

ISSN 1898-1127

GDAŃSKI ROCZNIK  
EWANGELICKI

vol. VI

Gdańsk 2012

Parafia Ewangelicko-Augsburska  
w Gdańsku z siedzibą w Sopocie

## RADA NAUKOWA

*Heinrich Assel - Uniwersytet w Greifswaldzie, RFN, Jerzy Domastowski - UAM,  
bp Marcin Hintz - ChAT, Jan Iluk - UG, Jarosław Kłaczekow - UMK,  
Bogumił B. J. Linde - UG, Janusz Mattek - UMK, Tadeusz Stegner - UG*

## REDAKCJA

*bp Marcin Hintz – redaktor naczelny,  
Maria Drapella, Astrid Gotowt - sekretarz, Iwona Hintz  
Redaktor językowy (język niemiecki): Heiner Fandrich, Greifswald, RFN  
Redaktor (dział: Historia): Tadeusz Stegner*

## RECENZENCI STALI GRE

*ks. prof. UG dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. dr hab. Mieczysław Wojciechowski*

## RECENZENCI BIEŻĄCEGO NUMERU

*ks. prof. dr hab. Józef Budniak, ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola, prof. dr hab. Janusz Mattek,  
prof. dr hab. Lech Mokrzycki, prof. dr hab. Wiesław Sieradzan, prof. dr hab. Tadeusz Stegner*

## WYDAWCA

Parafia Ewangelicko-Augsburska,  
81-703 Sopot, ul. Kościuszki 51,  
tel. 58 551 13 35, fax 58 550 46 23,  
e-mail: gre@luteranie.pl; 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

Prawa autorskie należą do autorów artykułów

Druk dofinansowała

Diecezja Pomorsko-Wielkopolska Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP  
81-703 Sopot, ul. Kościuszki 51

Gdańska Wyższa Szkoła Humanistyczna  
80-875 Gdańsk, ul. Biskupia 24B

ISSN 1898-1127

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

## HISTORIA

MICHALINA BŁAŻEJEWSKA, <i>Dziewiętnastowieczny komentarz ewangelicki w Brzynie</i> .....	13
IZABELA BOŻYK, <i>Pastorzy luterkańscy w Kielcach w XIX i w początkach XX w. – sylwetki i postawy. Przyczynek do dziejów kieleckiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej</i> .....	36
JERZY DOMASŁOWSKI, <i>Dzieje Polskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdyni (1931-1939)</i> .....	58
IZABELA ŁAWRUSEWICZ, <i>Zaangażowanie ewangelików w obronę polskiego języka nauczania w II połowie XIX wieku w świetle polskiej prasy Śląska Cieszyńskiego</i> .....	83
ROMAN PERUCKI, <i>Kościół, parafie ewangelickie w Gdańsku, organiści, carillonisci, kapelmistrzowie, kantorzy i ich dzieła oraz organmistrzowie związani z kościołem protestanckim od reformy Lutera do 1945 roku</i> .....	105
LUCYNA ŻUKOWSKA, <i>Kurt Walter – przywódca Kościoła Wyznającego w Wolnym Mieście Gdańsku w 1934-1942</i> .....	132

## TEOLOGIA

HEINRICH ASSEL, <i>Evangelische Freiheit als Erbe – heute</i> .....	149
CHRISTOPH EHRLICH, <i>Das liturgische Erbe des Protestantismus</i> .....	163
MARCIN HINTZ, <i>Rozumienie wspólnoty kościelnej w ewangelicyzmie. Światowa Federacja Luterkańska jako rozwinięcie wizji eklesjologicznej Reformacji?</i> .....	171
BOGUSŁAW MILERSKI, <i>Pedagogiczne dziedzictwo protestantyzmu</i> .....	189
JERZY SOJKA, <i>Wokół Stołu Pańskiego – sakramentalne dziedzictwo Reformacji</i> ..	197

## BIBLISTYKA

WOJCIECH GAJEWSKI, <i>Paweł Apostoł i reforma u źródeł chrześcijaństwa</i> .....	213
KALINA WOJCIECHOWSKA, <i>Niewinność i szczerłość czy słabość i zależność od innych? Istota tertium comparationis warunku Jeśli nie staniecie się jak dzieci w Mt 18,3-5</i> .....	241

## MATERIAŁY

ALEKSANDER HALL, <i>O potrzebie wspólnej troski o chrześcijańskie dziedzictwo Europy</i> .....	253
--	-----

JANUSZ T. MACIUSZKO, <i>Początki Reformacji w Gdańsku i na Pomorzu</i> .....	258
JANUSZ TRUPINDA, <i>Protestanckie tradycje zakonu krzyżackiego</i> .....	269
DOROTA WITKOWSKA, <i>Przekaz teologiczny Sali Czerwonej Ratusza Głównego Miasta</i> .....	279

## RECENZJE

<i>Studia nad Reformacją</i> , red. Elżbieta Bagińska, Piotr Guzowski, Marzena Liedke, (Janusz Mattek) .....	289
<i>Reformacja w dawnej Rzeczypospolitej i jej europejskie konteksty. Postulaty badawcze</i> , (Janusz Mattek) .....	291
GABRIELA WAŚ, <i>Rozmowy chrześcijańskie w nurcie Reformacji. Legnicy i pruscy ewangelicy wobec wczesnoreformacyjnych problemów</i> (Janusz Mattek) .....	293

## ROZMOWY

IWONA HINTZ, <i>Rozmowa z rodzeństwem Hanną Kostuch z d. Stegner i prof. dr hab. Tadeuszem Stegnerem</i> .....	297
--	-----

## KALENDARIUM

IWONA HINTZ, <i>Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2012</i> .....	307
---	-----

# Inhaltsverzeichnis

BISCHOF MARCIN HINTZ, <i>Zur Einführung</i> .....	9
<i>Stipendieninformation für Studierende, die zur Geschichte des Protestantismus forschen</i> .....	11

## GESCHICHTE

MICHALINA BŁAŻEJEWSKA, <i>Die Geschichte des aus dem 19. Jh. stammenden evangelischen Friedhof in Brzyno</i> .....	13
IZABELA BOŻYK, <i>Die lutherischen Pastoren in Kielce im 19 Jh. und am Anfang des 20 Jh. - die Personen und die Tätigkeiten</i> .....	36
JERZY DOMASŁOWSKI, <i>Die Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinde in Gdynia (1931-1939) Teil I</i> .....	58
IZABELA ŁAWRUSEWICZ, <i>Das Engagement der Protestanten im Kampf um die polnische Sprache im Teschener Schlesien in der 2. Hälfte des 19. Jh. im Bild der Presse der Teschener Schlesier</i> .....	83
ROMAN PERUCKI, <i>Die evangelischen Kirchen, Gemeinden, Kantoren, Kappelmeister und ihre Werke im protestantischen Danzig seit der Reformation bis 1945</i> .....	105
LUCYNA ŻUKOWSKA, <i>Pastor Kurt Walter – Leiter der Bekennenden Kirche im Freistaat Danzig 1934-1942</i> .....	132

## THEOLOGIE

HEINRICH ASSEL, <i>Evangelische Freiheit als Erbe – heute</i> .....	149
CHRISTOPH EHRLICH, <i>Das liturgische Erbe des Protestantismus</i> .....	163
MARCIN HINTZ, <i>Das Verständnis der Kirchengemeinschaft im Protestantismus. Ist die LWB eine Ergänzung der ekklesiologischen Vision der Reformation?</i> .....	171
BOGUSŁAW MILERSKI, <i>Das Bildungserbe des Protestantismus</i> .....	189
JERZY SOJKA, <i>Über das Abendmahl – das sakramentelle Erbe der Reformation</i> .....	197

## BIBELKUNDE

WOJCIECH GAJEWSKI, <i>Apostel Paulus und seine Reformen der Kirche am Anfang des Christentums</i> .....	213
KALINA WOJCIECHOWSKA, <i>Unschuld und Ehrlichkeit oder Schwäche und Abhängigkeit von Anderen? Das Wesen von tertium comparationis bei Math. 18,3-5</i> .....	241

## MATERIALIEN

ALEKSANDER HALL, <i>Über die Notwendigkeit gemeinsamer Sorge um das christliche Erbe Europas</i> .....	253
--	-----

JANUSZ T. MACIUSZKO, <i>Die Anfänge der Reformation in Danzig und in Pommern</i> .....	258
JANUSZ TRUPINDA, <i>Protestantische Traditionen des Deutschen Orden</i> .....	269
DOROTA WITKOWSKA, <i>Die theologische Deutung der Rotenkammer im Rathaus der Hauptstadt Danzig</i> .....	279

## REZENSIONEN

<i>Studien über Reformation</i> , Hg. Elżbieta Bagińska, Piotr Guzowski, Marzena Liedke, (Janusz Mattek).....	289
<i>Reformation im alten Polen und ihr europäischer Kontext. Die wissenschaftlichen Anforderungen</i> , (Janusz Mattek).....	291
GABRIELA WAS, <i>Die christliche Gespräche in der reformatorischen Strömung. Die Protestanten in Leignitz und Preußen am Anfang der reformatorischen Bewegung</i> (Janusz Mattek).....	293

## GESPRÄCHE

IWONA HINTZ, <i>Gespräch mit Prof. Tadeusz Stegner und Hanna Kostuch</i> .....	297
--	-----

## KALENDARIUM

IWONA HINTZ, <i>Chronik der Evangelisch-Augsburgischen (Lutherischen) Gemeinde Danzig mit Sitz in Sopot für das Jahr 2012</i> .....	307
---	-----

## Contents

RT. REV. BISHOP MARCIN HINTZ, <i>Introduction</i> .....	9
<i>Information about scholarships for students doing research on history of Protestantism</i> ....	11

### HISTORY

MICHALINA BŁAŻEJEWSKA, <i>The Protestant Cemetery in Brzyno (from 19th Century)</i> .....	13
IZABELA BOŻYK, <i>Lutheran pastors in Kielce in the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries – profiles and attitude. A contribution to the history of the Lutheran Parish in Kielce</i> .....	36
JERZY DOMASŁOWSKI, <i>The History of the Polish Evangelical-Lutheran Parish in Gdynia (1931-1939). Part 1</i> .....	58
IZABELA ŁAWRUSEWICZ, <i>Evangelics involvement in the defense of the Polish language of instruction in the second part of the nineteenth century as seen by the Polish press in Teschen Silesia</i> .....	83
ROMAN PERUCKI, <i>The Protestant churches, communities, their Cantors, Musicians and their Works in Protestant Gdansk from Luther Era till 1945</i> .....	105
LUCYNA ŻUKOWSKA, <i>Kurt Walter – the leader of the Confessing Church in the Free City of Gdansk 1934-1942</i> .....	132

### THEOLOGY

HEINRICH ASSEL, <i>Evangelical Freedom as a contemporary heritag</i> .....	149
CHRISTOPH EHRLICH, <i>The Liturgical Heritage of the Protestantism</i> .....	163
MARCIN HINTZ, <i>The Understanding of the Church Communion in Protestantism. The Lutheran World Federation as a Fulfilment of the Vision of the Ecclesiology of Reformations?</i> .....	171
BOGUSŁAW MILERSKI, <i>The Educational Heritage of Protestantism</i> .....	189
JERZY SOJKA, <i>Around the Lord's Table – the sacramental Heritage of the Reformation</i> .....	197

### BIBLICAL STUDIES

WOJCIECH GAJEWSKI, <i>The Apostle Paul and a reform in the beginnings of Christianity</i> .....	213
KALINA WOJCIECHOWSKA, <i>Innocence and sincerity or weakness and dependence? The essence of tertium comparationis of the condition "Unless you become like children" (Matt 18:3)</i> .....	241

## **MATERIALS**

ALEKSANDER HALL, <i>About the Common Care of the European Heritage of the Christianity</i> .....	253
JANUSZ T. MACIUSZKO, <i>The Beginning of the Reformation in Gdansk and Pomerania</i> .....	258
JANUSZ TRUPINDA, <i>The Protestant Traditions of the „Deutsche Orden”</i> .....	269
DOROTA WITKOWSKA, <i>The Theological Meaning of the Red Chamber of the Town Hall in Gdansk</i> .....	279

## **BOOK REVIEWS**

<i>Studia nad Reformacją</i> , red. Elżbieta Bagińska, Piotr Guzowski, Marzena Liedke, (Janusz Małłek).....	289
<i>Reformacja w dawnej Rzeczypospolitej i jej europejskie konteksty. Postulaty badawcze</i> , (Janusz Małłek).....	291
GABRIELA WAŚ, <i>Rozmowy chrześcijańskie w nurcie Reformacji. Legniccy i pruscy ewangelicy wobec wczesnoreformacyjnych problemów</i> (Janusz Małłek).....	293

## **TALKS**

IWONA HINTZ, <i>A talk with Hanna Kostuch, teacher and prof. Tadeusz Stegner, Historian</i> .....	297
---	-----

## **CALENDAR**

IWONA HINTZ, <i>Chronicle of events in the parish of the Evangelical-Lutheran Church in Gdańsk-Sopot in the year 2012</i> .....	307
---	-----



## Słowo wstępne

**Szanowni Państwo, Czcigodni Czytelnicy,**

z radością przekazujemy Państwu szósty już tom naszego Rocznika.

Miniony rok charakteryzował się wyjątkową pracą Redakcji oraz Rady Naukowej, by dostosować się do ministerialnych wymagań stawianych czasopismom naukowym. Większość tych wymagań udało nam się spełnić.

W dniu 17 września 2012 r. Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego opublikowało długo oczekiwaną przez środowiska akademickie listę czasopism punktowanych. Ten wykaz czasopism ma znaczenie dla oceny jednostek naukowych, jak też określa wartość samego czasopisma.

Z radością informujemy, że nasze wysiłki nie speszły na niczym: *Gdański Rocznik Ewangelicki* został wpisany na Listę B pod numerem 507. Tym samym uznano, że spełnia on kryteria stawiane czasopismom naukowym. Warto podkreślić, że ewaluacji poddały się redakcje 2134 czasopism, spośród ogólnej liczby 22554 tytułów znajdujących się w ministerialnej bazie danych. Wpis na listę oznacza nie tylko spełnienie przez dany tytuł kryteriów formalnych charakterystycznych dla recenzowanego czasopisma naukowego, jest też punktem odniesienia dla naukowców publikujących wyniki swych badań oraz dla oceny parametrycznej jednostek naukowych.

Obecny numer naszego Rocznika posiada strukturę identyczną z numerem poprzednim, artykuły naukowe zamieszczone są w działach: *Historia*, *Teologia* i *Bibliistyka*. Teksty niespełniające wszystkich kryteriów publikacji *stricto* naukowej oraz artykuły polemiczne znalazły się w dziale *Materiały*. Całość uzupełniają *Recenzje*, *Rozmowa* oraz *Kalendarium* Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2012.

W zespole redagującym *GRE* nastąpiły niewielkie zmiany, udało nam się nadać czasopismu charakter międzynarodowy. Członkiem *Rady Naukowej* został prof. Heinrich Assel, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Greifswaldzie, RFN. Redaktorem językowym odpowiedzialnym za teksty niemieckojęzyczne został Heiner Fandrich, z tej samej uczelni. Wprowadziliśmy funkcję redaktora tematycznego, którym dla działu *Historia* został prof. Tadeusz Stegner.

Nasz Rocznik coraz bardziej rozwija stronę internetową, gdzie mogą znaleźć Państwo *in extenso* treść wszystkich opublikowanych na naszych łamach artykułów do roku 2011. Są one dostępne w formacie pdf. Na [www.gre.luteranie.pl](http://www.gre.luteranie.pl) znajdują Państwo także abstrakty w języku polskim wszystkich ar-

tykułów zawartych w bieżącym numerze, jak również wymagania redakcyjne adresowane do przyszłych autorów.

Na stronie internetowej czasopisma zamieszczone są też informacje na temat stypendium naukowego *GRE*.

*GRE* dostępny jest także w międzynarodowych bazach danych. Począwszy od 2012 r. – w międzynarodowej bazie danych CEJSH - *The Central European Journal Of Social Sciences And Humanities* ([www.cejsh.icm.edu.pl](http://www.cejsh.icm.edu.pl)). Jest to baza danych prowadzona wspólnie przez Polską Akademię Nauk (PAN), Akademię Nauk Republiki Czeskiej, Słowacką Akademię Nauk i Węgierską Akademię Nauk. Jej celem jest udostępnianie szerokiemu kręgowi odbiorców streszczeń artykułów z zakresu nauk społecznych i humanistycznych, wydawanych przez ośrodki naukowe w Europie Środkowej.

Od lutego 2012 abstrakty i polskie teksty artykułów *GRE* począwszy od numeru Vol. 5 (2011) zamieszczone są również w bazie *danych Central and Eastern European Online Library* – CEEOL ([www.ceeol.com](http://www.ceeol.com)).

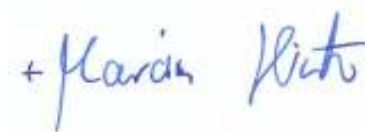
W bieżącym numerze znalazło się sześć artykułów naukowych poświęconych historii protestantyzmu na Pomorzu i w szerszym, polskim kontekście, pięć artykułów z zakresu teologii, w tym dwa napisane przez niemieckich teologów ewangelickich oraz dwa artykuły z zakresu biblistyki. Część z nich powstała jako rozszerzona i pogłębiona wersja referatów konferencyjnych.

W *Materialach* zamieściliśmy cztery teksty pokonferencyjne, wygłoszone w dniach 21-22 października 2012 r. podczas Międzynarodowej Konferencji „Dziedzictwo protestantyzmu w Gdańsku, Gdyni i Sopocie oraz w perspektywie europejskiej”. Całość dopełniają trzy recenzje, wywiad oraz kronika.

Pragniemy zaznaczyć, że poglądy Autorów nie zawsze zgodne są z poglądami Redakcji. Dotyczy to szczególnie tekstów pochodzących pośrednio lub bezpośrednio z Konferencji. Chcemy, by nasze czasopismo było forum dyskusji.

Życzę wszystkim Czytelnikom interesującej lektury i mam nadzieję, że *Gdański Rocznik Ewangelicki* spełnia swoją misję badawczą oraz popularyzatorską w zakresie historii Kościoła, a zwłaszcza protestantyzmu, jak też stanowi głos w dyskusji akademickiej w dziedzinie teologii i biblistyki ewangelickiej.

Życzę nam wszystkim wiele Bożego prowadzenia.



bp 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 *Radę Naukową 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 *Rady Naukowej* 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, konspekt pracy magisterskiej/doktorskiej oraz opinię władz uczelni.

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

§9. Stypendyści zobowiązani są do przekazania jednego egzemplarza pracy magisterskiej/doktorskiej do Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Sopocie. *Rada Naukowa* i *Redakcja* zastrzegają 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.

**Michalina Błażejewska**

## **Dziewiętnastowieczny cmentarz ewangelicki w Brzynie**

Najcenniejsze elementy dziedzictwa kulturowego, jakie zostały po minionych generacjach, niekiedy zapomniane i niszczące, wciąż istnieją wtopione w krajobraz, czekając na czyjeś zainteresowanie i ochronę. Pomorze, będąc terenem przenikania się licznych kultur i idei poprzez współegzystowanie na jego obszarze wielu narodowości, jest szczególnie bogate w tego rodzaju miejsca. Jednym z nich jest z pewnością dziewiętnastowieczny cmentarz ewangelicki w Brzynie, będący dowodem zamieszkiwania tych terenów przez liczną niegdyś społeczność protestancką. Miejsce to jednak powoli, ale nieubłaganie niknie, wchłaniane przez naturę i systematycznie ograbiane przez ludzi.

Jak określił Tadeusz Rudkowski, cmentarze składają się z trzech podstawowych elementów: tego, co znajduje się pod ziemią, struktur naziemnych wraz z alejami i siecią dróg kształtujących ich topografię oraz z szaty roślinnej, drzew i krzewów<sup>1</sup>. Obiektem moich zainteresowań w tymże artykule jest element drugi. Uznałam bowiem, zgodnie z myślą Jacka Kolbuszowskiego, iż choć najistotniejszą częścią cmentarzy jest ich warstwa podziemna kryjąca zwłoki, to tym, co jest dostępne naszemu oglądowi są w istocie obiekty składające się na jego naziemną infrastrukturę<sup>2</sup>.

Przetrwanie miejsc takich jak zamknięte cmentarze, zależy bardzo często od mieszkańców pobliskich miejscowości oraz ludzi emocjonalnie z nimi związanych. Sądzę zatem, iż na wstępie warto przytoczyć najistotniejsze fakty dotyczące miejscowości i mieszkających tam dawniej ewangelików. Brzyno,

---

<sup>1</sup> T. Rudkowski, *O ochronę cmentarzy zabytkowych*, w: „*Ochrona Zabytków*”, nr 1/2, 2004, s.105.

<sup>2</sup> J. Kolbuszowski, *Cmentarze*, Wrocław 1996, s. 37.

do którego terytorialnie przynależy cmentarz, to niewielka wieś w powiecie puckim, na terenie Gminy Krokowa, malowniczo położona 500 m na pn.-zach. od brzegu Jeziora Żarnowieckiego. Pierwsze wzmianki o wsi pochodzą z 1400 r. – figuruje ona jako majątek rycerski liczący 50 włók<sup>3</sup>. Na przestrzeni wieków obraz narodowościowo-wyznaniowy tamtejszej społeczności ulegał dynamicznym zmianom. Działo się tak głównie w wyniku przesunięć granic oraz rozwijającej się na Pomorzu Reformacji, która stopniowo docierała z miast na prowincję. Tomasz Hinc rozwój protestantyzmu na Pomorzu wiąże przede wszystkim z kolejnymi falami osadnictwa niemieckiego. Jako istotną cezurę wymienia m.in. rok 1772<sup>4</sup>. Każde z państw zaborczych forsowało dominujące na swoim terenie wyznanie; w przypadku Prus był to luteranizm<sup>5</sup>. Na początku XIX w. w Brzynie można wyraźnie zaobserwować wzrost liczby ewangelików. Franz Schultz wspomina w swojej pracy, że miejscowość ta na pewien czas znika z kanonu wsi przynależnych parafii w Żarnowcu. Autor przypuszcza, iż zniknięcie Brzyna z rejestru wsi przynależnych parafii w Żarnowcu spowodowane było zamieszkiwaniem jej wyłącznie przez ewangelików<sup>6</sup>. Dominującą liczbę protestantów, ukazuje spis, jakiego dokonano w 1820 roku. Odnotowano wówczas, że na 181 mieszkańców, aż 172 było ewangelikami, zaś jedynie 9 katolikami<sup>7</sup>. Brzyno powraca na karty schematu diecezji chełmińskiej dopiero w 1867 r. ze wzmianką o 14 mieszkających tam katolikach<sup>8</sup>. Na podstawie danych ze spisu statystycznego z 1869 r. widać, że liczba katolików wzrosła do 24 (na 235 mieszkańców aż 211 było ewangelikami)<sup>9</sup>.

Rozwój transportu na ziemiach wcielonych do Niemiec ułatwił w XIX w. napływ ludności niemieckiej na te tereny, co przyczyniło się do stopniowego wzrostu wpływów Kościoła unijnego. Z biegiem czasu rozwinęła się

---

<sup>3</sup> K. Bruski, G. Berendt, A. Groth, M. Stażewski, *Dzieje Krokowej i okolic*, red. A. Groth, Gdańsk 2002, s. 252; F. Schultz, *Dzieje powiatu wejherowskiego i puckiego*, tłum. W. Sawicki, W. Szreniawski, red. R. Biskup, Gdańsk-Puck-Wejherowo 2011, s. 546.

<sup>4</sup> T. Hinc, *Zapomniane cmentarze ewangelickie na terenie Kościerzyny*, Kościerzyna 2010, s. 12.

<sup>5</sup> M. Bogucka, *Prusy Królewskie jako teren styku wielu kultur i wpływ tego zjawiska na rozwój reformacji. Przykład Gdańska*, w: *Człowiek i świat. Studia z dziejów kultury i mentalności XV – XVIII w.*, Warszawa 2008, s. 78; A. Tokarczyk, *Emangelicy w Polsce*, Warszawa 1988, s. 19- 20.

<sup>6</sup> F. Schultz, *dz. cyt.*, s. 546.

<sup>7</sup> *Uebersicht der Bestandtheile und Verzeichniß aller Ortschaften des Danziger Regierungs-Bezirktes*, Danzig 1820, s. 12,13.

<sup>8</sup> F. Schultz, *dz. cyt.*, s. 546-547.

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 547.

struktura administracyjna, wznoszono nowe zabudowania kościelne, rozrastały się gminy, powstawały także nowe cmentarze<sup>10</sup>. Mieszkający w Brzynie protestanci należeli początkowo do parafii w Osiekach, dokąd, mimo znacznej odległości, udawali się na nabożeństwa<sup>11</sup>. Coraz liczniejsza społeczność ewangelicka w 1882 r. wzniosła neogotycki kościół w pobliskim Wierzchucinie<sup>12</sup>.

Napływ osadników niemieckich oraz wpływy Kościoła unijnego na terenach Pomorza Zachodniego po zakończeniu pierwszej wojny światowej zaczynają stopniowo słabnąć<sup>13</sup>. Przed wejściem w życie traktatu wersalskiego Brzyno wraz z Prusewem należało do powiatu wejherowskiego (dawniej Prowincja Prusy Zachodnie). Po wprowadzeniu w życie traktatu, granica między Polską a Niemcami została przeprowadzona wzdłuż rzeki Piaśnicy i przez środek Jeziora Żarnowieckiego. 3 września 1920 roku komisja z Oliwy zadecydowała, że Brzyno i Prusewo pozostaną w granicach Niemiec i administracyjnie będą należeć do powiatu łęborskiego<sup>14</sup>.

Skład narodowościowy i wyznaniowy Pomorza zmienił się jeszcze gwałtowniej po tragicznych wydarzeniach lat 1939-1945. Doszło do niemalże całkowitej wymiany ludności i pozrywania dotychczasowych więzi w wyniku licznych prześladowań, migracji i wysiedleń. Napływ nowych mieszkańców poskutkował dramatycznie dla świętych miejsc ewangelików. Nie odpowiadały one przyzwyczajeniom i wyobrażeniom nowoprzybyłych osadników, głównie wyznania rzymskokatolickiego, ale w większości zostały przez nich przejęte i zaadaptowane stosownie do potrzeb kultu Kościoła katolickiego lub przeznaczone do użytku publicznego<sup>15</sup>. Jeszcze gorszy los spotkał ewangelickie cmentarze, które traktowano jako niemieckie, więc nie tylko przestano się o nie troszczyć, ale były celowo niszczone i rozkradane. Działo się tak, gdyż wg Andrzeja Brencza, istnienie cmentarzy niesie ze sobą konkretny polityczno-ideowy kontekst, mianowicie są one symbolicznym znakiem, który legitymuje prawo danego narodu do określonych ziem<sup>16</sup>. Po traumatycznych

---

<sup>10</sup> T. Hinc, *dz. cyt.*, s. 12

<sup>11</sup> I. Elsner, *O przeszłości gminy Choczewo*, Amberg 2009, s. 122.

<sup>12</sup> M. Kulik, T. Żmuda-Trzebiatowski, *dz. cyt.*, s. 262.

<sup>13</sup> T. Hinc, *dz. cyt.*, s. 9.

<sup>14</sup> I. Elsner, *dz. cyt.*, s. 292.

<sup>15</sup> B. Gosz, *dz. cyt.*, s. 106-110; J. Kochanowska, *Losy zabytków sakralnych Pomorza Zachodniego podczas wojny i w pierwszych latach powojennych*, w: *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, red. Z. Mazur, Poznań 2000, s. 203.

<sup>16</sup> A. Brencz, *Niemieckie wiejskie cmentarze jako element krajobrazu kulturowego środkowego Nadodrza*,

doświadczeniach wojny polscy osadnicy chcieli zatrzeć i zlikwidować wszelkie symbole tego typu, gdyż jak podkreśla J. Kolbuszewski, cmentarzom przypisywano charakter narodowościowy, a przesunięcie granic i zmiana przynależności państwowej danego terytorium powodowała chęć zaprzeczenia, jakoby „ziemia ta należała do ludzi w niej pochowanych”<sup>17</sup>.

Obecnie w okolicach Brzyna, Prusewa i Wierzchucina trudno jest oszacować dokładnie liczbę ewangelików. Według badań B. Gosza jest to 11-16 osób<sup>18</sup>.

### 1. Lokalizacja i założenie przestrzenne cmentarza.

Powstanie cmentarza ewangelickiego w Brzynie datuje się na pierwszą połowę XIX wieku<sup>19</sup>. Jest to przełomowy okres z punktu widzenia historii cmentarzy ogólnie. Od drugiej połowy XVIII wieku w całej Europie Zachodniej, trochę później na terenach polskich, powoli następowała ich translokacja poza teren zabudowany<sup>20</sup>. Jak zauważa Zahariasz Frącek, w miarę jak owe modyfikacje były akceptowane społecznie, lokowano cmentarze w równych odległościach między dwiema mniejszymi miejscowościami danej parafii<sup>21</sup>. Na przykościelnym cmentarzu w Osiekach, zmarłych chowano do roku 1834. Wtedy to miejscowości w obrębie tej parafii otrzymały obszary poza terenem zamieszkałym, specjalnie wyznaczone na pochówki<sup>22</sup>.

Tak jest w omawianym przypadku. Cmentarz położony jest między Prusewem i Brzynem, chociaż terytorialnie przynależny do Brzyna. Oddalony jest od każdej z tych wsi około jednego kilometra. Leży on wśród pól, ok. 100 m na południe od drogi łączącej obie miejscowości. Założony został na

---

w: *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, red. Z. Mazur, Poznań 2000, s. 289-296; J. Kochanowska, *dz. cyt.*, s. 201-204.

<sup>17</sup> J. Kolbuszewski, *dz. cyt.*, s. 19.

<sup>18</sup> B. Gosz, *Przemiany struktury Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w województwie pomorskim w latach 1945 – 2008*, Gdynia 2009, s. 106.

<sup>19</sup> Cmentarz poewangelicki w Brzynie: karta cmentarza nr 260 Narodowy Instytut Dziedzictwa (dalej NIDZ), oprac. Arch. G. Olszewska-Hellmann, 30.10.1985 r.

<sup>20</sup> A. Spiss, *Wiejskie cmentarze w Polsce*, w: „*Śmierć-przestrzeń-czas-tożsamość w Europie Środkowej ok. 1900*, Materiały z konferencji 8-10.12.1996”, red. K. Grodziska, J. Purchała, Kraków 2002, s. 218.

<sup>21</sup> Z. Frącek, *Śmierć cmentarze i sztuka funeralna ziemi lęborskiej*, „Biuletyn Historyczny Muzeum w Lęborku i Lęborskiego Bractwa Historycznego”, nr 26, Lębork 2005, s. 53-54.

<sup>22</sup> I. Elsner, *dz. cyt.*, s. 150.





Plan przestrzenny cmentarza ewangelickiego w Brzynie. Źródło: karta cmentarza nr 260, Narodowy Instytut Dziedzictwa, oprac. arch. G. Olszewska-Hellmann, 30.10. 1985 r.

ne na karcie cmentarza z 1985 r.<sup>26</sup>

Aleja ta, o długości ok. 133 m, dochodząc do wejścia na cmentarz przechodzi, w liczącą ok. 56 m, aleję bżowo-cisową, która prowadzi do kaplicy wybudowanej w 1935 r. Budynek ten znajduje się na południowym skraju

planie prostokąta o wymiarach 70 m x 60 m i zajmuje powierzchnię 0,42 ha<sup>23</sup>. Jedyne wejście na jego teren znajduje się od strony północnej.

Z oddali istnienie cmentarza wśród upraw zdradza osamotniona, symetryczna parcela drzew, do której, według dostępnej literatury, prowadziła od szosy aleja lipowa<sup>24</sup>. Obecnie aleja zarasta i nie ma tam ani jednej lipy. Po obu jej stronach rosną jedynie leciwe brzozy (widoczny jest zarazem wyraźny ubytek drzewostanu po stronie wschodniej). Można zatem przypuszczać, iż prowadząca do nekropolii aleja od zawsze była wysadzana wyłącznie brzozami, co zgodnie potwierdzają mieszkańcy Brzyna<sup>25</sup> oraz adnotacje umieszczo-

<sup>23</sup> J. Barton-Piórkowska, D. Styp-Rekowska, *Katalog zabytków Gminy Krokowa*, Gdańsk 1997, s. 6; Karta cmentarza nr 260.

<sup>24</sup> *Tamże*, s. 6; K. Bruski, G. Berendt, A. Groth, M. Stażewski, *dz. cyt.*, s. 252.

<sup>25</sup> Mieszkańcy zdecydowanie zaprzeczają jakoby aleja prowadząca na cmentarz była kiedykolwiek aleją lipową. Wywiady (rozmowy z mieszkańcami Brzyna i okolic): z Panem Karolem Goyke: 17.02.2011 r., z Panem Ernim Goyke: 17.02.2011 r., z Panią Heleną Koss: 18.02.2011r., z Panią Kariną Goyke: 17.02.2011 r., z Panem Józefem Styn: 15.03.2011 r. Wyżej wymienione osoby, z którymi przeprowadzałam wywiady, to z dziada pradziada miejscowi; rodzice ich byli ewangelikami za wyjątkiem Pana Józefa Styn, którego ojciec był katolikiem, matka zaś po pewnym czasie przeszła na katolicyzm.

<sup>26</sup> Karta cmentarza nr 260.

cmentarza i stanowi niejako jego miejsce najważniejsze, aleja zaś jest łącznikiem między strefą *sacrum* a *profanum*. To nią przechodził kondukt pogrzebowy odprowadzający zmarłego do innego, pośmiertnego świata<sup>27</sup>. Leciwe krzewy cisu zachowały się dobrze, głównie po stronie wschodniej, natomiast niewiele pozostało krzewów bzu. Według wspomnień mieszkańców, bzy wraz z cisem tworzyły zapierającą dech w piersiach kompozycję<sup>28</sup>.

W układzie przestrzennym każdego miejsca pochówków ważną rolę odgrywała brama i ogrodzenie, wyznaczające granicę między światem żywych a światem umarłych<sup>29</sup>. Granice cmentarza w Brzynie są łatwe do odczytania, chociaż nie jest ogrodzony murem ani płotem, u wejścia na jego obszar brak także śladów bramy wjazdowej. Granicę wyznaczał od strony północnej, południowej i zachodniej szpaler głogów, zaś od strony wschodniej szpaler świerków. W 1985 r. nie odnotowano w nim poważniejszych ubytków<sup>30</sup>. W roku 2011 zaobserwowano, że zachowały się dobrze głogi po stronie północnej i zachodniej, natomiast widoczne są ubytki w drzewostanie po stronie południowej i wschodniej (świerki). Zarówno drogę na cmentarz po lewej stronie (stojąc przodem do kaplicy), jak i cały jego teren otoczono drewnianym ogrodzeniem o łącznej długości 385 m. Inwestycję tę zrealizowała gmina Krokowa w 2004 r.<sup>31</sup>

Wspomniana wcześniej aleja cisowo-bzowa wyraźnie dzieli cmentarz na dwie części. Po prawej, zachodniej stronie dawny układ grobów jest nieczytelny. Obszar pokrywają gęste zarośla i krzewy. Jak wskazują zapiski z karty nr 260, brak na tej części jakichkolwiek widocznych śladów pochówków, prócz jednego wolnostojącego nagrobka, upamiętniającego Eckharta Karła Hugona Flißbacha<sup>32</sup>. Jednakże penetrując gęste chaszczki i dokładnie przyglądając się podłożu, natknąć się można na rzadkie i pojedyncze fragmenty kamiennych lub betonowych elementów nagrobków, wystających z gruntu. Przy zachodniej granicy obszaru zachował się w pełni odsłonięty betonowy postument z umieszczoną w nim podstawą krzyża. Jego trzonu już nie ma,

---

<sup>27</sup> A. Spiss, *dz. cyt.*, s. 220.

<sup>28</sup> Podczas przeprowadzania wywiadów, mieszkańcy Brzyna i okolic często wspominali, iż zapach kwitającego bzu rozniósł się daleko poza teren cmentarza, zaś krzewy tworzące aleje przypominały zielony korytarz wprowadzający odwiedzającego w inną przestrzeń.

<sup>29</sup> T. Hinc, *dz. cyt.*, s. 6; J. Kolbuszewski, *dz. cyt.*, s. 68.

<sup>30</sup> Karta cmentarza nr 260.

<sup>31</sup> Rachunki znajdujące się w Gminie Krokowa, umowa na wykonanie usługi nr 333/15/2004.

<sup>32</sup> Karta cmentarza nr 260.

został prawdopodobnie wylamany, niemniej jednak artefakt stanowi niezbity dowód na to, że i po tej stronie dokonywano niegdyś pojedynczych pochówków. Są to jednak ślady znikome i jednostkowe. Ze wspomnień mieszkańców wynika jednak, że po tej właśnie stronie chowano właścicieli ziemskich i ludzi zajmujących wysoką pozycję społeczną<sup>33</sup>. Nie ma dowodów potwierdzających prawdziwość tej informacji. Położenie pomnika Eckharta nieopodal alei i kaplicy wiązać się mogło z symbolicznym pojmowaniem środka cmentarza, jako miejsca najbardziej świętego<sup>34</sup>. Choć nie można zaprzeczyć temu, że układ przestrzenny cmentarzy wiejskich zawsze stanowił odbicie hierarchii, jaka panowała w lokalnym społeczeństwie<sup>35</sup>. Osoby stojące wyżej na drabinie społecznej chowano na miejscu najbardziej prestiżowym, w specjalnie wydzielonych kwaterach lub blisko centrum cmentarza. Całość także dzielono na specjalne sektory, osobno chowano chociażby dzieci<sup>36</sup>. Strefą nacechowaną ujemnie, uważaną za pozbawioną mocy, były kąty oraz tereny tuż przy ogrodzeniach. Tam też grzebano dzieci bez chrztu, przestępców czy samobójców<sup>37</sup>.

Układ przestrzenny brzyńskiego cmentarza charakteryzuje regularność i symetria. Stojąc na początku traktu cisowo-bzowego dostrzec można po prawej i po lewej stronie pozostałości po rozchodzących się od tego miejsca bocznych alejach, poprowadzonych aż pod zachodni i wschodni kraniec nekropoli.

Dla lewej, wschodniej strony cmentarza odnotowano na karcie groby datowane nieprzerwanie od początku XIX wieku do połowy wieku XX<sup>38</sup>. Ta strona cmentarza, choć po części zdewastowana, jest jeszcze nadal czytelna. Groby były rozmieszczane w regularnych rzędach, pomiędzy którymi prowadziły liczne dróżki. W południowo-wschodniej części obszaru zaobserwować można wiele malutkich mogił. Niektóre z grobów mają długość zaledwie 1 m, co pozwala wnioskować, że właśnie tu znajdowała się specjalnie wyodrębniona strefa, gdzie chowano dzieci.

---

<sup>33</sup> Wspomnienia pana Erniego Goyke.

<sup>34</sup> A. Spiss, *dz. cyt.*, s. 219.

<sup>35</sup> *Tamże*, s. 220.

<sup>36</sup> J. Kolbuszewski, *dz. cyt.*, s. 68

<sup>37</sup> T. Hinc, *dz. cyt.*, s. 8; J. Kolbuszewski, *dz. cyt.*, s. 67.

<sup>38</sup> Karta cmentarza nr 260. *Tamże*.



Widok pozostałych nagrobków z północno-wschodniego rogu cmentarza.

Warto zauważyć, że regularnie karczowaną częścią, z wyraźnie wytyczonymi ścieżkami, jest południowo-zachodni fragment lewej strony cmentarza. Tam znajdują się groby osób pochowanych na specjalne życzenie, mimo oficjalnego zamknięcia cmentarza po 1945 r.<sup>39</sup> Istnieje zatem wyodrębniona przestrzeń nadal żywo kultywowana.

## 2. Groby i nagrobki.

Ważnym momentem dla rozwoju i ewolucji sztuki funeralnej była, już wspomniana, translokacja cmentarzy przykościelnych. Zmienił się sposób przeżywania śmierci i pojmowania przestrzeni sakralnej, zaś indywidualizacja grobu pozwoliła na rozwój trwalszych form i motywów upamiętniających zmarłą osobę oraz, ogólnie, na estetyzację i uporządkowanie przestrzeni. Wygląd i symbolika każdego cmentarza są podporządkowane *stricte* zasadom wia-

---

<sup>39</sup> *Tamże.*

ry danego wyznania. Jak twierdzi M. Bonowska, na Pomorzu Zachodnim, jak nigdzie indziej, jest to widoczne w plastyce tych miejsc<sup>40</sup>.

Na wiejskich cmentarzach do budowy poszczególnych elementów kompozycji grobu wykorzystywano najłatwiej dostępne w okolicy materiały. Początkowo było to głównie nietrwale drewno, co utrzymywało się jeszcze w XIX wieku. Wyjaśnia to niewielką, odnotowaną w karcie nr 260, liczbę nagrobków z tego okresu<sup>41</sup>. Stopniowo zaczęto stosować także glazy narzutowe i kamienie polne oraz łatwe w obróbce skały osadowe (wapienie i piaskowce), rzadziej – importowane granity, porfiry, marmury i sjenity. Od lat 60 XIX w. do początków wieku XX prym wiodło żeliwo. Natomiast lata międzywojenne charakteryzowało szerokie zastosowanie betonu i sztucznego kamienia – lastriko. Wykonane z nich nagrobki szybko jednak traciły swoje walory estetyczne, ciemniejąc i ulegając rozpadowi pod wpływem czynników atmosferycznych. W przypadku Kaszub, ze względu na występowanie w okolicy bogatego w kwarc piasku, stosowano także przyciemniane, nieprzeźroczyste szkło zwane marbitem<sup>42</sup>.

Z czasem stosowano coraz to bardziej wyszukane, kunsztowne i skomplikowane formy, czego dowodem mogą być pojawiające się na cmentarzach w XIX wieku żeliwne krzyże lub tablice umieszczane na metalowej nodze czy kamiennej podporze. Pierwowzorem większości nagrobków była jednak kamienna stela, czyli ustawiona pionowo płyta z epitafium lub płaskorzeźbioną dekoracją. Na specjalnie kształtowanych podporach, przybierających rozmaite kształty, umieszczano często tablice wykonane z granitu, ceramiki, marbitu, betonu czy żeliwa<sup>43</sup>. Pozostałości po tego rodzaju nagrobkach, obecnie pozbawione wielu swoich pierwotnych walorów estetycznych, można w dużej liczbie spotkać jeszcze na brzyńskim cmentarzu, niestety nie pozostała nań ani jedna cała tabliczka inskrypcyjna. Oglądając podobne elementy sztuki sepulkralnej na innych cmentarzach ewangelickich Pomorza, można się jedynie domyślać jak takie tablice wyglądały.

---

<sup>40</sup> M. Bonowska, *Kult zmarłych na Pomorzu Zachodnim na przełomie XIX i XX wieku*, w: „V Konferencja Słowińsko-Kaszubska”, red. W. Łysiak, Poznań-Słupsk 1999, s. 78.

<sup>41</sup> T. Rudkowski, *dz. cyt.*, s. 105, karta cmentarza nr 260.

<sup>42</sup> P. Fijałkowski, *Wiejskie cmentarze ewangelickie na południowo-zachodnim Mazowszu*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, Warszawa 1992, rok 40, nr 2, s. 199, 205-207; M. Kwaśkiewicz, T. Siemiński, *Dawne nekropolie powiatu bytowskiego*, „Nasze Pomorze”, Bytów 2001, nr 2, s. 102, 108; T. Rudkowski, *dz. cyt.*, s. 106-107.

<sup>43</sup> P. Fijałkowski, *dz. cyt.*, s. 208; M. Kwaśkiewicz, T. Siemiński, *dz. cyt.*, s. 102-108; <http://www.hutniczy.malanowicz.eu/nagrobki.htm>.

Analizując dane zamieszczone w karcie brzyńskiego cmentarza z 1985 r., należy zauważyć, iż liczba zachowanych obecnie nagrobków jest znacznie mniejsza niż zaledwie dwadzieścia sześć lat temu. Wówczas odnotowano aż 23 nagrobki wolnostojące, z czego 18 z pierwszej połowy XIX wieku, pozostałe zaś z jego drugiej połowy. Na cmentarzu znajdowało się także 39 ziemnych i umocnionych mogił, z których jedna pochodziła z drugiej połowy XIX wieku, zaś 32 datowano na pierwszą połowę XX wieku. Możliwość dokonania tak dokładnej datacji wskazywać może na to, że były wówczas jeszcze tablice oraz żeliwne ogrodzenia okalające groby<sup>44</sup>. Widać zatem, że dewastacja cmentarza postępuje w zatrważającym tempie.

Materiałem najczęściej wykorzystywanym do wykonania podpór był kamień i beton, a zwłaszcza lastriko. Wbijane bezpośrednio w ziemię lub stawiane dodatkowo na szerokich podstawach, przybierały rozmaite postacie. Spotkać można zarówno takie, które charakteryzują się finezyjnymi wybrzuszeniami i wypukłościami, jak i proste, kanciaste, prostokątne, podłużne kolumny. Większość jednak jest ozdobnie profilowana na kształt esowatego zagłówka.



Przykłady podpór wykonanych z lastriko w formie esowatego zagłówka.

Na cmentarzu w Brzynie znaleźć można około dwudziestu podpór tego rodzaju.

Oryginalną formą były kamienne lub betonowe zagłówki stylizowane na kształt złamanego drzewa, najczęściej dębu. Etapy istnienia rośliny utożsamiano z fazami życia człowieka. Wzrastanie, kwitnienie, wydawanie owoców, zrzucanie liści, czyli młodość, dojrzałość, starość oraz sen zimowy, po którym następuje w porze wiosennej zmartwychwstanie<sup>45</sup>. Postumenty o tym kształcie zdobiono dodatkowo motywem dębowych liści i gałązek.

Na cmentarzu brzyńskim zachował się tylko jeden tego rodzaju pomnik o wysokości ok. 85 cm. Widać na nim doskonale wszelkie

<sup>44</sup> Karta cmentarza nr 260.

<sup>45</sup> [http://www.cmentarze-polskie.pl/articles.php?article\\_id=14;](http://www.cmentarze-polskie.pl/articles.php?article_id=14;)  
[http://www.cmentarium.sowa.website.pl/Symbolika/universalne.html.](http://www.cmentarium.sowa.website.pl/Symbolika/universalne.html)

mistrzynie wykonane szczegóły. Starannie wykonane, realistycznie wyglądające wgłębienia, doskonale imitują korę. Całość porośnięta mchem i porostami sprawia bardzo naturalistyczne wrażenie. Wzdłuż trzonu, z tyłu wyrzeźbiono cztery wypustki mające imitować złamane gałęzie. Z przodu, u dołu widać dodatkowo umieszczoną gałązkę wraz z dębowymi liśćmi. Tuż nad nią znajdowało się miejsce, gdzie zamocowana była kiedyś tablica (pewnie została rozbita lub skradziona).

Marbitowe lub granitowe tablice nagrobne osadzano nie tylko na podporach, lecz także bezpośrednio w ziemi lub przytwierdzano je do pionowych kamiennych postumentów i płyt. Oznaczanie miejsc grzebalnych w niemieckim środowisku wiejskim takim płaskim, pionowym, kamiennym nagrobkiem bądź płytą z obszerną, pisaną gotykiem inskrypcją jest formą nawiązująca do XIX-wiecznych zwyczajów mieszczańskich<sup>46</sup>.

Na brzyńskim cmentarzu można jeszcze znaleźć postu-



Podstawa w formie pnia dębu

menty, przeważnie kamienne lub betonowe, i obramowania z widocznym wgłębieniem, gdzie dawniej znajdowały się owe tablice. W wielu miejscach pozostały jeszcze resztki kleju lub wyraźne ślady mocowań. Patrząc od tyłu, podziwiać można dekorowane podłużnymi wgłębieniami powierzchnie.

<sup>46</sup> A. Brencz, *dz. cyt.*, s. 299.



Widok na tylną stronę nagrobków w południowej części cmentarza.

W celu upamiętnienia i identyfikacji spoczywających na danym miejscu osób stawiano również, bezpośrednio w ziemi lub na dodatkowej podstawie, betonowe, kamienne lub wykonane z lastriko nagrobki z wyrytą na nich inskrypcją, bez dodatkowo montowanej tablicy. W Brzynie zachowały się cztery takie artefakty, z czego trzy z nich stoją na wciąż kultywowanej części cmentarza. Nagrobki są bardzo podobne, wykonane prawdopodobnie przez tego samego rzemieślnika. Pochodzą z 50 i 60 lat XX wieku. Na nie kultywowanej części lewej strony, zobaczyć można tylko jeden tego rodzaju artefakt, znacznie mniejszy, wykonany z kamienia, poświęcony zmarłemu w roku 1912 Johannowi Ostroroskiemu.

Inskrypcje, które zachowały się na tablicach w większości pisano gotykiem niekiedy antykwą. Zawsze jednak, nawet tam gdzie zmarłych chowano jeszcze stosunkowo niedawno, były pisane w języku niemieckim. Oto niektóre przykłady:





Inskrypcja 1.

*Sei getreu bis an den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben. Offb. 2,10.*  
Bądź wierny aż do śmierci, a dam Ci Koronę życia. Apokalipsa 2,10.



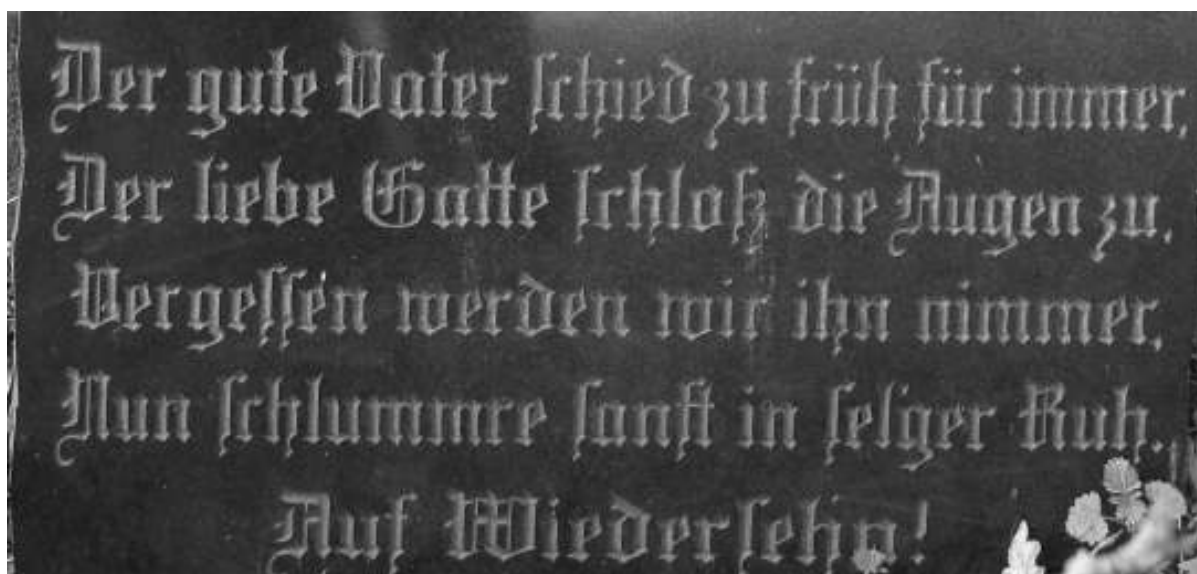
Inskrypcja 2.

*Ruhe sanft in kühler Gruft bis Dich der Heiland ruft.*  
Spoczywaj w pokoju w chłodnym grobie aż do wezwania Zbawiciela.



Inskrypcja 3.

*Ruhe sanft nach allen Leiden // Und genieß des Himmels Freuden.*  
Spoczywaj w pokoju po wszystkich cierpieniach i ciesz się radością nieba.



Inskrypcja 4.

*Den gute Pater sched zu frühr immer, / Der liebe Gatte schloß die Augen zu,  
Vergessen werden mirihn nimmer, / Nun schlummre sanft in selger Ruh.  
Auf Wiedersehen!*

Dobry Ojciec za wcześnie odszedł na zawsze. Kochany małżonek zamknął oczy, nigdy go nie zapomnimy. Zasnął, niech więc spoczywa w pokoju. Do widzenia!

Poza inskrypcjami warto zwrócić uwagę na towarzyszące im symbole. Większość w kulturze chrześcijańskiej nawiązuje do Chrystusa. Prócz krzyża, spotykanym często motywem jest chrystogram, czyli połączone litery X oraz P, oznaczający Mesjasza oraz skrót IHS od imienia Jezus<sup>47</sup>. Jako że większość znaków, jakie znajdują się na cmentarzach, zaczerpniętych zostało z kultury judeo-chrześcijańskiej oraz śródziemnomorskiej, powszechne są również tzw. symbole uniwersalne. Przykładem mogą być elementy roślinne, jak bluszcz, drzewo, palma, wawrzyn – oznaczający zwycięstwo dobra oraz mak – symbol wiecznego snu<sup>48</sup>. Wszechobecnym symbolem na nagrobkach w Brzynie jest liść palmy; występuje on jako jedyny znak aż na 5 nagrobkach, dwukrotnie natomiast umieszczony jest wraz z krzyżem. Samotny symbol krzyża pojawia się jedynie na tablicach najnowszych nagrobków.

Nieodłącznym elementem krajobrazu ewangelickich cmentarzy są także różnorodne żeliwne ogrodzenia. Zwyczaj otaczania nimi grobów wywodzi się

<sup>47</sup> J. Podkowik, *Nie wszystko umiera... Monografia cmentarza grzebalnego w Hrubieszowie*, Hrubieszów 2000, s. 48-49.

<sup>48</sup> *Tamże*, s. 49, <http://www.cmentarium.sowa.website.pl/Symbolika/uniwersalne.html>.

z okresu, gdy płytkie i ciasne przykościelne groby narażone były na plądrowanie przez złodziei lub bezczeszczenie przez zdziczałe zwierzęta. Poszczególne groby często otaczano żeliwnym masywnym płotem lub grubym, ciężkim łańcuchem<sup>49</sup>.

Z powodu licznych grabieży, w Brzynie zachowało się ich niewiele. Składały się nań przęśła mocowane na pionowych podporach zakończonych szyszkami w różnym kształcie. Przęśła składały się z dekorowanych na zakończeniach żeliwnych prętów. Były one kute, odlewane, skręcane lub nitowane, niekiedy między poszczególnymi prętami umieszczano dodatkowo nazwę wytwórni, z której pochodziło dane ogrodzenie<sup>50</sup>. Na pozostałych w Brzynie żeliwnych elementach takiej informacji nie udało się jednak dostrzec. W roku 2011 na cmentarzu brzyńskim znajdowały się trzy takie płoty, rok później już tylko jeden, obalony, choć na karcie cmentarza z 1985 roku można znaleźć informację o większej ich liczbie<sup>51</sup>.

Najuboższe w swej formie, spośród trzech istniejących jeszcze w 2011 roku, było ogrodzenie usytuowane w południowo-wschodniej części cmentarza. Pochodziło prawdopodobnie z lat 20-tych XX wieku. Do dziś zachowały się jedynie dwie jego części, znajdujące się od strony północnej i zachodniej.



Pierwsze z trzech pozostałych ogrodzeń żeliwnych



Drugie z pozostałych na cmentarzu ogrodzeń żeliwnych

Drugie, zachowane w całości, (brakującą na zdjęciu ścianę oparto o sąsiedni płot) było wysunięte bardziej na północ w stosunku do poprzedniego. Między poszczególnymi prętami przęseł, powyżej i poniżej górnej poziomej listwy umieszczono ślimakowate zdobienia. Podpory zwężały się stopniowo ku górze, co dodawało im smukłości. Na ich zwieńczeniach znajdował się dodatkowo, przeprowadzony przez środek, ornament roślinny.

---

<sup>49</sup> J. Podkowiak, *dz. cyt.*, s. 43-46.

<sup>50</sup> M. Kwaśkiewicz, T. Siemiński, *dz. cyt.*, s. 108.

<sup>51</sup> Karta cmentarza nr 260.

Tuż obok, zaledwie metr dalej, znajdował się trzeciej, najbogatszy w swej formie i największy na tym cmentarzu, płot żeliwny. Do roku 2011 zachował się niemal w całości – sądząc po pozostałych śrubach i zawiasach - brakowało furtki.



Trzeciej z pozostałych na cmentarzu żeliwnych ogrodzeń.

Często bezpośrednio na otaczających kwaterę ogrodzeniach wieszano prostokątne, żeliwne płyty epitafijne. Ich brzegi, a zwłaszcza rogi, były zdobione równie finezyjnie i różnorodnie, jak żeliwne krzyże<sup>52</sup>. Czy na cmentarzu w Brzynie zawieszano takie tablice? Trudno obecnie ustalić. Przypuszczać jednak należy, iż skoro występowały one na cmentarzach ewangelickich Pomorza Zachodniego, to pewnie także i tu.

Warto zwrócić uwagę na jedyne tego typu, zachowane w południowo-wschodniej części cmentarza, fragmenty ogrodzenia – cztery obeliski ze specjalnymi zaczepami. Niegdyś między nimi zawieszony był żeliwny, masywny łańcuch, który okalał grób. Przytwierdzone do kamiennych postumentów haki są dodatkowo ozdobione u nasady; zachowało się ich pięć.

<sup>52</sup> M. Kwaśkiewicz, T. Siemiński, *dz. cyt.*, s. 108.

### 3. Krzyże żeliwne.

Najczęściej spotykaną formą znakowania miejsca, gdzie spoczywało ciało, oprócz wcześniej omawianych, były żeliwne krzyże. Jak podaje M. Kwaśkiewicz i T. Siemiński, są to zabytki sztuki sepulkralnej, które w największej liczbie zachowały się do naszych czasów. Będąc symbolem Chrystusa, śmierci, zbawienia i życia wiecznego<sup>53</sup>, krzyż sakralizuje także przestrzeń cmentarza i danego grobu.

Żeliwo, wcześniej nazywane lanym żelazem, upowszechniło się w wieku XIX wraz z rozwojem techniki i przemysłu. Żeliwne kute i odlewane krzyże występowały na całym Pomorzu Zachodnim, przybierając rozmaite finezyjne kształty. Krzyż z żeliwa czy metalu na stałe wpisał się w funeralny krajobraz, stanowiąc prawdziwe dzieło sztuki<sup>54</sup>. P. Fijałkowski dzieli krzyże na pełne, lite oraz ażurowe. Spotkać je można zarówno w formie najprostszej jak i bogato dekorowanej maswerkami, rozetami, ornamentami roślinnymi, sercami, spiralami i innymi symbolami życia, nadziei oraz śmierci. Umieszczano na nich także często nasadzone formy tulipanów lub kotwic<sup>55</sup>. Niektóre wzory i kształty produkowano wręcz masowo, inne na specjalne zamówienie. Osadzano je w ciężkich, wkopanych pionowo w ziemię, kamiennych lub betonowych postumentach. Stawiano je zarówno na grobach dorosłych jak i dzieci, niekiedy małżeństwo chowano pod jednym krucyfiksem. Do małych ażurowych krzyży (przeważnie stawianych na grobach dziecięcych), przytwierdzano okrągłe lub owalne białe porcelanowe płytki z jednej lub z obu stron. Na jednej zapisywano imię i nazwisko oraz daty narodzin i zgonu, na drugiej zaś fragment psalmu, wiersz lub sentencję. Pismo było kaligrafowane, czarne lub pozlacane – wyraziście odznaczało się na białym tle tabliczek. Linijki tekstu poszczególnych wersów wykonywano niekiedy odmienną czcionką, aby na małej tabliczce zamieścić wszelkie zamierzone informacje. Całość czasem ozdabiano kolorowym, roślinnym lub geometrycznym ornamentem. Duże, nawet 1,5 metrowe krzyże stawiano najczęściej na grobach osób dorosłych. U podstawy krzyża znajdowały się niekiedy dane wytwórcy. Na potrzeby cmentarza w Brzynie ich wytwarzaniem zajmowały się najpraw-

---

<sup>53</sup> *Tamże*, s. 102.

<sup>54</sup> T. Rudkowski, *dz. cyt.*, s. 107.

<sup>55</sup> M. Bonowska, *dz. cyt.*, s. 77; P. Fijałkowski, *dz. cyt.*, s. 203; M. Kwaśkiewicz, T. Siemiński, *dz. cyt.*, s. 102; [http://www.metale.pl/o\\_metalach.php?id=krzyze\\_zeliwne&?w=p&name=Krzy-%BFe%20%BFeliwne%20na%20polskich%20cmentarzach](http://www.metale.pl/o_metalach.php?id=krzyze_zeliwne&?w=p&name=Krzy-%BFe%20%BFeliwne%20na%20polskich%20cmentarzach).

dopodobniej firmy wejherowskie, słupskie lub lęborskie – jest to sugestia Z. Frącka.

W latach 40, 50 i 60 postępowało w błyskawicznym tempie niszczenie nekropolii, a latach 90-tych, gdy wzrosła koniunktura na złom metali, dopełnił się proces dewastacji – krzyże żeliwne niemal całkowicie zniknęły z cmentarznego krajobrazu. Jest to bardzo widoczne na cmentarzu ewangelickim w Brzynie, gdzie obecnie nie ma ani jednego w pełni zachowanego krzyża.



Zdjęcie południowo – wschodniej części cmentarza.  
Źródło: karta cmentarza nr 260, NIDZ, oprac. arch.  
G. Olszewska-Hellmann, 30.10. 1985 r.

Sadząc jednak po dużej liczbie pozostałych kamiennych i betonowych bloków z widocznie odpiłowanymi podstawami oraz z adnotacji i zdjęć w karcie cmentarza z 1985 r., przypuszczać należy, że było ich wiele.

Ślady rozłamania, jakie widoczne są na niektórych zachowanych postumentach, świadczą o tym, że aby wydobyć z nich żeliwną

podstawę krzyża rabusie rozłupywali je klinem<sup>56</sup>. Intrygującym artefaktem jest jeden postument. W miejscu rozłamania zauważyć można, obecnie nieczytelny, czarny napis. Sądząc po kształcie i ustawieniu liter fragment tekstu musiał się odbić podczas poziomowania krzyża, które wykonywano w następujący sposób – wpierw obkładano go gazetami, następnie zalewano betonem i stukając młotkiem uzyskiwano pożądaną pozycję. Gazety z czasem uległy rozkładowi, zaś w tym wypadku napis z jednej z nich pozostał.

#### 4. Pomnik Eckhardta Karla Hugona Fließbacha.

Przechodząc aleją cisowo-bzową i zatrzymując się w jej połowie, dostrzec można pomnik poświęcony Eckhardowi Karlowi Hugonowi Fließbachowi. Znajduje się on po prawej, zachodniej stronie cmentarza, zaledwie 7 metrów od alei. Pomnik Eckharta Fließbacha wykonany jest z przepołowionego glazu narzutowego, mającego około 1,5 m wysokości wraz z pod-

<sup>56</sup> M. Kwaśkiewicz, T. Siemiński, *dz. cyt.*, s. 98; Karta cmentarza nr 260.

stawą, na której się znajduje. Widoczne jest na nim wgłębienie o wymiarach 60 x 40 cm, będące śladem po dużo większej tablicy pamiątkowej, niż znajdująca się obecnie w tym miejscu. Na obecnej, o wymiarach 20 x 30 cm widnieje herb rodziny Fließbach oraz napis:

*Eckhardt Karl Hugo Fließbach, Ritterguts-Besitzer auf Prüßbau, Reckendorf und Slaicon, Hauptmann der Landwehr, \* 5.4.1872 † 1.5.1940.*

Rodzina Fließbach pochodziła z Choczewka, gdzie Eckhard przyszedł na świat jako drugie dziecko Wilhelmy Elizabeth Rose oraz Hugona Eugena Franza Fließbacha. Hugon posiadał rozległe posiadłości. Przejął od ojca doskonale prosperujący majątek w Choczewie, który ostatecznie odziedziczył w 1858 roku. W 1862 roku dołączył do niego tereny wcześniej należące do rodziny Mahlke. Po



Pomnik Eckhardta.

śmierci wuja von Wittke w 1889 r. odziedziczył Brzyno, zaś od 1885 r. był właścicielem Prusewa. W 1891 r. dołączył do swoich posiadłości majątek w Kurowie, który odkupił od swojego brata, Paula<sup>57</sup>.

