filemona, nawrócony przez Pawła w więzieniu (Flm 10). Wrócił do swojego właściciela z listem polecającym, w którym chwalona jest praktyczna służba (*diakonè*) czyniona na rzecz Apostoła<sup>140</sup>. W *Listie do Kolosan* Onezym zajmuje miejsce wśród członków zespołu misyjnego i wraz Tychikiem, określonym jako *diákonos*, udał się do Kolosów (Kol 4,7). Po czwarte, przy pomocy tego tytułu Paweł wskazuje na diakona jako oficjalnego pośrednika i przedstawiciela Jezusa Chrystusa. Wynika z tego, że diakon posiadał status oficjalnego przedstawiciela Kościoła, był delegatem i posłańcem wspólnoty<sup>141</sup>. Pojawia się w kontekście dostarczenia pieniędzy, które Apostoł zebrał

<sup>137</sup> W grece klasycznej pojęciem *diakónos* określano osobę zaliczaną do służby domowej, która usługiwała przy stole. Czasownik *diakoneō* oznaczał w pierwszej kolejności *czekać przy stole* [na swojego pana], *aby mu służyć*, a w następnej służyć, posługiwać. W literaturze greckiej diakon wymieniany był obok kucharzy, podczaszych i niewolników robiących zakupy (Ksenofont, *Hieron*, 4,1n; Demostenes, *Mony* 59,33; Herodot z Halikarnasu, *Dzieje*, 4,71n); por. Por. H. W. Bayer, *diakónos*, TDNT, t. 2, s. 91.

<sup>138</sup> *Tamże*, s. 91; por. A. Weiser, *diakoneō*, w: H. Balz, G. Schneider (red.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, 1990-1993, v. I, s. 302. W kwestii odejścia od wizji diakona, jako służącego czy działacza społeczno-charytatywnego, patrz: J. N. Collins, *Diakonia*, Oxford 1990, s. 194.

<sup>139</sup> D. M. Hay, *Diakon*, w: B. M. Metzger, M. D. Coogan (red.) *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 108-109.

<sup>140</sup> Flm 13; na temat Onzezyma i jego relacji do Filemona; B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan, Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, s. 30-38.

<sup>141</sup> J. N. Collins, *Diakonia*, Oxford 1990, s.146; por. Julius Pollux (Polidenkes z Naukratis), *Onomastikon*, 8,137.

wśród wspólnot etnochrześcijańskich dla wiernych w Jerozolimie (Rz 15,31; 2Kor 9,12; 11,8)<sup>142</sup>.

Instytucja diakona odpowiadała zapotrzebowaniu wczesnego Kościoła. Konieczność komunikowania się z innymi wspólnotami, przekazywanie wiadomości, pomocy finansowej, wysyłanie listów – to wszystko wymagało odpowiednich i zaufanych osób<sup>143</sup>. Posługiwanie w tym zakresie związane było z głoszeniem słowa i nauczaniem (1Kor 3,5; 2Kor 3,6; 6,4; Ef 3,7-8; Kol 1,7.23; por. 1Tm 4,6<sup>144</sup>).

O tym, że diakon był oficjalnym delegatem i posiadał mandat do realizacji misji głoszenia słowa świadczy także zestawienie pojęć *diákonoi* i *pseudapóstoloi*. W 2Kor 11 Paweł określa tymi terminami misjonarzy związanych z konserwatywnym środowiskiem judeochrześcijan siejących zamęt w korynckiej eklezji i domagających się od nawróconych z Narodów uznania wartości obrzezania i przestrzegania Prawa (judaizanci). Ci *pseudapóstoloi* (*falszymi apostołowie*) to zapewne wędrowni charyzmatycy nieuznający Pawłowej nauki o wolności od Prawa. Mieli oni za sobą pewne środowiska, prawdopodobnie związane z nawróconymi faryzeuszami (Dz 15,1-5). Ich rola we wspólnocie korynckiej polegała na nauczaniu, na pewno nie na działalności dobroczynnej. Dla Pawła *pseudapóstoloi* są w rzeczywistości przeciwieństwem apostołów, ponieważ nie budują, a burzą i niszczą, czyli postępują dokładnie odwrotnie do tego, czego wymaga się od slug/diakonów ewangelii (2Kor 11,13.20.23). Posługiwali się autorytetem urzędu apostołowskiego i jak Paweł, nazywali siebie diakonami. Wskazuje na to postawione z ironią pytanie *diákonoi Christou eisin* (*diakonami Chrystusa są?*)<sup>145</sup>.

Zastosowanie tytułu *diákonos* na określenie zarówno najbliższych współpracowników Pawła, jak i jego przeciwników, przedstawia w każdym przypadku osoby nauczające, czynnie związane ze służbą apostołowską i misyjną. Z tego płynie jeszcze jeden wniosek: utytułowani pełnili oficjalną misję jako posłańcy ewangelii, zaangażowani najczęściej w służbę słowa i nie byli identyfi-

---

<sup>142</sup> W tym przypadku mowa jest jednak o diakonii, nie o diakonach.

<sup>143</sup> Por. Dz 15,23-29; 1Kor 1,11; 7,1.

<sup>144</sup> Por. E. E. Ellis, *Współpracownicy Pawła*, s. 931.

<sup>145</sup> 2Kor 11,13.15

kowani z usługiwaniem przy stołach czy ograniczeni do świadczenia pomocy potrzebującym<sup>146</sup>.

Jedną z takich osób był Epafrodyt z Filipi. Został nazwany *bratem, współpracownikiem i współbojownikiem* (*tòn adelphòn sunergòn kai sustratiotèn*), ale też *wyśłannikiem* kościoła (*hymōn dē apóstolon*)<sup>147</sup>. Celem posłania było dostarczenie Apostołowi środków do życia, ale zapewne nie tylko. Ze względu na oficjalny charakter wyprawy na określenie misji Epafrodyta Apostoł posłużył się terminem *sluga z urzędu* (*leitourgias*)<sup>148</sup>. Zaakcentowany został w tym przypadku oficjalny charakter, służebna rola i posługa jako emisariusza oraz pośrednika wspólnoty. Biorąc pod uwagę poszczególne pojęcia, oraz specyfikę misji, możemy stwierdzić, że Epafrodyt był jednym z diakonów wspólnoty, których Apostoł pozdrawia ogólnie na wstępie listu: do *wszystkich świętych w Chrystusie Jezusie, którzy są w Filipi, wraz z biskupami i diakonami*<sup>149</sup>.

Na tym tle możemy odczytać pozycję Feby<sup>150</sup>. W pierwszej kolejności należy zaznaczyć jednak, że zarówno w starożytności<sup>151</sup>, jak i współcześnie<sup>152</sup> Fe-

<sup>146</sup> Por. W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, s. 179.

<sup>147</sup> Flp 2,25.30; zwróciliśmy już uwagę na użycie terminu *apóstolon*, jako ekwiwalentu dla *diákonos* i odwrotnie, choć nie należy ich traktować jak synonimy.

<sup>148</sup> Paweł użył tego terminu na określenie oficjalnego urzędu: *jestem oficjalnym sługą* (*leitourgòn*) *Chrystusa Jezusa* (Rz 15,16; tl. W.G.).

<sup>149</sup> W starożytności niektórzy widzieli w Epafrodycie biskupa (Teodoret). Istnieje powszechna zgoda co do tego, że był on wybitnym przedstawicielem kościoła w Filipi, por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Od Filipian – Do Kolosan – Do Filemona – Do Efezjan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 135; W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, s. 161-165.

<sup>150</sup> Na temat zakresu pojęcia diakon w odniesieniu do Feby: D. C. Arichea, *Who was Phoebe?*, *Translating 'Diakonos' in Romans 16,1*, "The Bible Translator" 39 (1988), s. 407; K. Romaniuk, *Was Phoebe in Romans 16, 1 a Deaconess?*. "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 81 (1990), s. 132-134; C.F. Whelan, *Amica Pauli. The Role of Phoebe in the Early Church*, "Journal of the Study of the New Testament" 49 (1993), s. 68.

<sup>151</sup> O Febie jako diakonisie pisze Teodoret z Cyru: *Kenbry są największym podgrodzjem / dzielnicą/ Koryntu. Trzeba więc podziwiać siłę oddziaływania [Pawła]: oto w krótkim czasie zdobył dla prawdy nie tylko miasta, ale i osady. A gmina kościelna w Kenbreach była tak duża, że miała nawet diakonise, a była to kobieta sławna i znana; spełniała tak wiele dobrych uczynków, że pod jej adresem skierowane zostały słowa pochwały z usta Apostoła: 'Ona wspierała wielu, a także mnie samego'.* (Theodretos, *Herminieia tes pros Rhomaious epistole* V, 16, Teodoret z Cyru, *Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian*, przekł. S. Kalinkowski, opr. A. Baron, Kraków 1997, s. 127).

<sup>152</sup> Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian*, s. 284. Autor stwierdza: *Przyopuszczając należy, że chodzi tu o pełnien urzędowy – jedyny raz zresztą spotykany w całym NT – tytuł, wskazujący na to, że pierwotne chrześci-*



bę określano mianem „diakonisy” lub przypisywano jej charakterystyczne dla późniejszego diakonatu formy posług. Skutkowało to ograniczeniem jej usługiwania do pracy charytatywnej na rzecz ubogich. Jak się zdaje przyczyny są dwie: anachroniczna wizja roli kobiet we wczesnym chrześcijaństwie oraz zaprogramowana teologicznie koncepcja porządku kościelnego. Zgodnie z tym w czasach misyjnej działalności Pawła kobiety nie pełniły funkcji apostołskonauczycielskiej. W ten sposób diakonat Feby z założenia nie jest równoprawny z męskim odpowiednikiem i zostaje zredukowany do posługi ograniczonej wyłącznie do okazywania gościnności, usługiwania przywódcom i misjonarzom, doglądania chorych oraz przysłowiowego obmywania nóg świętym (1Tm 5,10). Na podobieństwo późniejszych diakonis Feba mogła uczestniczyć w przygotowaniach kobiet do chrztu, asystować przy chrzcie i być pośrednikiem między biskupami i diakonami a nawróconymi kobietami, a poza to nie wykraczała. Taką wizję diakonatu Feby prezentują m.in. C. K Barrett<sup>153</sup>, D. F. Thomas<sup>154</sup>, C. Cranfield<sup>155</sup>, E. Käsemann<sup>156</sup>. Wśród polskich badaczy wyrazi-cielem tych poglądów jest Kazimierz Romaniuk, który nazywa ją *pobożną diakonisą* i stwierdza: *Febe należała w Kenchrach do grona tych niemiast, które ze szczególną gorliwością służyły społecznościom wiernych. To do nich należała troska o ubogich i chorych, one podejmowały podróżujących i troszczyły się o sprawy, zwłaszcza materialne, misjonarzy*<sup>157</sup>.

Zgłoszonym powyżej propozycjom przeczą wnioski wyprowadzone z analizy pojęcia *diakon* oraz z pozycji innych kobiet w chrześcijańskich społecznościach<sup>158</sup>. Nic nie wskazuje, aby słowo *diakonon* użyte zostało w Rz 16,1

---

*jaństwo znano instytucję diakonis. Do ich obowiązków należałaby troska o ubogich i chorych, a niekiedy diakonise być może udzielały także sakramentu chrztu (Lagnage, Kühl, Zahn, H. W. Schmidt).*

<sup>153</sup> C. K Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, New York 1962, s. 282.

<sup>154</sup> D. F. Thomas, *The Deacon in a Changing Church*, Valley Forge 1969, s. 111.

<sup>155</sup> C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, t. 2, Edinburgh 1978, s. 781, według tego autora służba Feby miała charakter praktycznej pomocy potrzebującym (*the practical service of the needy*).

<sup>156</sup> E. Käsemann, *Commentary on Romans*, Grand Rapids 1980, s. 410-411. Autor podkreśla przede wszystkim *praktyczną pomoc okazywaną biednym, chorym wdowom i sierotom (charitable care of the poor, sick, widows and orphans)*.

<sup>157</sup> K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy*, s. 80.

<sup>158</sup> Przykładem może być Junia, żona (?) Andronika (Rz 16,7), którą Joachim Gnilka nie waha się nazwać apostołką. Wraz z mężem zostali określani *ważnymi wśród apostołów*. Z tym urzędem związana była określona pozycja w Kościele, honor, prestiż i autorytet. Mimo to wielu wciąż

w innym znaczeniu, niż analizowane powyżej. Wyrażenie *nasza siostra i diakon* jest kalką sformułowania *nasz brat i diakon*, z jakim mamy do czynienia w odniesieniu do Tymoteusza i Tychika (1Tes 3,2; Kol 4,7). Należy przyjąć, że Feba była oficjalnym delegatem wspólnoty z Kenchr lub Koryntu do Rzymu (ewentualnie Efezu). Pełniła funkcję emisariusza i pośrednika między wspólnotami, a także asystenta w służbie misyjnej Pawła. Pełniący tę posługę obdarzeni byli dużym zaufaniem Apostoła i wspólnot, które reprezentowali (2Kor 8,18-24; Dz 15,22-29). Feba musiała więc odznaczać się wiarygodnością i wysokim prestiżem we wspólnocie, czym zasłużyła sobie na wyróżnienie pełnienia funkcji diakona. Bez wątplenia związane to było z jej gorliwą służbą na rzecz ewangelii. Wybór Feby nie był zapewne decyzją samego Pawła. W tej kwestii lokalne społeczności również miały coś do powiedzenia, jak to możemy zauważyć w przywołanym *passusie* z 2Kor 8. Jeżeli eklezja w Kenchrach była duża, wówczas wybór kobiety do pełnienia roli diakona byłby dowodem, że to nie brak odpowiednich mężczyzn stał za przyczyną jej powołania, ale wyłącznie jej wyjątkowe predyspozycje do tej służby<sup>159</sup>. Feba musiała gwarantować skuteczność powierzonej jej misji oraz właściwe reprezentowanie interesów wspólnoty. Jednocześnie warto zauważyć, że jest to jedyny przypadek w NT, gdy jakaś osoba z imienia zostaje określona diakonem konkretnej eklezji<sup>160</sup>.

---

czyni z niej Juniasa, Juniasza czy Juliasa (BT, BW, BG, G-PNT); por. P. Lampe, *Junia/Junias: Sklavenberkunft im Kreise vorpaulinischer Apostel (Rom 16,7)*, w: „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche” 76 (1985), s. 132-134; R. R. Schulz, *Romans 16,7: Junia or Junias?*, w: „The Expository Times” 98 (1987), s. 108-110; R. Bauckham, *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*, Grand Rapids 2002, s. 109-202. O apostołacie Junii: E. J. Epp, *Junia. The First Woman Apostle*, Minneapolis 2005; J. Thorley, *Junia, a Woman Apostle*, „Novum Testamentum” 38 (1986), s. 18-29; także: O. Betz, *Apostol*, w B. M. Metzger, M. D. Coogan (red.), *Słownik Wiedzy Biblijnej* Warszawa 1996, s. 28; autor zauważa: *Idąc za Pawłem można zatem wyróżnić dwa typy nowotestamentowych apostołów: apostołów powołanych na mocy chrystofanii Pana oraz charyzmatycznych kaznodziejów, delegowanych przez jakiś kościół, np. antiocheński (...) – zarówno mężczyzn, jak i kobiety (Rz 16,7 – Junia)*; por. Johannes Chrysostomus: *Epistula ad Romanos* 31,2 (Migne, PG 60)

<sup>159</sup> Na dużą wspólnotę wskazuje przywołany już wcześniej tekst Teodoretę z Cyru: *gmina kościelna w Kenchrach była tak duża, że miała nawet diakonise*. Jeżeli autor wyciągnął wnioski o wielkości eklezji w Kenchrach wyłącznie na podstawie 1 Rz 16,1-2 musimy przyznać, że nie wiemy nic konkretnego o wielkości tej wspólnoty.

<sup>160</sup> Najbliższy porównanie może dotyczyć Flp 1,1, ale jak zwróciliśmy uwagę, tylko pośrednio możemy w tamtym przypadku wywnioskować, że diakonem tego kościoła był Epafrodyt.

Miarodajna wydaje się w związku z tym opinia H.-J. Klaucka, który postuluje, by nie dać się skusić archaizmom i nie rozpatrywać diakonatu Feby w kategoriach służby kobiet-diakonów z listów pasterskich czy diakonisy z okresu późniejszego<sup>161</sup>. Swoj sprzeciw wobec traktowania Feby jako diakonisy w obu przedstawionych powyżej znaczeniach wyrażają powszechnie tacy badacze, jak: E. Fiorenza<sup>162</sup>, B. Byrne<sup>163</sup>, J. Dunn<sup>164</sup>, R. Aitchison<sup>165</sup>, B. Witherington i D. Hyatt<sup>166</sup>.

Dodatkowo część badaczy wzmacnia te opinie zwracając uwagę na spójnik *kaì* występujący w niektórych lekcjach Rz 16,1 (*siostrę naszą będącą [i] diakonem Kościoła [adelphèn hemōn, ousan [kaì] diákonon tēs ekklesiās]*). Jan Stępień uznaje za oryginalną wersję tekstu ze spójnikiem *kaì* (lekcja P<sup>46</sup>, a także B i S)<sup>167</sup>. Rozdziela on terminy *siostra* i *diakon* podnosząc przez to oficjalny charakter pierwszego i drugiego. H. Ollrog zwraca uwagę na imiesłów *ousan (będąca)*<sup>168</sup>. Na jego podstawie wnioskuje za instytucjonalną funkcją sprawowanego przez Febę diakonatu.

Na zakończenie warto złożyć postulat, by w tłumaczeniach NT rzeczownik *diákonon* oddać albo poprzez zastosowanie transkrypcji lub poprzez zastosowanie adekwatnego terminu polskiego (np. *sługę* lub *postugującą*) zamiast rozdającego nieadekwatne skojarzenia *diakonise*.

### prostátis

Trzecie pojęcie określające Febę to *prostátis*. Rzeczownik w formie żeńskiej pochodzi od męskiej postaci: *prostátēs* i w grece posiada dwa znaczenia: *stojący na przodzie, w pierwszym szeregu, przywódca*, a także *opiekun, protektor, patron*<sup>169</sup>.

<sup>161</sup> H. J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981, s. 31.

<sup>162</sup> E. Schüssler Fiorenza, *Missionaries, Apostles, Co-workers. Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History*, "Word and World" 6 (1986), s. 423-427.

<sup>163</sup> B. Byrne, *Romans*, Collegeville 1996, s. 447

<sup>164</sup> J. D. G. Dunn, *Romans 9-16*, s. 888.

<sup>165</sup> R. Aitchison, *The Ministry of A Deacon*, Peterborough 2003, s. 88.

<sup>166</sup> B. Witherington, D. Hyatt, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 2004, s. 382.

<sup>167</sup> J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, s. 490.

<sup>168</sup> H. Ollrog, *Paulus und Seine Mitarbeiter*, s. 31.

<sup>169</sup> Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik Grecko-Polski*, Warszawa 1958-1965, t. 3, s. 727-728.

W polskich przekładach NT przedstawiony bywa w postaci czasownika *wspierać*<sup>170</sup>, *wspomagać*<sup>171</sup>, przymiotnika *pomocna*<sup>172</sup>, lub rzeczownika *opiekunka*<sup>173</sup>.

Zwróciliśmy już uwagę, że część badaczy, z różnych powodów, próbuje zepchnąć Febę do roli pomocnicy, archaizując jej rolę w społeczności i tracąc z oczu rzeczywisty wgląd w zaangażowanie kobiet, w ich działalność lokalną i ogólnokościelną w czasach Pawła. Taką właśnie próbę podjął Charles Cranfield. W odniesieniu do terminu *prostātis* stwierdził<sup>174</sup>: *watpliwie jest czy Feba jako kobieta byłaby w stanie wypełniać legalną funkcję. Bardziej prawdopodobne jest, że mamy w tym wypadku do czynienia z najbardziej ogólnym rozumieniem tego słowa w znaczeniu „pomocnik”*<sup>175</sup>.

Na podstawie obecnego stanu badań trudno uznać zgłoszone racje. Powielanie koncepcji sprowadzającej funkcję Feby do roli służki i pomocnicy należy uznać raczej za spadek po wcześniejszej egzegezie płynącej z określonej wizji społeczeństwa antycznego jako ultra-patriarchalnego. Autorom tej koncepcji nie wydawało się możliwe, aby kobiety mogły zajmować stanowiska przywódcze zarówno w domach, jak i innych instytucjach społecznych, tym bardziej nie mogły być aktywnymi działaczkami na polu misyjnym. Jak zobaczymy dalej, z punktu widzenia egzegezy i hermeneutyki, teza ta jest nie do obrobienia. Odkryte inskrypcje i badania nad społeczeństwem antycznym z pew-

---

B. Reicke, *prostēmi*, w: G. Kittel G. Friedrich (red.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1965-1980, t. 6, s. 700-703; *prostēmi*, w: H. Balz, G. Schneider (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, 1990-1993, t. 3, s. 156; W. Bauer, F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 2000, *prostēmi*, s. 870; *prostatis*, w: J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Peabody 1997, s. 551.

<sup>170</sup> BT - *ona bowiem wspierała wielu, a także i mnie samego*.

<sup>171</sup> BW-P - *ona wspomagała wielu, a w szczególności mnie samego*.

<sup>172</sup> BW - *ona była wielu pomocna, również mnie samemu*.

<sup>173</sup> R. Popowski i M. Wojciechowski proponują wersję: *ona [Feba] stała się opiekunką wielu i mnie samego*.

<sup>174</sup> C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, t. 2, Edinburgh 1978, s. 781; według tego autora służba Feby miała charakter praktycznej pomocy potrzebującym (*the practical service of the needy*). Argumenty nie są przekonujące, mają bowiem cechy przeniesienia pozycji kobiety w społeczności chrześcijańskiej z okresu późniejszego na czasy misji Pawła.

<sup>175</sup> C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical*, s. 783 (*it is doubtful whether Phoebe, as a woman, would have been able to fulfill the legal functions involved. However, it is possible that the word is here used in its most general sense of „belper”*).

nym trudem, ale ostatecznie przelamują dotychczasowe stereotypy. Feba wyraźnie wykraczała poza obszary świadczenia praktycznej pomocy na rzecz osób społecznie upośledzonych, ubogich, sierot, wdów czy chorych. Nie pozostając w obrębie takiego szablonu powinniśmy odpowiedzieć sobie na pytanie o właściwy obraz Feby jako *prostátis*.

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę, że analizowany termin jest latynizmem. Mamy do czynienia w tym przypadku z żeńską formą rzymskiego słowa *patronus*<sup>176</sup>. W Septuagincie termin w tej postaci nie występuje. W kilku miejscach napotykamy jego formę męską<sup>177</sup>: z jednej strony w odniesieniu do przywódców ludu (Pinchas, syn Eleazara - *przywódca Przybytku i ludu* (Syr 45,24; podobnie w 2Mch 3,4), z drugiej prezentując urzędników królewskich (2Krn 8,10), zarządców-opiekunów (1Krn 27,31; 29,6). Zasadniczo jego użycie ograniczone jest do znaczenia *administrator* lub *przedstawiciel*. W żadnym przypadku nie występuje w znaczeniu *patron*, inaczej niż u żydowskich pisarzy okresu intertestamentalnego<sup>178</sup>. Badania wskazują na używanie tytułu *prostátis* (i pochodnych) w synagogach diaspory.

Na podstawie analizy sześciu zachowanych inskrypcji, w których występuje interesujące nas słowo, Paul Treblico zwraca uwagę na dwa fakty: po pierwsze nie można w sposób jednoznaczny stwierdzić czy mamy do czynienia z przywódcą czy protektorem-patronem, po drugie, możemy być pewni, że w każdym przypadku mamy do czynienia z ważną osobistością w łonie synagogi. Uczony nie wyklucza istnienia kilku takich osób w jednej społeczności<sup>179</sup>.

W NT rzeczownik *prostátis* jest hapax legomenon. Kilukrotnie natomiast napotykamy postać czasownika *proistēmi*. Podobnie jak rzeczownik ma dwa odcienie znaczeniowe: *rządzić, kierować, stać na czele* (np. stronnictwa w państwie) oraz *osłaniać, zajmować się kimś, opiekować, mieć o coś* (kogoś) *staranie*. W LXX, pismach z Qumran i NT możemy spotkać go w obu zastosowaniach<sup>180</sup>. W pismach proto-Pawłowych pojawia się dwukrotnie: w Rz 12,8 w postaci charyzmatu Ducha udzielonego niektórym członkom wspólnoty jako daru przełożeń-

<sup>176</sup> R. Bieringer, *Women and Leadership in Romans 16*, s. 230.

<sup>177</sup> W LXX rzeczownik *prostátēs* występuje ośmiokrotnie.

<sup>178</sup> Por. Joseph Flavius, *Ant. Jud.*, 14,9,1; 14,15,8 Philo Alexandrinus, *Virt.* 155; *Abr.* 221.

<sup>179</sup> P. R. Treblico, *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge 1991, s. 109.

<sup>180</sup> Na temat występowania w NT: W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, s. 155-156.

stwa<sup>181</sup> oraz na określenie zwierzchników eklezji w Tesalonicach (1Tes 5,12)<sup>182</sup>. W obu przypadkach opisuje służbę stojących na czele wspólnoty czyniąc z nich zarówno przywódców eklezji, jak i opiekunów współbraci<sup>183</sup>. Oprócz tego kilkakrotnie posługuje się nim autor LP na określenie posługi episkopa, prezbitera i diakona (1Tm 3,4.5.12; 5,17) oraz ogólnej idei przodowania w dobrych uczynkach (Tt 3,8.14). Taka interpretacja tego czasownika powinna rzutować na odczytanie jego rzeczownikowej postaci. Przykładem może być forma *ho prostatōs* u Justyna w *Apologii*. Służyła ona określeniu zwierzchnika kościoła rzymskiego i tłumaczona w postaci *przełożony, przewodniczący*<sup>184</sup>.