Jeszcze za życia rozdzielił poszczególne części majątku między swoje dzieci. Brzyno i Prusewo początkowo należało do piątego dziecka państwa Fließbach, Adolfa Johanna. Po jego śmierci 5.11.1911 r. przekazał je Eckhardtowi, który dopiero po śmierci ojca, Hugona, w roku 1921 stał się ich prawnym właścicielem. Eckhardt ożenił się 31 sierpnia 1902 r. z córką bogatego fabrykanta z Rygi, Edith Wilhelmine Oehlich, która urodziła mu siedmioro dzieci<sup>58</sup>. Gdy wybuchła pierwsza wojna światowa został powołany do wojska i walczył jako kapitan landwery oraz dowódca Kompanii Piechoty ze Sławna. Przyznano mu Żelazny Krzyż I i II klasy. Zmarł w Berlinie. Według

---

<sup>57</sup> I. Elsner, *dz. cyt.*, s. 271-277.

<sup>58</sup> *Tamże*, s. 285-286, 289-290.

relacji członków rodziny przyczyną zgonu miało być zatrucie pokarmowe małżami. Majątek po jego śmierci odziedziczyła żona Edith<sup>59</sup>.

Z relacji okolicznych mieszkańców wynika, iż jego ciało zostało przetransportowane z Berlina i pochowane na cmentarzu w Brzynie. Pozostaje to jednak domniemaniem, ponieważ nie ma jednoznacznej informacji potwierdzającej, że właśnie na owym miejscu spoczęły ostatecznie jego zwłoki. Trudno zatem określić czy pomnik jest formą nagrobka, czy też kenotafium. Wedle przekazywanych z pokolenia na pokolenie opowieści, podobno prochy Eckhardta, który był pasjonatem jazdy konnej, na jego życzenie, pochowano wraz z ulubionym wierzchowcem<sup>60</sup>.

### 5. Kaplica z płytami nagrobnymi rodziny Zitzewitz.

Jak zauważono wcześniej, głównym punktem cmentarza jest kaplica, stojąca na południowym jego krańcu i zamykająca aleję cisowobzową. Kaplica staje się widoczna już od początku alei brzozonej. Wybudowano ją w 1935 r. na planie prostokąta o długości 7 m i szerokości 5 m. Jej fundatorem był ów-



Kaplica.

czesny właściciel pobliskich miejscowości Eckhart Karl Hugo Fließbach, o którym była mowa powyżej. Inicjały fundatora (E.F.) oraz datę wzniesienia (An(n)o 1935.) umieszczono na kamieniach po obu stronach wrót. Co ciekawe wyraz *Anno* napisano nie przez podwójne „n”, a przez „n” z górną kreską. Prawdopodobnie piszący użyli tej formy, aby wystylizować napis na wiekowy. Obecnie poprawiono go czarną farbą, dzięki czemu jest widoczny na tle ściany. Od momentu powstania, kaplica była przeznaczona do odprawiania ceremonii pogrzebowych. Stopniowa dewastacja sprawiła, że przebywanie wewnątrz budynku stało się niebezpieczne i wykluczyło go z dalszego użytkowania<sup>61</sup>. Jeszcze przed rokiem 2004 obiekt ten znajdował się w bardzo

<sup>59</sup> *Tamże*, s. 288, 294.

<sup>60</sup> Relacja Pana J. Styn z Wierzchucina.

<sup>61</sup> Pani Helena Koss pamięta, jak w jej rodzinie opowiadano o cmentarzu i wykorzystywaniu kaplicy przy odprawianiu ceremonii pogrzebowych.



złym stanie technicznym. Poważnie uszkodzony był dach, wrota i okno. W ramach prac porządkowych, przeprowadzonych w 2004 r. przez Gminę Krokowa, całość odnowiono.

Wnętrze kaplicy jest bardzo skromne. Naprzeciw wejścia, umieszczony na podeście, znajduje się mały ołtarz przylegający do ściany. Tuż nad nim jest okno. W posadzkę kaplicy wmurowano, wykonane z piaskowca, dwie płyty nagrobne, pochodzące z 1839 i 1843 roku.



Najstarsze na cmentarzu płyty nagrobne z piaskowca znajdujące się wewnątrz kaplicy

Płyty prawdopodobnie wcześniej spoczywały na cmentarzu, później dopiero przetransportowano je do wnętrza. Mają dwa metry długości i metr szerokości. Na ich powierzchni widnieją następujące napisy: „*Hier ruhet | Herr v. Zitzewitz | geb. 10/4 1773 | Neu Juglow i. Pm | gest. 26/5 1839 | Gardkewitz i. Pm*”, czyli: „Tu spoczywa Pan von Zitzewitz, urodzony 10.04.1773 roku w Gogolewku na Pomorzu, zmarły 26.05.1839 roku w Gartkowicach na Pomorzu” oraz „*Hier ruhet | Frau v. d. Reck | geb. v. Zitzewitz | geb. 13/3 1796 | Neu Juglow i. Pm | gest. 21/12 1843 | Brzyn In P.*”, a więc: „Tu spoczywa Pani von Reck, urodzona von Zitzewitz w 13.03.1796 r. w Gogolewku na Pomorzu, zmarła 21.12.1843 r. w Brzynie w Prusach?”.

Aby wyjaśnić, dlaczego te osoby zostały pogrzebane właśnie na tym cmentarzu, warto przypomnieć, że Brzyno przed 1905 rokiem należało właśnie do rodziny von Reck, a jak wynika z inskrypcji, pani von Reck pochodziła z domu Zitzewitz.

Z dostępnych opracowań można wnioskować, iż pan Zitzewitz – Friedrich Heinrich Gerhard von Zitzewitz, pochodził z pierwszej linii rodu, jednego z największych na Pomorzu<sup>62</sup>. Friedrich był właścicielem majątku w Gogolewie, Gogolewku i Gostkowie, radcą Ziemstwa Kredytowego oraz pruskim porucznikiem w stanie spoczynku. Wraz z poślubioną w 1795 r. w Radkowicach Friedrike von Zitzewitz miał sześcioro dzieci. Jedną z jego córek była Henriette, która 30 lipca 1815 r. wyszła za mąż za Johanna von Reck z Węgorni. Stała się później właścicielką majątku w Brzynie i Wartkowicach<sup>63</sup>. Płyty z Brzyna kryły, zatem groby Friedricha i jego córki Henrietty.

## 6. Zakończenie.

Staralam się pokazać na przykładzie jednego z wielu znajdujących się na terenie Gminy Krokowa cmentarzy ewangelickich, jak takie niepozorne miejsce może być bogate w liczne, osobliwe i jakże zagadkowe artefakty, będące przykładem sztuki funeralnej dawnych pokoleń. Prócz czysto materialnych śladów, warto także pamiętać o jego bardzo ważnej roli kulturowej. Będąc miejscem pamięci po osobach, które zmarły, świadectwem przemijającego czasu oraz odzwierciedleniem społecznego porządku, wartości i ideałów, posiada specyficzną zdolność do tworzenia więzi. Kształtuje wspólnotę między tymi, co odeszli a tymi, którzy nadal żyją. Zaspokaja potrzebę pamiętania i czci. Jest „tekstem kultury”, czyli śladem po losach ludzkich, na które składają się rozliczne indywidualne historie<sup>64</sup>. Poświadcza także sposób, w jaki dana społeczność odnosiła się do śmierci i życia. Będąc terenem silnie nacechowanym emocjonalnie i uczuciowo pełni także funkcję przestrzeni intymnej<sup>65</sup>. Stanowi ważny element we wspólnej świadomości osób z nim związanych, która właśnie dzięki takim miejscom i odczuciom, jakie się z nimi wiąże może, skonsolidowana, przetrwać. Dlatego problem ginących cmentarzy, jak tego w Brzynie, powinien być wciąż obecny w dyskusji publicznej. Tekst ten jest próbą zwrócenia uwagi na problem ich nieustannej degradacji. Miejsca te, będąc niegdyś *sacrum* ewangelików, obecnie powinny stanowić równie ważną

---

<sup>62</sup> <http://www.powiatzlupsk.info/zitzewitz.htm>

<sup>63</sup> *Geschichte der ersten und zweiten Linie des Geschlechts von Zitzewitz (1313-1926)*, Stettin 1927, s. 307-308.

<sup>64</sup> J. Kolbuszowski, *dz. cyt.*, s. 30-31.

<sup>65</sup> M. Bonowska, *dz. cyt.*, s. 73; A. Lisowski, *Koncepcje przestrzeni w geografii człowieka*, Warszawa 2003, s. 9.

część pamięci i świadomości miejscowej ludności, ponieważ są istotną częścią dziedzictwa kulturowego regionu.

**Summary: Nineteenth century protestant cemetery in Brzyno**

Evangelic cemetery in Brzyno is the subject of the article. The only entrance to that cemetery is placed on the north side. Spatial layout is characterized by regularity and symmetry. A visitor, firstly traverses through long birch alley, which next changes into birch-yewen alley led till the main axis in south part where chapel is placed as well. On the right hand side there are only single burials. The best preserved monument in this part is Eckhard Charles Hugon Fließbach monuments.

Left wing of the cemetery is characterized by row, regular setting of graves. Despite being devastated you can still notice original elements of funeral art. Being in the center of cemetery, it is recommended to visit the chapel mentioned before, it was constructed in 1935, inside the chapel you can find two the oldest tombstones of Friedrich Heinrich Gerhard von Zitzewitz and his daughter.

**Keywords:** evangelic cemetery, Brzyno, Fliessbach, Zitzewitz, rural cemetery

**Michalina Błażejewska** – studentka drugiego roku Magisterskich Studiów Uzupełniających Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego, specjalizacja nauczycielska. Pracuje jako animator w Muzeum Historycznym Miasta Gdańska. Interesuje się szeroko pojętą funeralną sztuką XIX wieku, zwłaszcza wiejskimi cmentarzami poewangelickimi na terenie Pomorza.

**Izabela Bożyk**

**Pastorzy luterańscy w Kielcach w XIX  
i w początkach XX w. – sylwetki i postawy.  
Przyczynek do dziejów kieleckiej Parafii  
Ewangelicko-Augsburskiej**

Parafia Ewangelicko-Augsburska w Kielcach istnieje od 177 lat. Począwszy od momentu erygowania w 1835 r. do wybuchu II wojny światowej, funkcjonowała jako samodzielna jednostka administracyjna kościoła luterańskiego na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim a następnie w okresie II Rzeczypospolitej. Czas II wojny światowej przyniósł istotne zmiany. Po wysiedleniu ludności pochodzenia niemieckiego, głównie kolonistów wiejskich, stanowiących absolutną większość parafian, zbór kielecki skurczył się do zaledwie kilkudziesięciu osób. W 1968 r. przestał stanowić oddzielną parafię i odtąd jako stacja kaznodziejska podlega opiece proboszczów zboru ewangelickiego w Radomiu. Mimo długiej historii, dzieje kieleckiej gminy luterańskiej nie doczekały się, jak na razie, własnej monografii, a sylwetki pastorów jako jej gospodarzy są mało znane.

Historia ewangelików na Kielecczyźnie nie rozpoczęła się jednak w momencie powstania parafii. Protestantyzm miał na tym obszarze bardzo bogate tradycje, gdyż w czasach Reformacji działały tu liczne zbory kalwińskie i ariańskie a wiele rodów magnackich posiadających tu swe dobra, było podporą protestantyzmu w Rzeczypospolitej w XVI w. Zwycięstwo Kontrreformacji i liczne konwersje na katolicyzm wpływowych i bogatych wyznawców, doprowadziły w XVII w. do likwidacji większości zborów ewangelickich. Na centralnych ziemiach polskich w XVIII w. pozostało ich zaledwie kilka, przy czym luterańskie parafie na początku XIX w. funkcjonowały tylko w Lublinie i Węgrowie<sup>1</sup>. W samych Kielcach, będących do czasów Sejmu Wielkiego miastem biskupim, ewangelicy, ze zrozumiałych względów, długo byli nieobecni. Dopiero rozwój gospodarczy Rzeszy-

---

<sup>1</sup> T. Stegner, *Protestanci na terenie guberni radomskiej i kieleckiej w XIX i na początku XX w.*, w: „Studia Kieleckie”. Seria Historyczna, Nr. 1, Kielce 1995, s. 14.

pospolitej w końcu XVIII w. przyciągnął i na te ziemie licznych specjalistów i robotników, pochodzących z krajów protestanckich Europy Zachodniej. Zagłębie Staropolskie leżące na obszarze Kielecczyzny, stało się głównym centrum górnictwa i hutnictwa, a jego rozwój był przedmiotem troski i uwagi króla i władz rządowych w ostatnich latach istnienia I Rzeczypospolitej. Same Kielce wtedy jeszcze niewiele zyskały poza faktem, że na mocy postanowień Sejmu Wielkiego, w 1789 r. stały się miastem rządowym<sup>2</sup>. Pewne istotne zmiany w historii miasta nastąpiły po 1795 r. W okresie rządów austriackich, w wyniku nowych podziałów administracyjnych, Kielce zostały stolicą cyrkułu, jednostki terytorialnej na obszarach cesarstwa. Szanse na pozytywny rozwój miasta przekreślił w 1800 r. wielki pożar i w związku ze zniszczeniami planowano nawet przenieść centrum administracyjne cyrkułu do Stopnicy. Na szczęście miasto podniosło się po kilku latach ze zniszczeń, a w 1808 r. dekretem cesarskim utworzono w Kielcach Dyрекcję Górniczą i Sąd Górniczy dla Galicji Zachodniej. Niewątpliwie wpływ na dalszy rozwój miasta miała także decyzja stolicy apostolskiej z 1805 r. o ustanowieniu w Kielcach diecezji<sup>3</sup>. W wyniku wojen napoleońskich decyzje rozbiorowe zostały częściowo przekreślone przez ustanowienie w 1807 r. namiastki państwa polskiego pod nazwą Księstwo Warszawskie. Sukcesy w wojnie z Austrią w 1809 r. pozwoliły na przyłączenie do Księstwa ziem III rozbioru austriackiego i tym samym Kielce znalazły się w obszarze odnowionego państwa polskiego, jako siedziba jednego z powiatów. Ciągłe jednak niewielkie, i mające marne widoki na przyszłość, miasteczko po upadku Księstwa Warszawskiego i powołaniu do życia w 1815 r. autonomicznego Królestwa Polskiego, nagle zyskało ogromną szansę. Kielce ustanowiono bowiem w 1816 r. siedzibą Głównej Dyrekcji Górniczej i Szkoły Akademiczno-Górniczej, a wkrótce potem stolicą województwa krakowskiego<sup>4</sup>. Spowodowało to wreszcie liczebny rozwój miasta. Napływ ewangelików, stanowiących większość kadry profesorskiej i urzędniczej górnictwa, a także cudzoziemskich robotników do hut i kopalń oraz powstanie niemieckich kolonii wiejskich w powiecie kieleckim, spowodowały podjęcie starań o erekcję parafii tego wyznania w Kielcach<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Z. Guldon, A. Massalski, *Historia Kielc do roku 1945*, Kielce 2000, s. 79.

<sup>3</sup> Tamże, s. 107; J. Szczepański, *Kielce w 1816 roku. Jeszcze raz w sprawie awansu miasta na stolicę województwa krakowskiego*, w: *Kielce i kielczanie w XIX i XX wieku*, red. U. Oettingen, Kielce 2005, s. 14-15.

<sup>4</sup> Tamże, s. 120-121; tamże, s. 17.

<sup>5</sup> T. Stegner, *Protestanci...*, s. 17; tenże, *Ewangelicy w strukturach Kościoła ewangelicko-Augsburskiego*

Ziemie polskie od końca XVIII w. do połowy XIX w. stały się terenem wzmożonej penetracji gospodarczej osadników niemieckich, spowodowanej z jednej strony trudną sytuacją ekonomiczną w krajach Rzeszy, z drugiej zaś niezwykle sprzyjającą osiedlaniu się cudzoziemców polityką władz zarówno Rzeczypospolitej, jak i Księstwa Warszawskiego, i Królestwa Polskiego. Nadawano więc przybyszom liczne przywileje, aby zachęcać ich do osadnictwa zarówno w miastach jak i terenach wiejskich, a wszystko po to, by ożywić produkcję i zagospodarować liczne pustki w dobrach rządowych i prywatnych. Zdecydowana większość przybywających w omawianym okresie na ziemie polskie, pochodziła z ewangelickich krajów niemieckich. Ich wzmożony napływ spowodował więc odbudowę sieci parafii protestanckich, przy czym wtedy już głównie luteranckich. Najwięcej nowych zborów tego wyznania powołano do życia w czasach konstytucyjnego Królestwa Polskiego. Luteranie już w 1848 r. stanowili 97,7 % ogółu ludności protestanckiej, zamieszkującej na tym obszarze<sup>6</sup>. Tam, gdzie powstawały nowe osady złożone z ewangelickich mieszkańców, podejmowano starania o erekcję parafii. W pierwszych latach pobytu w nowym kraju przyjezdni, zwłaszcza koloniści, na ogół sami musieli organizować sobie życie religijne, choć zdarzało się, że przybywali z własnym pastorem. Jednak zdecydowanie częściej, pozbawieni opieki własnych duchownych, korzystali początkowo z posług księży katolickich w udzielaniu chrztów, ślubów i odprawiania pogrzebów. Brak pastorów spowodował wykształcenie na ziemiach polskich funkcji kantora. Osoby te zastępowały duchownych protestanckich w pełnieniu posług religijnych a także zajmowały się nauczaniem dzieci i młodzieży<sup>7</sup>. Jednak dążeniem każdej większej zbiorowości ewangelików było powołanie własnej parafii, przy czym czynnikiem decydującym o powodzeniu przedsięwzięcia była liczba wiernych na danym terenie. Innym problemem były braki kadrowe w szeregach duchownych protestanckich, często oprócz własnej parafii, musieli administrować jej filiałami, a także parafiami sąsiednimi. Z biegiem czasu wraz z osadnikami na ziemie polskie przyjeżdżało także coraz więcej du-

---

*Ewangelicko-Reformowanego w Królestwie Polskim*, w: „Z tradycji i dziejów ewangelików kieleckich”. Studia red. J. Kłaczek, Kielce 2011, s. 20.

<sup>6</sup> W. Pruss, *Spółczesność Królestwa Polskiego w XIX i początkach XX w. (cz. I: Narodowości, wyznania, sekty, organizacje kościelne)*, „Przegląd Historyczny”, t. LXVIII, z. 2, Warszawa 1977, s. 273.

<sup>7</sup> T. Stegner, *Rola Kościoła Ewangelickiego w życiu kolonistów niemieckich w Królestwie Polskim*, w: „Niemieccy osadnicy w Królestwie Polskim 1815-1915”, red. W. Caban, Kielce 1996, s. 188.

chownych, głównie Niemców, absolwentów uniwersytetów m.in. w Halle, Wrocławiu i Berlinie. W okresie późniejszym, decyzją władz rosyjskich, pastory w Królestwie Polskim musieli legitymować się studiami ukończonymi wyłącznie w Dorpacie (dzisiejsze Tartu w Estonii). Rząd, w dobie autonomii podjął liczne starania na rzecz szybkiej polonizacji imigrantów-ewangelików, a jedną z grup, która szybko uległa temu procesowi, byli właśnie pastory<sup>8</sup>. Znajomość języka polskiego była koniecznością, gdyż w wielu parafiach (Warszawa, Radom, Lublin, Kielce) przeważali polscy bądź spolonizowani wierni i kazania musiały być głoszone także w tym języku. W wielu przypadkach ewangelicy przybyli do Królestwa szybko asymilowali się, a ich dzieci często uważały się już za Polaków. Dotyczyło to przede wszystkim protestanckich mieszkańców dużych miast, zwłaszcza przedstawicieli inteligencji. Procesom tym nie ulegali natomiast koloniści wiejscy i w rzeczywistości pastory musieli wykazywać się często dużą elastycznością wobec członków podległych sobie parafii, zwłaszcza tych, w których, obok spolonizowanej miejskiej i często zamożnej grupy wiernych, sporą część stanowili niemieccy rolnicy. W wielu przypadkach, pozbawieni przez lata opieki duchownych, niełatwo podporządkowywali się proboszczom nowopowstałych parafii. Także kieleckim pastorom koloniści sprawiali sporo problemów. Podobnie było w wypadku współpracy z kolegium kościelnym, w którego skład wchodził na ogół najbardziej zamożni i wpływowi parafianie, płacący wysokie składki. Często o kondycji i właściwym funkcjonowaniu zboru decydowało dobrze układające się wspólne działanie pastora i kolegium. Analizując przebieg służby pastorów kieleckich, zauważymy, że nie zawsze tak było.

Powstanie parafii ewangelicko-augsburskiej w Kielcach poprzedziły lata starań miejscowych ewangelików o zgodę na jej erygowanie. Pojawienie się po 1815 r. w mieście i okolicach sporej grupy członków tego wyznania spowodowało, że władze zainteresowały się sprawą zapewnienia im opieki religijnej. Już w 1817 r. Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych i Policji doszła do wniosku, że pracujący w Kielcach i okolicach niemieccy urzędnicy i robotnicy mają prawo posiadać kościół, pastora i szkołę religijną<sup>9</sup>. Uważała też, że wsparcia udzielić powinna przede wszystkim, urzędująca w Kielcach,

---

<sup>8</sup> Tenże, *Polonizacja Niemców-ewangelików w Królestwie Polskim 1815-1914*, „Przegląd Historyczny”, t. LXXX, z. 2, 1989; tenże, *Ewangelicy warszawscy*, Warszawa 1993, s. 31.

<sup>9</sup> Archiwum Główne Akt Dawnych (AGAD), Centralne Władze Wyznaniowe (CWW), sygn. 1124, *Akta KRSWRiOP dotyczące się Gminy Ewangelicko-Augsburskiego Wyznania w Kielcach, w Województwie Krakowskim* (1817-1839), Pismo KRSWiP, 7 X 1817 r., k. 16.

Główna Dyrekcja Górnicza, która miała przeznaczyć bezpłatnie ziemię pod budowę kościoła, plebanii i szkółki. Problemem zainteresowany był dyrektor J. Ullmann, który zwrócił się z pismem do Komisji Rządowej Spraw Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, by wyraziła zgodę na wybudowanie małej kaplicy w Suchedniowie dla około 100 rodzin ewangelickich, mieszkających w okolicy<sup>10</sup>. Rodziny osiadłe w dobrach górniczych zaoferowały kwotę 447 zł. na kościół i 1031 zł. na utrzymanie pastora<sup>11</sup>. Była to jednak najwidoczniej za mała suma, gdyż w 1819 r. Komisja Rządowa uznała, że budowa kościoła pociągnie zbyt duże koszty. Proponowano więc zaadoptować na ten cel jakiś istniejący już budynek w Kielcach. Brano pod uwagę m.in. klasztor na Karczówce, kościółek pod wezwaniem św. Wojciecha, oferowano im na ten cel także stary magazyn, należący do górnictwa. Próby powołania parafii w latach 20-tych XIX w. speliły jednak na niczym. Decyzją Rady Administracyjnej Królestwa Polskiego z 6 czerwca 1826 r. Główna Dyrekcja Górnicza została przeniesiona z Kielc do Warszawy, w związku z czym wyjechało wielu specjalistów, będących protestantami<sup>12</sup>. Pod koniec lat 20-tych XIX w. miała miejsce także próba powołania parafii poza Kielcami. Właściciel dóbr Łopuszno, założyciel trzech dużych kolonii niemieckich położonych ok. 35 km od Kielc podjął w 1829 r. starania o powołanie na swoim terenie parafii ewangelickiej. Spis ewangelików sporządzony rok wcześniej wykazał, że stanowili oni zdecydowanie najliczniejszą grupę ewangelików w całym obwodzie kieleckim. W samych Kielcach zamieszkiwało wtedy 67 osób wyznania ewangelicko-augsburskiego (7 było konfesji reformowanej); w gminie kieleckiej i okolicy zanotowano w sumie 90 protestantów. Tymczasem w gminie Łopuszno koloniści wyznania luterańskiego stanowili grupę liczącą około 300 osób<sup>13</sup>. Wskutek problemów finansowych i ten zamiar się nie powiódł. Jednakże kieleccy ewangelicy nadal czynili starania na rzecz powołania własnej parafii i w 1829 r. powołali pierwsze kolegium kościelne<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Tamże, pismo Głównej Dyrekcji Górniczej do KRSWRiOP, 16 XI 1817 r., k. 12-13.

<sup>11</sup> Tamże, *Specyfikacja rodziny osiadłych obrębie Dóbr Górniczych*, k. 21-22.

<sup>12</sup> Z. Guldon, A. Massalski, *Historia...*, s. 121.

<sup>13</sup> Archiwum Państwowe w Kielcach (APK), Rząd Gubernialny Radomski (RGR), syg 6017; *Lista imienna osób wyznania Ewangelickiego tudzież Augsburskiego i Reformowanego znajdujących się w Kielcach*, 22 X 1828, k. 10; *Wykaz ludności Wyznania Ewangelicko-Augsburskiego i Reformowanego w Obwodzie Kieleckim znajdujących się*, k. 11.

<sup>14</sup> AGAD, CWW, syg. 1124; pismo KWK do KRWRiOP, 13 X 1829, k. 225.



Dalsze działania na rzecz powołania w Kielcach parafii ewangelickiej przerwało powstanie listopadowe. Po jego klęsce i ograniczeniu autonomii sprawa niemieckich osadników stała się istotnym elementem w rosyjskiej polityce wobec Polaków. Postępująca asymilacja imigrantów była zdecydowanie sprzeczna z dążeniami caratu, traktującego Niemców jako czynnik „rozrzedzający” żywiol polski. Stąd w dalszym ciągu zachowany został pozytywny kurs wobec osadników i Kościoła ewangelickiego. Wieloletnie starania kieleckich protestantów zostały uwiecznione sukcesem w 1835 r.<sup>15</sup>. Decyzją władz powołano parafię, rozpoczęto także budowę plebanii i nowego budynku kościelnego przy ulicy Konstantego, który został poświęcony w 1837 r.

Podobnie jak w wielu innych nowo powstałych parafiach, tak i w Kielcach początkowo nie było stałego proboszcza. W 1835 r. nabożeństwa odprawiał tam pastor z Tomaszowa, ks. Johann Benni<sup>16</sup>. W tym lub następnym roku w mieście pojawił się angielski misjonarz ks. Georg Wendt<sup>17</sup>, który rozpoczął tu działalność duszpasterską. Działalność tego pastora w Kielcach wydaje się jednak dość niejasna. E. Kneifel wymienił go jako pierwszego duchownego parafii, który odprawiał tu nabożeństwa już w 1830 r., a w latach 1836-37 przyczynił się do ukonstytuowania zboru kieleckiego. Kandydaturę ks. G. Wendta na stałego duchownego popierał możny i znaczący opiekun gminy ewangelickiej, Naczelnik Wojenny Województwa Krakowskiego, generał-major baron Ludwik von Bohlen. Baron zwrócił się z prośbą do Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych, Duchowych i Oświecenia Publicznego o wyrażenie zgody na tymczasowe wyznaczenie ks. G. Wendta na pastora w Kielcach, motywując ją brakiem duchownego ewangelickiego w całym obwodzie kieleckim. Jednak, jak wynika z korespondencji między władzami konsystorskimi a rządowymi z 1836 r., ks. G. Wendt nie mógł uzyskać zgody na pełnienie posługi duchownej w Kielcach, ponieważ był cudzoziemcem i nie posiadał w tym czasie obywatelstwa Królestwa Polskiego. Nie jest też do końca pewne, jakiej był narodowości. Z ustaleń E. Kneifla wynika, że był synem Johanna Friedricha, urodził się 9 maja 1794 r. w Osnabrück,

---

<sup>15</sup> APK, RGR, syg. 4320; pismo KWK, 25 II 1836 r., k. 82-89.

<sup>16</sup> E. Kneifel, *Die Pastoren der evangelisch-augsburgischen Kirche in Polen. Ein biographisches Pfarrerbuch mit einem Anhang*, Eging 1968, s. 57; A. Massalski, *Słownik biograficzny. Nauczyciele szkół średnich rządowych męskich w Królestwie Polskim 1833-1862*, Warszawa 2007, s. 448; tenże, *Pastorzy - nauczyciele w szkołach średnich męskich rządowych w Królestwie Polskim w latach 1833-1862*, w: *Z tradycji...*, s. 53.

<sup>17</sup> Tamże, s. 180.

w Królestwie Hanoweru, co może prowadzić do wniosku, że miał pochodzenie niemieckie. Tymczasem w pismach urzędowych z 1836 r. wyraźnie zaznaczono, iż był misjonarzem (co zresztą E. Kneifel potwierdzał), ale narodowości angielskiej. Być może jego rodzice, jako angielscy emigranci, przybyli do Hanoweru i tam urodził się im syn. Misjonarze angielscy pojawili się na terenach polskich już na początku lat 20-tych XIX w. Wobec wrogiej postawy cerkwi, władze rosyjskie w 1826 r. ograniczyły możliwość ich przebywania wyłącznie do terytorium Królestwa Polskiego, zakazując prowadzenia misji w Rosji<sup>18</sup>. Konsystorz Generalny natomiast zgadzał się na misyjną działalność angielskich duchownych w Królestwie, ale tylko wśród ludności żydowskiej. Mimo poparcia barona L. von Bohlen, a także superintendenta krakowskiego, pastora ks. Samuela Skierskiego, ks. G. Wendt, jako nie naturalizowany w Królestwie, ostatecznie nie otrzymał zgody na pełnienie posługi duchownej w Kielcach i musiał wyjechać<sup>19</sup>. Prawdopodobnie w tym czasie podjął już starania w celu uzyskania obywatelstwa, gdyż w 1837 r. został proboszczem w Zduńskiej Woli. Do śmierci mieszkał i pracował na terenie Królestwa; pastorami byli także jego syn i wnuk.

Do czasu przybycia stałego administratora, nabożeństwa w Kielcach odprawiał ks. J. Benni. Począwszy od 1837 r. aż do czasów II wojny światowej parafią luterańską w Kielcach zarządzali stali proboszczowie oraz administratorzy w liczbie dziewięciu<sup>20</sup>.

2 października 1837 r. do Kielc przybył pierwszy stały duchowny, ks. Dawid Bergemann<sup>21</sup>. Administrował parafią przez rok, prowadził także lekcje religii dla młodzieży gimnazjalnej oraz dzieci uczących się w miejscowej szkole elementarnej. Za jego czasów trwały prace budowlane w budynku kościelnym, który wciąż był niegotowy. Pastor D. Bergemann bezskutecznie zwracał się w tym czasie do władz o dofinansowanie budowy<sup>22</sup>. Udało mu się natomiast rozwiązać problem kolonistów z gminy Łopuszno, którzy mimo braku środków finansowych, nadal chcieli powołać własną parafię. Wskutek

---

<sup>18</sup> J. Klaczek, *Historia parafii ewangelicko-angsburskiej w Radomiu (1826-2009)*, Toruń 2010.

<sup>19</sup> AGAD, CWW, syg. 1124, pisma Generalnego Konsystorza Wyznań Ewangelickich do KRSWDiOP, 22 IV 1836 i 12 VIII 1836, k. 419-421, 451-453.

<sup>20</sup> T. Stegner, *Ewangelicy w strukturach...*, s. 21-22.

<sup>21</sup> A. Massalski, *Słownik...*, s. 76.

<sup>22</sup> AGAD, CWW, syg. 1125, *Akta KRSWDiOP dotyczące się Gminy Ewangelicko-Augsburskiego Wyznania w Guberni Kieleckiej (1838-1854)*; pismo Generalnego Konsystorza Wyznań Ewangelickich, 28 IX 1838, k. 14-17.

perswazji pastora ostatecznie wyrazili zgodę na utworzenie filiału, który oficjalnie został powołany 24 października 1837 r. przez Superintendnta Diecezji Krakowskiej, i włączenie go do zboru kieleckiego. Pastorzy kieleccy odąd przejmowali opiekę nad wiernymi z tego terenu, nabożeństwa mieli odprawiać w domu modlitwy w Antonielowie 4 razy w roku. Oplata za każdorazową podróż duchownego z Kielc ustalona została na kwotę 12 zł. W filiale mogły odbywać się także chrzty i śluby<sup>23</sup>. W tym samym czasie uprawomocniono działalność szkoły elementarnej ewangelickiej w tejże kolonii, a pierwszym zakontraktowanym nauczycielem został Gottlieb Müller. Była to pierwsza i, przez długi czas, jedyna szkoła ewangelicka w parafii kieleckiej. Dojście do porozumienia z kolonistami niewątpliwie było dużym sukcesem pastora ks. D. Bergemanna i świadczy o jego wielkich umiejętnościach w postępowaniu z ludźmi. Dobrze postrzegany przez parafian, w 1838 r. wyjechał do Pilicy w Mazowieckiem, gdzie został proboszczem. Wyrazem żalu ewangelickiej gminy kieleckiej za ks. D. Bergemannem był fakt, że gdy jego następcą kilkanaście lat później śmiertelnie zachorował, wierni prosili o przysłanie kogoś na zastępstwo, a najchętniej właśnie byłego administratora<sup>24</sup>.

Nowym administratorem parafii ewangelicko-augsburskiej w Kielcach został w 1838 r. ks. Karol Fryderyk Röscher (Roetscher) i pozostał tu do śmierci w 1849 r. Syn Karola i Zofii, urodził się w 1781 r. w Prusach, w miejscowości Neu Ruppın, gdzie jego ojciec był pastorem<sup>25</sup>. Studia skończył w Halle, jako żołnierz pruski brał udział w wojnie z Napoleonem w latach 1813-15, za co miał otrzymać krzyż żelazny. Następnie wyjechał do Petersburga, gdzie pełnił obowiązki powierzone mu przez Konsystorz Ewangelicko-Augsburski Prowincji Estlandii i Listlandii. Podczas pobytu w Rosji w 1826 r. ożenił się z Charlottą Luizą Landberg, córką estońskiego pastora. Trzy lata później, już w Królestwie Polskim, urodziła im się córka, Ludwika Maria<sup>26</sup>. Jako dorosła osoba mieszkała w Petersburgu, będąc żoną carskiego oficera, Aleksandra von Henrings, (małżeństwo zawarli w kościele ewangelickim w Kielcach w 1849 r.).

---

<sup>23</sup> APK, RGR, syg. 6017, *Akt wyboru tak zwanych Ojców Kościoła w nowo urządzonej Filiale Łopuszno należącej do Parafii Ewangelickiej w Kielcach*, 27 XII 1837, k. 44-45.

<sup>24</sup> BUW, Akta..., rps. 673, k. 138.

<sup>25</sup> E. Kneifel błędnie podaje, że urodził się w Petersburgu, *Die Pastoren...*, s. 157.

<sup>26</sup> AGAD, CWW, syg. 1373, *Akta KRSWDiOP dotyczące się pensji dla wdów po pastorach ewangelickich pozostałych w Województwie Krakowskim (1836-1858)*, Stan służby pastora K.F. Roetschera, spisany własnoręcznie w dniu 20 I 1842 r., k. 163-167.

Ks. K. Roetscher około 1828 r. znalazł się w Królestwie Polskim, gdzie został skierowany na stanowisko administratora parafii w Rawie. Podczas jego pobytu w tym mieście doszło do jakiejś poważnej sytuacji konfliktowej z wiernymi, gdyż we wrześniu 1830 r. komisja rządowa zapytywała władze duchowne, czy nie należałoby pastora usunąć z Rawy<sup>27</sup>. Ks. K. Roetscher starał się jednak w tym czasie o posadę w Aleksandrowie, więc postanowiono odstąpić od interwencji. Konkurs na proboszcza wygrał, ale z powodu braku zgody części członków Konsystorza Generalnego, wybór ten nie uzyskał akceptacji.

W tym samym czasie doszło do wybuchu powstania listopadowego, podczas którego miały miejsce dalsze dramatyczne wydarzenia w jego życiu. Jako wierny poddany cara potępił jego wybuch, co wywołało kolejny gwałtowny konflikt z parafianami, którzy mieli na temat wydarzeń w kraju odmienny pogląd. Jak już wspomniano, ewangelicy mieszkańcy miast, mimo często niemieckiego pochodzenia, szybko się asymilowali i bardzo szybko uważali za Polaków<sup>28</sup>. Problem polegał przede wszystkim na tym, że jako Niemiec z pochodzenia, wykazywał całkowity brak zrozumienia dla polskich spraw narodowych. Było to istotne w Kielcach, gdzie przeważali mocno spolonizowani parafianie. Prawie nie zauważony w dotychczasowych opracowaniach, był w rzeczywistości postacią mocno kontrowersyjną wśród wszystkich pastorów Królestwa Polskiego. Choć większość z nich legitymowała się niemieckim pochodzeniem, wielu, choć niechętnie, zachowało neutralną postawę wobec pierwszego wielkiego zrywu niepodległościowego w XIX w., jakim było powstanie listopadowe<sup>29</sup>. Ks. K. Roetscher wymieniony został jako jeden z nielicznych duchownych ewangelickich w Królestwie, którzy wystąpili jako zdecydowani przeciwnicy powstania<sup>30</sup>. Mimo wieloletniego pobytu na ziemiach polskich z przekonania pozostał Niemcem, lojalnym poddanym rosyjskich władz. Konflikt z parafianami miał bardzo gwałtowny przebieg, doszło do jakichś przepychanek, a może i rękoczynów, w wyniku których zniszczone zostały sprzęty domowe w mieszkaniu pastora.

---

<sup>27</sup> Tamże, Stan Służby śp. Karola Fryderyka Franciszka Roetschera, administratora Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Kielcach, w Guberni Radomskiej, spisany w Warszawie 20 IX 1854 r., k. 159.

<sup>28</sup> Por. T. Stegner, *Polonizacja Niemców- ewangelików w Królestwie Polskim 1815-1914*, „Przegląd Historyczny”, t. LXXX, 1989, z. 2.

<sup>29</sup> T. Stegner, *Ewangelicy warszawscy*, s. 17.

<sup>30</sup> E. Kneifel, *Die Pastoren...*, s. 31

Mimo tak emocjonalnej postawy parafian, nie zmienił on jednak swojego stanowiska wobec powstania. Przeciwnie, w 1831 r. znalazł się w Łowiczu, gdzie zaoferował swoje usługi generał-porucznikowi Ksaweremu Dąbrowskiemu ze sztabu feldmarszałka Iwana Paskiewicza, za co miał otrzymać gratyfikację pieniężną. Wkrótce, w nieznanych bliżej okolicznościach, został schwytany przez powstańców i, za współpracę z Rosjanami, osadzony w więzieniu. W dokumentach dotyczących pastora brak jakichkolwiek wzmianek o tych zdarzeniach, poza jego własną relacją. K. Roetscher twierdził póniej, że za swoją niechęć do powstania został oddalony z Rawy i osadzony w areszcie w Inowłodziu, skąd uwolniono go 17 sierpnia 1831 r.<sup>31</sup> We wrześniu, na polecenie gen. K. Dąbrowskiego, miał udać się do Aleksandrowa, by objąć tam parafię, ale sprzeciwił się temu Generalny Konsystorz, stwierdzając że pastor ks. K. F. Roetscher nie może liczyć na żadne stanowisko w Królestwie Polskim. Wraz z upadkiem powstania zmieniła się zasadniczo sytuacja polityczna i władze konsystorskie zezwoliły mu na powrót do Rawy, zaznaczając jednak, że musi sobie szukać innej posady.

Ostatecznie jednak trafił do Aleksandrowa w 1833 r., a w roku następnym do Płocka, gdzie został wikariuszem. Posadę tę zawdzięczał protekcji, pozostającego w służbie carskiej, barona L. von Bohlen, który, będąc wtedy Naczelnikiem Wojskowym Województwa Płockiego, zdecydował się wziąć za niego odpowiedzialność. W czasie pełnienia obowiązków w Płocku doszło do kolejnego dramatycznego wydarzenia w życiu pastora, mianowicie, został oskarżony o popełnienie przestępstwa w sprawie o bigamię, za co wytoczono mu proces<sup>32</sup>. Zarzucano mu, że udzielił ślubu żonatemu członkowi zboru, Gottliebowi Wedmann. Sprawa zakończyła się, na szczęście, umorzeniem z braku dowodów, ale ks. K. Roetscher musiał szukać sobie znowu nowej posady. Dzięki znajomości z baronem L. von Bohlen, który został Naczelnikiem Wojskowym Województwa, tym razem, Krakowskiego, w 1838 r. pastor trafił do Kielc.

Obowiązki administratora parafii, za zgodą Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchowych, objął 2 listopada. Generalny Konsystorz wyraził nadzieję, że po tylu nieprzyjemnych wydarzeniach znajdzie tu dla siebie odpowiednie miejsce<sup>33</sup>. Początkowo sprawy układały się pomyślnie.

---

<sup>31</sup> AGAD, CWW syg. 1373, własnoręczny opis stanu służby...

<sup>32</sup> Tamże, pismo KRPiS do KRSWiD, 19 II 1855 r., k. 95.

<sup>33</sup> AGAD, CWW, syg. 1125, pismo Generalnego Konsystorza Wyznań Ewangelickich Królestwa Polskiego do KRSWiD, 28 IX 1838, k. 6-7.

W 1839 r. wierni prosili o nominację K. Roetschera na proboszcza bez konkursu, gdyż jako administrator otrzymywał tylko połowę pensji i od wielu lat borykał się z kłopotami natury finansowej, jednakże nie dostali na to zgody<sup>34</sup>. Władze duchowne uzasadniały, że nie można pominąć formalności, a wybory nie pociągną aż tak dużych wydatków. Za jego życia jednak nigdy do nich nie doszło. Wciąż niedokończony kościół wymagał jeszcze sporo pracy, ale nabożeństwa odbywały się regularnie, w każdą niedzielę i święta, na przemian po polsku i niemiecku<sup>35</sup>. Parafia obejmowała miasto Kielce i 35 wsi, filiał Łopuszno oraz 15 miejscowości leżących w sąsiednim województwie sandomierskim<sup>36</sup>. W samych Kielcach w 1838 r. mieszkało 26 rodzin ewangelickich w tym 6 miało typowo polskie nazwiska. W 1841 r., podczas wyborów nowego kolegium kościelnego, wierni próbowali ponownie powołać ks. K. Roetschera na proboszcza, ale władze duchowne pozostały nieugięte<sup>37</sup>. Pastor do końca był administratorem parafii, co zapewne oznaczało, że nie odzyskał zaufania zwierzchników.

Wtedy doszło do pierwszych niesnasek pomiędzy nim a parafianami. Począwszy od 1841 r. trwał nieprzerwany konflikt. Pastor narzekał na niskie pobory, na przeciągające się prace w kościele, na zbyt małe mieszkanie. Oburzał się także, że kościół nie ma organisty i sam musi grać podczas nabożeństw. Skargi kierował głównie pod adresem byłych członków kolegium, T. Karwińskiego i F. Szmidta, którym zarzucał mactwa finansowe. Rozjemcą w sporze został ówczesny prezydent miasta, członek zboru, Wilhelm Böttcher<sup>38</sup>. Spór został zażegnany, gdyż oskarżenia były bezpodstawne.

Jednak prawdziwe problemy w porozumieniu z członkami kolegium zaczęły się, kiedy w 1845 r. odwołany został z Kielc dotychczasowy prezydent miasta i przewodniczący kolegium, wspomniany W. Böttcher. Pochodzący z Bydgoszczy był kapitan wojsk carskich, urzędujący w Kielcach od 1834 r., nie zapisał się jakoś szczególnie w historii miasta, ale jako członka wspólnoty ewangelickiej współwyznawcy postrzegali go niezwykle pozytywnie.

---

<sup>34</sup> Tamże, pisma do KRSWiD, 7 I 1839, k. 50-52 i 15 III 1838, k. 66-67

<sup>35</sup> Tamże, *Sprawozdanie w sprawie budowy (trzecie)*, k. 18-24.

<sup>36</sup> Tamże, *Wykaz miast, wsiów i osad do parafii ewangelickiej w mieście gubernialnym Kielcach należąc mających*.

<sup>37</sup> APK, RGR, syg. 4320, kopia protokołu wyborów, 2 VI 1841, s. 522-524.

<sup>38</sup> Tamże, pismo RGK do KRSWDiOP, 30 XII 1841 r., k. 206-207.

W 1845 r. funkcję gospodarza miasta objął Albert (Adalbert) Paczyński, pułkownik wojsk carskich<sup>39</sup>. Prawdopodobnie był katolikiem, protestantką była natomiast jego żona, Henrietta z Müllerów, a także córka Emilia (w przyszłości żona carskiego oficera, Karola Ditricha Malm, ewangelika z Finlandii)<sup>40</sup>. Na pierwszym posiedzeniu kolegium, w obecności nowego prezydenta, doszło do karczemnej awantury. Pastor ks. K. Roetscher, który do tej pory musiał się liczyć z autorytetem, cieszącego się dużymi wpływami wśród kieleckich ewangelików poprzedniego prezydenta, dał upust swojej niechęci do jego członków, obrzucając ich obelżywymi słowami. W tej sytuacji A. Paczyński zawiesił posiedzenia kolegium, które nie odbywały się aż do jego śmierci w 1849 r.<sup>41</sup> Jako prezes dozoru kościelnego nie porozumiewał się z pozostałymi jego członkami w sprawach parafii i zatrzymywał korespondencję urzędową, co utrudniało kontakty z władzami duchownymi<sup>42</sup>.

Pastor K. Roetscher miał problemy z ułożeniem sobie stosunków nie tylko z parafianami z Kielc, ale również z kolonistami, zamieszkującymi w dobrach Łopuszno. Trzeba zauważyć, że powstanie parafii w Kielcach i przyłączenie do niej wsi z tego terenu nie spotkało się z przychylnym przyjęciem osadników. Przypisanie ich do parafii odległej o ponad 30 km odczytywali jako niedogodność i traktowali wyłącznie w kategoriach obciążeń finansowych w postaci obowiązkowych składek. W najliczniejszej kolonii – Antonielowie, istniał od 1837 r. kantorat. Kolonia odwiedzana była też przez pastora J. Benni, który najwidoczniej cieszył się ich sympatią, gdyż utrzymywali z nim kontakt jeszcze w czasach, gdy parafia kielecka miała swoich stałych duchownych. Na tym tle doszło w 1841 r. do konfliktu kolonistów z ks. K. Roetscherem, który uznał te odwiedziny za zagrożenie swojej pozycji<sup>43</sup>. Głównymi winowajcami zostali uznani: miejscowy kantor, G. Müller, oraz gospodarz, Gottlieb Luttke. Co więcej, pastor oskarżył ich o próbę założenia sekty w Antonielowie. Pastor kielecki nie ustawał w próbach usunięcia kantora, do czego doszło w 1842 r., aczkolwiek wpływ na to mieli sami

---

<sup>39</sup> A. Massalski, *Historia...*, s. 160.

<sup>40</sup> APK, *Akta małżeństw, parafii augsb.-ewang. Kielce 1838-1860*, syg. 2.

<sup>41</sup> Archiwum Biblioteki Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie (ABSKE-A), syg. P/08/08/144, Protokoły posiedzeń kolegium kościelnego; uwaga referenta Teofila Karwińskiego.

<sup>42</sup> AGAD, CWW, syg. 1125, pismo RGR do Konsystorz Generalnego Wyznań Ewangelickich w Królestwie Polskim, 11 X 1849, k. 352.

<sup>43</sup> ABSKE-A, syg. P/08/07/56, *Akta dotyczące się zażaleń ewangelików gminy Łopuszno o składki dla Kościoła Ewangelickiego w Kielcach*, nlb.

mieszkańcy. Finansowe żądania G. Müllera, domagającego się większej płacy, tak oburzyły kolonistów, że zamknęli na klucz jego mieszkanie i kazali mu się wynosić. Doszło do bijatyki przy udziale miejscowego wójta i sprawa znalazła swój finał w sądzie<sup>44</sup>.

Na tym jednak nie kończyły się kwestie sporne między kolonistami a pastorem K. Roetscherem. Ogromnym problem całej parafii były sprawy finansowe. Zarówno miejscy członkowie parafii jak i koloniści, którzy byli najliczniejszą grupą wśród parafian, ociągali się z płaceniem składek na jej utrzymanie, jak również na pensję pastora. (Ten, jako administrator, przez kilka lat pobierał tylko połowę rządowej pensji i był poważnie zadłużony. Wprawdzie przyznano mu pełne pobory, ale dopiero od 1841 r.<sup>45</sup>). Ponieważ parafia była nieliczna, niskie też były dochody z opłat tzw. iura stolae, czyli za udzielane chrzty, konfirmacje czy odprawiane pogrzeby. Regularne wnoszenie składek mogło więc choć trochę rozwiązać trudną sytuację finansową zboru i jego administratora, lecz koloniści, ze względu na własne ubóstwo i słabą więź z parafią, skutecznie unikali obowiązkowych opłat. Nie skłaniały ich także do ustępstw fatalne stosunki z pastorem. Nie udało się rozwiązać tego problemu do końca jego życia. Dopiero za czasów następcy ks. Roetschera koloniści poszli na kompromis i od 1852 r. płacili symboliczną składkę w wysokości 15 kopiejek od gospodarstwa.

Jak można sądzić na podstawie opisanych sytuacji ks. Roetscher do końca nie potrafił ułożyć sobie stosunków z parafianami. Osamotniony i skłócony z nimi zbliżył się pod koniec życia do Paczyńskiego (zmarli zresztą w tym samym roku). Jako były żołnierz dobrze czuł się wyłącznie w towarzystwie carskich oficerów, co nie przysparzało mu popularności wśród spolonizowanej grupy kieleckich ewangelików. Parafianie, wśród których było wielu Polaków, zarzucali mu m.in. słabą znajomość języka polskiego, prowadzenie korespondencji po niemiecku, zaniedbywanie lekcji religii dla dzieci i młodzieży. Nie potrafił także trafić do środowiska słabo zasymilowanych kolonistów, którzy odnosili się do niego lekceważąco<sup>46</sup>. Musiał mieć niezwykle trudny i konfliktowy charakter, skoro miał tyle kłopotów we wszystkich parafiach na terenie Królestwa, gdzie pełnił swoje zawodowe obowiązki. Jak

---

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> AGAD, CWW, syg. 1125, pismo Generalnego Konsystorza Wyznań Ewangelickich do KRWDiOP, 25 X 1841; APK, RGR, syg. 4320, dz. cyt., pismo Dozoru Kościelnego do RGK, 25 IX 1841, k. 534-542.

<sup>46</sup> APK, RGR syg. 4320, pismo Dozoru kościelnego do RGK, 25 IX 1841, k. 542.



się wydaje, nigdy nie odnalazł się w skomplikowanej polskiej rzeczywistości.<sup>47</sup> Choć nie był to przypadek jednostkowy wśród pastorów w Królestwie, bo wielu miało problemy ze współpracą z parafianami, to jednak na tle innych duszpasterzy, zwłaszcza kieleckich, nie okazał się postacią zbyt pozytywną<sup>48</sup>.

Pastor K. Roetscher zmarł na puchlinę wodną (czyli niewydolność krążenia) 3 X 1849 r. w Kielcach. Przed śmiercią długo chorował. Strasznie opuchnięty w ostatnich miesiącach życia, nabożeństwa w kościele odprawiał siedząc na krześle. Ostatnie posługi dla niewielkiej grupki wiernych sprawował już we własnym mieszkaniu, praktycznie nie wstając z łóżka<sup>49</sup>. Długa i ciężka choroba, w tym paraliż i ślepotą na jedno oko, niewątpliwie przysporzyły mu wiele cierpień i zapewne miały wpływ na jego zachowanie. Przypuszczalnie też ciągłe problemy zawodowe i finansowe były przyczyną wielkiego zgorzknienia i trudności w stosunkach interpersonalnych. A przecież starał się wykonywać swoje obowiązki jak najlepiej. W licznej korespondencji z okresu jego pobytu w Kielcach, można zauważyć dbałość o powierzona mu placówkę, a posługi duszpasterskie, mimo cierpień, spełniał praktycznie do samego końca.

Po śmierci A. Paczyńskiego, powołano nowego prezydenta Kielc, Ignacego Bełżyńskiego i sytuacja w parafii unormowała się. I. Bełżyński został nowym przewodniczącym kolegium, które odtąd mogło funkcjonować bez większych problemów<sup>50</sup>. Nasuwa się jednak pytanie, jakim sposobem dwaj kolejni prezydenci Kielc, będąc katolikami, mogli pełnić funkcje w kolegium kościelnym parafii ewangelicko-augsburskiej? O osobach ich zresztą niewiele wiadomo, poza tym, że podobnie jak W. Böttcher, byli emerytowanymi carskim oficerami. Istnieje jednak taka możliwość, że prezydenci, jako przedstawiciele władz rosyjskich, pełnili funkcje przewodniczących w dozorze na zasadzie jakiegoś urzędowego porozumienia czy polecenia; w każdym razie jest to kwestia niezwykle interesująca i do rozstrzygnięcia w toku dalszych badań nad dziejami ewangelików kieleckich.

Następcy pastora ks. K. Roetschera, urzędujący w Kielcach w XIX w., ułożyli sobie znacznie lepiej stosunki z parafianami. W 1851 r., po krótkim

---

<sup>47</sup> APK, ASC Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Kielcach; *Akta zgonów 1838-62*, syg. 3.

<sup>48</sup> Por. T. Stegner, *Rola...*, s. 184-185.

<sup>49</sup> E. Kneifel, *Die Pastoren...*, s. 157.

<sup>50</sup> AGAD, CWW, syg, 1125, pismo RGR do Konsystorza Wyznań Ewangelickich w Królestwie Polskim, 11 XI 1849, k. 352.

okresie administracji przez pastora radomskiego, ks. W. Stockmanna, proboszczem został wybrany ks. Karol Wilhelm Kliem<sup>51</sup>. Urodzony w 1808 r., absolwent uniwersytetu w Halle, zanim przyjechał do Kielc, był proboszczem w Rawie w latach 1832-1850. Pełnił swoje obowiązki tylko przez trzy lata, zmarł bowiem w 1853 r., co było wielką stratą dla kieleckiej parafii. Pastor K. Kliem, po burzliwym okresie posługi duszpasterskiej K. Roetschera, w krótkim czasie potrafił polubownie rozwiązać wiele problemów. Doszedł do porozumienia z kolonistami z dóbr Łopuszno, gdzie wybrano wreszcie opiekunów kantoratu, ciało zwane dozorem cmentarzowym i zawarto porozumienie w sprawie składek. Wznowione zostało, zaniedbane wcześniej, nauczanie religii ewangelickiej. Pastor, oprócz lekcji po nabożeństwach, prowadził zajęcia także dla młodzieży ewangelickiej w Szkole Wyższej Realnej w Kielcach<sup>52</sup>. Duży szacunek wśród wiernych musiała budzić także jego liczna rodzina, od czasów M. Lutra, niezwykle ważny element w życiu społecznym protestantów<sup>53</sup>. Ożeniony z Anną Christiną Josefiną Banderleben doczekał się sześciorga dzieci<sup>54</sup>. Chorował na gruźlicę, ale do końca swoich dni służył parafianom. Nie do końca jasna jest bezpośrednia przyczyna śmierci pastora, która nastąpiła w 1853 r. Według wszystkich dotychczasowych ustaleń, wynikających przede wszystkim z zapisu aktu zgonu, miał umrzeć na chorobę płuc. Tymczasem z korespondencji urzędowej z 1856 r., wynika, że zmarł na cholere, którą zaraził się, odwiedzając chorych podczas kolejnej epidemii<sup>55</sup>. Władze otrzymały taką informację od żony pastora, starającej się w tym czasie o pensję wdowią. Ks. K. Kliem przed śmiercią wyraził życzenie, aby, z powodu złego stanu cmentarza w Kielcach, pochować go w Tomaszowie. Wdowa po pastorze, w 1857 r. wyszła ponownie za mąż za Hermana Hillera, członka zboru i dobrego znajomego rodziny. Hiller przez

<sup>51</sup> E. Kneifel, *Die Pastoren...*, s. 112; A. Massalski, *Słownik...*, s. 202; tenże: *Pastorzy-nauczyciele*, s. 51.

<sup>52</sup> A. Massalski, *Szkoły średnie, rządowe, męskie na ziemi kielecko-radomskiej w latach 1833-1862*, Kielce 2001, s. 272; tenże, *Słownik...*, jw.

<sup>53</sup> T. Stegner, *Rola...*, s. 185.

<sup>54</sup> AGAD, CWW, syg. 1373, pismo Komisji Emerytalnej w Warszawie do KRSWiD, 4 IV 1856, s. 132-133.

<sup>55</sup> Tamże; E. Kneifel uznał za przyczynę śmierci gruźlicę (*Die Pastoren...*, s. 112), w akcie zgonu (APK, Akta zgonów, parafia augsbursko-ewangelicka, Kielce 1838-1862, syg. 3, k. 154) figuruje zapis o śmierci pastora K. Kliema na skutek choroby piersiowej, tymczasem w przytoczonym uprzednio piśmie Komisji Emerytalnej (AGAD, CWW, syg. 1373) wyraźnie jako bezpośrednią przyczynę zgonu na podstawie świadectwa żony, podano zarażenie się cholereą.

jakiś czas wynajmował mieszkanie na plebanii, bywał też na uroczystościach rodzinnych Kliemów<sup>56</sup>.

Konkurs na nowego pastora parafii ewangelicko-augsburskiej w Kielcach odbył się 29 sierpnia 1853 r. Początkowo zgłosiło się trzech kandydatów, ale dwóch chętnych na to stanowisko, ks. G. Wendt ze Zduńskiej Woli (wspomniany pierwszy duchowny parafii kieleckiej) i ks. Adolf Menzmann z Chudocza, zrezygnowało z powodu słabej znajomości języka polskiego (był to jeden z warunków, jakie stawiano przyszłym proboszczom). Tak więc pozostał tylko jeden kandydat – ks. Edward Lembke. Konkurs wygrał bez problemu, głosowali na niego wszyscy uprawnieni do udziału w wyborach (20 osób)<sup>57</sup>. Nowy proboszcz był doświadczonym duszpasterzem, obowiązki duchownego sprawował bowiem od 18 lat. Urodził się 20 października 1809 r. w Serocku, powiat pułtuski, gubernia płocka. Matka, Estera z Vogtów zmarła w tym samym roku, ojciec Bogumił był urzędnikiem Komisji Rządowej Przychodów i Skarbu. Rodzina Lembke z Serocka przeniosła się najpierw do Płocka, a następnie w 1817 r. do Warszawy. Po ukończeniu studiów na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu Warszawskiego, Edward Lembke jako stypendysta wyjechał na studia teologiczne najpierw do Berlina, a w 1830 r. do Królewca, gdzie w 1834 r. zdał egzamin końcowy. Do Warszawy wrócił w 1835 r. i rozpoczął pracę w kancelarii Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego. 25 listopada 1836 r. został ordynowany na duchownego. W związku z erygowaniem nowej parafii w Belchatowie i Kleszczowie, rozporządzeniem Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego z 6 maja 1837 r., został mianowany administratorem tego zboru, a 11 kwietnia 1838 r. wybrano go na proboszcza. W 1844 r., wezwany na administratora parafii w Wieluniu, łączył ten obowiązek przez 16 miesięcy z administrowaniem parafią belchatowską i filiałami Czarnystaw i Dąbrowa. Wybrany na proboszcza w Wieluniu w 1845 r., zarządzał parafią do 1852 r. Jednocześnie uczył religii w wieluńskiej Szkole Powiatowej. Tam 4 II 1841 r. ożenił się z Matyldą Maltze, córką właściciela dóbr ziemskich, Bogumiła i Ludwika z Baganzów, zamieszkałych w Płocku. Mieli sześcioro dzieci, z których troje zmarło w dzieciństwie. Następnie przez krótki okres (1852-53) powołany został na administratora parafii łódzkiej, skąd po przejęciu jej przez ks. Karla Gustawa

---

<sup>56</sup> APK, ASC Parafia Ewangelicko-Augsburska w Kielcach, syg. 1; A. Oborny, *Znani ewangelicy kieleccy*, w: *Z tradycji...*, s. 70.

<sup>57</sup> AGAD, CWW, syg. 1125, *Protokół wyborów pastora dla gminy Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Kielcach*, 29 VIII 1853, k. 511-514.

Manitusa, trafił do Kielc. W Łodzi pracował także jako nauczyciel w Niemiecko-Rosyjskiej Szkole Powiatowej, przeniesionej tu z Warszawy<sup>58</sup>.

W momencie przenosin do Kielc pastor E. Lembke był wdowcem, żona zmarła jeszcze w Wieluniu w 1852 r., w wieku 28 lat<sup>59</sup>. Nigdy nie ożenił się powtórnie i samotnie wychowywał troje małoletnich dzieci: Alfreda, Konstancję i Aurelię. Nie było to zapewne łatwe zadanie, zwłaszcza, że jako proboszcz rozległej parafii często podróżował, odwiedzając odległe wsie i miasteczka. Związany ze zbojem kieleckim przez 24 lata (do śmierci w 1877 r.), stał się jego prawdziwym duszpasterzem. Za jego czasów przeprowadzono renowację kościoła i plebanii, zainstalowano dzwony, wyremontowano dom modlitwy i budynek kantorski w Antonielowie, powołano ewangelicką szkołę elementarną w Kielcach. Pomyślnie zakończyła się też, ciągnąca się od lat, sprawa zapisu 5000 zł. na rzecz parafii w testamencie zmarłego w 1837 r. członka zboru, Jana Jakuba Lardelli. Wdowa po nim i jej drugi mąż, po kolejnych procesach, przegrali apelację i musieli oddać parafii część sumy, którą bezprawnie zatrzymali (234 rbs, i 26 kop.). Dla ubogiej parafii odzyskanie tych pieniędzy w 1857 r. było niezwykle istotne. Wtedy bowiem można było podjąć decyzję o remoncie kościoła. Pastor Lembke opiekował się kantoratami, próbował też doprowadzić do przekształcenia największego z nich, w Antonielowie, w szkołę elementarną.

Za czasów ks. E. Lembke parafia kielecka rozwijała się pomyślnie. Tuż przed jego przybyciem w samych Kielcach było 20 gospodarstw domowych, należących do ewangelików (w tym 8 osób samotnych), liczących 60 osób<sup>60</sup>. W 1856 r. liczba rodzin zwiększyła się do 35, a w całej parafii było ich 140 (581 osób). Powstawanie nowych osad spowodowało zwiększenie się liczby kolonistów – w samym Antonielowie mieszkało 191 ewangelików. Jednym z zadań, jakie postawił przed sobą pastor w tym czasie, było utworzenie w Kielcach szkoły elementarnej dla dzieci ewangelickich. Starania o zezwolenie na otwarcie placówki w Kielcach z wykładowym językiem niemieckim

---

<sup>58</sup> AGAD, CWW, syg. 1126, *Akta Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchowych tyczące się Gminy Ewangelicko-Augsburskiej w Kielcach, w Guberni Radomskiej; Bieg życia pastora E. Lembke, Pastora Parafii Ewangelicko-Augsburskiej kieleckiej* (własnoręcznie spisany), k. 5-8; E. Kneifel, *Die Pastoren...*, s. 122, A. Massalski, *Słownik...*, s. 240; tenże, *Pastorzy - nauczyciele...*, s. 52; E. Kula, *Lembke Edward (1809-1877)*, w: *Świętokrzyski Słownik Biograficzny, t. 2, 1795-1918*, red. J. Szczepański, Kielce 2010, s. 283.

<sup>59</sup> APK, RGR, syg. 4, *Dokumenty Pastora Lembke*.

<sup>60</sup> APK, RGR, syg. 4321, *Budowa Kościoła Ewangelickiego w Kielcach 1848-1856; rozkład składki parafialnej na 1852 r.*, k. 429-434.

rozpoczął w 1858 r.<sup>61</sup>. W korespondencji z władzami duchownymi, ks. E. Lembke argumentował, że dwie rządowe szkoły elementarne istniejące w tym czasie w Kielcach były przepelnione, poza tym nauczyciel nie posługiwał się w stopniu wystarczającym językiem niemieckim<sup>62</sup>. Projekt szkoły został sporządzony i przesłany władzom oświatowym w 1861 r., na stanowisko nauczyciela proponowano miejscowego kantora, Teodora Arndta, który od 1855 r. pełnił rolę pomocnika pastora<sup>63</sup>. Ostatecznie jednak kilkuletnie starania zakończyły się w 1861 r. porażką. Głównym powodem braku zgody władz oświatowych na otwarcie szkoły była mała i niestała liczba ewangelików w Kielcach oraz kwestie finansowe. Jednak pastor pozostał nieustępliwy w kwestii zapewnienia dzieciom wyznania ewangelickiego w Kielcach właściwej edukacji. Warto zauważyć, że kieleccy luteranie widnieli w spisach płatników składki szkolnej na rzecz utrzymania katolickiej szkoły elementarnej, ale dzieci do niej nie posyłali<sup>64</sup>. Z raportu o stanie szkoły elementarnej w Kielcach w 1862/63 wynika, że nie uczęszczali do niej żadni uczniowie tego wyznania<sup>65</sup>. W prywatnej szkole ewangelika Hermana Hillera, otwartej w Kielcach w 1853 r., uczyło się także niewielu chłopców z rodzin protestanckich; w pierwszym roku funkcjonowania pensji - 3 na 29 uczniów<sup>66</sup>. Podstawowy skład społeczny ewangelików kieleckich to przede wszystkim kupcy, rzemieślnicy i urzędnicy<sup>67</sup>. Niewątpliwie pragnęli oni zapewnić swoim dzieciom właściwą edukację i plany powołania ewangelickiej szkoły elementarnej gmina miała już w latach 30-tych XIX w. Brak własnej placówki nie oznaczał jednak, że dzieci nie pobierały nauki. Można sądzić, że wiele dzieci ewangelickich w Kiel-

---

<sup>61</sup> W. Caban, B. Szabat, *Szkolnictwo ewangelickie na Kielecczyźnie w latach 1815-1915*, w: „Kieleckie Studia Historyczne”, T. 11/1993, str. 111; I. Bożyk, *Stan szkolnictwa ewangelickiego w parafii luterkańskiej w Kielcach za czasów pastora księdza Edwarda Lembkego (1853-1877)*, w: „Przegląd Historyczno-Oświatowy”, Nr 1-2, 2012, s. 51-68.

<sup>62</sup> APK, Kielecka Dyrekcja Szkolna, (KDS), syg. 511, pismo Kolegium Kościoła Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Kieleckiej do Superintendenta Generalnego zarządzającego Diecezją Ewangelicko-Augsburską Warszawską, 30 V 1862, nlb.

<sup>63</sup> APK, RGR, syg. 4321; *Budowa Kościoła ewangelickiego w Kielcach 1848-56*, pismo Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim do RGR, 4VIII 1855 r.

<sup>64</sup> APK, KDS, syg. 454, *Rozkład składki szkolnej od właścicieli domów oraz urzędników i oficjalistów Miasta Kielce za rok 1848*, k. 21-41 i *za rok 1856*, k. 950-972.

<sup>65</sup> APK, KDS, syg. 459, *Raport o stanie szkoły elementarnej męskiej i żeńskiej w mieście Kielcach za rok szkolny 1862/63*.

<sup>66</sup> APK, KDS, syg. 445, *Akta dotyczące pensji Hermana Hillera 1852-1861; Wykaz o stanie pensji prywatnej utrzymywanej przez H. Hillera w Kielcach za rok 1853/54*, k. 32.

<sup>67</sup> APK, KDS 454, *Rozkład....*, k. 950-972.

cach objętych było edukacją domową, tym bardziej, że nie brakowało w mieście prywatnych nauczycieli tego wyznania. Jednak własna szkoła elementarna była bardzo potrzebna. Na razie pastor starał się, by dzieci i młodzież ewangelicka miały lekcje religii; odbywały się one po niedzielnych nabożeństwach. Religii nauczał w prywatnej szkole dla chłopców Hermanna Hillera a także w kieleckich średnich szkołach rządowych – w Szkole Wyższej Realnej w Kielcach i Gimnazjum Męskim, ale i w tych placówkach było niewielu uczniów z rodzin luterańskich. Stanowili oni bardzo mały procent ogółu uczęszczających do obydwu placówek, na przykład w roku szkolnym 1839/40 i w 1845 r. zaledwie około 1,8 %<sup>68</sup>.

Ostatecznie dzięki uporowi ks. E. Lembke ewangelicka szkoła elementarna została otwarta. Działalność rozpoczęła w 1865 r. Utrzymywana była ze składek oraz z dotacji miejskiej w wysokości 62 rbs. Działała z niewielką przerwą do 1877 r. i prawdopodobnie po śmierci pastora, ks. E. Lembke, została zamknięta. Borykała się z ciągłym brakiem nauczycieli, którzy na ogół szybko stąd odchodzili, co było zresztą stałym problemem tego typu placówek. Na początku XX w. prawdopodobnie została reaktywowana, ale jako kantorat. Niestety, nie zachowały się żadne materiały źródłowe dokumentujące jego działalność. E. Lembke, od czasów Wielunia, angażował się także w działalność dobroczynną. Z parafianami łączyły go dobre stosunki, zarówno z mieszkańcami miast jak i kolonistami, choć i on przekonał się, że nie było łatwo kierować tą ostatnią grupą. Kiedy próbował przekonać osadników z kilku niemieckich kolonii do zwiększenia składek w celu sfinansowania ewangelickiej szkoły w Kielcach, szybko trafił na opór i musiał zrezygnować z pomysłu<sup>69</sup>. To samo stało się, kiedy proponował kolonistom zamianę kantoratu we wsi Antonielów na szkołę elementarną. Mimo, że niewątpliwie podniosło by to poziom nauczania, osadnicy stanowczo odmówili. Ponieważ stanowili większość parafian, tak i on, jak i wielu pastorów pracujących ze społecznością wiejską, musiał tolerować ich krnąbrne zachowania<sup>70</sup>. Oprócz parafii kieleckiej zarządzał także jej filiami w dość odległych miastach, a więc w Przedborzu, Pilicy i Dąbrowie. Tam również poważnie zaangażowany był w sprawy szkolnictwa ewange-

---

<sup>68</sup> A. Massalski, *Szkoły...*, s. 96; *Walka caratu ...*, s. 435.

<sup>69</sup> APK, KDS, syg. 511, pismo Kolegium Kościoła Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Kieleckiej do Superintendenta Generalnego zarządzającego Diecezją Ewangelicko-Augsburską, 30 V 1862, nlb.

<sup>70</sup> Por. T. Stegner, *Pastorzy w społecznościach wiejskich Królestwa Polskiego w XIX w.*; w: *Dwór – wieś – plebania na ziemiach polskich w XIX i XX w.*, red. M. Piątkowska, Kielce 2004.

lickiego. Zmarł w 1877 r. Żaden z jego poprzedników i następców nie zapisał się równie trwale i pozytywnie w dziejach parafii, jak on.

Kolejni duchowni ewangelicy, poza ks. Henrykiem Zanderem, proboszczem w latach 1888-1911, urzędowali w Kielcach krótko. Po ks. E. Lembke do czasów I wojny światowej administratorami i proboszczami parafii byli kolejno: Leopold Müller, Edward Lemon, Ferdynand Haefke, Henryk Zander i Władysław Wernitz. Dwaj pierwsi administrowali zborem kieleckim przez krótki okres czasu, w latach 1877-1880.

Pastor ks. Ferdynand Robert Haefke na proboszcza parafii ewangelicko-augsburskiej w Kielcach został wybrany w 1881 r. Urodzony w Płocku w 1826 r., studia ukończył w Dorpacie w 1850 r.<sup>71</sup>. Poprzednio sprawował swoje obowiązki m.in. w Warszawie, Władysławowie i Łodzi, a jako proboszcz w Kleszczowie i Przasnyszu. Mimo, że zaznaczał swoje pochodzenie jako niemieckie<sup>72</sup>, raczej nie powodowało to jakiś szczególnych problemów w kontaktach z kieleckimi parafianami. Podobnie jak ks. E. Lembke, nauczał religii ewangelickiej w Męskim Gimnazjum w Kielcach, nominację na to stanowisko otrzymał 12 czerwca 1881 r.<sup>73</sup> Zmarł po 5 latach posługi w grudniu 1886 r. Przez następne dwa lata parafia była administrowana przez pastora radomskiego.

Pastor ks. Henryk Karol Zander był ostatnim proboszczem kieleckiej parafii luterkańskiej, który urzędował tu w XIX w. Jego posługa rozpoczęła się w 1888 r. i trwała 23 lata. Urodzony w Piotrkowie 7 XI 1836 r., studia ukończył również w Dorpacie. Na duchownego ordynowany został w Warszawie 19 IV 1862 r. Jako drugi wikariusz powołany został do Łodzi, następnie pracował u boku Superintendenta Diecezji Kaliskiej i Superintendenta Generalnego w Warszawie. Pierwsze probostwo sprawował w Babiaku (1867-69), następnie w Chodczu (1869-72) i trzecie w Aleksandrowie (1872-88). Ostatnią parafią zarządzaną przez ks. H. Zandera były Kielce, gdzie pozostał do śmierci, w 1911 r.<sup>74</sup> Kontrkandydatem ks. H. Zandera w konkursie na stano-

---

<sup>71</sup> ABSKE-A, syg P/08/07/74, Akta pastora Ferdynanda Roberta Haefke; *Stan służby ks. Ferdynanda Haefke, Pastora Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Kleszczowie, administrującym Filialem Dziepółć, ułożony dnia 20 stycznia 1873 r.*; E. Kneifel, *Die Pastoren...*, s. 100.

<sup>72</sup> ABSKE-A, *Stan służby...*, jw.

<sup>73</sup> ABSKE-A, jw., pismo Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego Warszawskiego do ks. F. Haefke, 25 VI 1881; A. Massalski, *Słownik...*, s. 159.

<sup>74</sup> ABSKE-A, syg. P/08/07/74, Akta pastora Henryka Zandera; *Stan służby ks. Henryka Zandera, Pastora Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Aleksandrowie, ułożony w 1874 r.*; E. Kneifel, *Die Pastoren...*, s. 185-86.

wisko pastora kieleckiego zboru był ks. Sachs z Wierzbałowa. Ks. Zander bywał jednak wcześniej w Kielcach i wygłaszał już tu kazania, co zapewne zdecydowało o jego wyborze<sup>75</sup>. Przyjechał wraz z drugą żoną Lidia, (pierwsza zmarła jeszcze w Chodczu), córką pastora z Ozorkowa i dziećmi. Rodzina pastora Zandera cieszyła się w mieście dużym poważaniem. Lidia Zander, będąc już wdową, w latach 20-tych XX w. uczyła dzieci i młodzież kielecką języka niemieckiego. Korepetycji z tego przedmiotu kieleckim uczniom udzielali także córka i syn pastora. Małżeństwo Zanderów uważało się za Polaków, choć chyba jednak lepiej posługiwali się językiem niemieckim niż polskim. Pastor w oficjalnych formularzach, dotyczących stanu służby określał się jako syn pastora Królestwa Polskiego<sup>76</sup>. Za to córka mówiła ponoć piękną polszczyzną. Jak wspominał Jerzy Jerzmanowski, autor wspomnień o starych Kielcach, jako jedyna, ucząc jeszcze w rosyjskim gimnazjum, podawała się bezceremonialnie za Polkę, budząc tym niemałe zdziwienie<sup>77</sup>. Rodzina wrosła w nowe środowisko, a współpraca z wiernymi przebiegała harmonijnie.

Ostatnim duszpasterzem ewangelickim jeszcze w okresie zaborów został ks. Władysław Wernitz. Proboszczem w Kielcach wybrany został w 1913 r., a więc tuż przed wybuchem I wojny światowej. Podczas działań wojennych, z rozkazu władz rosyjskich, jak wiele innych osób noszących niemieckie nazwiska i będących wyznania ewangelickiego, został deportowany w głąb imperium<sup>78</sup>.

Po odzyskaniu niepodległości, w okresie międzywojennym zbór kielecki nadal funkcjonował, a duszpasterzami byli ks. Jerzy Tytz (1919-1923), a następnie ks. Gustaw Tochtermann (1924-1944). Parafia, jako samodzielna jednostka, przez cały okres istnienia była nieliczna i biedna, a więc nieszczerze pożądana jako probostwo. Należała do zborów typu wiejskiego, gdyż o jej istnieniu decydowała w rzeczywistości spora grupa niemieckich kolonistów, którzy zamieszkiwali w powiecie kieleckim. Wysiedlenie ich pod koniec II wojny światowej oznaczało kres samodzielnej działalności parafii.

---

<sup>75</sup> ABSKE-A, jw., Pismo kolegium kościelnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Kieleckiej do Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego Warszawskiego, 8 X 1887.

<sup>76</sup> ABSKE-A, jw., *Stan służby ks. Henryka Zandera...*

<sup>77</sup> J. Jerzmanowski, *W starych Kielcach*, Kielce 1984, s. 200.

<sup>78</sup> Por. K. Latawiec, *Deportacje ludności pochodzenia niemieckiego z obszarów guberni radomskiej w głąb imperium rosyjskiego w latach 1914-1915*, w: „Ewangelicy w Radomiu i regionie (XVI-XXw.)”, Studia i materiały red. J. Kłaczek, Radom 2007, s. 71-81.



**Summary: Lutheran pastors in Kielce in 19<sup>th</sup> and the beginning of 20<sup>th</sup> century – profiles and attitude. Contribution to history of Lutheran Parish in Kielce**

Lutheran Parish in Kielce arose in 1835 through local community of this denomination. At the beginning it was not numerous but after 1815 several German colonies with people of Lutheran denomination occurred nearby the town of Kielce. Until the World War I 9 pastors had been holding an office in the town. Their attitude towards the parishioners was dissimilar. Some of them were held in great respect such as priests Edward Lembke and Henryk Zander. Others could not find common ground with local community. The parish in Kielce was small and it was functioning thanks to support of German colonists. After the World War II number of members of the church decreased and eventually in 1968 it stopped functioning independently within the framework of Lutheran Parish Church.

**Keywords:** Lutheran Parish in Kielce, German colonies, pastors

**Izabela Bożyk** – doktor nauk historycznych. Magisterium - 1994 r. w WSP w Kielcach, doktorat - 2012 r. na podstawie rozprawy pt.: *Osadnictwo niemieckie między Pilicą a Wisłą w I połowie XIX w.*, pisaną pod kierunkiem prof. dr hab. Adama Massalskiego, obroniła na Uniwersytecie Jana Kochanowskiego w Kielcach Jest członkiem Kieleckiego Towarzystwa Naukowego. Pracuje jako nauczycielka historii w Technikum nr 2 w Kielcach.

**Jerzy Domasłowski**

## **Dzieje Polskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdyni (1931-1939) Część I**

Gdynia, jako „morskie okno na świat” II Rzeczypospolitej uzyskała wyjątkową szansę rozwoju i okazję tę doskonale wykorzystwała. Chociaż dopiero w 1926 r. uzyskała prawa miejskie, już wkrótce znalazła się w gronie najbardziej nowoczesnych i dynamicznych miast nad Bałtykiem. Wśród budowniczych, którzy przybywali z całego kraju, nie brakowało przedstawicieli różnych wyznań, a więc także ewangelików. Ich starania doprowadziły w 1931 r. do powstania Polskiego Zboru Ewangelicko-Augsburskiego. Polacy nie byli odosobnieni: rok wcześniej została założona portowa misja dla marynarzy prowadzona przez luterański Kościół Szwecji, a XVI wieku sięgały korzenie skupiającej ludność niemiecką ewangelicko-unijnej parafii w Małym Kacku. Tak więc przez niespełna dziesięciolecie istniały obok siebie trzy nieduże wspólnoty kościelne, bliskie pod względem konfesyjnym, natomiast różniące się przynależnością administracyjną i językiem wiernych. Wydarzenia II wojny światowej i jej następstwa sprawiły, że ta karta historii Białego Miasta – jak nazywano często Gdynię – jest mało znana, warto więc ją przywołać z poźłkłych łamów ówczesnej prasy kościelnej i dokumentów archiwalnych<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> O Polskim Zborze Ewangelickim w Gdyni pisali: E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden in Polen 1555-1939. Eine Parochialgeschichte in Einzeldarstellungen*, Vierkirchen über München [1971], s. 244; G.R., *Stadt Gdingen und die evangelische Kirche*, *Der Heimatbote*, Jg. 35, 1982, Nr. 7, s. 4; O. Kiec, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w województwach poznańskim i pomorskim w okresie II Rzeczypospolitej*, „Zapiski Historyczne”, T. 62, 1997, z. 4, s. 76-78; J. Domasłowski, *Przyszła pora na Gdynię. 70. rocznica powstania polskiej parafii luterańskiej*, „Zwiastun Ewangelicki”, 2001, nr 13-14, s. 11-13, il.; tenże, *Polski zbor ewangelicki w Gdyni w latach 1931-1939*, „Rocznik Gdyniński”, nr 16, 2003, s. 105-134 (niestety, tekst w wielu miejscach uległ zniekształceniu i obecnie przedstawiam go w nowej, skorygowanej i uzupełnionej postaci); tenże, *Polski Zbór Ewangelicki*, w: *Encyklopedia Gdyni*, red. nacz. M. Sokołowska, Gdynia 2006 (cyt. dalej EG 2006). S. 596-597, il.; *Polska Parafia Ewangelicko-Augsburska w Gdyni*, w: *Wikipedia*, [http://pl.wikipedia.org/wiki/Polska\\_Parafia\\_Ewangelicko-Augsburska\\_w\\_Gdyni](http://pl.wikipedia.org/wiki/Polska_Parafia_Ewangelicko-Augsburska_w_Gdyni) [dostęp 30.6.2012].

Był to okres wprawdzie niezbyt długi, za to dynamiczny i wyjątkowy – jak sama Gdynia.

Mimo bezpośredniego sąsiedztwo Gdańska, czołowego ośrodka Reformacji w dawnej Polsce, nieco zaskakuje fakt, że dzieje protestantyzmu na terenie dzisiejszej Gdyni sięgają aż drugiej połowy XVI stulecia, kiedy to w Małym Kacku (w części nazywanej wymiennie Redłowem, obecnie Orłowem), powstał wiejski zbor luterński<sup>2</sup>. Datę założenia samodzielnej parafii określano na rok 1630<sup>3</sup>, ale kościół został zbudowany dużo wcześniej, w latach 1568-1572 r. (pierwsza data została zawarta w wizytacji biskupa Hieronima Rozdrażewskiego z 1582 r., gdzie mowa o wzniesieniu kościoła przed około 15 laty, druga data miała się znajdować na metalowej chorągiewce na wieżycy), z fundacji gdańskiej patrycjuszowskiej rodziny Rosenbergów<sup>4</sup>, wieloletnich dzierżawców wsi i służył robotnikom lokalnego ośrodka rzemieślniczo-przemysłowego nad rzeką Kaczą. Przypuszczalnie pod względem

---

<sup>2</sup> O kościele piszą: L. Rhesa, *Kurzgefasste Nachrichten über seit der Reformation an der evangelischen Kirchen in Westpreussen angestellten Predigern...*, Königsberg 1834, s. 128; A Harnoch, *Chronik und Statistik der evangelischen Kirchen in der Provinzen Ost- und Westpreussen*, Neidenburg 1890, s. 448-449; *Visitationes Archidiaconatus Pomeraniae, Hieronymo Rozdrażewski, Vladislaviensi et Pomeraniae episcopo factae*, curavit Stanislaus Kujot, Fontes Towarzystwa Naukowego w Toruniu, 1-3, 1897-1899, s. 21; [Z.] Kuske, *Klein-Katz, unsere einzige Hafengemeinde (Gdingen-Adlersborst)*, Glaube und Heimat, Jg. 18, 1937, s. 20; J. Więckowiak, *Kościół Katolicki w Gdyni*, Pelplin, Gdynia 2000, s. 222-224, il.; W. Szulist, *Z przeszłości Redłowa*, „Rocznik Gdyński”, nr 16, 2003, s. 52-59; M. Gawron, *Książ Pralat Stanisław Henryk Zawadzki. Kartki ze wspomnień*, Gdynia 2004, s. 34-53, il.; tenże, *Kościół w Gdyni Orłowie*, Gdynia 2005, s. 10-25, 49-66, il.; T. Rembalski, *Zanim powstało miasto. Zarys dziejów Gdyni i jej dzielnic od XIII do XX wieku*, Gdynia 2005, s. 32-35, il.; J. Domasłowski, *Parafia Ewangelicka w Małym Kacku*, w: EG 2006, s. 547-548; ks. M. Gawron, *Powstanie zboru ewangelickiego w Małym Kacku na tle ładu wyznaniowego w Gdańsku w połowie XVI wieku*, w: *Tożsamość kulturowo-cywilizacyjna Gdyni. Gdynia w warunkach współczesnej unifikacji i dywersyfikacji kulturowo-cywilizacyjnej*, red. Mirosław Gawron i Helena Głogowska, „Zeszyty Gdyńskie”, 6, 2011, s. 61-69 - <http://wsks.pl/zeszyty/ZG6.pdf> [dostęp 30.6.2012]; tenże, *Ogniwa z dziejów presbiterium poewangelickiej świątyni w Gdyni Orłowie*, strona internetowa Parafii Matki Boskiej Bolesnej w Gdyni Orłowie, <http://www.parafia-orlowo.pl/node/9> [dostęp 30.6.2012].

<sup>3</sup> *Verzeichnis der Pfarstellen, Gemeinden und der Geistlichkeit im Bezirke der Unierten Evangelischen Kirche in Polen*, Poznań 1939 (cyt. *Verzeichnis 1939*), Archiwum Państwowe w Poznaniu (cyt. dalej APP), zesp. Konsystorz Ewangelicki w Poznaniu 1815-1945, sygn. 1642, s. 41. Nie wspomina się, jaka była zależność administracyjna do tego czasu.

<sup>4</sup> O rodzie tym – G. Löschin, *Die Bürgermeister, Ratsherren und Schöppen des Danziger Freistaates...*, (Danzig 1868), reprint Hamburg 1974 (Sonderschriften des Vereins für Familienforschung in Ost- und Westpreussen, nr. 29), s. 1534.

administracyjnym związany był z Gdańskiem, tworzącym od 1557 r. luterzańską organizację kościelną podległą władzom miejskim.

Niewielki, jednonawowy kościół został wzniesiony z kamienia polnego. Pod względem architektonicznym nie wyróżniał się niczym szczególnym na tle wiejskiego budownictwa sakralnego obu wyznań. Można mówić



Gdynia Orlowo. dawny kościół ewangelicki, dziś prezbiterium kościoła Matki Boskiej Bolesnej.

Fot. autor.

o pewnej „ponadczasowości” jego skromnych form, bowiem rzut ma wyraźnie gotycką genezę (por. kościoły w Chwaszczynie czy na Oksywiu), ale tradycja ta trwała w prowincjonalnych środowiskach wieku XVII, a nawet XVIII (niezachowany kościół w Kolibkach). Określenia czasu budowy nie ułatwia gładka warstwa współczesnych tynków z zewnątrz ani przeróbki dokonane we wnętrzu. Brak też jakiegokolwiek detalu dekoracyjnego, zatem bliższych przesłanek datowania budowli mogłyby dostarczyć jedynie badania dendrochronologiczne więźby dachowej.

Możemy też przyjąć, że również Małego Kacka i jego świątyni nie omijały wydarzenia wojenne nawiedzające okolice Gdańska. Do 1945 r. we wnętrzu zachowały się płyty nagrobne z XVI w. leżące przed ołtarzem, dwa epitafia Rosenbergów (jedno z nich z 1612 r., z którego obraz znalazł się w zbiorach Muzeum Diecezjalnego w Pelplinie) i Bogusława Krokowskiego (Bogusław von Krockow) z drugiej połowy XVIII w.<sup>5</sup>, ołtarz ozdobiony licznymi obrazami oraz ozdobna ambona z 1648 r., подарowana przez gdańskiego browarnika, a także łoża kolatorska. Niestety, do dziś poza amboną na miejscu przetrwał jedynie fragment zwieńczenia jednego z epitafiów. Nie zachowały się też tablice upamiętniające poległych podczas I wojny światowej ani płyta ku czci Fritza Groena, młodego gdynianina, zmarłego 14 kwietnia 1935 r. w wyniku śmiertelnego pobicia podczas antyniemieckich rozruchów, jakie miały miejsce w Małym Kacku i innych miejscowościach powiatu morskiego, w wyniku pogłosek o biciu Polaków podczas wyborów do władz

<sup>5</sup> K. Bem, *Krokowscy von Krockow i nasi reformowani Kaszubi*, „Jednota”, 2005, nr 3-4, s. 10-14, bibliogr.

Wolnego Miasta. Wieść o tych wydarzeniach błyskawicznie dotarła nawet na łamy prasy amerykańskiej<sup>6</sup>.

Pierwszy, nieznany z nazwiska, duchowny był wzmiankowany w latach 1630-1634. Później działali tu m.in.: Piotr Faber (Fabri) (1648-1661) rodem z Żar, później kaznodzieja u Św. Ducha w Gdańsku (jego portret malowany w latach osiemdziesiątych XVII w. przez Andrzeja Stecha obecnie znajduje się w Muzeum Narodowym w Gdańsku)<sup>7</sup>, Jan Waschetta (Waszeta) (1696-1719) pochodzący z Szestna na Mazurach, poprzednio pracujący w Grudziądzu, następnie również przybyły z Grudziądza gdańszczanin Nataniel Preiss (1727-1735) i pochodzący ze szlachty litewskiej Jan Jakub Dullo z Olecka (1727-1735, następnie II proboszcz w Grudziądzu) i dalej Sebastian Fedorowicz (1738-1740) później pedagog w gdańskim gimnazjum, Ludwik Krystian Danovius (potem niemiecki i polski kaznodzieja parafii nowomiejskiej w Toruniu), Otto Wilhelm Karwacki (Karwatzki) z Dąbrówna (1762-1769) późniejszy polski kaznodzieja w Kwidzynie i pastor w okolicach Sępola. Najdłużej, w latach 1777-1827, urzędował Chrystian Herrmann z Kwidzyna. Około 1700 r. parafia liczyła 1200-1500 wiernych. W czynnościach kościelnych podobno używany był – obok niemieckiego – również język polski.

Jako syn miejscowego pastora w 1741 r. urodził się Jakub Ernest Danovius, absolwent Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego, który po studiach w Helmstedt i w Getyndze, w latach 1766-1768 został rektorem szkoły świętojańskiej w Gdańsku. Następnie, aż do śmierci w 1782 r., był profesorem uniwersytetu w Jenie, gdzie należał do prekursorów teologii racjonalistycznej<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Pismo konsula Niemiec w Toruniu do Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Berlinie z 18.04.1935 - *Auswärtiges Amt 1939 Nr. 2 Dokumente zur Vorgeschichte des Krieges* Carl Heymanns Verlag, Berlin W8 Verlagsarchiv 11910, <http://de.scribd.com/doc/11444739/-Auswartiges-Amt-1939-Nr-2-Dokumente-zur-Vorgeschichte-des-Krieges> [dostęp 8.7.2012]. W prasie amerykańskiej m.in. „Arizona Independent Republic”, 16.4.1935, s. 18 - <http://newspaperarchive.com/arizona-independent-republic/1935-04-16/page-3/> [dostęp 13.7.2012].

<sup>7</sup> T. Grzybkowska, *Andrzej Stech 1635-1697. Katalog wystawy*, Słupsk 1973, s. 35, il. 17; też, *Andrzej Stech, malarz gdański*, Warszawa 1979, s. 130, il. 51; K. Górecka-Petrajtis, *Andreas Stech, Portret Petrusa Fabri*, w: *Aurea Porta Rzeczypospolitej. Sztuka Gdańska od połowy XV do końca XVIII wieku. Katalog wystawy*, red. nauk. T. Grzybkowska, t. 2, Gdańsk 1997, s. 118, il.

<sup>8</sup> F.W. Bautz, *Danovius Ernst Jakob*, w: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 1, Herzberg 1990, szp. 122; Z. Nowak, *Danovius Ernst Jakob*, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, Supplement 1, wyd. cyt., s. 62-63, bibliogr.; J. Domasłowski, *Danovius Ernest Jakob*, w: EG 2006,

Od 1817 r. parafia, mająca już zdecydowanie niemiecki charakter narodowy, wraz z pozostałymi zborami ewangelickimi Prus wchodziła w skład Kościoła Ewangelicko-Unijnego, łączącego luteran i ewangelików reformowanych, zależnego od władz państwowych i ich subwencji. Szczyt rozwoju parafii przypadł na XIX w., gdy obejmowała nie tylko obszar dzisiejszej Gdyni, ale i szybko rozwijającego się Sopotu, gdzie w 1871 r. zbudowano kaplicę filialną oraz istniał odrębny cmentarz. Kościół małokacki w tym czasie otrzymał fachworkową nawę i wieżę z dwoma dzwonami oraz nowe organy. W 1873 r. obszar parafii został uszczuplony na rzecz nowopowstałej parafii w Karczemkach koło Chwaszczyna. Przed usamodzielnieniem się parafii w Sopocie w 1890 r., zbór liczył 5650 dusz, ale plebania mieściła się w zniszczonym budynku z muru pruskiego. Szkoły wyznaniowe z jednym nauczycielem działały w Małym Kacku, Chylonii, Gdyni i Sopocie. W 1897 r. było 767 parafian, do 1913 r. liczba spadła do 685, a liczba szkół do 3. Od 1891 r. proboszczem był pastor Gustav Schulz, a patronat sprawowali kolejni właściciele majątku<sup>9</sup>.

Po odzyskaniu niepodległości, od 1920 r. parafia należała do Ewangelickiego Kościoła Unijnego z władzami naczelnymi w Poznaniu. Z posług religijnych korzystali również osiadający w Gdyni członkowie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego z władzami w Warszawie, którzy w latach 1926 i 1930 próbowali zorganizować tu własne polskie duszpasterstwo. Dążeniom tym starał się wyjść naprzeciw ks. Zenon Kuske, który w 1931 r. wprowadził co dwa tygodnie nabożeństwa w języku polskim, co jednak ostatecznie tylko przyspieszyło decyzje o organizacji odrębnego polskiego zboru ewangelicko-augsburskiego w Gdyni. Na miejscowym cmentarzu grzebano zmarłych w Gdyni marynarzy zagranicznych.

Od 1937 r. obowiązywała nazwa Gdynia Orłowo. W tym czasie parafia skupiała 300-340 wiernych, a z posług religijnych korzystali także członkowie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego narodowości niemieckiej.

---

s. 122-123. O jego ojcu, Ludwiku Krystianie Danoviusie (1711-1771) pisze T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych...*, t. 1, Olsztyn 1984, s. 42.

<sup>9</sup> *Pfarr- Almanach der Provinz Westpreussen*, 1.-4. Aufl., Danzig 1897-1913.

W okresie okupacji niemieckim ewangelikom ściągającym z krajów bałtyckich przekazano katolicki kościół NMP Królowej Polski przy ul. Świętojańskiej, poświęcony 3 grudnia 1939 r. przez bpa Johannes Beermanna z Gdań-



Nagrobek marynarzy szwedzkich na cmentarzu w Orłowie. Fot. autor.

ska, a jego proboszczem ustanowiono ks. Herberta Seeberga-Elverfeldta z Estonii. Kościół w Orłowie, po uszkodzeniu podczas walk w 1945 r. i powojennej rozbudowie, służy rzymskokatolickiej parafii Matki Boskiej Bolesnej. Księgi kościelne z lat 1661-1943 i kronikę parafialną przechowuje Centralne Archiwum Ewangelickie w Berlinie.

Dziś niewiele jest śladów protestanckiego rodowodu świątyni, właściwie jedynie ambona. Na cmentarzu, tuż przy ogrodzeniu od strony torów kolejowych, zachowała się zbiorowa mogiła kilkunastu marynarzy szwedzkich, z nagrobkiem wykonanym z granitu z prowincji Bohuslän, ustawionym staraniem ks. Daniela Cederberga i poświęconym w 1933 r. przez arcybiskupa Erlinga Eidema (również wybitnego działacza ruchu ekumenicznego)<sup>10</sup>, wizytującego szwedzkie duszpasterstwa w Gdańsku i w Gdyni. Przed wojną

---

<sup>10</sup> W. Hanc, *Eidem Erling*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1985, szp. 758.

w tym miejscu miało znajdować się około dwudziestu grobów marynarzy różnej narodowości, a także mogiły polskie i prawosławne. Obecnie gdzieś tam można wprawdzie natrafić na bezimiennie stare groby, jednak trudno stwierdzić czy przetrwały z dawnych czasów, czy dopiero po wojnie zostały przeniesione z likwidowanego cmentarza katolickiego przy zniszczonym kościele w Kolibkach. Również po wojnie pochowano tu ekshumowane zwłoki żołnierzy polskich poległych w obronie Gdyni we wrześniu 1939 r.<sup>11</sup>. Jednym z nielicznych miejsc przypominających w okolicy o ewangelickiej przeszłości jest cmentarz osadników wirtemberskich, mieszkańców osady Kolonia (d. Dohnasberg), którego pozostałości są widoczne na Górze Donas w Gdyni Dąbrowie. Miejscowość ta do 1873 r. była związana z kościołem w Małym Kacku, następnie z parafią w Karczemkach<sup>12</sup>.

Po 1920 r. do odrodzonej Polski poznańskie zwierzchnictwo Kościoła Unijnego odnosiło się niechętnie. Manifestując niemieckość, mało dbało o niewielki procent mówiących po polsku współwyznawców (głównie w południowej Wielkopolsce i w okolicach Działdowa), stąd też nie było dla nich polskich ewangelickich organizacji kościelnych, prasy ani nowej literatury religijnej. Luteranie przybywający z Polski centralnej, Śląska Cieszyńskiego czy Galicji na Pomorze i do Wielkopolski byli przez ten Kościół widziani niechętnie i w zdecydowanej większości albo przyłączali się do małych niemieckich parafii staroluterskich (oficjalna nazwa tej społeczności wyznaniowej brzmiała Kościół Ewangelicko-Luterski), albo tworzyli nowe polskie zbory macierzystego warszawskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, do których przyłączali się nieliczni napływowi Polacy wyznania ewangelicko-reformowanego. Pierwszy z takich zborów powstał w 1920 r. w Poznaniu<sup>13</sup>

<sup>11</sup> M. Gawron, *Kościół w Gdyni Orłowie*, dz. cyt., s. 221-226; J. Dworakowski, *Cmentarz w Orłowie*, w: EG 2006, s. 112.

<sup>12</sup> *Kolonia*, w: EG, t. 2, 2009, s. 81; harcownik, *Zaniedbany cmentarz ewangelicki na Dąbrowie*, strona internetowa MM Trójmiasto, fotografie z 2009 r., <http://www.mmtrojmiasto.pl/258057/-2009/6/1/zaniedbany-cmentarz-ewangelicki-na-dabrowie?category=photos> [dostęp 8.7.2012]; J. Kąkol, *Przyczynek do dziejów Dohnasbergu (1801-1905)*, referat z popularnonaukowej konferencji zorganizowanej w 2011 r. przez Koło Naukowe Studentów Historii „Parabellum” Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni, [http://www.amw.gdynia.pl/wnhis/STRONA\\_IH/-kolo\\_naukowe\\_zdjecia/lipiec2011/Przyczynek\\_do\\_dziejow\\_Dohnasbergu.pdf](http://www.amw.gdynia.pl/wnhis/STRONA_IH/-kolo_naukowe_zdjecia/lipiec2011/Przyczynek_do_dziejow_Dohnasbergu.pdf) [dostęp 8.7.2012]

<sup>13</sup> A. Werner, *Dzieje Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego w Poznaniu: po 60 latach*, „Jednota”, R. 24 (38), 1980, nr 1, s. 17-18; Ol. Kiec, *Polski Zbór Ewangelicko-Augsburski w Poznaniu w latach 1920-1939*, „Kronika Miasta Poznania”, 1996, nr 1, s. 278-287; O. Kiec, *Kościół Ewangelicko-Augsburski*, dz. cyt., s. 71-73; ks. K. Kotuła, *Od marzeń do ich spełnienia. Wspomnienia z lat 1884-*



(w 1926 r. placówka filialna w Lesznie<sup>14</sup>), a niedługo później kolejne – w Toruniu (1921)<sup>15</sup>, w Bydgoszczy (1922)<sup>16</sup> i m.in. w Tczewie (1930, zob. dalej). Od 1923 r. odbywały się nabożeństwa wojskowe w Grudziądzu, gdzie placówka cywilna powstała w tym samym roku co w Gdyni<sup>17</sup>.

Na Wybrzeżu sytuacja była inna niż w pozostałych zborach unijnych, bowiem duszpasterzem w Małym Kacku został pochodzący ze Zduńskiej Woli (a więc z parafii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego) ks. Zenon Kuske, który – jak wspomniano – w początkach 1931 r. wprowadził nabożeństwa w języku polskim, odprawianie co dwa tygodnie. Dodać trzeba, że już przynajmniej od lata 1928 r. w historycznym kościele helskim odbywały się sezonowo polskie nabożeństwa dla letników, które odprawiał ks. Otto Reimann z wielkopolskiego Odolanowa. Letnie nabożeństwa odprawiane w Helu przez ks. Zenona Kuske w 1932 r. gromadziły od kilkunastu do około

---

1951, Bielsko-Biała 1998, s. 99-136; J. Romankow, *80-lecie Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego*, „Myśl Protestancka”, 2000, nr 3, s. 85-88; J. Domasłowski, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Poznaniu i w Zachodniej Wielkopolsce w latach 1919-2005*, Poznań 2005, wszędzie, fot., bibliogr.

<sup>14</sup> O. Kiec, *Kościół Ewangelicko-Augsburski*, dz. cyt., s. 73; J. Domasłowski, *Kościół Ewangelicko-Augsburski...*, s. 139-160, fot.

<sup>15</sup> E. Kneifel, dz. cyt. s. 249-250; J. Domasłowski, *Z dziejów parafii św. Szczepana w Toruniu*, „Kalendarz Ewangelicki”, R. 95, 1981, s. 212-224, il., bibliogr.; Urszula Molin, *Polska parafia ewangelicko-augsburska w Toruniu w latach Drugiej Rzeczypospolitej (1920-1939)*, „Rocznik Toruński”, 19, 1990, s. 159-177; E. Alabrudzińska, *Ewangelicy w Toruniu w latach 1920-1945*, w: *Mniejszości narodowe i wyznaniowe w Toruniu w XIX i XX wieku. Zbiór studiów*, red. M. Wojciechowski, Toruń 1993 (*Stosunki Narodowościowe i Wyznaniowe na Pomorzu w XIX i XX w.*, T. 3), s. 142-144, 147-152; J. Molin, *Kościół ewangelicko-augsburski (luterancki) św. Szczepana w Toruniu*, Toruń 1996; O. Kiec, dz. cyt. 1997 s. 75; U. Molin, *Historia Polskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Toruniu*, w: *VII Forum Ewangelickie, Toruń, 7-9 IX 2001: zbiór referatów i głosów w dyskusji*, red. Jan Puczek, Paweł Puczek, Bielsko-Biała 2002, s. 93-105.

<sup>16</sup> E. Kneifel dz. cyt., s. 243-244; E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelicko-augsburski w Bydgoszczy w latach 1920-1939*, „Kronika Bydgoska”, 12, 1990, s. 122-133; też, *Mniejszości religijne w Bydgoszczy w latach 1920-1939*, w: *Historia Bydgoszczy*, t. 2, cz. 1, 1920-1939, red. Marian Biskup, Bydgoszcz 1995, s. 627-649; też, *Mniejszości wyznaniowe w Bydgoszczy w latach 1920-1939*, Toruń 1995, s. 80-92, il.; też, *Protestanci w Bydgoszczy w latach 1920-1956*, w: *Bydgoszcz: 650 lat praw miejskich*, red. Maksymilian Grzegorz i Z. Biegański, Bydgoszcz 1996, s. 210-223; O. Kiec, dz. cyt. 1997, s. 73-74; J. Domasłowski, *Osiemdziesięciolecie Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Bydgoszczy 1922-2002*, Bydgoszcz 2002, il., bibliogr.

<sup>17</sup> E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelicko-augsburski na terenie Grudziądza w latach 1920-1939*, „Studia Historica Slavo-Germanica”, T. 19, 1993-1994, s. 90-92; Zofia Waszkiewicz, *Mozaika wyznaniowa Grudziądza w latach 1920-1939*, „Rocznik Grudziądzki”, T. 14, 1994, s. 87-91; O. Kiec, *Kościół Ewangelicko-Augsburski*, dz. cyt., s. 75-76; J. Domasłowski, *Parafia Ewangelicko-Augsburska św. Jana w Grudziądzu*, Poznań 2003, il., bibliogr.; Z. Waszkiewicz, *Grudziądz w latach 1920-1939*, Toruń 2009, s. 355-364.

40 osób i korzystano podczas nich ze *Śpiewnika warszawskiego* wydanego przez Kościół Ewangelicko-Augsburski<sup>18</sup>. Niestety, były to sytuacje wyjątkowe w Kościele Unijnym, którego zwierzchnictwo popadało nierzadko w otwarte konflikty zarówno z władzami państwowymi, jak i ze zwierzchnictwem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego<sup>19</sup>. Dziś wiele z tych sporów narodowościowych (bo na płaszczyźnie czysto religijnej konflikty się nie pojawiały) zadziwia małostkowością i zacierzeniem, od którego nie była wolna żadna ze stron.

Obok tych przykrych faktów były jednak także zdarzenia pozytywne, jak



P. Budowniczy ADOLF MARTENS  
Prezes Zboru ewang. w Gdyni.

Adolf Martens. „Głos Ewangelicki”, 1931.

np. regularne udostępnianie niektórych świątyń unijnych na polskie nabożeństwa ewangelicko-augsburskie (w Grudziądzu, Rawiczu, Tczewie i Wąbrzeźnie) czy odprawianie przez niemieckich duchownych nabożeństwa w języku polskim w południowej Wielkopolsce i na ziemi działdowskiej. Ogólnie jednak, kontakty między wiernymi – w gruncie rzeczy tego samego wyznania – nie były zbyt mile widziane przez władze rywalizujących ze sobą Kościołów.

W Gdyni duszą starań o polską placówkę ewangelicką stał się budowniczy Adolf Martens i jego małżonka Wanda, którzy zamieszkali tu w 1922 r.<sup>20</sup>

Początkowo z konieczności korzystali z udziału w nabożeństwach niemieckich odprawianych w Małym Kacku, jednak w 1926 r. zamierzali zwrócić się do war-

<sup>18</sup> „Głos Ewangelicki” (cyt. dalej GE), R. 9, 1928, nr 31, s. 4; nr 33, s. 6; „Zwiastun Ewangeliczny” (cyt. dalej ZE), R. 14, 1932, s. 339. Zob. też A. Rhode, *Die Evangelische Kirche in Posen und Pommerellen. Erfahrungen und Erlebnisse in drei Jahrzehnten 1914-1945*, Tł. 1, Lüneburg 1984, s.165.

<sup>19</sup> Por. O. Kieć, *Kościół ewangelicki w Wielkopolsce wobec kwestii narodowościowej w latach 1918-1939*, Warszawa 1995, wszędzie; tenże, *Kościół Ewangelicko-Augsburski*, dz. cyt., s. 69-91.

<sup>20</sup> O „prehistorii” zboru gdyńskiego por. *Z Gdyni*, GE, R. 12, 1931, nr 31, s. 2-3; A. Martens, *Polsko-ewangelicki zbor w Gdyni*, GE, R. 12, 1931, nr 42, s. 2-4, il. (właściwie jest to cały numer o tematyce gdyńskiej); *Gdynia*, ZE, R. 13, 1931, s. 239.

szawskiego konsystorza ewangelicko-augsburskiego z prośbą o przysłanie na Wybrzeże pastora-Polaka. Idea była słuszną, lecz niezbyt przemyślana, skoro świątynia podlegała innej organizacji kościelnej, a poza tym zbyt szczupłą okazała się liczba potencjalnych wiernych. Bezpośrednim impulsem do podjęcia takich działań stały się przykrości związane z pogrzebem szwagierki Adolfa Martensa w Gdańsku, gdzie polski obrzęd pogrzebowy w kaplicy został dopuszczony dopiero po długich staraniach i tylko przy drzwiach zamkniętych, zaś aby umieścić napis nagrobny w języku polskim, trzeba było zagrozić interwencją Komisarza Generalnego Rzeczypospolitej (sic!). Sytuacja w Gdyni zmieniła się po pięciu latach, a bezpośrednim impulsem stało się wprowadzenie nabożeństw unijnych w języku polskim, co z uwagi na narodowościowy i polityczny profil Kościoła Unijnego odebrano jako zagrożenie.



Ks. senior Gustaw Manitus.  
Fot. ze zbiorów rodzinnych.

Już rok wcześniej, w porozumieniu z przyjeżdżającym w sprawach handlowych Zdzisławem Geislerem (byłym pastorem ewangelicko-augsburskim w Nowosolnej), Adolf Martens – korzystając z pomocy władz administracyjnych – zebrał dane o około 300 polskich ewangelikach w Gdyni. Dodać należy, że wśród 475 osób wyznania ewangelickiego ujętych w spisie powszechnym, uwzględniono wówczas także Niemców i Skandynawów, co stanowiło łącznie 1,5% ogółu ludności miasta, wobec 97% katolików (jak się okazało, z czasem – mimo wzrostu liczebnego – udział procentowy protestantów nawet się obniżył; znacznie większa, okresowo do 5% ogółu mieszkańców, była liczba ludności żydowskiej, której życie religijne również toczyło się w warunkach prowizorycznych)<sup>21</sup>. Następnie A. Martens zwrócił się do biskupa Juliusza Burschego, stojącego na czele Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, o przysłanie duchownego do Małego Kacka. Trudno powiedzieć,

<sup>21</sup> M. Widernik, *Ludność Gdyni w okresie międzywojennym*, „Rocznik Gdyni” Nr 7, 1986, s. 58; A. Chmielecka, *Spółeczność żydowska w Gdyni w latach trzydziestych*, „Rocznik Gdyni”, Nr 13, 1998, s. 103-118.

co kierowało autorem tej niemożliwej do wykonania prośby, skoro w pełni świadomie – jak przyznał sam autor listu – pominął osobę generalnego superintendenta Paula Blaua z Poznania, zwierzchnika miejscowego zboru, *wiedząc że reprezentuje on Kościół ewangelicko-niemiecki*.

W lutym 1931 r. na łamach stołecznego „Zwiastuna Ewangelicznego” pojawił się niepodpisany list do redakcji, zawierający prośbę o udzielenie konkretnych wskazówek w sprawie organizacji parafii<sup>22</sup>. Starania Adolfa Martensa spotkały się z pozytywnym odzewem ze strony seniora polskich luteranckich zborów ewangelickich Wielkopolski i Pomorza, ks. Gustawa Manitiusa z Poznania, który wyraził to w liście napisanym 5 maja 1931 r. i stał się z upoważnienia Konsystorza duchownym organizatorem zboru w Gdyni. Inżynier Adolf Martens został się prezesem Komitetu Organizacyjnego nowej placówki, w skład którego weszli także: Emil Malszewski (rusznikarz Marynarki Wojennej), Gustaw Laube (starszy sekretarz sądowy), Karol Wolff (właściciel domu), Konrad Ulrichs (prokurent) oraz trzech kupcy – Kurcman (zapewne Józef), Jan Santarius i Adolf Pohl. Tak ukonstytuowany komitet odbył szereg zebrań, w których uczestniczył również ks. senior G. Manitius. Organizatorzy od razu wystąpili do Komitetu Rozbudowy Miasta przy Komisariacie Rządu w Gdyni o przydział placu pod budowę kościoła o powierzchni 2000-2500 m<sup>2</sup> oraz działki wielkości 1 ha na założenie cmentarza<sup>23</sup>. Zwrócono się także o użyczenie do tymczasowego użytkowania lokalu szkolnego na odprawianie nabożeństw, w odpowiedzi na co Kuratorium Okręgu Szkolnego Pomorskiego wydało zgodę na bezpłatne korzystanie przez zbor na czas nieokreślony z sali na drugim piętrze Szkoły Handlu Morskiego i Techniki Portowej przy ówczesnej Szosie Gdańskiej (potem ul. Morska 79) – dzisiejszego Zespołu Szkół Mechanicznych im. inż. Tadeusza Wendy.

Wyposażenie dużej prowizorycznej kaplicy, obliczonej na 180 miejsc, skompletowano głównie dzięki staraniom małżonków Martensów, którzy ponadto wypożyczyli krucyfiks, świeczniki, obraz ołtarzowy i dywan. Kosztem zboru ustawiono ołtarz, zamówiono ambonę, kupiono fisharmonię.

---

<sup>22</sup> *Listy do Redakcji*, ZE, R. 13, 1931, nr 6 (8.02), s. 34 (nazwiska autora listu nie podano).

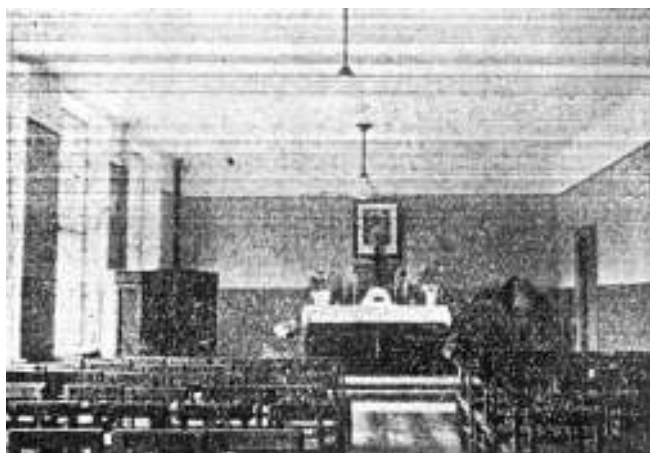
<sup>23</sup> Archiwum Państwowe w Bydgoszczy, Urząd Wojewódzki Pomorski w Toruniu 1919-1939 (cyt. dalej APB UWPT) sygn. 4446, s. 101-104 – podanie ks. Gustawa Manitiusa, proboszcza Polskiego Zboru Ewangelicko-Augsburskiego w Poznaniu, występującego jako organizator zboru w Gdyni do Urzędu Wojewódzkiego Pomorskiego w Toruniu o przydział terenu, z 3 czerwca 1931 r.

Adolf Pohl ofiarował nakrycie na ołtarz, Jan Santarius płaskorzeźbę „Ostatnia Wieczerza”. Naczynia komunijne były darem zboru warszawskiego, do którego prezesa, senatora Ludwika Józefa Everta<sup>24</sup>, komitet zwrócił się o pomoc.

Pierwsze nabożeństwo Polskiego Zboru Ewangelicko-Augsburskiego (zwanego też po prostu Polskim Zborem Ewangelickim) w Gdyni, poprzedzone opublikowaniem na łamach prasy kościelnej odezwy Komitetu Organizacyjnego<sup>25</sup>, zostało odprawione w niedzielę 19 lipca 1931 r. Liturgię sprawował ks. prefekt Otton Krenz z Warszawy, kazanie wygłosił ks. senior Gustaw Manitius. Po nabożeństwie dokonano wyboru kolegium kościelnego, w skład którego poza działającymi już wcześniej Adolfem Martensem, Adolfem Pohlem, Gustawem Laube, Konradem Ulrichsem i Emilem Malszewskim, weszli ponadto Mieczysław Mosiewicz jako wiceprezes<sup>26</sup> oraz dwaj urzędnicy PKP – Stefan Menke i Adolf Zwijas (zapewne obaj z Gdańska).



Szkoła Handlu Morskiego i Techniki Portowej, obecnie Zespół Szkół Mechanicznych im. inż. Tadeusza Wendy. Fot. autor.



Kaplica w Szkole Handlu Morskiego. „Głos Ewangelicki”, 1931

PKP), Jan Santarius i Karol Wolff. Pośród wymienionych zwraca uwagę osoba Mieczysława Mosiewicza (1881-1944), który pochodził z Kowna. W 1917 r. był asesorem wielkiego zjazdu środowisk polskich w Rosji, który odbył się

<sup>24</sup> Por. J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI-XX w.*, Bielsko-Biała 1998, s. 69-70.

<sup>25</sup> *Z Gdyni*, ZE, R. 13, 1931, nr 28, s. 214 (odezwę w imieniu komitetu podpisał Adolf Martens).

<sup>26</sup> *Kadry morskie Rzeczypospolitej*, t. 5, red. Jan Kazimierz Sawicki, Gdynia 2011, s. 182, 185 - <http://www.smp.am.szczecin.pl/Content/1581/kadry5.pdf?handler=pdf> [dostęp 8.7.2012]; *Mosiewicz Mieczysław*, w: EG, s. 479.



P. Mecenasa MIECZYŚLAW MOSIEWICZ  
Vice-prezes Kol. Kości. Zboru ew. w Gdyni  
Mieczysław Mosiewicz.  
„Głos Ewangelicki”, 1931.



Adolf Zwijas.  
„Głos Ewangelicki”, 1931.

w Moskwie. W 1919 r. był szefem Sekcji Prawnej Departamentu dla Spraw Morskich przy Ministrze Spraw Wojskowych. Wchodził w skład kolegium redakcyjnego czasopisma „Siła. Miesięcznik poświęcony sprawom spółek kredytowych”, wydawanego w latach 1917-1922 przez Bank Towarzystw Spółdzielczych w Warszawie. Następnie sprawował funkcję naczelnika Sądu Powiatowego w Kartuzach. Z Gdynią związał się od 1924 r. jako adwokat i notariusz, a w 1929 r. został członkiem magistratu, był działaczem BBWR. Mecenasa Mosiewicza cieszył się do tego stopnia zaufaniem władz, że nawet został określony gwarantem lojalności narodowej i państwowej polskiego zboru ewangelickiego<sup>27</sup>. Zginął wraz z rodziną podczas Powstania Warszawskiego.

Zbór, poza Gdynią i okolicą, objął również obszar Wolnego Miasta Gdańskiego. Niedzielne nabożeństwa rozpoczynały się o godz. 10.30. Wśród duchownych odprawiających kolejne nabożeństwa znaleźli się m.in. ks. Stefan Stegman z Łowicza, ks. senior płk. Feliks Gloeh z Warszawy (szef duszpasterstwa wojskowego), ks. Jerzy Kahané z Bydgoszczy i ks. Wilhelm Fibich, ewangelicko-reformowany kapelan wojskowy z Torunia.

Już dwa dni po inauguracyjnym nabożeństwie, 21 lipca 1931 r., Komisariat Rządu w Gdyni przyznał zborowi 1 ha gruntu

w lesie witomińskim na cmentarz (wówczas przy Szosie Witomińskiej, obecnie ulicy Witomińskiej – teren za kaplicą cmentarną) oraz liczącą 2500 m<sup>2</sup> działkę budowlaną przy ul. Leśnej 16 (obecnie ul. Wolności)<sup>28</sup>. Planowano

<sup>27</sup> APB, Urząd Wojewódzki Pomorski w Toruniu 1919-1939, Polski Zbór Ewangelicki w Gdyni, sygn. 4447, s. 7 – pismo Komisarza Rządu w Gdyni do władz wojewódzkich z 4 lipca 1932 r., zawierające charakterystykę zboru.

<sup>28</sup> ZE, R. 14, 1932, s. 335. Por. APB UWPT sygn. 4446, s. 105 - pismo Komitetu Rozbudowy

nawet przeniesienie nabożeństw do prowizorycznej kaplicy cmentarnej, jednak ostatecznie do tego nie doszło. Podczas nabożeństwa odprawianego 13 września przez ks. Jerzego Kahané z Bydgoszczy wspomniano niedawno zmarłego ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego Sławomira Czerwińskiego<sup>29</sup>.

Jesienią, 18 października 1931 r., bp Juliusz Bursche wprowadził w urząd pierwszego pastora nowego zboru, młodego ks. Leopolda Michelisa (studia teologiczne ukończył zaledwie rok wcześniej), wikariusza parafii św. Mateusza w Łodzi<sup>30</sup>. W uroczystej instalacji (wprowadzeniu w urząd) administratora, później w wielu pismach urzędowych tytułowanego proboszczem, która odbyła się w kaplicy, wzięli udział przedstawiciele władz – m.in. dowódca floty wojennej komandor Józef Unrug, przedstawiciel wojewody pomorskiego z Torunia (Jan?) Owiński, dyrektor Szkoły Handlu Morskiego Tadeusz Sielużycki, zaś z duchownych – superintendent Stefan Skierski z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego z Warszawy, ks. senior Gustaw Manitius, naczelny kapelan wojskowy ks. senior Feliks Gloeh i superintendent unijny z Wejherowa ks. Carl Syring. Uroczystość zakończył bankiet na 50 osób w Domu Zdrojowym (powojennym Domu Marynarza, dziś hotelu), miejscu mocno związanym z późniejszym życiem parafii. Już sama oprawa świadczy o wysokiej randze uroczystości, jaką nadano jej mimo młodego wieku duchownego.

---

przy Komisariacie Rządu w Gdyni do Urzędu Wojewódzkiego Pomorskiego w Toruniu, z dnia 30 września 1931 r., informujące o podjęciu decyzji w dniu 13 lipca. Wprawdzie działka pod budowę kościoła nie była jeszcze wytyczona, za to cmentarz został zlokalizowany na działce leśnej nr 35 i projekt znajdował się w opracowaniu w Oddziale Urbanistyki Komisariatu Rządu (w ramach opracowywania planu całego cmentarza).

<sup>29</sup> *Wiadomości kościelne*, ZE, R. 13, 1931, nr 40, s. 312. O ministrze zob. B. Nawroczyński, *Czerwiński Sławomir*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 4, Kraków 1938, s. 355, bibliogr.; Por. J. Kahané, *Gdyby mogli przemówić ci, co odeszli...*, „Przegląd Ewangelicki” (cyt. dalej „PE”), R. 6, 1939, nr 4, s. 47-48 informuje, że minister był ewangelikiem, który pod wpływem rodziny na łożu śmierci miał przyjąć katolicyzm.

<sup>30</sup> GE, R. 12, 1931, nr 40, s. 6; nr 44, s. 5; *Polski zbor ewangelicki*, „Dziennik Bydgoski”, R. 25, 1931, nr 243 (21.10.), s. 6; *Polski Zbor Ewangelicki w Gdyni*, *Dziennik Gdyni*, R. 4, 1931, nr 241 (18.10.), s. 3 (ogłoszenie); K. J. Rej, *Ewangelicka służba duszpasterska w Wojsku Polskim 1919-1950*, red. nauk. Elżbieta Alabrudzińska, Warszawa 2000, s. 29-30. APB UWPT sygn. 4446, s. 108 – Konsystorz Ewangelicko-Augsburski Warszawski mianuje ks. Leopolda Michelisa administratorem polskiego zboru w Gdyni z dniem 15 października 1931 r.



Ks. Leopold Michelis. „Przyjaciel Domu”, 1932.

Ks. Leopold Michelis, urodzony w 1905 r. w Pilicy, należał do współzałożycieli Koła Teologów Ewangelickich Studentów Uniwersytetu Warszawskiego, był członkiem jego zarządu i prezesem, zatem rokowania dla służby duszpasterskiej na nowo powstałej placówce wydawały się pomyślne<sup>31</sup>. Zapewne od razu powierzono mu również opiekę nad powstałym nieco wcześniej zbozem w Tczewie, dotąd obsługiwany przez ks. Jerzego Kahané z Bydgoszczy. Po nieudanej próbie organizacyjnej gdzieś na przełomie lat 1923/1924, pod koniec 1929 r. inż. Henryk Kliem zwrócił się do ks. bpa Juliusza Burschego z prośbą o ustanowienie takiej placówki dla około 80 Polaków przybyłych z różnych zakątków

kraju, m.in. rodzin Abtów, Dolisów i Wasiańskich oraz Wendtlandów w Starogardzie. Już 14 stycznia 1930 r. wybrano kolegium kościelne, którego

prezesem został inż. Henryk Kliem. Począwszy od 9 lutego 1930 r. polskie nabożeństwa w Tczewie odbywały w unijnym kościele św. Jerzego (podominikańskim), początkowo raz, później dwa razy w miesiącu w godzinach popołudniowych, a lekcje religii prowadzono w Państwowym Gimnazjum Męskim<sup>32</sup>.



Dom Zdrowy, pocztówka z 1930 r. Wyd. „Sztuka”, Kraków

Uzyskanie zgody ks. superintendenta Bertholda Harhausena (1878-1968) na odprawianie nabożeństw w jego kościele zapew-

<sup>31</sup> Ks. Leopold Edmund Hugon Michelis, „Przyjaciel Domu”, R. 37, 1932, s. 78, il.; Z Gdyni, GE, R. 12, 1931, nr 40, s. 6; E. Anderman, *Nowopowstały zbor polsko-ewangelicki w Gdyni*, ZE, R. 13, 1931, s. 351.

<sup>32</sup> Tczew, GE, R. 5, 1924, nr 14, s. 3; J. Kahané, *Polski zbor ewangelicko-angsburski w Tczewie*, „Przyjaciel Domu”, R. 40, 1939, s. 88-89; O. Kiec, *Kościół Ewangelicko-Augsburski*, dz. cyt., s. 78; J. Domasłowski, *Katolikom ołtarz, ewangelikom ambona – luteranie w Tczewie i na Kociewiu*, „Zwiastun Ewangelicki”, 2002, s. 17-18, il.; K. Cieślak, *120-lecie kaplicy im. M. Lutra w Tczewie*, „Zwiastun



ne było spowodowane faktem, że pochodził z Odolanowa w południowej Wielkopolsce, gdzie Polacy stanowili znaczny procent, jeśli nie większość, parafian, nie była to zatem dla niego sytuacja zaskakująca<sup>33</sup>.

W grudniu 1931 r. na łamach „Gazety Gdańskiej” pojawiła się odezwa do Polaków ewangelików z terenu Wolnego Miasta, z apelem o rezygnowanie z członkostwa w tamtejszych zborach niemieckich i wstępowanie do gdyńskiej parafii. Była kierowana do ewangelików wyznania augsburskiego i reformowanego, informując o umowie, jaką w tej sprawie zawarły oba Kościoły w Polsce. Do kontaktów w tej sprawie wyznaczono Adolfa Martensa w Gdyni i Adolfa Zwijasa, urzędnika DOKP (Dyrekcji Okręgowej Kolei Państwowych) w Gdańsku<sup>34</sup>. O tym, jaką wagę przywiązywano do rozwoju ośrodka w Gdyni, świadczy okólnik biskupa Juliusza Burschego z końca 1931 r., opublikowany na łamach luterkańskiej prasy polskiej w początkach 1932 r. Dokument, po krótkim przedstawieniu stanu organizacyjnego, zawierał zapowiedź przesłania przez gdynian do wszystkich parafii jeszcze przed świętami Bożego Narodzenia pocztówek, przedstawiających widok projektowanej świątyni, domu parafialnego i ochronki dla dzieci<sup>35</sup>. Odtąd ofiary płynęły z różnym natężeniem przez cały czas aż do wybuchu wojny<sup>36</sup>. Pocz-

---

Ewangelicki”, 2003, nr 23, s. 14-15 (i „Diaspora”, nr 12, 2004, s. 63-66); B. Gosz, *Przestrzeń sakralna Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w województwie pomorskim*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. 3, 2009, s. 101-102; *Zbór ewangelicko-augsburski w Tczewie*, w: *Wikipedia*, [http://pl.wikipedia.org/wiki/Zb%C3%B3r\\_ewangelicko-augsburski\\_w\\_Tczewie](http://pl.wikipedia.org/wiki/Zb%C3%B3r_ewangelicko-augsburski_w_Tczewie) [dostęp 30.6.2012].

<sup>33</sup> Nekrolog w *Posener Stimmen*, Jg. 15, 1968, Nr. 7, s. 8. fot. Ks. Harhausen w 1940 r. został radcą konsystorza w Gdańsku, po 1945 r. przebywał w Niemczech, zmarł w Aschau/Chiemsee.

<sup>34</sup> *Apel do Ewang. Polaków zamieszkałych na terenie W. M. Gdańska*, *Gazeta Gdańska*, R. 41, 1931, nr 254, (17.12.), s. 7 - <http://pbc.gda.pl/dlibra/plain-content?id=14058> [dostęp 25.6.2012]

<sup>35</sup> APP, *Polski Zbór Ewangelicko-Augsburski w Poznaniu 1921-1939* (cyt. dalej APP PZEA), nr 12, s. 247-248: Okólnik Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie nr 2531 z dnia 18 grudnia 1931 r.; *O pomoc dla Ewangelicko-Augsburskiego Zboru w Gdyni*, ZE, R. 14, 1932, nr 2, s. 16.

<sup>36</sup> Odezwa w sprawie budowy kościoła i lista otrzymanych ofiar znajduje się jeszcze w przedostatnim numerze „Zwiastuna Ewangelicznego”, R. 76, 1939, nr 35 (27.8.), s. 451; także GE, R. 20, 1939, nr 8, s. 5. Wcześniej por. m. in. *Ofiary na rzecz budowy i urządzenia kościoła Polskiego Zboru Ewangelickiego w Gdyni*, ZE, 1933, s. 37 (m. in. parafia Mościce nad Bugiem – dawniej Nejdorf - 929 zł, Jan Wedel z Warszawy – właściciel słynnej fabryki cukierniczej - 300 zł, bezimieniny ofiarodawca z Torunia 100 zł); *Lista ofiar na budowę kościoła Polskiego Zboru Ewangelickiego w Gdyni*, tamże, s. 70 (np. zbór warszawski 328 zł, duchowni ewangeliccy z całego kraju, tak Polacy, m. in. ks. senior E. Wende z Kalisza 180 zł, jak i Niemcy). Por. ponadto *Odezwa Zboru polsko-*

tówki, jak świadczy egzemplarz przechowywany w Muzeum Miasta Gdyni, rychło dotarły nawet poza granice kraju, do polskich zborów na Śląsku Zaolziańskim w Czechosłowacji<sup>37</sup>.