Współczesny obraz aktywności antycznych kobiet w życiu politycznym, gospodarczym i społecznym różni się od tego, jaki został utrwalony w opinii wcześniejszych badaczy. Coraz częściej zauważa się zjawisko emancypacji kobiet i wynikające z tego konsekwencje. Wzrost samodzielności w różnych obszarach życia, w tym na terenie domostwa, jest coraz bardziej podkreślany w nauce. Jedną z charakterystycznych cech epoki początków cesarstwa było czynne zaangażowanie kobiet w prywatnych stowarzyszeniach (klubach, kolegiach i gildiach). Odgrywały one tam często rolę wiodącą<sup>185</sup>. Ramsey MacMullen stwierdza, że co dziesiątym patronem i benefaktorem w kolegiach była kobieta<sup>186</sup>. Dobrowolne stowarzyszenia stały się przestrzenią aktywności kobiet i stwarzały możliwość szerszego oddziaływania społecznego. Pozwalały im przy tym na realizację ambicji i aspiracji związanych z karierą społeczną<sup>187</sup>. Potwierdzają to liczne inskrypcje<sup>188</sup> i najnowsze badania<sup>189</sup>.

---

<sup>181</sup> *Tamże*, s. 76-87.

<sup>182</sup> *Tamże*, s. 157-158.

<sup>183</sup> M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przykład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2007, s. 391.

<sup>184</sup> Justinus, *Apologia prima*, 65.

<sup>185</sup> L. Y. Cohick, *Women in the World of the Earliest Christians. Illuminating Ancient Ways of Life*, Grand Rapids 2009, s. 285-301.

<sup>186</sup> R. MacMullen, *Women in Public in the Roman Empire*, "Historia" 29 (1980), s. 211.

<sup>187</sup> M. S. Collins, *Money, Sex and Power. An examination of the Role of Women as Patrons of the Ancient Synagogues*, w: P. J. Hass (red.), *Recovering the Role of Women. Power and Authority in Rabbinic Jewish Society*, Atlanta 1992, s. 7-22.

<sup>188</sup> Por. J. Rives, *Civic and Religious Life*, w: J. Bodel (red.), *Epigraphic Evidence: Ancient History from Inscriptions*, London 2001, s. 118-136.

<sup>189</sup> Por. B. W. Winter, *Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapids 2003, s. 181; J. S. Kloppenborg, *Collegia and Thiasoi: Issues in function*,

Warto przywołać na tym miejscu trzy przykłady z interesującego nas kręgu kulturowego, które dzięki inskrypcjom wyszły z cienia. Plancia Magna z Perge (Pamfilia), Claudia Metrodora (Chios) i Junia Theodora (Korynt) posiadały wysoki status społeczny i efektywnie działały na polu patronatu. Pierwsza była córką rzymskiego senatora, prokonsula w czasach Wespazjana, Marcusa Plancius Varusa i Julii (prawnuczki Heroda Wielkiego i Mariamne). Na zachowanej inskrypcji została ona określona dobroczyńcą. Za aktywność na rzecz miasta uhonorowano ją dwoma pomnikami i zaszczytnym tytułem *cōry Perge*<sup>190</sup>. Druga pełniła ważną rolę w środowisku municypalnym Chios, finansowała igrzyska, wznosiła okazałe budowle<sup>191</sup>.

Szczególnie cenna jest inskrypcja z Koryntu z czasów Pawła odnosząca się do Junii Theodory. Inskrypcja datowana jest na połowę lub koniec lat czterdziestych I wieku<sup>192</sup>. Została odkryta przez zespół archeologów francuskich w roku 1954 dwa kilometry na południowy wschód od Akrokoryntu<sup>193</sup>. Na dwóch kolumnach doskonale zachowanej steli nagrobnej znajduje się pięć dokumentów, z których dwa to listy-dekrety zgromadzenia Federacji Licyjskiej (1 i 4), a trzy kolejne to dekrety trzech miast portowych Licji: Myry, Patary

---

*taxonomy and membership*, w: J. S. Kloppenborg, S. G. Wilson (red.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London 1996, s. 26.

<sup>190</sup> M. T. Boatwright, *Plancia Magna of Perge. Women's Roles and Status in Roman Asia Minor*, w: S. B. Pomeroy (red.), *Women's History and Ancient History*, London 1991, s. 253-257; J. Nollé, *Frauen wie Omphale?*, w: M. H. Dettenhofer (red.), *Reine Männersache? Frauen in Männerdomänen der antiken Welt*, Cologne-Weimar-Vienna, 1994, s. 236-252.

<sup>191</sup> Tekst inskrypcji: R. A. Kearsley, *dż. cyt.*, s. 209-212. Autor uznaje wysoki status Metrodory w Chios, ugruntowany szeregiem ważnych dla miasta poczynań budowlanych i dekoracyjnych, w tym łaźni publicznych, przez co zyskała ona wysoką pozycję w radzie miejskiej (*Such a magnificent gift is most likely to have been associated with the holding of the highest office of the city, that of 'stephanophoros' which Metrodora held not once, but twice*; s. 199). Por. J. M. Arlandson, *Women, Class, and Society in Early Christianity. Models from Luke-Acts*, Peabody 1997, s. 36; L. Robert, *Inscriptions de Chios du I-er siècle de notre ère*, w: *Études épigraphiques et philologiques*, Paris 1938, s. 133-34; por. J. i L. Robert, *Bulletin épigraphique*, w: *Revue des études grecques*, 69 (1956), s. 152-153 (nr 213); J. Keil, *In-schriften*, w: *Forschungen in Ephesos* (3), Vienna 1923, s. 94-95, nr. 3; *Die Inschriften von Ephesus*, Bonn 1979-84, (7.1, nr 3003).

<sup>192</sup> R. A. Kearsley, *dż. cyt.*, s. 191.

<sup>193</sup> D. I. Pallas, S. Charitonidis, J. Venencie, *Inscriptions lyciennes trouvées à Solómos près de Corinthe*, w: *Bulletin de correspondance hellénique*, 83 (1959), s. 496-508 [*Supplementum Epigraphicum Graecum*, 18 (1962), no. 143]. Teksty inskrypcji: R. A. Kearsley, *dż. cyt.*, s. 204-209.

i Telmessos (2,3,5)<sup>194</sup>. Dokument z Myry był oficjalnym dekretem skierowanym do magistratu w Koryncie.

Grecko-rzymskie imię Junii Theodory (podobnie jak Klaudii Metrodory) wskazuje na ścisły związek dwóch kultur – greckiej i rzymskiej (zwróciliśmy uwagę, że być może Feba była w podobnej sytuacji). Z inskrypcji wynika, że Junia pochodziła z Licji, gdzie miała jakieś dobra ziemskie. Jej ojciec, Lucjusz, był Rzymianinem. Po nim zapewne odziedziczyła obywatelstwo rzymskie, a może także majątek. Była również obywatelką Koryntu, posiadała zresztą jeszcze prawa obywatelskie jednego lub kilku miast w Licji, co w tym okresie Imperium nie było rzeczą niezwykłą, wręcz swoistym produktem epoki<sup>195</sup>. Jak w przypadku Feby także tu inskrypcje nie wymieniają męża Junii.

Zebrane teksty pozwalają stwierdzić, że była osobą niezależną (niezamężna lub wdowa), o szerokich koneksjach publicznych i gospodarczych w środowisku korynckim. Junia obracała się w sferach rządzących prowadząc rozległe interesy w zdominowanym przez mężczyzn świecie handlu i ekonomii<sup>196</sup>. Jej główna aktywność związana była z przyjęciem pod swój dach uchodźców z Licji. Działalność tę rozwinęła szczególnie po roku 43, gdy decyzją cesarza Klaudiusza Licja została siłą zaanektowana przez Imperium<sup>197</sup>. Junia aktywnie wspierała Licyjczyków, których uczyniła ostatecznie beneficjentami znacznej części swojego majątku<sup>198</sup>. Za pomocą swoich wpływów wywierała naciski na urzędników rzymskich w Koryncie na korzyść swoich współrodaków. Badacze podkreślają, że takie zaangażowanie kobiet w sferę polityczną wielu greckich miast Wschodu było w okresie przełomu er zjawiskiem często spotykanym<sup>199</sup>.

---

<sup>194</sup> R. A. Kearsley, *dz. cyt.*, s. 190-192.

<sup>195</sup> T. Rajak, D. Noy, *dz. cyt.*, s. 85; H. W. Pleket, *Texts on the Social History of the Greek World. Epigraphica*, t. 2, Leiden 1969, s. 26, nr 9.

<sup>196</sup> J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, s. 82.

<sup>197</sup> Od czasów Wespazjana istniała prowincja *Lycia et Pamphili*; por. F. Onur, *Two Procuratorial Inscriptions from Perge*, "Gephyra. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Antike auf dem Gebiet der heutigen Türkei" 5 (2008), s. 53-66.

<sup>198</sup> L. Robert, *Décret de la Confédération Lycienne à Corinthe*, "Revue des études anciennes", 62 (1960), s. 331.

<sup>199</sup> *Tamże*, s. 327-330; por. R.A. Kearsley, *op. cit.*, s. 194, gdzie autor stwierdza: *Such actions are widely attested from II B.C. until the early imperial period in a variety of Greek states.*



Badacze podkreślają, że Junia Theodora nie była klasycznym przykładem patronki. Nie angażowała się szerzej w działalność na rzecz miasta, co było cechą charakterystyczną jej klasy. Dane z inskrypcji nie potwierdzają, żeby sponsorowała igrzyska czy uroczystości religijne, nie wznosiła też budowli użyteczności publicznych. Jej patronat obejmował raczej aktywną, społeczną i indywidualną pomoc na rzecz potrzebujących rodaków<sup>200</sup>. Za swoją działalność została wyróżniona i uhonorowana przez mieszkańców portowych miast licyjskich.

W drugim dokumencie czytamy o *oddaniu i zaangażowaniu* Junii, obywatelki Koryntu, na rzecz mieszkańców Myry, szczególnie tych, którzy przybywali do Koryntu. Dekret jest wyrazem wdzięczności oraz formą okazania lojalności i *najgłębszego szacunku* za okazaną pomoc<sup>201</sup>. Podobny wydźwięk ma dokument z Patary. Mowa jest w nim o Rzymiance Teodorze, która *poświęciła życie* dla Licyczyków. Za otwarcie dla nich swojego domu, nadzwyczajną hojność i gościnność oraz okazywanie wszelkiej pomocy i działanie na rzecz dobra mieszkańców i obywateli Patary, a także za reprezentowanie ich interesów w Koryncie zyskała dozągoną wdzięczność. Akt ten przyjął postać oświadczenia zadekretowanego wołą zgromadzenia miejskiego<sup>202</sup>. Dokument z Telmessos nazywa Junię dobrodziejką (*prostasian*), która *obywateli i podróżnych z Licji przyjmuje we własnym domu i dostarczając im wszystko* co jest potrzebne, za co obywatele Telmessos wyrażają najgłębszy honor i dziękczynienie.

Użyte w tekście inskrypcji wyrażenie *prostasian*, odpowiadające *prostatis* z Rz 16,2 oznacza benefaktorkę lub osobę pełniącą jakąś zaszczytną funkcję w strukturach społeczno-politycznych<sup>203</sup>. Zwrócił na to uwagę Hugh Mason, który wskazał na urzędnicze konotacje terminu i uważa, że za tym pojęciem kryje się znaczny prestiż<sup>204</sup>. Nie oznacza to, że Junia piastowała jakiś wysoki

---

<sup>200</sup> R. A. Kearsley, *dz. cyt.*, s. 196.

<sup>201</sup> J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, s. 83.

<sup>202</sup> M. R. Lefkowitz, M. B. Kant, *Women's Life in Greece and Rome. A Source Book in Translation*, London 1992, s. 160 (*a woman held in highest honour (...) who copiously supplied from her own means many of our citizens with generosity, and received them in her home and in particular never ceased acting on behalf of citizens in regard to any favour asked – the majority of citizens have gathered in assembly to offer testimony on her behalf*).

<sup>203</sup> Por. G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity 4*, Sydney 1987, s. 240-44; tenże, *New Documents Illustrating Early Christianity 5*, Sydney 1989, s. 149.

<sup>204</sup> Analizując inskrypcję poświęconą Markowi Tittiusowi, rzymskiemu urzędnikowi na Krecie, in-

---

urząd w strukturach miejskich Koryntu. Wszystko wskazuje raczej na przywództwo w prywatnym kolegium służącym interesom Licyjczyków powołanym przez nią do istnienia i przez nią zarządzanym. Kontekst dekretu z Telmessos umożliwia taką interpretację. Funkcję protektorki i patronki pełniła Junia wobec trzydziestu sześciu miast Federacji Licyjskiej<sup>205</sup>.

Jak możemy się zorientować świadczona przez nią pomoc polegała na otwarciu swojego domu dla rodaków prowadzących działalność handlową. Oczywiście nie ograniczała się do tego. Strategiczne położenie korynckich portów we wschodniej części Morza Śródziemnego odgrywało w tej działalności niebagatelną rolę. Licyjka pomagała w nawiązywaniu odpowiednich kontaktów, co czyniło ją ważnym partnerem społecznym i ekonomicznym. Mieszkańcy miast licyjskich odwdzięczyli się pamięcią otaczając benefaktorkę szacunkiem.

Jakie jest znaczenie tych inskrypcji dla określenia pozycji Feby w korynckiej eklezji? Ze względu na brak innych danych, szczególnie dotyczących majątku, pozycji społecznej i rodzinnej trudno jednoznacznie ocenić jej społeczny status. Nie wiemy czy posiadany przez nią majątek umożliwiał rozległy mecenat, jak w przypadku Junii z Koryntu, Planci z Perge czy Metrodory z Chios<sup>206</sup>. Feba nie musiała być osobą bardzo bogatą, ale na pewno była na tyle zamożna i niezależna, że posiadała dom i prowadziła działalność gospodarczą. Na tle wspólnoty wyraźnie się wyróżniała. Pozwala to plasować ją wśród zamożniejszych członków eklezji Koryntu-Kenchr i ogólnie - osobę o wyższej niż przeciętna pozycji społecznej. Przeczy to tezie o niskim statusie społecznym chrześcijan<sup>207</sup>.

---

terpretuje *prostasia* jako ekwiwalent łacińskiego *praesidatus provinciae* i identyfikuje go z urzędem prokonsula; H. Mason *Greek Terms for Roman Institutions. A Lexicon and Analysis*, Toronto 1974, s. 81, por. Ph. A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis 2003, s. 225-226.

<sup>205</sup> B. W. Winter, *Roman Wives*, s. 186.

<sup>206</sup> Najczęściej podkreśla się następujące cechy Feby: niezależność, względna zamożność i mobilność. Wnioski z analizy terminu *protastis* nie muszą jednak prowadzić do twierdzenia, że w jej przypadku mamy do czynienia z osobą należącą do elit, ponieważ nie znamy poziomu bogactwa, a niezależność i mobilność nie stanowią same w sobie dowodu na przynależność do elity; por. A. Cameron, *Neither Male nor Female, "Greece and Rome"* 27 (1980), s. 61-64.

<sup>207</sup> D. W. J. Gill, *Acts and the Urban Elites*, w: D. W. J. Gill, C. Gempf (red.), *The Book of Acts in its First Century Setting 2. The Graeco-Roman Setting*, Grand Rapids 1994, s. 110-113; E. A. Judge, *Cultural Conformity and Innovation in Paul. Some Clues from Contemporary Documents*, "TynBul" 35 (1984), s. 21.

Biorąc pod uwagę dwa wcześniejsze tytuły - *adelphè* i *diákonos* - oraz ich znaczenie, stwierdziliśmy że pozycja Feby w społeczności kościelnej musiała być znaczna. *Prostátis* dodatkowo wzmacnia ten wizerunek. W kontekście informacji o zakresie aktywności kobiet w środowiskach wielkomijskich, a szczególnie w odniesieniu do Junii jako *prostasian*, możemy przyjąć, że Feba sprawowała funkcję patronki wobec licznych współbraci. Zgadza się to z tezą E. A. Judge, który określił chrześcijaństwo jako *ruch społeczny sponsorowany przez patronów na rzecz klientów*<sup>208</sup>.

Feba była z jednej strony partnerem dla osób ze swojej klasy społecznej, z drugiej świadczyła pomoc uboższym członkom wspólnoty. Czyniła to podobnie jak Junia - poprzez odpowiednie wsparcie finansowe i zabezpieczenie przed głodem, otwarcie swojego domu oraz reprezentowanie interesów ekonomicznych osób słabszych. Jako patronka-dobroczynca nie tylko objęła opieką finansową i materialną współbraci, ale także reprezentowała społeczność w kontaktach z władzą państwową czy administracją municypalną, była też przedstawicielem i rzecznikiem lokalnej eklezji<sup>209</sup>. Jak możemy wnioskować z niektórych tekstów NT (por. Dz 17,5-9) rola patronów nie ograniczała się jedynie do zabezpieczenia sfery materialnej. Pełnili oni także opiekę prawną. Dostrzegamy w tym ważną funkcję patronów, szczególnie w nieuregulowanej sytuacji prawnie pierwszych wspólnot. Osoby pokroju Feby były dla młodego Kościoła szczególnie ważnym wsparciem. Dzięki sieci środowiskowych relacji, znajomości i przyjaźni odgrywały one istotną rolę wywierając realny wpływ na sytuację społeczną chrześcijan w świecie grecko-rzymskim<sup>210</sup>.

Według niektórych badaczy na zakres świadczonej opieki światło mogą rzucić pewne okoliczności związane z misją, z jaką Feba udała się do Rzymu (lub Efezu). Diakoni/posłańcy posługiwali się rekomendacjami. Za takie może uchodzić sformułowanie użyte w Rz 16,1 (*sunístēmi – rekomenduje, polecam*). Po-

---

<sup>208</sup> E. A. Judge, *The Early Christians as a Scholastic Community*, "Journal of Religious History" 1 (1960), s. 8 (*Christianity was a movement sponsored by local patrons to their social dependents*).

<sup>209</sup> Taki właśnie przypadek opisuje Łukasz w związku z misją Pawła w Tesalii. Możemy zauważyć, że gościnność Jazona wobec apostoła i jego współpracowników misyjnych obejmowała nie tylko otwarcie dla misjonarzy domostwa, ale także reprezentowanie ich w sądach. Gwarancje i poręka udzielone przez Jazona politarchom rozwiązały napiętą sytuację (Dz 17,4-9); por. B. B. Blue, *Acts and the House Church*, s. 187.

<sup>210</sup> E. Schüssler Fiorenza, *Missionaries, Apostles, Co-workers*, s. 426.

siadamy wiele przykładów antycznych listów polecających<sup>211</sup>. Pisane były stylem zwięzłym, często w postaci dopisków na końcu epistoly. Przedstawiano w nich z imienia osobę rekomendowaną i określano jej związek z nadawcą listu. Celem było wprowadzenie protegowanego do grona znajomych i przyjaciół w nowym mieście czy środowisku, umożliwienie nawiązania kontaktów o charakterze ekonomiczno-gospodarczym, okazanie ewentualnej pomocy w znalezieniu miejsca zatrzymania się czy gościnności, wreszcie po prostu otoczenia opieką. Sieć takich powiązań i świadczonych ze wzajemnością usług, stanowiły elementarną cechę kultury rzymskiego antyku.

Wyprawa Feby nie miała charakteru prywatnego, nie była też związana wyłącznie z działalnością gospodarczą. Wskazuje na to tytuł *diakon*. Określał on religijny charakter posługiwania. Paweł prosił tamtejszych chrześcijan, by przyjęli ją jak podejmuje się świętych i okazali jej życzliwą przychylność w jakiegokolwiek sprawie, w której będzie *potrzebowała wsparcia*. Taki jest wydźwięk tego krótkiego „listu rekomendacyjnego”.

Najwyraźniej pomoc okazana Febie nie dotyczyła konkretnej posługi, została bowiem przedstawiona dość elastycznie w postaci zwrotu: w *jakiegokolwiek sprawie* (*en hō ... prágmati*). Robert Jewett postawił tezę, że *prágmati*, o której pisze Paweł dotyczy planów wspomnianej w liście wyprawy misyjnej do Hiszpanii (Rz 15,24.28)<sup>212</sup>. W tym projekcie Feba miałaby do spełnienia określoną rolę. Celem jej pobytu w Rzymie miało być przygotowanie gruntu pod tę misję.

Argumenty filologiczne, którymi posługuje się R. Jewett nie są przekonujące. Należy raczej przyjąć, że w przypadku *pragmati* Paweł wyraża ogólną ideę, w której mieszczą się różne sprawy. Ich zawężenie do misji hiszpańskiej jest niczym nieuzasadnione. Nic nie wskazuje także na szerszą działalność ewangelizacyjno-misyjną. Elisabeth Schüssler Fiorenza wypowiada się wręcz negatywnie o Febie jako wędrowniej misjonarce, sytuując źródło jej służby w obszarze lokalnej wspólnoty w Kenchrach<sup>213</sup>. W tej sytuacji cel wyprawy nie może zostać precyzyjnie określony.

<sup>211</sup> Por. H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans*, Grand Rapids 1977, s. 84-87.

<sup>212</sup> R. Jewett, *Paul, Phoebe, and Spanish Mission*, w: J. Neusner (red.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism. Essays in Tribute to H.C. Kee*, Philadelphia 1988, s. 144-164. Na innym miejscu Autor stwierdza: *persuade Roman house and tenement churches to support the Spanish mission* (tenże, *Romans. A Commentary*, Minneapolis 2007 s. 3).

<sup>213</sup> E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, s. 171.

Na inną trudność zwrócił uwagę Justin Meggit<sup>214</sup>. Zgodnie z tym co wiemy o relacjach patron-klient osobą wysyłającą rekomendację był patron, nie klient. Według J. Meggita skoro Feba potrzebowała listu polecającego nie była patronką, była raczej klientem Pawła. Twierdził dalej, że Feba najwyraźniej nie posiadała wystarczającego majątku i koneksji w świecie ekonomii, aby mogła sobie poradzić bez pomocy wspólnoty. Wnioski te nie muszą być poprawne. Patronat obejmował pewną zależność i był czymś w rodzaju wzajemnego zobowiązania. Prośba o *wsparcie w jakiegokolwiek potrzebie* miała na celu odwzajemnienie się za świadczone przez nią dobro i była czymś zupełnie naturalnym w rzymskim świecie. Nie należy traktować tego jako dowodu ograniczonych możliwości finansowych Feby. Nic nie stoi na przeszkodzie, żeby widzieć w Febie autentyczną patronkę Pawła w Kencherach i jednocześnie dostrzec zależności wynikające z dwustronnego układu zrodzonego na gruncie protektoratu. Paweł po prostu odwzajemnia się za życzliwość okazaną jemu samemu i *wielu (pollōn)*<sup>215</sup>. Skoro pomagała wielu musiała mieć do tego odpowiednią bazę materialną.

To ostatnie wyrażenie wskazuje na skalę świadczonej pomocy. W obręb świadczonej dobroczynności mogli wchodzić nie tylko ubożsi współpracownicy, ale także chrześcijańscy misjonarze. Port w Kenchrach - miejsce skrzyżowania szlaków handlowych - pełnił bowiem istotną rolę również z perspektywy działalności misyjnej. Zarówno wędrowni apostołowie, jak i chrześcijanie prowadzący interesy gospodarcze, potrzebowali domostw bogatszych osób, by się w nich zatrzymać, a może także otrzymać potrzebne wsparcie. W tym sensie wzmianka Pawła jest pomnikiem postawionym Febie za jej szczodroliwość na rzecz Eklezji.

Paweł stawia Febę za wzór benefaktorki rzymskim chrześcijanom zachęcając ich do podjęcia podobnego wysiłku. W tym modelu nie chodzi wyłącznie o funkcjonowanie w relacjach patronackich, ale o taki rodzaj projekcji tego systemu, który oddałby istotę chrześcijańskiej (a nie rzymskiej) wizji świadczenia dobroczynności. Na tym polega *mądrość Boża*, uznająca w ubogich wybrańców i błogosławionych (por. Mt 5,3; Jk 2,5), przeciwstawiając się w ten sposób logice świata (1Kor 1,21; 2,6-7). Mądrość nie może być też sprowadzona wy-

---

<sup>214</sup> J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival*, Edinburgh 1998, s. 149.

<sup>215</sup> C. F. Whelan, *Amica Pauli. The Role of Phoebe in the Early Church*, "Journal of the Study of the New Testament" 49 (1993), s. 80-84.

łącznie do wykształcenia i elokwencji, jak chcieli tego niektórzy z przedstawicieli wspólnoty korynckiej (1Kor 3,18-20), ale zgodnie z judeo-chrześcijańską wizją, jest określonym stylem życia. W tym sensie mądrość Boża związana jest z budowaniem relacji wewnątrz wspólnoty na podstawie ewangelii postulującej dopuszczenie biednych do udziału w dobrach bogatszych, aby bogaci z kolei mogli stać się uczestnikami dóbr duchowych (por. Rz 15,27). W Pawłowej wizji Kościoła nie ma miejsca na powielanie wzorców strukturalnych wziętych żywcem ze świata kultury hellenistycznej i rzymskiej. Należy przy tym podkreślić, że zgodnie z tą wizją to nie bogactwo czy wyższy status społeczny czyniły z Feby partnerkę i współpracownicę w dziele głoszenia ewangelii, ale zaangażowanie w budowanie lokalnej eklezji i charyzmat usługiwania realizowany w praktyce wobec wielu.

Wysoki autorytet i prestiż Feby pozwalał jej realnie wpływać nie tylko na wspólnotę w Kenchrach i Koryncie, ale także na inne wspólnoty. Aby móc ocenić zakres tego oddziaływania odpowiedzmy sobie na pytanie: czy można traktować Febę jako przywódcę lokalnego kościoła? Z powodu podstawowego znaczeniem słowa *prostátis* pytanie to nie jest bezzasadne.