Przedstawiony pierwszy projekt kościoła, opracowany w Towarzystwie Budowy Osiedli w Gdyni (niestety anonimowy), nawiązywał do najbardziej aktualnych trendów twórczych tego okresu w Polsce, jednak miał wyraźnie charakter wstępnego szkicu, niemal utopijnej wizji<sup>38</sup>. Do wysokiej żelbetowej, od frontu przeszklonej rotundy prowadzić miały monumentalne schody, zwieńczone figurą niosącego krzyż Chrystusa, repliką znanej rzeźby autorstwa Andrzeja Pruszyńskiego z 1858 r. sprzed kościoła św. Krzyża na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie. Obok kościoła miały stanąć siedmioletnieta kampanilla-dzwonnica i dalej – niskie zabudowania parafialne. Niewtajemniczonym projekt mógł się wydawać olśniewający, jednak w rzeczywistości jego realizacja znacznie przekraczałaby potrzeby i możliwości małej parafii. Wyniosła wieża, skonstrastowana z niską zabudową, może się kojarzyć z wieżą ciśnień nowoczesnego Centralnego Instytutu Wychowania Fizycznego (obecne AWF) w Warszawie, zaprojektowanego przez Edgara Norwertha w latach 1928-1930<sup>39</sup>.

---

*ewangelickiego w Gdyni*, „Przyjaciel Domu. Kalendarz dla ewangelików”, R. 40, 1939, s. 51.

<sup>37</sup> Pocztaówka, nr inw. HM/R/fot. II/515 została wysłana w 1932 r. z Karwiny na Zaolziu do miejscowości Łazy koło Zawiercia. APP PZEA nr 12, s. 251: pismo okólne z przelomu 1931/1932 r. Polskiego Zboru Ewangelickiego w Gdyni (podpisane przez ks. Leopolda Micheli-sa i prezesa kolegium kościelnego Adolfa Martensa), tu skierowane do ks. seniora Gustawa Manitiusa i zboru w Poznaniu, zawierające informację o przesłaniu aż 750 pocztówek, w minimalnej cenie 50 gr za egzemplarz.

<sup>38</sup> APP PZEA nr 13, s. 34: Polski Zbór Ewangelicko-Augsburski w Gdyni, Budżet nadzwyczajny (1938-1939) – niestety, bez wskazania autorstwa projektu. O działalności TBO w latach 1931-1939 zob. M. Sołtysik, *Gdynia – miasto dwudziestolecia międzywojennego. Urbanistyka i architektura*, Warszawa 1993, s. 217-218, tamże ogólnie o zabudowie terenu Działek Leśnych, s. 234-238, il.

<sup>39</sup> S. Woźnicki, *Studja do budowy Centralnego Instytutu Wychowania Fizycznego na Bielanych pod Warszawą. Nowe dzieło architekta Edgara Norwertha*, „Architektura i Budownictwo”, 1929, s. 279-285 (szczególnie rys. 2) - [http://bcpw.bg.pw.edu.pl/Content/1249/08arbud29\\_nr\\_8.pdf](http://bcpw.bg.pw.edu.pl/Content/1249/08arbud29_nr_8.pdf) [dostęp 12.7.2012]; E. Norwerth, *Centralny Instytut Wychowania Fizycznego na Bielanych w Warszawie*, „Architektura i Budownictwo”, 1930, s. 405-429, il. – [http://bcpw.bg.pw.edu.pl/Content/1330/08arbud30\\_nr\\_11.pdf](http://bcpw.bg.pw.edu.pl/Content/1330/08arbud30_nr_11.pdf) [dostęp 12.7.2012].



I projekt kościoła ewangelickiego w Gdyni. Pocztówka z 1931 r.

Być może przyznanie tej właśnie parceli było świadomym zamysłem urbanistycznym Komisariatu Rządu. Nowy kościół nie tylko miał górować nad okolicami dworca i swą śmiałą formą witać przybywających do Gdyni (a wówczas kolej była głównym środkiem transportu lądowego, zaś dworzec był o wiele mniejszy od dzisiejszego), ale też miał znajdować się w pobliżu zachodniego krańca osi urbanistycznej wyznaczonej przez ul. 10 Lutego i Skwer Kościuszki. Po przeciwległej stronie tej osi planowano wzniesienie Bazyliki Morskiej na Kamiennej Górze<sup>40</sup>. Obie wielkie, pełne symboliki świątynie miały niewielkie szanse na realizację, podobnie jak większość ówczesnych inicjatyw tego typu, z warszawską Świątynią Opatrzności na czele. Kilka lat później, w 1938 r., została wysunięta idea wybudowania Bazyliki na wzgórzu na osi ul. 10 Lutego, czyli w bliskim sąsiedztwie planowanego kościoła ewangelickiego, o czym zresztą autorzy nowej koncepcji chyba nie wiedzieli<sup>41</sup>.

W ciągu roku 1932 zostały zapoczątkowane lekcje religii i nabożeństwa dla dzieci (w Gdyni, Gdańsku i w Tczewie), rozpoczęto organizację chóru, a 22 maja odbyła się pierwsza uroczystość konfirmacji młodzieży (do której przystąpiły 4 osoby: Matylda i Janina Zielińskie, Gustaw Jäckel i Wilhelm

<sup>40</sup> Por. M. Soltysik, dz. cyt., s. 367-370, il. 195.

<sup>41</sup> H. Chudziński, *Forum i Bazylika*, odb. z „Kurier Bałtyckiego”, Gdynia 1938, s. 10-12.

Klauze)<sup>42</sup>. W tym samym roku wytyczono plac pod budowę kościoła (początkowo 0,5 ha, później zmniejszony niemal do połowy) oraz teren przyszłego cmentarza, powiększony w stosunku do pierwotnych ustaleń (2,5 ha)<sup>43</sup>.

W celu polepszenia materialnej sytuacji placówki, 15 lutego 1932 r. Adolf Martens wystosował pismo do Departamentu Wyznań Religijnych Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, z prośbą o przyznanie miesięcznej dotacji w wysokości chociażby 600 zł, umotywowanej narodowym i patriotycznym charakterem zboru gdyńskiego. Kilkumiesięczna urzędowa korespondencja została uwieńczona połowicznym sukcesem w sierpniu, bowiem przyznano jednorazowo 1000 zł<sup>44</sup>. Nie zaspokoilo to potrzeb i w październiku na łamach prasy kościelnej ukazała się odezwa ks. L. Michelisa o wsparcie finansowe, skierowana do ogółu Polaków – ewangelików.<sup>45</sup>

Również w 1932 r., 4 listopada, odbyło się organizacyjne zebranie Koła Pań, które postanowiły spotykać się dwa razy w miesiącu. Przewodniczącą została pastorowa Ilza Michelisowa, wiceprzewodniczącą Wanda Martensowa, sekretarką Karolina Schmalenbergowa, jej zastępczynią E. Wolffówna, skarbniczką Joanna Ulrichsowa i gospodynią Marta Stollenwerkówna.

Zgodnie z oczekiwaniami, polscy ewangelicy brali żywy udział w uroczystościach o charakterze państwowym. W lipcu 1932 r. ks. L. Michelis odprawił uroczyste nabożeństwo z okazji Dni Morza, w którym uczestniczył Zdzisław Brzeski, naczelnik Wydziału Administracyjnego Komisariatu Rządu. Następnie delegacja zboru udała się na trybunę honorową, by wraz z przedstawicielami władz i organizacji społecznych podziwiać defiladę<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> *Pierwsza konfirmacja w Gdyni*, GE, R. 13, 1932, nr 34, s. 4; ks. L. M[ichelis], *Z Gdyni*, ZE, R. 14, 1932, s. 271.

<sup>43</sup> Odmienne na ten temat zob. przypis 11. Powierzchnia placu kościelnego wyniosła dokładnie 2598 m<sup>2</sup> - APP PZEA nr 13, s. 34 (Budżet nadzwyczajny zboru na lata 1938-1939).

<sup>44</sup> APB UWPT sygn. 4447, s. 1-11- korespondencja prezesa A. Martensa, Ministerstwa, Komisariatu Rządu i Województwa. Pismo Komisarza Rządu w Gdyni do Urzędu Wojewódzkiego w Toruniu z 4 lipca 1932 r., s. 7 mówi m. in. o pozytywnym oddziaływaniu zboru na narodowo obojętną grupę ludności, podkreślając osobistą inteligencję i pracowitość ks. L. Michelisa, działającego w trudnych warunkach. Miesięczne dochody zboru ze składek, ofiar itp. miały wynosić około 300 zł.

<sup>45</sup> Ks. L. Michelis, *O Zbór Polsko-Ewangelicki w Gdyni*, GE, R. 13, 1932, nr 43, s. 5-6.

<sup>46</sup> L. M[ichelis], *Święto Morza w Polskim Zborze Ewangelickim w Gdyni*, GE, R. 13, 1932, nr 34, s. 3; tenże, *Z Gdyni*, ZE, R. 14, 1932, s. 270. O przebiegu uroczystości por. A. A. Miśkiewicz, *Święto Morza w Gdyni w lipcu 1932 roku. Na podstawie relacji młodego białostoczanina*, „Rocznik Gdyński”, Nr 16, 2003, s. 135-141,

W uroczystym nabożeństwie, które odbyło się 14 sierpnia z okazji XI Zjazdu Legionistów, oprócz miejscowego duszpasterza uczestniczyli ks. sen. Feliks Gloeh i ks. kapelan Jerzy Kahané, ponadto minister poczty Ignacy Boerner (potomek rodziny pastorskiej ze Zduńskiej Woli i Płocka), wiceminister Górski (zapewne Kazimierz Górski, wiceminister robót publicznych), reprezentanci władz i zastępca Komisarza Rządu, a także – z racji pobytu ministrów – naczelnik Urzędu Pocztowego i komendant Policji Państwowej. Duchowni asystowali podczas defilady i przemawiali w trakcie popołudniowej kościelnej akademii. Oprawę muzyczną nabożeństwa i akademii zapewnili stołeczni muzycy: prof. Wera Rechtsieglowa (wielonczela), pan R. Wittmeyer (śpiew) i prof. Willi Rechtsiegel (akompaniament)<sup>47</sup>. Już wkrótce szkolna kaplica stała się miejscem nabożeństwa żałobnego po zgonie prezydentowej Michaliny Mościckiej (katoliczki). I znów na sali pojawili się dostojni goście – Komisarz Rządu Seweryn Czerwiński, jego zastępca Włodzimierz Szaniawski, sekretarz Gołędzinowski. Liturgii towarzyszyła Orkiestra Marynarki Wojennej<sup>48</sup>.

Kiedy mogło się już wydawać, że przed gdyńską placówką rysuje się pomyślny okres stabilizacji, stało się inaczej. Już w tym samym roku pojawiły się żądania odwołania pastora, któremu zarzucano słabe przygotowanie kazań, unikanie kontaktów z parafianami i zaniedbania w prowadzeniu lekcji religii, jednak dzięki interwencji ks. seniora Gustawa Manitiusa obie strony doszły do porozumienia. Zresztą i gdyński duchowny zgłaszał zastrzeżenia pod adresem swoich „owieczek”, zarzucając działaniom organizatorów zboru brak realizmu, niegospodarność i wreszcie z ulgą wysuwając projekt przeniesienia się na mniejszą placówkę do Tczewa<sup>49</sup>. Przy tej sposobności podana została pierwsza statystyka parafialna: zapisanych było 280 osób, od października 1931 r. do połowy sierpnia 1932 r. około 80 osób przystąpiło do

---

<sup>47</sup> *Program Akademii urządzonej przez Kolegium Kościelne Polskiego Zboru Ewangelickiego w sali Szkoły Handlu Morskiego... z powodu Zjazdu Legionistów w Gdyni*, GE, R. 13, 1932, nr 33, s. 5, 7, il.; J. K[ahané], *XI Zjazd Legionistów w Gdyni*, GE, R. 13, 1932, nr 35, s. 2; ks. L. M[ichelis], *Z Gdyni*, ZE, R. 14, 1932, s. 271; Por. *Zjazd Związku Legionistów Polskich*, w: EG 2006, s. 959.

<sup>48</sup> *Nabożeństwo żałobne dla uczczenia pamięci śp. Michaliny z Czyżewskich Mościckiej*, GE, R. 13, 1932, nr 38, s. 8; ks. L. M[ichelis], *Z Gdyni*, ZE, R. 14, 1932, s. 303.

<sup>49</sup> APP PZEA nr 14, m. in. s. 46-54 – obszerne pismo ks. L. Michelisa do ks. seniora G. Manitiusa z dnia 27 sierpnia 1932 r.; s. 44-45 – pismo inż. A. Martensa z tego samego dnia, proszącego w imieniu kolegium kościelnego o przysłanie innego duszpasterza (poprzednie pismo tej treści z dnia 2 czerwca - s. 78-79); s. 31-35 – list ks. L. Michelisa z dnia 16 września o dobrych perspektywach pracy w Tczewie, m. in. o możliwości pomagania w duszpasterstwie miejscowej parafii unijnej (co byłoby ogólnopolskim ewenementem).

Komunii św., odbyły się 3 chrzty i tyleż ślubów. Sytuacja materialna stale się pogarszała, wskutek zaległości w opłacaniu składek i niskiej kolektki<sup>50</sup>.

Ton raportu z wizytacji przeprowadzonej przez seniora 26 maja 1933 r. wskazuje, że zwierzchnik diecezji poznańsko-pomorskiej nie miał złudzeń co do przyszłości roztoczonych przed nim przez gdyńskie kolegium kościelne planów budowlanych i ocenił je surowo, uznając publicznie za nierealne<sup>51</sup>. To samo powtórzył w sprawozdaniu z wizytacji przesłanym na ręce biskupa: *Jak pięknym jest plan kościoła, zastosowanym do otoczenia i położenia, uważam wykonanie go za rzecz urojoną przynajmniej na długi okres czasu. Mojem zdaniem należało sporządzić daleko skromniejszy plan – ale o tem już nic nie mówiłem*<sup>52</sup>.

Według prezesa A. Martensa, koszt budowy obejmującej kościół, sale parafialne, dom i kaplicę miały wynieść kilkaset tysięcy złotych, w związku z czym nie opracowano nawet dokładniejszego kosztorysu, uważając kwotę za zbyt wysoką. W związku z tym przewidywano ukończenie jedynie tzw. krypty z tymczasową kaplicą, kosztem 18 tysięcy zł, gdyż liczono się z utratą kaplicy w budynku szkolnym. Parcela budowlana formalnie nie była własnością zboru, który nie posiadał jeszcze osobowości prawnej, mimo to chciano urządzić uroczystość poświęcenia kamienia węgielnego, czemu energicznie sprzeciwił się zwierzchnik diecezji. Okazało się, że w praktyce w kasie parafialnej znajdowało się na ten cel jedynie 600 zł, zaś dalszymi 400 zł dysponowały redakcje prasy ewangelickiej prowadzącej zbiórkę. Ponadto dwie firmy obiecywały dostarczenie większej ilości cegieł. W końcu samo kolegium uznało niewykonalność oczekiwań i postanowiło tylko wyrównać teren, by można było przystąpić do kopania fundamentów pod „kryptę”. Ostatecznie ks. L. Michelis pozostał na miejscu, przejściowo przekazując administrację filialnej placówki tczewskiej w ręce nowego pastora zboru w Grudziądzu, ks. Ryszarda Danielczyka<sup>53</sup>. Wygląda na to, że życie parafii wróciło do normy, co więcej, można odnieść wrażenie, że gdynianie przeszli do porządku dziennego nad uwagami usłyszanymi od seniora podczas wizytacji, bowiem w końcu sierpnia 1933 r. ks. L. Michelis informował zwierzchnika, że wkrótce prześle mu do wglądu szczegółowe plany świątyni, które Adolf Martens już przedstawił władzom do zatwierdzenia<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> APP PZEA nr 14, s. 49 (pismo ks. Michelisa z 27 sierpnia 1932 r.).

<sup>51</sup> APP PZEA nr 15, s. 324-325.

<sup>52</sup> APP PZEA nr 15, s. 325.

<sup>53</sup> APP PZEA nr 15, s. 295: protokół zdawczo-odbiorczy z dnia 3 września 1933 r.

<sup>54</sup> APP PZEA nr 15, s. 297-298, list ks. Leopolda Michelisa z dnia 29 sierpnia 1933 r.

Skład działającego pod przewodnictwem Adolfa Martensa pierwszego kolegium kościelnego uległ pewnym zmianom i w początkach 1935 r. tworzyli je: Konrad Ulrichs, Karol Wolff, Emil Malszewski, Herbert Grabe (wówczas instruktor w Szkole Handlu Morskiego), Jan Schmalenberg i ks. Michelis<sup>55</sup>. Członkami nowego kolegium, wybranego 30 maja 1935 r., zostali: prezes Konrad Ulrichs (dyrektor handlowy I Polskiego Towarzystwa Kąpiel Morskich), Jan Schmalenberg (kierownik magazynu Polskiego Monopolu Tytoniowego), Karol Wolff (kupiec, właściciel domu), Oskar Elsner (kupiec), wiceprezes Adolf Jahnz (przemysłowiec), sekretarz Kazimierz Wernic (inżynier), skarbnik Stefan Jakubowicz (dyrektor handlowy firmy olejarskiej „Union”, współzałożyciel Klubu Rotary Gdynia w 1934 r.<sup>56</sup>), gospodarz Juliusz May (kupiec), Emil Kele (kupiec) i Jan Zieliński (właściciel piekarni)<sup>57</sup>. Łączyło się to z dalszym wyciszeniem konfliktu z duszpasterzem, a nawet część dotychczasowych oponentów publicznie wycofała zarzuty.

Polski zbor ewangelicko-augsburski w Gdyni liczył wówczas 106 pełnoprawnych członków opłacających składkę kościelną. Wielu było niezamożnych i bezrobotnych, inni zmieniali miejsce zamieszkania. Jednocześnie budżet był mocno obciążony, zalegano z opłatą za wynagrodzenie i mieszkanie księdza oraz kancelarię parafialną. Przy okazji drugiej wizytacji seniorskiej, w maju 1935 r., zostało przedstawione rozliczenie kwoty 12.393 zł zebranej na miejscu i za pośrednictwem prasy kościelnej: 3.861 zł kosztowało wyposażenie kaplicy w szkole, plany budowlane kościoła kosztowały 1600 zł (i jeszcze 500 zł pozostawało do zapłacenia), 958 zł to koszt wzniesienia baraku na przyszłym placu budowy, 1315 zł kosztowało urządzenie cmentarza, a 4665 zł pożyczono na bieżącą działalność parafialną. Ks. L. Michelis prowadził lekcje religii w Tczewie, natomiast od 1 kwietnia 1935 r. ustało nauczanie kościelne w Gdańsku<sup>58</sup>. W piśmie Czesława Karwowskiego, naczelnika Oddziału Bezpieczeństwa Komisariatu Rządu w Gdyni do Wydziału Społeczno-Politycznego Urzędu Wojewódzkiego Pomorskiego w Toruniu z 15 lutego tego roku liczebność parafian oceniono na około

---

<sup>55</sup> APB UWPT sygn. 4447, s. 19-20 (pismo Komisariatu Rządu w Gdyni do Wydziału Społeczno-Politycznego Urzędu Wojewódzkiego Pomorskiego, z dnia 15 lutego 1935 r.).

<sup>56</sup> *Klub Rotary*, w: EG 2006, s. 327.

<sup>57</sup> GE, R. 16, 1935, nr 26. Por. APP PZEA nr 15, s. 88: Protokół nr 24 z wprowadzenia w urząd nowo wybranego Kolegium Kościelnego Polskiego Zboru Ewangelicko-Augsburskiego w Gdyni, Gdynia, 23 czerwca 1935 r.

<sup>58</sup> APP PZEA nr 15, s. 102-104, sprawozdanie ks. Gustawa Manitiusa do ks. bpa Juliusza Burschego z dnia 31 maja 1935 r. Prawdopodobnie wzmianka o czwórce dzieci wyznania ewangelickiego w gimnazjum odnosiła się do gdańskiego Gimnazjum Polskiego – s. 103.

500, w tym 120 płacących składki, przeważnie drobnych urzędników prywatnych. Miesięczne dochody zboru miały nadal wynosić 300 zł, zaś subwencja roczna z Konsystorza – 400 zł. Przy tej sposobności padło zadziwiające z dzisiejszego punktu widzenia stwierdzenie, że *robione są starania o przyciągnięcie Niemców, których następnie się urabia [sic!], zaś Niemcy niełojalni wobec państwa polskiego mają nadal pozostać powiązani z Kościołem Unijnym, z którym Polacy kontaktów nie utrzymują*. Pismo zaowocowało kolejnymi subwencjami państwowymi, przyznanymi przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w latach 1935 (1000 zł) i 1936 (400 zł)<sup>59</sup>.

Niestety, wszystko to okazało się ciszą przed burzą i już w roku 1936 wybuchł nowy konflikt z duszpasterzem, któremu ponownie zarzucano zaniedbywanie obowiązków służbowych i prowadzenie nazbyt świeckiego trybu życia. W tym czasie wśród 550 ewangelików gdyńskich w ogóle (łącznie z parafią unijną w Małym Kacku) członków polskiego zboru było 318, przy czym zdarzały się wśród nich osoby należące jednocześnie do obu parafii [sic!]. W 1935 r. miało miejsce 7 chrztów, 3 śluby, 1 osoba została konfirmowana, odnotowano 8 zgonów. Sytuacja finansowa zboru była niepomysłna, jedynie 128 osób (a nie około 200, jak przewidywano) płaciło składkę kościelną stanowiącą podstawę utrzymania placówki, natomiast ksiądz zajął się działalnością handlową, pomagając żonie w prowadzeniu rodzinnego sklepu z galanterią. Na domiar złego zaangażował się w budowę sopockiego domu teścia, wreszcie sam przeniósł się z ul. 10 Lutego 32 do Sopotu, a więc na teren Wolnego Miasta Gdańska, co utrudniało kontakty. W reakcji na to, kolegium kościelne 8 listopada 1936 r. złożyło jednomyślną rezygnację. Dopiero wówczas bp J. Bursche skutecznie zareagował, w wyniku czego Konsystorz odwołał ks. L. Michelisa z funkcji administratora z dniem 1 lutego 1937 r.<sup>60</sup>. Trzeba przyznać, że wizytacja przeprowadzona w Gdyni jeszcze w maju 1936 r. przez ks. seniora G. Manitusa wykazała wiele nieprawidłowości, jednak poznański duszpasterz wykazał, że wina leżała po obu stronach: także część kolegium kościelnego wykazywała słabe zainteresowanie obowiązkami, wśród parafian miała panować atmosfera obojętności religijnej, frekwencja na nabożeństwach była niska, ofiarność znikoma, różnie bywało ze stopniem uświadomienia narodowego. Okazało się też, parafia zalegała pastorowi z wypłatą poborów, na

<sup>59</sup> APB UWPT sygn. 4447, s. 19-20, 45, 63, 65.

<sup>60</sup> O. Kiec, *Kościół Ewangelicko-Augsburski*, wyd. cyt., s. 76. Por. APP PZEA nr 15 – m. in. liczne listy A. Martensa z zarzutami wobec duchownego. Zob. APB UWPT sygn. 4447, s. 13 (Konsystorz zwalnia ks. Michelisa z urzędu).



dodatek zostały wstrzymane niewielkie dotacje państwowe. Źle wyglądała sprawa nauczania religii<sup>61</sup>. Długi pozostałe po rozrzutnym gospodarowaniu kolegium i niefortunnym duszpasterzu – za poprzednie mieszkanie przy al. Piłsudskiego 2 m. 13 i za projekt kościoła – obciążały budżet do końca istnienia parafii<sup>62</sup>. Dalsze losy pierwszego gdyńskiego duszpasterza ewangelickiego potoczyły się w sposób nietypowy – był pastorem w Tarnowskich Górach (formalnie była to parafia Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Górnym Śląsku, poddawanego przymusowej „polonizacji” przez władze wojewódzkie na mocy tzw. ustawy tymczasowej z 1937 r., w czym wspierało je kierownictwo Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego<sup>63</sup>), w czasie wojny został wcielony do armii niemieckiej, po 1945 r. pracował jako katecheta w Wiesbaden w Niemczech, a zmarł w 1971 r. w Nowym Jorku, gdzie od roku 1957 kierował małym polskim zborem ewangelickim<sup>64</sup>.

Okres zastoju i tymczasowości przerwało mianowanie na przełomie lutego i marca 1937 r. kolejnego stałego pastora, którym został znany już ks. Jerzy Kahané, wówczas prefekt w Katowicach. Omówieniu tej nowej epoki działalności parafii, krótkiej lecz intensywnej, zostanie poświęcona druga część niniejszego opracowania.

### **Summary: History of the Polish Evangelical Augsburg Parish in Gdynia (1931-1939). Part 1.**

In the borders of the present city of Gdynia for years about 1568-1572 to 1945 there was a Lutheran community in the old village of Mały Kack (also known as Redłowo, now part of the district Gdynia-Orłowo), which in the nineteenth and twentieth century served local German population. In 1931, Adolf Martens, the builder, with the help of Rev. Gustav Manitus from Poznan and the organizing committee proceeded to create a Polish parish for the Lutherans and Reformed arrived in the 20's due to the construction of the seaport and the city, a network of around 300 people. This

---

<sup>61</sup> APP PZEA nr 15, s. 32-34: list ks. G. Manitusa do bpa J. Burschego o wizytacji w Gdyni w dniach 20-21 maja 1936 r.

<sup>62</sup> APP PZEA nr 13, s. 34 – budżet nadzwyczajny (1938-1939 r.), łącznie 2622 zł 70 gr.

<sup>63</sup> J. Szturc, *Tymczasowa Rada Kościelna Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Górnym Śląsku (1937-1939)*, Katowice 2003.

<sup>64</sup> E. Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen. Ein biographisches Pfarrerbuch mit einem Anhang*, Eging, Niederbayern 1967, s. 134; tenże, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden*, dz. cyt., s. 244; J. Domasłowski, *Michelis (Michaelis) Leopold Edmund Hugon*, w: EG 2006, s. 449, fot.

initiative has met with great favour of the city authorities, which provided lots for a new church and cemetery. The first service Polish Lutheran congregation celebrated July 19, 1931, in the hall of the School of Maritime Trade. From 18 October administrator was Rev. Leopold Michelis and soon published project to build a modern church and parish house with a nursery. Stabilization of the parish made it difficult disputes with the pastor and financial concerns that prevented the implementation of plans. Only in 1937 the appointment of a new pastor, which was Rev. Jerzy Kahané, brought the start of vast change for the better (see Part 2).

**Keywords:** Poland, Lutheranism, Gdynia, The Evangelical Augsburg Church, The Polish Evangelical Augsburg Parish in Gdynia, 1931-1939

**Jerzy Domasłowski** – dr, historyk sztuki, mediewista, autor publikacji naukowych i popularnonaukowych. Kierownik Biblioteki Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Interesuje się ponadto historią ewangelicyzmu na terenie Pomorza i Wielkopolski.

Izabela Ławrusewicz

## Zaangażowanie ewangelików w obronę polskiego języka nauczania w II połowie XIX wieku w świetle polskiej prasy Śląska Cieszyńskiego

Celem niniejszego artykułu będzie przedstawienie zaangażowania ewangelików w obronę polskiego języka wykładowego w drugiej połowie XIX w. na podstawie polskojęzycznej prasy Śląska Cieszyńskiego<sup>1</sup>. Chodzi tu zwłaszcza o to, które grupy społeczne zaangażowane były w walkę o polski język wykładowy, o metody ewangelików wywierania nacisków na władzę krajową w Opawie i państwową w Wiedniu oraz ukazanie intensywności i skuteczności przyjętych sposobów.

Od momentu wydania pierwszego numeru „Tygodnika Cieszyńskiego” w 1848 r. zagadnienie języka ojczystego, jako języka wykładowego na wszystkich szczeblach szkolnictwa, niemal stale zajmowało prasę polskojęzyczną Śląska Cieszyńskiego. Było to wynikiem skomplikowanej sytuacji politycznej, narodowościowej i językowej monarchii habsburskiej, która lawirowała pomiędzy silnymi wpływami grup narodowych i dążyła do unifikacji państwa, m.in. poprzez ujednoczenie języka poddanych. Sytuacja na Śląsku Cieszyń-

---

<sup>1</sup> Mówiąc o prasie polskojęzycznej Śląska Cieszyńskiego mam na myśli następujące tytuły: „Dziennik Cieszyński” (1906–1912) (dalej: DC), „Ewangelik” (1876–1877), „Gwiazdka Cieszyńska” (1851–1914) (dalej: GC), „Nowiny dla Ludu Wiejskiego” (1848–1849) (dalej: NLW), „Nowy Czas” (1877–1914) (dalej: NCz), „Przyjaciel Ludu” (1885–1909) (dalej: PL), „Poseł Ewangelicki” (1910–1914) (dalej: PE), „Poseł Związku Śląskich Katolików” (1883–1914) (dalej: PZŚK), „Przegląd Polityczny z Rolnika Śląskiego” (1890–1900) (dalej: PP z RŚ), „Przegląd Polityczny z Przyjaciela Ludu” (1890–1900) (dalej: PP z PL), „Przegląd Polityczny” (1903–1905) (dalej: PP), „Rocznik Ewangelicki” (1862–1864) (dalej: RE), „Ślązak” (1909–1914), „Tygodnik Cieszyński” (1848–1851) (dalej: TC), „Zwiastun Ewangeliczny” (1866–1875) (dalej: ZE). Nakład poszczególnych tytułów nie był duży, chociażby dlatego, że większość odbiorców, z powodu trudnej sytuacji finansowej, nie kupowała prasy. Jednakże siła jej oddziaływania była nieporównywalnie większa niż sugerowałaby to wielkość nakładu, ponieważ czytano ją i analizowano w szerokim gronie sąsiadów lub w czytelnich i bibliotekach.

J. Klaczkow, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i w pierwszej połowie XX w.*, Toruń 2008.

skim, którego terytorium zamieszkiwali Niemcy, Czesi, Polacy i Żydzi<sup>2</sup>, różniący się wyznaniem (rzymsko-katolicy, ewangelicy i osoby wyznania mojżeszowego)<sup>3</sup>, była zatem złożona. O ile jednak język dwóch pierwszych narodowości państwo wprowadziło oficjalnie do izb szkolnych, to narodowość polska nie doczekała się tego przed rokiem 1848<sup>4</sup>.

Faktem jest, że w pierwszej połowie XIX w. język niemiecki był językiem wykładowym w miejskich szkołach ludowych i średnich. W mniejszym bądź większym zakresie nauczano go również w szkołach ludowych na wsi, ale zależało to od rodzaju szkoły, możliwości nauczyciela i życzenia rodziców. Wprowadzenie przez rząd przed rokiem 1848 czeskiego języka wykla-

<sup>2</sup> Według powszechnych spisów ludności przeprowadzonych w latach 1880–1910 (wg stanu z dnia 31 XII) większość stanowiła ludność polska. W prasie z tego okresu przygotowywano ludność do spisów, zwracając szczególną uwagę na rubrykę „używany język” (Umgangssprache). Uczulano, że należy podać język, którym posługują się Polacy w domu, bo tak naprawdę „Trzeba bowiem wiedzieć, że tutaj w rzeczywistości nie rozchodzi bynajmniej o to, jakim językiem kto włada i jakiego języka używa, ale o to, jakiej kto jest narodowości.” *Przegląd polityczny*, PP, 1890, nr 23, s. 189–191; 1900, nr 23, s. 115–116. Według danych z 1880 r. mową polską posługiwało się 58.7%, językiem czeskim – 27.3%, a niemieckim – 14%, w 1890 r. odpowiednio 60.6%, 25.2%, 14.2%, w 1900 r. 60.7%, 23.7%, 15.5% oraz w 1910 r. 54.8%, 27.1%, 18.1%. K. Piątkowski, *Stosunki narodowościowe w Księstwie Cieszyńskim*, Cieszyn 1918, s. 66. Zob. i por.: M. Jarosz, *Śląsk Cieszyński*, Warszawa 1910, s. 43–44; W. Sworakowski, *Polacy na Śląsku za Olzą*, Warszawa 1937, s. 94–96; W. Wojnar, *Dowody polskości Śląska Cieszyńskiego*, Czeski Cieszyn 1930, s. 70; K. Nowak, *Ruch koźdoniowski na Śląsku Cieszyńskim*, w: *Regionalizm a separatyzm – historia i współczesność*, red. M. W. Wanatowicz, Katowice 1995, s. 26–45.

<sup>3</sup> Według powszechnych spisów ludności w 1880 r. wyznanie rzymskokatolickie deklarowało 71%, ewangelickie augsburskie – 26.7%, mojżeszowe – 2.2%, w 1890 r. odpowiednio 71.8%, 25.7%, 2.4%, w 1900 r. 74.8%, 22.6%, 2.5%, zaś w 1910 r. 75.7%, 21.5%, 2.5%. K. Piątkowski, *dz.cyt.*, s. 57. Zob.: P. Chmiel, *Die konfessionellen Verhältnisse im Herzogtum Teschen Eden des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts im Spiegel österreichischer Volkszählungen*, w: *Die konfessionellen Verhältnisse im Teschner Schlesien vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, red. P. Chmiel, J. Drabina, Ratingen–Chorzów 2002, s. 187–203; G. Kubica–Heller, *Luteranie na Śląsku Cieszyńskim*, Katowice 1966, s. 38.

<sup>4</sup> Nie oznacza to jakoby nie próbowano wywrzeć nacisku na władze szkolne, aby również język polski dopuszczono oficjalnie jako język nauczania w szkołach elementarnych. W latach 1805–1809 próby w tym kierunku podjął m.in. ówczesny nadzorca szkolny i radca konsystorski ksiądz L. J. Szersznik. Niestety bez pozytywnego rezultatu. I. Panic, *Źródła inspiracji pedagogicznej oraz wkład w rozwój cieszyńskiego szkolnictwa elementarnego ks. Leopolda Jana Szersznika*, w: *Ks. Leopold Jan Szersznik – znany i nieznan. Materiały konferencji naukowej Cieszyn, 6–7 listopada 1997*, red. H. Łaskarzewska i A. Bađurova, Cieszyn 1998, s. 168–171.

dowego<sup>5</sup> było spowodowane, według Franciszka Popiołka, pobudkami politycznymi. Chodziło o zerwanie łączności z polskojęzyczną ludnością galicyjską<sup>6</sup>. Choć ewangelickie szkoły ludowe cieszyły się pewną autonomią i mogły nauczać w języku, którego chcieli rodzice (zazwyczaj polskim), to podręczniki do nauki czytania i pisania i tak były czeskie. Dzieci kształcono najpierw na podstawie elementarza, tzw. ślebkarza, następnie zaś na polskim wydaniu Starego Testamentu. Posługiwano się też katechizmem i książką pastora Andrzeja Pauliniego *Nauki ewangelii Chrystusowej* (1818). Ponadto pastor ustroński, Karol Kotschy, wydał w 1833 r. katechizm, w którym zawarł wskazówki co do metod nauczania pisania i czytania<sup>7</sup>. Ewangelicy bojkotowali więc język czeski w szkolnictwie. O ile Niemcy i Czesi posiadali podręczniki swoim w języku narodowym, Polacy byli ich pozbawieni<sup>8</sup>. Szukali jednak sposobów obejścia tych ograniczeń.

Wydarzenia roku 1848 miały przełomowe znaczenie dla kształtowania się świadomości narodowej m.in. na Śląsku Cieszyńskim. Wychodząc naprzeciw oczekiwaniom i pragnieniom wielu grup narodowych i społecznych, 25 kwietnia 1848 r. wydano konstytucję, która gwarantowała mieszkańcom monarchii habsburskiej prawa obywatelskie<sup>9</sup>. W proklamacji do ludów europejskich I zjazdu słowiańskiego w Pradze (3–12 VI), w którym uczestniczył m.in. ewangelik Paweł Stalmach, potępiono gwałtowne panowanie, wychwa-

---

<sup>5</sup> J. T. Maciuszko, *Protestantyzm na Śląsku XVI–XX wiek*, w: *Miejsce i rola Kościoła wrocławskiego w dziejach Śląska*, red. K. Matwijowski, Wrocław 2001, s. 207.

<sup>6</sup> Fr. Popiołek, *Dzieje Śląska Austriackiego z ilustracjami*, Cieszyn 1913, s. 394.

<sup>7</sup> Instrukcje poszerzane w kolejnych wydaniach z roku 1844 i 1853. †*Karol Kotschy*, GC, 1856, nr 9, s. 70–71; *Ks. Karol Kotschy*, PL, 1906, nr 3, s. 17–19; Fr. Michejda, *Ks. Karol Kotschy pastor zboru ustrońskiego ur. 25.I.1789, zm. 9.II.1856. Wspomnienie w 50tą rocznicę śmierci*, Cieszyn 1906, s. 7–8.

<sup>8</sup> E. Grim, *Paweł Stalmach, jego życie i działalność w świetle prawdy*, Cieszyn 1910, s. 2–3. Zob. i por.: *Z kościoła i szkoły*, NCz, 1885, nr 8, s. 62; T. Gospodarek, *Walka o kulturę narodową ludu na Śląsku 1815–1863*, Wrocław 1968, s. 249–250; K. Kotuła, *Jan Śliwka pionier polskiego szkolnictwa na Śląsku Cieszyńskim*, Warszawa 1933, s. 28–30; J. Król, *Szkolnictwo ewangelickie na Śląsku Cieszyńskim w XIX i na początku XX wieku*, w: *Udział ewangelików śląskich w polskim życiu kulturalnym*, red. T. Wojak, Warszawa 1974, s. 155–156; J. Kubisz, *Pamiętnik starego nauczyciela. Garść wspomnień z życia śląskiego w okresie budzącego się ruchu narodowego w byłym Księstwie Cieszyńskim*, Cieszyn 1928, s. 9–11; J. Londzin, *Jak reformacja wpłynęła na ukształtowanie się stosunków polskich na Śląsku Cieszyńskim?*, Cieszyn 1934, s. 17–27; *Pamiętnik ks. dr Jana Pindóra*, oprac. O. Michejda, Czeski Cieszyn 1932, s. 27; Wł. Zabawski, *Droga do ziemi obiecanej. Ruch narodowy na Śląsku Cieszyńskim i udział w nim ewangelików (1848–1920)*, Cieszyn 1934, s. 19.

<sup>9</sup> *Konstytucja cesarstwa austriackiego*, TC, 1848, nr 5, s. 33–38.

lano zaś wolność, równość i braterstwo<sup>10</sup>. Z manifestu wynika jasno, że ludy słowiańskie monarchii habsburskiej prosiły o ochronę przed germanizacją i madziaryzacją, a państwo wyobrażały sobie jako federację, która może rozwiązać problemy narodowościowe<sup>11</sup>.

Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświaty zgodziło się 2 września 1848 r. m.in. na wprowadzenie do szkół Śląska Cieszyńskiego języka ojczystego (polskiego) jako języka wykładowego oraz polskich podręczników<sup>12</sup>. Z doniesień prasowych wynika, że rozporządzenie ministerialne nie przyniosło zmian statusu języka polskiego w szkołach średnich, mimo że 18 września 1848 r. wydano dodatkowe wytyczne. W gimnazjach w okręgach niemieckich nakazywano zaprowadzenie języka czeskiego, jako przedmiotu nadobowiązkowego. Natomiast w okręgach czeskich język i literatura czeska miały stać się przedmiotami obowiązkowymi, ponadto z czasem należało prowadzić w tym języku religię, historię, geografę. Najistotniejszy dla zmian w śląskich szkołach gimnazjalnych był zapis: *Co się podług zasady równego uprawnienia narodowości względem zaprowadzenia języka wykładowego dla Czech ustanowiło, ustanawia się także dla Moraw i Śląska[...]*<sup>13</sup>. W obu istniejących wówczas gimnazjach, katolickim i ewangelickim, nie wprowadzono języka polskiego, który nadal miał status przedmiotu nadobowiązkowego. W pierwszym z nich ustanowiono język czeski, uzasadniając to ucześnie uciami z Moraw i ze Śląska, dla których był on zrozumiały, a także korespondencją z władzami zwierzchnimi. Natomiast w gimnazjum ewangelickim, językiem wykładowym pozostał język niemiecki, choć w pierwszych klasach, z konieczności, wspomagano się językiem polskim<sup>14</sup>. Głównym powodem pozostania przy języku niemieckim był fakt pobierania w nim nauk uczniów spoza Śląska Cieszyń-

<sup>10</sup> *Nowiny*, TC, 1848, nr 12, s. 92–94; *Wyciąg z „proklamacji (odezwy) pierwszego słowiańskiego zjazdu w Pradze do ludów europejskich”*, TC, 1848, nr 14, s. 106–107. Zob.: M. Heller, *Paweł Stalmach na Zjeździe Słowiańskim w Pradze*, „Pamiętnik Cieszyński”, 1991, t. 3, s. 31–35.

<sup>11</sup> *Drugi manifest Zjazdu Słowiańskiego w Pradze do Cesarza Austriackiego*, TC, 1848, nr 14, s. 107–109.

<sup>12</sup> *Z kościoła i szkoły. Z kroniki ludowej w Drogomyślu (1848–1869)*, NCz, 1886, nr 1, s. 4–5. Zob.: K. Kotula, *dz. cyt.*, s. 36; J. Londzin, *Zaprowadzenie języka polskiego w szkołach ludowych w Księstwie Cieszyńskim*, Lwów 1901, s. 8–27.

<sup>13</sup> *Rozporządzenie od Ministerium Oświaty względem zaprowadzenia języka krajowego do szkół gimnazjalnych w Czechach, w Morawie a w Śląsku*, TC, 1848, nr 33, s. 257–258.

<sup>14</sup> *O polszczyźnie w Ewangelickim Gimnazjum Cieszyńskim*, NLW, 1848, nr 23, s. 182–183; *Nowiny*, TC, 1848, nr 29, s. 228; *O polszczyźnie w Ewangelickim Gimnazjum Cieszyńskim*, TC, 1848, nr 33, s. 258–262; E. Grim, *dz. cyt.*, s. 150–152.

skiego. Przypomniano więc, że gimnazjum ewangelickie ustanowiono dla protestantów z całej monarchii habsburskiej, co obligowało szkołę do posługiwania się językiem niemieckim<sup>15</sup>. Natomiast w szkołach ludowych, do których zalecono wprowadzenie języka polskiego, dotychczasowy stan rzeczy zmieniał się bardzo powoli, ponieważ nauczyciele nie dysponowali polskimi podręcznikami<sup>16</sup>.

Zdając sobie sprawę z tego, że głos ludności polskiej Śląska Cieszyńskiego dopiero wtedy będzie respektowany, kiedy wzrośnie liczba osób świadomie domagających się swoich praw, redaktor Paweł Stalmach i jego koledzy od lat pięćdziesiątych XIX w. rozpoczęli pracę uświadamiającą wśród ludu za pomocą „Tygodnika Cieszyńskiego i „Gwiazdki Cieszyńskiej”<sup>17</sup>. Było to tym bardziej konieczne, ponieważ w środowisku szkolnym brakowało jednolitego stanowiska w sprawie języka polskiego jako języka wykładowego. Pytanie Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświaty z 1850 r. o nauczanie dzieci w szkołach ludowych pokazało odmiennosc stanowisk. Za językiem polskim opowiedzieli się wiejscy dozorczy szkolni, zaś rady miejskie za językiem niemieckim. Niemniej, Ministerstwo w 1853 r. poleciło zaprowadzić w szkołach, również miejskich, naukę obu języków – niemieckiego i polskiego. Rozporządzenie to sabotowały jednak władze krajowe. Uczyniło ono dużo zamieszania w szeregach ewangelickich nauczycieli. Jedni uważali, że nauczanie języka obcego należy rozpocząć od najmłodszych lat, drudzy na-

---

<sup>15</sup> *Nowiny. Z Cieszyzna*, TC, 1848, nr 27, s. 211; *Jeszcze o Ewangelickim Gimnazjum Cieszyńskim*, TC, 1848, nr 33, s. 262–263. Odpowiedzią na apele o język polski w gimnazjum był tekst w antypolskiej i germanofilskiej gazecie „Nowiny dla Ludu Wiejskiego”, w której dowodzono, że język ten jest nauczany, Ministerstwo nie nałożyło żadnego zalecenia w tej materii, a Śląsk to kraina niemiecka. Być może to przyczyniło się do zamieszczenia rok później w „Tygodniku Cieszyńskim” informacji o wystosowaniu listu-podziękowania do osób posługujących się językiem polskim w szkołach cieszyńskich. Wysłano go m.in. do ks. Andrzeja Żlika, pastora i efora ewangelickiego gimnazjum w Cieszynie, Pawła Kajzara, Karla Gazdy i Jana Kukucza – profesorów w ewangelickim gimnazjum. *Rozmaitości*, TC, 1849, nr 9 (z 10 XI), s. 71.

<sup>16</sup> Wytyczne dla nauczyciela, Antoniego Bochenka, pracującego w szkole ludowej w Strumieniu z 2 XI 1848 r. Archiwum Państwowe w Katowicach, Oddział w Cieszynie, zespół 10: Urząd Powiatowy w Strumieniu, sygnatura 39: Sprawy szkolne (1867). Zob.: *Z Cieszyzna*, GC, 1863, nr 9, s. 72.

<sup>17</sup> *Nauki kochajmy; narodowe szkoły niech nam będą na pomocy*, TC, 1850, nr 4, s. 29–31; *O potrzebie kształcenia się w języku narodowym*, TC, 1850, nr 10, s. 73–74; *Szkoły narodowe*, TC, 1850, nr 16, s. 121–122; *O naszych szkołach*, TC, 1851, nr 3, s. 20–21; *Język polski na Śląsku*, GC, 1854, nr 36, s. 536–539.

tomiast, że najpierw należy zdobyć podstawy w języku ojczystym, a potem uczyć się języka obcego<sup>18</sup>.

Jak wspomniano, wprowadzanie języka polskiego do szkół hamował brak polskich podręczników. W tej sytuacji Jan Śliwka, nauczyciel szkoły zboru ewangelickiego w Cieszynie, z własnej inicjatywy podjął prace nad podręcznikiem szkolnym pt. *Początki czytania dla użytku szkół ludowych w Górnym Śląsku*, który ukazał się z pomocą Jana Kotasa w 1852 r. Dwa lata później pojawiła się edycja poprawiona pod względem merytorycznym, metodycznym i językowym<sup>19</sup>, a w latach 1856–1857 rządowe wydawnictwo książek szkolnych wydało polski *Elementarz i Polską książkę do czytania i nauki języka polskiego*<sup>20</sup>.

W połowie lat pięćdziesiątych XIX wieku na łamach „Gwiazdki Cieszyńskiej” zamieszczono list nauczyciela-ewangelika o kształceniu w języku polskim, w którym ubolewał nad obojętnością większości pedagogów<sup>21</sup>. Polemizujący z nim nauczyciel, również protestant, dowodził czegoś zupełnie innego, powołując się na spotkania pedagogów, które od lat czterdziestych XIX w. poświęcone były m.in. językowi nauczania. Przypomniawszy też, że na zwoływanych dla nauczycieli ewangelickich konferencjach specjalnych poruszano niezwykle ważny i szeroki temat nauczania początkowego<sup>22</sup>. Prawda, odbywały się one w języku niemieckim aż do 3 lipca 1861 r., kiedy wprowadzono język polski<sup>23</sup>. Zwrócono wówczas uwagę, że w seminariach dla nauczycieli istnieje możliwość kształcenia się w języku polskim. Wymagało to jednak samozaparcia, gdyż w drugiej połowie XIX w. w języku polskim wykładano przeważnie 2 przedmioty: religię i język polski, traktowany jako dodatkowy, tzw. warunkowo-obowiązkowy. Pewną, ale bardzo niewielką, po-

<sup>18</sup> J. Galicz, *Z minionych lat. Przyczynki do historii ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim*, Cieszyn 1937, s. 10.

<sup>19</sup> *Z kościoła i szkoły*, NCz, 1886, nr 3, s. 21–22; E. Buława, *Jan Śliwka droga do ruchu polskiego (część I)*, „Pamiętnik Cieszyński”, 1994, t. 8, s. 57–58.

<sup>20</sup> *Z Cieszyna*, GC, 1855, nr 31, s. 344; AP Katowice, O. Bielsko-Biała, zespół 1: Urząd Powiatowy w Bielsku, sygnatura 4: Gesetze und Normalien (1858); K. Kotula, *dż. cyt.*, s. 53, 55–57.

<sup>21</sup> *Wyjatek z listu nauczyciela ewangelickiego*, GC, 1855, nr 6, s. 52; *Odpowiedź nauczyciela ewangelickiego na „Wyjatek z listu” kolegi swego*, GC, 1855, nr 8, s. 69–70.

<sup>22</sup> *Rozmaitości*, TC, 1848, nr 34, s. 272; 1849, nr 9, s. 71; K. Kotula, *dż. cyt.*, s. 25–27.

<sup>23</sup> *Z Cieszyna*, GC, 1861, nr 27, s. 188.



mocą były biblioteki i czytelnie wyposażone, zazwyczaj skromnie, w książki polskie<sup>24</sup>.

Niemniej na początku lat sześćdziesiątych XIX w. dobre informacje zaczęły napływać z gimnazjum ewangelickiego w Cieszynie, skąd wysłano prośbę do Ministerstwa o uwzględnienie praw języka polskiego i czeskiego<sup>25</sup>. Wakującą posadę nauczyciela matematyki i nauk przyrodniczych miała objąć osoba posługująca się językiem polskim lub czeskim. „Gwiazdka Cieszyńska” uznała ten zamiar za bardzo dobre posunięcie, dzięki któremu protestanci zyskają w przyszłości wykształconych przewodników. Ponadto wskazała, że uczniowie także byli zainteresowani nauczaniem w języku polskim, skoro, w petycji do dyrekcji szkoły, prosili o przeznaczenie części składek na wyposażenie biblioteki gimnazjalnej w książki polskojęzyczne<sup>26</sup>. W nowym roku szkolnym 1860/1861 w obu gimnazjach cieszyńskich język polski wykładano w 4 oddziałach po 2 godziny tygodniowo (do tej pory w 3 oddziałach) i to tylko dla uczniów, którzy chcieli skorzystać z takiej możliwości. Na naukę języka polskiego wyznaczano jednak godziny w mało odpowiedniej porze dnia (wczesnym porankiem bądź późnym popołudniem). Wiele zastrzeżeń budził sposób nauczania tego języka. Problemem obydwu gimnazjów cieszyńskich była również mała różnorodność tekstów. Czytano je wielokrotnie, zwracając uwagę na ich zrozumienie, bez wyjaśniania zawilości gramatycznych czy stylistycznych<sup>27</sup>. W efekcie już w 1861 r. zaniechano wykładania języka polskiego<sup>28</sup>.

Na początku 1861 r. „Gwiazdka Cieszyńska” przytoczyła petycję-prośbę ludności Śląska Cieszyńskiego o równouprawnienie języka polskiego w życiu publicznym, przekazaną za pośrednictwem deputacji galicyjskiej Ministrowi Stanu Johannowi von Rechbergowi<sup>29</sup>. W 1862 r. do gminy miejskiej w Cieszynie dotarło rozporządzenie ministerialne, w którym nakazywano, w większym

---

<sup>24</sup> Tzw. warunkowo-obowiązkowy, obejmował tych uczniów, którzy przy zapisie do szkoły podali język polski jako macierzysty. *Język polski w seminarium ołomunieckim*, GC, 1854, nr 25, s. 386–388; *Kilka słów o seminarium nauczycielskim w Bielsku*, GC, 1867, nr 45, s. 363–364.

<sup>25</sup> *Pogląd na stan i sprawy ewangelickiego zboru cieszyńskiego w ostatnich latach*, Cieszyn 1869, s. 96–101.

<sup>26</sup> *Z Cieszyńska*, GC, 1860, nr 30, s. 240; nr 32, s. 255; nr 33, s. 263; nr 42, s. 335; nr 51, s. 412.

<sup>27</sup> *Nieco o nauce języka polskiego w naszych śląskich szkołach wyższych*, GC, 1863, nr 18, s. 138–139; *Kilka słów o nauce języka polskiego na ewangelickim gimnazjum w Cieszynie*, GC, 1864, nr 46, s. 364–365; nr 47, s. 370–371. Zob.: *Pamiętnik ks. dr Jana Pindóra*, s. 46–47.

<sup>28</sup> *Z Cieszyńska*, GC, 1860, nr 42, s. 335; nr 43, s. 344; 1861, nr 41, s. 274; 1862, nr 27, s. 216; 1866, nr 29, s. 231.

<sup>29</sup> *Petycja polskich Ślązaków Księstwa Cieszyńskiego o język polski*, GC, 1861, nr 1, s. 5–6.

stopniu niż dotychczas, uwzględnić język polski w szkołach miejskich i zalecano stworzyć osobne oddziały z tym językiem wykładowym<sup>30</sup>. Przegrana wojna z Prusami o przewodnictwo w zjednoczeniu Niemiec (1866) sprzyjała tezie federalistów o możliwości zmiany podejścia do nauczania języka niemieckiego w szkołach ludowych<sup>31</sup>. Ubolewano, że język niemiecki miał pierwszeństwo przy każdej uroczystości<sup>32</sup>. Dla wielu mieszkańców Śląska Cieszyńskiego język niemiecki był językiem elit, a umiejętność posługiwania się chociaż kilkoma wyrazami, często zresztą spolszczonymi, jawiła się przejawem „oświecenia”<sup>33</sup>. W takiej sytuacji propaganda prasy na rzecz języka polskiego staje się zrozumiała, miała służyć dobru całego narodu. Przekonywano więc, że to potrzeba serca i wola Boga, że tylko miłość do Boga i języka macierzystego zdolna jest pobudzać ludzi do szlachetnego działania i przyczyniać się do dobrobytu, a także do pomnażania chwały chrześcijaństwa<sup>34</sup>. Zwracano też uwagę, że nauczanie w szkole ludowej w języku niemieckim kończyło się dla większości dzieci zapamiętaniem zaledwie kilkunastu słów, które z czasem i tak zapominano. Zwolennicy wprowadzenia języka macierzystego do życia publicznego znaleźli podstawę prawną w art. 19 ustawy zasadniczej z 21 grudnia 1867 r. Dawał on równouprawnienie językowe wszystkim narodowościom monarchii habsburskiej: *W krajach zamieszkałych przez kilka szczepów ludowych, mają być publiczne zakłady naukowe urządzone w ten sposób, aby każdy z tych szczepów ludowych otrzymał potrzebne środki do wykształcenia się za pomocą swego własnego języka, bez wywierania przymusu nauczania się drugiego języka krajowego*<sup>35</sup>.

Kwestia języka wykładowego w szkolnictwie, polskiego i czeskiego, oparła się o Sejm Śląski w 1868 r. W odpowiedzi na stosowną interpelację prezydent kraju przyznał, iż wszędzie tam, gdzie ludność używa tych języ-

<sup>30</sup> Z *Cieszyna*, GC, 1862, nr 11, s. 88.

<sup>31</sup> *Język polski w szkołach naszych*, GC, 1866, nr 37, s. 290. Federalista – osoba, opowiadająca się za ustrojem politycznym, w którym poszczególne kraje koronne monarchii austriackiej posiadałyby znaczny zakres swobody pod względem prawnym, gospodarczym, administracyjnym itp., ale bez prawa odłączenia się.

<sup>32</sup> *Myśli pogórzaka ewangelika*, GC, 1866, nr 5, s. 39.

<sup>33</sup> J. Kubisz, *Pamiętnik...*, s. 254.

<sup>34</sup> Zob.: *Szkoła ludowa na Śląsku*, ZE, 1867, nr 4, s. 89–92; *Ze szkoły i o szkole*, ZE, 1867, nr 9, s. 216; *Konferencja nauczycieli szkół ludowych dystryktu senioralnego śląskiego*, ZE, 1867, nr 10, s. 258–263; *Język macierzysty w naszych szkołach ludowych (odczytał Robert Czaniabal na zgromadzeniu nauczycielskim w Cieszynie dnia 19.V.1869)*, GC, 1869, nr 27, s. 216; nr 28, s. 223–224.

<sup>35</sup> *Staatsgrundgesetz vom 21 Dezember 1867...*, Reichgesetzblatt, 1867, nr 142.

ków, mają być zaprowadzone w szkołach<sup>36</sup>. Zastrzegł jednak, że ostateczna opinia należy do przyszłych urzędów szkolnych. Faktycznie oznaczało to grę na zwłokę, ponieważ dopiero w lipcu 1870 r., na podstawie nowej ustawy szkolnej, ukonstytuowała się Rada Szkolna Krajowa<sup>37</sup>. Wcześniej, w maju tego roku, w oparciu o art. 19 ustawy zasadniczej z 1867 r., kilkadziesiąt gmin obwodu cieszyńskiego wysłało do premiera, Alfreda Józefa Potockiego (1870–1871), petycję w sprawie równouprawnienia języka polskiego<sup>38</sup>. Liczono na sukces, ponieważ program polityczny Potockiego kładł nacisk na rozładowanie wewnętrznych konfliktów narodowościowych monarchii poprzez zawarcie ugody z Czechami i Polakami. Oznaczało to zwrot ku federalizmowi w ramach konstytucji grudniowej 1867 r. Jednak Czesi uznali obietnice koncesji językowych i administracyjnych oraz ewentualne rozszerzenie uprawnień sejmu za niewystarczające. W związku z tym Radę Państwa i Sejmy Krajowe rozwiązano licząc, że nowe wybory dadzą autonomistom korzystniejszy skład parlamentu. Tak się jednak nie stało.

Niemniej, śląska Rada Szkolna Krajowa wydała 18 października 1870 r. rozporządzenie, które zobowiązywało nauczycieli obu wyznań w szkołach ludowych do uczenia dzieci czytania i pisania w języku ojczystym. Potraktowano go jednak jako niezbędną bazę lepszej nauki języka niemieckiego. W rozporządzeniu zaznaczono wyraźnie, że już w klasie II należy rozpocząć naukę języka niemieckiego, zwiększając sukcesywnie liczbę godzin, tak, aby w klasie IV, najpóźniej w V, stał się on językiem wykładowym. Zobowiązanie nauczycieli do jak najszybszego nauczania języka niemieckiego nie podobało się prasie polskiej, która przekonywała, że taka nauka języka obcego nie przynosiła żadnych korzyści<sup>39</sup>. Domagała się respektowania równouprawnienia narodowego w urzędach. Nie miała wątpliwości, że polityka Rady zmierzała ku asymilacji ludności z państwem poprzez germanizację.

Skutkiem rozporządzenia była petycja ludności polskiej Śląska Cieszyńskiego do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświaty, pod którą zebrano kil-

---

<sup>36</sup> *Sejmy krajowe*, GC, 1868, nr 42, s. 355.

<sup>37</sup> J. Spyra, *Seminaria nauczycielskie na Śląsku Cieszyńskim (do 1918r.)*, w: *Tradycje kształcenia nauczycieli na Śląsku Cieszyńskim: studia, rozprawy i przyczynki*, red. W. Korzeniowska, A. Mitas, A. Murzyn, U. Szuścik, Katowice 2009, s. 104.

<sup>38</sup> *Listy z Wiednia*, GC, 1870, nr 17, s. 138; *Z Cieszyńska*, GC, 1870, nr 20, s. 165; *Do Jego Excelencji Ministra hr. Alfreda Potockiego*, GC, 1870, nr 21, s. 167.

<sup>39</sup> Stosowny reskrypt ukazał się 9 XII 1870 r. *O śląskiej Radzie Szkolnej*, GC, 1871, nr 16, s. 125–126. Zob.: *Posiedzenie nauczycieli okręgu Cieszyńskiego*, ZE, 1870, nr 5, s. 116–119; *Srebrny jubileusz germanizacji w szkołach średnich*, GC, 1898, nr 4, s. 39–40.

ka tysięcy podpisów<sup>40</sup>. Większość postulatów dotyczyła szkolnictwa. Żądano więc, m.in.: nauki języka polskiego w szkołach ludowych i seminariach w Cieszynie i Bielsku; zrównoważenia nauki języka polskiego i niemieckiego we wszystkich zakładach naukowych; nauczania przez nauczycieli, którzy potrafią posługiwać się zarówno językiem polskim jak i niemieckim; nie przymuszania do nauki języka niemieckiego. Natomiast w postulatach, dotyczących administracji i sądownictwa domagano się, by pisma i wezwania urzędowe były wystawiane w języku polskim, by urzędnicy także posługiwali się tym językiem.

W marcu 1871 r. do Wiednia udała się deputacja<sup>41</sup>. Ówczesny Minister Wyznań Religijnych i Oświaty, Józef Jireček, miał – według „Gwiazdki Cieszyńskiej” – stwierdzić: *sprawiedliwość jest dla tych, którzy jej szukają, ale nie dla tych, którzy śpią*. Zasugerował też ludności Śląska Cieszyńskiego, aby podczas wyborów zwracała większą uwagę na kogo głosuje, by wybierała ludzi odpowiednich i kompetentnych a więc takich, którzy w pracach sejmu i parlamentu przyczynią się do pełniejszego wykorzystywania istniejących norm prawnych. Petycję wprawdzie przyjęto, nie zamierzano jednak uczynić nic, by ją spełnić, a odpowiedzialnością za istniejący stan rzeczy obarczono ludność, rzekomo nie wykorzystującą w pełni obowiązującego prawa. Bezradny Minister Oświaty stwierdził tylko, że jeżeli konstytucja nadal nie będzie wypełniana, można interweniować u władz wyższych. Owszem, przedstawiał siebie jako stróża prawa, któremu leżało na sercu dobro oświaty ludów słowiańskich jak i niemieckich, nie uczynił jednak nic w kierunku wsparcia postulatów. Premier Potocki zapewnił zaś, że istniejące prawo konstytucyjne to grunt, na którym zostaną spełnione uprawnione życzenia i postulaty narodów monarchii habsburskiej. Deputacja powróciła więc z Wiednia pełna wiary, że skupienie się na pracy uświadamiającej ludność przyniesie oczekiwane efekty<sup>42</sup>.

Po złożeniu petycji przez reprezentantów ludności polskiej, Niemcy wy stosowali własną, wręczoną 16 lipca 1871 r. Stwierdzili w niej, iż narodowość polska dostąpiła wszystkich rzeczy, o które prosiła i żądała. Ponadto przekonali, że petycja polska nie odzwierciedla pragnień wszystkich Polaków Ślą-

---

<sup>40</sup> Z *Cieszyna*, GC, 1871, nr 14, s. 114; nr 15, s. 122.

<sup>41</sup> *Deputacja śląska w sprawie równouprawnienia narodowego*, GC, 1871, nr 19, s. 151; *Petycja polskiej ludności Śląska względem równouprawnienia językowego*, GC, 1871, nr 19, s. 147–148; nr 20, s. 155–156.

<sup>42</sup> *Co ministrowie odpowiedzieli deputacji przy wręczaniu powyższej petycji*, GC, 1871, nr 20, s. 156–157.

ska Cieszyńskiego i sugerowali, że kwestia dotyczy niewielkiej ilości osób<sup>43</sup>. Tymczasem „Gwiazdka Cieszyńska” z satysfakcją informowała o problemach Niemców w uzyskiwaniu podpisów, a także o stosowanych wymuszeniach w ich zdobywaniu<sup>44</sup>. Dwa tygodnie później, 30 lipca, Polacy zorganizowali zgromadzenie ludowe w Ropicy pod Cieszynem, w którym uczestniczyło około 8000 osób. Wystosowano rezolucję, w której wyrażono zaufanie wobec zamierzenia przeprowadzenia ugody między narodami monarchii habsburskiej<sup>45</sup>. Próba premiera Karla Grafa von Hohenwarta (1871) pogodzenia dążeń narodów słowiańskich z aspiracjami Niemców zakończyła się fiaskiem.

Rok później, po zawirowaniach związanych ze zmianą rządu i obawach o szybkie rozwiązanie kwestii narodowościowej, Polacy wystosowali 8 listopada 1872 r. petycję do Śląskiego Sejmu Krajowego o równouprawnienie języka narodowego<sup>46</sup>. Stosunek władz krajowych do równouprawnienia pokazała decyzja Rady Szkolnej Krajowej, która 3 miesiące później, 16 stycznia 1873 r., wydała *Postanowienia, co do traktowania języka niemieckiego w niemieckich szkołach na Śląsku*, zatwierdzone przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświaty. W szkołach ludowych, już od I klasy, przedmiotem obowiązkowym był – zgodnie z nimi – język niemiecki, a w klasach wyższych nauka miała odbywać się tylko w tym języku<sup>47</sup>. Alojzy Kolorz, wspominając kwestię językową w szkołach ludowych po roku 1873, zaznaczył: *Dzieci uczęszczały do I klasy, w której uczono po polsku czytać, pisać i rachować, ale oprócz tego*

---

<sup>43</sup> *Kontrapetycja*, GC, 1871, nr 20, s. 159–160.

<sup>44</sup> *Z Cieszyna*, GC, 1871, nr 17, s. 138; nr 18, s. 146; nr 21, s. 170; nr 22, s. 178; nr 23, s. 186; nr 24, s. 195; *Sztuczki deutschvereinu – daremne*, GC, 1871, nr 27, s. 213.

<sup>45</sup> *Zgromadzenie ludowe w Ropicy pod Cieszynem dnia 30 lipca br. odbyte*, GC, 1871, nr 32, s. 253–258; nr 33, s. 261–266; nr 34, s. 269–271. Pierwsze zgromadzenie narodowe zorganizowano w Ropicy pod Cieszynem w 1865 r., następne w Górnej Suchej – 1867, w Sibicy pod Cieszynem – 1868, w Ropicy – 1868, w Sibicy – 1869, w Ropicy – 1871. Padaly tam słowa m.in. o oświacie, o narodowości i wolności, o germanizacji, o położeniu Śląska, o wskrzeszeniu Polski i przyłączeniu Śląska do Galicji. Wiece zaniepokoiły władze austriackie, które rozpoczęły śledzenie organizatorów. Zob.: *Z Cieszyna*, GC, 1865, nr 36, s. 288; nr 37, s. 296; *Zabawa narodowa w Ropicy*, GC, 1868, nr 37, s. 313–314; nr 39, s. 328–329; *Zabawa narodowa w Sibicy*, GC, 1869, nr 35, s. 280–282; nr 36, s. 286–287; J. Galicz, *Z minionych lat...*, s. 91–96; I. Homola, *Tygodnik Cieszyński i Gwiazdka Cieszyńska pod redakcją Pawła Stalmacha 1848–1887*, Katowice 1968, s. 124–125.

<sup>46</sup> *Nowa petycja śląskich Polaków o równouprawnienie języka narodowego*, GC, 1872, nr 46, s. 367.

<sup>47</sup> *Srebrny jubileusz germanizacji w szkołach śląskich*, GC, 1898, nr 4, s. 39–40. Zob.: „*W sprawie nauki języka niemieckiego w szkołach polskich*”, DC, 1906, nr 200, s. 1; *Wszecchniemieckie zamachy na szkolnictwo polskie na Śląsku*, GC, 1913, nr 85, s. 1–3; „*Ciąć i sieć*”, GC, 1913, nr 99, s. 1–2.

codziennie uczono 1 godziny języka niemieckiego. W II klasie dzieci dalej uczyły się po polsku, miały nadal codziennie 1 godzinę języka niemieckiego, natomiast rachunków nie uczyły się już w języku polskim, tylko [po] niemiecku. W klasie III już kilka przedmiotów wykładano w języku niemieckim. Potem dzieci przechodziły do szkół wyłącznie z niemieckim językiem wykładowym<sup>48</sup>. Szkoła była więc ważnym narzędziem germanizowania ludności Śląska Cieszyńskiego<sup>49</sup>.

Postanowienia Rady Szkolnej Krajowej spowodowały wystosowanie 26 marca 1874 r. przez posła, ewangelika Jerzego Cienciałę, dwóch interpelacji do Ministra Wyznań Religijnych i Oświaty Karola von Stremayra (1871–1879). Pierwsza dotyczyła równouprawnienia języka polskiego i czeskiego w szkołach średnich, druga natomiast – rozporządzenia ze stycznia 1873 r. i sprawozdania Rady Szkolnej Krajowej, w którym stwierdzono, że w niektórych gminach fanatycznie pod względem narodowym usposobione osobistości opór stawiały zaprowadzeniu języka niemieckiego. Przywołując art. 19 ustawy zasadniczej z 1867 r., J. Cienciała pytał Ministra, czy *Postanowienia* Rady nie naruszają jej i jakimi środkami miały być one zaprowadzone<sup>50</sup>. Interpelacja protestanta Cienciały do Izby Poselskiej w sprawie polskiego języka wykładowego w seminarium nauczycielskim w Cieszynie i czeskiego w Opawie została odrzucona<sup>51</sup>. Podobny los spotkał jego interpelację dotyczącą wprowadzenia obydwu języków<sup>52</sup>.

Żądania z lat siedemdziesiątych XIX w. w kwestiach językowych nie przynosiły zamierzonego skutku. Niemniej, narodowo-polska „Gwiazdka Cieszyńska” zachęcała do dalszej walki i upowszechniała prawny sposób walki z germanizacją przez Trybunał Państwowy w Wiedniu, który rozpatry-

<sup>48</sup> A. Kolorz, „Wspomnienia z młodych lat”, w: *Księga pamiątkowa wydana z okazji pięćdziesięciolecia Męskiego Seminarium Nauczycielskiego i Liceum Pedagogicznego im. P. Stalmacha w Cieszynie*, red. J. Broda, Cieszyn 1959, s. 87–88.

<sup>49</sup> K. Ochman, *Przyczynek do dziejów szkolnictwa w mikroregionie strumińskiego od końca XIX wieku do 1939*, w: *Strumień. (Z dziejów miasta od jego początku do 1939r.)*, red. B. Orszulik, Strumień 1983, s. 123; Fr. Popiołek, *Szkice z dziejów Cieszyna*, Katowice 1957, s. 106; J. Wantuła, *Zarys dziejów skoczowskich szkół do 1918r.*, w: *Dzieje Skoczowa od zarania do współczesności*, red. E. Biszorski, wyd. 2, Skoczów 1993, s. 84–95; A. Zając, *Towarzystwo Pedagogiczne na Śląsku Cieszyńskim (1889–1924)*, „Zaranie Śląskie”, 1964, z. 2, s. 290.

<sup>50</sup> *Przegląd polityczny*, GC, 1874, nr 14, s. 112; nr 15, s. 117–118.

<sup>51</sup> *Mowa posła Cienciały w Radzie Państwa*, GC, 1874, nr 51, s. 403–405; *Przegląd polityczny*, GC, 1874, nr 51, s. 407; nr 52, s. 414–416.

<sup>52</sup> *W imię sprawiedliwości*, GC, 1874, nr 23, s. 179–180; *Przegląd polityczny*, GC, 1875, nr 9, s. 71; *Odpowiedź ministerialna*, GC, 1875, nr 10, s. 74–75.

wał naruszanie i łamanie praw konstytucyjnych<sup>53</sup>. Zaproponowana droga postępowania została wykorzystana, gdy sądy niższych instancji naruszyły prawo dołączania do podań sądowych dokumentów w języku polskim i czeskim. Trybunał Państwowy wydał w tej sprawie 21 sierpnia 1878 r. orzeczenie korzystne dla ludności polskiej i czeskiej<sup>54</sup>. Choć było ono niewątpliwym zwycięstwem, ludność nie-niemiecka Śląska Cieszyńskiego zdawała sobie doskonale sprawę z tego, że czekała ją jeszcze daleka droga, aby równouprawnienie nie pozostało jedynie martwą literą.

Chcąc uzyskać rozporządzenie ministerialne, które w sposób jasny, klarowny i dosadny zobowiązałoby śląski Rząd Krajowy<sup>55</sup> do wprowadzenia równouprawnienia językowego, nie rezygnowano z wywierania nacisku na rząd państwowy za pomocą odezw czy petycji. Było tak tym bardziej, że rząd w 1880 r. wystosował pismo do śląskiego Rządu Krajowego, w którym wyraźnie polecił przyjmować pisma złożone w językach nie-niemieckich, a także wezwał go do przedłożenia kroków zmierzających do realizacji art. 19 ustawy zasadniczej z 1867 r.<sup>56</sup> W związku z tym posłowie polscy Śląskiego Sejmu Krajowego, ewangelik Jerzy Cienciala i ks. Ignacy Świeży, wystosowali w lutym 1880 r. do rządu Taaffego (1879–1893) memorandum w sprawie równouprawnienia językowego na Śląsku Austriackim. W pierwszej kolejności opisali panujące stosunki w szkolnictwie. Powołując się na wykaz statystyczny Rady Szkolnej Krajowej z 1867 r. wykazali, że szkoły ludowe z polskim językiem wykładowym stanowiły zdecydowaną większość. Wskazali, że język polski w szkołach średnich ma jedynie status przedmiotu nadobowiązkowego, co powoduje, że uczniowie polscy, przeważnie pochodzenia chłopskiego, nie mają szans na poznanie literackiego języka narodowego. Nie prosili jednak o wycofanie ze szkół ludowych nauczania języka niemieckiego, gdyż zdawali sobie sprawę, że jego znajomość na terenie pogranicznym była niezwykle istotna. Postulowali natomiast, by *naucze języka niemieckiego odjęto źródło i przyśmak germanizatorski i polityczny, żeby tę naukę urządzono rozumnie i z u-*

---

<sup>53</sup> *Język niemiecki i germanizacja*, GC, 1874, nr 33, s. 262–263.

<sup>54</sup> *Ważna wiadomość*, GC, 1879, nr 44, s. 425; *Kilka słów o równouprawnieniu językowym w sądownictwie na Śląsku*, GC, 1879, nr 44, s. 425–426; nr 45, s. 435–437.

<sup>55</sup> Rząd Krajowy – organ wykonawczy Śląskiego Sejmu Krajowego. Przygotowywał projekty ustaw sejmowych, reprezentował kraj przed rządem austriackim, zajmował się polityką zagraniczną i sprawował kontrolę nad samorządem terytorialnym. W jego skład wchodziło 3 członków wybranych przez Śląski Sejm Krajowy i 3 członków wybranych przez kurie. Przewodniczył mu marszałek krajowy.

<sup>56</sup> *Znowu nadzieja!*, GC, 1880, nr 5, s. 44.

względnieniem stosunków uczeni<sup>57</sup>. Niemniej, żądali także, by rząd polecił nauczycielom pielęgnowanie, miłowanie i szanowanie własnej narodowości, ojczystego języka i literatury. Jakby wierzyli, że takie odgórne zarządzenie wydobędzie pożądane nastawienia i uczucia. W memorandum zażądali ponadto bezstronności urzędów politycznych, sądowych i szkolnych w sprawach narodowych i językowych oraz zalecenia urzędnikom nauki języka polskiego, zaś od przyszłych kandydatów na stanowiska urzędnicze wymagali dobrej znajomości języka polskiego w piśmie i w mowie<sup>58</sup>. Po dwóch miesiącach Minister Oświaty Sigmund Conrad Freiherr von Eybesfeld (1880–1885), zaznaczył, że drugi język krajowy jest niezbędnym przedmiotem nauczania w szkole w krajach zamieszkiwanych przez ludność mieszaną narodowo<sup>59</sup>. W takiej sytuacji „Gwiazdka Cieszyńska”, w czerwcu 1880 r., przypominała stanowczo, iż *równouprawnienie, ale równouprawnienie w rzeczywistości, a nie na papierze tylko jak dotąd, jest najpierwszym warunkiem pogodzenia ludów Austrii, od którego rozwinięcie dobrobytu i pomyślności państwa zależy*<sup>60</sup>.

Do debaty nad projektem ustawy, mającej uregulować w sposób jasny i precyzyjny kwestię językową, dołączył proniemiecki, protestancki „Nowy Czas”, w którym anonimowy autor stwierdził, że tylko jeden język, niemiecki, może być uznany przez państwo. Wszystkich tych, którzy polemizowali z jego poglądem i nie widzieli takiej konieczności, nazywał *niemcożercami*. Spełnienie ich postulatu doprowadzi – według niego – jedynie do eskalacji żądań kolejnych narodów zamieszkujących monarchię habsburską, a w konsekwencji przyniesie chaos. Anonim dopuszczał jednak, aby w krajach koronnych, oprócz języka niemieckiego, funkcjonował inny język krajowy. Przyznawał też, że ze względu na stosunki językowe, np. na Śląsku Cieszyńskim, było istotne, aby ludność mogła załatwić swoje sprawy w urzędach i sądach w języku ojczystym. Nic natomiast nie wspominał o stosunku do języka wykładowego. Jednakże słowa, *aby język niemiecki, którego wyższość cywilizacyjną, każdy człowiek światły uznać musi*, jasno pokazywały zapatrywanie na tę kwestię<sup>61</sup>. Było ono zgodne z polityką redakcji „Nowego Czasu”, która odcinała się od brutalnej polityki germanizacyjnej, przymusu administracyjnego i dys-

<sup>57</sup> *Memorandum śląskich posłów narodowych*, GC, 1880, nr 8, s. 71–72.

<sup>58</sup> *Memorandum śląskich posłów narodowych*, GC, 1880, nr 6, s. 51–52; nr 7, s. 61–62; nr 9, s. 81; nr 10, s. 91–92.

<sup>59</sup> *Przegląd polityczny*, GC, 1880, nr 18, s. 176.

<sup>60</sup> *Pojednanie i wyrównanie*, GC, 1880, nr 26, s. 251.

<sup>61</sup> *Kwestie językowe*, NCz, 1880, nr 32, s. 249.



kryminacji narodowościowej, wierzyła natomiast w misję kultury i cywilizacji niemieckiej, m.in. na Śląsku Cieszyńskim. Taki charakter miały też przekonania posła do Rady Państwa i Śląskiego Sejmu Krajowego, superintendenta dr Teodora Haasego. Twierdził on, że żądania ludności polskiej – aby w szkołach średnich więcej nauczano w języku macierzystym, a w urzędach i sądach załatwiano sprawy także w takim języku – były słuszne. Przekonania te odzwierciedlała również treść umowy, jaką przed wyborem na superintendenta zawarł z pastorem Franciszkiem Michejdą, reprezentującym żądania ewangelickiej ludności polskiej<sup>62</sup>. Niemniej, Haase zakładał nieuchronność asymilacji nie-niemieckiej ludności Śląska Cieszyńskiego z niemiecką i niemiecką, a w pracach parlamentarnych i sejmowych zawsze bronił praw ludności niemieckiej.

Spory dotyczące równouprawnienia języka spowodowały, że polscy i czescy posłowie (ewangelicy: dr Jan Michejda i Jerzy Cienciala, katolicy: ks. Ignacy Świeży, Věnceslav Hruba, dr Antoni Gruda i dr Franciszek Stratil) złożyli w Śląskim Sejmie Krajowym 14 listopada 1890 r. interpelację. Przypominali, że nadal obowiązuje prawo z 16 stycznia 1873 r., które wprowadziło nauczanie języka niemieckiego już od I klasy szkoły ludowej. Ponadto zwrócili uwagę na problem kształcenia nauczycieli w seminariach, w których językiem wykładowym był także ten język. Ubolewali, że ludność polska i czeska nie posiadała żadnej placówki kształcącej przyszłą kadre pedagogiczną. Podobnie rzecz miała się z państwowymi szkołami średnimi (gimnazjami i szkołami realnymi), których Polacy i Czesi nie posiadali. Czesi dysponowali jedynie gimnazjum prywatnym w Opawie, które należało do najliczniej uczęszczanych zakładów oświatowych. Taki stan rzeczy pokazywał ogromne potrzeby w tej materii<sup>63</sup>. Interpelacja nie doczekała się jednak odpowiedzi. W związku z tym dwa lata później złożono nową interpelację, którą

---

<sup>62</sup> *Kronika. Kronika śląska*, NCz, 1883, nr 3, s. 22; *Uwagi o stosunkach ewangelików na Śląsku*, NCz, 1886, nr 22, s. 173. Porozumienie zawarto 9 VIII 1882 r. Dotyczyło m.in. respektowania obowiązkowego języka polskiego dla gimnazjalistów i seminarzystów narodowości polskiej, podjęcia starań przez przyszłego superintendenta o wyjednanie praw Polakom do języka polskiego w urzędach i sądach, popierania działalności Towarzystwa Ewangelickiego Oświaty Ludowej. Szczegółowe żądania i reakcję na nie seniora T. Haasego opisano w prasie: *Kompromis między dr. Haasem a narodowcami ewangelickimi*, GC, 1884, nr 24, s. 269–271.

<sup>63</sup> *Interpelacja słowiańskich postów w Sejmie śląskim w sprawie równouprawnienia języka polskiego i czeskiego*, PZŚK, 1891/XV, s. 21–24. Zob.: *Interpelacja słowiańskich postów w sejmie śląskim w sprawie równouprawnienia języka polskiego i czeskiego*, GC, 1890, nr 47, s. 465–466; *Rozprawy w sejmie śląskim nad wnioskami szkolnymi dra Stratila, dra Haasego i dra Mengera*, GC, 1890, nr 48, s. 475–476.

omawiano na forum: Izby Deputowanych w Wiedniu i Śląskiego Sejmu Krajowego w Opawie, ale bez oczekiwanych rezultatów<sup>64</sup>. Mimo współpracy posłów polskich i czeskich, rywalizacja o wpływy języka czeskiego i polskiego w terenie była faktem, zwłaszcza w okręgu frydeckim. Na łamach „Przyjaciela Ludu”, organu ewangelików polskich, opisano problemy językowe w życiu szkolnym (obowiązywał język czeski) i kościelnym (język polski), z jakimi borykali się mieszkańcy miejscowości: Dąbrowa, Dziećmorowice, Sucha, Błędowice, Orłowa, Łazy<sup>65</sup>.

Owszem, w latach dziewięćdziesiątych XIX w. w szkolnictwie nastąpiły zmiany związane z używaniem języka polskiego, ale nie oznaczały jego równouprawnienia. Język polski zaprowadzono w ewangelickim seminarium w Bielsku w wymiarze 3 godzin w tygodniu (1890)<sup>66</sup>. W seminarium w Cieszynie nakazano wykładanie w języku polskim agronomii (1892). W tym języku nauczano jeszcze religii<sup>67</sup>. „Gwiazdka Cieszyńska” zwracała uwagę, że ograniczeniu roli języka polskiego w kształceniu do minimum przyświecał wrogi cel: *żeby język polski nadal był na Śląsku gnębiony i zewsząd wydalany jak dotąd, i aby lud polski w taki sposób został upośledzony w swoim wykształceniu i coraz więcej upadał*<sup>68</sup>. Omawiając stosunki w szkołach średnich zwracano uwagę rodziców, aby wysyłali swoje dzieci na przedmioty nadobowiązkowe, zwłaszcza na język polski. Co prawda, nie wpływał on na klasyfikację końcową uczniów, ale brak umiejętności czytania i pisania w języku ojczystym przynosił im ujmę. Nie mogąc inaczej przeciwdziałać wpływowi germanizatorskim w szkołach średnich, zachęcano, aby uczniowie, na otrzymywanych na początku roku blankietach, zapisali swą narodowość z pełną świadomością i dumą z tego, że są Polakami<sup>69</sup>. Wprawdzie walka o utworzenie polskiego gimnazjum w Cieszynie zakończyła się sukcesem Polaków (1895), „Gwiazdka Cieszyńska” zwracała jednak uwagę, że nie było to wcale przejawem pełnego równouprawnienia Polaków, a jedynie krokiem w tym kierunku<sup>70</sup>. Po otwar-

<sup>64</sup> *Interpelacja w sprawie szkół ludowych na Śląsku*, GC, 1892, nr 49, s. 489.

<sup>65</sup> *Polska szkoła w Łazach*, PL, 1899, nr 20, s. 159. Zob.: *Jaki mamy język na Śląsku*, GC, 1892, nr 42, s. 419–420.

<sup>66</sup> *Zakład dla kandydatów teologii w Bielsku*, PL, 1888, nr 22, s. 172–176; *Z kościoła i szkoły*, NCz, 1890, nr 10, s. 80.

<sup>67</sup> *Z kościoła i szkoły*, PL, 1896, nr 5, s. 34.

<sup>68</sup> *W sprawie seminarium nauczycielskiego w Cieszynie*, GC, 1892, nr 44, s. 437.

<sup>69</sup> *Z kościoła i szkoły*, PL, 1892, nr 18, s. 141. Zob.: *Zaświadczenie narodowości*, PL, 1896, nr 11, s. 81–83; *Parę słów o korzyściach z kształcenia się w języku polskim*, GC, 1897, nr 28, s. 313–314.

<sup>70</sup> *Równouprawnienie narodowości polskiej na Śląsku*, GC, 1894, nr 18, s. 171–172; *Język polski*

ciu tego gimnazjum, rozpoczęto więc m.in. starania o utworzenie w Cieszynie także szkoły ludowej z polskim językiem wykładowym<sup>71</sup>.

Nieco wcześniej, w marcu 1897 r., odbyły się nowe wybory do parlamentu austriackiego, a 6 kwietnia ogłoszono rozporządzenia językowe dla Czech, zaś 25 kwietnia dla Moraw<sup>72</sup>. Nie objęły one jednak Śląska Cieszyńskiego i ludności polskiej, więc rozgoryczenie sięgnęło zenitu. Było tak tym bardziej, że od czasów konstytucji z 1867 r. na zgromadzeniach ludowych, w rozmaitych pismach, petycjach i memoriałach, a także poprzez deputacje do rządu i posłów do Sejmu Krajowego w Opawie oraz do Rady Państwa w Wiedniu domagano się równouprawnienia języka polskiego. W lipcu i sierpniu 1897 r. zorganizowano nowe wiece; na jednym z nich zebrało się 15 000 Polaków. Przemawiającego ewangelika dra Jana Michejdę zakrzyczeli przeciwnicy polityczni, w związku z czym obrady polskich manifestantów, w skromniejszej liczbie, przeniesiono do sali Czytelni Ludowej w Cieszynie<sup>73</sup>.

Z powodu zdecydowanego oporu Niemców wobec równouprawnienia językowego ludów nie-germańskich na Śląsku Cieszyńskim, a także rozporządzeń językowych dla Czech i Moraw, w lutym 1898 r. sprawa trafiła pod obrady Sejmu Krajowego w Opawie. Zderzyły się tam dwa przeciwstawne wnioski. Zgodnie z przewidywaniami, głosowanie nad wnioskami zakończyło się jednak przegraną posłów czeskich i polskich, ponieważ posłów niemieckich było cztery razy więcej (24). W związku z tym posłowie słowiańscy (m.in. ewangelicy Jerzy Cienciala i Jan Michejda) demonstracyjnie opuścili obrady sejmowe, a jego prace zawieszono do grudnia 1898 r.<sup>74</sup> W takich okolicznościach posłowie polscy i czescy wydali manifest, w którym podali przyczyny swej decyzji i stwierdzili stanowczo, że wobec lekceważącego stanowiska sejmowej większości Niemców, nie mogli, bez narażania na szwank swojej czci narodowej i obowiązku poselskiego, nadal pozostawać w sejmie. Zapew-

---

*w szkołach cieszyńskich*, GC, 1895, nr 20, s. 193–194.

<sup>71</sup> *Sprawa szkoły ludowej z językiem wykładowym polskim w Cieszynie*, GC, 1898, nr 43, s. 445–446; *Polska szkoła ludowa w Cieszynie*, GC, 1899, nr 1, s. 1; *Jaka powinna być szkoła ludowa?*, GC, 1899, nr 2, s. 11; nr 3, s. 22–23; *Zgromadzenie ludowe w sprawie polskiej szkoły ludowej w Cieszynie*, GC, 1899, nr 16, s. 155.

<sup>72</sup> *Przesilenie ministerialne i rozporządzenie językowe dla Czech*, GC, 1897, nr 15, s. 153–154.

<sup>73</sup> *Wiec ludowy polski w Cieszynie*, GC, 1897, nr 32, s. 361–365; *Wiec polskiego ludu i Czesi*, PP z RŚ, 1897, nr 11, s. 51; *Polski wiec ludowy w Cieszynie*, PP z RŚ, 1897, nr 13, s. 59–62.

<sup>74</sup> *Dyskusja polityczna i sprawa równouprawnienia w Sejmie śląskim*, PP z RŚ, 1898, nr 3, s. 9–10; *W sprawie równouprawnienia w sądach i urzędach*, PP z RŚ, 1898, nr 7, s. 27; *Sejm śląski*, PP z PL, 1898, nr 3, s. 9–10.

nił jednak, że bój o prawa narodowe będą prowadzić nadal. W wyniku usilnych prac parlamentarnych w Wiedniu, polscy i czescy deputowani Śląskiego Sejmu Krajowego wydali 28 grudnia 1898 r. pełne nadziei oświadczenie, że rząd przeprowadzi odpowiednią ustawę regulującą równouprawnienie języka w szkole, urzędach i życiu publicznym<sup>75</sup>. W styczniu 1899 r. rozporządzenia językowe dla Śląska Cieszyńskiego dotyczące sądów i urzędów<sup>76</sup> stały się faktem, który wywołał natychmiastową reakcję Niemców. Ich ostry sprzeciw przeciwko regulowaniu spraw językowych na Śląsku za pomocą rozporządzenia ministerialnego zaognił sytuację. W Bielsku i w Opawie zorganizowano wiece skierowane przeciwko polityce rządu, a także przeciwko działalności Polaków i Czechów. Natomiast do Sejmu Śląskiego wnoszono interpelacje i protesty<sup>77</sup>.

W październiku 1899 r. nastąpiła zmiana rządu. Gabinet Manfreda von Clary-Aldringeniego (1899) nie tylko zniósł rozporządzenia językowe, ale również zrezygnował z prób rozwiązania konfliktu narodowościowego w Przedlitawii drogą rozporządzeń<sup>78</sup>. W związku z tym warunki polityczne dla równouprawnienia językowego na Śląsku Cieszyńskim stały się znacznie mniej korzystne niż w latach poprzednich.

Niemniej, prasa polska Śląska Cieszyńskiego wskazywała, że w nowej sytuacji wszystko zależy od samych mieszkańców, od tego, czy będą żądać załatwiania spraw w swoim języku. Pobudzając ich do takiego działania, wystosowywano zachęty, apele i odezwy. Już w lutym 1900 r. zorganizowano wiec ludowy w Cieszynie, na którym m.in. domagano się równouprawnienia języka w szkołach, urzędach i sądach<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> *Manifest posłów sejmowych polskich i czeskich do polskiego i czeskiego ludu na Śląsku*, GC, 1898, nr 8, s. 81.

<sup>76</sup> *Równouprawnienie językowe w sądach i urzędach już uzyskane!*, GC, 1899, nr 3, s. 21; *Śląskie rozporządzenie językowe Ministerstwa Sprawiedliwości*, GC, 1899, nr 4, s. 31; *Rozporządzenia językowe dla Śląska*, PP z RŚ, 1899, nr 2, s. 5–6.

<sup>77</sup> *Bój posłów polskich prowadzony w sejmie śląskim na sesji sejmowej w miesiącu kwietniu 1899 roku o równouprawnienie języka polskiego i gimnazjum polskiego w Cieszynie*, Cieszyn 1899, s. 1–4.

<sup>78</sup> *Przegląd polityczny*, GC, 1899, nr 41, s. 412. Przedlitawia (Cislitawia) – potoczna nazwa części austriackiej monarchii habsburskiej. Określenie pochodzi od rzeki Litawy, wzdłuż której częściowo biegła granica pomiędzy Cesarstwem Austrii a Królestwem Węgier. Oficjalna nazwa tej części monarchii brzmiała: Królestwa i Kraje reprezentowane w Radzie Państwa.

<sup>79</sup> *Wiec ludowy w Cieszynie*, GC, 1900, nr 6, s. 62–63; *Równouprawnienie językowe na Śląsku w Radzie Państwa*, GC, 1902, nr 43, s. 506–507; *Jak dojść do równouprawnienia językowego?*, PP, 1903, nr 8, s. 45–46; nr 10, s. 57–58; nr 13, s. 75–76.

Protestanci proniemieccy na łamach „Nowego Czasu” wypowiedzieli się w sprawie rozporządzeń językowych. Eksponowali oni potrzebę pamięci o zasługach Niemców w uzyskiwaniu równouprawnienia i wolności dla ewangelików. Zaprzeczali, jakoby lud polski zabiegał o równouprawnienie aż pół wieku, bowiem był zajęty troskami codziennymi, a aspiracje narodowe zgłaszały co najwyżej dwie, trzy osoby. Ewangelicy proniemieccy stwierdzili wręcz: *Lud nasz śląski potąd nie żądał nowych urządzeń językowych i są mu dziś jeszcze obojętnymi, bo przy dotychczasowym stanie nie było mu źle. Nie słyszeliśmy nigdy, aby po niemiecku urzędujące władze były wyzyskiwały nieznaną języka niemieckiego u ludu na jego niekorzyść; nie słyszeliśmy, aby się działy bezprawia na podstawie protokołów niemieckich, owszem wiara w sprawiedliwość i bezstronność władz była dotąd powszechną i była błogostawieństwem dla naszego społeczeństwa*<sup>80</sup>.

Rozporządzenia językowe z 1899 r. tchnęły w szeregi protestantów-narodowców niejako nowego ducha w walce o wprowadzenie języka polskiego do szkół. Ponadto sukces, jakim było niewątpliwie otwarcie w Cieszynie przez Macierz Szkolną<sup>81</sup> polskiej szkoły średniej (1895), z czasem również ludowej (1900) i wydziałowej (1909), przyczynił się do rozbudzenia pragnienia otwarcia seminarium nauczycielskiego z polskim językiem wykładowym. Do obu seminariów funkcjonujących w Bielsku i w Cieszynie uczęszczali uczniowie pochodzenia polskiego, których kształcono w duchu i języku niemieckim. Nauczanie języka polskiego w minimalnym zakresie, często przez nieodpowiednich profesorów, powodowało, że przyszli nauczyciele mentalnie stawali się Niemcami. Ci, którzy w seminarium sami pragnęli kształcić się w języku polskim, padali często ofiarą różnego rodzaju nieprzyjemności. Braki w wykształceniu próbowali nadrobić, pracując już w szkołach ludowych. Wymagało to niezwykłego samozaparcia i dyscypliny. Brak odpowiedniego wykształcenia i przygotowania w zakresie języka polskiego, literatury i historii polskiej, stawał się dla wielu barierą nie do pokonania, mimo świadomości zalet dydaktycznych i wychowawczych z kształcenia w języku macierzystym<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> *Stanowisko nasze wobec rozporządzeń językowych*, NCz, 1899, nr 5, s. 33–34.

<sup>81</sup> Macierz Szkolna dla Księstwa Cieszyńskiego powołana do życia w 1885 r. przez Pawła Stalmacha i ks. Ignacego Świeżego z myślą o kultywowaniu polskośći Śląska Cieszyńskiego m.in. poprzez wspieranie szkolnictwa. W 1914 r. istniało ponad 70 szkół polskich założonych z jej inicjatywy.

<sup>82</sup> Zob.: *Polscy ewangelicy*, PL, 1900, nr 5, s. 33–38; *Potrzeba polskiego seminarium w Cieszynie*, GC, 1901, nr 23, s. 275–276; *Czy zakład nauczycielski w Cieszynie odpowiada swemu zadaniu?*, GC, 1902, nr 1, s. 1–2; nr 2, s. 13–14; *Wszechniemieckie zamachy na szkolnictwo polskie na Śląsku*, GC, 1913, nr 85, s. 1–3; B. Świda, *Odrodzenie Śląska: sylwetka pracy narodowej na Śląsku Cieszyń-*

W tej sytuacji z inicjatywą utworzenia polskiego prywatnego seminarium wystąpiła Macierz Szkolna dla Księstwa Cieszyńskiego, co rozpoczęło batalię pomiędzy dwoma narodowościami. Niemcy udali się do prezydenta rządu w Opawie, zorganizowali wiec w Cieszynie i podjęli akcję prasową przeciwko polskiej inicjatywie. Uważali, że stworzenie seminarium polskiego jest przejawem dążenia do spolszczenia Księstwa Cieszyńskiego<sup>83</sup>. Rząd, ulegając naciskom nacjonalistów, nie zgodził się na założenie seminarium polskiego. To nie zakończyło jednak sprawy, gdyż posłowie polscy i czescy wydali specjalne oświadczenie, żądając otwarcia chociażby paralelek<sup>84</sup> w Cieszynie (polskiej) i w Opawie (czeskiej). Wyrazili nadzieję, że bezwzględny egoizm narodowy, kolosalna arogancja i chęć panoszenia się, cechowały tylko część Niemców należących do stronnictw radykalnych<sup>85</sup>. Ostatecznie, w roku szkolnym 1904/1905 rząd zezwolił na otwarcie paralelki polskiej przy niemieckim seminarium w Cieszynie<sup>86</sup>. Starania o utworzenie samodzielnego seminarium z polskim językiem wykładowym zakończono w 1911 r. otwarciem go w nowym gmachu w Bobrku<sup>87</sup>. Początek wieku XX przyniósł więc na Śląsku Cieszyńskim intensyfikację negatywnych nastrojów, pokazał zapalczywość i burzliwy charakter walki o prawa językowe.

Konkludując, należy stwierdzić, że problem równouprawnienia językowego na Śląsku Cieszyńskim, począwszy od Wiosny Ludów stał się niezwykle palący. O prawa dla języka macierzystego w szkołach walczyli w imieniu ludności przede wszystkim nauczyciele, polscy posłowie, działacze i świątelnicy uczestnicy wieców narodowych zarówno wyznania ewangelickiego, jak i katolickiego, domagając się takich samych praw językowych w urzędach i życiu publicznym jak narodowość niemiecka. Jak donosiła prasa polska Śląska Cie-

---

*skim oraz program na przyszłość ze szczególnym uwzględnieniem „Macierzy Szkolnej dla Księstwa Cieszyńskiego”, Cieszyn 1894, s. 41–47.*

<sup>83</sup> *Niemiecka bezczelność*, PP, 1904, nr 20, s. 92.

<sup>84</sup> Paralelka – oddział szkolny dla mniejszości narodowej utworzony przy szkole państwowej.

<sup>85</sup> *Seminarium polskie w Cieszynie*, PP, 1904, nr 22, s. 99; *Przemówienie posła dra Michejdy w sprawie paralelek wypowiedziane dnia 25 listopada w parlamencie (streszczone według stenogramu)*, PP, 1904, nr 42, s. 180; *Wszczętniemieckie zamachy na szkolnictwo polskie na Śląsku*, GC, 1913, nr 85, s. 1–3.

<sup>86</sup> *Paralelki*, PP, 1905, nr 32, s. 127–128; *Paralelki śląskie*, GC, 1905, nr 32, s. 215–216; *W sprawie seminarium polskiego w Cieszynie*, PP, 1905, nr 45, s. 179–180; nr 48, s. 191; nr 49, s. 196; nr 50, s. 199; *Jak śmiertelnie zblamowali się w sprawie polskiego seminarium niemieccy agitatorzy*, PP, 1905, nr 46, s. 183.

<sup>87</sup> *Przegląd polityczny*, PZŚK, 1911/XXXVIII, s. 3–4; E. Sznajda, *Dzieje Męskiego Seminarium Nauczycielskiego*, w: *Księga pamiątkowa wydana z okazji 50-lecia męskiego seminarium nauczycielskiego i liceum pedagogicznego im. Pawła Stalmacha w Cieszynie*, red. J. Broda, Cieszyn 1959, s. 7–39.

szyńskiego, każde ustępstwo władz paraliżowała natychmiast mniejszość niemiecka, która w polityce rządu widziała ograniczanie swoich praw i groźbę zachwiania równowagi społecznej, faktycznie zaś swojej dominacji.

Ponadto, należy zwrócić uwagę na atmosferę, w której wychowywano i kształcono młodzież. Uczono ją w przeważającej mierze w niemieckich lub co najwyżej w utrakwistycznych placówkach naukowych. Wpajanie i zachwalanie w nich ducha, umysłowości i kultury niemieckiej miało spowodować porzucenie idei polskości. Dlatego też na łamach prasy polskiej Śląska Cieszyńskiego wielokrotnie można było znaleźć słowa, podobne do formułowanych w 1910 r. w „Dzienniku Cieszyńskim”: *Szkoła człowiekowi toruje drogę w przyszłość, język macierzysty jest to duch narodu zaklęty, w którym spoczywają skarby nieocenione. A skarbem tym to kultura narodowa, zdobna w takie perły, jak Mickiewicz, Słowacki, Kopernik, Śniadecki, Kochanowski, Szopen, Paderewski, Matejko i inni. Oni [...] nie ustępują wcale przed obcymi i kulturę naszą podnoszą na piedestał innych narodów. My Polacy więc swej kultury wstydzić się nie musimy, więc też i tego języka ojczystego nie powinniśmy się wstydzić*<sup>88</sup>. Jednak wielu nauczycieli, wykształconych w duchu miłości do Niemczyzny, przekazywało go młodemu pokoleniu mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. Postępowanie takie ostro opisał i zganil jeden z wychowanków, ks. Rudolf Tomanek, który nie uległ zniemczeniu: *Zabić lub stłumić poczucie własnego języka, a tym samym osłabić uświadomienie narodowe u Polaków, było celem tych pedagogów*<sup>89</sup>.

Niemniej jednak, mimo niesprzyjających okoliczności, na Śląsku Cieszyńskim istniała spora grupa ludności, która pozostała odporna na forsowaną germanizację. Polacy podejmowali różnego rodzaju akcje, np. zakładali biblioteki, propagowali czytelnictwo książek polskich, organizowali zgromadzenia narodowe itp., dzięki którym wzrastało uświadomienie narodowe i wzmacniał się polski stan posiadania. W związku z tym na początku wieku XX „Przyjaciel Ludu” stwierdził: *Jak woda przez każdą szczelinę, tak polskość, polski narodowy duch wsiąka coraz bardziej w serce i umysł ludu, przez każde polskie piśmo, których się kilkanaście czyta na Śląsku, przez każdą założoną bibliotekę i każdą przeczytaną książkę, których czyta się tysiące, przez polskie pieśni narodowe, które na nowo przywróciły śpiew ludowy na Śląsku, przez szkoły, przez każdego ucznia polskiego,*

---

<sup>88</sup> *Ludność polska na Śląsku*, DC, 1910, nr 214, s. 1.

<sup>89</sup> Cyt. za: Fr. Popiołek, *Szkiełce...*, s. 108.

*przychodzącego na wakacje do domu, przez upór Niemców, którzy, im stają się przeciw Polakom hardziej i zarozumiali, tym więcej hartują ducha ludu polskiego<sup>90</sup>.*

**Summary: Evangelics involvement in the defense of the Polish language of instruction in the second part of the nineteenth century as seen by the Polish press in Teschen Silesia**

Teschen Silesia is small area which was characterized by different customs, cultures, religions and languages. This article is based on the Polish press in Teschen Silesia and its purpose is present of state authorities against the Polish population, is fighting for the introduction of the Polish language in schools. I showed relationship between Evangelic and Catholic people because religion was very important in social contact. They often lived in neighbourhood but their good relationship between believers wasn't easy to keep because government accepted policy of political affiliation to Austrian nationality. This politics was based on loyalty to ruling Habsburg's dynasty and German culture. National Austrian politics showed superiority of German's language and culture. It had to be notice that social advance of people depended on accepting that culture by them.

**Keywords:** Teschen Silesia, the language and national situation

**Izabela Ławrusewicz** – stopień doktora n. historycznych uzyskany w 2011 r. na podstawie dysertacji: „*Ewangelicy na Śląsku Cieszyńskim w II połowie XIX wieku*” na UW. Autorka kilku artykułów opublikowanych w „Śląskim Kwartalniku Historycznym Sobótka”. Zainteresowanie badawcze: stosunki narodowo-wyznaniowe oraz historia protestantyzmu na Śląsku Cieszyńskim w XIX wieku.

---

<sup>90</sup> *Polacy ewangelicy*, PL, 1900, nr 11, s. 86.



**Roman Perucki**

**Kościoły, parafie ewangelickie w Gdańsku,  
organiści, carilloniści, kapelmistrzowie,  
kantorzy i ich dzieła  
oraz organmistrzowie  
związani z kościołem protestanckim  
od reformy Lutera do 1945 roku**

**Wstęp**

Niemiecki badacz dziejów nowożytnych Gdańska, Hans-Jürgen Bömelburg<sup>1</sup>, wskazując równocześnie na swój związek z tym miastem, opisuje je jako miasto od początku wielonarodowe i wielokulturowe. Na co dzień na ulicach Gdańska można było usłyszeć co najmniej dwa języki: polski i niemiecki, co poświadcza m.in. mnogość sprzedanych, w kilkudziesięciu nakładach wydawniczych i kilkudziesięciu tysiącach sztuk, podręczników do nauki tych języków od XVI do XVIII w., m.in. autorstwa Nicolausa Volckmara i Macieja Gutt-Thetera-Dobrackiego<sup>2</sup>. Polski badacz Edmund Kizik<sup>3</sup> dodaje nawet, że Gdańsk z początkiem XVII w. stał się najważniejszym ośrodkiem niemieckim drukującym podręczniki do nauki języka polskiego i miastem, w którym w tym samym czasie wprowadzono lektorat języka polskiego w Gimnazjum Akademickim<sup>4</sup>. Charakter miasta wynikający z użycia obydwu języków miał wpływ na sferę kultury i wiary. Społeczność Gdańska z religijnego punktu widzenia składała się z protestantów polskich i litewskich (skupionych głównie w kościołach św. Ducha i św. Anny) oraz katolików mniejszości polskojęzycznej, skupionych przy kościołach św. Mikołaja,

---

<sup>1</sup>H.-J. Bömelburg, *Gdańsk miastem wielokulturowym? Gdańszczyźnianie i ich miasto w perspektywie historyczno-socjologicznej* w: *Tożsamość miejsca i ludzi*, red. M. Dymnicka, Z. Opacki, Warszawa 2003, s. 100.

<sup>2</sup>Tamże, s. 99.

<sup>3</sup>Tamże, s. 99.

<sup>4</sup>Tamże, s. 98-99.

św. Brygidy i przy kościołach zakonnych<sup>5</sup>. Współistnienie tych różnych kultur religijnych było możliwe dzięki ścisłemu przestrzeganiu zasad koegzystencji i przyjętych konwenansów<sup>6</sup>.

Wpływ protestantyzmu w muzyce kościelnej Gdańska sięga początków Reformacji w Niemczech w XVI w. i jest obecny aż do końca drugiej wojny światowej. Najsilniejsze oddziaływanie protestantyzmu na kulturę miało miejsce przez dwa pierwsze stulecia, aż do drugiej połowy XVIII wieku. Znany jest fakt, iż Marcin Luter wysłał do Gdańska posła Michaela Meurera w celu szerzenia Reformacji<sup>7</sup>. Nurt luterański najsilniej zaczął rozprzestrzeniać się w połowie XVI w., kiedy to kaznodzieje luterańscy, dzięki uzyskanym przywilejom od króla Zygmunta II Augusta w roku 1557, rozpoczęli opracowywanie nowego porządku liturgicznego<sup>8</sup>. Zgodnie z prawem odprawiane były nabożeństwa luterańskie, *de facto* jeszcze przez długi czas nie opublikowano liturgii w nowym kształcie. Pierwsze śpiewniki były drukowane w Gdańsku dopiero w 1719 roku<sup>9</sup>.

Wizytówka Gdańska, słynna katedra cysterska w Oliwie przeszła burzliwe dzieje, w XV i XVI w. przeżyła kilka wojen, a jej zabytki wielokrotnie padały łupem m.in. pruskich i husyckich grabieżców. Dopiero w *Annales Monasterii Olivensis Ord. Cist. aetate posteriores* pojawia się pierwsza wzmianka o tym, że w 1577 r., w czasie najazdu Stefana Batorego na miasto, protestanci zbezczęścili świątynię niszcząc jej klasztorne dzieła sztuki wraz z dwoma instrumentami organowymi i dokonali podpalenia całego obiektu<sup>10</sup>. To samo źródło podaje informacje o zaniku dyscypliny klasztornej i praktyk religijnych duchownych na przykładzie przeora Klemensa Montau<sup>11</sup>. Według Richarda Stachnika, autora publikacji o kościołach katolickich Gdańska (*Die katholische Kirche in Danzig. Entwicklung und Geschichte*) wpływ na spadek autorytetu zakonników z Oliwy prawdopodobnie miało graniczenie z ogarniętym protestantyzmem Gdańskiem, w którym zamykano większość klasztorów i w ten

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 100.

<sup>6</sup> Tamże, s. 101.

<sup>7</sup> J. Gudel, *Uposażenie członków kapeli kościoła Mariackiego w Gdańsku w pierwszej połowie XVII wieku. Muzyka w Gdańsku wczoraj i dziś*. w: *Kultura muzyczna północnych ziem Polski*, Gdańsk 1988, s. 85.

<sup>8</sup> Tamże, s. 85.

<sup>9</sup> Tamże, s. 85.

<sup>10</sup> J. Janca, *Zarys historii muzyki w klasztorze oliwskim w latach 1224- 1831*. w: *Kultura muzyczna północnych ziem Polski*, Gdańsk 1991, s. 11.

<sup>11</sup> Tamże, s. 12.

sposób ewangelicka Rada Miasta zmuszała zakonników do opuszczania miasta. Po pamiętnym 1577 r. odbudowano oba instrumenty organowe katedry. Organy wielkie były dziełem organmistrza katolika Christiana Neumanna, pochodzącego z Warmii (Prus Książęcych)<sup>12</sup>. Odebrał je protestancki organista kościoła NMP Cajus Schmiedtlein. Wydarzenie to było też pierwszym przykładem współpracy między katolikami i protestantami na gruncie muzycznym, po oblężeniu Gdańska przez Batorego i ustanowieniu przywilejów dla ewangelików, w trudnej sytuacji polityczno-religijnej miasta, o czym pisze Paul Simson w *Geschichte der Stadt Danzig*<sup>13</sup>.

Oprócz wyznawców Lutra niemalże nie miały wpływu na muzykę kościelną w Gdańsku bezpośrednio wywarli w tym czasie kalwiniści, pochodzący głównie z obszarów Flandrii i Szkocji. W Gdańsku należeli oni do elit miasta. Do zasług tego odłamu ewangelicyzmu zaliczyć należy upowszechnianie języka narodowego w kościołach i kaplicach. Do nowo powstałej wówczas przy Gimnazjum Akademickim polskiej kaplicy św. Anny kalwiniści wysyłali swych kantorów śpiewających w języku polskim!

W 1652 r. król Władysław IV<sup>14</sup> specjalnym edyktem pogodził obydwie odłamy reformacyjne, przyznając im równe prawa. Zadziwiający jest fakt, że podczas dominacji nurtu ewangelickiego w XVII-wiecznym Gdańsku kapelmistrzami, a często równocześnie kompozytorami dzieł byli katolicy<sup>15</sup>. Gdańsk był swoistym miastem-symbolem tolerancji. Mimo pojawiających się dylematów w kwestiach religijno-kulturowych, w muzyce nie było żadnych widocznych niechęci do współdziałania.

Równocześnie z wpływami protestanckimi w muzyce i w architekturze Gdańska znaczące są wpływy niderlandzkie. Widać je na elewacjach wielu budynków pięknej architektury Starego i Głównego Miasta, podobnie w muzyce tego okresu. Na przykład Paul Siefert (Syfert, Sivert, Siewert)<sup>16</sup>, główny organista kościoła NMP, uczył się u ówczesnego mistrza organów Jana Pieterszooona Sweelincka<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 18- 19.

<sup>13</sup> Tamże, s. 19.

<sup>14</sup> Tamże, s. 86.

<sup>15</sup> Tamże, s. 86.

<sup>16</sup> Warianty tego nazwiska, popularnego w XVII w. i noszonego również przez wielu ówczesnych muzyków podają m.in. w biografiiach H. Rauschning w *Geschichte der Musik und Musikpflege in Danzig* (Paul und beiden Kaspar Förster) oraz M. Seiffert w rękopisie VfM VII (Paul Siefert. Biographische Skizze).

<sup>17</sup> Tamże, s. 86.

Flamandowie licznie przybywali do liberalnego Gdańska również jako do miejsca azylu, w obawie przed hiszpańskimi wojskami. Ślad ich wpływu widoczny jest również w *Tabulaturze Gdańskiej* w transkrypcji utworu flamandzkiego kompozytora<sup>18</sup>. W zbiorze *Tabulatury Gdańskiej* (c. 1591), obok 17 fantazji pisanych na różne tony kościelne, znajduje się cykl dwudziestu czterech intawolacji pieśni, w tym typowej pieśni protestanckiej<sup>19</sup>. *Tabulatura Gdańska* przechowywana jest w Archiwum Wojewódzkim (300/Vv 123.)<sup>20</sup> i została wydana przez Polski Instytut Muzyczny w Łodzi w transkrypcji oraz opracowaniu Jerzego Erdmana w 1993 r. Rękopis ten to przykład zapisu partyturowego na dwóch systemach pięcioliniowych, co było rzadkością w ówczesnej Europie. W zbiorze znajduje się m.in. parafraza na temat niderlandzkiej pieśni *Vader unse jym Hemmelrick*, części Orgelmesse protestanckiego nabożeństwa. Świadczy to o wielkim wpływie protestantów na życie muzyczne Gdańska. W zbiorze ponadto znajduje się m.in. intawolacja chanson *Allein ahn dich Her* Baldissera Donato z München 1585 r., intawolacja 4-głosowego motetu Jacobusa Clemensa non Papa *Godt is mynn Licht mynn Thoursicht* (*Bóg jest moim światłem i moją drogą*) oraz intawolacja anonimowej chanson z Wittenbergi z 1570 r. *Bewahr mich Herr und sei nicht fernn van my*. Ostatni utwór zbioru, *Laura pane* (*Chwała chleba*), włoskiego kompozytora Germano Palavicino, zapisany tzw. systemem nowoniemieckim, to kompozycja prawdopodobnie związana ze Świętem Chleba na Jarmarku św. Dominika. Gdańską tabulaturę z 1591 r. szeroko omawia Franz Kessler w „Pracach Specjalnych” nr 44 Akademii Muzycznej w Gdańsku z 1988 r., pt. *Organy i muzyka organowa VII*.

Późniejszym zabytkiem gdańskiej muzyki organowej jest *Olimska Tabulatura Organowa* z 1619 r. opublikowana przez Wydawnictwo Organon, Gdańsk, która zawiera wiele kompozycji twórców związanych z kościołem katolickim i utworów poświęconych Matce Bożej, takich jak *Magnificat*, ale znajduje się tam także pięć utworów Piotra Drusińskiego (Petrus de Drusina), organisty kościoła ewangelickiego św. Barbary w Gdańsku.

Na podstawie analizy utworów zawartych w tych dwóch zbiorach oraz innych utworów omawianego okresu, można zauważyć różnice pomiędzy chorałem gregoriańskim, nierozzerwalnie związanym z kościołem katolickim,

<sup>18</sup> Tamże, s. 89.

<sup>19</sup> Tamże, s. 87.

<sup>20</sup> Tamże, s. 87.

a chorałem protestanckim wprowadzonym przez Lutra. Chorał gregoriański śpiewano a *capella*, natomiast protestancki był wykonywany z towarzyszeniem organów. W pierwszym przypadku utwory były jednogłosowe, zaś ewangelickie chorały to utwory przeważnie czterogłosowe. W chorałach gregoriańskich używana była łacina, zaś chorał protestancki wykorzystywał języki narodowe. W trakcie sprawowania liturgii kościoła katolickiego wykonawcami byli wyłącznie mężczyźni, w kościele protestanckim natomiast ważny był udział całej gminy. Ponadto chorał gregoriański oparty był na skalach kościelnych, tzw. tonach kościelnych, a chorał protestancki – na rodzącym się systemie Dur-moll (czasami z jeszcze modalnymi inklinacjami). Chorał gregoriański posiada własną melodię, a ukształtowanie jej wynika z melizmatów. Chorał protestancki jest prostszy, bardziej zrozumiały i łatwiejszy dla wspólnotowego użycia. Języki narodowe wprowadzono w Kościele luterańskim m.in. dlatego, iż wcześniej w Kościele katolickim często się zdarzało, że wierni nie wiedzieli, o czym śpiewali chórzyci podczas liturgii. Z pobieżnego porównania chorału protestanckiego i gregoriańskiego wynika, że Marcin Luter starał się stworzyć muzykę bardziej przystępną dla wiernych uczestniczących w nabożeństwach<sup>21</sup>.

Różnorodność i wielość wpływów protestanckich flamandzkich, niderlandzkich w Gdańsku sprawiły, że już w XVII w. i w pierwszej połowie XVIII w. muzyka przechodziła okres prawdziwego rozkwitu. Obecna była prawie w każdym aspekcie życia społecznego: towarzyszyła wyborom do Rady Miejskiej, wizytom królewskim, nominacjom profesorów czy duchownych, a także upiększała wesela i pogrzeby dostojnych gdańszczan. Równocześnie rozwijała się muzyka kościelna, dochodząc do takiego poziomu, że w prawie każdym kościele liturgie i ważniejsze nabożeństwa uświetniała kapela muzyczna, zaś o stanowiska kapelmistrzów oraz organistów toczyła się prawdziwa rywalizacja, zwłaszcza w kościele Mariackim, słynącym ze znakomitego, wykształconego zespołu muzycznego<sup>22</sup>. O posadę kapelmistrza ubiegał się *notabene* sam Jan Sebastian Bach, który jednak ostatecznie nie przybył do Gdańska.

W drugiej połowie XVIII w., w związku z problemami gospodarczymi Gdańska, następuje zahamowanie wpływów obcych w dziedzinie muzyki,

---

<sup>21</sup> A. Łosoś, *Tria organowe Friedricha Christiana Möhrbeima*. Praca dyplomowa pod kierunkiem prof. Leona Batora. Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki w Gdańsku, Gdańsk 1993.

<sup>22</sup> B. Skrodzka, *Twórczość kantatowa Benjamina Gottholda Siewerta*, w: *Muzyka w Gdańsku wczoraj i dziś. Kultura muzyczna północnych ziem Polski*, Gdańsk 1988, s. 210- 211.

czego wynikiem staje się stopniowy spadek popularności muzyki, w tym muzyki kościelnej. Częściej odstępowano od gry i śpiewu kapel podczas liturgii niedzielnych, ograniczając się do gry samych tylko organów. Pod koniec XVIII w., wraz ze śmiercią ostatniego organisty kościoła NMP, połączono funkcje organisty, kapelmistrza i kantora. Wraz z obniżeniem rangi kapeli wokalnie-instrumentalnej w kościele NMP, Rada Miejska postanowiła również zlikwidować kapele ratuszową.<sup>23</sup>

Centralną postacią życia muzycznego pierwszej połowy XIX w. był Friedrich Kniewel, urodzony w 1783 r. w Gdańsku. W roku 1818 utworzył on szkołę śpiewu, wzorując się na Singakademie w Berlinie. W trosce o piękno śpiewu w kościele protestanckim wydał *Danziger Gesangbuch (Melodienbuch)*, w którym opublikował *Choral Melodien zum Gesangbuch für den evangelischen Gottesdienst* znakomitego, wcześniej wspomnianego kompozytora Wilhelma Markulla, urodzonego w Elblągu, ale związanego z kościołem NMP. F. Kniewel w latach 1825-1847 był kaznodzieją (archidiakonem) w kościele NMP. Zmarł w roku 1859<sup>24</sup>.

*Musicalia Gedanenses* z XVI i XVII w., które znajdują się w Bibliotece Gdańskiej, zostały zebrane przez Danutę Popiginis i Danutę Szlagowską. W *Katalogu* dzieł, wydanym przez Akademię Muzyczną w Gdańsku w 1999 r.<sup>25</sup>, na stronach 525-550 umieszczone są biografie kompozytorów, w tym twórców proweniencji protestanckiej, takich jak Crato Bütner związany z kościołem św. Katarzyny w Gdańsku, Philippus Dulichius, Johannes Eccard, wybitny przedstawiciel muzyki protestanckiej Melchior Franck, Heinrich Grimm, Henricus Lampadius pełniący funkcję kantora w kościele św. Jana (w latach 1568-1594) oraz organisty w kościele św. Bartłomieja, także Gregor Młodszy Linde organista kościoła Trójcy (w latach 1610-642), kapelmistrz w kościele NMP od 1687 r. Johann Valentin Meder (1649-1719), ponadto Tobias Michael, Johann Pflug, Michael Praetorius (XVII w.), pierwszy kapelmistrz Rady Miejskiej w Gdańsku Franciscus Rivulo, dalej Kaspar Speiser, Johann Stobaeus, kapelmistrz kościoła NMP Johannes Wanning,

<sup>23</sup> B. Skrodzka, *Twórczość kantatowa Benjamina Gottholda Siewerta...*, s. 211.

<sup>24</sup> M. Heinemann, *Siewert, Kniewel, Klügling. Zu Danziger Choralbüchern des frühen 19. Jahrhunderts*, w: *Organy i muzyka organowa*, „Prace Specjalne” nr 54, Gdańsk 1997, s. 26-27.

<sup>25</sup> *Musicalia Gedanenses. Rękopisy muzyczne z XVI i XVII wieku w zbiorach Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk*, Katalog, Gdańsk 1990.

Friedrich Weissensee oraz będący także kapelmistrzem kościoła NMP Nikolaus Zangius<sup>26</sup>.

Dziedzictwo muzyki XIX-wiecznego Gdańska znajduje się w bibliotece berlińskiej: Staatsbibliothek in Berlin Preussischer Kulturbesitz. Zachowało się tam w dziale muzykaliów 30 zbiorów utworów muzycznych, które wcześniej znajdowały się w bibliotece miejskiej w Gdańsku. Są tam przede wszystkim trzy tomy zbiorów chorałowych z 265 melodiami chorałowymi; pierwszy tom jeszcze z basem cyfrowanym, prawdopodobnie pochodzący z połowy XVIII w. Druga część zbiorów *Choralmelodie zum neuen Danziger Gesangbuch, 1810 von Benjamin Gotthold Siewert Capellmeister*<sup>27</sup> (Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz Ms 4252 – Anhang 1) zawiera ponad 200 pozycji. W zbiorze tym znajduje się 41 protestanckich melodii pochodzących z XVI i XVII w. oraz około 100 pieśni z tego okresu. W manuskrypcie 4252 znajduje się jeszcze drugi zbiór (Anhang II- *Choral-Buch zum neuen Gesangbuche, für den evangelischen Gottesdienst, vom Jahre 1841, geschrieben von C. A. Kaschlink im Jahre 1856*)<sup>28</sup>, który zawiera najbardziej znane chorały protestanckie Siewerta, Klüglinga, Scandelli, Volckmara. Ponadto w berlińskim zbiorze muzykaliów znajduje się trzeci śpiewnik zebrany przez Fryderyka Kniewela (1783- 1859)<sup>29</sup>. Jest on podobny do drugiego śpiewnika i na nim oparł swoją twórczość Friedrich Wilhelm Markull, organista kościoła NMP<sup>30</sup>. W 1845 r. wydał on zbiór *Choral Melodien zum Gesangbuch für den evangelischen Gottesdienst, vierstimmig bearbeitet und ausserdem mit einem zweiten bezifferten Basse versehen*<sup>31</sup>.

Cała literatura muzyczna z Biblioteki Gdańskiej, Staatsbibliothek w Berlinie oraz Archiwum Musikabteilung mit Mendelssohn została zebrana przez Danutę Szlagowską, Barbarę Długońską, Danutę Popinigis oraz Jolanę Woźniak i wydana w trzech tomach zatytułowanych *Music Collections from Gdańsk* w latach 2007, 2008 i 2011.

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 528-549.

<sup>27</sup> M. Heinemann, *Siewert, Kniewel, Klügling...*, s. 24-25.

<sup>28</sup> Tamże, s. 35.

<sup>29</sup> Tamże, s. 41.

<sup>30</sup> W. Lauer, *Utwory organowe Friedricha Wilhelma Markulla*, w: *Organy i muzyka organowa*, „Prace Specjalne” nr 77, Gdańsk 2009, s. 78.

<sup>31</sup> Tamże, s. 78.

## 1. Organiści, kantorzy i kapelmistrzowie kościołów protestanckich w Gdańsku

Muzykę kościelną w duchu protestanckim tworzyli przede wszystkim organiści, kapelmistrzowie zespołów muzycznych oraz kantorzy i muzycy zatrudnieni w kapelach wykonujący określone dzieła muzyczne podczas nabożeństw. Istnieją liczne świadectwa potwierdzające ich działalność. Więcej źródeł pochodzi z kościołów zachowanych do dziś. Brak natomiast źródeł (poza pojedynczymi informacjami) o muzykach i organach nieistniejących już parafii, a więc ośmiu z wszystkich dwudziestu pięciu świątyń ewangelickich na terenie Gdańska działających do końca II wojny światowej.

Z należącym do tej grupy kościołów Aller Engel Gottes Kirche, Hospitalkirchen zum H. Lazaro związany był na początku XX w. Bruno Goebel, organmistrz, który budował w tzw. nowym stylu – organy pneumatyczne<sup>32</sup>. Inne nieistniejące już kościoły to Evangelische Kirche Heubude w (Gdańsku Stogach), Evangelische Kirche Stolzenberg (w Gdańsku Chełmie) zniszczony w 1807 r., dwa kościoły zniszczone w 1945 r. – Salvatorkirche i Heilige Geist Kirche, ponadto Heilandskirche znany również jako Salvatorkirche Schidlitz (w Gdańsku Siedlcach), który został rozebrany po II wojnie<sup>33</sup>. We wspomnianym Salvatorkirche (kościół Zbawiciela) w 1653 r. organistą był Crato Bütner<sup>34</sup>, w latach 1737-38 Andreas Hildebrandt wybudował organy<sup>35</sup>, a w XVIII w. dokonano również remontu organów<sup>36</sup>.

Informacje o kościołach nadal istniejących warto rozpocząć od kaplicy św. Anny (Annekirche) znajdującej się w zespole klasztornej. Jej rozbudowa w XVI w. stanowiła część prac przy kościele św. Trójcy. W XVII i XVIII w. kaplica na przemian odłączała się i powracała pod wspólny zarząd duchownych kościoła św. Trójcy, co związane było ze zmianami liczby członków gminy polskiej. Mieszkający w Gdańsku Polacy wysłuchiwali tam kazań

<sup>32</sup> J. Janca, *O działalności organmistrzowskiej rodziny Goebłów w setną rocznicę założenia firmy*, w: *Organy i muzyka organowa*, „Prace Specjalne” nr 52, Gdańsk 1994, s. 265.

<sup>33</sup> *Bazylika Mariacka pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Konkatedra w Gdańsku Śródmieściu*, w: *Kościoły Archidiecezji Gdańskiej. Nasze dziedzictwo*, red. K. Wnuk, t.1, Bydgoszcz 2007, s. 8.

<sup>34</sup> D. Szlagowska, *Twórczość Crato Bütnera, kompozytora działającego w Gdańsku w drugiej połowie XVII wieku. Muzyka...* s. 150.

<sup>35</sup> J. Janca, *Abriß der Geschichte des Orgelbaus in den Kirchen Danzigs bis 1800. Musik des Ostens*. Bärenreiter Kassel 1989, s. 47.

<sup>36</sup> J. Gudel, *Organy i muzyka organowa w dawnym Malborku*, w: *Organy i muzyka organowa*, „Prace Specjalne” nr 54, Gdańsk 1997, s. 52.



rzymskokatolickich w języku polskim przed Reformacją, a po niej – protestanckich. Z biegiem czasu jednak postępująca germanizacja uniemożliwiła posługiwanie się językiem polskim, również w świątyniach. Jednym z ważnych zabytków kościoła są piękne organy z ozdobną galeryjką. W 1580 r. powstał nowy instrument, w nowo wybudowanej kaplicy przy kościele św. Trójcy<sup>37</sup>. Organmistrzem instrumentu z 1710 r. w kościele św. Anny był Andreas Hildebrandt<sup>38</sup>.

Kościół pw. św. Andrzeja Boboli we Wrzeszczu i pw. Bożego Ciała przed 1945 r. były pod zwierzchnictwem wyznania ewangelickiego. W kościele Bożego Ciała wybudowano nowe organy w roku 1670, a w latach 1765-1767 przebudował je F. Dalitz<sup>39</sup>.

Kościół pw. Św. Bartłomieja i Opieki Najświętszej Maryi Panny (Bartolomäikirche), obecnie obrządku greckokatolickiego, pierwotnie należał do ewangelików i utrzymał się w tym wyznaniu aż do 1945 r.<sup>40</sup>. W 1512 r. w kościele tym zostały wybudowane nowe organy przez Jana Hauka<sup>41</sup>. W 1620 r. Merten Friese<sup>42</sup> zbudował kolejny instrument, który w latach 1658-1660 został rozbudowany przez organmistrza Jerzego Nitrowskiego<sup>43</sup>. Dla kościoła św. Bartłomieja Rada Miejska w roku 1774 zamówiła kantatę u kapelmistrza Benjamina Gottholda Siewerta<sup>44</sup>.