Wśród współczesnych badaczy dominuje przekonanie, że pewne światło na to zagadnienie rzuca zarówno analizowane słowo jak i całe ostatnie zdanie. Jeżeli pierwszą jego część przetłumaczymy: *ona bowiem stała się przywódcą wielu* (*kaì gàr autè prostátis pollòn egenēthē*), wówczas druga rodzi określony problem. Rozszerza bowiem zwierzchnictwo Feby na Pawła, czytamy bowiem dalej: *i mnie samego* (*kaì emou autou*). Interpretacja taka nie wydaje się trafiona. W kontekście tego, co wiemy o roli Pawła w społeczności korynckiej oraz jego wyjątkowej pozycji w służbie apostołskiej i wyznaczonej przez siebie roli ojca i architekta wspólnoty korynckiej (1Kor 3,10; 4,15), traktowanie Apostoła jako osoby podporządkowanej lokalnemu przywódcy - abstrahując od tego czy to mężczyźnie czy kobiecie - nie wydaje się upoważnione<sup>216</sup>. Zbyt wiele faktów przeczy takiej konstatacji. Przede wszystkim jednak w listach Pawłowych brak jest jakichkolwiek odniesień do postaci mono-zwierzchnika całej lokalnej wspólnoty<sup>217</sup>.

<sup>216</sup> Por. J. Murray, *The Epistle to the Romans*, t. 2, Grand Rapids 1965, s. 227.

<sup>217</sup> Zamiast tego można odnaleźć wskazanie na kolektywne zarządzanie eklezją przez grono *pater familias*, do których możemy z powodzeniem odnieść słowo *epískopos* (biskup).

Z tego powodu powinniśmy założyć, że wyrażenie *prostatis* oznacza nie tyle przywódcę lokalnej eklezji, ile jej patronkę. Interesujące nas zakończenie powinno w związku z tym być przetłumaczone: *która stała się patronką wielu i mnie samego*. Nie stoi to w sprzeczności zarówno z konstrukcją zdania, jak i tradycją jego interpretacji<sup>218</sup>. Jednocześnie proponowane przez tłumaczy zwroty: *była pomocna, wspomagała, była wsparciem* nie wydają się trafione. Zdecydowanie bliższe prawdy jest wersja Popowskiego i Wojciechowskiego: *stała się opiekunką wielu*<sup>219</sup>.

Nie można natomiast odrzucić tego, że Feba należała do grona przywódców eklezji w Kenchrach i Koryncie. Jako patronka mogła odgrywać we wspólnocie rolę wiodącą na podobieństwo czynnych i aktywnych kobiet swojego środowiska. Z opinią taką zgadza się Wayne Meeks<sup>220</sup>. Jako gospodarz *locum Ecclesiae* Feba stała na czele społeczności gromadzącej się w jej domu<sup>221</sup>. Na tej podstawie James Dunn widzi w Febie osobę odgrywającą ważną rolę w miejscowej kongregacji<sup>222</sup>, a J. Fitzmyer<sup>223</sup>, R. Schulz<sup>224</sup> i B. Holmberg<sup>225</sup> upatrują w niej jednego ze zwierzchników kościoła domowego. Podobnego zdania jest H.-J. Klauck<sup>226</sup>.

<sup>218</sup> Theodretos, *Hermineia tes pros Rhomaious epistole* V, 16, Teodoret z Cyru, *Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian*, przekł. S. Kalinkowski, opr. A. Baron, Kraków 1997, s. 127: *Ja sądzę, że 'wsparciem' określa tu Apostoł gościnność i opiekę i odwdzięcza się jej wieloma pochwałami. Zapewne Feba przyjęła go do swego domu na krótki czas, jaki spędził w Koryncie. On zaś otworzył przed nią cały świat, i stała się znana na całej ziemi i morzu, i poznali ją nie tylko Rzymianie i Grecy, lecz również wszyscy barbarzyńcy.*

<sup>219</sup> Jan Chryzostom komentując Rz 16,1-2 podkreślił patronacki charakter służby Feby; por. *Joannis Chrysostomi, Commentarius in Epistolam ad Romanos*, 30,2 (przekł. T. Sinko, opr. A. Baron, Kraków 1996, t. 1).

<sup>220</sup> W. Meeks, *dz. cyt.*, s. 60.

<sup>221</sup> S. R. Llewelyn, *Changing the Legal Jurisdiction*, w: G.H. R. Horsley, S. Llewelyn (red.) *New Documents Illustrating Early Christianity. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri*, North Ryde 1986-86, t. 9, s. 50.

<sup>222</sup> J. D. G. Dunn, *Romans 9-16*, s. 886-888.

<sup>223</sup> J. A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City 1993 s. 728-731.

<sup>224</sup> M. Zappella, *A propositio di Febe 'prostatis'* (Rom 16:2), "Rivista Biblica" 37 (1989), s. 167-171; R. R. Schulz, *A Case for 'President' Phoebe in Romans 16,2*, "Lutheran Theological Journal" 24 (1990), s. 125-126; E. Y. Ng, *Phoebe as Prostatitis*, s. 4.

<sup>225</sup> B. Holmberg, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Philadelphia 1980, s. 98-103.

<sup>226</sup> H. J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche*, s. 30-32.

Takie usytuowanie Feby w strukturach kościelnych może się wydawać niezbyt trafione, szczególnie biorąc pod uwagę wynikającą z tego rolę zwierzchnika kultu. Największy problem odnosi się do nauczania i sprawowania Wieczery Pańskiej. Przeszkodą w tym względzie są opinie, które odnajdujemy w *corpus Paulinum* nakazujące kobiecie milczenie w społeczności. Wydaje się, że *de facto* uniemożliwia to kobiecie przewodniczenie liturgii (1Kor 14,34-35<sup>227</sup>; 1Tm 2,11-15<sup>228</sup>). Wydaje się jednak, że kobiety pokroju Feby, w których domach gromadził się kościół domowy, nie były pozbawione wpływu na zgromadzenie, w tym także na jego przebieg w wymiarze liturgicznym. Wynikało to z naturalnego szacunku do jakiego byli zobowiązani goście wobec gospodarza. W szczególności takiego, który posiadał autorytet i społeczny prestiż i pełnił funkcję mecenasa dla szerokiego grona klientów. W antyku były to wartości jasno zdefiniowane i mocno podkreślane, a wszelka próba ich zdykredytowania była rozumiana jako akt najwyższej niełojalności.

<sup>227</sup> W tekście nie ma mowy o zakazie nauczania. Zakaz obejmuje *mówienie/rozmawianie* (*laleîn*), a nakaz nakładał obowiązek *zachowanie ciszy* (*sigátosan*). W kolejnym zdaniu Apostoł stwierdza: *nie wypada kobiecie mówić w kościele* (*aischrôn gar estin gynaidžin en ekklesía laleîn*). Podstawą, na której w argumentacji oparł się Paweł stanowiło Prawo żydowskie (*jak Prawo nakazuje*, 14,34). Tora jednak nie nakazywała kobiecie milczenia, ale uznania patriarchalnej hierarchii wynikającej z porządku stworzenia (Rdz 3,16 lub 2,22-24). Argument nakazujący milczenie pozostaje więc bez związku z Prawem (por. R. Banks, *Paul and Women's Liberation*, „Interchange” 18 [1976], s. 100; M. Evans, *Woman in the Bible*, Downers Grove 1983, s. 95). Wydaje się, że tekst ten należy traktować bardziej jako nakaz przestrzegania określonego porządku na zgromadzeniu niż definitywny zakaz nauczania i głoszenia słowa kobietom. Nie można stracić z oczu innych przykładów, gdy kobiety nauczaly (Pryska; Dz 18:26) lub głosiły ewangelię (Junia jako apostołka; Rz 16,7) oraz pouczenia udzielonego w tym liście, zgodnie z którym kobiety mogły na zgromadzeniu modlić się i prorokować (1Kor 11,5). Prorokowanie posiada w NT pewne cechy nauczania i często bywa z nim utożsamiane, jak o tym świadczą niektóre teksty: *Juda i Sylas, którzy byli również prorokami* (*prophētai*), *w częstych przemówieniach zachęcali* (*lógon polloū parekálesan*) *i umacniali braci* (Dz 15,32; por. 13,1).

<sup>228</sup> Wymowa tekstu deuteropawłowego jest zdecydowanie bardziej radykalna niż poprzedniego. Zakazem objęto nauczanie i przywództwo kobiet (*nauczać zaś kobiecie nie pozwalam ani też przewodzić nad mężem lecz chcę, by trwała w cichości*, w. 12). Znajdują się w nim bardziej restrykcyjne sformułowania: *epitrepō* (*zabraniam*), *didáskein* (*nauczać*), *einai en bēsychía* (*chcę by trwała w milczeniu*). Może to prowadzić do wniosku, że w kolejnym pokoleniu, gdy Kościół nieco okrzepl, zasada porządkowa stała się normą, w myśl której kobiety zostały pozbawione prawa nauczania i przewodniczenia w zgromadzeniu (por. D. J. Moo, *1 Timothy 2,11-15. Meaning and Significance*, „Trinity Journal” 1 (1980), s. 62-83; tenże, *The Interpretation of 1 Timothy 2,11-15: A Rejoinder*, „Trinity Journal” 2 (1981), s.198-222).



Nakaz milczenia nie obejmował modlitwy i prorokowania. Oznacza to, że prowadzenie dziękczynienia w ramach nabożeństwa eucharystycznego nie musiało być ograniczone do mężczyzn i prowadzić do wyeliminowania kobiet. Dziękczynienie nie było bowiem domeną jednej płci. O aktywnej roli kobiet w nauczaniu i przewodzeniu zgromadzeniu świadczy tekst z *Księgi Objawienia*. Autor strofuje kościół w Tiatyrze za to, że pozwala *działać niewieście Jezabel, która nazywa siebie prorokinią (prophetin), a naucza (didáskei) i zwodzi moje sługi (2,20)*. Naganne nie było to, że kobieta nauczala, ale że podszywając się pod prorokinię, swoimi błędnymi naukami zwodziła zgromadzenie. Można przy okazji zauważyć, że nakaz milczenia i zakaz nauczania nie musiały być traktowane jako oczywiste i obowiązujące, skoro kobiety były dopuszczane do tej posługi przez anioła-zwierzchnika wspólnoty.

### Konkluzja

Feba została przywołana na kartach NT zaledwie w dwóch wierszach. Mimo to nie przestaje budzić kontrowersji. Dla jednych jest niebezpiecznym casusem, który należy zmarginalizować, dla innych koronnym dowodem przywództwa kobiet w pierwszym Kościele, który należy wyeksponować. W zależności od przyjętych założeń ujmuje się ją w duchu paternalistycznej wizji społeczności wczesnochrześcijańskiej lub wręcz przeciwnie - czyni z niej postać sztandarową, swoistą patronkę ruchu feministycznego. Bez wątplenia wszystko to świadczy bardziej o nas, niż o niej.

A co świadczy o niej? K. Romaniuk napisał: *Rzadko kto spośród współpracowników Pawła doczekał się tak pochlebnego z ust apostoła świadectwa*<sup>229</sup>. Wysoka ocena Feby, przedstawiona w tym tekście, nie znajduje adekwatnego przełożenia na wymiar instytucjonalny i organizacyjny. Najczęściej lokuje się ją wśród niewiast oddanych służbie potrzebującym, czyni z niej opiekunkę chorych i wyznacza miejsce wśród codziennych, praktycznych zadań niesienia pomocy wdowom i sierotom. Nie wydaje się to uzasadnione. Choć diakonia na rzecz ubogich była i pozostaje jedną z najważniejszych funkcji życia kościelnego, to nie powinno się nią obarczać nikogo na siłę (także Feby), ani tym bardziej nie należy traktować tego typu usługiwania jako jedynej przestrzeni dla służby niewiast w Kościele. Aby się przekonać o nadużyciu wystarczy odpowiedzieć na pytanie: jaką pozycję we wspólnocie zajmowałby współpracownik-mężczy-

---

<sup>229</sup> K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy*, s. 79.

zna przedstawiony za pomocą analogicznych rzeczowników (*brat, diakon, patron*)? Odpowiedź może być tylko jedna: uznany by został za pierwszorzędną postać Eklezji, spełniającą istotną rolę w zespole misyjnym Pawła, lider o wysokim autorytecie i prestiżu stojący na czele lokalnej społeczności. W przypadku kobiety jest jednak inaczej. Feba traktowana jest bardziej jako służąca, diakonisa i pomocnica, niż współpracownik, oficjalny delegat i lider. Te same rzeczowniki, a jak odmienne znaczenie i różna rola we Wspólnocie. Trudno nie zauważyć kontrastu i dysproporcji. Określenia użyte wobec mieszkanki Kenchr, odczytane przewrotnie, rzutują ostatecznie na miejsce i rolę innych kobiet zarówno w Kościele apostołskim, jak i współczesnym<sup>230</sup>. I jeszcze jedna konstatacja: Paweł nie nazywa swoim patronem żadnego przedstawiciela z grona *pater familias* korynckiej społeczności. Pomimo lepszej pozycji wyjściowej nie byli w stanie wykazać się taką dojrzałością w służbie, jaką odznaczała się Feba. Wydaje się, że to właśnie stanowi o wyjątkowej wartości analizowanego tekstu.

### Summary: Phoebe: sister, deacon, patron

The article is a historical-theological study of Phoebe as depicted by Paul in Romans 16,1-2. The background is, on the one hand, the ancient cities of Corinth and Cenchrea with their citizens and, on the other, the young local church in Achaia, being the effect of Paul's missionary work around the half of the first century. In order to describe Phoebe the apostle used three nouns: *adelphēn*, *diakonon*, *prostātis*. The article investigates all three terms against their biblical and cultural milieu. Each one of them carries a different meaning and, juxtaposed with the others, gives a picture of a woman involved in service for the community. The highly specific nature of the text in Romans is exemplified by the fact that this is the only usage of the above terms in the New Testament to describe a woman.

The term "sister" is used to describe the affinity of faith but can also be understood in the light of a group of people dedicated to the ministry of the gospel. This conclusion, per analogiam, stems from Paul's use of the term

---

<sup>230</sup> Z podobnymi wnioskami często mamy do czynienia; por. tamże, s. 77: [Ewodia i Syntycha z Filipi] *zgłosiły swoją gotowość wspierania apostoła. Ich zajęcia polegały, rzecz jasna, nie na głoszeniu ewangelii, lecz na trosce o materialno-bytowe sprawy misjonarzy, a może również na rozciąganiu opieki nad chorymi i ubogimi. Można by je nazwać diakonisami filipińskimi, podobnie jak Febe była diakonisą w Rzymie [sic!]*.

"brother" (also in singular) to denote his close co-workers (Timothy, Titus, and Epaphrodite, among others).

The second term (deacon, servant) has usually been translated as "deaconess". That translation runs the danger of anachronism and leads to understanding the ministry of Phoebe in the categories and concepts attributed to deacons and deaconesses by later Christianity. In Pauline texts "deacon" and "deaconry" did not necessarily mean a church office associated with a ministry to the needy and the ill or to widows and orphans, but rather denoted people who functioned as official agents and delegates and was a title of honour in the Messianic Community. Paul used the word to describe his own co-workers, delegates of the Church or local communities (e.g. Timothy and Titus). An example of such usage may be the ministry of Epaphrodite from Philippi. Based on this, it is concluded that the ministry of Phoebe as a servant cannot be reduced to the role of a deacon or deaconess from a later period (I/II century) but needs to be understood along the lines of Paul's interpretation.

The meaning of the third term (patron, protector) in Phoebe's case has often been narrowed down to the role of supporting, helping, and - in general - being helpful. However, the verb *proistēmi* and its derivatives in proto- nad deutero-Pauline texts refers to leaders, heads of communities. The analysis of literary texts and inscriptions from that period also indicates that the noun (both in masculine and in feminine forms) was used for people holding honorary positions in their country, city or council. It also concerned women in the diaspora and especially wealthy women in the eastern cities of the Roman Empire. They were often involved in economic and social activities but did not retreat from the world of politics (Plancia Magna, Claudia Metrodora, Junia Theodora).

The present study leads to the conclusion that reducing the role of Phoebe to that of supporting and helping does not fully depict her function in the Church during the time of Paul. Taking into account the fact that Christianity of that period was to a large degree a social movement sponsored by wealthy and influential patrons, the status of a patron being an official delegate of the local community in Corinth and Cenchrea to Rome (or Ephesus) and belonging to the broad missionary team of the Apostle best describes the position of Phoebe in the Church.

**Keywords:** Church, Corinth, Paul, deacon, patron, woman

**Ks. dr Wojciech Gajewski** – prezbiter Kościoła Zielonoświątkowego, pastor zboru we Fromborku, pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Gdańskiego (Zakład Historii Starożytnej), kierownik Pracowni Religioznawstwa UG. Specjalizuje się w najwcześniejszych dziejach Kościoła. Autor, współautor i redaktor naukowy książek (m.in. *Charyzmat, urząd, hierarchia* [2010], *Kapłaństwo i urząd* [2009], *Nierzymskokatolickie kościoły chrześcijańskie we współczesnej Polsce* [2007], *Evangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia* [2004], *Ekumeniczny leksykon Kościołów i wspólnot religijnych województwa warmińsko-mazurskiego* [1999]) oraz ponad 60 artykułów (ostatnio opublikowane: *Petra - Petros (Mt 16,18) w interpretacji Ojców Kościoła II-III wieku*, „Przeгляд Religioznawczy” [2009]; *‘Zburzył mur wrogości’ (Ef 2,14). Apostoła Pawła wizja jedności Żydów i pogan w Kościele*, „Christianitas Antiqua” [2010]). Miłośnik jazzu i bluesa.

## Srebrna Biblioteka Księcia Albrechta Pruskiego i jego żony Anny Marii

Srebrna Biblioteka swoje powstanie zawdzięcza księciu Albrechtowi Pruskiemu (1490-1568) oraz jego drugiej żonie księżnej Annie Marii Brunszwickiej. Nazwa jej pochodzi od srebrnych opraw zdobiących dwadzieścia woluminów, składających się na tę kameralną kolekcję. Jest ona owocem bibliofilskich pasji księcia Albrechta i kolekcjonerskich namiętności Anny Marii.

Srebrna Biblioteka wśród innych księgozbiorów Albrechta zajmuje miejsce osobne. Wykonana została w latach 50. i 60. XVI wieku. Pierwsza oprawa trafiła na zamek nad Pregolą z chwilą pojawienia się w 1550 r. na nim młodej, 18-letniej księżnej Anny Marii Brunszwickiej. Reszta wykonana została później już na zamówienie książęcej pary. Jej wykonawcami było co najmniej sześciu złotników; największy udział mieli: Hieronim Kössler, Gerhard Lentz oraz Paweł Hoffmann.

Na owe dwadzieścia woluminów składa się 14 foliałów – druków in folio, cztery są w formie in quarto, i dwa in octavo. Z tych dwóch dziesiątek woluminów do naszych czasów zachowało się 15. Dwanaście z nich przechowywanych jest w Bibliotece Uniwersyteckiej w Toruniu, jeden egzemplarz oprawy znajduje się w Bibliotece Narodowej w Warszawie, jeden w Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie, jedna oprawa, a dokładniej mówiąc, górna okładzina jest w zbiorach sztuki na Wawelu w Krakowie.

Do ostatnich lat II wojny światowej znajdowały się one w Królewcu, na zamku książęcym. Do Torunia trafiły podczas akcji zabezpieczania opuszczonego pruskiego mienia na terenie byłych Prus Wschodnich.

Zestaw pism zgromadzonych w kameralnej Srebrnej Bibliotece, publikowanych w masowych nakładach, wydaje się wskazywać, że była ona modelowym księgozbiorem domowym, jaki winien posiadać wyznawca religii ewangelickiej, której gorliwym zwolennikiem był książę Albrecht, dokładający wszelkich starań, aby jego poddani mieli dostęp do słowa Bożego.

Dwadzieścia woluminów zawierało 28 pism w języku niemieckim. Najważniejsze miejsce zajmowała *Biblia* (Wittenberg 1546) w przekładzie Lutra. Kolekcja zawierała głównie dzieła o treści moralizująco-budującej czołowych przedstawicieli teologii ewangelickiej, oprócz Lutra (9 pism i tłumaczeń) m.in. Filipa Melanchtona (2), Johanna Brenza (5), Erasmusa Sarceriusa (4), Andreasa Osiandra (1), które drukowano w kilku niemieckich tłocznich oraz na miejscu w Królewcu.

Biblioteka ta miała też spełniać funkcje reprezentacyjne, poprzez swoją kosztowną, luksusową oraz zbytkowną postać. Była przeznaczona przede wszystkim do oglądania i podziwiania, jak większość dworskich księżnic europejskich epoki renesansu.

Każdy tom zdobi oprawa składająca się z dwóch dębowych desek, na które nałożona została srebrna blacha o grubości od 1 do 3 milimetrów. Okładziny z wypukłym, wykonanym ze srebrnego kruszcu, grzbietem łączą zawiasy. Oprócz blach do desek przymocowane są plakiety centralne i narożne. Każda oprawa zaopatrzona była w dwie klamry. Dwie zachowane przedstawiają postać nagiej kobiety bez ramion, której ciało od pasa w dół przekształca się w formę floralną.

Na księcia oraz jego małżonkę, jako fundatorów Srebrnej Biblioteki wskazuje jednoznacznie kilka opraw. Na dwóch przedstawione jest popiersie księcia Albrechta (il. 1), w zbroi z odsłoniętą głową. Hieratyczne ujęcie portretu ma podkreślić rangę i pozycję księcia i jego rodu; sprawa zachowania władzy w Prusach dla Albrechta była jedną z ważniejszych w całokształcie jego polityki. Dolną okładzinę zaś obu opraw zdobi medalion, artystycznie raczej mniej udany, prezentujący książęcą małżonkę. Na kilku oprawach, na centralnych, połączonych medalionach widnieje herb księcia oraz jego małżonki.

Na większości okładzin elementem dekoracyjnym są wygrawerowane, oparte na motywach zaczerpniętych z Nowego Testamentu, sceny przedstawiające: *Zwiastowanie*, *Nawiedzenie*, *Adorację pasterzy* oraz *Obrzezanie Chrystusa*. Kilka opraw zdobią kompozycje figuralne przedstawiające ewangelistów oraz apostołów. Na kilku oprawach widnieje Chrystus Ukrzyżowany oraz Chrystus Zmartwychwstały (il. 2). Ze Sta-

rego Testamentu zapożyczone zostały tematy przedstawień np.: *Grzech pierworodny* (il. 3), *Wygnanie z raju*, *Ofiarowanie Izaaka*, *Zbrodnia Kaina*, *Sen Jakuba*.

Ważne miejsce w programie ikonograficznym omawianych opraw zajmują personifikacje cnót, nazywanych kardynalnymi: Męstwo i Sprawiedliwość i Cierpliwość. Naroża okładzin zdobią wyobrażenia jeszcze innych określanych jako cnoty teologiczne, a więc Wiary, Nadziei i Miłości.

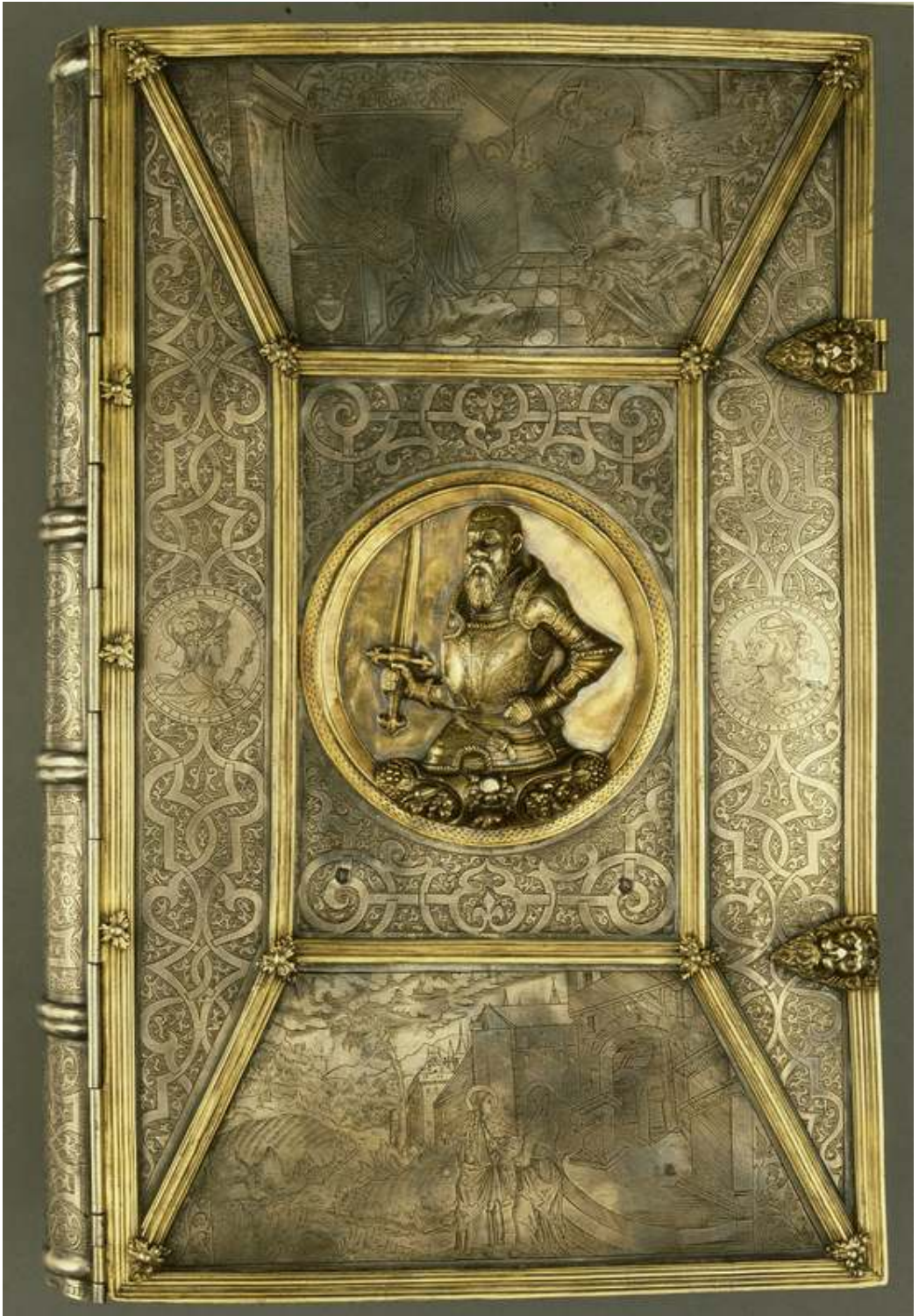
Na dwóch oprawach, na ich dużych centralnych plakietach widnieją wyobrażenia przedstawiające muzy znane z mitologii greckiej. Widzimy więc Melpomenę kojarzoną z tragedią i śpiewem, Euterpe z poezją liryczną i Erato z poezją miłosną. Wizerunki muz należy łączyć z planami księcia Albrechta stworzenia w Królewcu silnego ośrodka kulturalnego oraz artystycznego, co mu się w dużej mierze udało. Jeden z XVII wiecznych królewieckich poetów pisał, że książę Albrecht sprowadził nad Pregolę Apollina i jego muzy.

Godnymi zauważenia elementami dekoracji srebrnych opraw są główki aniołków oraz plakietki z maskami lwich głów, niektóre z nich poddane są daleko idącej antropomorfizacji.

Prawie każdą oprawę zdobi piękny, nadający oprawom renesansowy charakter, ornament maureskowy. Tworzy go najczęściej szeroka taśma splatająca się w różne figury geometryczne oparte na kole oraz owalu. W jej tle widoczna jest wić roślinna z delikatnymi i drobnymi listkami. Na niektórych oprawach taśma przechodzi we floralną wić, tworząc z nią organiczną całość. Ornament ten ułożony jest symetrycznie (bądź bliski jest symetrii) po obu stronach pionowej i poziomej osi okładziny. Na grzbiecie jednej z opraw spotykamy ornament arabski w formie wici roślinnej z wplecionymi w nią stworami, jak syreny i smoki.

Srebrna Biblioteka na tle złotnictwa i bibliofilstwa starego kontynentu jest zjawiskiem unikatowym. Zasluguje na to określenie, ponieważ nie znamy z dziejów złotnictwa i bibliofilstwa tak liczego, udanego pod względem artystycznym zbioru opraw książek w tak dużym formacie (14 foliałów), oprawionych całkowicie w srebro, tak aby można było je nazwać Srebrną Biblioteką.

Prof. dr hab. Janusz Tondel





Górna okładzina, Listwy ozdobione rozetkami z kwiatów akantu dzielą okładzinę na 5 pól. W polu środkowym sylwetka księcia Albrechta w zbroi z uniesionym mieczem w prawicy. Boczne pola oprócz ornamentu maureskowego ozdobione są pojedynczymi głowami. W górnym polu – scena Zwiastowania, w dolnym – Nawiedzenia. Grzbiet z 6 gładkimi więzami pokryty ornamentem maureskowym. Nasady uchwytu kłamry i zapinek w formie masek lwich głów. Listwy, ich zdobienia, medalion, kłamry - pozłacane

Oprawa wykonana około 1555 roku przez Hieronima Köslera. Wymiary oprawy 341 x 210 x 34 mm. Zawiera *Hauspostill ... (Postyllę domową)* Marcina Lutra. Znajduje się w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu, Ob.6.III.711.



Dolna okładzina. Pośrodku romboidalna plakieta z reliefowym wyobrażeniem Chrystusa Zmartwychwstałego stojącego na smoku. W prawym ręku trzyma chorągiewkę wielkanocną, lewą zaś ma podniesioną w geście błogosławieństwa. Za nim otwarty grób z aniołem w środku. Widoczne są trzy Marie, trzech śpiący strażnicy oraz wschodzące słońce. Pozostałe pole zajmują grawerowane sylwetki apostołów z atrybutami. U góry św. Jan z orłem i św. Łukasz z wołem, u dołu św. Marek z lwem oraz św. Mateusz z aniołem. Pokazani są w pozycji siedzącej z książkami w rękach na tle architektury renesansowej. Z prawej strony wypukłości osłaniające sześć zwiędów. Nasada zapinki w formie satyra z podniesionymi rękami. Listwy, plakieta i nasada zapinki – pozłacane.

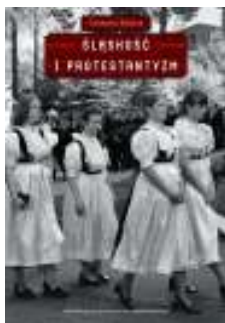
Oprawa wykonana w 1555 roku przez Pawła Hoffmanna. Wymiary oprawy 313 x 205 x 73 mm. Zawiera dwa druki Johana Berenza. Znajduje się w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu, Ob.6.III.716.



Górna okładzina. Pośrodku okrągła plakieta ze sceną Grzechu Pierworodnego. Nad plakieta Adam i Ewa po Wygnaniu z Raju, pod nim - Zbrodnia Kaina. W narożnikach plakiety z personifikacjami cnót: Męstwa, Cierpliwości, Nadziei i Sprawiedliwości. Bordiury ozdobione ornamentem maureskowym oraz czterema wygrawerowanymi popiersiami: Chrystusa (u góry) i prawdopodobnie księcia Albrechta i księżnej Anny Marii. Z lewej strony sześć wypukłości kryjących zwięzy. Nasada zapinki w formie satyra z podniesionymi rękami. Listwy, medalion i narożniki – pozłacane.

Oprawa wykonana w 1555 roku przez Pawła Hoffmanna. Wymiary oprawy 314 x 205 x 91 mm. Zawiera dwa pisma Erazma Sarceriusa. Znajduje się w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu, Ob.6.III.714-715.





Grażyna Kubica,  
*Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne  
 studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2011,  
 wyd. I, ss. 384 + 40, ISBN: 978-83-233-307-4

Ta obszerna, wielogłosowa publikacja podsumowuje znaczący etap prac autorki dotyczących protestantyzmu. Zawiera przeredagowane teksty, które ukazały się już wcześniej, jak i nowe materiały, w tym prozatorskie oraz fotograficzne. Nie ma wprawdzie charakteru *sensu stricto* monograficznego, niemniej wszystkie zamieszczone teksty kultury związane są z odczytywaniem specyfiki kulturowej Śląska Cieszyńskiego, wynikającej z wielowiekowej obecności protestantyzmu, a ściślej – luteranizmu. Pod względem metodologicznym praca odwołuje się do dwóch koncepcji antropologii kulturowej: narratywistycznej, czyli opierającej się w badaniach tożsamości na materiałach autobiograficznych oraz do tzw. obserwacji uczestniczącej (wywiady, archiwalia), która zmierza do „odtworzenia społecznej historii rytuałów”.

Materiały zostały ugrupowane w częściach zatytułowanych „Studia i szkice”, „Rozmowy”, „Proza i reportaż”. W części ostatniej (po bibliografii oraz indeksie nazwisk) znajduje się 40 fotografii. Chciałabym zwrócić uwagę na teksty mające charakter badawczy w bardziej tradycyjnym rozumieniu, mieszczące się w części pierwszej.

Artykuł „*Chwalebna polskość*”. *Etyczny wymiar tożsamości śląskich działaczy narodowych (analiza narracji autobiograficznych)* zawiera analizę i interpretację *Pamiętnika dra Andrzeja Cinciały, notariusza w Cieszynie* (z 1896 r. ; wyd. w 1931 r.), *Pamiętników* Jana Wantuly (1877-1954; wyd. w 2003 r.) oraz rękopiśmiennego życiorysu Józefa Kubicy (z 1937 r.), pochodzącego z archiwum rodzinnego autorki. W tekstach tych autorka śledzi bardzo skomplikowany proces kształtowania się

polskiej tożsamości ewangelików ze Śląska Cieszyńskiego, proces uwikłany w różne opozycje, np. Polacy – Niemcy lub Polacy – Czesi.

Studium *Etos śląskich luteranów – interpretacja kulturowa* jest nową wersją referatu przedstawionego na konferencji „Protestanckie wzorce doskonałości”, Kraków 2000 r. (opublikowanego w 2005 r.). Na podstawie treści utworów literackich i wspomnień autorka wyodrębnia ideały i wzory zachowania będące szczególnymi wartościami dla ewangelików ze Śląska Cieszyńskiego. Składają się na ów etos: praca, wiara, poczucie zagrożenia, rodzina, ziemia, „ewangelicka pycha” (poczucie wyższości), egalitaryzm, racjonalność, umiar i prostota. G. Kubica śledzi genezę tych wartości, ich funkcjonowanie i zmiany, jakim podlegają współcześnie. Są to rozważania niezwykle interesujące i wnikliwe. Autorka zwraca uwagę, że z jednej strony ewangelicy mają świadomość głównej historycznej wartości swego etosu, a z drugiej – unikają wyartykułowania tego faktu w debacie publicznej. Przykładem stają się tu referaty i dyskusje z kolejnych edycji „Forum Ewangelickiego”. Wielka szkoda, że uwaga autorki kończy się na VI Forum, gdyż w tym roku odbyło się w Warszawie już XVII-te. Prawdopodobnie nie zmieniłoby to jednak konkluzji, w której przywołana zostaje opinia z publikacji E. Nowickiej i M. Majewskiej („Obcy u siebie. Luteranie warszawscy”, 1993 r.): „(...) etos protestancki nie jest obecnie rzeczywistym wyznacznikiem postaw życiowych ewangelików, a jedynie symbolem ich poczucia odrębności”<sup>1</sup>.

Tematyki, którą autorka określa jako „sferę działań społecznych” Dotyczą dwa kolejne artykuły: *Tradycja, krajobraz i nowa lokalność. Kulturowa historia publicznych rytuałów w śląskiej społeczności* oraz *Kulturowy wymiar umierania. Rytuał pogrzebony i stosunek do śmierci śląskich luteranów*.

W szerszej perspektywie, obejmującej kulturę polską jako całość, sytuują się szkice *Katolickie krzyże, luteranowski kamień i pustka po żydach – polski krajobraz i jego wymiar religijny*, a także *Śmierć i ogień. Rytuał zaduszkony w kulturze polskiej = sacrum czy profanum?*

Nie wypada przemilczeć artykułu, którego istotą jest przemilczenie właśnie: *Milczenie i dominacja. Przemilczenia w kontekście wielokulturowości*. Tekst ten ma pewne cechy reportażu literackiego, niemniej odwołuje się w części wstępnej do antropologicznej teorii grup wyciszonych E. Ardenera i socjologicznej teo-

<sup>1</sup> Kubica G., *Śląskość i protestantyzm...* Kraków 2011, s. 65.



rii przemocy symbolicznej P. Bourdieu'a. Autorka omawia cztery przykłady „wyciszenia”: przemilczanie przynależności wyznaniowej przez polskich ewangelików w katolickim otoczeniu; zatajanie przez Ślązaków losów ich rodzin podczas II wojny światowej (przyjmowanie niemieckiego obywatelstwa pod przymusem, służba w Wehrmachcie); ukrywanie żydowskich korzeni przez wiele rodzin, zwłaszcza inteligenckich; przemilczanie orientacji homoseksualnej (w kontekście różnych postaw gejów i lesbijek wobec Marszu dla Tolerancji). Wszystkie te sytuacje służą zilustrowaniu faktu, że „milczenie zdominowanych ugruntowuje dominację”<sup>2</sup>. Trudno w tym miejscu oprzeć się pytaniu, czy to „sąsiedzkie równouprawnienie” kategorii religijnych, historyczno-politycznych i seksualnych rzeczywiście ma charakter głębi naukowej, czy po prostu jest wyrazem postmodernistycznego akademickiego fermentu.

Kolejne dwa teksty, *Trudna pamięć – druga wojna światowa w śląskich narracjach biograficznych* oraz *Śląsko-cieszyńska tożsamość i kulturowa hegemonia polskości, czyli antropologiczna interpretacja kategorii „być stela”*, mają ogromną wartość dokumentalną. Pierwszy z nich dotyczy badań prowadzonych w Ustroniu w 2009 roku, drugi natomiast podsumowuje cykl wywiadów z 1999 roku.

Artykuł *Przemiany społeczno-kulturowe Ustronia – odwieczne tradycje różnorodności* bada specyfikę rodzinnego miasta autorki, miasta reprezentatywnego dla polskiej części Śląska Cieszyńskiego. Różnorodność Ustronia można dostrzec w sferze gospodarczej, etnicznej, religijnej. Szczególną uwagę warto poświęcić rozdziałowi *Wielowyznaniowość*, w którym znalazło się sporo danych statystycznych. Przytoczę wybiórczo tylko liczby wskazujące na procentowy udział katolików i ewangelików w ludności Ustronia<sup>3</sup>.

Rok	Katolicy	Ewangelicy
1837	51%	47%
1880	42,5%	55,1%
1910	40,4%	57,1%
1931	43,0%	54,7%
2006	59,7%	26,5%

Dane dotyczące 2006 roku pochodzą z badań autorki, która zastrzega, że ustalenie stanu faktycznego nie jest łatwe, gdyż granice parafii różnych wyznań,

<sup>2</sup> Tamże, s. 154.

<sup>3</sup> Tamże, s. 204-205.

obejmujące podustronkie wsie, nie pokrywają się, a ponadto Kościół Rzymskokatolicki ustala liczbę członków na podstawie kolędy duszpasterskiej, wliczając w poczet parafian także niekatolickich współmałżonków.

Z badań G. Kubicy oraz innych przez nią relacjonowanych jednoznacznie wynika, że współistnienie obu wyznań w Ustroniu nie zawsze jest łatwe, ale z pewnością nie ma charakteru konfliktu.

Trzy teksty zamykające tę część publikacji sama autorka określa jako „przedstawiające pewne koncepcje w ogólnych zarysach”<sup>4</sup>. Są to: *Czesko-cieszyńska wspólnota kuchni, czyli o użyteczności teorii Ernesta Gellnera do badania śląskości* oraz *Ewangelickie kobiety – szkic i Autobiograficzne narracje protestantów – wstępna analiza*. W ostatnim tekście znalazły się bardzo cenne informacje o istniejących autobiografiach i wspomnieniach ewangelików, również pastorów, a także członków rodzin ewangelickich niebędących ewangelikami i to nie tylko z obszaru Śląska – także z Mazur, Warszawy, Krakowa.

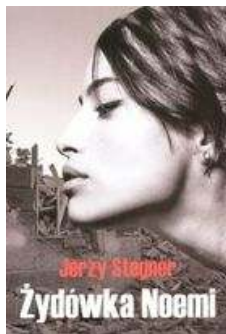
Dla miłośników form dziennikarskich, miniatur prozatorskich i bardzo interesujących fotografii pozostaje jeszcze około 170 stron tej publikacji.

Jest to praca przebogata. Nawet czytelnik zdystansowany do metodologicznego eklektyzmu antropologii przyjmie z uznaniem jej wartość, a pod wieloma względami – pionierskość.

Maria Drapella

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 23.



## Jerzy Stegner *Żydówka Noemi*

Gdański Kantor Wydawniczy i Maszoperia Literacka,  
Gdańsk, 2010, wyd. I, ss. 368, ISBN: 978-83-6212-955-3

Autor książki, Jerzy Stegner, urodził się w 1923 roku w Warszawie i był z tym miastem związany do 1950 roku. Gdy wybuchła wojna, uczęszczał do Gimnazjum im. Śniadeckich. Wraz z matką Martą Stegner i braćmi – ojciec Józef Stegner nie żył wówczas od roku – mieszkał na Woli, przy ul. Młynarskiej 18, w pobliżu dzielnicy żydowskiej. Podjął pracę w Fabryce Garbarskiej Temler i Szwede, której filia mieściła się na terenie getta. Stał się więc naocznym świadkiem życia codziennego i wielowymiarowej tragedii tego miejsca. W czasie powstania warszawskiego doświadczył dramatu mieszkańców Woli – spalony dom, oczekiwanie na egzekucję, do której szczęśliwym zbiegiem okoliczności nie doszło. Wraz z rodziną został wywieziony do obozu w Glausche (Głubczyce). Po wyzwoleniu wrócił do Warszawy. Ożenił się z Alicją Wajdknecht, a w roku 1950 przeniósł się z żoną i córką do Gdyni. Pracował jako ekspert i dyrektor Portowej Składnicy Surowców Skórzanych w Gdyni. Jego pasją była historia, nie jest więc chyba sprawą przypadku, że córka Hanna i syn Tadeusz zostali historykami.

Stegnerowie są rodziną ewangelicką o wielopokoleniowej tradycji. Jerzy Stegner był członkiem Rady Parafialnej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Sopocie. Zmarł w Gdyni w 1993 roku.

„Żydówka Noemi” powstawała w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Autor wielokrotnie tę powieść modyfikował. W latach osiemdziesiątych bezskutecznie zabiegając o edycję w kilku wydawnictwach (m.in. PIW, Książka i Wiedza, Arkady), tak ją przedstawiał: *Powieść moja opowiada o Żydach, ich życiu w getcie warszawskim, jak również o życiu codziennym ludności nieżydowskiej. Na fundamencie zdarzeń i faktów historycznych rozgrywa się akcja. (...) Getto opisałem w oparciu o własne obserwacje, jakich dokonałem pracując za murami w latach 1940-1942. Powieść ma charakter „kryminału wojennego”<sup>1</sup>. Książka ukazała się jednak,*

---

<sup>1</sup> [http://il.com.pl/index.php?page=shop.product\\_details&flypage=flypage-ask.tpl&product\\_id=12379&category\\_id=42&option=com\\_virtuemart&Itemid=115](http://il.com.pl/index.php?page=shop.product_details&flypage=flypage-ask.tpl&product_id=12379&category_id=42&option=com_virtuemart&Itemid=115)

---

z wieloletnim wprowadzie opóźnieniem, dzięki staraniom córki i syna autora – Hanny Kostuch i Tadeusza Stegnera.

„Kryminal wojenny” to dość ryzykowne określenie gatunku literackiego, jeśli wiadomo, jakiego miejsca i czasu historii dotyczy. Powojenna tradycja literacka raczej uwznioślała motywy martyrologii, heroizmu mieszkańców okupowanej Warszawy – w tym kontekście kryminal byłby czymś niezbyt stosownym. „Początek” Andrzeja Szczypiorskiego (powieść dziś, niestety, zepchnięta w niepamięć, z powodu odkrycia niechlubnej karty w biografii autora) był chyba pierwszym głosem przelamującym czarno-biały na ogół stereotyp katów i ofiar. Pamiętajmy jednak, że powieść ta ukazała się dopiero w 1986 roku, ponadto w Paryżu. Nic więc dziwnego, że książka debiutanta, przez nikogo nie protegowanego, nie ujrzała światła dziennego (oficjalnie podawanym powodem odrzucania „Żydówki Noemi” przez wydawnictwa był brak papieru). Po pierwsze, obniżała ton, jakim wypadało mówić o tragicznych doświadczeniach. Po drugie, przedstawiała realia ówczesnego życia w sposób przerażająco prawdziwy. Oto znamienna ilustracja tego faktu. Gdy główny bohater próbuje przedostać się do getta, jeden z przewodników-szmuglerów, poucza go:

*(...) Ty znasz zapewne tylko jedno getto i to z opowiadania: getto nędzy, zarazy, głodu i ludzkiej niewoli. O tym getcie będą później pisać książki, kręcić filmy, grać sztuki, a tych nielicznych, ocalałych, podziwiał. Drugie getto, to podziemne: nielegalna produkcja, nielegalny handel, a nade wszystko szmugiel na skalę dotychczas nieznaną, szmugiel dobrze opłacalny, choć wielce ryzykowny i szmugiel dobroczynny, bo wiesz, że wielu, całkowicie bezinteresownie pomaga Żydom zamkniętym za murami. Trzecie getto, tak, dobrze liczę, to podziemie „szczęsurów”. Lochy, podkopy, meliny, a w nich Żydzi, ale tacy, jakich nigdy dotąd nie widziałeś. To walczące podziemie. Ludzie powiadają, że kiedy opuszczą swe kryjówki, w getcie nastąpi sądny dzień; widocznie to, co się dzisiaj dzieje, to tylko preludium do większej opery. Czwarte getto, to Żydzi bogacze. Powodzi im się tak dobrze, że przecietnemu śmiertelnikowi, szczególnie Aryjczykowi, aż trudno w to uwierzyć. W getcie brak chleba i tysiące ludzi umiera z głodu, a ja znam takie domy, gdzie jada się pieczone kurczaki podlewane francuskim winem, gdzie kawiozem smaruje się grzanki, gdzie gra się w karty na dolary i funty. Na porządku dziennym jest, że Niemcy dla sportu strzelają do Żydów, ale są tacy Żydzi, do których Niemcy przychodzą, trzymając czapkę w ręku i prosząc o pozwolenie wejścia do mieszkania. Tak, mój drogi, taka to jest ta dzielnica ży-*

*dowska (...). Przed wojną też handlowałem z Żydami. Miałem nawet swoją Żydóweczkę na Nalewkach, ale nie ożeniłem się, bom Polak i katolik.*

Tzw. strona aryjska też ma wiele twarzy. Po obu stronach muru getta szlachetność miesza się z podłością, a wobec śmiertelnego niebezpieczeństwa ludzie zachowują się nieprzewidywalnie: cwaniaka stać na altruizm, człowieka przyzwoitego – na haniebne tchórzostwo...

Wątek „kryminalny”, a raczej detektywistyczno-miłosny, rzeczywiście ma charakter pierwszoplanowy. Wstrząsający obraz realiów Warszawy mógłby wydawać się tylko tłem dla znakomicie skonstruowanej intrygi i zaskakujących zwrotów akcji. Główny bohater to Leszek Groniowski – mieszkaniec Woli, uczestnik tajnych kompletów, związany z ruchem oporu. Przypadkowo spotyka on piękną Noemi, która wymknęła się z getta w poszukiwaniu lekarstwa dla chorej siostry. Następnego dnia dziewczyna znika mu z oczu, a on, zauroczony, postanawia ją odnaleźć za wszelką cenę...

Sądzę, że walorem tej książki jest autentyczność nieskażona znanymi konwencjami literackimi – ani naiwnym realizmem, ani behawioryzmem w stylu Borowskiego, ani postmodernistyczną grą. Swoistym zabiegiem kompozycyjnym staje się zmiana narracji w końcowej części powieści na pamiętnikową, w której to na chwilę pojawia się „szkatułkowo” lektura kolejnego pamiętnika. Narratorzy – zarówno powieściowy, jak i pamiętnikowy – są oszczędni, powściągliwi, nie oceniają sytuacji, postaw bohaterów, przyjmują raczej role sprawozdawców. Pojawiają się też pewne uchybienia warsztatowe, na przykład znikome zróżnicowanie języka w obu pamiętnikach, nadmierna, nieco sztuczna „informacyjność” listów i niektórych dialogów (zwłaszcza w rodzinie Groniowskich). Natomiast większość dialogów skrzy się różnymi barwami słów i fraz, szczególnie gdy do głosu dochodzą szemrane typki warszawskie, jak choćby Edek, który ocenia Leszka: *Frajeroszczak z ciebie. Szklaneczka bimbru i papierosek obojętnie jaki, to wszystko, co dobre na tym świecie. Są ludzie, którzy twierdzą, że i baby mają swój smak, ja raczej powiedziałbym – zapach, ale ja im nie wierzę.*

Uważny czytelnik zapewne nie przeoczy dyskretnie wplecionych motywów ewangelickich. Ważnym miejscem akcji staje się w pewnym momencie cmentarz ewangelicki, przez który bohaterowie usiłują przejść na cmentarz żydowski, a stamtąd do getta. Dramatycznym okolicznościom towarzyszy opis topograficzny nekropolii – od kaplicy Halpertów, obok grobowców Bogumiła Nöhringa, Hermana Junga do grobowca Emila Wedla z charakterystyczną rzeźbą

Chrystusa przedzierają się dwaj zaprzyjaźnieni chłopcy: żyd i katolik. Wielokrotnie pojawiają się wzmianki o szpitalu ewangelickim, w którym główny bohater odwiedza kolegę z tajnych kompletów. Pacjent, słysząc dźwięki dobiegające z kaplicy, mówi: *Przyznam ci się, że bardzo lubię ich śpiew i pieśni religijne. Mają w sobie jakiś urok i to ci powiem, że niekiedy działają na chorych skuteczniej niż drogie leki.* Inne tropy pozostawiam czytelnikom.

Jeśli powieść ta doczeka się wznowienia, czego szczerze życzę, warto byłoby zadbać o staranniejsze opracowanie edytorskie. Myślę przede wszystkim o objaśnieniach wszystkich nazw własnych (w tym wydaniu są nieliczne), jak również wyrazów żargonowych. Miło byłoby przeczytać przedmowę lub posłowie. Niezbędne wydają się pomoce topograficzne, zwłaszcza mapa getta i okolic. Tylko wówczas czytelnicy nieznający Warszawy docenią dramaturgię wydarzeń i staną się uczestnikami literackiej lekcji historii.

Życzę tej książce także dobrych promocji. W bieżącym roku odbyły się dwie: w Gdańsku – w Klubie Biznesu i w Warszawie – podczas VIII Festiwalu „Warszawa Singera”. To niewiele, a przede wszystkim za mało w środowisku trójmiejskim, z którym autor był tak związany.

Mam też nadzieję, że „Żydówka Noemi” Jerzego Stegnera zostanie doszereżona jako atrakcyjny tekst dla scenariusza filmowego. I tego życzę przede wszystkim.

Maria Drapella

## Wiedeńska konferencja „Reformacja w Środkowej Europie - w 500 rocznicę urodzin Promoža Trubera”

( 15-17 października 2008 r.)