Kościół pw. św. Barbary w ciągu połowy XVI stulecia został trzykrotnie doszczętnie strawiony przez pożar. W 1557 r. kościół ten stał się luterański i pozostał w rękach protestantów aż do 1945 r., kiedy uległ dramatycznemu zniszczeniu przez sowietów. W 1515 r. w kościele św. Barbary wybudowano organy<sup>45</sup>. Nowy instrument w latach 1589-1592 zbudował Wawrzyniec

---

<sup>37</sup> *Kościół pw. św. Anny przy kościele ojców franciszkanów pw. Świętej Trójcy w Gdańsku*, w: *Kościół...*, s. 72.

<sup>38</sup> J. Janca, *Abriß der Gechichte...*, s. 47.

<sup>39</sup> P. Podejko, *Organy w danym Gdańsku*, w: *Organy i muzyka organowa*, „Prace Specjalne” nr 54, Gdańsk 1997, s. 19.

<sup>40</sup> *Konkatedra Diecezji Wrocławsko-Gdańskiej Obrządku Greckokatolickiego pw. Św. Bartłomieja i Opieki Najświętszej Maryi Panny w Gdańsku Śródmieściu*, w: *Kościół...*, s. 46.

<sup>41</sup> W. Renkewitz, J. Janca, *Geschichte der Orgelbaukunst in Ost- und Westpreussen von 1333 bis 1944*. Band I, Verlag Weidlich 1984, s. 28-29.

<sup>42</sup> J. Janca, *Musik des Ostens...*, s. 29.

<sup>43</sup> P. Podejko, *Organy w dawnym Gdańsku* w: *Organy...*, „Prace Specjalne” nr 54, Gdańsk 1997, s. 17.

<sup>44</sup> M. Heinemann, *Siewert, Kniewel, Klügling. Zu Danziger Choralbüchern des frühen 19. Jahrhunderts*, w: *Organy...*, „Prace Specjalne” nr 54, Gdańsk 1997, s. 25.

<sup>45</sup> *Kościół parafialny pw. św. Barbary w Gdańsku Dolnym Mieście*, w: *Kościół...*, s. 92.

Hofmann. Organy te przetrwały do 1746 r., natomiast kolejny instrument (1746- 1747) był dziełem Andreasa Hildebrandta<sup>46</sup>.

Kościół pallotynów św. Elżbiety (Elisabethkirche) w Gdańsku od XVI w. aż do końca II wojny światowej był świątynią protestancką. Związani z nim byli następujący organmistrzowie: Wawrzyniec Hofmann, który wybudował instrument w XVI w.<sup>47</sup> oraz Andreas Hildebrandt – budowniczy organów w latach 1744-1746<sup>48</sup>.

Kościół św. Jakuba Apostoła (Jakobskirche) od połowy XVI w. do początku XVIII w. należał do protestantów. Osiem lat przed Kongresem Wiedeńskim przejęły go wojska napoleońskie, po czym świątynia wróciła do Kościoła katolickiego i jest dziś w posiadaniu kapucynów<sup>49</sup>. Od 1797 r. organistą kościoła św. Jakuba był Carl Gottfried Eggert. Wybudował też organy<sup>50</sup>.

Kościół przykatedralny pw. św. Jakuba w Gdańsku Oliwie powstał prawdopodobnie już w XIII w. W 1577 r. zburzyli go gdańszczanie, a odbudowali 10 lat później. W 1833 r. świątynia stała się protestancką w związku z kasatą majątku klasztoru cystersów oliwskich. Wierni ewangelicy gruntownie odrestaurowali kościół. Wygnani zostali w 1946 r. – jeszcze przez rok po zakończeniu wojny uczestniczyli tam w nabożeństwach<sup>51</sup>.

Historię protestancką ma również kościół św. Jana Chrzciciela i św. Jana Apostoła (Johanniskirche) w Gdańsku Głównym, obecnie zaadaptowany do odprawiania liturgii dla środowisk twórczych. Od XVI w. do końca II wojny światowej był w posiadaniu protestantów. Po wojnie aż do 1992 r. nie sprawowano w nim obrządków sakralnych<sup>52</sup>. W latach 1643-1654 wybitnym organistą kościoła św. Jana był gdańszczanin Edward Hintz. Po śmierci Paula Sieferta (6 maja 1666 r.) otrzymał on posadę organisty kościoła NMP, był również uczniem Frobergera i działał w kapeli na dworze w Kopenhadze. E. Hintz jest jednym z twórców fantazji chorałowych opartych na chorale

<sup>46</sup> J. Janca, *Musik des Ostens...*, s. 47.

<sup>47</sup> J. Gudel, *Organy i muzyka organowa w dawnym Malborku*, w: *Organy i muzyka organowa*, „Prace Specjalne” nr 54, Gdańsk 1997, s. 53.

<sup>48</sup> J. Janca, *Organy w dawnym Gdańsku*, w: *Organy...*, „Prace Specjalne” nr 54, Gdańsk 1997, s. 18 oraz J. Janca, *Andreas Hildebrandt* w: *Organy...*, „Prace Specjalne” nr 40, Gdańsk 1986, s. 189.

<sup>49</sup> *Kościół rektorski Braci Mniejszych Kapucynów pw. św. Jakuba Apostoła w Gdańsku Śródmieście*, w: *Kościóły...*, s. 202.

<sup>50</sup> J. Janca, *Abriß der Geschichte des Orgelbaus...*, s. 38.

<sup>51</sup> *Kościół rektorski pw. św. Jakuba w parafii Trójcy Świętej w Gdańsku Oliwie*, w: *Kościóły...*, s. 70.

<sup>52</sup> Tamże, s. 57.

protestanckim typowym dla XVII-wiecznych Niemiec z wykorzystaniem manieri echa i wielkich możliwości organów północno-niemieckich. Jego fantazja *Allein zu Dir Herr Jesu Christ* obok *Allein Gott in der Hoh sei Ehr* i *Komm heiliger Geist, Herr Gott* Nicolausa Hasse oraz *Jesus Christus unser Heiland, Gott der Vater, Allein zu Dir Herr Jesu Christ* Heinricha Scheidemanna oraz dwóch chorałów Franza Tundera *Was kann uns kom men an fur Not* i *Christ lag in Todesbanden* znajduje się w słynnej tabulaturze pelplińskiej odnalezionej w katedrze w Pelplinie (1620-1640)<sup>53</sup>. Istnieją dwa nagrania tej tabulatury: Jerzego Erdmana i Romana Peruckiego. Wybitnym organistą kościoła św. Jana był również Daniel Magnus Gronau, rówieśnik Jana Sebastiana Bacha (1685-1747). Skomponował on ponad 84 wariacji chorałowych opartych na melodiach protestanckich. Do naszych czasów zachowało się tylko sześć. Ponadto w gdańskiej Bibliotece PAN znajduje się anonimowy rękopis o sygnaturze Ms Akc 125/2005 ze zbiorem 517 fug, które mogą stanowić podstawę do nauki kontrapunktu i improwizacji XVIII-wiecznych. W cyklach wariacji twórca podał wymaganą rejestrację, co z kolei pomoże współczesnemu wykonawcy w prezentacji dzieł zgodnej z dawną praktyką wykonawczą<sup>54</sup>. W kościele św. Jana w XVIII w. działał znany kantor J. Gottfried Hingelberg. Zachowała się notka sporządzona przez jego syna Hingelberga Juniora<sup>55</sup>, nieznanego z imienia, w której autor m.in. krytykuje dzieła protestanckich muzyków kościelnych, kontrastując ich z katolickimi artystami. Niemniej w zapisie tym jest też uwaga negatywna odnośnie do kompozycji z kręgu Kościoła katolickiego – *mszy dzisiejszych mistrzów*, jak określa je autor, składających się np. z partii kotłów i trąbek, które wygrywają zbyt pompatyczne i *huczne symfonie*, a melodie na organach wykonywane są na wielu czy prawie wszystkich rejestrach instrumentu, z ogłuszającą siłą<sup>56</sup>. Znakomity biograf i twórca *Geschichte der Musik und Musikpflege in Danzig* (Danzig 1931) Hermann Rauschnig, który urodził się w 1740 r., był tenorzystą w kościele św. Jana

---

<sup>53</sup> J. Erdman, *Utwory organowe z tabulatury pelplińskiej*, w: *Organy...*, „Prace Specjalne” nr 20, Gdańsk 1980.

<sup>54</sup> A. Szadejko, *Oznaczenia rejestracyjne w wariacjach chorałowych Daniela Magnusa Gronaua (1685 – 1747). Nowe spojrzenie na rejestrację organową w okresie baroku*, w: *Organy...*, „Prace Specjalne” nr 77, Gdańsk 2009, s. 246.

<sup>55</sup> Hingelberg [Junior], *Über Danziger Musik und Musiker*, Danzig 1785.

<sup>56</sup> J. Janca, *Zarys historii muzyki...*, s. 73.

w roku 1767. W latach 1760-1761 J.H. Rode, prawdopodobnie uczeń A. Hildebrandta, wybudował dla tego kościoła małe organy<sup>57</sup>.

Wiek po konsekracji kościoła św. Katarzyny (Katharinenkirche) dokonanej w 1432 r. przez katolickiego biskupa, świątynię przejęli protestanci. Do tej parafii należał m.in. Jan Heweliusz, wybitny gdański astronom. Obecnie kościół posiada czwarty w swej historii carillon. Na początku XVI w. w kościele św. Katarzyny uruchomiono zegar, który połączony z kurantem, wygrywał różne melodie z okazji ważniejszych świąt w mieście. Profesor Andrzej Januszajtis z Gdańska dodaje jednak, że oprócz dokładnej daty instalacji trudno się doszukać ściślejszych informacji o tym instrumencie<sup>58</sup>. Drugi instrument, wykonany w Niderlandach i stamtąd sprowadzony w połowie XVIII w., przetrwał do pożaru w 1905 r. Z kolei trzeci, zakupiony niedługo po pożarze, został podczas II wojny częściowo przetopiony, a częściowo zagrabiony do Niemiec. Współczesny carillon, górujący nad innymi w Gdańsku, składa się z 49 dzwonów, nienaruszonych przez pożar w roku 2006<sup>59</sup>.

W kościele św. Katarzyny, będącym główną świątynią Starego Miasta, łączyły się losy protestantów z katolikami. Głównym kantorem ok. 1660 r., jak podaje Hermann Rauschnig<sup>60</sup>, był ewangelik Crato Bütner (1616-1679)<sup>61</sup> pochodzący z Turynii. W jego twórczości najbardziej wyróżniają się dzieła polichóralne. Były to utwory na szczególne okazje, trudne, wykonywane dla nobliwych członków społeczności Gdańska. Kościół św. Katarzyny, wyposażony w aż trzy instrumenty, pełnił też funkcję głównego ośrodka życia muzycznego miasta – odbywały się w nim tzw. Geistliche Konzerte. Wspomniany Crato Bütner był od 1653 r. również organistą kościoła San Salvator (św. Zbawiciela). Prawdopodobnie obie funkcje pełnił jednocześnie<sup>62</sup>. Był także kantorem w kościele św. Katarzyny, sprawował funkcję dyrektora muzycznego i nauczyciela muzyki w szkole parafialnej. Do II wojny światowej istniało ponad 50 jego autografów (utworów). Tworzył motety koncertujące, msze, kantaty, pieśni solowe, koncerty kościelne i świeckie. Niektóre kompo-

---

<sup>57</sup> Tamże, s. 194.

<sup>58</sup> A. Januszajtis, *Muzyka gdańskich dzwonów*, w: *Muzyka w Gdańsku...*, s. 14.

<sup>59</sup> *Kościół rektorski ojców karmelitów pw. Św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Gdańsku*, w: *Kościóły...*, s. 44.

<sup>60</sup> H. Rauschnig, *Geschichte der Musik und Musikpflege in Danzig*, Danzig 1931, s. 421.

<sup>61</sup> D. Szlagowska, *Skarby muzyki dawnego Gdańska. Musiksätze des alten Danzigs* [Wkładka z płyty Cappelli Gedanensis], Gdańsk 2008.

<sup>62</sup> D. Szlagowska, *Twórczość Crato Bütnera...*, s. 150.

zycje były pisane na specjalne okoliczności. Z okazji podpisania pokoju oliwskiego w 1660 r. skomponował utwór wokalny-instrumentalny na 8 instrumentów i 12 głosów *Te Deum*<sup>63</sup>. Jednak zdecydowana większość jego twórczości była przeznaczona do wykonywania podczas koncertów. C. Bütner był jednym z twórców, którzy przyczynili się do rozprzestrzeniania się *stilo concertante* (stylu koncertującego) w całej Europie. Obecnie 11 jego utworów znajduje się w bibliotece w Uppsali, 3 utwory – w bibliotece w Dreźnie, 2 utwory – w bibliotece berlińskiej, a także 2 utwory przechowuje Biblioteka Gdańska PAN<sup>64</sup>. Spis zachowanych jego utworów znajduje się na s. 163-178 wydawnictwa Akademii Muzycznej w Gdańsku z roku 1998<sup>65</sup>.

W 1603 r. Jan Hellwig wybudował w kościele św. Katarzyny nowe organy<sup>66</sup>. Wcześniej, w latach 1513-1516, małe organy w tym kościele wybudował Jan Hauk<sup>67</sup>, którego dziełem są także wielkie i małe organy w kościele św. Piotra i Pawła (1518-1522) oraz renowacja organów Lehmana w kościele NMP w roku 1522<sup>68</sup>.

Wiele źródeł z tamtego okresu dotyczących organistów i muzyki kościelnej pochodzi z kościoła NMP, czyli obecnie bazyliki konkatedralnej pw. Wniebowzięcia NMP w Gdańsku Śródmieściu, dawniej Marienkirche. Ta trzynawowa świątynia górująca nad miastem, tzw. „korona miasta Gdańska” wzniesiona została w całej swojej okazałości w 1502 r. i jest budowlą godną podziwu, m.in. ze względu na kolosalne rozmiary, strzeliste sklepienie, piękne witraże i prezbiterium oraz wspaniałe, monumentalne organy główne. Kościół NMP zapisał się w pamięci historycznej również ze względu na liczne świadectwa muzyki kościelnej z wieków XVI-XVIII. Wiadomo, że pierwsze nabożeństwa protestanckie odprawiane były tam już w 1529 r., natomiast w 1572 r.<sup>69</sup> wyparły całkowicie katolickie msze święte. Dopiero pod koniec XVII w. katolicki król Jan III Sobieski wybudował obok kaplicę zwaną „królewską” dla wyznawców rzymskich<sup>70</sup>.

---

<sup>63</sup> J. Janca, *Zarys historii muzyki w klasztorze...*, s. 38.

<sup>64</sup> D. Szlagowska, *Twórczość Crato Bütnera...*, s. 163-178.

<sup>65</sup> Tamże, s. 163-178.

<sup>66</sup> J. Janca, *Abriß der Geschichte des Orgelbaus in den Kirchen...*, s. 38.

<sup>67</sup> W. Renkewitz, J. Janca, *Geschichte der Orgelbaukunst...*, s. 28-29.

<sup>68</sup> Tamże, s. 28-29.

<sup>69</sup> Tamże, s. 32.

<sup>70</sup> *Bazylika Mariacka pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny . Konkatedra w Gdańsku Śródmieściu*, w: *Kościół...*, s. 8.

W 1522 r., jak wspomniano, Jan Hauk dokonał renowacji organów Lehmana w kościele NMP<sup>71</sup>, a w roku 1535 firma Emanuela i Karola Emperów przebudowała organy duże i chóralne<sup>72</sup>. Z świątynią tą związany był też Paul Siefert, jeden z najlepszych uczniów wybitnego holenderskiego organisty Jana Pieterszooona Sweelincka, u którego pobierał lekcje w Amsterdamie dzięki stypendium Rady Miejskiej Gdańska. Wpływy kontaktu z niderlandzkimi protestantami i mistrzem, który również był ewangelikiem, są wyraźnie widoczne w twórczości P. Sieferta. Z tego też powodu początki jego kariery jako pomocnika organisty kościoła NMP w Gdańsku były trudne. Niedługo po śmierci Caja (Kajusa) Schmiedtleina objął funkcję głównego organisty, pokonując w konkursie na to stanowisko Michała Weidę, Gregoriusa Lindę i Christophera Vatera<sup>73</sup>. Przed nim kapelmistrzem był Kacper Förster Starszy, kantor Gimnazjum Gdańskiego, z wyznania katolik, z którym P. Siefert wcześniej przegrał rywalizację o to stanowisko, z czym nigdy nie mógł się pogodzić. Paul Siefert piastował stanowisko organisty kościoła NMP przez 42 lata. Zmarł w roku 1666. Był twórcą utworów wokalnych i organowych, w których widoczny jest wpływ J.P. Sweelincka. Trzynaście fantazji 3-głosowych na różne tony kościelne P. Sieferta<sup>74</sup> to niezwykle cenny zabytek kultury muzycznej Gdańska. Do jego wybitnych uczniów należy zaliczyć Christiana Banharda i następnego organistę kościoła NMP Heinricha Dobela<sup>75</sup>.

W kościele NMP w 1571 r. znajdowały się aż cztery instrumenty. Dla protestantów wystarczały tylko dwa z nich: organy wielkie do oprawy artystycznej szczególnych wydarzeń oraz organy chórowe do akompaniowania śpiewu gminy. Protestanci przestali wykorzystywać istniejące instrumenty w kaplicach<sup>76</sup>.

Ważną postacią w tej świątyni był Francisco de Rivulo, prawdopodobnie Niderlandczyk, który pełnił w latach 1560-1563 dwojaką funkcję: kantora i kapelmistrza. Przypadało to na okres powstania kapeli Rady Miejskiej, dlatego też F. de Rivulo otrzymał podwójnie zaszczytne stanowisko od ówczes-

<sup>71</sup> W. Renkewitz, J. Janca, *Geschichte der Orgelbaukunst in Ost- und Westpreussen...*, s. 28- 29.

<sup>72</sup> F. Kessler, *Die Orgelbewegung zwischen den beiden Weltkriegen und ihre auswirkung in Danzig*, w: *Organy i muzyka organowa*, „Prace Specjalne” nr 52, Gdańsk 1994, s. 273- 275.

<sup>73</sup> D. Popinigis, *Sylwetka Pawła Sieferta w świetle źródeł*, w: *Muzyka w Gdańsku...*, s. 58- 60.

<sup>74</sup> J. Erdman, *Fantazje organowe Paula Sieferta*, w: *Muzyka w Gdańsku...*, s. 75.

<sup>75</sup> D. Popinigis, *Sylwetka...*, s. 69.

<sup>76</sup> P. Podejko, *Organy w dawnym Gdańsku...*, s. 16.

nych włodarzy miasta<sup>77</sup>. Z jego twórczości kompozytorskiej w katalogu Rękopisów Muzycznych w Bibliotece Gdańskiej (O. Günter, *Katalog der Handschriften der Danziger Stadtbibliothek*) wymienionych jest 17 utworów<sup>78</sup>. Zbiór ten składa się po części z motetów łacińskich skomponowanych w stylu niderlandzko-włoskim (wpływ G. P. Palestriny i Orlando di Lasso<sup>79</sup>), ale również znajdują się tam motety *Jubilare Deo* (napisany po łacinie) oraz *Allein Gott in der Höh sei Ehr*, które są jedynym zachowanym przekazem opracowania chorału protestanckiego w tym okresie w Gdańsku – pierwowzoru należy szukać prawdopodobnie u współpracujących z Lutrem: Johanna i Ludwika Waltera, Georga Rhowa czy Marcina Agricoli<sup>80</sup>. Brak źródeł na temat daty urodzenia tego wszechstronnego muzyka, natomiast w jednej suplicie zegarmistrzów mieszczącej się w Wojewódzkim Archiwum Państwowym istnieje dowód, że zmarł on w 1564 r. w Gdańsku<sup>81</sup>.

Z kościołem NMP w XVI w. był związany kapelmistrz Jan Wanning, niderlandzki twórca motetów dla miasta Malborka *Setentiae Insigniores*<sup>82</sup>, które były pierwszym sporządzonym przez protestanta zbiorem opracowań tekstów Ewangelii na wszystkie niedziele roku liturgicznego. Natomiast po J. Wanningu kapelmistrzem był Mikołaj Cangius (Nicolaus Zangius), późniejszy kapelmistrz nadwornej kapeli w Berlinie<sup>83</sup>.

Głównym kapelmistrzem kościoła NMP w latach 1608-1627, jak podaje H. Rauschning<sup>84</sup>, był Andrzej Hakenberger, żyjący na przełomie XVI i XVII wieku. Znamiennym jest fakt, że otrzymał tę funkcję, chociaż był katolikiem. Pastor kościoła NMP akceptował również to, że A. Hakenberger „dzielił się” swoją twórczością z Kościołem katolickim, np. poprzez dedykację dla biskupa kujawskiego Wawrzyńca Gębickiego<sup>85</sup> czy poprzez 22-zwrotkowe dzieło napisane dla kościoła św. Trójcy *Jesu dulcis memoria*<sup>86</sup>. Świadczy to

---

<sup>77</sup> R. Szyszko, *Twórczość Franciszka de Rivulo zachowana w XVI-wiecznych rękopisach Gdańskich*, w: *Muzyka w Gdańsku...*, s. 25.

<sup>78</sup> Tamże, s. 27.

<sup>79</sup> Tamże, s. 30.

<sup>80</sup> Tamże, s. 30.

<sup>81</sup> Tamże, s. 26.

<sup>82</sup> J. Gudel, *Organy i muzyka organowa w dawnym Malborku*, w: *Organy...*, s. 57.

<sup>83</sup> J. Gudel, *Uposażenie...*, s. 86.

<sup>84</sup> H. Rauschning, *Geschichte der Musik und Musikpflege...*1931.

<sup>85</sup> J. Janca, *Zarys historii muzyki w klasztorze olińskim...*, s. 33.

<sup>86</sup> Tamże, s. 33.

o skłonnościach obu Kościołów do współpracy, bez uprzedzeń, bez względu na własne przekonania.

W XVIII w. pierwszym kapelmistrzem w kościele NMP był Maksymilian Dietrich Freisslich (1699-1731)<sup>87</sup>. Danuta Szlagowska podaje, że urodził się w 1673 r. i prawdopodobnie już w wieku 13 lat został śpiewakiem<sup>88</sup>. Pełnił również funkcję kapelmistrza od roku 1699<sup>89</sup>. Po nim kapelmistrzem tej świątyni został Johann Balthasar Christian Fresslich (1731-1764), przyrodni brat Maksymiliana. Skomponował wiele utworów okolicznościowych, np. laudacje (kantaty) na cześć królów Augusta II i Augusta III oraz kantaty na 100-lecie pokoju oliwskiego i 300-lecie wyzwolenia Gdańska spod władzy zakonu krzyżackiego, a także liczne psalmy, kantaty kościelne i opracowania chorałów w pięknym, monumentalnym stylu rokoko<sup>90</sup>. W drugiej zaś połowie XVIII w. kapelmistrzami byli Friedrich Christian Möhrheim (1764-1760) i Georg Simon Löhlein (1790-1782)<sup>91</sup>. W roku 1760, 16 grudnia, kiedy to Dalitz ukończył budowę organów wielkich, wykonano kantatę J. B. Chr. Freisslicha. Kapelmistrzem od 20 stycznia 1782 r., po śmierci Simona Löhleina, został Benjamin Gotthold Siewert, który pełnił tę funkcję do śmierci w roku 1811<sup>92</sup>.

G.S. Siewert stworzył siedem kantat, z których sześć to kompozycje kościelne, a siódma kantata była skomponowana dla Gimnazjum Akademickiego w Gdańsku. Utwory te nawiązują do niemieckiej tradycji protestanckiej, opierają się w większości na parafrazach fragmentów Pisma Świętego lub oparte są na prostych pieśniach religijnych (czasami te elementy przeplatają się). W muzyce jego widać typowe instrumentarium i styl koncertujący<sup>93</sup>. Po jego śmierci połączono w kościele NMP funkcje kantora, kapelmistrza i organisty, a w roku 1818 rozwiązano kapele Rady Miejskiej<sup>94</sup>. W XIX w. najwybitniejszym organistą kościoła NMP był Friedrich Wilhelm Markull (1816-1887). Urodził się w Rychlikach (Reichenbach) koło Elbląga. Spośród dzieł F.W. Markulla skomponowanych na organy należy wymienić *Fantazję na temat*

<sup>87</sup> B. Skrodzka, *Twórczość kantora Benjamina Gottholda Siewerta*, w: *Muzyka w Gdańsku...*, s. 210.

<sup>88</sup> D. Szlagowska, *Skarby muzyki dawnego Gdańska. Musiksätze...*

<sup>89</sup> Tamże.

<sup>90</sup> Tamże.

<sup>91</sup> B. Skrodzka, *Twórczość kantora Benjamina Gottholda Siewerta...*, s. 210.

<sup>92</sup> J. Gudel, *Organy i muzyka organowa w dawnym Malborku*, w: *Organy...*, s. 25.

<sup>93</sup> Tamże, s. 213.

<sup>94</sup> Tamże, s. 211.



chorału „*Christus, der ist mein Lieben*” op. 23, składającą się z czterech części (1885, Erfurt, wyd. G.W. Kornera). Niewątpliwie ważnym dziełem jest zbiór *12 Preludiów* op. 55, przeznaczonych do wykonywania podczas nabożeństw. Największym dziełem tego twórcy jest *Sonata organowa na temat chorału „Nun danket alle Gott”* op. 56 z roku 1855. To utwór przepelniony bogactwem pomysłów melodyczno-harmonicznych, bardzo rozwiniętych w zakresie modulacji i użytych środków wyrazu, budzących uznanie nawet w porównaniu z sześcioma sonatami organowymi wybitnego niemieckiego kompozytora i organisty Felixa Mendelsohna-Bartholdy’ego. Ponadto F.W. Markull skomponował *24 Preludia chorałowe* oparte na najpiękniejszych i najczęściej używanych melodiach chorałowych op. 123 oraz sześć triów op. 124 do nauki techniki gry na organach. Twórczość tego kompozytora obejmuje sto trzydzieści jeden opusów<sup>95</sup>.

Do wybitnych organmistrzów związanych z kościołem NMP w omawianym okresie należał Juliusz Antoni Friese, który wybudował instrument w roku 1616<sup>96</sup>.

Obecnie w Bazylice Mariackiej w Gdańsku znajdują się rekonstrukcje organów Mertena Friesena z 46 registrami i 3 manualami z 1625 r. Rekonstrukcji dokonała firma Gebrüder Hillebrand w roku 1985. Organy te prezentowane są w książce *Orgelführer Europa*, pod redakcją Karla-Heinza Götterta i Eckharda Isenberga<sup>97</sup>.

Kościół pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdańsku Oruni ma za sobą burzliwą historię. Został wzniesiony przez Zakon Krzyżacki w pierwszej połowie XV w. Podczas rozbudowy, w drugiej połowie XVI w. zaadaptowali go ewangelicy. Niedługo potem, w wyniku walk toczonych przez Stefana Batorego kościół wraz z otoczeniem i plebanią całkowicie spłonął. Po odbudowie tychże przybyła wieża przylegająca do kościoła oraz cmentarz. Dopiero w drugiej połowie XVIII w. we wnętrzu świątyni pojawiły się organy. W 1813 r. jednak ponownie wybuchł pożar, z którego nie udało się uratować kościoła. W parę lat później na tym samym miejscu powstała nowa budowla. Świątynia oraz dom parafialny i wieża dzwonów przechodziła jeszcze wielokrotne renowacje<sup>98</sup>.

---

<sup>95</sup> Tamże, s. 89-91.

<sup>96</sup> J. Janca, *Musik des Ostens...*, s. 29.

<sup>97</sup> K.-H. Göttert, E. Isenberg, *Orgelführer Europa*, Bärenreiter 2000.

<sup>98</sup> *Kościół parafialny pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w parafii św. Jana Bosko. Salezjanie w Gdańsku Oruni*, w: *Kościół...*, s. 74.

Interesującą świątynią ze względu na historię wyznań i obrządków jest kościół pw. św. Piotra i Pawła (Peter und Paulus Kirche) z końca XIV w. Był jedną z filii kościoła NMP, w XV w. stał się oddzielną parafią, ale w niespełna rok później został przejęty przez wiernych protestanckich. Przez około sto lat należał do gdańskich luteranów, zaś od połowy XVII w. do zakończenia II wojny światowej pozostawał pod zwierzchnictwem kalwinistów. Po wojnie powrócił do Kościoła katolickiego. W świątyni tej działa również parafia kultu ormiańskiego<sup>99</sup>. W świadectwie wspomnianego Hilgelberga Juniora<sup>100</sup> jest wzmianka o tym, że w drugiej połowie XVIII w. (1768-1800) w kościele św. Piotra i Pawła działał Friedrich August Klügling (urodzony w 1744 r.), organista znany z biegłej techniki gry, zwłaszcza pedałowej. W 1768 r., na nowym instrumencie J.H. Rhode'go, wykonano okolicznościową kantatę kapelmistrza kościoła NMP F.Ch. Mohrheima (1718-1780), który był twórcą m.in. siedmiu triów organowych o wybitnych walorach artystycznych. W 1736 r. prawdopodobnie pobierał on z tak dobrym skutkiem nauki u Jana Sebastiana Bacha, że wszedł z Mistrzem w zażyłość i nawet został zatrudniony do przepisywania głosów *Pasji według św. Mateusza*. Drugą żoną F.Ch. Mohrheima była gdańszczanka, córka kapelmistrza kapeli mariackiej Johanna B.Ch. Freisslicha. Mohrheim stał się oficjalnym zastępcą swojego teścia, a po jego śmierci objął posadę, którą piastował do śmierci, czyli do roku 1780<sup>101</sup>. W latach 1518-1522 w kościele św. Piotra i Pawła organmistrz Jan Hauk wybudował wielkie i małe organy<sup>102</sup>.

Kościół franciszkański pw. Świętej Trójcy (Trinitatiskirche) w Gdańsku ma długoletnią historię budowy: początkowo wzniesiona została mała kaplica przyklasztorna, w latach dwudziestych XV w. w miejscu dzisiejszego prezbiterium powstał kościół Wieczerzy Pańskiej, natomiast pod koniec tego stulecia pojawiła się wspomniana już kaplica św. Anny. W 1479 r., na rozkaz króla Kazimierza Jagiellończyka, w wyniku połączenia trzech budynków kościelnych (kaplicy, kościoła i klasztoru) wzniesiono świątynię pw. św. Trójcy, w której nabożeństwa odprawiano wyłącznie w języku polskim. W 1555 r., w niespełna trzydzieści lat po ukończeniu budowy, kaznodzieje protestanczy przejęli kościół, dzięki układom z władzami miasta. Klasztor przekształcono

<sup>99</sup> Kościół parafialny pw. św. Piotra i Pawła w Gdańsku, w: *Kościół...*, s. 66.

<sup>100</sup> J. Janca, *Zarys historii muzyki...*, s. 75.

<sup>101</sup> A. Łosoś, *Tria organowe Friedricha Christiana Möhrheima*, Praca dyplomowa pod kierunkiem prof. Leona Batora, Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki w Gdańsku, Gdańsk 1993.

<sup>102</sup> W. Renkewitz, J. Janca, *Geschichte der Orgelbaukunst in Ost- und Westpreussen...*, s. 28-29.

wówczas w Gimnazjum Akademickie, służące głównie protestanckiej elicie miasta<sup>103</sup>. W kościele św. Trójcy organmistrzem w 1568 r. był Balcer Schturmer, który wybudował pierwsze organy<sup>104</sup>. Inne źródło podaje, że w kościele św. Trójcy wybudowano pierwsze organy dopiero w latach 1616-1618, a ich projektantem był Merten Friese<sup>105</sup>. Kolejny instrument powstał w roku 1648, a dwa lata później do dwumanałowych organów dobudowano trzeci manual. W 1684 r. Jan Barenstorp przeprowadził generalny remont instrumentu, zaś w roku 1685 przebudował organy w kaplicy św. Anny. Kolejnego remontu w tej świątyni dokonał Tobiasz Lehmann.

## **2. Organmistrzowie i carilloniści protestanckich świątyń Gdańska**

### **A. Organmistrzowie**

W Gdańsku urodził się wybitny organmistrz, niedziałający w protestanckich świątyniach Gdańska – Carl Friedrich Ferdinand Buckow (1801-1864). Uczył się u Grünenberga w Szczecinie, a pracował na Dolnym Śląsku i był ceniony przez wirtuoza gry organowej Adolfa Friedricha Hesse'go<sup>106</sup>.

Rudolf Friedrich Dalitz to jeden z najwybitniejszych organmistrzów gdańskich z drugiej połowy XVIII w. Oprócz organów budował również fortepiany z mechanicznymi rejestrami, jak np. rejestr fletowy. Skonstruował Art Clavecin Royal na około 20 lat przed J.G. Vagnerem z Drezna<sup>107</sup>. W roku 1752, 10 kwietnia, podpisał umowę na wybudowanie nowego 52-głosowego instrumentu dla kościoła NMP<sup>108</sup>. Odbioru dokonali organiści: Jan Jerzy Falckenberg z kościoła św. Piotra i Pawła i Daniel Rockfelder z kościoła św. Bartłomieja<sup>109</sup>. W latach 1757-1760 R.F. Dalitz przeprowadził ponadto remont instrumentu w kościele św. Trójcy, a następnie podjął się prac przy wielkich organach kościoła NMP. W roku 1763 dokonał rozbudowy organów w kościele św. Bartłomieja, napraw instrumentu w kościele św. Barbary oraz w latach 1763-1766 (w *Musik des Ostens...* J. Janca podaje 1767 r.) wybu-

---

<sup>103</sup> *Kościół ojców franciszkanów pw. Świętej Trójcy w Gdańsku*, w: *Kościół...*, s. 70.

<sup>104</sup> J. Gudel, *Organy i muzyka organowa w dawnym Malborku...*, s. 25.

<sup>105</sup> J. Janca, *Musik des Ostens...*, s. 29.

<sup>106</sup> H.J. Busch, *Carl Friedrich Ferdinand Buckow (1801- 1864) Orgelbaumeister aus Danzig*, „Prace Specjalne” nr, s. 50-51.

<sup>107</sup> B. Vogel, *Rudolph Friedrich Dalitz - instrument maker, citizen, man.*, w: *Organy...*, „Prace Specjalne” nr 54, Gdańsk 1997, s. 167.

<sup>108</sup> P. Podejko, *Organy w dawnym Gdańsku...*, s. 19.

<sup>109</sup> Tamże, s. 19.

dował nowy 33-głosowy instrument dla kościoła Bożego Ciała. Prospekt istnieje do dnia dzisiejszego. W roku 1777 usunięto organy z kaplicy Wszystkich Świętych i kaplicy św. Rajnolda w kościele NMP. Wówczas R.F. Dalitz rozpoczął w tym kościele budowę nowych, małych 23-głosowych organów (chórowych), które przetrwały do 1945 r. W roku 1782 wybudował organy w kościele św. Ducha. Ponadto dokończył pracę O. Michała Wulfa przy organach katedry w Oliwie<sup>110</sup>, a w 1788 r. wybudował organy w kościele menonitów na Długich Ogrodach.

Z Gdańska pochodził też znakomity organmistrz Vincent Elwart, który działał na Mazowszu w latach 1806-1863<sup>111</sup>.

Juliusz Antoni Friese przybył do Gdańska w roku 1583, w okresie największego rozkwitu gospodarczego miasta. J. Janca w *Musik des Ostens (Abriss der Geschichte des Orgelbaus in den Kirche Danzigs bis 1800)* podaje, iż J.A. Friese był związany z pracami w Gdańsku w latach 1582-1585. W roku 1583 została rozpoczęta budowa organów w kościele NMP. J.A. Friese doprowadził do używalności małe organy chórowe, rozbudował organy w kaplicy św. Rajnolda do 26 głosów. Prace jego podobały się, dlatego nadano mu obywatelstwo miasta. W latach 1583-1585 w kościele NMP wybudował wielkie organy z ponad 4000 piszczałek. Obok organów ze Strasburga i Ulm instrument ten należał do najwybitniejszych dzieł organmistrzowskich. Inauguracji organów dokonał Cajus (Kajus) Schmiedtlein z Hamburga, 18 października 1685 r.<sup>112</sup>. J.A. Friese wcześniej remontował również organy w kościołach s. Petri w Hamburgu i s. Marien w Lubece (tzw. Totentanzorgel), co świadczyło o jego sławie już w tym czasie.

Merten (Marcin) Friese, syn Juliusza Antoniego Friese'go, działał w Gdańsku w pierwszej połowie XVII w. Wybudował następujące organy: w kościele św. Trójcy (1616-1618), w kościele św. Ducha (1618-1620), w kościele św. Bartłomieja (1620), wielkie organy w kościele św. Jana (1625-1629)<sup>113</sup>. Obecnie pięknie rzeźbiony przez Piotra Bringenmana prospekt organów M. Friese'go znajduje się w Bazylice Mariackiej w Gdańsku<sup>114</sup>.

---

<sup>110</sup> Tamże, s. 20.

<sup>111</sup> W.Z. Łyjak, *Vincent Elwart organmistrz z Gdańska*, w: *Organy...*, „Prace Specjalne” nr 58, Gdańsk 2000, s. 201.

<sup>112</sup> P. Podejko, *Organy w dawnym Gdańsku...*, s. 16.

<sup>113</sup> J. Janca, *Musik des Ostens...*, s. 29-30.

<sup>114</sup> P. Podejko, *Organy w dawnym Gdańsku...*, s. 17.

W 1635 r. M. Friese organy te powiększył, a w 1642 r. wybudował nowe małe organy.

W okresie międzywojennym w Gdańsku działała firma Josefa Goebła, która budowała wszystkie większe instrumenty na Pomorzu (łącznie z organami katedry oliwskiej i fromborskiej).

Jan Hauk pochodził z Chojnic. W 1511 r. przebudował organy duże w kościele św. Jana, w latach 1512-1513 zbudował nowe organy w kościele św. Bartłomieja, a w latach 1513-1516 – małe organy w kościele św. Katarzyny. Ponadto w latach 1518-1522 wybudował wielkie i małe organy w kościele św. Piotra i Pawła. W 1522 r. dokonał renowacji organów Lehmana w kościele NMP<sup>115</sup>.

Jan Hellwig (Hans Hellwich) pochodził z Holstein w Lubece, stąd znał budowę organów Jacoba Scherera. W 1603 r. wybudował nowe organy w kościele św. Katarzyny, a stare odrestaurował. Z kolei w 1611 r. dokonał renowacji organów kościoła NMP oraz wybudował organy w kościele św. Jakuba (Hospitalkirche)<sup>116</sup>.

Andreas Hildebrandt urodził się w roku 1681 (lub 1691). Był uczniem słynnego organmistrza Georga Sielbermana, bardzo cenionego przez J.S. Bacha. O biografii A. Hildebrandta pisze Jerzy Marian Michalak w „Pracach Specjalnych” nr 58 Akademii Muzycznej w Gdańsku<sup>117</sup>. A. Hildebrandt budował instrumenty w latach 1709-1755. Wśród udokumentowanych 28 jego prac przy różnych organach, jest 19 nowo wybudowanych instrumentów<sup>118</sup>. Pierwsze jego instrumenty, np. w kaplicy św. Anny w Gdańsku, wzorowane były na wielozłonowym i wielokondygnacyjnym podziale prospektu z tak zwanym Rückpositivem, jak w organach Arpa Schmitgera (znakomity twórca organów północnoniemieckich). Spośród wybitnych dzieł A. Hildebrandta zachował się instrument 21-głosowy z roku 1728 w Pruszczu Gdańskim. Twórca ten wykonał także tzw. prospekt gdański, w którym prospekt tzw. Rückpositivu odzwierciedla prospekt Instrumentu głównego, a po bokach umiejscowione są wieże pedałowe. Z podobnym prospektem gdańskim zbudowane były organy w kościele św. Barbary<sup>119</sup>. Identyczną strukturę posiadały

---

<sup>115</sup> W. Renkewitz, J. Janca, *Geschichte der Orgelbaukunst...*, s. 28-29.

<sup>116</sup> J. Janca, *Abriß der Geschichte des Orgelbaus...*, s. 38.

<sup>117</sup> J.M. Michalak, *Życie prywatne Andreasa Hildebrandta. Nieznane szczegóły biografii znanego organmistrza*, w: *Organy...*, „Prace Specjalne” nr 58, Gdańsk 2000, s. 136-152.

<sup>118</sup> J. Janca, *Zarys historii muzyki...*, s. 187- 188.

<sup>119</sup> Tamże, s. 204.

organy kościoła św. Elżbiety. Ostatnim tego przykładem było wspólne dzieło A. Hildebrandta i R.F. Dalitza dla kościoła Bożego Ciała w Gdańsku. Ponadto A. Hildebrandt w latach 1727-1734 dokonał remontu organów wielkich kościoła NMP. W 1923 r. we wnętrzu jednego z miechów znaleziono informację, że naprawę przeprowadzano dwukrotnie, gdyż gotowy już miech został zniszczony przez pocisk artyleryjski, który wpadł do organów w czasie oblężenia Gdańska w 1734 r.<sup>120</sup> W latach 1737-1738 A. Hildebrandt wybudował organy w kościele St. Salvator, a w latach 1744-1746 przebudował organy Mertena Friese, później, w latach 1746-47 – dla kościoła św. Barbary, a w 1749 r. – dla Hospitalkirche zum H. Lazaro<sup>121</sup>. Do wybitnych uczniów A. Hildebrandta należeli Jan Fryderyk Rode, Krystian Fryderyk Obuch (1713-1787), a także budowniczy słynnych organów oliwskich, Jan Wulf.

Wawrzyniec Hofmann (Lorenz Hoffmann) z Malborka wybudował w latach 1589-1592 nowe organy w kościele św. Barbary, które przetrwały do 1746 r.<sup>122</sup> W. Hofmann był również twórcą instrumentu w kościele św. Elżbiety.

Jan Koppelman wybudował nowe organy w kościele NMP (zachowała się dyspozycja z protokołu z roku 1611). Remontu tego instrumentu dokonał dopiero w latach 1782-1783 Jerzy Nitrowski z synem Andrzejem i czeladnikiem Janem Baltazarem Heldem<sup>123</sup>.

Tobiasz Lehmann był prawdopodobnie organmistrzem nieznanym z pochodzenia. Zmarł ok. 1711 r. w czasie prowadzenia prac renowacyjnych organów w elbląskim kościele NMP. W latach 1703-1704 wybudował boczne organy w kościele św. Trójcy, a w 1703 r. wyremontował organy w kościele NMP w Gdańsku.

Jerzy Nitrowski żył w latach 1630-1713. Pochodził z Chojnic, a do Gdańska przybył w roku 1649. Pierwszą jego pracą był remont wieży pedalowej w organach stworzonych przez Hellwiga w kościele św. Katarzyny. Obok remontu organów wielkich kościoła NMP dokonał również naprawy organów kaplicy św. Rajnolda i wielkich organów w kościele św. Jana<sup>124</sup>. Ponadto rozbudował organy w kościele św. Bartłomieja w latach 1658-1660.

---

<sup>120</sup> J. Janca, *Organy...*, s. 18 oraz *Andreas Hildebrandt...*, s. 189.

<sup>121</sup> J. Janca, *Musik des Ostens...*, s. 47.

<sup>122</sup> J. Gudel, *Organy i muzyka organowa w dawnym Malborku...*, s. 53.

<sup>123</sup> J. Janca, *Najstarszy zachowany kontrakt budowy organów z Prus Książęcych i Królewskich 1571 r.*, w: „Prace Specjalne” nr 47, Gdańsk 1991, s. 129-130.

<sup>124</sup> P. Podejko, *Organy w dawnym Gdańsku...*, s. 18.

J. Nitrowski miał dwóch synów, Andreasa i Daniela, którzy kontynuowali prace przy organach swojego ojca i dokonywali napraw w kościołach gdańskich<sup>125</sup>.

Jan Fryderyk Rhode żył w latach 1760-1761. W kościele św. Jana wybudował nowe organy, które zostały przebudowane dopiero w 1912 r. przez E. Wittka, a prospekt J.H. Meissnera zachował się do dziś. W 1767 r. J.F. Rhode zbudował nowy 42-głosowy (według W. Renkewitza i J. Jancy – 40-głosowy) instrument do kościoła św. Piotra i Pawła. Ponadto wybudował znakomity instrument dla kościoła dominikańskiego.

W Gdańsku, oprócz już wyżej wymienionych organmistrzów, działali ponadto Zachariasz Kurtz, Peschke, Rasmus (pracownik G. Silbermanna) i Jan Rauscher<sup>126</sup>.

### B. Carilloniści

Z wpływami protestanckimi w muzyce wiążą się dzieje gdańskich carillonów. Instrument ten wywodzi się bowiem z XVI-wiecznych Niderlandów, skąd przywędrował do Gdańska mniej więcej w tym samym okresie. Gdy wybudowano instrument na wieży Ratusza Głównego w 1561 r.<sup>127</sup>, Gdańsk stał się drugim miastem Europy posiadającym carillon. Współcześnie Gdańsk wyróżnia się spośród innych miast Polski, ponieważ ma trzy carillony, w tym jeden przenośny. Poza carillonem umiejscowionym na wieży Ratusza Głównego, w Gdańsku, instrument taki znajdował się w kościele św. Katarzyny. Carillon na wieży „Katarzynki” powstał w wyniku dyskusji między rajcami Starego Miasta w latach 1573- 1575 – świątynia ta była wówczas kościołem parafialnym Starego Miasta, a jej wieża miała odpowiednie rozmiary dla tego typu instrumentu<sup>128</sup>.

Pierwszym carillonistą na małym carillonie kościoła św. Katarzyny był pochodzący z Niderlandów Eltje Wolthers<sup>129</sup>. Budową XVIII-wiecznego carillonu św. Katarzyny, który posiadał klawiaturę oraz pedał do gry, zajął się

---

<sup>125</sup> J. Janca, *Musik des Ostens...*, s. 43.

<sup>126</sup> J. Gudel, *Organy i muzyka organowa...*, s. 52.

<sup>127</sup> A. Kowalska-Pińczak, *Skarby muzyki dawnego Gdańska. Musiksätze des alten Danzigs* [Wkładka z płyty Cappelli Gedanensis], Gdańsk 2008.

<sup>128</sup> J.E. Eggert, *Choral-Lieder zu dem Glocken-Spiel der Altstädtischen Ober-Pfarr-Kirche zu St. Catharinen ausgesetzt mit Variationes*, Muzeum Historyczne Miasta Gdańska. Facsimile 1784, Gdańsk 2006.

<sup>129</sup> A. Januszajtis, *Muzyka dzwonów gdańskich...*, s. 15.

w 1738 r. organmistrz Johann Nicolaus Derck z Horn<sup>130</sup>. Drugi, większy carillon (a pierwszy z prawdziwego zdarzenia), umieszczony na wieży kościoła św. Katarzyny, wybudowano częściowo za pieniądze z loterii, a po części ze środków fundacji rajcy Andrzeja Stendla. Budowa prawdopodobnie nie byłaby możliwa bez pieniędzy darczyńców. Łączny koszt, który zapisany jest w *librum memorandum* Starego Miasta, wyniósł ponad 24 tysiące florenów (24 275 fl. 17 gr). Pierwsze dźwięki grane na tym carillonie popłynęły na cześć prywatnego fundatora w dniu św. Andrzeja<sup>131</sup>. Instrument składał się z 35 dzwonów mających skalę trzech oktaw (bez cis<sup>1</sup> i dis<sup>1</sup>), jednak dzwony zostały wysłane do ludwisarza, Mikołaja Dercka w Holandii do poprawienia.<sup>132</sup> Na carillonie grali zarówno carilloniści, jak i organiści z różnych gdańskich kościołów. Po Eltje Wolthersie u stołu gry zasiadali kolejno organiści holenderscy: Busch, Rothländer i Jan Efraim Eggert. Do czasów współczesnych zachowały się melodie wygrywane przez tych 35 dzwonów w zbiorze 257 utworów E. Eggerta z 1784 r, w którym na wstępie zamieszczono piękną ilustrację carillonu<sup>133</sup>. W 2006 r., z okazji XV Światowego Kongresu Carillonowego w Gdańsku, została wydana faksymila dzieła Johanna Ephraima Eggerta *Choral-Lieder zu dem Glocken-Spiel der Altstädtischen Ober-Pfarr-Kirche zu St. Catharinen ausgesetzt mit Variationes*.

Carillon był ulepszany i poprawiany do 1754 r., m.in. stworzono automatyczny zegar wybijający melodię w określonych odstępach czasu (kwadransach, półgodzinach i godzinach). Instrument utrzymywano z fundacji publicznej, tzw. Glockenspielcassa (lub Casse des Glockenspiels), posiadającej niezależny majątek i źródła finansowania, m.in. z odsetek od kapitałów zabezpieczonych na parcelach czy obligacji skarbu miasta. Zachowało się fragmentaryczne świadectwo dotyczące obowiązków carillonistów w kościele św. Katarzyny. Do obsługi instrumentu stale gotowych było dwóch carillonistów, którzy w systemie zmianowym, co sobotę nastawiali carillon na wygrywanie melodii przez okres tygodnia. Podobnie jest dzisiaj, choć wówczas około południa każdego dnia musieli oni wykonywać określony utwór – inny w święta, a inny w okresie letnim. Na carillonie św. Katarzyny wygrywano w odstępie półgodzinnym codziennie przez trzy poranne godziny ku czci raj-

<sup>130</sup> Tamże, s. 15.

<sup>131</sup> J.E. Eggert, *Choral-Lieder zu dem Glocken-Spiel...*, s. 19-20.

<sup>132</sup> A. Januszajtis, *Muzyka dzwonów gdańskich...*, s. 14-15.

<sup>133</sup> Tamże, s. 15.



ców protestancką pieśń *Komm Heiliger Geist Herre Gott*<sup>134</sup>. Carillon ten został zniszczony od uderzenia pioruna w 1905 r.

Carl Gottfried Busch był organistą, a w kościele św. Katarzyny carillonistą od 1766 r. Dzięki tej ostatniej funkcji zajmował w 1770 r. mieszkanie służbowe przy ul. Małe Młyny 8 (Kleine Mühlen Gasse). Choć był młodszy od drugiego urzędującego carillonisty, nazywano go „pierwszym carillonistą”<sup>135</sup>.

Jan Efraim Eggert urodził się 1 listopada 1728 r. Był drugim carillonistą (następcą Rothländera) w latach 1766-1798. Od połowy XVIII wieku pełnił funkcję organisty w kościele Bożego Ciała oraz innych kościołach gdańskich. W 1798 r., po śmierci C.G. Buscha, stał się pierwszym carillonistą kościoła św. Katarzyny. W 1800 r. sporządził spis dyspozycji organowych dla sześciu najważniejszych kościołów Gdańska (*Orgel in Danzig*)<sup>136</sup>. Z jego twórczości zachował się do dziś zbiór wariacji chorałowych *Choral-Lieder zum Glockenspiel*, napisanych specjalnie na carillon kościoła św. Katarzyny. Kompozycje J. Efraima *Choral-Lieder mit Variationes* to wariacyjne opracowania chorału protestanckiego<sup>137</sup>.

Carl Gottfried Eggert urodził się 8 maja 1767 r. W roku 1797 był organistą kościoła św. Jakuba. Drugim carillonistą kościoła św. Katarzyny został w wyniku nowej uchwały Rady Miasta, o powołaniu nowego stanowiska drugiego carillonisty. Był następcą Johanna Efraima Eggerta, zostając pierwszym carillonistą<sup>138</sup>.

Carl Friedrich Eggert objął stanowisko drugiego carillonisty po śmierci C. G. Buscha w 1798 r., a od 1803 r. został pierwszym carillonistą. Był prawdopodobnie spokrewniony z Johannem Efraimem Eggertem<sup>139</sup>.

Eltje Wolters jako pierwszy pełnił funkcję carillonisty kościoła św. Katarzyny w latach 1738-1748. Pochodził z Groningen, dokąd powrócił po 10 latach spędzonych w Gdańsku<sup>140</sup>.

---

<sup>134</sup> J.E. Eggert, *Choral-Lieder zu dem Glocken-Spiel...*, s. 20-22.

<sup>135</sup> Tamże, s. 23- 24.

<sup>136</sup> Tamże, s. 25- 26.

<sup>137</sup> Tamże, s. 27.

<sup>138</sup> Tamże, s. 24- 25.

<sup>139</sup> Tamże, s. 24- 25.

<sup>140</sup> Tamże, s. 23.

Daniel Rothländer pełnił funkcję drugiego carillonisty kościoła św. Katarzyny. Był organistą kościoła św. Bartłomieja co najmniej w latach 1726-1760. Zmarł w 1766 r.<sup>141</sup>.

\*\*\*

Niezwykle jest bogactwo spuścizny muzycznej Gdańska. Kościół protestancki odgrywał dużą rolę w rozwoju kultury muzycznej tego miasta, od czasów Reformacji do zakończenia II wojny światowej. Niniejsza praca objęła tylko najważniejszych twórców, organistów, organmistrzów i carillonistów działających w tym okresie w protestanckich kościołach Gdańska.

**Summary: The cultural traditions of Gdańsk have been developing since Reformation times. Among the very important features of this city have always been multilingualism, multiculturalism and multi-confessionalism.**

One of the most important religions in Gdańsk was Protestantism. Since the Reformation times till the end of the Second World War, Protestant traditions influenced the culture of the city and most of all its music life. The development of the music culture in Gdańsk is well-documented in the article. Among the most important sources of Protestant pieces of music from the 16th till 18th century quoted by the author, there are Gdańsk Tablature (Tabulatura Gdańska), Organ tablature from The Cathedral in Gdańsk Oliva (Oliwskiej Tabulaturze Organowej), and Musicalia Gedanenses, which can be found in Staatsbibliothek in Berlin Preußischer Kulturbesitz. recently published by D. Szlagowska, B. Długońska, D. Popinigis, J. Woźniak in Music Collections from Gdańsk (Vol. 1-3, 2007-2011).

The article analyses the work of organists, composers, cantors and carillonists as well as describes the history of several organs from the Protestant parishes in Gdansk. The main thesis of the contribution is that Protestant religious pieces of music, which contributed greatly to the music culture in Gdańsk, belong to the most important in Europe.

**Keywords:** Gdansk, Protestant music, Protestant Churches in Gdansk, organists, cantors, carillonists

**Prof. Roman Perucki** – wybitny wirtuoz organów, absolwent gdańskiej Akademii Muzycznej im. S. Moniuszki w klasie prof. Leona Batora w 1985 r., Dyrektor Naczelny Polskiej Filharmonii Bałtyckiej w Gdańsku, od roku 1997 profesor Akademii Muzycznej w Gdańsku, w latach

<sup>141</sup> W. Renkewitz, J. Janca, *Geschichte...*, s. 142.

1996-1999 prorektor ds. artystycznych. Jest organizatorem wielu konkursów i festiwali organowych, m.in. Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Organowej w Katedrze Oliwskiej, w której to pełni funkcję I organisty.

Koncertuje jako solista i kameralista w kraju i za granicą. W swoim dorobku ma już ponad 2000 recitali. Występował ze słynnymi orkiestrami i solistami. Dokonał licznych nagrań - w tym 28 płyt, z których wydana w 1998 r. okazała się płytą platynową.

Prowadzi kursy mistrzowskie w Niemczech, Rosji, Francji, Meksyku oraz wykłady w uczelniach i szkołach muzycznych na terenie Polski.

Posiada liczne odznaczenia i nagrody m.in.: odznaczenie papieskie *Pro ecclesiae et Pontifice*, medal *Zasłużony dla Kultury Polskiej Gloria Artis* (2007), *Order Św. Sylwestra*, nadany przez papieża Benedykta XVI (2008).

Lucyna Żukowska

## Kurt Walter – przywódca Kościoła Wyznającego w Wolnym Mieście Gdańsku w 1934-1942

W okresie, o którym traktuje artykuł, w Wolnym Mieście Gdańsku (WMG), pomimo terytorialnego oddzielenia od Trzeciej Rzeszy, znajdowały odbicie zjawiska społeczno-polityczne występujące w Niemczech. Wraz z przybyciem do Gdańska w październiku 1930 r. Alberta Forstera<sup>1</sup>, narodowi socjaliści stawali się coraz bardziej znaczącą siłą polityczną<sup>2</sup>. Liczebność członków partii oraz oddziałów SA i SS gwałtownie wzrastała w wyniku energicznych działań propagandowych, takich jak wiece, masowe zebrania oraz wszechobecne w całym mieście ulotki i plakaty<sup>3</sup>. Nie bez znaczenia była również sytuacja ekonomiczna: pogłębiająca się depresja, a co za tym idzie – rosnące bezrobocie. Wszystko to stanowiło podatny grunt dla propagandy nazistowskiej i przydawało atrakcyjności jej hasłom. Kiedy Adolf Hitler został kanclerzem, gdańscy naziści byli już pewni, że ich działania zostaną wsparte przez rząd Rzeszy. Podobnie jak w Niemczech, również i w Gdańsku wzrastała przemoc wobec przeciwników politycznych, obliczona na zastraszenie i wyeliminowanie ich ze sceny politycznej.

---

<sup>1</sup> Albert Maria Forster (1902-1952) – od 1930 r. pełnił funkcję gauleitera gdańskiego NSDAP, po wybuchu wojny otrzymał stanowisko namiestnika (*Reichsstatthalter*) Okręgu Rzeszy Gdańsk-Prusy Zachodnie (*Reichsgau Danzig-Westpreußen*). W roku 1941 awansował na stopień SS-Obergruppenführera. Odpowiedzialny był za łamanie postanowień traktatu wersalskiego w Wolnym Mieście Gdańsku, łamanie jego konstytucji, nielegalne uzbrajanie oraz rozbudowę oddziałów SA i SS na jego terenie oraz prześladowania przedstawicieli opozycji oraz Polaków i Żydów jeszcze przed wojną. Za popełnione zbrodnie wojenne został osądzony przez Najwyższy Trybunał Narodowy w Gdańsku i skazany na karę śmierci, który wykonano w 1952 r.

<sup>2</sup> M. Andrzejewski, *Socjaldemokratyczna Partia Wolnego Miasta Gdańska 1920-1936*, Gdańsk 1980, s. 124; Z. Ciećkowski, *Powstanie i rozwój ruchu narodowo-socjalistycznego w Wolnym Mieście Gdańsku do 1933 r.*, „Zapiski Historyczne” 1965, z. 2; D. Schenk, *Albert Forster, gdański namiestnik Hitlera*, Gdańsk 2002, s. 47-50.

<sup>3</sup> H. S. Levine, *Hitler's free city. A history of the Nazi Party in Danzig, 1925-1939*, Chicago and London, 1973, s. 35.

W przedterminowych wyborach do Volkstagu, (Izba Ludowa, parlament WMG) 28 maja 1933 r. hitlerowcy zdobyli 50,1% głosów i 38 mandatów. Na ten sukces wyborczy w WMG wpłynęły między innymi wyniki przeprowadzonych kilka miesięcy wcześniej wyborów do parlamentu Rzeszy<sup>4</sup>. Wraz z dojściem nazistów do władzy zapoczątkowany został proces stopniowego przejmowania przez nich kontroli nad wszystkimi dziedzinami życia społeczno-politycznego.

Po objęciu urzędu prezydenta Senatu WMG przez Artura Greisera<sup>5</sup> w listopadzie 1934 r. zaostrzyły się prześladowania partii opozycyjnych. Zabraniano im prawa do reklamy i propagandy przedwyborczej, konfiskowano prasę i materiały, rozpędzano zebrania przy pomocy bojówek, uniemożliwiano wynajęcie sal na wiece przedwyborcze. Znane i szanowane postaci życia publicznego pozbawiano urzędów, mienia i wolności, jeśli nie godziły się na wsparcie ruchu hitlerowskiego. Aby zapewnić sobie kolejny sukces wyborczy, w 1935 r. posuwano się nawet do takich działań, jak przywożenie do WMG na głosowanie obywateli gdańskich zamieszkałych na terenie Rzeszy. W rezultacie NSDAP uzyskała 43 mandatów w Volkstagu, co stanowiło 59% głosów<sup>6</sup>.

Pomimo wielu wysiłków działaczy partii opozycyjnych, by unieważnić wybory, nie udało się powstrzymać procesu „ujednolicania” życia politycznego w Gdańsku<sup>7</sup>. Choć opozycjonistów dzieliły różnice programowe, niejednokrotnie występowali wspólnie na forum Volkstagu, poddając krytyce hitlerowską politykę gospodarczą i finansową<sup>8</sup>.

W połowie 1936 r. kolejnym posunięciem, mającym na celu rozprawienie się z opozycją, było wydanie dekretu o zakazie głoszenia wiadomości sprzecznych z interesem państwowym oraz dekretu nadającego NSDAP w Gdańsku daleko idące uprawnienia. Ustawiono także posterunek policji

---

<sup>4</sup> M. Andrzejewski, *Socjaldemokratyczna...*, dz. cyt., s. 126.

<sup>5</sup> Artur Greiser (1897-1946) pełnił funkcję wiceprezydenta, a od 1934 r. prezydenta Senatu WMG. Narodowy socjalista o bardzo antypolskim nastawieniu. W 1939 r. został namiestnikiem Okręgu Warty. Zbrodniarz wojenny, skazany na karę śmierci wykonaną w Poznaniu w 1946 r.

<sup>6</sup> H. S. Levine, dz. cyt., s. 86.

<sup>7</sup> M. Andrzejewski, *Polityczna emigracja z Wolnego Miasta Gdańska 1933-1939(1945)*, Gdańsk 2005, s. 18; tegoż, *Polityka desinteressement mocarstw Ligi Narodów a hitleryzacja Wolnego Miasta Gdańska w: Gdańsk. Z historii stosunków polsko-niemieckich*, red. prof. M. Andrzejewski, Warszawa 1998, s. 139.

<sup>8</sup> H. Trocka, *Gdańsk a hitlerowski „Drang nach Osten”*, Gdańsk 1964, s. 107.

przed siedzibą Wysokiego Komisarza Ligi Narodów. Osoby, które udawały się do Komisarza ze skargą, były aresztowane. On sam stał się osobą pełniącą tylko funkcje reprezentacyjne, działał pod stałą obserwacją gestapo, a każda jego wypowiedź przekazywana była natychmiast do Berlina<sup>9</sup>. Równocześnie rozwiązano kilka stowarzyszeń związanych z opozycją<sup>10</sup>, a 1 listopada 1937 r. – wszystkie partie opozycyjne. Senat wydał dekret z mocą ustawy, zakazujący tworzenia w Wolnym Mieście nowych partii, co zapewniło NSDAP monopol polityczny. Zarówno w Rzeszy, jak i WMG wszystkie stanowiska władzy były obsadzane zgodnie z zasadą wodzostwa. Polegała ona na ściśle hierarchicznej strukturze władzy, absolutnym posłuszeństwie wobec wodza, którego utożsamiano z państwem oraz na bezwarunkowym wykonywaniu poleceń przełożonych, co wynikało z przekonania o ich nieomyślności. Kult przywódcy stał się niemal religijny.

Właśnie zgodnie z powyższą zasadą, a nie w wyborach, jak stanowiła konstytucja kościelna, został mianowany na urząd biskupa Kościoła unijnego w WMG Johannes Immanuel Beermann (1878-1958). Był on z pochodzenia Niemcem bałtyckim. Urodził się w Oberpahlen w dzisiejszej Estonii. Ukończył studia teologiczne w Dorpacie, lecz pracował jako nauczyciel i urzędnik. W Gdańsku posługiwał w parafiach w Kończewicach i Ostrowitem. Jako jeden z pierwszych pastorów ewangelickich wstąpił do ruchu Niemieckich Chrześcijan. Był też członkiem NSDAP. Właśnie dzięki wspieraniu narodowego socjalizmu został mianowany biskupem i wprowadzony w urząd 21 III 1934 r. przez biskupa Rzeszy, Ludwika Müllera, w kościele św. Jana. Był postacią nieznaną ogółowi mieszkańców Gdańska, gdyż pojawił się tu dopiero w 1930 r. i jego niewielkie, zaledwie dwuletnie, doświadczenie w pracy duszpasterskiej w innej sytuacji politycznej nie kwalifikowałoby go do zajmowania tak odpowiedzialnego stanowiska.

Te fakty, tak w Rzeszy jak i w Wolnym Mieście Gdańsku, spowodowały polaryzację stanowisk i rozłam w Kościele unijnym.