Jego portret do 2007 r. zdobił słoweński banknot 10 tolarowy, a obecnie widnieje na awersie monety o nominale 1 euro emitowanej przez Bank Narodowy Słowenii. Mowa o żyjącym w latach 1508 – 1586 luterańskim kaznodziei Primožu Truberze (Primus Truber). Poważny i oryginalny dorobek translatorski, pisarski oraz organizacyjny, działającego przede wszystkim w Niemczech, Trubera przyczynił się do nazwania go ojcem słoweńskiej literatury<sup>1</sup>. Rola tego wywodzącego się z Dolnej Krainy kaznodziei spełnia w słoweńskiej świadomości historycznej rolę większą od tej, którą w dziejach kultury i piśmiennictwa polskiego zajmują łącznie Mikołaj Rej i Jan Kochanowski. Dlatego większą, bo w odróżnieniu od Polski państwowość słoweńska ma późną, jak na warunki europejskie, bo dwudziestowieczną genezę.

Przypadająca w 2008 r. 500 rocznica urodzin tego, mało znanego w Polsce, reformatora stała się okazją do zorganizowania w Wiedniu dużej międzynarodowej konferencji poświęconej zagadnieniom reformacji w Europie Środkowej (Die Reformation in Mitteleuropa. Internationales wissenschaftliches Symposium anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber). Inicjatorem i głównym organizatorem konferencji, która zgromadziła liczne grono badaczy słoweńskich, austriackich, niemieckich, węgierskich i chorwackich był, działający w Wiedniu, Instytut Słoweński przy współpracy Austriackiej Akademii Nauk oraz miejscowych narodowych ośrodków kulturalnych i naukowych: Węgierskiego Centrum Kulturalnego (*Collegium Hungaricum*), Centrum Naukowego Polskiej Akademii Nauk, Towarzystwa Badań nad Dziejami Protestantyzmu w Austrii (Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich). Wsparcia finansowego konferencji udzieliło Ministerstwo Nauki i Badań Republiki Austrii oraz szereg instytucji słoweńskich. Ranga konferencji, którą otwierali m.in. ambasador Słowenii w Austrii Stanislav Raščan oraz reprezentujący austriackie ministerstwo spraw zagranicznych, wielki przyjaciel Polski i Polaków, Ja-

---

<sup>1</sup> Dotychczas najpoważniejszy przegląd analiz na temat roli P. Trubera w rozwoju reformacji w Słowenii oraz regionach sąsiednich wraz ze stanem badań zawierają artykuły ogłoszone w obszernym zbiorze studiów: *Ein Leben zwischen Leibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und folge der Reformation in Württemberg und Innerösterreich*, hg. von R.-D. Kluge, München 1995 (Sagners Slavistische Sammlung, 24).

kub Forst-Bataglia, jak również biskup kościoła ewangelickiego w Austrii, Michael Bünker, wykroczyła znacznie poza ściśle naukowy charakter przedsięwzięcia stając się wydarzeniem politycznym oraz okazją do prezentacji wiedeńskich centrów naukowych i kulturalnych państw przez wieki związanych na dobre i złe z monarchią habsburską. Szczególnie zwraca uwagę jasny przekaz prezentacji kultury i obecności słoweńskiej (mniejszość słoweńska zamieszkuje stosunkowo licznie Karyntię) w Austrii i samym Wiedniu. Równocześnie termin konferencji zbiegł się niemal w czasie z tragiczną śmiercią Jörga Haidera (11 października 2008 r.), równie popularnego co kontrowersyjnego polityka austriackiego, którego działania jako gubernatora Karyntii prowadziły do licznych konfliktów z tamtejszymi Słoweńcami, drażniąc stosunki międzypaństwowe. Przy okazji warto zwrócić uwagę, że na zaproszeniach oraz plakatach pojawiły się również logo oraz informacje o udziale w Komitecie organizacyjnym centrów kulturalnych czeskiego oraz słowackiego, jednak wśród oficjalnych gości oraz referentów zabrakło reprezentantów tych państw. Zapewne mamy tu świadectwo niełatwej współpracy centrów kulturalnych i naukowych reprezentujących w Wiedniu państwa narodowe, niegdyś wchodzące w skład monarchii habsburskiej.

Zanim scharakteryzuję samą konferencję, warto powrócić do postaci Primusa Trubera i przybliżyć jego życie oraz dorobek. Urodził się w należącej do Cesarstwa Dolnej Krainie (słow. Dolenijska, niem. Krain) w rodzinie ubogiego młynarza. Przeznaczony do stanu duchownego uczęszczał do prowadzonych przez benedyktynów szkół w Rijece oraz w Salzburgu, skąd wyniósł znajomość literackiego niemieckiego oraz łaciny. W czasie służby w Trieście na dworze biskupim Pietro Bonomo poznał również język włoski. Po krótkim pobycie w parafii w Laak pod Steinbrück w Dolnej Krainie dwudziestoletni Trubar immatrykulował się na Uniwersytet Wiedeński, gdzie zetknął się z wczesnymi pismami reformatorskimi. Studiów ostatecznie nie ukończył, albowiem w 1530 obejmuje parafię Laško (niem. Markt Tüffer) w Dolnej Styrii (obecnie bardzo popularne miasteczko uzdrowiskowe w Słowenii). Oskarżany o sprzyjanie reformacji ucieka po kilku latach do Triestu, której środowiska katolickie były bardziej otwarte na nowinki religijne, gdzie w 1540 r. obejmuje tamtejszą parafię św. Bartłomieja. W 1542 r. otwarcie opowiedział się po stronie zwolenników reformacji, jednak po nałożeniu w 1547 ekskomuniki przez Textora, biskupa Lubliany, zagrożony uwięzieniem udał się do Norymbergi. W 1548 r. otrzymuje stanowisko pastora w luterańskiej gminie Rothenburg ob der Tauber. Stabilizacja życiowa, zawarty związek małżeński pozwoliły mu na skupienie się na pracy wydawniczej oraz translatorskiej. W 1550 r. pod niemieckim tytułem *Cate-*



*chismus in der windischen Sprach*<sup>2</sup> w oficynie Ulricha Morhardta ukazała się pierwsza książka w języku słoweńskim autorstwa Trubera. W tym samym roku spod pras drukarni Morhardta wyszło słoweńskie *Abecedarium*<sup>3</sup>. W latach 1553 do 1561 Truber już jako luterański kaznodzieja w Kempten, na podstawie Biblii Marcina Lutera, dokonuje tłumaczenia na język słoweński Nowego Testamentu. W 1555 ukazuje się w Tybindze *Ta, Evangelii svetiga Mathersba, a* następnie w latach 1557-1560 cały Nowy Testament<sup>4</sup>. Prace translatorskie będzie kontynuował w kolejnych latach, wydając Nowy Testament również glagolicą w celach ewangelizacji na terenach serbskich<sup>5</sup>. Po powrocie w 1560 r. do Lublany zreagował, ogłoszoną w 1564 r., w języku słoweńskim ordynację kościelną (*Cerkovna ordninga*).<sup>6</sup> Jednak zawartość porządku znacznie ingerującego w kompetencje władzy świeckiej nie znalazła akceptacji arcyksięcia Karola II. Po popadnięciu w nielaskę Truber zbiegł pod ochronę księcia Württembergii, Krzysztofa. Po objęciu w 1565 r. urzędu w Lauffen nad Neckarem ogłasza kolejne prace: np. Psalterz Dawidowy (*Ta Celi Psalter Davidou* -1565), co może skłaniać do czynienia porównań z analogicznym dziełem translatorskim Jana Ko-

<sup>2</sup> *Catechismus | In der windischen Sprach | sambt einer kürtzen Außlegung | in gesangweiß. Item die Litanai vnd ein predig volm rechten | Glauben, gestelt durch | Philopatridum | Illiricum | Anu kratku podučene, s katenebu pryti ... gedruckt in Sybenbrgen [Tübingen] durch den lernei Skurjaniz [1550]*, wydanie faksymile: Ljubljana 1935; Ljubljana 1970; Celovec 1997; Ljubljana 2000. Zob. korpus krytycznych dzieł Trubara wydanych jako *Zbrana dela Primoža Trubarja* I-IV, wyd. F. Krajnc-Vrecko i inni, Ljubljana 2002-2009.

<sup>3</sup> *Abecedarium und der klein Catechismus...*, Tübingen 1550; wznowienie elementarza wyznaniowego w oficynie Ulricha Morhardta nastąpiło w 1555 r. Przy prezentacji prac Trubera korzystam m.in. z materiałów towarzyszących referatowi wygłoszonemu w pierwszym dniu konferencji przez Ewę Hüttl-Hubert, *Slowenische und kroatische Protestantica in der Österreichischen Nationalbibliothek*, oraz katalogów online Słoweńskiej Biblioteki Narodowej w Lublanie. Zob. również G. Neweklowsky, *Primož Trubar als Schöpfer einer Schriftsprache*, „Wiener Slavistisches Jahrbuch“, 53, 2007, s. 35-54. <http://hw.oeaw.ac.at/3959-1inhalt?frames=yes> (dostęp ograniczony do wybranych sieci bibliotecznych i uniwersyteckich).

<sup>4</sup> *Matthäus-Evangelium (1555) / Paulus, Römerbrief (1560) / Paulus-Briefe (1561, 1567) / Psalter (1566) / Neues Testament (1581-1582). Jesus Sirach (1575) / Pentateuch (1578) / Proverbia, 1580*, hg. von J. Krašovec, faksymile: Paderborn 2006, (Biblia Slavica. Ser. 4, Südslavische Bibeln, Bd. 3).

<sup>5</sup> *Prvi del Novoga Testamenta... Der erst halb Theil des neuen Testaments, darin sein die vier Euangelisten, vnd der Apostel Geschicht, jetzt zum ersten mal in die Crobatische Sprach verdolmetscht, vnd mit Glagolischen Büchstaben getruckt. - Der ander halb Theil des neuen Testaments ...* Tübingen 1562-1563, [faksymile] hg. Z. Antun, 2007, (tekst opublikowany glagolicą).

<sup>6</sup> *Cerkovna ordninga = Slowenische, Kirchenordnung*, Teil 1, hg. von Ch. Weismann, R. Trofenik (wstęp do wydania faksymile), München 1973 (Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen, Bd. 10), ponownie wydane w 3 tomie dzieł zebranych Trubara: *Zbrana dela Primoža Trubarja*.

chanowskiego opublikowanym w 1579 r. Zmarł w 1586 r. w Derendin pod Tybingą, gdzie kaznodzieja spędził ostatnie lata swego życia. Tamtejsze miejsce jego pochówku zajmuje istotne miejsce we współczesnej symbolice narodowej Słoweńców.

Przejdźmy do programu konferencji. Oficjalne otwarcie obrad nastąpiło w siedzibie Austriackiej Akademii Nauk (15 października); sesje tematyczne toczyły się nazajutrz w *Collegium Hungaricum*, węgierskim, zaś w dniu następnym w Naukowym Centrum PAN. Poszczególne referaty zostały usystematyzowane przez organizatorów według kryterium rzeczowego i geograficznego na bloki tematyczne podejmujące następujące problemy:

1. Primus Truber i jego dorobek na tle genezy i rozwoju reformacji na Słowenii oraz w Chorwacji
2. Reformacja na Węgrzech
3. Rozwój stosunków wyznaniowych na terenach Rzeczypospolitej i Śląska
4. Varia z dziejów reformacji w Austrii, Siedmiogrodzie oraz związki działaczy protestanckich z patriarchatem w Konstantynopolu.

Konferencję rozpoczął syntetyczny referat Igora Grdiny, który przedstawił rolę Trubera dla rozwoju protestantyzmu wśród Słoweńców (*Primus Truber und die slowenische Reformation*); z kolei uwarunkowania społeczno-polityczne oraz dość ograniczone możliwości rozprzestrzeniania się luteranizmu wśród Słoweńców zarysował Vincenc Rajšp, (*Die Reformation bei den Slowenen*). Z pewnością bardzo interesujący, szczególnie dla polskich oraz węgierskich badaczy, był przegląd słoweńskich oraz chorwackich druków ze zbiorów wiedeńskich przedstawiony przez Ewę Hüttl-Hubert (*Slowenische und kroatische Protestantica in Wiener Sammlungen: Struktur, Provenienz, Bedeutung*), jak również rozważania Marko Jeseneška poświęcone roli reformacji dla rozwoju języków narodowych (*Reformation und Sprachentwicklung*). Problematykę reformacji wśród Narodów południowosłowiańskich zakończyło wystąpienie Nataszy Stefanec (*Die Reformation bei den Kroaten*).

W kolejnym bloku tematycznym, zapowiedziany w programie konferencji referat Andreja Hozjana poświęcony problemom Słoweńców zamieszkujących Królestwo Węgier, nie został wygłoszony. Również David P. Daniel, kolejny referent mający przedstawić skomplikowaną badawczo problematykę społeczności słowiańskich zamieszkujących królestwo węgierskie (*Die Reformation bei den Slowaken*), nie był obecny na konferencji. Szkoda, że nie doszło do dyskusji pomiędzy historykami słoweńskimi, czy słowackimi a węgierskimi. W tej sytuacji problematyka na terenach obec-

nej Słowacji została, z konieczności, jednostronnie zaprezentowana przez Andrása Szabo (*Die Reformation in Nord- und Nordwestungarn*), który zarysował silne związki oraz wzajemne przenikanie się środowisk protestantów polskich oraz niemieckich z działaczami reformacyjnymi na Węgrzech. Z kolei kwestie rozwoju ruchu protestanckiego na zachodnich obszarach królestwa zreferował István Biteskey, *Die Verbreitung der Reformation in Westungarn*. Na kwestiach epistolograficznych (np. formuł pozdrowień) skupił się w swoim interesującym szkicu Zoltán Scepregi (*Die Anfänge der Reformation im Königreich Ungarn bis 1548*). Z kolei doskonale od strony metodologicznej został skonstruowany i przedstawiony referat Martina Rothgegela ukazujący radykalizm i granicę tolerancji wyznaniowej na przykładzie środowisk nowochrześciców i anabaptystów na Morawach i w Górnych Węgrzech (*Radikalität und Toleranz: Das Täufertum von der frühreformatorischen Bewegung zur geduldeten Minderheit in Mähren und Oberungarn*). Dyskusja nad tezami poszczególnych wystąpień zakończyła obrady pierwszego dnia konferencji.

Obrady w kolejnym dniu konferencji kontynuowane były w polskim Centrum Naukowym PAN. Uczestników powitał Bogusław Dybaś, dyrektor Centrum. Z programu wypadł referat Martina Wernischa poświęcony Rozwojowi reformacji w Czechach i na Morawach (*Die Reformation in Böhmen/Mähren, Ein knapper Abriss des gegenwärtigen Forschungsstandes und seine Problematik*), dlatego część przedpołudniową zdominowały kwestie związane z rozwojem reformacji na ziemiach Rzeczypospolitej i cesarskim Śląsku. Jan Harasimowicz, w bogato ilustrowanym wykładzie, przedstawił zarys skomplikowanych dziejów protestantyzmu na Śląsku (*Die Reformation in Schlesien*), Edmund Kizik scharakteryzował sytuację luteran, kalwinów oraz prawno-gospodarcze podstawy kontreformacyjnej ofensywy katolików w Prusach Królewskich (*Reformation im Königlichen Preußen*). Z kolei Jacek Wijaczka (*Reformation in Polen (Großpolen und Klempolen)*) skupił się na sytuacji protestantyzmu w Wielkopolsce i Małopolsce nawiązując w wielu miejscach do wystąpień wcześniejszych referentów z Węgier (np. Andrása Szabo). Tomasz Kempa ukazał w swoim wystąpieniu kontakty pomiędzy dwoma, zagrożonymi przez katolików, mniejszościami religijnymi na Litwie, czyli kalwinami i wyznawcami prawosławia (*Reformation im Großherzogtum Litauen und die Beziehungen zur orthodoxen Kirche*).

W ostatniej części przedstawione zostały trzy referaty. Ulrich A. Wien mówił o rozwoju ruchu reformacyjnego na terenie Siedmiogrodu (*Die Reformation in Siebenbürgen*). Następnie problematyce działania kościołów na pograniczach wyznaniowych pomiędzy kulturą łacińską, prawosławiem i islamem zostało poświęcone doskonale wystąpienie Christiana Gastgebera, który skupił się na analizie stosunków pomiędzy

---

środowiskami reformacyjnymi a patriarchatem konstantynopolitańskim (*Die Beziehungen der Reformatoren zum Patriarchat von Konstantinopel*). Referat Rudolfa Leeba, dotyczący kwestii rozwoju luteranizmu na obszarach Austrii właściwej, zakończył naukową część konferencji. Po dyskusji nastąpiło jeszcze doroczne posiedzenie Stowarzyszenia Badań nad Protestantyzmem w Austrii (Verein zur Erforschung des Protestantismus in Österreich).

Referenci w różny sposób zrozumieli intencje organizatorów, dlatego też część wystąpień nosiła charakter przeglądowy, niektóre zaś zaprezentowały stosunkowo wąsko i specjalistycznie pojęte wycinki lokalnych dziejów protestantyzmu. Stąd trudno było niekiedy o podjęcie pogłębionej dyskusji z zaprezentowanymi tezami. Bez wątplenia jednak ważne było już samo spotkanie się w szerokim, międzynarodowym gronie badaczy reformacji i nawiązanie kontaktów naukowych. Według zapowiedzi organizatorów materiały konferencji zostaną opublikowane i z pewnością staną się okazją do czynienia dalszych wysiłków nad powstaniem ogólnoeuropejskiej syntezy przedstawiającej genezę reformacji i rozwoju protestantyzmu do połowy XVII w. z odpowiednim uwzględnieniem stosunków środkowo- i południowoeuropejskich.

Już po złożeniu niniejszego tekstu do druku ukazał się tom zawierający materiały z konferencji pod tytułem:

*Die Reformation in Mitteleuropa. Beiträge anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber, 2008 (Reformacija v srednji Evropi. Prispevki ob 500-letnici rojstva Primoža Trubarja, 2008)*, uredili Vincenc Rajšp, Karl W. Schwarz, Bogusław Dybaś, Christan Gastgeber, Wien-Ljubljana 2001, ss.343. Wydawcą tomu jest Słoweński Instytut Naukowy w Wiedniu (Slovenski znanstveni inštitut na Dunaju).

Edmund Kizik

## **Ks. Tomasz Jelonek** ***Kultura grecka a Stary Testament***

Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, ss. 186

Ks. Tomasz Jelonek to profesor teologii biblijnej i autor wielu opracowań z zakresu biblistyki. Niedawno opublikował serię popularnonaukowych książek, w których analizował *Biblię* w szerokim kontekście, zwracając uwagę na kontakty Hebrajczyków z ludami Mezopotamii, Anatolii i Iranu<sup>1</sup>. Efektem ostatnich badań ks. T. Jelonka jest recenzowana praca, stanowiąca pierwszą część – w zamiarze dwutomowego dzieła – traktująca o związkach kultury greckiej ze Starym Testamentem<sup>2</sup>. Celem Książki jest przybliżenie szerokiemu czytelnikowi tła kulturowego, w którym powstawały niektóre z ksiąg Starego Testamentu, tzn. przede wszystkim: Księga Koheleta, Księga Syracha i Księgi Machabejskie. Wszystkie one rodziły się w konfrontacji ze światem helleńskim, czy precyzując – hellenistycznym, a więc istniejącym w ramach macedońskich monarchii rządzonych przez potomków dowódców Aleksandra Wielkiego. Dodatkowym celem książki ks. T. Jelonka jest podważenie funkcjonującego w nauce poglądu, że starożytni Żydzi jednostronnie ulegali wpływom kultury greckiej.

Niewątpliwie relacje Żydów i Hellenów nie są proste do uchwycenia. Aż do czasów Aleksandra Macedońskiego, jak słusznie pisze ks. T. Jelonek, kontakty obu ludów nie miały żadnego znaczenia. Autor recenzowanej pracy zasadnie pomija więc milczeniem wzmianki Herodota o „palestyńskich Syryjczykach” i zachowany fragment Teofrasta, wspominającego u progu epoki hellenistycznej o Żydach (*Iudaioi*), których nazywa „urodzonymi filozofami”, choć czyni to bez jakiegokolwiek osobistego zaangażowania<sup>3</sup>. Tak naprawdę Żydzi spotkali Hellenów, pod pojęciem których należy rozumieć także zhellenizowanych Macedończyków, wtedy gdy stali się mieszkańcami nowych monarchii – najpierw Ptolemeuszy, a potem Seleukidów. Ptolemeusz I miał deportować

---

<sup>1</sup> Ks. T. Jelonek, *Kultura mezopotamska a Biblia*, Kraków 2010; tenże, *Kultury anatolijskie a Biblia*, Kraków 2010; tenże, *Kultura perska a Biblia*, Kraków 2010.

<sup>2</sup> Druga część dotyczyć będzie związków kultury greckiej z Nowym Testamentem.

<sup>3</sup> Herodot, Dzieje II 104; VII 89; Teofrasta cytuje Euzebiusz z Cezarei, *Przygotowanie ewangeliczne* 9, 2.

do Aleksandrii trzydziestotysięczną elitę żydowską, która rozrosła się potem w stutysięczną grupę mieszkańców, a Antioch IV Epifanes brutalnie wkroczył do najświętszego miejsca w Świątyni Jerozolimskiej, próbując zaprowadzić w nim kult Zeusa. Te spektakularne wydarzenia, rzecz jasna, znalazły oddźwięk w literaturze żydowskiej, a władcy hellenistyczni nazwani byli tymi, którzy „dokonali wiele złego na ziemi”. Jednak pomimo tego – jak ujął to J. Méléze-Modrzejewski – o ile dla Greków Żydzi byli „zabawną niespodzianką”, o tyle u Żydów odkrycie Greków spowodowało „wstrząs – zauroczenie od pierwszego wejrzenia”<sup>4</sup>. Niewątpliwie ks. T. Jelonek nie poparłby takiej tezy, choć bowiem pisze o greckim wpływie na piśmiennictwo żydowskie, to jednak określa ów wpływ jedynie zewnętrznym. Oczywiście część ksiąg została napisana bądź przechowana w języku greckim, jednak sami Żydzi – jego zdaniem – nie ulegli w żaden sposób helleńskiemu modelowi myślenia i życia. Poza tym autor recenzowanej pracy wytyka badaczom brak zainteresowania głębszą analizą wpływu, jaki wywarła *Biblia* na Hellenów. Twierdzi on, że w opracowaniach kultury greckiej ledwie wspomina się Septuagintę – tłumaczenie ksiąg Starego Testamentu na język grecki, którego dokonano w ptolemejskiej Aleksandrii. Ks. T. Jelonek zadał sobie trud, by wyszukać we wszystkich znaczących podręcznikach wydanych w języku polskim ustępy dotyczące Septuaginty i cytuje je w swojej pracy, poddając jednocześnie krytyce. Jednakże wskazany problem pozostawia w zasadzie otwarty, wspominając o potrzebie prowadzenia badań. Zatrzymuje się jedynie przy słynnej czwartej eklodzie Wergiliusza, który ulec miał jakoby obrazowi „złotego wieku” z Księgi Izajasza. Chyba niełatwo zgodzić się z tezą ks. T. Jeloneka głoszącego, że znani i cenieni helleniści, w tym profesorowie: Kazimierz Kumaniecki, Józef Wolski i Anna Świderkówna jedynie wzmiankowali Septuagintę, co miałoby wynikać z ich ateizmu i agnostycyzmu. Poza tym, ów pogląd podważa A. Świderkówna, która dość szeroko omawia tłumaczenie „Siedemdziesięciu” w opracowaniu pt. *Bogowie zeszedli z Olimpu*, traktującym właśnie o kulturze hellenistycznej<sup>5</sup>. Niestety treść książki ks. T. Jeloneka nie przekonuje, że w przypadku Septuaginty chodziło o coś więcej niż ciekawość Ptolemeusza i w wymiarze praktycznym – dostępność Prawa dla Żydów żyjących w diasporze oraz sędziów i urzędników królewskich.

<sup>4</sup> J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000, s. 68, 70.

<sup>5</sup> A. Świderkówna, *Bogowie zeszedli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 2008, s. 245-299.

Książka ks. T. Jelonka ma prostą strukturę, na którą składa się ogólny wykład dotyczący historii cywilizacji greckiej i streszczenia Księgi Koheleta, Księgi Syracha oraz trzech Ksiąg Machabejskich, Księgi Judyty i Estery, a także Księgi Daniela. W ostatniej części autor pisze o wejściu *Biblii* w kulturę hellenistyczną.

Praca napisana jest stylem przejrzystym i posiada podstawowy aparat krytyczny. Mimo iż książka pozostaje raczej powierzchownym wykładem, którego autor bardziej zestawia niż analizuje myśl grecką i żydowską, to jednak pozycja ta może funkcjonować jako popularne wprowadzenie w tematykę badawczą i stanowić zachętę do dalszych studiów.

Lucyna Kostuch

**Heinz Schilling**

***Jedność i różnorodność Europy we wczesnej epoce nowożytnej: religia-społeczeństwo-państwo***

Przekład: Justyna Górny, Krzysztof Kowalski, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2010, ss. 225.

Książka ta ukazała się w serii: „Klio w Niemczech, Nr. 15” publikowanej przez Niemiecki Instytut Historyczny w Warszawie. Celem tej serii jest prezentowanie Polskiemu czytelnikowi najciekawszych prac historiografii niemieckiej powstałych po roku 1945.

Recenzowana praca zawiera 7 wyselekcjonowanych artykułów z dorobku naukowego profesora Heinza Schillinga. Obok tej książki na półkach księgarskich w Polsce w r. 2010 pojawiła się inna, także w przekładzie na język polski, bardziej obszerna praca Heinza Schillinga zatytułowana „*Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*”, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, ss. 640. Obecnie polski historyk a i zwykły czytelnik mają więc ułatwiony dostęp do prac zarówno analitycznych jak i syntetycznych tego wybitnego niemieckiego historyka. Wracając do omawianego tomu należy powiedzieć, iż przy prezentacji prac Heinza Schillinga dokonano właściwego wyboru. Zainteresowania polskich historyków koncentrują się bowiem wokół zastosowania jego „modelu konfesjonalizacji” przy badaniu dziejów polskiej reformacji i kontrreformacji.

Teza o oddziaływaniu procesów konfesjonalizacyjnych na modernizację wczesnonowożytnej Europy będzie z pewnością przedmiotem dyskusji. W przypadku Polski „spóźniona konfesjonalizacja katolicka” po roku 1658 (Wojciech Kriegseisen) raczej była tego zaprzeczeniem. Natomiast konkurencyjność, dwóch a nawet kilku konfesji w Polsce do momentu zwycięstwa jednej opcji, przyjmująca często drastyczne formy, miała dużą wartość kulturotwórczą (rozwój szkolnictwa i piśmiennictwa).

Procesy podziału zachodniego chrześcijaństwa, a potem próby znalezienia wyznaniowego modus vivendi w Europie zostały sugestywnie zarysowane w tej cennej książce Heinza Schillinga.

Janusz Mallek



**Wojciech Kriegseisen**  
***Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół  
między reformacją a oświeceniem***

Wydawnictwo Semper, Warszawa 2010, ss. 710.

Recenzowana książka stanowi ważne wydarzenie w historiografii polskiej i zasługuje z pewnością na dyskusje i bardziej obszerne i szczegółowe recenzje. Tutaj mogę jedynie zaanonsować problematykę książki i przedstawić zasadnicze tezy Autora.

Praca dotyczy wzajemnych relacji między instytucjami Państwa i Kościołów (rzymsko-katolickiego i protestanckich) w epoce nowożytnej w wybranych państwach europejskich (Rzeszy Niemieckiej, Zjednoczonych Prowincjach Niderlandów Północnych) oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów - Polski i Litwy.

Książka składa się z 4 części. Część I poświęcona jest przyjętej terminologii i periodyzacji. Autor wyraźnie odróżnia tutaj pojęcie „tolerancji religijnej” od „równouprawnienia wyznań”. W części II książki Wojciech Kriegseisen przedstawia poglądy reformatorów ewangelickich (M. Luter, F. Melancton, H. Zwingli, J. Kalwin i inni) oraz reformatorów katolickich w kwestii stosunku nadrzędności, podrzędności czy rozdzielności tych dwóch instytucji Państwa i Kościoła. Osobne miejsce zajmuje w tych rozważaniach dyskusja nad warunkami, pozwalającymi na zastosowanie praw oporu wobec władcy.

W części III autor omawia stosunki wyznaniowe w wybranych terytoriach Rzeszy Niemieckich (Saksonia, Wirtembergia, Hesja, Brandenburgia, Palatynat Renu, Czechy, Austria, Bawaria) oraz w Niderlandach od początków reformacji po próg oświecenia.

Wreszcie część IV książki poświęcona jest sytuacji religijnej w Polsce i Wielkim Księstwie Litewskim od początku XVI w. do końca XVIII w. Praca jest więc studium porównawczym. Lektura książki przekonuje, że zarówno w Rzeczypospolitej Polskiej jak i w księstwach Rzeszy czy w Niderlandach miały miejsce podobne procesy konfesjonalizacyjne. Co prawda w Rzeszy zamykały się one w latach 1555-1648 jak to zaproponowali Heinz Schilling i Wolfgang Reinhard, to dla Polski i Litwy autor wyróżnia „spóźnioną kato-

licką konfesjonalizację” dla okresu 1658-1768, co wyraźnie świadczy o tym, że „model konfesjonalizacji” tych dwóch wyżej wymienionych autorów jest mu bliski. Jeśli już jesteśmy przy periodyzacji dziejów polskiej reformacji i kontr-reformacji, to niezwykle interesująca jest propozycja Kriegseisena, aby lata 1548-1573 traktować jako okres tolerancji religijnej, natomiast lata 1573-1606 jako okres równorzędności wyznań (rzymsko-katolickiego, ewangelickich, prawosławnego), gdzie postanowienia Konfederacji Warszawskiej z r. 1573 były jej gwarantem. Autor jest bliski moim poglądom w tej kwestii (s. 48). Obraz ten zaciemnia mi jednak ustanowienie w r. 1596 Unii Brzeskiej, co było milowym krokiem w kierunku konfesjonalizacji katolickiej.

W części III pracy zabrakło mi częstszych odwołań do literatury stanowej (m.in. Francis Carsten), tak obficie wykorzystanej w części IV. W księstwach Rzeszy decyzje w kwestiach wyznaniowych były przede wszystkim wypadkową wzajemnych relacji między księciem a Landtagiem (dualizm władzy), ingerencja cesarza miała zazwyczaj ograniczony charakter. Cenne jest w książce przedstawienie w tak szerokim zakresie myśli politycznej w kwestiach wyznaniowych.

Zestawienie teorii politycznej z praktyką w relacjach między państwem i kościołami zapewni niezawodnie książce W. Kriegseisena dobre przyjęcie w historiografii polskiej i europejskiej.

Janusz Mallek

**Maciej Ptaszyński**  
***Narodziny zawodu. Duchowni luterańscy i proces budowania  
konfesji w Księżstwach Pomorskich XVI/XVII w.***

Wydawnictwo Semper, Warszawa 2011 , ss. 506.

Problematyka protestantyzmu polskiego i w ogóle europejskiego cieszy się ostatnio w historiografii polskiej większym zainteresowaniem. Praca Macieja Ptaszyńskiego zajmuje wśród nich szczególne miejsce. Jest ona wynikiem sumiennych studiów w archiwach niemieckich (Greifswald, Stralsund, Berlin) i polskich (Szczecin). Autor, dzięki kilkuletniemu pobytowi na studiach doktorskich na uniwersytecie w Greifswaldzie, miał możliwość gruntownie zapoznać się z dorobkiem historiografii niemieckiej w zakresie interesującej go problematyki. Przygotował cenną monografię traktującą o stanie pastorskim na Pomorzu Zachodnim w II połowie XVI w. i I ćwierci XVII w. Miał on co prawda do dyspozycji inspirującą książkę Louise Schorn-Schütte, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit*, Gütersloh 1996, to jednak jego kwestionariusz badawczy uległ zasadniczemu poszerzeniu.

Autor wykorzystał imponującą liczbę źródeł archiwalnych, drukowanych i opracowań. W równym stopniu korzystał z literatury niemieckiej, brytyjskiej i amerykańskiej. Trudno mi wskazać luki w bibliografii. Jedyne nie zauważyłem wśród opracowań pracy Zygmunta Borasa o stosunkach polsko-pomorskich w II połowie XVI w., czy ks. Tadeusza Wojaka o ustawach kościelnych w Prusach Książęcych w XVI w. Przypisy są aż nadto obfite.

Kilka artykułów Macieja Ptaszyńskiego publikowanych w języku polskim, niemieckim i angielskim bardzo dobrze świadczą o jakości pracy tego młodego badacza. W odróżnieniu od Pomorza Wschodniego dzieje Pomorza Zachodniego nie przyciągały szczególnej uwagi polskich historyków. To nie znaczy, iż nie mamy na tym polu osiągnięć. Prace Michała Szczanieckiego, Kazimierza Ślaskiego, Bogdana Wachowiaka, Zygmunta Szultki wniosły sporo nowego w rozpoznanie dziejów interesującej nas krainy. Niestety archiwum szczecińskie, z bogatymi zbiorami do dziejów parlamentaryzmu zachodniopomorskiego wciąż czeka na polskiego badacza. Sięgnięcie do tego choćby archiwum,

przebiecie się przez trudne źródła niemieckie i łacińskie zarówno językowo jak i paleograficznie pozwala autorowi wystawić najwyższe noty.

Co do konstrukcji pracy i samego wykładu nie mam zastrzeżeń. Po przedstawieniu w rozdziale I zarysu dziejów reformacji na Pomorzu Zachodnim, w następnym – autor scharakteryzował akty normatywne nowego Kościoła (ordynacje kościelne). Rozdziały od III do IX są poświęcone drugiej generacji pastorów (przebadano 2123 biogramy pastorów), a więc tych, którzy z urodzenia byli już ewangelikami. Maciej Ptaszyński omawia więc ich pochodzenie, wykształcenie, kariery, stosunki ze zborownikami z jednej strony a władzą świecką z drugiej strony. Charakteryzuje też sytuację materialną rodziny pastorskiej i na koniec losy wdów po pastorach. Autor ilustruje wyniki swoich badań w każdym z rozdziałów wieloma tabelami, wykresami i diagramami.

Czy wobec tego recenzent we wszystkim zgadza się z autorem, czy nie widzi pola do dyskusji? Wręcz odwrotnie. I tak, nie wiem czy tytuł pracy „Duchowienstwo luterzańskie w Księstwach Zachodniopomorskich w latach 1560-1618. Profesjonalizacja stanu pastorskiego” nie byłby lepszy. Nie wiem czy możemy tu mówić o narodzinach nowego zawodu. Kler protestancki nadal tworzył osobny stan reprezentowany w parlamentach m.in. w Szwecji, Norwegii. Autor stosując metodę porównawczą ograniczył się do Rzeszy pomijając tak bliskie Prusy Książęce i Królewskie, a także Danię, Szwecję czy Norwegię.

Postulaty zawsze można by mnożyć. Największą słabością pracy jest przekonanie autora, że czytelnik jest dobrze przygotowany do lektury jego pracy. Czytelnik polski, wychowany w tradycji katolickiej, będzie miał trudności ze zorientowaniem się co mieści pod nazwami „marzyciele” (zwolennicy Kaspra Schwenkfelda), „filipiści” (tak nazywano zwolenników Filipa Melanctona), „flacjanie, gnezjoluteranie” (zwolennicy ortodoksyjnej nauki luterńskiej w ujęciu Flacjusa Illiricususa), osiandryści (zwolennicy nauki Andrzeja Osiandra) itd. Warto było scharakteryzować choćby skrótowo ich naukę.

Autor we wstępie podkreśla, iż nieco na uboczu pozostawia kwestie teologiczne, (s. 4 „mniej uwagi poświęcono zaś kwestiom liturgii i teologii”), ale w tego rodzaju pracy trudno bez nich się obejść. Wydaje mi się, że Autor nie docenia „fermentu religijnego”, który ogarnął nie tylko elity, ale znaczne grupy społeczeństwa zachodniopomorskiego. Reformacja była swego rodzaju rewolucją światopoglądową. Bez zmian w świadomości religijnej społeczeństwa trud-

no sobie wyobrazić jej sukces. Czy była to tylko reformacja „od góry”? Pokolenie w Polsce, które przeżyło fenomen ruchu „Solidarności” miało możliwość w praktyce obserwować jak taki proces przebiega.

Na koniec jeszcze jedna uwaga. Dla charakterystyki warstwy księży ewangelickich autor wykorzystuje w pracy materiał wizytacyjny oraz decyzje konsystorza w sprawach spornych. Jest oczywiste, że wynotowywano tam wszystkie uchybienia. Normalność, czy pozytywy w działalności pastorów, z natury rzeczy, w jakimś stopniu umykały wizytatorom, superintendentowi, czy konsystorzowi. Autor o tym wie i wspomina. Sądzę, że czytelnika należałoby uczulić, aby nie przenosil krytycznych informacji o poszczególnych pastorach na cały ten stan. Były to czasy, gdy łaska wiary była powszechna. Duszpasterstwo nie było tylko profesją, ale przede wszystkim posłannictwem i służbą.

Wszystkie te uwagi dyskusyjne nie zmieniają faktu, że praca Macieja Ptaszyńskiego zasługuje na wysoką ocenę.

Janusz Mallek



**„Abyśmy byli Kościołem  
nie kurczącym się, lecz takim,  
który stopniowo  
i systematycznie wzrasta...”**

**– rozmowa z ks. prof. Marcinem Hintzem – Biskupem Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP**

*Red. Czy sądzi Ksiądz Profesor, że na mapie nowożytnej myśli filozoficznej wyraźnie zarysowuje się obszar filozofii protestanckiej?*

Jeżeli spojrzymy na nowożytność, to możemy o czymś takim powiedzieć, ale w filozofii ponowoczesnej czy ponowoczesnej pojęcia „filozofia protestancka” nie jesteśmy już w stanie odnaleźć. Wydaje mi się, że we współczesnej debacie, w związku z przemianami w zsekularyzowanym świecie, mamy do czynienia albo z filozofią religijną jako taką, albo z filozofią uprawianą z pozycji *stricte* racjonalnych, nieodwołującą się do elementu religijnego. Ostatnio pojęcie to pojawiło się chyba wraz z Paulem Tillichem, potem jeszcze Paul Ricoeur nawiązywał do tradycji protestanckiej, ale bardziej już wpisał się w tradycję filozofii religijnej. Wśród najważniejszych myślicieli obecnej debaty filozoficznej, niestety, nie jestem w stanie wskazać ani jednego, któryby wprost odwoływał się do filozofii protestanckiej.

*To strata czy konieczność wynikająca z ducha czasu?*

Myślę, że to drugie. Mamy do czynienia z polaryzacją – filozofia staje się dziedziną rozumu i ściśle rozumowych argumentacji, a teologia pozostaje samodzielną dyscypliną, kroczącą własną drogą, w ramach postmodernistycznego

społeczeństwa, w którym żyjemy. Współżyją pokojowo, w tolerancji, proponują różne systemy wartości. Teologia nie poddaje się, proponuje swoją wizję świata i – akceptując inne możliwości – nie narzuca paradygmatowi filozoficznemu obowiązku odwoływania się do kategorii Objawienia Bożego. Właściwie jest tak już od czasów kantowskich... To Schleiermacher zauważył, że religia nie jest ani etyką, ani filozofią, lecz ma swoją drogę. Drogi filozofii i religii w pewnym momencie po prostu rozeszły się. Oczywiście, są myśliciele, którzy nawiązują w swych dziełach do wartości religijnych. Spośród współczesnych filozofów wskazałbym tu Richarda Swinburne'a, który pokazuje, że świat religijny jest światem racjonalnym, ale nie w kategoriach protestanckich czy katolickich, czy jakichkolwiek innych. Religijność jest tak samo racjonalna jak ateizm lub agnostycyzm.

*Aż tak?*

Aż tak, a może teizm jest nawet bardziej racjonalny...

*...a czy można w ogóle można mówić o polskim dorobku teologicznej myśli protestanckiej?*

Teologicznej tak, bez wątpienia. Przywołałbym tutaj postać ks. Witolda Benedyktowicza, który wpisał się w dyskusję europejską. Nie jest on luteraninem – to zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Polsce, superintendent tego Kościoła, Prezes Polskiej Rady Ekumenicznej, bardzo oryginalny teolog, który w twórczy sposób odwołał się do dziedzictwa Karla Bartha i przeniósł je na grunt polski. Brał udział w międzynarodowej debacie, może bardziej po tej stronie żelaznej kurtyny niż po tamtej, ale również w RFN, w Holandii był postacią znaną. Wskazałbym również ks. Wiktora Niemczyka, który był nazywany w środowisku polskim *homo religiosus*. I może tego środowiska zdecydowanie nie przekroczył, ale wziął udział w pojednaniu polsko-niemieckim, jako jeden z pierwszych, znacznie wcześniej niż pomyśleli o tym biskupi Kościoła. Wiktor Niemczyk i ze strony niemieckiej Hans Joachim Iwand z Bonn (była to ówczesna siedziba rządu RFN) podjęli wymianę listów. Fakt ten jest mało znany, ale naprawdę godny podkreślenia, właśnie w kontekście dokonań europejskich.

*To znaczy, że myśl teologiczna w Kościele ewangelicko-augsburskim była wypierana przez inne problemy?*



Polscy teologowie przez długie lata nie mieli możliwości brania bezpośredniego udziału w debacie światowej. Wspomniany ks. Wiktor Niemczyk prowadził zajęcia ze Starego Testamentu, z historii religii, z filozofii religii, z dogmatyki, z etyki, z wszystkiego praktycznie, co jest możliwe w ramach teologii, i nie miał możliwości, aby koncentrować się na tych motywach, które były omawiane przez ówczesny świat zachodni. Myśmy żyli innymi problemami. Dotyczy to praktycznie wszystkich teologów z krajów tzw. byłego bloku wschodniego. Tu były inne problemy, których nie dyskutowano na łamach wielkich periodyków Niemiec, Austrii czy Stanów Zjednoczonych. Nasi poprzednicy próbowali ratować Kościół ewangelicki w walce z ateizmem, z komunizmem, z problemami wewnętrznymi Kościoła w Polsce, dosłownie zdziesiątkowanego po drugiej wojnie światowej, szukającego swojej nowej tożsamości, swojego miejsca w społeczeństwie. To bez wątpienia zdominowało refleksję teologiczną. Tutaj dyskusja z bultmanizmem czy postbultmanizmem schodziła na plan dalszy. Inne były problemy...

*...mogłabym prosić o wyjaśnienie, czym jest „postbultmanizm”?*

To nurt w teologii ewangelickiej odwołujący się do myśli Rudolfa Bultmanna, który stwierdził, że historyczna postać Chrystusa nie ma znaczenia dla wiary. Natomiast postbultmanizm próbował wskazać, że historyczny Jezus jest relewantny dla religii chrześcijańskiej i nie można Go ignorować. Nie można opierać się tylko na wierze popaschalnej, powielkanocnej. Trzeba szukać Jezusa, Jego słów, Jego czynów i wskazywać na główne motywy wiary bezpośrednio w Jego działaniu. Nie jest więc tak, że Jezus, jakiego znamy, jest produktem wiary prazboru. Jezus z Nazaretu jest rzeczywistością, do której bezpośrednio się odwołujemy w naszym przeżywaniu wiary, w naszym rozumieniu świata. Takie byłyby założenia postbultmanizmu w największym uproszczeniu, a hermeneutyczna wizja teologii też odwołuje się do tej tradycji – pokazuje, że wiara chrześcijańska powinna przede wszystkim pomagać w rozumieniu świata...

*...to bardzo ogólne...*

Bardzo ogólne, ale chodzi o to, że celem teologii nie jest omawianie poszczególnych dogmatów, poszczególnych atrybutów Boga *etc.* Powinna ona przede wszystkim być sposobem na zrozumienie ludzkiego świata. Bultmann mówił, że w Biblii każde zdanie o Bogu jest zarazem zdaniem o człowieku – to jest ta tradycja, którą Bultmann rozpoczyna hermeneutyczną wizję teologii.

W Biblii więc przede wszystkim odnajdujemy prawdę o sobie samych, a wszystkie kwestie tradycyjnej dogmatyki, czyli atrybuty Boga, relacje wewnętrznej Trójcy, Bogoczłowieczeństwo Jezusa, schodzą na plan dalszy.

*Czy ta wizja, o której Ksiądz Biskup przed chwilą mówił, znajduje odbicie we współczesnym życiu Kościoła?*

Jak najbardziej.

*W tekstach kazań?*

Bezwzględnie tak. Jest wielu kaznodziejów, którzy mówią, jak rozumnie żyć, jak odnajdywać się we współczesnym świecie i nie odtwarzają tylko wydarzeń z historii. To ogromna przemiana w kaznodziejstwie ostatnich... myślę... piętnastu lat. Chodzi o skoncentrowanie się na pytaniach słuchaczy, na wsłuchanie się w drugiego człowieka, a nie o mówienie *ex cathedra*. Mówimy do człowieka, o człowieku, z człowiekiem... Kiedy spojrzymy na wiele kazań z lat 60-tych, 70-tych, to można mieć wątpliwości, z którego wieku pochodzą. Natomiast kazania nurtu hermeneutycznego są bardzo silnie osadzone we współczesności.

*Czy to jeszcze „nowinka”, czy już tendencja obecna w polskim kaznodziejstwie?*

Czy również Pani to zauważa?

*Raczej pytam..., bo – szczerze mówiąc – wyraźnej tendencji nie zauważam...*

A dla mnie jest to ewidentny powrót do Reformacji. Luter mówił, że kaznodzieja musi odpowiadać na pytania swoich słuchaczy. Gdy wrócił z Wartburga i zobaczył, co się dzieje z nowo powstałym Kościołem, dzień w dzień w kościele miejskim w Wittenberdze próbował ostudzić umysły, uspokoić ludzi i „przemówić im do rozumu”. I o to samo chodzi dzisiaj – aby kaznodzieja próbował rozwiązywać problemy swoich słuchaczy.

*Można więc pogodzić objaśnianie danego tekstu biblijnego z odpowiedzią egzystencjalną?*

Oczywiście, tak. Wychodząc od tekstu – tekst biblijny jest tutaj kluczowym – trzeba szukać odpowiedzi na pytania, które stawiamy. Tekst biblijny pomaga zrozumieć rzeczywistość, dzięki niemu docieramy do prawdy o samych sobie.

*Czy ukazała się dotychczas książka, która zawiera właśnie taki zbiór kazań?*

Myślę, że kazania ks. dra Dariusza Chwastka są taką próbą. Uważam, że ten motyw realizują.



Obrady Komisji Bioetycznej, listopad 2008 r. Ks. prof. Marcin Hintz pierwszy z prawej.

*Jeśli można jeszcze na chwilę wrócić do filozofii... czy nasze środowisko nie jest zbyt wyciszone w sferze popularyzacji myśli protestanckiej? Podam przykład: wydaje mi się, że największe zasługi w spopularyzowaniu myśli Kierkegaarda w Polsce miał ks. Józef Tischner...*

W pewnym etapie tak, a później bez wątpienia prof. Karol Toeplitz stał się wielkim popularyzatorem Kierkegaarda. Ostatnio przetłumaczył ogromną książkę „Nienaukowe zamykające *post scriptum*” – składam wielkie gratulacje – która zawiera bardzo wiele elementów religijnych. Lecz generalnie, jeśli chodzi o teologię i myśl protestancką większość tłumaczeń ukazała się po stronie katolickiej, a nie naszej...

*...otóż to...*

...tłumaczono tam i Tillicha i Ricouera i Bonhoeffera nawet, nie zapominając o Pannebergu. Tak, te teksty ukazały się w katolickich wydawnictwach.

*To wynika z naszej bierności czy ze szczupłości środków?*

Wynika to z tego, że jesteśmy tak małym Kościołem, mamy tak małe środki, a więc i możliwości. Również nasze zasoby ludzkie są bardzo ograniczone. Jesteśmy [w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej] jedynym fakultetem teologicznym, mamy pięć teologicznych katedr, a więc ok. dziesięciu pracowników naukowych na fachowym szczeblu, podczas gdy katolicy mają takich fakultetów kilkanaście, oprócz wielu seminariów duchownych. Są taką siłą. Jeśli ktoś z tego grona szuka nowych motywów teologicznych, nowych inspiracji i odnajduje je właśnie w literaturze ewangelickiej, staje się „promotorem” wielkich ewangelickich teologów i filozofów.

*To pięknie, że tak się może złożyć, ale mam wrażenie (znow wracam myślą do Kierkegaarda), że z powodu takich właśnie interpretatorów i okoliczności popularyzacji, jak chociażby sesje naukowe organizowane np. przez Papieską Akademię Teologiczną, nie widać olbrzymiego wpływu protestantyzmu na tę myśl filozoficzną..*

Rocznie odbywa się w Polsce kilkadziesiąt, a może znacznie więcej sympozjów i konferencji teologicznych. Jak powiedziałem, jest nas czterech, pięciu ewangelików zajmujących się obszarem styku filozofii i teologii. Nie jesteśmy w stanie przygotować kilkunastu solidnych referatów i głosów w dyskusji na wszystkie te konferencje, sympozja, seminaria – po prostu jesteśmy jednym fakultetem, który stara się, jak tylko może, brać udział w ogólnopolskiej dyskusji. I jeszcze jedno: staramy się też uczestniczyć międzynarodowej dyskusji, w zagranicznych konferencjach. W obecnych geopolitycznych realiach nasze zasoby ludzkie są takie, a nie inne... bo w 1945 roku zmieniła się zupełnie polska mapa religijna. Ze społeczeństwa, które przez kilkaset lat było wieloreligijne, wielowyznaniowe, multikulturowe, staliśmy się monolitem. Wszyscy „inni” – prawosławni, żydzi, my – znaleźli się w zupełnie nowej sytuacji, w której trzeba było ratować, co się da. W dużej mierze w dalszym ciągu funkcjonujemy jako Kościół diaspory i w konsekwencji stanowimy ok. 0,2 % społeczeństwa, co łatwo przenieść na grunt nauki – stanowimy 0,2-0,5% sił naukowych w Polsce, również w humanistyce. Nasz, mówiąc „po amerykańsku” *impact factor*, czyli współczynnik oddziaływania, jest taki, a nie inny.

*Poniekąd w związku z tym, chciałabym zapytać, jak określiliby Ksiądz Biskup różnicę w sytuacji Kościołów ewangelickich, a zwłaszcza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w czasach II Rzeczypospolitej, w PRL-u i po transformacji ustrojowej?*

Kościół luterkański w okresie II Rzeczypospolitej szukał swego miejsca w społeczeństwie. Szukał i około 1936 roku wydawało się, że odnalazł. Jednak

nie do końca. Ścierały się dwie siły: jedna, związana z ks. biskupem Juliuszem Bursche, propagująca polonizację Kościoła i druga – skupiająca przeciwników tej wizji. Te siły ścierały się również podczas drugiej wojny światowej. Dopiero po wojnie wyłonił się nowy profil Kościoła – problemy narodowościowe praktycznie zeszły na dalszy plan, a chodziło o to, żeby ratować, co się da. Jest taka słynna książka niemieckiego autora Friedhelma Borggreffe „Polscy protestanci między czerwonym bratem a czarną siostrą”, mówiąca o sytuacji naszego Kościoła w PRL-u. Ujęto to tak, że zostaliśmy ściśnięci między dwoma żywiołami, między z jednej strony – Kościołem katolickim, który nie traktował nas jeszcze jako ekumenicznego partnera (nie ludźmy się, ekumeniczne otwarcie nastąpiło około lat siedemdziesiątych, raczej nawet osiemdziesiątych) i z drugiej – represyjnym państwem komunistycznym, z programem ateizacji społeczeństwa, któremu też nie zależało na tym, żeby Kościół ewangelicki w Polsce się rozrastał i kwitł. Praktycznie państwo czyniło wszystko, żeby nam życie utrudnić. To ściśnięcie, w jakim się znaleźliśmy w latach 1945 – 1989, spowodowało, że żyliśmy w syndromie obleżonej twierdzy. Dotyczyło to pracy teologicznej, pracy młodzieżowej... wszelkich pól działania. Przede wszystkim staraliśmy się bronić, a „na zewnątrz” mogliśmy wyjść dopiero po roku 1989. Wówczas Kościół zaczął brać udział w kształtowaniu imprez kulturalnych, w dialogu ekumenicznym, w otwarciu na świat. Nasze kościoły przestały być otwierane tylko na nabożeństwa, stały się miejscami dla koncertów, wystaw artystycznych, sztuk teatralnych. Było to możliwe dzięki nowemu postrzeganiu roli Kościoła w społeczeństwie. Teraz chodzi nie tylko o to, aby zapewnić naszym wiernym nabożeństwo, chrzest, konfirmację i pogrzeb... Staramy się rozszerzyć ofertę społeczną i kulturalną...