Ruch Niemieckich Chrześcijan współpracował z władzami hitlerowskimi i podejmował wysiłki w celu przeniesienia na grunt kościelny ideologii narodowego socjalizmu. W maju 1934 r. powstał Kościół Wyznający, przeciwstawiający się próbom „hitleryzacji” życia kościelnego w Niemczech. Na pierwszym synodzie w Barmen (maj 1934) sformułowano zasady tego ru-

---

<sup>9</sup> C.J. Burckhardt, *Moja misja w Gdańsku 1937-1939*, Warszawa 1970, s. 14.

<sup>10</sup> J. Wójcicki, *Wolne Miasto Gdańsk 1920- 1939*, Warszawa 1976, s. 261.

chu. Stwierdzono, że jedynym Panem Kościoła jest Chrystus. Odrzucono, jako niezgodną z Ewangelią, zasadę wodzostwa w Kościele, odrzucono jakiegokolwiek objawienie obok Słowa Bożego oraz pogląd, że istnieją obszary życia niepoddane panowaniu Jezusa Chrystusa. Odrzucono dyskryminację na tle rasowym oraz izolację niearyjczyków w parafiach. Bardzo istotny był szósty punkt deklaracji barmeńskiej, który zdecydowanie zaprzeczał idei podporządkowania misji Kościoła celom świeckim<sup>11</sup>. W czasie następnego synodu w Dahlem, w październiku 1934 r., powtórzono i doprecyzowano to stanowisko. Podkreślono, że każde kościelne prawo musi wyrastać z Ewangelii<sup>12</sup>.

W tym trudnym czasie na czele gdańskiego Kościoła Wyznającego, który przyjął formę skrajną, określaną w literaturze jako dahlemicką<sup>13</sup>, stanął pastor Kurt Walter – w Polsce prawie zupełnie nieznan. A jest to postać, którą warto przedstawić szerszemu gronu czytelników.

Kurt Walter urodził się 12 listopada 1892 r. w Gdańsku Wisłoujściu. Średnie wykształcenie zdobył w Conradinum i Królewskim Gimnazjum Realnym w Gdańsku Wrzeszczu, gdzie zdał maturę. Studiował teologię oraz filozofię w Berlinie, Tybindze i Królewcu. Podczas pierwszej wojny światowej służył jako ochotnik w gdańskim 5 Pułku Grenadierów, a w 1915 r. awansowano go na oficera. W roku tym został ranny podczas walk w Rosji – utracił nogę poniżej kolana. Mimo tak poważnego okaleczenia, nie zniechęcił się do służby wojskowej, co świadczy o cechach jego charakteru. Po rekonwalescencji uzyskał zgodę na szkolenie lotnicze i wcielenie do sił powietrznych Rzeszy. Walczył jeszcze do 1918 r., biorąc udział w nalotach na Bałkanach i we Francji<sup>14</sup>.

Jesienią w 1919 r. zdał drugi egzamin przed gdańskim konsystorzem. Został wikariuszem w Pröbbsenau (Przebrzno). Od 1 września 1923 r. rozpoczął służbę duszpasterską w WMG<sup>15</sup>. Pierwszym miejscem samodzielnej pracy K. Waltera była parafia we wsi Wygoda (Friedenau), położona

---

<sup>11</sup> T. Lane, *Wiara, rozum, świadectwo, Dzieje myśli chrześcijańskiej*, Bielsko-Biala 2001.

<sup>12</sup> E. Lessing, *Zwischen Bekenntnis und Volkskirche. Der theologische Weg der Evangelischen Kirche der alt-preußischen Union (1922-1935) unter besonderer Berücksichtigung ihrer Synoden, ihrer Gruppen und der theologischen Begründungen*, Bielefeld 1992, s. 283-284.

<sup>13</sup> Dahlemici (nazwa od synodu w Dahlem) byli najbardziej bezkompromisowym odłamek KW, odmawiającym współpracy z ruchami kościelnymi, które uznawały niemieckochrześcijańskie gremia kierownicze Kościoła.

<sup>14</sup> „Unser Danzig” nr 14, 20 VII 1963, s.13.

<sup>15</sup> Archiwum Państwowe w Gdańsku (APG), 977, t. 366, Wykaz duchownych zawierający datę rozpoczęcia pełnienia przez nich urzędowania w WMG, s. 334.

w okręgu Wejherowo, ale należąca do gminy Borety (Barendt). W latach 1930-1942 posługiwał w parafii M. Lutra w Gdańsku Wrzeszczu. Te lata jego działalności są najbardziej interesujące, ponieważ od 1934 r. do 1942 r. przewodniczył gdańskiemu Kościołowi Wyznającemu i miał bezpośredni wpływ na wszystkie inicjatywy oraz formy działania tego ruchu.

Założnikiem Kościoła Wyznającego w WMG był Pfarrernotbund – Związek Pastorów w Potrzebie, założony w listopadzie 1933 r., którego celem była pomoc pastorom pochodzenia żydowskiego, zagrożonym przez ustawę aryjską pozbawieniem urzędu. W jego szeregach, oprócz Kurta Waltera, znaleźli się następujący duchowni: Paul Kalweit, Gerhard Wendland, Erich Marquardt, Otto Eichel, Hans Treichel, Hermann Daniel, Arthur Paul, Oskar Schattat i Richard Czygan. Głównym zadaniem Związku stała się obrona praw Kościoła w totalitarnym państwie, a jego działalność polegała na informowaniu wiernych o sytuacji Kościoła i zagrożeniach. Wiadomości przekazywano podczas nabożeństw oraz w ulotkach kolportowanych nieoficjalnie.

Pastorzy gromadzili wokół siebie krąg zaufanych wiernych, którzy spotykali się w domu parafialnym u Otto Eichela, przy kościele św. Jana. Zbiegało się tam początkowo około 100 osób, które dały początek Kościołowi Wyznającemu Wolnego Miasta Gdańska<sup>16</sup>.

W połowie maja 1934 r. ukonstytuowała się Rada Braci Kościoła Wyznającego WMG, a Kurt Walter został wybrany na przywódcę. Spotkania odbywały się w kościołach, początkowo w parafii św. Trójcy, potem w kościele św. Jana, a później – już na stałe – w kościele św. Katarzyny. Wśród uczestników nabożeństw pojawiała się sporo osób „ciekawskich” lub przeciwników władzy narodowosocjalistycznej niezwiązanych z ruchem wyznającym. Tych, których można określić jako członków ruchu, gdyż podpisali „czerwoną kartę” – deklarację przynależności do Kościoła Wyznającego<sup>17</sup> – było około 5000 osób, jak szacunkowo ocenił K. Walter. Istniała także spora grupa sympatyków, którzy – nie chcąc narażać się na kłopoty – unikali zdecydowanego opowiedzenia się po stronie ruchu.

Oprócz nabożeństw Kościół Wyznający prowadził godziny biblijne, na których demaskowano hasła propagandy hitlerowskiej, informowano spo-

---

<sup>16</sup> *Die Stunde der Versuchung. Gemeinden im Kirchenkampf 1933-1945*, hrsg. G. Harder und W. Niemöller, München 1965, s. 40.

<sup>17</sup> Tamże, s. 41.



leczność wiernych o uchwałach Rady Braci, o sytuacji Kościoła w Rzeszy i wszystkich wydarzeniach wywołujących napięcia. W latach 1934-1936 wiadomości takie zamieszczał wydawany nieoficjalnie w Gdańsku „Rundbrief”. Był to okólnik Kościoła Wyznającego, ukazujący się co kilka tygodni, redagowany przez pastora Kurta Waltera.

Od początku swego istnienia Kościół Wyznający podejmował starania o odwołanie biskupa Johannes Beermanna z urzędu. W pismach kierowanych do Naczelnej Rady Kościelnej w Berlinie zwracano uwagę, że nie został on wybrany zgodnie z prawem kościelnym oraz że jego staż w pracy duszpasterskiej był niewystarczający. Niestety, zbiegi te pozostały bezowocne.

Rada Braci WMG zaprosiła do Gdańska Martina Niemöllera, który 20 II 1935 r. miał wygłosić wykład w kościele św. Katarzyny. W ulotce wzywającej do wzięcia udziału w tym spotkaniu przedstawiono go jako przewodniczącego Związku Pastorów Kościoła Wyznającego w Rzeszy i osobę znaną z oporu wobec władz kościelnych. Zaapelowano gorąco do Niemieckich Chrześcijan o wysłuchanie jego wykładu oraz udział w wieczornym nabożeństwie<sup>18</sup>. Niestety, wizyta M. Niemöllera nie doszła do skutku. Senat WMG uznał, że przybycie do Gdańska przywódcy Kościoła Wyznającego w Rzeszy jest niepożądane i kilkanaście godzin przed jego przyjazdem odmówił zgody<sup>19</sup>.

W tym samym dniu Rada Braci WMG wydała oświadczenie, odczytane z ambony kościoła św. Katarzyny, w którym zapewniała, że nie ma zamiaru brać udziału w konfliktach polityczno-kościelnych z Niemieckimi Chrześcijanami. Podkreśliła też, że wspólnoty wyznającej nie można traktować jako grupy politycznej, gdyż celem jej działania jest głoszenie i objaśnianie Słowa Bożego, a jeżeli ktoś to działanie postrzega jako próbę dzielenia narodu, to znaczy, że jest zwolennikiem panowania świeckich i nieprawidłowych norm w Kościele<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> APG, 977, t. 181, Ulotka Rady Braci, zapraszająca na wykład i nabożeństwo, które miał poprowadzić M. Niemöller w lutym 1935 r., s. 73. Wezwanie zawierało zdanie mówiące, że każdy członek wspólnoty ma obowiązek zapoznania się z postulatami Kościoła Wyznającego i rozważenia ich z powagą w swoim sumieniu.

<sup>19</sup> Evangelisches Zentralarchiv (EZB), Z 2877, „Rundbrief” okólnik Kościoła Wyznającego WMG, marzec 1935 r. Wspomina o tym także Kurt Walter; por. *Die Stunde der Versuchung...* s. 51.

<sup>20</sup> APG, 977, t. 181, Oświadczenie Rady Braci Wspólnoty Wyznającej w WMG odczytane w kościele św. Katarzyny 20 II 1935 r., s. 77-78.

Kilka dni po uwięzieniu w Niemczech 500 duchownych, co miało miejsce 17 marca 1935 r., w kościele św. Katarzyny odbyło się nabożeństwo w ich intencji. W słowie skierowanym do uczestników pastor K. Walter przypominał główne myśli synodu w Dahlem. Sprzeciwił się zawłaszczaniu terminologii chrześcijańskiej przez polityków i ideologów nazistowskich. Między innymi zwrócił uwagę, że używanie takich określeń, jak *wieczne Niemcy* czy *wiara w Führera* jest w najwyższym stopniu niewłaściwe, ponieważ mogą one odnosić się tylko do Boga<sup>21</sup>. Jeden z superintendentów WMG, Friedrich Reimer, który relacjonował to nabożeństwo, stwierdził, że miało ono podniosły i uroczysty charakter, a kazanie było poważne i porywające. Podkreślił też, że głównym celem walki powinna być obrona chrześcijaństwa przed nowopogaństwem.

Dużym niepokojem napelniały gdański Kościół Wyznający próby odcierania świąt Bożego Narodzenia od ich chrześcijańskiej istoty, zastąpienia na przykład pogańskim kultem słońca. Problem ten był poruszany na łamach „Rundbrief” także dlatego, że zaczęto wykorzystywać melodie znanych koled, zmieniając ich treść, by słać słońce i zwycięstwo światła nad nocą, nie wspominając ani słowem o narodzinach Syna Bożego<sup>22</sup>.

Kurt Walter uważnie śledził i krytycznie analizował wypowiedzi czolowych osobistości partyjnych, jak i naukowych. Na łamach okólnika starał się uświadamiać wiernym zagrożenia, które wynikały z poglądów zawierających elementy niezgodne z chrześcijaństwem lub wręcz wrogie mu. Zdecydowanie sprzeciwił się profesorowi P. Schnadelowi, który porównywał ideologię narodowego socjalizmu do religii. Profesor ów twierdził, że nie wystarczy być jedynie przekonanym do ideologii, lecz trzeba wierzyć w nią i wierzyć także w Führera. Co więcej – dawał wyraz przekonaniu, że wszelkie inne religie trzeba poświęcić dla narodowego socjalizmu<sup>23</sup>.

W dniu 17 stycznia 1935 r. władze gdańskiego Kościoła ewangelickiego zgodziły się na wcielenie młodzieży ewangelickiej do Hitlerjugend (HJ). Z ramienia Kościoła konwencję podpisał Franz Lippky – opiekun młodzieży (Landesjugendpfarrer), a z ramienia HJ – Heinz Glashagen (Oberbann-

---

<sup>21</sup> APG, 977, t. 181, Sprawozdanie superintendenta F. Reimera do konsystorza na temat nabożeństwa wstawienniczego z dn. 22 III 1935 r., s. 91-93.

<sup>22</sup> „Rundbrief” nr 16, początek stycznia 1936 r.

<sup>23</sup> EZB, Z 2877, „Rundbrief” nr 12, koniec sierpnia 1935 r.

führer)<sup>24</sup>. Wkrótce po tym na łamach gdańskiej prasy wywiadu udzielił Baldur von Schirach<sup>25</sup>. Zapytany o swoje stanowisko względem nauczania religii stwierdził, że każdy rodzic może sam decydować, w jakim wyznaniu chce wychowywać swoje dzieci. Wyraził pogląd, że *niemiecka prehistoria* powinna znaleźć tam odpowiednie miejsce, zgodnie ze swym znaczeniem. Zaprzeczył, jakoby jego celem było wprowadzanie kultu Wotana. Na temat zjednoczenia skonstatował: *Jestem zdania, że konfesyjne organizacje młodzieżowe w ich dzisiejszych strukturach i skłonnościach są nie do przyjęcia*<sup>26</sup>. Wypowiedź ta wyrażała stanowisko narodowych socjalistów, według których kościelne organizacje młodzieżowe zarówno ewangelickie, jak i katolickie kształtowały nieprzychylnie postawy młodzieży w stosunku do państwa. Odpowiedzialnością za to obarczono duchownych, którzy m.in. powstrzymywali młodzież przed masowymi imprezami HJ, zabraniali używania hitlerowskiego pozdrowienia, nauczali, że nie Führer, a tylko Jezus Chrystus jest Panem, walczyli z pojęciami rasy, ziemi i krwi. Podsumowaniem stanowiska nazistów było stwierdzenie: *obowiązkowe, podwójne członkostwo jest nie do przeprowadzenia z przyczyn pedagogicznych i światopoglądowych*<sup>27</sup>. Baldur von Schirach stwierdził też, że niemiecka młodzież, uczestnicząc w dziele pomocy zimowej, spełnia dzieło prawdziwie chrześcijańskie, dając tym dowód związku z Bogiem, w przeciwieństwie do *słownego chrześcijaństwa kłótlivych klechów z Kościoła Wyznającego, którzy zdradzają niewielką*

---

<sup>24</sup> APG, 977, t. 212, Konwencja o wcieleniu młodzieży ewangelickiej WMG do HJ, z dn. 17 I 1935 r., s. 175; APG, 977, t. 229, s. 140-141. Zjednoczenie wchodziło w życie z dniem 1 II 1935 r. Punkt 1 głosił: *Ewangelickie Dzieło Młodzieży uznaje jednolite, państwowo-polityczne wychowanie młodzieży niemieckiej przez państwo narodowosocjalistyczne i HJ jako filar idei państwowej*; L. Żukowska *Młodzież ewangelicka w obliczu hitleryzmu w Wolnym Mieście Gdańsku*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, 2010, s. 100-108.

<sup>25</sup> Baldur von Schirach (1907-1974) Reichsjugendführer - przywódca młodzieży w randze ministra ds. młodzieży w rządzie Rzeszy w latach 1931-1940. Następnie jako gauleiter Wiednia odpowiadał za deportację tysięcy Żydów. Osądzony przez trybunał w Norymberdze, spędził 20 lat w więzieniu Spandau.

<sup>26</sup> „Der Danziger Vorposten” nr 80, 4 IV 1935 r., s. 9.

<sup>27</sup> Bundes Archiv Lichterfelde (BArch), R 58/5561 (Teil 2), Dokument Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy zatytułowany: *Praca organizacji Kościoła ewangelickiego* z dn. 15 X 1935 r., s. 10. Ujęto tu, jakie działania ze strony duchownych były wrogie systemowi: m.in. powstrzymywanie młodzieży przed masowymi imprezami HJ, zabranianie używania hitlerowskiego pozdrowienia, wychowywanie w duchu uznawania Jezusa Chrystusa za Pana, a nie Führera, walka z pojęciami rasy, ziemi i krwi.

*łączność z wielkim duchem założyciela chrześcijaństwa. Ponadto dodał, że sztandary Hitlerjugend są czymś więcej niż sztandary wyznaniowe*<sup>28</sup>.

Naziści, szczególnie gdy chcieli zyskać przychylną chęć chrześcijan, często i chętnie cytowali fragment 24. punktu programu Deutsche Arbeiter Partei – Niemieckiej Partii Robotniczej (potem NSDAP). Cały punkt brzmiał następująco: *Domagamy się wolności w państwie dla wszystkich wyznań religijnych, o ile nie zagrażają one jego istnieniu i nie są wymierzone przeciwko uczuciom moralnym i obyczajowym rasy germańskiej. Partia jako taka stoi na stanowisku pozytywnego chrześcijaństwa, bez wiązania się z jakimś określonym wyznaniem*<sup>29</sup>. Jednak w oficjalnych wypowiedziach podkreślano jedynie pierwszą część ostatniego zdania, mówiącą o tym, że partia stoi na gruncie pozytywnego chrześcijaństwa. Tak wypowiadał się również Baldur von Schirach.

Przeciętny obywatel nie orientował się, że wykładnia chrześcijaństwa w ujęciu nazistowskim oznacza bezkonfesyjne ubóstwienie rasy nordyckiej oraz kult siły. Pastor Kurt Walter, cytując i demaskując takie wypowiedzi, zachęcał swoich czytelników do głębszej refleksji nad istotą narodowego socjalizmu i rzeczywistymi jego celami. Było to szczególnie ważne, ponieważ naziści stosowali metodę zacierania różnic, używając specyficznej terminologii. Wprowadzili na przykład termin *pozytywne chrześcijaństwo* zamiast *chrześcijaństwo*. Takimi zabiegami chcieli pozyskać członków organizacji parafialnych dla swego modelu „chrześcijaństwa”. Osoby pozostające na gruncie nauki zgodnej z Pismem Świętym i duchem Reformacji nie mogły zaakceptować takiej wykładni, tak jak nie mogły przyjąć światopoglądu narodowosocjalistycznego, nie tylko w obszarze religii.

Kurt Walter bronił kobiece organizacje parafialne przed ideologią NSDAP. Jego niepokój wywoływały próby połączenia stowarzyszeń parafialnych Frauenhilfe - Pomoc Kobiet z narodowosocjalistycznym odpowiednikiem tej organizacji – NS-Frauenschaft. Pisał o tym w sprawozdaniu z 1 VII 1935 r. o sytuacji Kościoła Wyznającego w Gdańsku. Było ono adre-

<sup>28</sup> EZB, Z 2877, „Rundbrief” nr 16, początek stycznia 1936 r.; „Vortchristentum der zänklichen Pfaffen der Bekenntniskirche”, die in einer viel Geringerer Verbunderheit mit dem „großen Geist des Stifters des christentum” stünden. [...] ...mehr sei als eine konfessionelle Fahne .

<sup>29</sup> *Program Deutschen Arbeiterpartei. 24.2.1920.* w: S. Sierpowski, *Źródła do historii powszechnej okresu międzywojennego*, t.1, Poznań, s. 169-171., F. Zipfel, *Kirchenkampf in Deutschland 1933-1945*, Berlin 1965, s. 1.

sowane prawdopodobnie do Rady Braci w Rzeszy<sup>30</sup>. Obawy K. Waltera nie były bezpodstawne, jako że w NS-Frauenschaft powołano oddział opowiadający się za *pozytywnym chrześcijaństwem*. Oddział ten gromadził kobiety, które *uznawały, że naród niemiecki będzie mógł być ponownie silny i zdrowy, kiedy będziemy stali zwarci i zjednoczeni we wspólnocie roboczej*. Dalszym zadaniem było *pozyskanie całej niemieckiej Ojczyzny dla pozytywnego chrześcijaństwa*<sup>31</sup>. W istocie ta organizacja kobieca propagowała hasła nazistowskie i bynajmniej nie kształtowała postaw chrześcijańskich o pogłębionej relacji z Bogiem.

Widać więc, jakimi metodami posługiwało się totalitarne państwo, by zagarnąć przestrzeń działalności dobroczynnej Kościołów i przypisać sobie troskę o potrzeby obywateli.

Krajowy związek parafialnych stowarzyszeń Frauenhilfe, broniąc się przed połączeniem z NS-Frauenschaft, podjął decyzję o związaniu się z Kościołem Wyznającym. Rzeczywiście, niemal wszystkie parafialne organizacje kobiece prowadzone były przez duchownych tego Kościoła, między innymi pastor K. Walter opiekował się grupą o nazwie „Luter”. Ze sprawozdań kierowanych do Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy wynika, że liczebność ewangelickich związków kobiecych była największa w tych parafiach, gdzie działali duchowni Kościoła Wyznającego<sup>32</sup>.

Dla Kościoła Wyznającego bardzo ważnym polem działalności była także praca ze studentami. W WMG istniał studencki krąg biblijny, który liczył około 20 członków rekrutujących się z Wyższej Szkoły Technicznej, Akademii Rolniczej i studentów medycyny. Ich spotkania odbywały się m.in. w parafii ks. K. Waltera (kościół Lutra w Gdańsku Wrzeszczu), także w domu „Ludolphine” w Oliwie. Wyjeżdżano do Lublewa, Mierzeszyna i innych miejsc na odpoczynek, ale głównie, aby posłuchać wykładów. Wygłaszali je gościnnie Manfred Koschorke i Fritz Kommoß z Królewca, związani z Kościołem Wyznającym. W maju 1940 r. w Ujeścisku modlitwę *Ojczy Nasz* poprowadził sam Dietrich Bonhoeffer<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> EZB, 50/374, Sprawozdanie K. Waltera o sytuacji gdańskiego Kościoła Wyznającego z dn. 1 VII 1935 r., b.p.

<sup>31</sup> EZB, Z 2877, „Rundbrief” nr 11, koniec lipca 1935 r.; [...] die erkannt haben, daß unser deutsches Volk nur wieder gesund und stark werden kann, wenn wir geschlossen und einig in einer Arbeitsgemeinschaft stehen.

<sup>32</sup> BArch, R 58/5731 (teil 1), Sprawozdanie dla Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy z 4 X 1940 r., s. 268.

<sup>33</sup> APG, 977, t. 457, Sprawozdanie z pracy biblijnej ze studentami za okres od 1938-1941 r., s. 14-16.

Jako przywódca gdańskiego Kościoła Wyznającego pastor Kurt Walter doświadczał wielu represji ze strony władz kościelnych i państwowych. Szczególnie dotkliwe były częste rewizje w domu Walterów, dokonywane przez gestapo w celu zarekwirowania kolejnego wydania „Rundbrief”. Po pewnym czasie małżonka duchownego, Gertrud, wpadła na pomysł, aby zostawić w domu kilka egzemplarzy dla policji, podczas gdy pozostałe były już w drodze do parafian. Dzięki temu „wizytujący” Walterów policjanci nie demolowali mieszkania i jednocześnie nie wracali do szefa z pustymi rękami. Często wizyty policjantów kończyły się zabraniem pastora K. Waltera na przesłuchanie. Wówczas mówiono w Gdańsku, że krąży on znów pomiędzy Śmiercią i Diabłem (niem. Tod i Teuffel) – tak nazywali się eskortujący go policjanci<sup>34</sup>. O życzliwości pastora dla bliźnich może świadczyć fakt, że dyktował on protokół niezbyt rozgarniętemu Teuffelowi, dla którego zadanie to było niezmiernie trudne.

Innym powodem zatrzymań K. Waltera było podejrzenie o pomoc Żydom, którym udzielał chrztu. Podobnie próbował pomagać także pastor Bruno Leu<sup>35</sup>. Źródła nie podają, jaki był stosunek K. Waltera do partii opozycyjnych oraz do Polaków w WMG.

Wgląd w protokół przesłuchania daje wyobrażenie, z jaką odwagą i niezłomnością pastor przeciwstawiał się ingerencji narodowosocjalistycznego państwa w sprawy kościelne i łamaniu konstytucyjnej zasady wolności słowa. Gdy postawiono mu zarzut złamania policyjnego zakazu organizowania kościelno-politycznych zebrań z dn. 26 II 1937 r., nie próbował pomniejszać czy usprawiedliwiać faktu, że informował wiernych o sytuacji Kościoła w Rzeszy oraz inicjował modlitwę za więzionych tam pastorów. W zeznaniu podkreślił: *Jest obowiązkiem mojego urzędu informować chrześcijańską parafię i współpraci o tych samych zapatrywaniach, o wydarzeniach w łonie Kościoła.* I dalej tak wyraził swoje stanowisko: *Moim zdaniem, ważną częścią przepowiadania Ewangelii jest przemawianie do parafian w kościele. Uznaje zarządzenie prezydenta policji z 26 II 1937 r. za wrogie konstytucji naruszenie prawa do głoszenia [Ewangelii L.Ż.] przez kościół chrześcijański. Na tej podstawie jestem zmuszony zakwestionować karne postępowanie wobec mnie<sup>36</sup>.*

<sup>34</sup> *Die Stunde der Versuchung...*, s. 51.

<sup>35</sup> Tamże, s. 50.

<sup>36</sup> APG, 977, t. 3169, Zeznania K. Waltera na policji z dn. 26 VI 1937 r. podpisane przez Teuffela, s. 4. Ich sehe es jedoch als meine Amtspflicht an, zu der christlichen Gemeinde über die Vorgänge innerhalb unserer Kirche zu sprechen und dieses auch bei meinen mir gleichge-

Mimo zakazu Kurt Walter zaapelował do duchownych, aby jasno i dokładnie uświadamiali wiernym sytuację Kościoła, aby w trakcie kazania i modlitwy wymieniali nazwiska uwięzionych pastorów<sup>37</sup>.

Skierowanie takiego apelu do współbraci było kolejnym świadectwem niezłomnej postawy K. Waltera, a jej konsekwencją stał się wyrok sądu z końca czerwca 1937 r., skazujący pastora na trzy miesiące więzienia i karę 1800 guldenów grzywny za złamanie zakazu organizowania zebrań politycznych<sup>38</sup>. W uzasadnieniu wyroku sędzia stwierdził, że oskarżony nie może czuć się jak męczennik za wiarę, skoro świadomie przekroczył prawa i zarządzenia państwowe<sup>39</sup>. Na sali sądowej doszło wówczas do incydentu – obecni tam duchowni zaprotestowali przeciwko bezprawnemu aresztowaniu K. Waltera przez policję polityczną (ponieważ sędzia nie zastosował aresztu natychmiastowego), na co policja zareagowała aresztowaniem czterech pastorów<sup>40</sup>. Na szczęście, K. Walter został wcześniej zwolniony z więzienia, po amnestii związanej z likwidacją katolickiej partii Centrum<sup>41</sup>.

Kolejną ważną inicjatywę podjął Kurt Walter po włączeniu Wolnego Miasta do Rzeszy, 1 września 1939 r. Biskup gdański, J. Beermann, wraz konsytorzem zaplanował w związku z tym nabożeństwo dziękczynne na 16 stycznia 1940 r. Gdański Kościół Wyznający nie zgodził się na udział w tym nabożeństwie, ponieważ uroczystość odbywała się w duchu niemieckochrześ-

---

sinnten Amtsbrüdern zu bewirken. [...] Meiner Auffassung nach ist es ein wesentliches Stück evangelischer Verkündigung, zu der Gemeinde von der Kirche zu sprechen. Ich halte die Verordnung des Polizei-Präsidenten vom 26.2.37 für einen verfassungwidrigen Eingriff in die Verkündigung der christlichen Kirche. Aus diesem Grunde muss ich eine strafbare Handlung meinerseits bestreiten.

<sup>37</sup> APG, 977, t. 3169, List K. Waltera do duchownych z wytycznymi, jak mają postępować w trakcie nabożeństw z dn. 25 VI 1937 r., s. 37.

<sup>38</sup> APG, 977, t. 3169, Pismo prezydium policji do bp. J. Beermann na temat kary zasądzonej na K. Waltera z dn. 7 VII 1937 r., podpis nieczytelny, s. 3. Karę zasądzono 29 czerwca, kilka dni po apelu do duchownych w sprawie postępowania w czasie nabożeństw; BArch, R 58/5882, Nota o uwięzieniu K. Waltera skierowana do Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy z dn. 29 VI 1937 r., podpisana przez dowódcę SS oddziału Północno-wschodniego, Głahna, b. p.

<sup>39</sup> „Der Danziger Vorposten” nr 148, 29 VI 1937 r., s. 5. W artykule podano, że K. Walter karę grzywny mógł zamienić na kolejne 3 miesiące więzienia.

<sup>40</sup> Instytut Pamięci Narodowej w Gdańsku, 43/46, Sytuacja polityczna w Wolnym Mieście Gdańsku, sprawozdanie dla O. II Sztabu Głównego Wojska Polskiego bez daty, s. 236, Raportujący stwierdził, że *jedyną pozostałą drogą oddziaływania opozycji na społeczeństwo w WMG było wykorzystanie momentów natury religijnej, był to jedyny teren działania opozycji, którego hitlerowcy dotychczas nie zdołali w pełni opanować.*

<sup>41</sup> *Die Stunde der Versuchung...*, s. 52.

cijańskim, pod przewodnictwem kierownictwa kościelnego o tej orientacji. W oświadczeniu przyjętym przez Radę Braci stwierdzono: *Pastorzy Kościoła Wyznającego w Okregu Rzeszy Gdańsk – Prusy Zachodnie na gruncie wyznania i sumienia odrzucili zaproszenie konsystorza na nabożeństwo z okazji przyłączenia ewangelickich parafii do obszaru Rzeszy Gdańsk – Prusy Zachodnie, które odbyło się 16 tego miesiąca w kościele Mariackim*. Ogromne zastrzeżenia wywołał przebieg liturgii. Okazało się, że jego centralnym punktem było oddawanie czci poległym bohaterom. We wspomnianym oświadczeniu dodano, że *niemieckie pozdrowienie, które ma znaczenie w przestrzeni politycznej i życiu obywatelskim, nie daje się pogodzić z ołtarzem, togą i kazaniem*<sup>42</sup>. Warto podkreślić, że pastory Kościoła Wyznającego unikali używania nazistowskiego pozdrowienia (podniesienia ręki i okrzyku *Heil Hitler*), co znajduje odzwierciedlenie w literaturze wspomnieniowej<sup>43</sup>.

We wtorek wielkanocny, 7 kwietnia 1942 r., gestapo ponownie aresztowało Kurta Waltera. Dostępne źródła nie zawierają listy oskarżeń. Jak się wydaje, chodziło o całą działalność pastora. Wielokrotnie poważnie narażał się totalitarnemu państwu, czynnie przeciwstawiając się ingerencji nazistowskiej we wszystkie dziedziny życia kościelnego. Zorganizował przecież gdański Kościół Wyznający i został jego przywódcą, protestował przeciwko podporządkowaniu religii polityce państwa, informował o wtrącaniu do więzień i obozów koncentracyjnych członków ruchu wyznającego w Rzeszy i apelował o modlitwy za więzionych księży, w kazaniach i wydawanym „Rundbrief” demaskował fałsz zawarty w hasłach i metodach działania hitleryzmu, sprzeciwiał się łamaniu wolności słowa przez władze, bojkotował zarządzenia władz kościelnych o proveniencji niemieckochrześcijańskiej, wreszcie – próbował pomagać Żydom.

W trudnym czasie trzymiesięcznego przetrzymywania Kurta Waltera w Gdańsku (prawdopodobnie w siedzibie gestapo, ale w dostępnych źródłach brak informacji, które mogłyby to potwierdzić) współbracia w wierze

<sup>42</sup> EZB, 50/622, Oświadczenie Gdańskiej Rady Braci ze stycznia 1940 r., s. 3, Ten sam dokument EZB, 7/17586, b. p. ; Die Pfarrer der Bekennenden Kirche im Reichsgau Danzig-Westpreussen haben es aus Gründen des Glaubens und Gewissens abgelehnt, der Einladung des Konsistoriums zu dem „Gottesdienst anlässlich der Wiedervereinigung der evangelischen Kirchengemeinden im Kirchengebiet Danzig-Westpreussen”, der am 16. ds. Mts. in der Marienkirche zu Danzig stattgefunden hat, zu folgen. [...] Der deutsche Gruss, der im politischen Raum und im bürgerlichen Leben Seine Geltung hat, gehört nich vor den Hochaltar und zu Talar und Predigt.

<sup>43</sup> *Gdańsk 1944. Rozmowy 50 lat później*, Gdańsk 1994, s. 103-104.



nie zapomnieli o swym duszpasterzu. Jedna z parafianek, pani Harke, dowiedziawszy się, w której celi przebywał duchowny, nuciła pod jej oknami pieśń kościelną: *Wiem dobrze w kogo wierzę* (niem. *Ich weiß woran ich glaube*). Było to dla K. Waltera dużym wsparciem duchowym. Jakże wymowne były słowa pieśni: *Wiem co zostanie mi, gdy wszystko drży, upada, gdy błąd mędrkami włada, a górę biorą źli*<sup>44</sup>.

O poważaniu i życzliwości, jakimi otaczany był pastor K. Walter nie tylko w środowisku ewangelików świadczy też fakt, że po jego uwięzieniu w niektórych kościołach katolickich odprawiano msze w jego intencji. Warto w tym miejscu dodać, że wcześniej, w 1935 r., gdy groziła K. Walterowi utrata urzędu, proboszcz sąsiadującej parafii (we Wrzeszczu), zaproponował mu odprawianie nabożeństw i załatwianie spraw urzędowych w swoim kościele, uzyskawszy na to zgodę biskupa.<sup>45</sup>

Z Gdańska przewieziono Kurta Waltera do obozu koncentracyjnego w Dachau, gdzie przebywał aż do końca wojny w 1945 r. W obozie zetknął się z biskupem Kościoła Wyznającego – Martinem Niemöllerem. Tam też poznał ks. Woldemara Gastparý'ego, wybitnego historyka protestantyzmu w Polsce, późniejszego rektora Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie<sup>46</sup>.

Po uwolnieniu przez wojska amerykańskie, ks. Kurt Walter udał się do Stuttgartu, gdzie spotkał dwoje swoich dzieci. W tym czasie jego małżonka wraz z córką pozostawały w Gdańsku, w bardzo trudnych warunkach materialnych. Rodzina połączyła się dopiero w 1946 r.

Od 1945 r. pastor Kurt Walter posługiwał w parafii w Stuttgarcie, a następnie, aż do emerytury, w tamtejszym szpitalu. Dostępne źródła nie podają nazw parafii i szpitala.

Jesienią 1945 r. gdańszczanie, którzy znaleźli się w amerykańskiej strefie okupacyjnej obejmującej Hesję, Badenię, Wirtembergię oraz Bawarię, powierzyli K. Walterowi urząd swego przedstawiciela wobec władz tej strefy. Ta działalność wymagała niezwyklej odwagi, ponieważ władze okupacyjne zabraniały organizowania tzw. zgromadzeń ziomkowskich. W czasie uroczysto-

---

<sup>44</sup> Cyt. za: *Śpiewnik ewangelicki*, Bielsko-Biała 2002, s. 890-891.

<sup>45</sup> E. Sodeikeit, *Die Verfolgung und der Widerstand der Evangelischen Kirche in Danzig von 1933-1945*, „Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes”, Göttingen 1965, t. 15, s. 164.

<sup>46</sup> W. Gastparý, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych, cz. 2. 1939-1945*, Warszawa 1981, s. 121.

ści adwentowych w 1945 r. doszło niemalże do aresztowania K. Waltera z powodu zgromadzenia gdańszczan.

Pierwsze duże zgromadzenie byłych mieszkańców WMG odbyło się 6 I 1946 r. Później ich organizacja przyjęła nazwę „Koga” i kontynuowała działalność do 1948 r. W tymże roku, kiedy w amerykańskiej strefie pozwolono na tworzenie zrzeszeń, zmieniono nazwę na Związek Gdańszczan (Bund der Danziger). W czasie reorganizacji ks. K. Walter zdecydował się kierować Związkiem tylko w Badenii i Wirtembergii. Pełnił funkcję przewodniczącego Związku w Stuttgarcie do 1954 r. W latach 1954-1961 był członkiem Rady Gdańszczan i w uznaniu zasług otrzymał honorowe członkostwo Związku Gdańszczan.

Kurt Walter zmarł 26 czerwca 1963 r. w Stuttgarcie w wieku osiemdziesięciu lat. Pogrzeb odbył się dwa dni później. Zgromadził liczne rzesze przyjaciół, duchownych i diakonis. Trumna okryta była gdańską flagą<sup>47</sup>.

Pastor Kurt Walter godny jest zapamiętania jako człowiek o szczególnych zasługach. Bezkompromisowo bronił czystości wyznania zgodnego z Pismem Świętym i z duchem Reformacji, odważnie upominał się o nieskrępowane głoszenie Słowa Bożego, bez państwowych ingerencji ideologicznych. Bronił podstawowych praw każdego człowieka do wolności słowa, wyznawanych poglądów i przekonań, które to wartości były poważnie zagrożone w czasach dyktatury NSDAP w Wolnym Mieście Gdańsku. Sprzeciwiał się wszelkiej dyskryminacji czy to rasowej, czy narodowościowej. Jego działania nie nosiły cech opozycji politycznej, odsłaniały jedynie niespójność i fałsz głoszonych przez państwo hitlerowskie haseł. Jako przywódca Kościoła Wyznającego, za swoje poglądy i zdecydowaną postawę, zapłacił nie tylko licznymi utrudnieniami w spełnianiu obowiązków duszpasterskich, ale utratą wolności i kilkuletnim pobytem w obozie koncentracyjnym. Jako dobry chrześcijanin, człowiek o niezwyklej odwadze cywilnej, wierny swym zasadom, z pewnością zasługuje, by o nim pamiętać, szczególnie w Gdańsku, z którym był tak związany.

### **Summary: Kurt Walter – the leader of the Confessing Church in the Free City of Gdańsk 1943 - 1942**

Kurt Walter (1892-1963) was born in Gdańsk, died in Stuttgart. He studied theology and philosophy in Berlin, Tübingen and Königsberg. He vo-

---

<sup>47</sup> „Unser Danzig” nr 14, 20 VII 1963, s. 13.

lunteered during the First World War and although he was seriously wounded he served in the air force.

In 1923 he started his ministry in the Free City of Gdańsk (WMG). He was a leader of the Confessing Church in Gdańsk from 1934. He protested against state interference into church affairs. In his sermons and journalism he exposed the falsehoods inherent in Nazi ideology. He informed both clergy and congregations about how members of the Confessing Church were sent to concentration camps, led prayers for imprisoned clergymen and organized help for persecuted Jews.

In the spring of 1942 he was imprisoned, and sent finally to the concentration camp at Dachau. After his release he settled in Stuttgart, continuing his ministry service. In addition, he was active in the Bund der Danziger.

Kurt Walter is presented in the context of the political situation in Germany and the Free City of Gdansk.

**Keywords:** The Confessing Church, The Free City of Gdańsk, Evangelical Church of the Old Prussian Union

**Lucyna Żukowska** – absolwentka historii, doktorantka Uniwersytetu Gdańskiego, swe zainteresowania badawcze skupia na zagadnieniach wyznaniowych Wolnego Miasta Gdańska i Trzeciej Rzeszy. Tym zagadnieniom poświęcone były dotychczasowe publikacje m.in. w GRE.



**Heinrich Assel**

## Evangelische Freiheit als Erbe – heute

Wo setzen wir an, wenn wir nach dem kulturellen und theologischen Erbe des Protestantismus im heutigen Ost-Deutschland und im heutigen Polen fragen? Die Antwort liegt nahe, zumal in Danzig! Wir setzen bei der *evangelischen Freiheit* an: *Evangelische Freiheit als Erbe – heute*.

(1) 22 Jahre Erfahrung im demokratischen Aufbau der Gesellschaften Ostdeutschlands und Polens bringt unsere Generation seit 1990 mit!

Wir wissen, wie langsam zivile Gesellschaften wachsen, demokratische Verfassungswirklichkeit, plurale Parteien und Verbände, rechtsstaatliche Verwaltungen.

Wir versuchen, die neue, ungewohnte Rolle der evangelischen Kirchen öffentlich zu gestalten zwischen einem politischen Fundamentalismus, der sich als politischer Islam maskiert, und einer fortschreitenden Säkularisierung, die in sich verknöchert, weil sie religiös gedächtnislos und analphabatisch ist. Wir behaupten die Stimme evangelischer Freiheit zwischen einem Katholizismus, der seine traditionelle Dominanz erhalten möchte, aber sich zu inneren Reformen getrieben sieht, nicht zuletzt durch einen forschenden, kritischen Laizismus.

Wir erleben neuerdings die Macht von Finanzmärkten, die sich politisch nicht verantwortlich machen lassen wollen. Wir erleben den drohenden Verlust demokratischer Souveränitätsrechte in einer zwangsläufigen Neujustierung des europäischen Institutionengefüges. Selbst der mächtigste Garant bürgerlicher Mitwirkungsrechte und Freiheitsrechte, das deutsche Bundesverfassungsgericht, scheint jetzt an Grenzen zu stoßen. So urteilen nicht wenige Leitartikel der überregionalen Zeitungen in Deutschland nach dem Entscheid des Gerichts zum Europäischen Rettungsschirm im September 2012.

(2) Die Erinnerung meiner Generation reicht aber auch zurück vor 1989, in die scheinbare Eiszeit der 80er Jahre, ins Jahrzehnt der Latenz vor dem großen Umbruch. Der kurze Moment des Ausbruchs voller bürgerlicher Freiheiten aus der Latenz erstarrter Unfreiheiten, wie in Ostdeutschland, ja aus der Latenz eines inneren Kriegszustands, wie in Polen, ist eine unerhörte ‚Begebenheit‘, die ‚sich nicht mehr vergisst‘ – mit Immanuel Kant zu reden<sup>1</sup>. Die vollere Freiheit der Christen wie der Bürger ist selbst in Unfreiheit und Kriegszustand politisch wirksam und souverän. Das vergisst sich nicht. *In dieser Erinnerung begegnen sich das Erbe bürgerlicher Freiheiten und das Erbe evangelischer Freiheit – so sehr sie davor und danach wieder eigene Wege gehen.*

### 1. Erinnerung an Luthers Freiheitsverständnis

Das Erbe der *evangelischen* Freiheit ist bleibend in der *paradoxen doppelten* These der Freiheitsschrift Luthers aus dem Jahr 1520 formuliert:

„Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan“ – dies ist die *innere, geistliche Freiheit des inneren, geistlichen Menschen*.

„Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“ – dies ist die *äußere, weltliche Freiheit des äußeren, leiblichen Menschen*<sup>2</sup>.

In der Freiheitsschrift entfaltet Luther dies so:

*Gottes* Freiheit teilt sich in bestimmten *öffentlichen* Medien des göttlichen Wortes mit: in Predigt und Sakrament, in Absolution und geschwisterlicher Beratung<sup>3</sup>. In diesen öffentlichen Wortmedien wird die ‚innere‘ Freiheit des Glaubens freigesetzt und ermächtigt. Diese innere Freiheit ist *nicht* ‚innerlich‘. Sie ist *keine* ‚Privatsache! Sie hat ja Teil an der *königlichen Priesterschaft der Getauften*, der politischen Öffentlichkeit der christlichen Gemeinde, der Bürgerschaft Christi, der *politia Christi*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 142-150, Zitat: A 149; in: I. Kant, *Werke in zehn Bänden. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 9, 1. Teil, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1968, s. 357-361, Zitat: s. 361 (dort bezogen auf die Französische Revolution).

<sup>2</sup> M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520, Studienausgabe 2, Berlin 1982, 265,6–9 (sprachlich modernisiert); die Unterscheidung des geistlichen vom leiblichen Menschen: 265,16–267,2.

<sup>3</sup> M. Luther, *Schmalkaldische Artikel, Vom Evangelio*, in: *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8.A., Göttingen 1979, 449,5–14.

<sup>4</sup> Der Begriff *politia Christi* stammt von Ernst Wolf, vgl. *Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik*, hg. v. H. G. Ulrich, Theologische Bücherei 86, Gütersloh 1993, s. 119–132.

Mehr noch! Gerade indem diese innere Freiheit unveräußerlich ist und bleibt, also in *bürgerlichen* Rechten nicht aufgeht, gerade indem sie Glaubensfreiheit des inneren, geistlichen Menschen vor Gott und in der Gemeinde ist, paart sie sich mit *der äußeren Freiheit des äußeren, politischen Menschen*. Die evangelische Rede von der äußeren Freiheit schließt nämlich einen rechtlichen Naturzustand, einen rechtlichen Kriegszustand aller mit allen aus. Der rechtliche Kriegs- und Ausnahmezustand ist gerade nicht das Modell von Souveränität, sondern das, was nicht sein soll und ausgeschlossen ist!<sup>5</sup>

Der äußere Mensch des Glaubens befindet sich immer schon im Rechtsstatus, im weltlichen Regiment Gottes und eben darin in einem politischen Status. Nur im Rechtsstatus, nur in diesem eigensinnig politischen Status ist der Christenmensch ‚ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan‘. Politische Herrschaft hat demnach ihre legitime Macht gerade im Schutz vor einer Gewalt, die sich jenseits des Politischen etabliert und eigenen Gesetzmäßigkeiten folgt. Menschliche Gewalt kann nur ausführende, selbst dem Recht folgende sein, nicht Recht absolut setzende. Sie muss in der Rechtssetzung immer schon auf Recht sich beziehen können. In der evangelischen Tradition ist *dies* der Sinn der Rede von Gottes *weltlichem Regiment*: Es soll keine Rechtssetzung geben, die aus einem rechtlosen Ausnahmezustand folgt, in dem nicht Recht, wie anfänglich auch immer, existiert. Die Anerkennung von Bürgerrechten, Grundrechten und Menschenrechten durch die evangelische Theologie begründet sich daraus<sup>6</sup>.

Die Lehre von Gottes weltlichem Regiment bedeutet für die Rechtssetzung: Der menschliche Gesetzgeber hat darauf zu achten, dass er selbst niemandem Recht setzt, ohne der Gerechtigkeit zu folgen, die seiner Rechtssetzung voraus liegt. Dieser Gerechtigkeit kann er nur Raum lassen, sofern er auch Widerspruch gegenüber seiner eigenen Rechtsordnung sucht. In diesem Widerspruch wird Rechtsfindung ausgeübt. In diesem Sinne ist er nicht der Souverän, sondern bereits der Regierte, der Recht empfangen hat. *Die Lehre vom weltlichen Regiment Gottes behauptet, dass Menschen in ihrer Rechtssetzung auf ein*

---

<sup>5</sup> Dies musste die evangelische politische Ethik in Deutschland nach 1945 erst lernen – gegen die staatsrechtlichen und theologischen Souveränitätslehren des Staatsrechtlers Carl Schmitt und des Theologen Emanuel Hirsch; vgl. H. Assel, *Politische Theologie im Protestantismus 1914–1945*, in: *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, hg. v. J. Fohrmann / J. Brokoff, Paderborn 2003, s. 67–79.

<sup>6</sup> Vgl. H. G. Ulrich, *Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik*, EThD 2, Berlin u.a. 2007. W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996, 3.A. 2006.

*Wort verwiesen sind, das sie nicht gesetzt haben, sondern das sie auffinden.* Dieses Wort Gottes kann dem Recht bleibend widersprechen.

Die öffentliche Predigt des Gebotes und Gesetzes Gottes predigt also nicht nur die ‚Macht aus *Liebe*‘, die den einzelnen Christenmenschen geboten ist und durch die sie in den Rechts-Institutionen jedermann dienen<sup>7</sup>. Die öffentliche Predigt der Gebote Gottes ist auch ein Dienst am *Recht*, an den rechtssetzenden Gewalten und den Rechtsinstitutionen selbst. Sie erinnert den Staat an „Recht und Frieden“ als Staatsziele, wie dies die 5. These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 formuliert. Sie erinnert heute an noch andere Staatsziele: etwa an Gemeinwohlpflicht und Solidarität, Umweltschutz und Generationengerechtigkeit. „Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten.“ (Barmer Theologische Erklärung, 5. These).

## **2. Evangelische Freiheit ‚verborgen unter‘ politischen Freiheiten**

An diesem Punkt trifft sich die heutige lutherische politische Ethik mit dem politischen Republikanismus. In Deutschland ist immer noch der große Philosoph Jürgen Habermas der Nestor und öffentliche Intellektuelle dieses politischen Republikanismus. Jürgen Habermas vermittelt in seinem Buch: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* von 1992 die doppelten, stets rechtlichen und moralischen Freiheiten der Grundrechte durch ein übergreifendes Demokratieprinzip. Eine prozessual verstandene Volkssouveränität<sup>8</sup> und eine Verfassung größtmöglicher, gleicher, subjektiver Handlungsfreiheiten von Mitgliedschaftsrechten

<sup>7</sup> So der Titel der neuesten, lutherischen politischen Ethik des dänischen Theologen Svend Andersen: *Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik* (2010). Siehe meine Rezension dazu: *Er Lutherske Politiske Teologi valgbeslaegt med liberisme og republikanisme? (Ist lutherische politische Theologie dem Liberalismus und Republikanismus wahlverwandt?)*, „Dansk Teologisk Tidsskrift“ 74 (2011), 313–318.

<sup>8</sup> Bereits für die Rechtssetzung müssen Regeln, Rechte und Prozeduren gelten, die nicht schon mit Gewalt aufgestellt worden sind. Es wird kein ursprünglicher Souverän gedacht, sondern Menschen, die sich bereits in einem solchen Rechtsmedium aufhalten, das Gewalt ausschließt. Innerhalb dieses Mediums ist dann diskursive Rechtsfindung möglich, z.B. in der aktuell wieder strittigen sog. Gewaltenteilung zwischen exekutiver Gewalt, legislativer Gewalt und dem Obersten Gericht. Diese Drei Gewalten seien nicht ‚konkretistisch‘ misszuverstehen als getrennte Institutionen. Sie greifen tatsächlich vielfach ineinander, wenn sie auch aus je unterschiedlichen Rechtsgründen argumentieren.



und Grundrechten soll institutionalisierte Meinungs- und Willensbildung, zivilgesellschaftliche Öffentlichkeiten und die Lebenswelten religiöser Freiheiten vermitteln. Das ‚Vaterland‘ der demokratischen Bürger sei diese republikanische Verfassung. Ich kann diesen, ‚Verfassungspatriotismus‘ von Jürgen Habermas hier nicht ausführen, sondern frage nur:

*Welche Funktion hat dabei die evangelische Freiheit und die Öffentlichkeit der christlichen Konfessionen?* Diese Frage hat Habermas vor dem September 2001 und nach dem September 2001 sehr verschieden beantwortet. Mit seiner Friedenspreisrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels vom September 2001 hat Habermas dem Öffentlichkeitsanspruch und dem Öffentlichkeitsauftrag der Religion eine neue öffentliche Bedeutung zuerkannt. Habermas, obgleich selbst religiös unmusikalisch, anerkennt die öffentliche Argumentationskraft religiöser Traditionen vom guten und exemplarischen Leben wie der *libertas christiana*.

„Im Gegensatz zur ethischen Enthaltensamkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht, sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung ... artikuliert.“ Sie geben „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien“<sup>9</sup>.

In den gesellschaftlichen Debatten, etwa zur *liberalisierten Eugenik und Euthanasie*, etwa über die Schutz- und Würderechte des werdenden Lebens vor der Nidation und vor der Geburt, ist die christliche und jüdische Bildsprache unverzichtbar, um Intuitionen vom guten schutzwürdigen Leben überhaupt auszusprechen und nicht völlig zu vergessen! Denken wir dazu nur an den 139. Psalm oder den 8. Psalm! Die mühevollen Arbeit, diese Bildsprache in moralische, politische und rechtliche Argumente zu übersetzen, ist die Aufgabe aller Bürger, keineswegs nur der religiösen Bürgerinnen und Bürger.

Welche Aufgaben enthält der Öffentlichkeitsauftrag evangelischer Freiheit also heute – ‚nach Habermas‘? Es sind zwei Aufgaben, die in einer inneren Spannung stehen!

(1) Es war ein langer Lernweg von 40 Jahren, bis im deutschen Protestantismus Demokratie und Menschenrechte und viele andere Güter anerkannt wurden. Nicht als von außen oktroyiert, sondern aus dem eigenen Er-

---

<sup>9</sup> J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, s. 115.

be heraus anerkannt! Es war ein Lernweg anzuerkennen, dass die evangelische Freiheit in den demokratischen Freiheits- und Menschenrechten verborgen sein kann. Die geistliche, innere Freiheit des Glaubens ist verborgen. Aber sie ist keineswegs immer verborgen ‚unter dem Gegenteil‘ (*sub contrario*), also verborgen in der Unterdrückung durch autoritäre Politik, gegen die sie sich behaupten muss<sup>10</sup>. Die evangelische Freiheit ist heute *verborgen unter demselben Namen ‚Freiheit‘ (sub eodem)*, also in den Menschenrechten und Grundrechten bürgerlicher und öffentlich-politischer Freiheiten.

Als ich vor 25 Jahren als Theologiestudent meine große Abschluss-Arbeit zum Theologischen Examen in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Bayerns schrieb, erhielt ich als Thema gestellt: „Die Rezeption der Menschenrechte im deutschen Protestantismus“. Ein solches Thema war 1987 noch neu und präzedenzlos. Solange dauerte es – 40 Jahre! –, bis eine neue politische Ethik auch das Studium bestimmte! Wenn heute ein evangelischer Pfarrer Bundespräsident ist und eine Tochter aus evangelischem Pfarrhaus Bundeskanzlerin, so mag dies eine Folge des politisch-ethischen Umdenkens im Protestantismus sein.

(2) Gerade weil wir diese Lektion gründlich lernten, aus unserem eigenen Erbe heraus erlernten, sehen wir heute neu die andere *particula veri* in der These von der *Verborgenheit* der christlichen Freiheit. *Evangelische Freiheit geht auch in den demokratischen Menschenrechten und Bürgerrechten nicht vollständig auf!*

Der innere Mensch bleibt unveräußerlich. Der innere Mensch der *libertas christiana* ist eine moralkritische und auch eine rechtskritische Figur.

Die *königliche Freiheit* des Christenmenschen besteht im Freiheitstraktat von 1520 darin, über gut und böse *nach eigenem Maß* zu entscheiden, auch wenn sie sich selbst an Moral und Recht bindet<sup>11</sup>.

Die *priesterliche Freiheit* aller Getauften sucht sich eigene öffentliche Gestalten als Kirche und Gemeinde, als Gemeinschaft der Heiligen. Sie ist weder einfach Demokratie noch einfach Verein<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Die ‚Verborgenheit des Guten und des Sichtbaren Gottes‘ *unter dem Gegenteil*, also in den Leiden des Kreuzes, betont M. Luther, *Heidelberger Disputation/ Disputatio Heidelbergae habita*, 1518, in: M. Luther, Studienausgabe 1, Berlin 1979, z.B. 208, s. 1–13. Ich setze die Interpretation dieser Figur durch G. Bader voraus, vgl. ders., *Was heißt: theologus crucis dicit it quod res est?*, in: K. Grünwaldt/U. Hahn (Hg.), *Kreuzestheologie. Kontrovers und erbellend*, FS V. Weymann, Hannover 2007, s. 167–181.

<sup>11</sup> Vgl. H. G. Ulrich, *Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik*, EThD 2, Berlin u.a. 2007, s. 433.

<sup>12</sup> Vgl. D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*,

Die evangelische Freiheit ist nicht einfach und bündig auf die Figur politischer Freiheitsrechte moralischen Inhalts und rechtlicher Form abbildbar, wie Jürgen Habermas sie in seiner Rechtstheorie entwickelt. Es ist Habermas selbst, der seit 2001 den Eigensinn und das Eigenrecht religiöser Freiheiten betont!

Wir leben in einer Epoche charakteristisch neuer Spannungen von innerer Glaubensfreiheit und äußeren politisch-rechtlichen Freiheiten, die sich plötzlich und konfliktrüchtig entladen können.

Ein Beispiel ist die überaus scharfe, verwirrende und verletzende Debatte über das Recht jüdischer und muslimischer Eltern auf Beschneidung männlicher Nachkommen im unmündigen Alter, die in der deutschen Gesellschaft in den letzten Monaten geführt wurde. Wir dürfen gespannt sein, ob jemand auf die Idee kommen wird, das Recht zur Taufe an die Religionsmündigkeit oder gar an Mündigkeit zu binden, etwa in Analogie zur Rechtslage in China, wo die Taufe an das 18. Lebensjahr gebunden ist, also an das Erreichen der Mündigkeit<sup>13</sup>.

### **3. Welchen politischen Liberalismus wollen wir? Die ‚königliche‘ Freiheit der Christen**

Jürgen Habermas' Einspruch gegen den Säkularismus ist auch ein Einspruch gegen einen verarmten politischen Liberalismus. Längst haben sich die liberalen, bürgerlichen Freiheiten, innere wie äußere, geistliche wie weltliche, überzogen mit einem Grauschleier positiv-rechtlicher und zweckrationaler, ökonomischer Optionen. Die selbstbestimmten, bürgerlichen Freiheiten, ob religiös oder politisch, werden ausschließlich in Wahloptionen übersetzt und legislativ ausverhandelt. Ich gebe erneut ein Beispiel:

Seit Jahren wird bei uns in Deutschland die politische Diskussion über die Selbstbestimmung am Lebensende, die sog. Patientenautonomie in Form von Patientenverfügungen, kontrovers geführt. Es geht dabei um folgende Fragen: Ob und ab welchem Zeitpunkt im Krankheits- und Sterbeprozess entfaltet der Wunsch der Patienten nach passiver oder indirekt aktiver Euthanasie bis hin zum assistierten Suizid verbindliche Wirkung? Bindet dieser

---

DBW 1, hg.v. J. v. Soosten, München 1986.

<sup>13</sup> Diese Frage warf Bischof Dr. Wolfgang Huber (Berlin) in einem (bisher unpublizierten) Vortrag anlässlich der Verleihung des Karl-Barth-Preises der Union Evangelischer Kirchen in Deutschland im September 2012 auf.

Wunsch die ärztlich Verantwortlichen? Das führte im Juni 2009 zu einem Gesetzgebungsverfahren des Deutschen Bundestags. Es zielte darauf, solche Fragen in Gesetzesform zu regeln. Es gab den Vorschlag einer Parlamentarier-Gruppe aus allen Parteien, vollständig auf rechtliche Regelung dieser Selbstbestimmung am Lebensende zu verzichten. Denn rechtliche Wahloptionen werden den tatsächlichen ethischen Konflikten und Einzelfallentscheidungen zwischen Patienten, Angehörigen, Bevollmächtigten und Ärzten am Lebensende nicht gerecht. Das ist meines Erachtens richtig! Trotzdem wurde nach Jahren der Diskussion das Gesetz erlassen. Das ‚optionalistische‘ Verständnis von Selbstbestimmung am Lebensende behielt also die Oberhand. Meines Erachtens ist das eine Scheinlösung! Die Menschen sehen sich nun vielfach gezwungen, rechtsverbindliche und kostspielige Patientenerklärungen durch einen Notar abzufassen. Aber was ein Notar nicht in Rechtsform bringen kann, ist das ‚gute Sterben‘, das zu meinem Leben gehört, und die Zeit dieses Sterbens, die Patienten, Angehörige und Ärzte nur in einem Krankheitsverlauf auffinden können, der nie nur kausal abläuft<sup>14</sup>. Neue Konflikte sind deshalb vorprogrammiert.

Tatsächlich müssen, gerade in politisch liberalen Gesellschaften, manche Konflikte ethisch, nicht rechtlich, ausgetragen und ausgehalten werden. Biopolitische, umweltpolitische, gesundheitspolitische Debatten bleiben hinter einem echten politischen Liberalismus zurück. Sie wollen sich nicht auf der Ebene des Diskurses über ethische *Grundlagen* des politischen Zusammenlebens bewegen. Sie behaupten vielmehr, es gehe um Kompromisse in verhandelbaren Konfliktfragen. Sie bestätigen damit ein *anderes* liberales Modell, das auf das Problem fixiert ist, wie sich der Zwang zum Zusammenleben und die negativen Freiheitsrechte zueinander verhalten. So wird eine politische Souveränität behauptet, die nicht durch ethische Konflikte gestört werden soll. Kontroversen sollen nicht stehen bleiben können. Es gibt für diesen anderen Liberalismus keinen – womöglich bleibenden – Widerspruch.

Tatsächlich wird aber so eine Grundlage des politischen Liberalismus aufgelöst. Es stellt sich die Frage: Welchen politischen Liberalismus wollen wir als Erben evangelischer, ‚königlicher‘ Freiheit? Einen Liberalismus, der

---

<sup>14</sup> Zur Diskussionslage in der Evangelischen Kirche in Deutschland: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), *Sterben hat seine Zeit – Überlegungen zum Umgang mit Patientenverfügungen aus evangelischer Sicht*, EKD-Texte 80, Hannover 2005; H. Kress, *Patientenverfügung und Sterbehilfe im Licht des Rechts auf Selbstbestimmung*, ZEE 3/2006, s. 163–169.

bleibende Widersprüche in ethischen Grundlagen aushält? Oder einen Liberalismus, der dadurch nicht gestört werden will?

Eine öffentliche Sprache zu finden, die es erlaubt, solche Konflikte ethisch zu führen und stehen zu lassen, ist nicht leicht! Das ist ja der Grund, weshalb Jürgen Habermas auf die Metaphorik heiliger Schriften, z.B. auf das Bild der Gottesebenbildlichkeit verweist. Habermas fordert, dass sich auch die säkularisierten Bürger an der nötigen Übersetzungsarbeit beteiligen: „Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.“<sup>15</sup>

#### **4. Öffentliche Autorität in der evangelischen Kirche – Die priesterliche Freiheit**

Einer der gegenwärtig besonders interessanten Vordenker politischer Ethik ist der anglikanische Theologe Oliver O’ Donovan, der in Oxford und Edinburgh lehrte. Er warnt zurecht: „The more dominant the constitutional question, the more abstract the political discussion, and the further removed from reality“<sup>16</sup>. O’ Donovan bietet Argumente auf, um die evangelische Freiheit, vor allem die priesterliche Freiheit der Getauften, das sog. allgemeine Priestertum aller Getauften, nicht primär und ausschließlich im Blick auf Verfassungsfragen, auf die Fragen demokratischer Legitimation und Gewaltenteilung sowie auf Menschenrechtsfragen hin zu konzipieren. *Imaginäre Repräsentation* sei für politische Autorität theologisch wichtiger als Fragen der Verfassungsform, der Legitimation durch legale Wahlen, der Gewaltenteilung etc. Was meint der anglikanische Theologe damit?

In der Tat muss man fragen: Lässt sich die Öffentlichkeit der ‚Kirche‘ und die Rechtsform der Kirche, der *politia Christi*, als Verfassung konzipieren? Ist das allgemeine Priestertum wirklich *primär* ein demokratisches *Verfassungsprinzip* der Kirche, von der Gemeinde bis zur Synode? Das Beispiel der römischen oder anglikanischen Kirchen sperrt sich dagegen – das wissen wir. Der Papst, zumal ein Papst wie Johannes Paul II., hat hohe politische Autorität,

---

<sup>15</sup> J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats (Einleitung zum Gespräch mit Kardinal Joseph Ratzinger)*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, 118. „Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung.“, (a.a.O., s. 115f).

<sup>16</sup> O. O’ Donovan, *The Ways of Judgement*. The Bampton Lectures 2003, Grand Rapids/ Cambridge 2005, s. 164f.

aber er hat keine demokratische Legitimität. Der Präsident der europäischen Kommission Manuel Barroso hat wenig politische Autorität, wenn auch zweifelsohne demokratische und bürokratische Legitimität. Welche öffentliche Autorität haben evangelische Kirchen, die weder einen Papst haben wollen noch den Präsidenten einer Groß-Bürokratie?

Die lutherischen Kirchen Deutschlands suchen zwischen dem römischen Hierarchie-Ideal und dem Verfassungsideal demokratischer und bürokratischer Legitimität ihren eigenen Weg. Sie verstehen das allgemeine Priestertum als Folge evangelischer Freiheit und als Prinzip ihrer Kirchenverfassung. Zuletzt gab sich im Januar 2012 unsere eigene Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland eine solche neue Verfassung. An Pfingsten 2012 gründete sich diese Lutherische Kirche in Norddeutschland aus diesem verfassunggebenden Grundakt neu. Oder sollte ich besser sagen: Unsere neue Kirche trat im Pfingstgottesdienst *als feiernde Gemeinde* ins öffentliche Licht der Welt?