Są to trzy różne Kościoły, działające w trzech różnych rzeczywistościach. Niestety, 1939 rok zniszczył cały plan biskupa Burschego, plan, którego nie można odbudować, bo mamy już inny świat. Jesteśmy Kościołem nie kilkuset tysięcy czy prawie miliona ewangelików w Polsce, lecz mniejszością – wszyscy protestanci w Polsce to ok. 100 tys. obywateli Rzeczypospolitej.

*Jaka jest kondycja tej społeczności?*

Kondycję najlepiej można opisać patrząc z zewnątrz. Tym, którzy są we-



Podczas obrad Synodu Diecezjalnego, Warcino, marzec 2011 roku

wnątrz, trudno mówić obiektywnie. Moim zdaniem, ta kondycja – gdy spojrzy się na większość naszych parafii – jest bardzo dobra. Mówię nie tylko o naszej diecezji, ale o całym Kościele. Wiele inicjatyw podejmują duchowni, świeccy, pojawia się wiele pomysłów na życie Kościoła w społeczeństwie. Z pewnością wyszliśmy z oblężonej twierdzy – to jest wielkie osiągnięcie ostatnich dwudziestu lat. Jesteśmy teraz Kościołem zupełnie inaczej widzącym swe miejsce w społeczeństwie niż w latach osiemdziesiątych.

*Bardzo zmieniła się struktura demograficzna, socjologiczna naszej społeczności...*

To prawda...

*Straciliśmy Mazurów, Słowińców... Czy nie było wyjścia? Czy nie można było temu w żaden sposób zapobiec?*

Odpowiedź na to pytanie raczej przekazałbym historykom. Nie jestem w stanie rzetelnie, w sposób zobiektywizowany, przeprowadzić takiej analizy... Czy mogliśmy jeszcze kilka tysięcy Mazurów uratować...? Pewnie tak, kilka tysięcy tak, ale całości nie byliśmy w stanie. Władze komunistyczne zrobiły wszystko, by tę ludność stamtąd usunąć. Zbyt silne jednak było to oblężenie i także drugie, o którym wspomniałem. W latach 60-tych, 70-tych na Mazurach przejmowano kościoły ewangelickie siłą. Nie pomagano tym ludziom. Wiele czynników złożyło się na to, że Mazury przegraliśmy.

Z boleścią to mówię, bo mój dziadek służył jako duchowny na Mazurach, od 1950 roku do śmierci – do 1972 roku. Babcia mieszkała tam do 1990 roku. Spędzałem u nich wakacje. Wszystko to rozgrywało się na moich oczach – jako dziecko widziałem pełny kościół, potem już tylko garstkę ludzi, później kościół odebrano. Została historia... Są to sprawy bardzo bolesne, niestety, nieodwracalne...

Bardzo bolesne i nieodwracalne, dlatego nie chciałbym tutaj wdawać się w rozrachunki „kto jest winny po stronie kościelnej, że tak się stało”. Może należy uznać, że byliśmy ofiarami wielkiego historycznego walca, który nas po prostu w niektórych miejscach przejechał.

*Rozumiem..., a etos protestancki, na który często, w różnych sytuacjach, lubimy się powoływać, to mit czy jednak jeszcze jakiś byt naszej rzeczywistości?*

Mit, który wciąż oddziałuje – tak bym to określił. Dla etyki ewangelickiej ma on charakter mitu założycielskiego. W wielu wypadkach jest jeszcze bardzo żywy, ale już nie stanowi pewnej teorii teologicznej. Przed laty zupełnie inaczej patrzyliśmy na wartość pracy, na obowiązek pracy. Dziś mamy do czynienia z rosnącym bezrobociem i wszystko na to wskazuje, że w coraz bardziej zindustrializowanym i z informatyzowanym społeczeństwie będziemy mieli do czynienia z permanentnym bezrobociem. Nie przypuszczam, że rządy europejskie czy rząd amerykański będą w stanie wygenerować nowe miejsca pracy tak, aby zapewnić pracę dla 90 % społeczeństwa. Raczej będzie coraz trudniej. Trzeba więc ten etos przewartościować i ukazać go w zupełnie nowym świetle.

*Etos protestancki bywa też rozumiany jako pewna suma postaw etycznych, które określają naszą ewangelicką tożsamość. To mit czy nadal rzeczywistość?*

Tak, etos protestancki najczęściej kojarzy się z etosem pracy, a nasz etos ewangelicki jest etosem zaangażowania, nowoczesnego patrzenia na świat i to nie jest mit, lecz nasza propozycja wobec świata.

*I nasza praktyka życiowa?*

No, z tym bywa różnie, jak ze wszystkim. Myślę, że w dużej mierze jeszcze tak.

*I określa naszą tożsamość?*

Sądzę, że dla wielu ludzi jest w dalszym ciągu punktem odniesienia dla własnych decyzji i działań życiowych.

*Czy zgodziłby się Ksiądz Biskup z opinią, że żyjemy w czasach zmierzchu autorytetów?*

Niestety, tak. Ostatnio coś na ten temat napisałem. Wkrótce ukaże się artykuł, jest złożony do druku.

*Proszę podać adres bibliograficzny.*

Ten tekst ukaże się w „Roczniku Teologicznym ChAT”. Tak, żyjemy bez wątpienia w epoce zmierzchu autorytetów.

*Czy stwarza to szansę dla Kościoła, czy też Kościół zmierzcza wśród innych autorytetów?*

Zmierzch dotyka wszelkich autorytetów – i instytucji władzy, i nauki, i teologii, i również Kościoła. Współcześnie obserwujemy raczej pozytywne przykłady lokalnych liderów, a nie globalnych. Mamy wspaniałych liderów duszpasterzy, działaczy społecznych, którzy rozwijają różne formy życia kulturalnego, a tych wielkich, którzy trafiliby do panteonu, chyba dzisiaj brak.

Poza tym media uwielbiają wyszukiwać negatywne strony każdej osoby, która się wyróżnia. Media żyją z sensacji, dlatego szukają jej nawet tam, gdzie jej nie ma.

*Czy pamięta Ksiądz Biskup szczególne wydarzenie, które miało wpływ na wybór drogi życiowej?*

Takich wydarzeń jest wiele. Są ludzie, którzy doznali jakiegoś jednorazowego nawrócenia, jak apostoł Paweł, czyli Saul z Tarsu, droga innych wiedzie przez różne spotkania, przez takie punkty, które zmieniają spojrzenie na świat. Dla mnie wielkim punktem odniesienia był mój dziadek, wielokrotnie o tym mówiłem, i jego pionierska praca na Mazurach. Naprawdę głębokim przeżyciem była dla mnie konfirmacja, do której szczególnie się przygotowywałem. Około piętnastego roku życia wiedziałem, że chcę studiować teologię i filozofię, choć wtedy jeszcze nie wiedziałem, w jakiej kolejności. Później – spotkania młodzieżowe też kształtowały moją duchowość. Te momenty wskazałbym przede wszystkim.





Uroczystość konsekracji i introdukcji nowego Biskupa Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej. Aktu konsekracji ks. prof. Marcina Hintza dokonuje ks. biskup Karlo Kalliali z Turku.

*We współczesnym życiu religijnym – myślę o naszym Kościele – można zauważyć różne Modele pobożności – nabożeństwa, spotkania biblijne, ewangelizacja, również masowa – poprzez telewizję, mityngi dzięgielonskie... Który z tych modeli – zdaniem Księdza Biskupa – wymaga dziś szczególnego pielęgnowania?*

Najmniej adekwatna dla polskiego społeczeństwa wydaje mi się ewangelizacja telewizyjna – to model amerykański, a Polacy, Słowianie są chyba przyzwyczajeni do bezpośredniego kontaktu z tym, który prowadzi do Boga. Natomiast nabożeństwo, spotkanie ewangelizacyjne, wielka ewangelizacja namiotowa – to są formy bezpośredniego oddziaływania, po których jeszcze możliwa jest bezpośrednia rozmowa.

Każdy z nas jest inny i każdy potrzebuje innej formy współczesnej ewangelizacji, dlatego im szersza jest oferta, na płaszczyźnie parafialnej, diecezjalnej czy ogólnopolskiej, tym więcej ludzi mamy szansę przyprowadzić do Chrystusa...

*...różnymi drogami...*

Różnymi drogami – słowem drukowanym, słowem mówionym, a przede wszystkim w bezpośrednim spotkaniu z duszpasterzem, z kaznodzieją, z ewangelistą, w parafii czy na tygodniu ewangelizacyjnym...

*...bez akcentowania czynnika wiodącego: emocjonalnego bądź intelektualnego?*

Dokładnie tak. Są różne struktury osobowości – jedne bardziej emocjonalne, inne bardziej intelektualne, i dlatego powinniśmy docierać do ludzi różnymi drogami. Na pewno nie akcentowałbym ani jednego, ani drugiego czynnika. Szukałbym „środka”, jak najbardziej poszerzając ofertę różnych form życia parafialnego, aby każdy mógł odnaleźć swoją drogę.

*Pozostając w kregu „oferty”, która ma być wieloaspektowa, chciałabym powiedzieć, że polscy ewangelicy dotkliwie odczuwają brak czasopisma o tematyce społeczno-kulturalnej. „Myśl Protestantka” nie ukazuje się od lat, zniknął śląski „Ewangelik”, „Słowo i Myśl”... miejmy nadzieję, że zdola się podźwignąć. Czy to jest, zdaniem Księdza Biskupa, poważny problem naszego środowiska?*

Jest to poważny problem. Bardzo boleję nad tym, że „Ewangelik” – pismo Diecezji Katowickiej, w którym przez wiele lat byłem członkiem redakcji, przestało się ukazywać, ale rozumiem redaktora naczelnego, który już był tą formą pracy wyczerpany, po prostu zmęczony. Pismo ma to do siebie, że albo lokalny autorytet, wielki autorytet, „pociągnie” innych do dzieła, albo pismo upadnie. Mam nadzieję, że Wydawnictwu Augustana uda się reaktywować „Przegląd Ewangelicki” i ogromnie będę się cieszył, jeśli „Słowo i Myśl” znowu będzie miało takie oddziaływanie społeczne, taki *impact factor*, jak kilkanaście lat temu. Jest nam potrzebna dyskusja i naukowa, i teologiczna, historyczna, filozoficzna. Mam też nadzieję, że taką funkcję pełni dla naszego środowiska „Gdański Rocznik Ewangelicki”. Potrzebnych jest kilka pism – podkreślam – nie jedno, a dwa, może trzy tytuły o charakterze społeczno-kulturalnym, popularno-teologicznym, jakimi były „Przegląd Ewangelicki” i „Słowo i Myśl”.

*Dobrze byłoby znaleźć takie łamy, na których można by wypowiedzieć stanowisko nasze – ewangelickie, protestanckie – wobec najbardziej palących problemów współczesności.*

Oczywiście. Takie formy dyskusji są potrzebne. Jeszcze może warto wymienić tytuł „Warto” – czasopismo, które ukazuje się w Dziegielowie, jest sprofilowane i odpowiada na bardzo ważne zapotrzebowanie w środowisku ewangelickim. Jak powiedziałem, pozostaje problem osoby, która „stanęłaby” za tytułem pisma i zapraszała, motywowała, prowokowała do dyskusji.

*Jakie nadzieje Ksiądz Biskup wiąże z „Gdańskim Rocznikiem Ewangelickim” (GRE), jako, od niedawna, naczelny jego redaktor?*

GRE obserwowałem od samego początku z ogromną nadzieją na jego powodzenie, nie myśląc, gdy czytałem pierwszy numer, że tutaj się znajdę. Tak się, dzięki Bogu, zdarzyło. Miałem nadzieję, że GRE będzie stawał się forum dyskusji na wysokim merytorycznym poziomie filozoficznym, teologicznym i historycznym. Mam wrażenie, że z roku na rok pismo coraz bardziej taką misję wypełnia, a szczególnie w tym środowisku, w którym powstało. Z radością przyjąłem propozycję funkcji redaktora naczelnego GRE.

*Oby ta misja powiodła się w pełni... Minęło parę miesięcy od objęcia nowych funkcji: proboszcza i biskupa. Jak Ksiądz czuje się w Sopocie?*

W samym miejscu czuję się dobrze. Tym, co doskwiera, jest ogromna powierzchnia, jaką zajmuje nasza diecezja. Czasami trzeba jechać do jakiejś parafii siedem godzin w jedną stronę, żeby tam być dwie, trzy godziny i znowu wracać. Nie możemy się też spotykać jako księża tak często, jak to bywa w innych diecezjach. To uznałbym za największy problem, jaki odnajduję w tej mojej nowej służbie, obok braku czasu, bo zajmuję się i innymi rzeczami... A Sopot jest miejscem pięknym do mieszkania, jak i całe Trójmiasto.

*W swoich pracach naukowych zajmuje się Ksiądz Profesor przede wszystkim etyką. Czego dotyczą prace naukowe, które Ksiądz teraz prowadzi?*

Ostatnio odchodzę od etyki trochę bardziej w stronę problemów na styku dogmatyki i teologii fundamentalnej, kwestii interpretacji świata, w którym żyjemy i w stronę dyskusji z pewnymi tezami filozofów, podobnie jak to widzieli Tillich czy Ricoeur. Najkrócej i szczerze mówiąc, styk teologii i filozofii jest mi teraz najbliższy.

*Jakich publikacji możemy wypatrywać wkrótce?*

Artykuł, który ukazuje się w tym numerze, dotyczy wspólnoty pastoralnej, poszukiwania miejsca obecności Kościoła w społeczeństwie i stanowiska wobec świata. Wspomniany już artykuł, który będzie w „Roczniku Teologicznym ChAT”, mówi o tym, co Kościół ma do zaoferowania społeczeństwu. Te dwa teksty dały mi ostatnio najwięcej naukowego spełnienia.



Ks. bp prof. Marcin Hintz podczas rozmowy z Marią Drapella

*Jak w tym ogromie obowiązków – parafialnych, diecezjalnych, akademickich – znajduje Ksiądz czas dla najbliższych, dla żony, córeczki?*

Raczej trzeba by je prosić o ocenę. Robię wszystko, żeby być z rodziną jak najwięcej, by spełniać się w tym, do czego człowiek jest przede wszystkim powołany, czyli do bycia w rodzinie, do bycia ojcem, mężem, synem – o tym też nie można zapominać – bratem, wujkiem... Jest to trudne również ze względu na odległości. Przyjechalśmy do Sopotu jako rodzina tylko w trójkę. Nie mamy tutaj nikogo bliskiego...

*...ale przyjaciół już tak...*

Przyjaciół tak, niemniej rodzina jest wartością, do której człowiek zawsze chce się odwołać, a przy tych odległościach, przy tym stanie dróg i kolei w Polsce, są problemy z częstszymi spotkaniami.

*Życzę zatem jak najwięcej okazji do tych spotkań. A czy jest czas na hobby?*

Poproszę następne pytanie.

*A gdyby czas był?*

Gdyby czas był, to chciałbym powrócić do swoich dawnych pasji, do tenisa na przykład, chciałbym poświęcić więcej czasu muzyce i w niej zrealizować pewne niespełnione marzenia. Ale myślę, że na to jeszcze przyjdzie czas. Warto by powrócić do jeżdżenia na rowerze, są tutaj tak piękne tereny. No, na narty jest daleko...

*...nieprawda...*

Wiem, jest wyciąg w Sopocie na Łysej Górze.

*Nie tylko w Sopocie, również na Kaszubach i koło Elbląga.*

Słyszałem i mam nadzieję, że na ten mały wyciąg w Sopocie uda mi się dotrzeć.

*Gdyby rozmarzyć się na chwilę, trawestując słowa Wyspiańskiego: „Kościół nasz widzę ogromny”...*

...albo słowa Martina Luthera Kinga *I have a dream*... Marzyłaby mi się realizacja projektu biskupa Burschego – byłby to duży stabilny Kościół, który ma silne oddziaływanie w społeczeństwie.

*A w naszych realiach?*

Zależałoby mi szczególnie na tym, aby iść w kierunku podjętym na początku lat dziewięćdziesiątych i dążyć, wbrew sekularyzacji, wbrew demografii, do tego, abyśmy byli Kościołem nie kurczącym się, lecz takim, który stopniowo i systematycznie wzrasta.

*Nie tylko liczebnie.*

Tak, może to minimalistyczna wizja, ale wydaje mi się realnym marzeniem, a nie marzycielstwem.

*Czego Księdzu Biskupowi powinniśmy życzyć na najbliższy rok? Jakie plany wspierać naszymi modlitwami?*

Nie chciałbym podpowiadać. Prosiłbym przede wszystkim o modlitwę, bo to jest każdemu z nas najbardziej potrzebne.

*Bardzo dziękuję.*

Rozmawiała Maria Drapella  
Sopot, 9 listopada 2011 roku



Iwona Hintz

## Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2011

**Hasło roku Pańskiego 2011: Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj (Rz 12,21).**

Każdego roku – my, ewangelicy w Polsce – skupieni w lokalnych parafiach, koncentrujemy swoją pracę na jakimś szczególnym aspekcie naszej wiary. Rok 2011 został ogłoszony przez Synod naszego Kościoła **Rokiem Duszpasterstwa**, co oznacza, że w codziennej praktyce i podejmowanych działaniach, staraliśmy się w minionych dwunastu miesiącach budować nasz Kościół jako wspólnotę duszpasterskiego wsparcia, kładąc szczególny nacisk właśnie na szeroko rozumianą duszpasterską posługę. Temu nadrzędnemu celowi służyły różne działania, które poniżej chcemy zestawić. Parafia funkcjonuje jako społeczność indywidualnego wsparcia, stąd – obok działań widzialnych – wymienić należy w tym miejscu różne działania duszpasterskie, które często są zupełnie niewidoczne dla postronnych, a dla tych, których bezpośrednio dotyczą, mają wielkie znaczenie. Duszpasterstwo to również bezpośrednia rozmowa – wiele osób przychodzi do parafialnej kancelarii, by w rozmowie z duchownym-duszpasterzem znaleźć odpowiedzi na pytania trudne, nieraz dręczące sumienie. Kościół ewangelicki nie praktykuje na co dzień spowiedzi usznej,

jednak mówimy o tajemnicy spowiedzi, czyli rozmowy duszpasterskiej. Każdy parafianin może liczyć na takie właśnie wsparcie.

Duszpasterstwo to także odwiedziny domowe. Dotyczą one przede wszystkim osób chorych i tych, które powracają do zdrowia po pobycie szpitalnym. Szczególnie w takim trudnym momencie ludzkiego życia potrzebna jest wspólna modlitwa i słowa duszpasterskiego wsparcia. Duszpasterstwo indywidualne to także tzw. komunie domowe, czyli domowe nabożeństwa spowiednio-komunijne, podczas których osoby chore mogą przystąpić do sakramentu ołtarza.

Duszpasterską funkcję pełnią także rozmowy i dyskusje prowadzone w ramach studiów biblijnych, które odbywają się na plebanii w czwartki. W tym roku nasza uwaga była skoncentrowana na dziejach starożytnego Izraela w okresie panowania pierwszych królów państwa zjednoczonego, a następnie Judy i Izraela.

Jednak centralnym punktem życia parafialnego Kościoła luterańskiego jest niedzielne nabożeństwo. W trójmiejskiej parafii wszystkie nabożeństwa niedzielne mają charakter spowiednio-komunijny.

Parafia luterańska w Gdańsku z siedzibą w Sopocie stara się w różnych formach przedstawiać orędzie o łasce i zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Obok nabożeństw niedzielnych i tygodniowych, prowadzone są studia biblijne, spotkania z osobami zainteresowanymi ewangelicyzmem, zebrania Koła Pań Seniorerek oraz odrębnie Koła Pań Juniorek, spotkania młodzieży, próby chóru parafialnego, wykłady popularno-naukowe przygotowywane przez Gdański Oddział PTEw. Parafia prowadzi Międzyszkolny Punkt Katechetyczny, jak również wypożyczalnię sprzętu rehabilitacyjnego. Działła Parafialna Komisja Charytatywna (diakonijna), której przewodniczącym z ramienia Rady Parafialnej jest p. Artur Pawłowski. Komisja prowadzi fundusz lekowy i stara się dotrzeć do osób najbardziej potrzebujących. Ważną formą oddziaływania Komisji są odwiedziny domowe. Parafia wspiera też finansowo osoby będące w trudnej sytuacji życiowej.

Wszystkie te formy działania mają swój głęboko ewangelizacyjny i duszpasterski wymiar.

Początek roku 2011 można określić jako czas zmian w Parafii. W dniu 28 listopada 2010 roku ks. prof. Marcin Hintz został uroczystie instalowany na proboszcza Parafii, jednak prowadzenie kancelarii parafialnej oraz diecezjal-



nej aż do czasu konsekracji biskupiej ks. M. Hintza pozostało w rękach ustępującego Biskupa Diecezji, ks. Michała Warczyńskiego. W pierwszych dniach stycznia rozpoczęto remont plebanii przy ul. Kościuszki 51 w Sopocie.

W dniu 10 stycznia proboszcz Parafii, ks. prof. Marcin Hintz, wziął udział w noworocznym spotkaniu korpusu dyplomatycznego Trójmiasta, które odbyło się w gdańskim Domu Uphagena. Była to pierwsza sposobność spotkania nowego proboszcza trójmiejskiej parafii ewangelickiej z przedstawicielami miejscowych władz państwowych i samorządowych.

W drugiej połowie stycznia każdego roku odbywa się Tydzień Modlitwy o Jedność Chrześcijan. W roku 2011 Gdański Oddział Polskiej Rady Ekumenicznej przygotował następujące nabożeństwa ekumeniczne: 17 stycznia – w Kościele Ewangelicko-Methodystycznym, podczas tego nabożeństwa kazanie wygłosił ks. bp Michał Warczyński, a krótki reportaż z ekumenicznego spotkania nadała lokalna telewizja; 22 stycznia – w Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym; 23 stycznia – w Kościele Polskokatolickim, a 25 stycznia – w Kościele Ewangelicko-Augsburskim. Nabożeństwo ekumeniczne w Kościele rzymskokatolickim, w ramach tegorocznego Tygodnia, miało miejsce w Kościele pw. św. Bernarda w Sopocie, w dniu 24 stycznia. Kazanie wygłosił wówczas ks. prof. Marcin Hintz. Natomiast w ewangelickim Kościele Zbawiciela w Sopocie kazanie wygłosił abp Sławoj Leszek Głódź. Nabożeństwo zostało uświetnione śpiewem chóru parafialnego pod dyrekcją Janusza Hollera, a później na terenie plebanii miała miejsce ekumeniczna agapa.

Pierwsze posiedzenie Rady Parafialnej w nowym roku kalendarzowym odbyło się w niedzielę, dnia 23 stycznia 2011 roku, po nabożeństwie, w zakrystii kościoła i było poświęcone przygotowaniu Zgromadzenia Parafialnego. Zebraniu przewodniczył proboszcz Parafii, ks. bp elekt Marcin Hintz.

16 grudnia 2010 r. Sejm RP zdecydował, że patronem roku 2011 będzie Jan Heweliusz (1611-1687), wybitny gdański astronom, nasz współwyznawca, którego 400. rocznicę urodzin obchodzimy w tym roku. Szczątki doczesne astronoma spoczywają w gdańskim Kościele św. Katarzyny, gdzie astronom niemal codziennie oddawał się modlitwie. W dniu 28 stycznia w tym historycznym miejscu, po ekumenicznej modlitwie, odsłonięto popiersie najznamienitszego astronoma XVII wieku. Kazanie wygłosił wówczas trójmiejski proboszcz ks. prof. Marcin Hintz.

6 lutego, po nabożeństwie, w kościele miało miejsce Zgromadzenie Parafialne, któremu przewodniczył proboszcz Parafii ks. Marcin Hintz. Zebrani wysłuchali Sprawozdania z życia Parafii, przygotowanego przez byłego proboszcza ks. bp. Michała Warczyńskiego, a następnie przyjęli sprawozdanie finansowe i preliminarz na rok 2011. Dyskutowano na temat różnych form aktywizacji życia parafialnego. Podjęto uchwałę o wyrażeniu zgody na sprzedaż całości działki parafialnej po byłym cmentarzu w Starogardzie Gdańskim przy ul. Owidzkiej, której część została przymusowo wywłaszczona pod budowę drogi miejskiej.

17 lutego, w Urzędzie Miasta Sopotu, ks. Marcin Hintz spotkał się oficjalnie z Prezydentem miasta Sopotu, p. Jackiem Karnowskim. Omówiono obszary współpracy Parafii i Diecezji z władzami samorządowymi.

W dniu 19 lutego w sopockim Kościele Zbawiciela miała miejsce uroczystość konsekracji i introdukcji nowego biskupa Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, ks. prof. Marcina Hintza. Konsekracji dokonali: zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce – bp Jerzy Samiec z Warszawy wraz z bp. Tadeuszem Szurmanem z Katowic oraz bp. Karlo Kalialli – biskupem Turku w Finlandii. W ramach uroczystego nabożeństwa konsekracyjnego odbyło się także pożegnanie dotychczasowego biskupa diecezjalnego, bp. Michała Warczyńskiego, który ten urząd sprawował przez ostatnich 19 lat.

Uroczystości rozpoczęły się procesjonalnym wejściem do sopockiego kościoła Rady Parafialnej, radców Synodu Diecezjalnego, Rady Synodalnej, Konsystorza, księży i biskupów, biskupa elekta w towarzystwie Prezesa Synodu ks. Waldemara Pytla oraz głównego konsekratora i współkonsekratorów. Wśród gości ekumenicznych znaleźli się między innymi bp Marek Izdebski – zwierzchnik polskich ewangelików reformowanych, reprezentujący władze Polskiej Rady Ekumenicznej, bp Ryszard Kasyna – reprezentujący abp. Sławoja Leszka Głódzia, metropolitę gdańskiego, bp Jacek Jezierski z Olsztyna, o. Roman Majewski – przeor Zakonu Paulinów w Częstochowie oraz wielu księży rzymskokatolickich, jak również przedstawiciele Kościołów Polskiej Rady Ekumenicznej.

Po odśpiewaniu starokościelnej pieśni „Veni Creator Spiritus” („Przyjdź Duchu Świąty, Stwórcu, przyjdź”) i modlitwie o Ducha Świętego dla nowego biskupa, zwierzchnik Kościoła włożył na głowę ks. M. Hintza swoje ręce, wypowiadając biblijne vota. Po nim uczynili to samo dwaj współkonsekratorzy,

a następnie biskupi diecezjalni: Paweł Anweiler, Ryszard Bogusz, Jan Cieślak, Rudolf Bażanowski oraz biskupi seniorzy: Janusz Jagucki, Michał Warczyński i Biskup Kościoła Ewangelicko–Reformowanego – ks. Marek Izdebski. Na zakończenie aktu konsekracji i wprowadzenia w urzędowanie Biskup Kościoła założył nowemu Biskupowi Diecezji krzyż biskupi.



Uroczystość konsekracji ks. prof. Marcina Hintza. Fot. ks. Jerzy Below

Oficjalne przekazanie agend parafialnych nastąpiło w dniu 21 lutego w obecności Biskupa Kościoła ks. bp. Jerzego Samca oraz Wiceprezesa Konsystorza p. Adama Pastuchy. Ustępujący biskup Diecezji i b. proboszcz sopockiej Parafii ks. bp sen. Michał Warczyński przekazał protokolarnie wszystkie dokumenty parafialne i diecezjalne ks. bp. Marcinowi Hintzowi.

24 lutego w sali na plebanii odbyło się kolejne spotkanie Gdańskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego, którego pracom przewodniczy prof. dr hab. Tadeusz Stegner, wybitny historyk nowożytności, od lat związany z Uniwersytetem Gdańskim.

9 marca w kaplicy na plebanii odbyło się ekumeniczne nabożeństwo z okazji Światowego Dnia Modlitwy, zorganizowane przez pastorową Iwonę Hintz. Hasło tegorocznego ŚDM, przygotowanego przez kobiety z Afryki, to pytanie: ILE MACIE CHLEBÓW? Kazanie wygłosił ks. bp Marcin Hintz,

a liturgię wspólnie tworzyli uczestnicy tego podniosłego wydarzenia. Po nabożeństwie miała miejsce agapa w sali parafialnej.

Synod Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej obradował w Warcinie, w dniach 11-12 marca. Przewodniczył mu Biskup Diecezji ks. bp Marcin Hintz. Trójmiejska Parafia, jako największa w całej Diecezji, ma w Synodzie 5 przedstawicieli.

Nadzwyczajne Zgromadzenie Parafialne Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie odbyło się 13 kwietnia 2011 r. Celem Zgromadzenia było podjęcie uchwały w sprawie podpisania ujednoczonego tekstu umowy najmu kompleksu budynków, przy ul. Biskupiej 24 w Gdańsku, z Gdańską Wyższą Szkołą Humanistyczną.

17 kwietnia w kościele miały miejsce obchody jubileuszu ordynacji ks. bp. sen. Michała Warczyńskiego. Stosownego błogosławieństwa podczas nabożeństwa udzielił ks. bp Marcin Hintz, życząc swemu poprzednikowi, dostojnemu Jubilatowi, wiele Bożego Błogosławieństwa i radości z dalszej służby w Kościele Chrystusowym.

W dniu 5 maja, w Toruniu, odbyło się posiedzenie Rady *Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego*, którego wydawcą jest trójmiejska Parafia. Zebranie Rozpoczął bp Marcin Hintz, odczytując protokół posiedzenia Kolegium Redakcyjnego, które odbyło się w październiku 2010 r. w Toruniu oraz poinformował o rezygnacji ks. bp. sen. Michała Warczyńskiego oraz p. Jolanty Warczyńskiej z pracy w Redakcji GRE. Bp Marcin Hintz wyraził słowa podziękowań pod adresem p. Warczyńskich za włożony trud i zaangażowanie w dotychczasową pracę przy redagowaniu Rocznika.

Przed przystąpieniem do dyskusji Ksiądz Biskup poinformował zebranych, że Rada Parafialna zdecydowała, by GRE w 2011 roku wydać w nakładzie łącznym 1000 egzemplarzy. Zgodnie z ustaleniami poprzedniego posiedzenia, uchwalono przekształcenie Kolegium Redakcyjnego w Radę Naukową GRE i ustalono skład wszystkich organów Rocznika: Skład Rady Naukowej: bp prof. Marcin Hintz, prof. Bogumił B.J. Linde, prof. Janusz Mallek, prof. Tadeusz Stegner, prof. Jan Iluk, dr hab. Jarosław Kłaczko, dr Jerzy Domasłowski. Redakcję GRE tworzą: Maria Drapella, Astrid Gotowt oraz Iwona Hintz. Prof. Janusz Mallek zaproponował powołanie Redaktora Naczelnego w osobie bp. prof. Marcina Hintza, co przyjęto z aprobatą.

W dniu 10 maja podczas zebrania Koła Pań Juniorek dokonano podsumowania akcji *Skarbonka Diakonijna 2011*. W całej Parafii zebrano 1100,25 zł, które przeznaczono na pomoc dla najuboższych dzieci. Akcja ta od lat jest prowadzona przez Diakonię naszego Kościoła, a środki trafiają bezpośrednio do najbardziej potrzebujących.

Ważnym wydarzeniem w życiu chóru parafialnego jest udział w dorocznym spotkaniu diecezjalnym. Tegoroczny zjazd chórów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej miał charakter jubileuszowy, gdyż odbywał się po raz 25. Gospodarzem była parafia w Rypinie.



Diecezjalny Zjazd Chórów w Rypinie. Fot. Jakub Molin

Dwudniowy program rozpoczął się w sobotę, 21 maja, spotkaniem integracyjnym na terenie ośrodka wypoczynkowego w Rogowie. Niedzielę *Cantate* chórzyci z całej Diecezji rozpoczęli w rypińskim kościele nabożeństwem, w czasie którego kazanie wygłosił zwierzchnik diecezji ks. bp Marcin Hintz. Po nabożeństwie odbył się koncert chórów. Wszyscy dyrygenci otrzymali pamiątkowe dyplomy od Biskupa Diecezji oraz podziękowania i upominki od burmistrza miasta Rypina. Koncert zakończył się wykonaniem trzech pieśni połączonych chórów całej diecezji pod dyrekcją Janusza Hollera. Blisko 150 chórzystów zaśpiewało pieśni: „*Hasło śpiewacze*”, „*Boże jedyny*” oraz „*Chwała Bogu*”

*w niebie*?. Spotkanie zakończyło się wspólnym posiłkiem w ogrodzie parafialnym.

W związku z rezygnacją ks. bp. Michała Warczyńskiego z funkcji przewodniczącego i ks. Arkadiusza Zielepuchy (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny) z funkcji sekretarza Gdańskiego Oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej, w poniedziałek 23 maja, w Sopocie, Zgromadzenie dokonało wyboru nowych władz. Nowym przewodniczącym Gdańskiego Oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej został ks. bp Marcin Hintz, zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Sekretarzem oddziału został ks. Dariusz Józwik, wikariusz prawosławnej parafii św. Mikołaja w Gdańsku.



Wycieczka na Hel. Fot. Iwona Hintz

W dniu 4 czerwca, z okazji Dnia Dziecka, Parafia zorganizowała wycieczkę. Dzieci oraz rodzice spotkali się w Gdyni, a stamtąd uczestnicy wycieczki udali się tramwajem wodnym na Hel. Podczas kilkugodzinnego pobytu na Helu dzieci zwiedziły fokarium oraz budynek muzeum rybackiego, w którym przed wojną był kościół ewangelicki. Po powrocie statkiem do Gdyni i samochodami do Sopotu, najmłodszy parafianie oraz rodzice spotkali się w radosnej at-

mosferze w ogrodzie parafialnym na wspólnym poczęstunku przygotowanym przez rodziców i opiekunów.

5 czerwca w Sali Debory miało miejsce otwarcie wystawy prac plastycznych Ewy Spaleniak-Pospiech, zatytułowanej „Moje ekspresje, moje emocje, moje życie”. Kurator wystawy, p. Szymon Mielczarek, przedstawił zgromadzonym sylwetkę artystki oraz dokonał interpretacji wybranych obrazów. W tym roku, obok tej głównej prezentacji, w marcu miała miejsce wystawa prac Bogusława Góreckiego „Grafika i rysunek”.

W czerwcu zakończono prace nad przygotowaniem nowej internetowej strony parafialnej. Parafia nasza, pod adresem [www.sopot.luteranie.pl](http://www.sopot.luteranie.pl), prezentuje informacje na temat historii oraz bieżących wydarzeń w Parafii. Nowa strona posiada atrakcyjną szatę graficzną, można na niej znaleźć wiele interesujących wiadomości z życia Parafii. Istniejemy również na forum społecznościowym Internetu, jakie stanowi Facebook. Internet staje się coraz bardziej istotnym elementem oddziaływania Kościoła.

14 czerwca miało miejsce wyjazdowe spotkanie Gdańskiego Oddziału PTEw. Odbyło się ono w gmachu Biblioteki PAN przy ul. Wałowej 15 w Gdańsku. Zebrani mieli wyjątkową okazję obejrzenia starodruków pochodzących z czasów Reformacji, w tym oryginałów autografów Reformatora Kościoła ks. dr. Marcina Lutra. Prezentację przygotowała p. Agata Larczyńska, pracownik Biblioteki PAN.

Począwszy od 15 czerwca nasza Parafia przystąpiła do akcji *Kościół otwarty dla zwiedzających*. W okresie letnim, we wtorki, czwartki, soboty, w godz. 10.00-13.00, można było zwiedzać Kościół Zbawiciela. Historię tutejszych ewangelików i sopockiego kościoła przybliżał turystom radny p. Artur Pawłowski.

W dniu 18 czerwca w I Programie Polskiego Radia została wyemitowana ekumeniczna audycja z udziałem ks. bp. Marcina Hintza. Tematem audycji było ewangeliczne nauczanie o Duchu Świętym i jego działanie w Kościele.

19 czerwca, w Święto Trójcy Świętej, miało miejsce uroczyste nabożeństwo na zakończenie roku szkolnego, połączone z występem chóru parafialnego. Dzieci wzięły udział w liturgii, odczytując teksty biblijne i wygłaszając modlitewne vota. Pod koniec nabożeństwa nastąpiło rozdanie świadectw oraz stosownych upominków dla dzieci. Po nabożeństwie rodzice dzieci uczęszczających do punktu katechetycznego przygotowali poczęstunek w Sali Debory.

22 czerwca odbył się coroczny piknik, podczas którego podsumowano kolejny rok występów naszego parafialnego chóru, którym dyryguje Janusz Holler. Miłym akcentem tegorocznego spotkania było uczestnictwo dawnych chórzystów.

W okresie letnim, na wniosek Rady Parafialnej, rozpoczęto nową formę oddziaływania, jaką stanowią nabożeństwa wieczorne, które organizowane są w Kościele Zbawiciela jako nabożeństwa Słowa, w ostatnią niedzielę miesiąca, o godz. 18.00.

Na początku lipca Polska objęła półroczną prezydencję w Radzie Unii Europejskiej. Włączyliśmy się w obchody tego wydarzenia. Sopot jest jednym z miast polskiej prezydencji w Unii Europejskiej i z tej okazji odbywa się tu wiele imprez kulturalnych. W dniu 3 lipca proboszcz Parafii ks. bp Marcin Hintz wziął udział w uroczystym koncercie na Placu Przyjaciół Sopotu z okazji objęcia przez Polskę prezydencji w Radzie Unii Europejskiej, a 6 lipca – w uroczystości otwarcia nowego portu jachtowego w Sopocie, którą uświetnił Prezydent RP Bronisław Komorowski.

Szczególnym wydarzeniem kulturalnym tegorocznego sopockiego lata była Letnia Akademia Sztuki, połączona z „I Festiwalem Muzycznym SONOSFERA”, który zagościł w naszym kościele. W ramach Festiwalu mogliśmy usłyszeć wybitne dzieła w wykonaniu międzynarodowej grupy artystów. 17 lipca miał miejsce koncert inauguracyjny „Koncerty klawesynowe Jana Sebastiana Bacha”, transmitowany bezpośrednio na falach Programu 2. Polskiego Radia, z kolei 20 lipca, o godz. 20.00, odbył się spontaniczny koncert wykładowców Letniej Akademii Sztuki, zaś 21 lipca – koncert finałowy „Pieśni na sopran i fortepian”. Koncerty były poprzedzane krótkim przywitaniem zebranych przez proboszcza Parafii.

Od 25 lipca w filiale w Tczewie trwał remont kaplicy, który miał na celu zlikwidowanie zawilgoceń ścian obiektu. Podczas prac remontowych zaizolowano fundamenty kaplicy od strony ul. 30 Stycznia oraz dokonano naprawy odprowadzenia wody deszczowej do studzienki. Prace remontowe zakończono pod koniec sierpnia.

W sierpniu, wzorem lat ubiegłych, odbywał się w Sopocie XII Międzynarodowy Festiwal „Kalejdoskop Form Muzycznych SOPOT 2011”. Tym razem ewangelicki Kościół Zbawiciela gościł dwa widowiska: 13 sierpnia – koncert inauguracyjny „Od Bacha do współczesności”, a dzień później – inscenizację:



„7 Ptaków” – muzyczna Arka Noego. Organizatorem Festiwalu jest od lat dyr. Dariusz S. Wójcik, Prezes Stowarzyszenia Przyjaciół Teatru Otwartego, znany gdański artysta.

Podczas sierpniowego spotkania Koła Pań Seniorek ks. bp Marcin Hintz wygłosił referat poświęcony życiu i działalności Alberta Schweitzera. Wykład cieszył się dużym zainteresowaniem.

W dniu 1 września 2011 r. ks. bp Marcin Hintz brał udział w uroczystych obchodach 72. rocznicy wybuchu II wojny światowej, które odbyły się na gdańskim półwyspie Westerplatte, przy pomniku Obrońców Wybrzeża. Uroczystości rozpoczęła rekonstrukcja historyczna walk stoczonych 1 września 1939 r. Następnie odczytano apel poległych i wspólnie z arcybiskupem Sławojem Głódziem ks. bp M. Hintz złożył wieńce pod pomnikiem. Po uroczystości ks. bp M. Hintz uczestniczył w rozmowach kulturalnych z udziałem Premiera Rzeczypospolitej Donalda Tuska i innych przedstawicieli władz państwowych.

W dniu 3 września 2011 r., w Sztutowie, ks. bp Marcin Hintz uczestniczył w obchodach 72. rocznicy pierwszego transportu więźniów do obozu Stutthof i wybuchu II wojny światowej. Program uroczystości obejmował modlitwę ekumeniczną oraz zapalenie zniczy i złożenie kwiatów pod Pomnikiem. W modlitwie ks. bp M. Hintz podkreślił, że rozmiar tragedii, jaka wyniknęła ze zbrodniczego planu III Rzeszy, jest niespotykany w dziejach ludzkości i chociaż minęło ponad 70 lat od tamtych wydarzeń, nie można o nich zapomnieć, gdyż bez pamięci o II wojnie światowej niemożliwe jest zrozumienie współczesności. Ks. bp M. Hintz zwrócił też uwagę na fakt, że w tym miejscu Europy żyjemy w pokoju już ponad 60 lat i tylko poprzez proces pojednania ten stan możemy utrzymać.

W dniu 11 września miało miejsce nabożeństwo z okazji rozpoczęcia roku szkolnego, na którym wznowiła działalność po przerwie wakacyjnej szkołka niedzielna. Kazanie na tekst zaczerpnięty z Księgi Kaznodziei Salomona (Kz 9,13-18) wygłosił ks. bp Marcin Hintz, który zwrócił się bezpośrednio do uczniów. Nabożeństwo zostało uświetnione koncertem rodzinnym, wykonanym przez troje skrzypków: p. Angelikę Leśniak i jej dzieci – Kamila i Clare. Po nabożeństwie parafianie i uczniowie spotkali się na poczęstunku w Sali Debory, który został przygotowany przez rodziców. Za pracę katechetyczną w naszej parafii odpowiada ks. Dawid Baron, nauczyciel religii, mający doświadczenie w pracy z dziećmi w szkołach na Śląsku Cieszyńskim. Lekcje re-

ligii prowadzone są w Międzyszkolnym Punkcie Katechetycznym, mającym siedzibę na plebanii. Najmłodsze dzieci, wraz ze starszymi koleżankami i kolegami, biorą udział w nabożeństwie dziecięcym, czyli szkółce niedzielnej, która odbywa się równoległe z nabożeństwem głównym w kościelnej zakrystii.



Koncert na rozpoczęcie roku szkolnego. Gra p. Anglika Leśniak z dziećmi Kamilem i Clara. Fot. Iwona Hintz

W dniach 18 i 19 września 2011 r. w Trójmieście nagrywany był materiał do programu telewizyjnego dla Ekumenicznej Redakcji Telewizji Publicznej pt. *Gdańsk, jakiego nie znamy*, którego emisja miała miejsce 11 października 2011 r. o godz. 11.25 w programie TVP 2.

Szczególnie ważnym punktem w realizacji programu była wizyta ekipy telewizyjnej podczas niedzielного nabożeństwa w naszym kościele, na którym za oprawę muzyczną odpowiedzialny był chór parafialny pod dyrekcją Janusza Hollera. Po nabożeństwie w Sali Debory redaktorzy Telewizji Polskiej przeprowadzali rozmowy z członkami naszej parafii. Z tej okazji p. Maria Drapella przygotowała okolicznościową wystawę poświęconą trójmiejskim ewangelikom, która znajduje się w bibliotece *Etos*. Wystawa czynna jest w każdą niedzielę po

nabożeństwie. Maria Drapella, polonistka, pełni w naszej parafii funkcję kustosa biblioteki parafialnej. Dzięki jej zaangażowaniu, księgozbiór staje się coraz bogatszy i przybywa czytelników.



Dzieci ze szkółki niedzielnej. Pierwszy z prawej ks. Dawid Baron. Fot. Iwona Hintz

W dniu 2 października, zgodnie z kalendarzem liturgicznym naszego Kościoła, odbyło się nabożeństwo z okazji Dzięczynnego Święta Żniw. Uroczystość uświetnił występ chóru parafialnego oraz muzyka instrumentalna na flet i organy w wykonaniu Pauliny Warczyńskiej i Aleksandry Lis. W tym roku wyjątkowo nasze nabożeństwo było nie tylko podziękowaniem za chleb powszedni, ale również za pośrednictwem tekstu kazalnego, zaczerpniętego za Księgi proroka Izajasza (58,7-12), uwrażliwiała na potrzebę dzielenia się nim. Na ten aspekt naszej chrześcijańskiej wrażliwości wskazał w kazaniu ks. bp Marcin Hintz. Po nabożeństwie uczestników nabożeństwa obdarowano bochenkami chleba, a następnie odbyło się spotkanie w Sali Debory.



Ołtarz w Kościele Zbawiciela w Sopocie w dniu Święta Żniw. Fot. Roman Grabowski

W dniu 3 października na Politechnice Gdańskiej miała miejsce uroczystość odsłonięcia reliefu ku czci Jana Heweliusza, wspomnianego już wielkiego astronoma, gdańszczanina, głęboko wierzącego ewangelika. Po uroczystości inauguracji nowego roku akademickiego, rektor PG, prof. dr hab. inż. Henryk Krawczyk, dokonał aktu odsłonięcia pamiątkowej tablicy. Wśród zaproszonych gości byli m.in. Minister Edukacji Narodowej Katarzyna Hall, abp. Sławoj Leszek Głódź, bp Marcin Hintz oraz autor dzieła – gdański rzeźbiarz Robert Kaja. Obaj Biskupi dokonali ekumenicznego aktu poświęcenia reliefu. Ks. bp M. Hintz w swoim wystąpieniu podkreślił głęboką pobożność wielkiego uczonego i jego prawość. Wskazał, że Heweliusz to wzór uczonego, który łączył pasję badawczą z głęboką wiarą w Bożą opatrzność.

Po raz pierwszy w dziejach Parafii zorganizowano konkurs fotograficzny dla dzieci. Tematem pierwszej edycji były *Wakacje w dziecięcym obiektywie*. Na konkurs nadesłano ponad 20 prac wykonanych przez dzieci z naszej parafii podczas minionych wakacji. Po nabożeństwie w dniu 9 października, czyli w 16. Niedzielę po Trójcy Świętej, nastąpiło oficjalne rozstrzygnięcie konkursu poprzez głosowanie zgromadzonych w Sali Debory. Wyłoniono zwycięzców, których zdjęcia najbardziej przypadły do gustu naszym parafianom. Wszystkim uczestnikom I Edycji Wakacyjnego Konkursu Fotograficznego zostały wręczo-



Podczas uroczystości odsłonięcia tablicy poświęconej Janowi Heweliuszowi. Od lewej: ks. bp prof. Marcin Hintz, minister Katarzyna Hall, rzeźbiarz Robert Kaja. Fot. Karolina Baron

ne dyplomy uczestnictwa oraz nagrody rzeczowe. Wystawę przygotowali: Jerzy Hejber, Szymon Mielczarek i Iwona Hintz.

W dniu 14 października odbyło się posiedzenie Redakcji Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego. Przyjęto materiały do druku i wyznaczono harmonogram prac związanych z wydaniem piątego już numeru Rocznika. Ustalono wytyczne dla tworzącej się strony internetowej czasopisma.

Również 14 października w sali na plebanii odbyło się spotkanie Gdańskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego. Gościem spotkania był dr hab. Jarosław Klaczkow, członek toruńskiej parafii ewangelickiej, pracownik naukowy UMK. Gość wygłosił prelekcję, w której przedstawił historię ewangelików w Toruniu. Celem spotkania była również promocja nowej książki pod redakcją dr. Jarosława Klaczkowa, zatytułowanej *Ewangelicy w Toruniu (XVI-XX w.)*.

W ramach comiesięcznych spotkań Koła Pań Seniorów w październiku gościliśmy ks. Daniela Ferka z Parafii E-A w Wodzisławiu Śląskim, który

w krótkiej prelekcji przybliżył zgromadzonym historię wodzisławskiej parafii oraz uświetnił spotkanie grą na pianinie i prowadzeniem wspólnego śpiewu. Podczas tego spotkania p. Teresa Cichowicz zdała wyczerpującą relację z tego- rocznego Forum Ewangelickiego, które odbyło się w Warszawie we wrześniu.

W listopadzie, w ramach akcji organizowanej przez Centrum Misji i Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP: *Zrób prezent pod choinkę*, członkowie parafii trójmiejskiej przygotowali paczki dla dzieci na Ukrainie. Razem udało się nam przekazać do centrum koordynacyjnego CME ponad 60 paczek oraz kilkaset złotych na koszty transportu paczek na Ukrainę.

13 listopada, po nabożeństwie, odbyła się pierwsza próba parafialnego chóru dziecięcego. Z inicjatywy pastorowej Iwony Hintz, dzieci będą spotykać się na próbach zaraz po szkółce niedzielnej. Funkcję dyrygenta chóru dziecięcego zgodziła się objąć p. Dorota Kowalczyk.

26 listopada, po dwuletniej przerwie, nasz Kościół znów miał sposobność gościć „ludzi morza”. Tego dnia odbyło się uroczyste nabożeństwo z okazji Święta Marynarki Wojennej. Przybyłych gości, admiralicję i oficerów Marynarki Wojennej oraz przedstawicieli lokalnych władz przywitał ks. bp prof. Marcin Hintz, a kazanie wygłosił Ewangelicki Biskup Wojskowy bp ppłk. Mirosław Wola. Nabożeństwo uświetnił występ chóru oraz śpiew solowy w wykonaniu Pauliny Warczyńskiej. Po nabożeństwie goście i gospodarze spotkali się na uroczystym poczęstunku w sali na plebanii.

27 listopada, w I Niedzielę Adwentu, odbyło się nabożeństwo według liturgii Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, które prowadził duszpasterz diaspory reformowanej w Polsce ks. Tadeusz Jelinek. Zgodnie z porozumieniem pomiędzy Kościołami, cztery razy w roku w sopockim kościele odbywają się nabożeństwa spowiednio-komunijne prowadzone przez duchownego z bratniego Kościoła reformowanego. Tegoż dnia w Sali Debory nastąpiło otwarcie wystawy prac plastycznych ośmiu trójmiejskich artystek. Kuratorem wystawy jest p. Szymon Mielczarek.

1 grudnia Gdański Oddział PTEw zorganizował prelekcję p. Małgorzaty Platajs, dyrektora Towarzystwa Biblijnego w Polsce, zatytułowaną *Biblia przy- stepna i dostępna. Działalność Towarzystwa Biblijnego w Polsce*.

W dniu składania czasopisma do druku na grudzień 2011 roku zaplanowane jest trzecie w tym roku wstąpienie nowych członków do naszego Koś-

ciola, gwiazdka dla dzieci, świąteczny koncert chóru oraz zebranie Rady Parafialnej.

Naszemu Stwórcy, Wszechmogącemu Bogu, dziękujemy za opiekę i prowadzenie w mijającym 2011 roku i prosimy, by pobłogosławił naszym planom na przyszłość. Niech łaskawy Bóg obdarzy nas zdrowiem i mądrością, abyśmy mogli sprostać powierzonym nam zadaniom.