Am Anfang unserer neuen Kirche steht ein symbolpolitischer Doppel-Akt – die synodal-souveräne Verfassungsgebung im Januar 2012; und der Gründungsgottesdienst an Pfingsten 2012. Hier zeigt sich – und hier reibt sich auch – ein Verständnis von Kirche aus dem verfassunggebenden Grundakt und aus der Feier des Gottesdienstes. *Es reibt sich die Idee der Verfassungssouveränität der sich selbst gründenden, autonomen Kirche und das rituelle Sichtbarwerden der neuen Kirche aus dem Gemeingeist Jesu im Gründungsgottesdienst.* Im Januar handelte die Synode. Wer handelte an Pfingsten im Gründungsgottesdienst? Gewiss nicht nur die vier Bischöfinnen und Bischöfe der neuen Nordkirche, die den Fernseh-Gottesdienst feierten! So sehr wir uns wünschen, dass unsere Bischöfinnen und Bischöfe öffentliche ‚Gesichter der Nordkirche‘ werden, so sehr sind es doch der im Gottesdienst gegenwärtige Herr der Kirche, Jesus Christus, und die feiernde Gemeinde als das königliche Priestertum aller Getauften, die hier handelten.

Was zeigt dieses Beispiel? Die *priesterliche* Freiheit des inneren Menschen, die Realität des allgemeinen Priestertums aller Getauften, lebt in Wort und Sakrament des Gottesdienstes, in der Predigt des Evangeliums und im Ritus des Abendmahls! Sie hat eine politische und öffentliche Autorität *eigener Art*.

## 5. Evangelisches Abendmahl als öffentlicher, ‚politischer‘ Gottesdienst

Wenn wir heute dem Abendmahl und seiner öffentlichen, ‚politischen‘ Autorität bei Martin Luther näher kommen wollen, wenn wir die Abendmahlsschriften Luthers befragen, was da eigentlich mit göttlicher, leiblicher Gegenwart in Brot und Wein gemeint sein soll, so helfen uns doktrinale Formeln nur insoweit, als wir sie präzise im Rahmen des heutigen Wirklichkeitsverständnisses reformulieren können. Nie und nirgends spricht Luther ja zum Beispiel von ‚Realpräsenz‘.<sup>17</sup> Das ist ein späterer Begriff! Wir Heutigen benötigen eine Vorstellung vom semiotischen Rahmen, in dem Luther die Abendmahlsfeier erfuhr. In diesem rituellen Erfahrungsrahmen unterschied er sich von Zwingli. Wollen wir die öffentliche Autorität und die imaginative Repräsentation des allgemeinen Priestertums im Abendmahl verstehen, so müssen wir die rituelle Repräsentation der göttlichen Gegenwart verstehen, speziell die Frömmigkeit des Abendmahls. Niemand wird jemals die Lehr-Differenz zwischen Luther und Zwingli um den Sinn des Wortes „Das ist mein Leib“ klären – so seufzte schon Friedrich Schleiermacher<sup>18</sup>. Aber wir fragen heute nur insofern nach diesen Lehr-Differenzen, als wir darin nach

---

<sup>17</sup> Der Begriff ‚realis praesentia‘ wird z.B. auf dem Trienter Konzil 1551 verwendet, vgl. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen, hg.v. P. Hünermann, 37.A. 1991, Nr. 1636. Zur aktuellen Diskussion um das Verständnis von *Realpräsenz*: H. Assel, *Abendmahl und Kirche. Begriff und Begehung realer Präsenz, „Verkündigung und Forschung“* 51/2 (2006), s. 20–38. Dort besprochen: *Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche*, hg.v. Rat der EKD, Gütersloh 2003. – L. Boeve / L. Leijssen (Hg.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context* (BETHL 160), Leuven 2001. – H. Deuser, *Semiotik und Sakrament*: H. Deuser, *Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce‘ Religionsphilosophie* (TBT 56), Berlin 1993, s. 174–198. – E. Güttgemanns, *Die Differenz zwischen Sakramenten und „Zeichen-Körpern“ bei Thomas von Aquin (Summa theologiae III quaestio 60)*: LingBibl 65 (1991) 58–116. – D. Korsch (Hg.), *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl*, Leipzig 2005. – T. Söding (Hg.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie* (Themen der Katholischen Akademie in Bayern), Regensburg 2002. – M. Vetter, *Zeichen deuten auf Gott. Der zeichentheoretische Beitrag von Charles S. Peirce zur Theologie der Sakramente* (MThSt 52), Marburg 1999. – M. Welker, *Was geht vor beim Abendmahl?*, Gütersloh 2004.

<sup>18</sup> „... gleichviel ob die schwierigen Worte des Erlösers mehr auf die leibliche Handlung oder mehr auf den geistigen Erfolg bezogen werden – (es kann uns) jede Erklärung, die sich übrigens hermeneutisch geltend zu machen weiß, ... recht sein ..., sofern sie nur dem Gläubigen den Zusammenhang zwischen der Handlung und dem Erfolg nicht gefährdet.“ (F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2. A. 1830/31, § 140, Bd. 2, s. 349.)

den semiotischen Rahmenmodellen der gottesdienstlichen Wirklichkeit fragen, wie sie Luther und Zwingli erfahren und beschreiben wollen. Wir fragen, wie Luther die gottesdienstliche Wirklichkeit *zu erfahren* lehrte. Eine Grundlagenkontroverse war Luthers und Zwinglis Streit, weil es um die *öffentliche Erfahrungsweise göttlicher Gegenwart im Gottesdienst unter den Worten über Brot und Wein* ging. Wir können in der reformatorischen Grundlagenkontroverse Luthers ‚*Tropus-Performativitäts-Modell*‘ vom ‚*Sinn-Bedeutungs-Modell*‘ Zwinglis unterscheiden<sup>19</sup>. Was heißt das?

Für Luther ist Jesu Gegenwart in Brot und Wein eine genuine Figur der *Macht* des göttlichen Souveräns, die im Kreuz Jesu aufgerichtet ist. Das *machtvolle Versprechen* Jesu auf seinem Weg ans Kreuz: „Für euch gegeben!“ ist nicht primär eine Figur der *Bedeutung* des Todes Jesu, eines Sinns, der durch Erinnerung im Geist in der Gemeinde hervorgebracht wird. In dieser Hinsicht folgen wir Luther: Die Einsetzung des Sakraments setzt für Luther das, was versprochen wird, situativ-sozial in Szene. Sie macht das Benannte: „Das ist mein Leib!“ körperlich-sinnlich spürbar. Sie unterstreicht die Macht der Rede *in persona Christi*. Der Macht der Verheißung Christi „Für Dich gegeben“ antwortet der Glaube. Die Glaubenden sind wechselseitig zur ‚priesterlichen‘ Verantwortung und Stellvertretung, zur priesterlichen Fürbitte und diakonischen Fürsorge ermächtigt.

Luthers Lehre von den Gegenwartsweisen Jesu im Sakrament fasst dies oft in scharf paradoxe Formeln. Aber das lehrhafte Paradox sichert als Kategorie der Unschärfe nur die Denkmöglichkeit der Unermesslichkeit Gottes am Ort ihrer fühlbaren und gestalthaften Präsenz im Ritus.

Die rituelle Performanz im Abendmahl verbindet sich mit der imaginären Repräsentation Christi als König und Priester im königlichen Priestertum der Glaubenden. Darauf macht Oliver O’ Donovan aufmerksam: „Political awareness always has this double object, people and government, two corresponding subjects that cannot be collapsed into one. ... Through it’s agency the people assumes a concrete judicial form. The representative bears the people’s image, makes the people visible and tangible, to itself and to others. Yet the representative does not bring the people into existence, but simply makes it appear. The notion of representation in the Western political tradition is grounded on the relation of redeemed humanity to Christ, the repre-

<sup>19</sup> Vgl. J. v. Soosten, *Präsenz und Repräsentation*, in: D. Korsch (Hg.), *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl*, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2005, 99–122.



sentative of all humanity in his death and glorification. (2 Kor 5,14; 1 Kor 15,22; Rom 15,12-19)<sup>20</sup>.

Diese Repräsentation Christi wird als Königtum und Priestertum Christi ausgelegt und begründet die Selbstwahrnehmung der Gemeinde. Die feiernde Gemeinde nimmt sich selbst als diejenige wahr, für die Christus handelt, aber in dessen Namen auch sie handelt.

In der Abendmahlsfeier begegnet Gottes Souveränität und Freiheit uns fühlbar, in der Gestalt von Brot und Wein, im Essen und Trinken der Gemeinde, und verleiht diesem Sakrament öffentliche Autorität. Gottes Freiheit verbleibt nun nicht mehr die Selbstmächtigkeit Gottes (*potentia absoluta*), sondern kehrt sich um in die Selbstbindung Gottes (*potentia ordinata*) im menschgewordenen Wort Jesus Christus und im leiblichen Wort von Brot und Wein als Leib und Blut Jesu.

Dies ist die Gegenwart göttlicher Freiheit in der Abendmahlsfeier und in der feiernden Gemeinde in den Gaben und Worten. Sie wird *in persona Christi* gegeben und gesprochen, gefeiert und begangen. Die Abendmahlsfeier ist eine öffentliche Sprache, in der die Bürgerschaft Christi, die *politia Christi*, schöpferisch sichtbar wird und sich selbst sichtbar macht, sich instituiert. Die Abendmahl feiernde Gemeinde ist das königliche Priestertum der Getauften. Sie ist weder demokratisch verfasst noch hierarchisch repräsentiert. Sie ist eine ‚politische‘ Freiheitsform eigener Art.

Diese evangelische Freiheit eigener Art schlicht im Abendmahl zu feiern und selbstbewusst öffentlich zu leben – das ist der wesentliche Beitrag evangelischer Gemeinden zum Ideal einer ‚Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen‘ (Immanuel Kant). Diese evangelische Freiheit ist unser Erbe.

### **Streszczenie: Ewangelicka wolność jako dziedzictwo - dzisiaj**

Ewangelickie rozumienie wolności zostało nakreślone w piśmie Lutra „O wolności chrześcijańskiej“ z 1520 r. Debata na temat „postświeckiej” relacji pomiędzy politycznymi wolnościami a wolnością religijną została zapoczątkowana przez Jürgena Habermasa i stanowi impuls do zajęcia się wizją Lutra. „Królewska wolność” chrześcijanina wpisuje się w debatę na temat współczesnego liberalizmu politycznego. Przykłady z dyskusji polityczno-etycznej we współczesnych Niemczech zostały poddane analizie w tekście ar-

---

<sup>20</sup> O. O’ Donovan, a.a.O., 157.

tykułu. „Kapłańska wolność” chrześcijanina została ukazana w świetle aktualnej sprawy jaką jest powstanie Kościoła Ewangelickiego Północnych Niemiec, zwłaszcza w kontekście tworzenia Statutu Kościoła. Na końcu, komunia święta rozumiana jako miejsce „kapłańskiej wolności” zostaje ukazana jako wciąż aktualny element Lutrowej wizji wolności.

**Słowa kluczowe:** wolność chrześcijańska, sekularyzacja, liberalizm wolnościowy, społeczeństwo "postświeckie"

**Summary: Evangelical Freedom as a contemporary heritage**

The understanding of freedom from a Protestant point of view is outlined in Luther's writing "On the Freedom of a Christian Man" from 1520. The debate about the "post-secular" relationship between political freedoms and religious freedom, which was initiated by Jürgen Habermas, provides the context for the contemporary impact of Luther's notion of freedom. The "royal freedom" of the Christian person is profiled within this discussion about the current meaning of political liberalism. Examples of the political-ethical debate in the present-day Germany are being discussed. The "priestly freedom" of the Christian person is being dealt with in the view of the recent establishment of the Evangelical Lutheran Church in Northern Germany and its constitution. Lastly, the current importance of Luther's theology of the communion becomes obvious by introducing the Holy Communion as the place for "priestly freedom".

**Keywords:** christian freedom, secularization, liberalism, postsecular society

**ks. Heinrich Assel** (ur. 1961) - duchowny Kościoła Ewangelickiego w Niemczech, dr hab. teologii ewangelickiej, profesor zwyczajny teologii systematycznej Uniwersytetu Ernsta Moritza Arndta w Greifswaldzie, dziekan wydziału teologicznego. Autor wielu publikacji z zakresu dogmatyki i etyki, zwłaszcza bioetyki. Ważniejsze publikacje: *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance - Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935)*, Göttingen 1994, *Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig*, Göttingen 2001, *Comparing different scientific approaches to personalized medicine: research ethics and privacy protection*, „Personalized Medicine“ 2011/4, s. 437-444.

Christoph Ehricht

## Das liturgische Erbe des Protestantismus

*Leiturgia, Martyria, Koinonia* und *Diakonia* gehören von Anbeginn zu den *notae ecclesiae*, zu den unveräußerlichen Kennzeichen der Kirche Jesu Christi. Der *terminus* „Liturgie“ ist in der Alten Kirche als theologisch gefülltes Wort relativ spät aus der gebräuchlichen griechischen Umgangssprache übernommen worden<sup>1</sup>. Dort bezeichnet er ganz allgemein den öffentlichen Dienst in durchaus säkularem Sinn. Die Anwendung dieses Begriffes für die gottesdienstliche Handlung, die „heilige Liturgie“, wie sie sich vor allem in den Kirchen des Ostens herausgebildet hatte, ist ein interessanter Beleg dafür, wie fließend die Grenzen zwischen weltlicher und kirchlicher Lebenssphäre waren und wie sehr Gottesdienst immer auch und von Anfang an Dienst an der Welt ist. Gebet, Zeugnis und Dienst der Kirche bestimmen ihren Auftrag. In der Liturgie gewinnen Sammlung und Sendung der Gemeinde Gestalt.

Dieses Vermächtnis ist grundsätzlich in den reformatorischen Kirchen bewahrt worden. Die protestantischen Kirchenordnungen, die vor allem Johannes Bugenhagen (1485-1558), der enge Freund und Seelsorger von Martin Luther (1483-1546), von Beginn des zweiten Jahrzehntes an nach den Turbulenzen des reformatorischen Aufbruchs für den norddeutschen und den skandinavischen Raum verfasste, legen davon ein klares Zeugnis ab. Die Ordnung der neuen Kirche ruht auf den Säulen Gottesdienst, Bildung und soziale Verantwortung. Dabei folgt der Gottesdienst der traditionellen liturgischen Ordnung der Messe, die altkirchliche Wurzeln hat und im frühen Mittelalter sanktioniert worden war mit den auch uns noch vertrauten Bestandteilen *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei* oder, allgemein und unliturgisch gesprochen, mit den Grundelementen Anrufung, Verkündigung, Sammlung und Sendung – allerdings nun im Protestantismus mit einigen wichtigen Unterschieden.

Programmatisch hält Bugenhagen im Dritten Teil der *Pommerschen Kirchenordnung* von 1535 „Von den Zeremonien“ fest: „*Solches Singen und Lesen soll*

---

<sup>1</sup> Zu den liturgiegeschichtlichen Hinweisen: vgl. Artikel „Liturgie“ in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2002, 4. Auflage, Bd. 5, Sp. 430 ff.

*kein Gottesdienst sein von der Art, womit man Sünde bezahlen will, Gerechtigkeit verdienen, Seligkeit erwerben, den Heiligen dienen, Seelen erlösen wie bisher. ... Obgleich das Singen und Lesen zuvor über alle Maßen sehr missbraucht worden ist und einige befürchten, es möchte wieder nach der alten Weise zu einem Missbrauch kommen, so darf doch dasselbe, was nützlich und nötig ist, nicht wegfallen, soweit es Gottes Wort mit sich bringt und verkündet. Ebenso wie auch die Sakramente um des Missbrauchs willen nicht fortfallen, sondern nach Gottes Wort gehalten werden<sup>2</sup>.*

Diese Festlegungen und ihre Begründung machen deutlich, dass in Bezug auf die Liturgie ein komplizierter und mitunter konfliktreicher innerreformatorischer Klärungsprozess zurücklag.

In seiner Schrift *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche* aus dem Jahr 1520 hatte Martin Luther scharfe Kritik an der Sakraments- und Gottesdienstpraxis der römisch-katholischen Kirche geübt<sup>3</sup>. Sie war für ihn ein Zeichen dafür, dass die Kirche sich in einer babylonischen Gefangenschaft befindet, fremdbestimmt und ihren biblischen Wurzeln entfremdet. Als Sakrament konnte er nur die biblisch begründeten Handlungen der Kirche gelten lassen, also Taufe, Abendmahl und Buße. Am Gottesdienstverständnis nahm Luther vor allem im Zusammenhang der Lehre vom Messopfer Anstoß, die für ihn die Gefahr einschloss, die Kirche könne den Anspruch erheben, das einmalige Kreuzesopfer Jesu Christi zu wiederholen.

Hier urteilte Luther aus theologischen und aus seelsorgerlichen Gründen mit ähnlich scharfer Ablehnung und Zurückweisung dieses Anspruchs wie schon zuvor bei der Ablasspraxis, die ja zur Initialzündung der Reformation geworden war. Ob Luther mit seiner Interpretation dem römisch-katholischen Gottesdienstverständnis wirklich gerecht geworden ist, bleibt bis heute im kontroverstheologischen Gespräch umstritten. Bestärkt fühlte sich Luther in seiner Kritik jedenfalls durch die Praxis der sogenannten Winkelmissen und den Kelchentzug für die Laien, das leise und unverständliche Herunterlesen der liturgischen Texte durch die Priester – sichere Anzeichen für Luther, dass die Messe nicht mit der Gemeinde und für die Gemeinde gefeiert wurde, sondern um ihrer selbst willen.

Ein kurzer Blick zur Seite: Die Liturgiereform des Konzils von Trient brachte hier noch keine substantiellen Veränderungen. Sie blieben dem zwei-

<sup>2</sup> J. Bugenhagen, *Die pommersche Kirchenordnung*, herausgegeben von Norbert Buske, Berlin 1985, S. 202 ff.

<sup>3</sup> M. Luther, *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche*, WA 6, S. 497-573.

ten Vatikanischen Konzil vorbehalten, das vor 50 Jahren in der Konstitution über die heilige Liturgie festhielt, dass „die liturgischen Riten auf gemeinschaftliche Feier mit Beteiligung und tätiger Anteilnahme der Gläubigen angelegt“ sei – wie so oft kann man auch hier fragen, wie die Geschichte verlaufen wäre, wenn der Geist des Vatikanums II schon im 16. Jahrhundert gewirkt hätte!<sup>4</sup>

Die scharfe theologische Kritik an der römisch-katholischen Gottesdienstpraxis hat vor allem in der schweizer und oberdeutschen Reformationsbewegung zu Konsequenzen geführt, die bis heute die Liturgie der reformierten Kirche bestimmen. Hier stehen Choräle, meist Psalmnachdichtungen, Lesungen und Verkündigung im Zentrum des Wortgottesdienstes, die Abendmahlsfeier konzentriert sich auf das Motiv des Gedächtnismahles. Mit dieser eher schmucklosen Liturgie korrespondiert das strikte Bilderverbot in der reformierten Kirche.

Die von Martin Luther angeführte Reformationsbewegung entschied sich anders.

Nach den radikalen Ausschreitungen in Wittenberg 1521/1522, während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg, die mit Bilderstürmerei, Plünderungen und völliger Abschaffung der Messgottesdienste einhergingen, hat Luther in seinen berühmt gewordenen Invokavitpredigten aus der Passionszeit 1522 zu einem behutsameren Umgang mit der Tradition aufgerufen – aus Rücksicht auf die Schwachen, aber vor allem aus der Einsicht, dass Wahrheit sich schnell in ihr Gegenteil verkehrt, wenn sie mit Gewalt durchgesetzt werden soll. Für die Neuordnung der liturgischen Praxis ergab sich für ihn daraus das Modell der Deutschen Messe. Es nimmt die Elemente der traditionellen Messliturgie auf, ergänzt sie aber durch Bezugnahmen auf biblische Texte und öffnet sich vor allem für die Beteiligung der Gemeinde durch Übersetzung in die Landessprache und durch Choralgesang der Gemeinde. Das Abendmahl wird in beiderlei Gestalt gereicht, der Predigt kommt eine dominierende Stellung im Gottesdienst zu. Das Ergebnis dieses Klärungsprozesses ist im Artikel 24 des Augsburger Bekenntnisses (CA) festgehalten: „Die Messe ist von den Evangelischen nicht abgeschafft worden, sondern wird mit grösserer Andacht als bei den Widersachern gehalten.“

---

<sup>4</sup> P. Heineremann, B. J. Hilberath (Hrsgb), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bde., Freiburg 204 ff., Text der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum concilium“ Bd. 1, S. 3-56.

Die gottesdienstlichen Formen sind nicht merklich geändert worden. Man hat aber den Irrtum abgeschafft, die Messe sei ein Opfer für Lebendige und Tote, mit dem man Sünde wegnehmen und Gott versöhnen könne<sup>5</sup>.

Luthers Deutsche Messe von 1526 knüpft an Vorläufer-Modelle an, deren historischer Werdegang hier im Einzelnen nicht dargestellt werden kann. Von Bedeutung ist die älteste überlieferte „Evangelische Messe“ von Kaspar Kantz (1483-1544) in Nördlingen (1522), die „Deutsche Messe“ von Martin Bucer (1491-1551) aus Strassburg im Jahr 1524, eine interessante „Deutsche Evangelische Messe“ von Thomas Müntzer (1489-1525), der eigentlich dem radikalen Flügel der Reformation zuzurechnen ist, aus dem Jahr 1524. Alle Ordnungen folgen ziemlich genau der traditionellen römisch-katholischen Messliturgie, aber eben in deutscher Sprache.

Das Besondere bei Luthers Entwurf sind die von ihm eigens geschaffenen neuen liturgischen Melodien für den Gemeindegesang. Gemeindechoräle wurden vor und nach der Predigt sowie vor, während und nach der Austeilung des Abendmahles gesungen. Das *Gloria in excelsis* und das Halleluja fehlen in Luthers Entwurf, es ist aber durchaus vorstellbar, dass er diese liturgischen Elemente implizit mitgemeint und nur auf eine gesonderte Hervorhebung verzichtet hat. Ein weiteres besonderes Anliegen Luthers ist die Mitwirkung von Lektoren, Kantoren und Scholen als Repräsentanten der den Gottesdienst feiernden Gemeinde. Leider tritt dieses Element in den folgenden Jahrhunderten zurück.

Es ist zweierlei festzuhalten:

Die liturgische Grundentscheidung Martin Luthers steht in der bewährten Tradition der Alten Kirche, bekannte und vertraute Formen zu übernehmen, sie aber mit neuem Inhalt zu füllen. Der Kyrie-Ruf aus dem Eingang der Messliturgie adaptiert die Bitte um Erbarmung, die die Einwohner unterworfenen Städte in der Antike dem Eroberer zuriefen, also ein dem spätantiken Menschen vertrautes Motiv. Die Verbindung mit dem „Christe eleison“ wandelt und verfremdet die ursprüngliche Beheimatung des Rufes und gibt ihm geradezu den Charakter eines Protestrufes gegen alle weltlichen Herrschaftsansprüche. In diesem Geist kann auch Luther die vertrauten Formen und Formeln beibehalten, wandelt und verfremdet sie jedoch dem protestantischen Grundsatz entsprechend, dass die Kirche das Heil bezeu-

---

<sup>5</sup> CA 24, *Das Augsbургische Bekenntnis, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BSLK), Göttingen 1967.

gen, aber niemals vermitteln kann. Heil gibt der Glaube, der Glaube wächst aus dem Hören in die Schrift.

In seinen Grundzügen ist dieses Modell bis heute kennzeichnend für die liturgische Praxis aller evangelisch-lutherischen Kirchen – vielleicht mit einem Hauptunterschied in Bezug auf die Länge der Gottesdienste. In Luthers Wittenberg dauerten sie durchaus zwei bis drei Stunden und wurden früh und abends gefeiert. Besonders der pommersche Reformator Johannes Bugenhagen war für seine langen Predigten bekannt. Als Luther einmal schon um zwei Uhr am Sonntag nach Hause kam, war seine Frau ganz erschrocken, weil das Essen noch nicht fertig war und sagte: Ich dachte, der Pommer hätte gepredigt.

Der Gottesdienstraum in der lutherischen Tradition ist – im Unterschied zur reformierten – mit Bildern geschmückt. Architektonische Veränderungen waren von dem Bemühen geprägt, der Kanzel einen zentraleren und dem Vorrang der Verkündigung angemessenen Platz zuzuweisen – auch hier sinnfälliger Ausdruck des Prinzips „Zeugnis, nicht Vermittlung des Heils“.

Die lutherische Weise der Bewahrung des liturgischen Erbes hat Stärken und Schwächen. Ihre Stärken liegen zweifellos in der Treue gegenüber der Tradition und damit gegenüber der Einheit der Kirche, der *una sancta catholica*. Ihre Schwächen zeigen sich in den Jahrhunderten nach Luther, als vor allem im Zeitalter des Rationalismus die Gottesdienste oftmals eher zu Bildungsveranstaltungen wurden und ihre spirituelle Kraft verloren. Die dominierende Stellung der Predigt führte zu „Wortgottesdiensten“ im schlechten Sinne des Wortes. Die Predigt, die nach Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers Programmatik (1768-1834) in seiner „Praktischen Theologie“ ein Kommunikationsprozess zwischen Gemeinde und Prediger sein sollte, eine „klare und belehrende Darstellung der gemeinsamen inneren Erfahrung der Gemeinde“<sup>6</sup>, beschränkte sich bald auf das Belehrende. In vielen lutherischen Gemeinden wurde nur zweimal im Jahr das Abendmahl gefeiert. Die Verkündigung war viel zu oft anfällig für den vorherrschenden Zeitgeist – all dies muss genannt werden, wenn über die Bewahrung des liturgischen Erbes im Protestantismus nachgedacht wird. Gegenbewegungen, die den Einfluss

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu: F.D.E. Schleiermacher, *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, aus dem Nachlass herausgegeben von Jacob Frerichs, Berlin 1850, Nachdruck Berlin 2010, bes. S. 251 ff.

von Aufklärung und Rationalismus zurückdrängen wollten, sind leider auch wenig überzeugend geblieben und haben befremdliche spätbarocke oder peinlich-sentimentale Blüten hervorgebracht.

Spirituelle, geistliche Kraft gewannen die evangelischen Gottesdienste vor allem in Deutschland in dieser Zeit durch die Kirchenmusik. Die Motetten und geistlichen Konzerte eines Heinrich Schütz in den Elendsjahren des dreissigjährigen Krieges und der notvollen Nachkriegszeit dürften ein stärkeres Zeugnis von der Liebe Gottes abgelegt haben als manche Predigten, von den Kantaten und Oratorien des fünften Evangelisten Johann Sebastian Bach (1685-1750) ganz zu schweigen.

Auch die starke und frömmigkeitsprägende Kraft der Gemeindechoräle soll hier erwähnt werden. Die schlesische Dichterschule in der Nachfolge von Martin Opitz (1597-1639 in Danzig), die übrigens weit in den polnischsprachigen Raum hinein gewirkt hat, Paul Gerhardt (1607-1676), Gerhard Tersteegen (1697-1769) und viele andere haben das besondere sprachschöpferische und kompositorische Vermächtnis Martin Luthers bewahrt und fortgeführt. Es ist nebenbei gesagt eine interessante Frage, warum die Kirchenmusik gerade im geistigen Raum des Protestantismus zu immer neuen Ausdrucksformen fand. Zeitgleich entwickelte sich im eher katholischen Raum eine weltliche Opernkultur, wohl mit manchen stilistischen Parallelen und Übereinstimmungen, aber eben bewusst abgegrenzt von liturgisch eingesetzter Musik.

Zu einem nachhaltigen neuen Aufbruch bei der Bewahrung des liturgischen Erbes ist es im Protestantismus eigentlich erst im 20. Jahrhundert gekommen. Aus meiner deutschen Perspektive ist hier vor allem die liturgische Erneuerung durch die hochkirchliche Bewegung nach dem 1. Weltkrieg zu nennen, die mit einer Rückbesinnung auf die reformatorischen und vorreformatorischen Wurzeln des evangelischen Gottesdienstes verbunden war. Parallel dazu eröffnete die erstarkte ökumenische Bewegung bereichernde neue Perspektiven für das gottesdienstliche Handeln der Mitgliedskirchen vor allem durch die Integration von anglikanischen und skandinavischen Traditionen, die die Kontinuität des liturgischen Erbes ungebrochener bewahrt hatten.

Anschaulich wird der liturgische Aufbruch an der Frage der liturgischen Gewänder. Dem Vorrang der Verkündigung im lutherischen Verständnis der Liturgie entsprach über Jahrhunderte hinweg die Verwendung des schwarzen Professorentalar, wie ihn Luther trug. In der Gegenwart ist das Bild bunter



geworden. Lutherische Geistliche verwenden Alben, Chorhemden, Stolen, manchmal in sehr phantasievollen Varianten. Sie bringen damit ökumenische Verbundenheit zum Ausdruck, verändern aber zugleich den Charakter des Predigtamtes hin zum priesterlichen Amt. Hier ist Sorgfalt nötig, wenn die genannten unaufgebbaren Grundsätze des lutherischen Kirchenverständnisses nicht in Gefahr geraten sollen<sup>7</sup>.

Liturgie als *nota ecclesiae* – dieses Erbe gilt es auch in der protestantischen Kirche des 21. Jahrhunderts zu bewahren. Kein Geringerer als der reformierte Theologe, Karl Barth (1886-1968) hat 1933, als der Kirchenkampf in Deutschland einen ersten Höhepunkt im Vorfeld der Kirchenwahlen erreicht hatte mit vielen Aufgeregtheiten und hektischen Betriebsamkeiten, als Stellungnahmen und Gegenstellungnahmen täglich zu Streitigkeiten und Polarisierungen führten, in dieser dramatischen Zeit hat Karl Barth eine kleine Schrift verfasst „Theologische Existenz heute“<sup>8</sup>.

Sinngemäß beginnt er sein Nachdenken über die aktuellen Herausforderungen mit dem Hinweis darauf, wie tröstlich, beruhigend und glaubenstärkend für ihn die Gewissheit ist, dass die Mönche in einem benachbarten Kloster unbeirrt und unverdrossen ihren liturgischen Ordensregeln folgen, Stundengebete halten und Gottesdienste feiern. Wie dankbar dürfen wir dafür sein, dass auch wir diesen Schatz der Liturgie anvertraut bekommen haben, das gottesdienstliche Handeln der Kirche, das zuletzt ja doch nur immer aufs Neue Gottes unbegreiflichen Dienst für seine Schöpfung vergegenwärtigen kann.

### **Streszczenie: Liturgiczne dziedzictwo protestantyzmu**

Artykuł omawia główne idee ewangelickiej liturgiki. *Leiturgia*, *martyria*, *koinonia* oraz *diakonia* należą do niezbywalnych znaków rozpoznawczych Kościoła Jezusa Chrystusa. Termin „liturgia” oznaczał pierwotnie publiczną służbę, w sensie całkowicie świeckim. Liturgiczne dziedzictwo starożytnego Kościoła zostało zachowane w Kościołach Reformacji. Protestanckie po-

---

<sup>7</sup> Zur aktuellen Diskussion der kirchlichen Ordnungen für die liturgische Gewandung vgl. G. Heinrich/K. Blaschke, *Taufe, Brot und Evangelium im kirchlichen Handeln*, 2. Auflage Kiel 2009, S. 242 ff.

<sup>8</sup> K. Barth, *Theologische Existenz heute*, Heft 1 der gleichnamigen Schriftenreihe ab 1933, jetzt in: K. Barth, *Gottes Freiheit für den Menschen. Eine Auswahl der Vorträge, Vorreden und kleinen Schriften*, Berlin 1970, S. 147 ff.

rządki kościelne, czyli agendy, które od początku lat 20. XVI w. Przygotowywał dla obszarów północnoniemieckich i skandynawskich Jan Bugenhagen, bliski przyjaciel i duszpasterz Marcina Lutra, dają temu jasne świadectwo. Sam Luter opublikował nowy porządek liturgiczny, który wyłożył w *Deutsche Messe* (Mszy niemieckiej) z roku 1526. Wyjątkowe w Lutrowym projekcie są samodzielnie skomponowane nowe liturgiczne melodie dla pieśni zborowych. Szczególne znaczenie w rozwoju nabożeństwa ewangelickiego ma twórczość Jana Sebastiana Bacha (1685-1750). Nabożeństwo uobecnia Bożą służbę dla jego stworzenia.

**Słowa kluczowe:** liturgia, nabożeństwo, agenda, protestanckie porządki kościelne, Marcin Luter, Jan Bugenhagen, Jan Sebastian Bach

### **Summary: The liturgical heritage of the Protestantism**

The article reconstructs the development of the protestant liturgical life. The notions *Leiturgia*, *martyria*, *koinonia* as well as *diakonia* belong to the *notae ecclesiae*, the signs of the church. Surprisingly, the notion “liturgy” was originally used in the public sphere, not the religious one. The Protestant Church of the 16th century preserves almost all the liturgical traditions of the ancient Christianity. The Protestant order of a religious service from the 1520s created by Johannes Bugenhagen, who was a close friend of Martin Luther, is the best testimony to this idea.

Luther himself published the new order of a liturgical service in *Deutsche Messe* (The German Mass) in 1526. What is really exceptional in this paper is the collection of new original liturgical melodies for the life of the congregation. The most important for the development of the Protestant music and liturgy was the work of Johann Sebastian Bach (1685-1750). From the Protestant point of view, it is both the acts of worship and the Sunday service that express the God service for the world.

**Keywords:** liturgy, worship, agenda, Protestant Church order, Martin Luther, Johannes Bugenhagen, Johann Sebastian Bach

**ks. Christoph Ehricht** – (1950), duchowny Kościoła ewangelickiego w Niemczech, nadradca kościelny w Ewangelickim Kościele Północnych Niemiec (Nordkirche), dr teologii ewangelickiej w zakresie historii Kościoła, członek *Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e.V.*, badacz dziedzictwa Jana Bugenhagena, ekumenista.

**Marcin Hintz**

## **Rozumienie wspólnoty kościelnej w ewangelicyzmie. Światowa Federacja Luterska jako rozwinięcie wizji eklezjologicznej Reformacji?**

Ewangelicyzm czy szerzej protestantyzm jest trzecią rodziną współczesnego chrześcijaństwa. Pod względem liczbowym luteranie zrzeszeni w Światowej Federacji Luterskiej są grupą stanowiącą jedynie 70 milionów chrześcijan. Jednak ogólna liczba protestantów na świecie jest wielokrotnie większa – według różnych szacunków od 300 do 450 milionów, a licząc razem z anglikanami nawet 800 milionów chrześcijan należy do wspólnot protestanckich, spośród około 2,2 miliarda ogółu wyznawców tej religii<sup>1</sup>.

Otwartym pytaniem pozostaje, w jakim stopniu tych kilkaset milionów chrześcijan tradycji protestanckiej pojmuje siebie jako wspólnotę i jak rozumie wzajemną łączność w ramach społeczności ciała Chrystusowego. Trzeba bowiem wyraźnie zaznaczyć, że nawet w rodzinie luterskiej nie ma jedności stołu i ambony pomiędzy członkami wspólnoty ŚFL i staroluteranami, a taka wspólnota ma przecież miejsce pomiędzy o wiele bardziej odległymi, przynajmniej teoretycznie, Kościołami – sygnatariuszami *Konkordii Leuenberskiej*. Zatem *de facto* pomiędzy luteranami, reformowanymi i metodystami w Europie formalnie istnieją i realnie funkcjonują znamiona jedności kościelnej sformułowane przez Lutra i Melanchtona. Poniższe studium zamierza wskazać przyczyny tego stanu, a zwłaszcza wyjaśnić, na czym polega dzisiaj ewangelicko-luterskie rozumienie wspólnoty kościelnej i jaką rolę może w nim pełnić ŚFL

---

<sup>1</sup> Encyklopedia Serwisu Ekumenicznego Kosciol.pl, hasło: *Chrześcijaństwo*, <http://www.kosciol.pl/chrzescijanstwo> (2012.10.03) podaje liczbę 1,8 mld.; serwis: PEW Forum, *Global Christianity. A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, <http://www.pewforum.org/Christian/Global-Christianity-exec.aspx>: 2,18 mld. chrześcijan w roku 2010 (2012.10.02).

## Reformacja XVI wieku – początek nowej rodziny konfesyjnej

Dzieło odnowy Kościoła Zachodniego rozpoczęte przez ks. dra Marcina Lutra (1483-1546) miało być pierwotnie korektą stanu duchowego, moralnego i organizacyjnego struktury eklezjalnej funkcjonującej na Zachodzie Europy na początku XVI wieku. Realizacja projektu daleko przekroczyła wszelkie wyobrażenia twórcy.

Augustiański mnich, teolog biblista, od roku 1512 profesor Uniwersytetu w Wittenberdze, kaznodzieja kościoła miejskiego, znalazł się w środku historii Kościoła a nawet Europy Zachodniej wbrew swoim intencjom. Jego droga do Reformacji przebiegała wieloetapowo i dwutorowo: z jednej strony była ona wynikiem teologicznego, jak również pierwotnie i metodologicznie, filozoficznego namysłu<sup>2</sup>, z drugiej zaś – wynikiem empirycznej analizy stanu ówczesnego życia religijnego i kościelnego w Rzymie, jak też duchowości w landach i miastach ówczesnego cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego<sup>3</sup>. Kwestia sprzedaży odpustów w miastach saksońskich przelała jedynie czarę goryczy Lutra i ludzi podobnie do niego myślących.

Szczególne piętno wywarła na młodym Lutrze wyprawa – piesza pielgrzymka do Rzymu odbyta jesienią 1510 r. i wiosną 1511 r., podczas której miał on sposobność dokładnie przyjrzeć się stanowi pobożności w wielu miastach niemieckich, a zwłaszcza w samym Rzymie, jak też realnej roli Kościoła w życiu zwykłych ludzi. Podejście szeregowych duchownych, jak i hierarchów kościelnych, do kwestii pokuty i zbawienia człowieka wywarło na nim bardzo głębokie, wysoce negatywne, wręcz przerażające wrażenie i wywołało ogromne rozczarowanie. Badacz reformatora bp Hanns Lilje (1899-1977) służbową podróż do Rzymu określił mianem *Intermezzo* na drodze ku Reformacji i podkreślił jej znaczenie dla kształtowania się tożsamości Lutra<sup>4</sup>.

Wśród luterologów trwa spór dotyczący datowania przejścia Lutra do nowego, reformacyjnego paradygmatu. Klasyczne i najbardziej rozpowszechnione rozumienie początku czy zarzewia Reformacji wskazuje na znaczenie interpretacji praktyki odpustowej prowadzonej przez dominikanina, papieskiego komisarza ds. odpustów na terenie Rzeszy Niemieckiej, wcześniej inkwizytora generalnego Polski, Jana Tetzla (1465-1519)<sup>5</sup>, przywołuje również

<sup>2</sup> R. M. Leszczyński, *Ojcowie Reformacji i filozoficzne wątki ich teologii*, Warszawa 2010, s. 35.

<sup>3</sup> Stąd apel Lutra: M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszenie chrześcijańskiego stanu* (1520), przekład ks. Jan Lasota, w: „Z Problemów Reformacji”, t. 6, 1993, s. 153-192.

<sup>4</sup> H. Lilje, *Martin Luther*, Stuttgart 1964, s. 99.

<sup>5</sup> A. Rondthaler, *Doktor Marcin Luter*, przejrzał i poprawił O. Bartel, Warszawa 1960, s. 10 nn.

autointerpretację Lutra, akcentując tak zwane „przeżycie w wieży” (*Turmerlebnis*) opisane przez Reformatora w *Tischreden*. Przełom reformacyjny pojmowany jest więc jako proces powolnej przemiany duchowej Lutra: przejście od załamania do wyzwolenia, czyli doznania łaski Bożej.

Franz Lau (1907-1973), podsumowując rozważania na temat datowania przemiany Lutra, stwierdza, że niemożliwe jest na podstawie zapisków Lutra oraz interpretacji jego pism wyznaczenie precyzyjnej daty owej wewnętrznej przemiany. Trzeba mówić raczej o pewnym wieloletnim procesie<sup>6</sup>.

Współczesny teolog Oswald Bayer broni zaś tezy, że początek reformacyjnego zwrotu wiąże się u Lutra z reinterpretacją sakramentu pokuty rozumianego jako *promissio absolutiois*, czyli obietnica przebaczenia w wierze i owo wydarzenie należy datować przed rokiem 1518<sup>7</sup>. We wczesnych pismach Reformatora wyraźnie obecna jest teologia obietnicy.

Jak zauważa polski badacz Lutra, ks. Manfred Uglorz, wysoce wątpliwe jest, by Luter przed 1517 rokiem uważał siebie za człowieka powołanego do przeprowadzenia reformy chrześcijańskiego Kościoła<sup>8</sup>. Dopiero zewnętrzne okoliczności, a więc odrzucenie postulatów reformy przez kościelne władze zwierzchnie, poparcie uniwersytetu i braci z zakonu augustianów oraz protektorat księcia elektora saskiego a później wsparcie miast – to wszystko stworzyło wittenberskiemu profesorowi zewnętrzne ramy, prawdziwe możliwości szerszego oddziaływania, które w wyniku współdziałania szeregu czynników doprowadziły na przestrzeni około 50 lat, do powstania trzeciej wielkiej rodziny konfesyjnej w ramach chrześcijaństwa, czyli protestantyzmu.

To dzieło naprawy Kościoła zostało określone mianem Reformacji przez osoby jej nieprzychylne lub deprecjonujące jej znaczenie w historii Europy. Bywa też nazywane mianem reformy protestanckiej – takiego pojęcia używał, między innymi, niedawno zmarły francuski historyk Pierre Chaunu (1923-2009)<sup>9</sup>. Ze zrozumiałych względów rzymskokatolicy historycy Kościoła umniejszają znaczenie szesnastowiecznego dzieła odnowy chrześcijaństwa zapoczątkowanego przez Marcina Lutra, Filipa Melanctona (1497-

---

<sup>6</sup> F. Lau, *Marcin Luter*, tłum. J. Narzyński, Warszawa 1966, s. 37.

<sup>7</sup> O. Bayer, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Göttingen 1971, s. 164.

<sup>8</sup> M. Uglorz, *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 2006, s. 44.

<sup>9</sup> P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)*, przeł. J. Grosfeld, Warszawa 1989.

1560) i Reformatora Pomorza oraz Danii Jana Bugenhagena (1485-1558)<sup>10</sup>. To samo dotyczy umniejszania znaczenia Reformacji szwajcarskiej przeprowadzonej dwuetapowo przez Ulrycha Zwingliego (1484-1531) i Jana Kalwina (1509-1564). Niektórzy historycy rzymskokatolicki, jak np. ks. Marian Banaszak, dostrzegają głębsze znaczenie szesnastowiecznego podziału Kościoła zachodniego<sup>11</sup>.

Z kolei historycy proveniencji protestanckiej, jak np. Paul Johnson, w sposób szczególnie koncentrują się na Reformacji i jej znaczeniu w dwóch tysiącleciach istnienia chrześcijaństwa. Johnson świadomie nazywa protestantyzm „trzecią siłą”, widząc w ewangelickiej rodzinie konfesyjnej samodzielny, spójny paradygmat eklezjologiczny chrześcijaństwa<sup>12</sup>.

Reformacja – w ewangelickim rozumieniu – to coś więcej niż tylko reforma, korekta, czasowy retusz Kościoła, jego teologii i struktury. Pojęcie to oznacza nie tylko powierzchowną zmianę, lecz tak naprawdę jest początkiem nowego paradygmatu teologicznego w ramach chrześcijaństwa, którego nie da się sprowadzić do drobnej korekty czy herezji w ramach prawosławia i katolicyzmu. To nowe pojęcie wspólnoty. Stąd można za Paulem Johnsonem nazwać protestantyzm trzecią siłą w chrześcijaństwie, choć drugą liczebnie. Przywołany wielokrotnie przez Jana Pawła II schemat czy metafora dwóch chrześcijańskich płuc, czyli prawosławia i katolicyzmu, jest krzywdzący dla tradycji ewangelickiej<sup>13</sup>. Ewangelicyzm luterański i reformowany powstał w ramach Kościoła zachodniego, wyłonił się ze średniowiecznego Kościoła łacińskiego, osiągając merytoryczną i metodyczną odrębność, stał się samodzielnym nurtem chrystianizmu, rozwinął własny, oryginalny model Kościoła.

Mimo wielu podobieństw Reformacji wittenberskiej i szwajcarskiej, na gruncie eklezjologii widoczne są pewne różnice w definiowaniu i rozumieniu

---

<sup>10</sup> Takie ujęcie formułuje nawet krytyk współczesnego Kościoła rzymskokatolickiego: H. Küng, *Krótką historia Kościoła katolickiego*, Wrocław 2004.

<sup>11</sup> M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. III: Czasy nowożytne 1517-1758, Warszawa 1989, s. 7, 26 nn.

<sup>12</sup> E. E. Cairns, *Z chrześcijaństwem przez wieki. Historia kościoła powszechnego*, tłum. zbiorowe, Katowice 2003; P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa*, przekł. L. Engelking, M. Iwińska, A. Kaniewski i in., Gdańsk 1993, s. 341 nn.; podobnie starsze opracowania konfesyjne: P. Siebert, *Historia Kościoła*, przeł. A. Rondthaler i E. Wende, Warszawa 1938; A. Buzek, *Historia Kościoła*, Warszawa 1957.

<sup>13</sup> Cyt. za: Jan Paweł II, *List apostolski „Euntes in mundum”*, w: *Europa jutra*, red. P. Kosłowski, Lublin 1994, s. 73.

*nota ecclesiae*, czyli cech konstytutywnych Kościoła, jak też jego ustroju. Luteranizm kładzie również o wiele większy akcent na znaczenie ksiąg wyznaniowych w życiu wspólnoty.

Ewangelicyzm augsburski jako Kościół ksiąg symbolicznych, czyli wyznaniowych, precyzyjnie określił w *Księdze Zgody* teologiczne pryncypia – tak zwane „sola”, wskazując na swój redukcjonistyczny charakter. Owych zasad Reformacji nie znajdziemy bezpośrednio w pismach Lutra, zostały one sformułowane w okresie klaryfikacji i petryfikacji reformacyjnej teologii, czyli w czasie sporów w łonie Reformacji. Po roku 1530 podstawową, obowiązującą księgą luteranizmu była *Confessio Augustana*, czyli *Konfesja Augsburska* zredagowana ostatecznie przez Filipa Melanchtona.

W roku 1546, po śmierci Marcina Lutra, niekwestionowanego autorytetu Reformacji środkowej i północnej Europy, choć niepopartego nigdy objęciem urzędu biskupa, nastąpiły poważne pęknięcia w ramach niedookreślonej teologicznie i niesformalizowanej wciąż wspólnoty. Powstały w obozie Reformacji luteranickiej dwa obozy: filipistów i gnezjoluteran. Ten pierwszy miał bardziej pojednawczy i ireniczny charakter, ten drugi pragnął być wierny spuściźnie twórcy teologii ewangelickiej, często zbyt dosłownie wierny.

Doprowadziło to do powstania sześciu głównych osi sporów teologicznych po roku 1546: 1) o wieczerzę pańską, 2) o rolę zakonu, 3) o rzeczy drugorzędne, czyli tak zwane adiafora, 4) o znaczenie dobrych uczynków, czyli spór majorystyczny, 5) spór synergistyczny, dotyczący kwestii współpracy człowieka w dziele zbawienia i wreszcie 6) spór o naturę usprawiedliwienia, wywołany przez zwolenników Osiandra, którzy twierdzili, że usprawiedliwienie dokonuje się przez wewnętrzne przyjęcie sprawiedliwości Chrystusa, jakby zamieszkanie w człowieku sprawiedliwości chrystusowej<sup>14</sup>. Jak widać, żaden ze sporów nie dotyczył bezpośrednio rozumienia wspólnoty, jedynie kwestia adiaforów dotyczyła *de facto* organizacji życia kościelnego.

Wszystkie te spory spowodowały jednak rosnący chaos w nieokrzesłym jeszcze i programowo niescentralizowanym Kościele ewangelickim i doprowadziły do reakcji władzy świeckiej. W poszczególnych księstwach Rzeszy Niemieckiej powstają więc tzw. lokalne zbiory ksiąg wyznaniowych, czyli *corpora doctrinae*. Współdziałanie książąt i rad miast doprowadziło do sytuacji

---

<sup>14</sup> R. Kolb, *Jedność wyznania – droga do „Formuły Zgody”*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteranickiego* [KWKL], Bielsko-Biała 2003, s. 376 nn.

zmuszającej teologów do stworzenia wspólnej nauki luterkańskiej, która miałyby łączyć i mieć charakter normatywny w kościołach krajowych.

Tak doszło do wydania *Formula Concordiae*, *Formuły Zgody* w roku 1577, a następnie do scalenia doktryny i wydania *Księgi Zgody*, czyli *Liber Concordiae* w roku 1580, czyli w 50. rocznicę ogłoszenia *Konfesji Augsburskiej*. Dopiero wydanie tego zbioru Ksiąg wyznaniowych zakończyło faktycznie etap formowania i formułowania luterkańskiej teologii, w tym i eklezjologii, czyli nauki o Kościele.

Kościoły ewangelicko-luterkańskie powstałe w XVI wieku i na przestrzeni kolejnych stuleci czerpały swą myśl teologiczną z Ksiąg wyznaniowych, czyli symbolicznych luterkanizmu. Księgi te, wśród których najważniejszymi są *Mały i Duży Katechizm* ks. dra Marcina Lutera oraz *Wyznanie*, czyli *Konfesja Augsburska*, zawierały całokształt teologii i duchowości luterkańskiej. Ważnym elementem określającym ich tożsamość było ewangelickie rozumienie Kościoła.

Luterkańską definicję Kościoła znajdujemy przede wszystkim w *Konfesji Augsburskiej* w artykułach V oraz VII. Artykuł V mówi o służbie Kościoła: *Abyśmy tej wiary dostąpili, ustanowiona jest służba nauczania Ewangelii i udzielania sakramentów. Albowiem przez Słowa i sakramenty, jak gdyby przez środki, udzielany jest Duch Świsty, wzniecający wiarę, gdzie i kiedy Bóg zechce, w tych, co słuchają Ewangelii*<sup>15</sup>.

Podstawowym zadaniem Kościoła, cechą konstytutywną, czyli *nota ecclesiae* jest głoszenie Ewangelii i udzielanie sakramentów. Artykuł VII dopełnia eklezjalny obraz o pojęciu jedności: *Kościoły nasze uczą, że jeden świsty Kościół trwać będzie po wszystkie czasy. Kościół zaś jest zgromadzeniem świstych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należąco udziela sakramentów. Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów. Nie jest to konieczne, aby wszędzie były jednakowe tradycje ludzkie albo obrzędy czy ceremonie ustanowione przez ludzi, wedle słów Pawła: „Jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich”*<sup>16</sup>. Luterkanizm bardzo szeroko sformułował wizję jedności wspólnoty: oparł ją nie na strukturze, rytuale, lecz zgodności w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów. Istotę owej zgodności precyzować miały Księgi wyznaniowe.

<sup>15</sup> CA V, KWKL, s. 144.

<sup>16</sup> CA VII, tamże.



Na marginesie tej analizy zauważmy tezę współczesnego filozofa polityki, Zbigniewa Stawrowskiego, który sądzi, że właśnie za sprawą ewangelickiego rozumienia wspólnoty w okresie Reformacji powrócono w Europie do wizji nakreślonej w czasach *Edyktu Mediolańskiego*, czyli „wspólnoty wspólnot” opartej na idei wolności religijnej. W sposób szczególny idea ta znalazła swój wyraz w Konfederacji Warszawskiej z roku 1573<sup>17</sup>.

Ewangelickie Kościoły krajowe, powstałe w XVI wieku, rozumiały siebie jako społeczności lokalne, będące częścią Kościoła powszechnego. Zwierzchnikami Kościołów krajowych byli biskupi, superintendenci generalni, którzy nie mieli nad sobą żadnej zwierzchności o charakterze ponadnarodowym. W większości wypadków to lokalny władca, czasami monarcha był faktycznym zwierzchnikiem Kościoła.

Lokalność Kościoła była jednym ze znaków charakterystycznych dla luterkańskiej eklezjologii, czyli nauki o Kościele. Nie oznaczało to jednakże, że Kościoły te nie utrzymywały więzi z innymi bratnimi wspólnotami. Więź Kościołów skandynawskich z niemieckimi nie miała jednak żadnych podstaw formalnoprawnych, a jedynie duchowe. Taki stan rzeczy utrzymywał się aż do XIX w.

### **Poszukiwania wspólnoty globalnej – droga do powstania *Światowej Federacji Luterkańskiej***

W roku 2012 przypada znacząca 65. rocznica powołania do życia *Światowej Federacji Luterkańskiej*, która po wieloletnich działaniach przygotowawczych została formalnie założona nie jako wspólnota eklezjalna, lecz jako światowa organizacja będąca dobrowolnym zrzeszeniem Kościołów<sup>18</sup>. Owo podniosłe wydarzenie miało miejsce w szwedzkim mieście Lund podczas pierwszego Zgromadzenia Ogólnego, które obradowało w dniach od 30 czerwca do 6 lipca 1947 r. Od tego ważnego wydarzenia, mającego charakter początku pewnej nowej drogi ku głębszej wspólnocie, upłynęło już 65 lat.

---

<sup>17</sup> Z. Stawrowski, *Wokół idei wspólnoty*, Kraków 2012, s. 221.

<sup>18</sup> J.H. Schjorring, P. Kumari, N. Hjelm (Hg.), *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherschen Weltbundes 1947-1997*, Hannover 1997, s. 56.

W 60. rocznicę aktu erekcyjnego ŚFŁ przedstawiciele Kościołów członkowskich oraz licznie zgromadzeni goście ekumeniczni spotkali się ponownie w Lund, by uczcić to historyczne wydarzenie<sup>19</sup>.

Dla organizacji kościelnej o światowym zasięgu 65 lat to bardzo niewiele. Biorąc pod uwagę globalny zasięg największego chrześcijańskiego Kościoła, czyli rzymskokatolickiego czy też równoległość istnienia tradycji prawosławnej na świecie, to bardzo krótki okres.

Musimy jednak zaznaczyć, że ów „mały jubileusz” pozostaje niejako w cieniu przygotowań ewangelików, nie tylko wyznania luterańskiego, do światowych obchodów jubileuszu 500-lecia Reformacji w roku 2017. W świetle 500 lat istnienia luteranizmu i rodziny Kościołów przyznających się do *Konfesji Augsburskiej*, ów mały jubileusz Federacji wydaje się być tym bardziej czymś zastanawiającym.

Poniżej ukażemy powody oraz racje wyjaśniające fakt, że przez ponad 400 lat krajowe kościoły luterańskie pozostawały w formalno-prawnej izolacji i nie tworzyły struktury ponadnarodowej. Wskażemy przesłanki teologiczne, które sprawiły, że w roku 1947 doszło do powstania Federacji oraz kierunki jej eklezjologicznej refleksji i samorozwoju.

Podczas tych 65 lat Federacja przeżywała okresy dynamicznego rozwoju, ale pojawiały się też rysy i momenty trudne. Celem tej prezentacji jest również przedstawienie rozwoju największej ewangelickiej organizacji kościelnej o światowym zasięgu i wskazanie głównych obszarów pracy eklezjologicznej na początku XXI w.

Zaznaczyć w tym miejscu należy też, że licząca 70 mln członków Światowa Federacja Luterańska – największa kościelna organizacja protestancka w XX w. pod względem liczby wiernych – została niedawno zdystansowana przez powstałą w wyniku fuzji<sup>20</sup> dwóch dotychczasowych organizacji kalwiniistycznych: Światową Wspólnotę (Komunię) Kościołów Reformowanych. Nowa organizacja kościelna powstała w roku 2010 i liczy obecnie 80 mln członków<sup>21</sup>.

Po roku 1580 *de iure* początkowo tylko Kościoły luterańskie w Rzeszy Niemieckiej posiadały zwartą doktrynę. Kościoły skandynawskie czy szerzej

---

<sup>19</sup> <http://www.lutheranworld.org/lwf/> (2012.04.30).

<sup>20</sup> D. Bruncz, *Powstała Światowa Komunia Kościołów Reformowanych*, <http://www.ekumenizm.pl/article.php?story=20100618160228419&query=WCRC> (2012.05.12).

<sup>21</sup> Strona własna WCRC: <http://www.wcrc.ch> (2012.05.12).

nordyckie nie uznały całości Księgi Zgody. Dania na przykład nigdy nie uznała ważności Formuły Zgody. Pod koniec XVI w. jedność wspólnoty luteranckiej w Europie była bardzo luźna i nieformalna. Pomoc, jakiej udzielił Gustaw II Adolf (1594-1632) krajom ewangelickim, miała podłoże wielorakie, nie tylko konfesyjne. Odsiecz wojsk szwedzkich, a zwłaszcza bitwa pod Lützen w roku 1632, w której zginął sam król, zwany "Lwem Północy", zostały jednak wykorzystane symbolicznie jako znak jedności luteranckiej<sup>22</sup>. Na marginesie dodajmy, że w tymże 1632 r., tuż przed śmiercią, król powołał do życia *Academia Dorpatensis*, czyli Uniwersytet w Dorpacie (obecnie Tartu w Estonii), który w XIX w. kształcił polskich teologów ewangelickich.

Na skutek wojen napoleońskich zburzony został dotychczasowy ład europejski, jaki się ustalił na podstawie Pokoju Westfalskiego z 1648 r., który zakończył wyczerpującą i krwawą wojnę trzydziestoletnią. Pokój ten sformułował, a właściwie ugruntował, zasadę *cuius regio, eius religio*, co oznaczało, że poddani muszą przyjąć wyznanie swego władcy lub emigrować. Na niemal dwa wieki Europa została podzielona na konfesyjne kraje. Poza Europą protestantyzm faktycznie nie istniał.

Po Kongresie Wiedeńskim (1815) władcy poszczególnych państw niemieckich, od których wyznania zależało dotychczas również wyznanie poddanych, znaleźli się w nowej sytuacji, polegającej na tym, iż w obrębie ich terytorium znalazła się nagle duża liczba inaczej wierzących.

Kolejnym symptomem zmian była Unia Pruska w łonie ewangelicyzmu. Król pruski Fryderyk Wilhelm III (1770-1840), będący sam ewangelikiem reformowanym, pod wpływem F.D.E. Schleiermachera (1768-1834) wprowadził w 1817 r. na terenie Prus unię kościelną, która w administracyjny sposób miała połączyć luteran i ewangelików reformowanych (kalwinistów) w jednym Kościele unijnym. Wywołało to gwałtowne sprzeciwy, szczególnie ze strony luteran. Kościoły luteranckie zaczęły ze sobą nie tylko nawiązywać kontakty, lecz także uświadamiać sobie jedność w wierze. Na tym podłożu zrodziło się wśród luteran coraz silniejsze pragnienie głębszej współpracy, teologicznego zbliżenia i budowania wspólnoty. Znalazło ono wyraz w organizowaniu wspólnych spotkań, czyli konferencji luteranckich, jak również w tworzeniu „ponadlandowych” wspólnych organizacji misyjnych i diakonackich. Poczucie wspólnoty i jedności zrodziło też myśl o zjednoczeniu wszystkich terytorialnych Kościołów luteranckich niemieckich w jeden Kościół.

---

<sup>22</sup> P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 420.

W roku 1868 w Hanowerze powołano do życia *Powszechną Konferencję Ewangelicko-Luterańską*, która miała jednak bardzo ograniczony, bo jedynie niemiecki, zasięg działania. Organizacja ta w 1901 r. została przeobrażona w *Luterańskie Dzielo na rzecz Jedności*. Wtedy też Konferencja nabrała charakteru międzynarodowego i objęła swoją działalnością również inne kraje<sup>23</sup>.

W 1901 r. odbyło się posiedzenie Konferencji w szwedzkim Lund, które zapoczątkowało nowy rozdział w historii zbliżenia i współpracy luteranizmu europejskiego. Od tego czasu przedstawiciele Kościołów luterańskich Skandynawii zaczęli uczestniczyć oficjalnie w pracach Konferencji. Organem Konferencji było znane szeroko czasopismo „Allgemeine Evangelische Lutherische Kirchenzeitung”, które wydawano aż do 1961 roku, kiedy zostało zastąpione przez „Lutherische Monatshefte”, ukazujące się do dziś, będące głównym czasopismem współczesnego niemieckiego luteranizmu.

Na terenie Stanów Zjednoczonych, gdzie pierwsi luteranie pojawili się już w roku 1638, możemy również wskazać cały szereg przedsięwzięć łączących najpierw poszczególne parafie w Kościoły (synody) stanowe, a następnie dążących do powstania rzeczywistej wspólnoty. W roku 1820 powołano do życia Synod Generalny Kościoła Luterańskiego w USA (*General Synod of the Evangelical Lutheran Church in the United States*) gromadzący luteran z synodów: Pensylwania, Nowy Jork, Północna Karolina, Maryland i Wirginia, Ohio i Tennessee<sup>24</sup>.

Po I wojnie światowej w kręgach amerykańskich luteran powstała myśl o stworzeniu organizacji zrzeszającej Kościoły ewangelickie na całym świecie. Już w 1918 r. doszło do powstania w USA *Narodowej Rady Luterańskiej* (*National Lutheran Council*), która może być uważana za amerykański prototyp dzisiejszej Światowej Federacji Luterańskiej. Rada zrzeszała dziewięć niezależnych synodów.

Wynikiem podjętych wówczas przez amerykańskich luteran działań było powołanie do życia w roku 1923 *Światowego Konwentu Luterańskiego*. Wydarzenie to miało miejsce w historycznym dla luteran mieście Eisenach, w dniach od 19 do 24 sierpnia 1923 r. Pierwszym przewodniczącym Konwentu, w którym uczestniczył też delegat z Polski, został dr John Morehead z USA. Konwent nie był jednak organizacją prężnie działającą, zebrał się zaledwie na dwóch zjazdach: w roku 1929 w Kopenhadze oraz w 1935 r. w Paryżu. Or-

---

<sup>23</sup> G. Gaßmann, *Lutherischer Weltbund*, TRE, Bd. 21, s. 141.

<sup>24</sup> S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund. Grundlagen, Herkunft, Aufbau*, Köln-Graz 1957, s. 250.

ganizacja ta obejmowała swym zasięgiem jedynie Europę i Stany Zjednoczone, a więc pomijała Kościoły luterzańskie w Azji czy Afryce. II wojna światowa, a zwłaszcza kryzys niemieckiego protestantyzmu, doprowadziły do samoistnego ustania działalności tej struktury.

Bezpośrednio po II wojnie światowej w akcję pomocy humanitarnej dla krajów, które w sposób szczególny zostały dotknięte skutkami działań wojennych, włączają się też różne Kościoły chrześcijańskie. Ewangeliczne dezyderaty miłości bliźniego przekształcają się w działania o charakterze już nie lokalnym, lecz globalnym. Kościoły amerykańskie włączają się w organizowanie transportów z pomocą humanitarną, poznają osobiście członków innych Kościołów luterzańskich. Rodzi się idea stworzenia organizacji, która koordynowałaby te prace, prowadziła działania o charakterze ewangelizacyjnym, pomagała wysiedlonym, sierotom i wszystkim, którzy takiej pomocy potrzebują. Podkreślić więc należy, że u podstaw utworzenia ŚFL nie stały względy teologiczne, lecz przeważały te o charakterze praktycznym. Podjęto działania, głównie na osi Skandynawia – Niemcy – Stany Zjednoczone, mające na celu zwołanie pierwszego Zgromadzenia Ogólnego luteran, na którym zostałaby powołana Światowa Federacja.

Wkrótce po zakończeniu działań wojennych odnowiono międzykościelne kontakty, a pierwsze posiedzenie Wydziału *Światowego Konwentu Luterńskiego* odbyło się w grudniu 1945 r. w Kopenhadze, następne zaś w 1946 r. w Upsali. Na posiedzeniach tych postanowiono przekształcić dotychczasowy Konwent w światowy związek, który miałby trwalsze formy organizacyjne, większą operatywność i umożliwił Kościołom luterńskim ściślejszą współpracę oraz pogłębienie ducha jedności. Związkiem takim miała być *Światowa Federacja Luterńska*.

### **Historia Federacji jako historia Zgromadzeń Ogólnych**

Pod koniec czerwca 1947 r. w Lund spotkali się przedstawiciele 47 przyszlých Kościołów członkowskich z sześciu kontynentów. Również polski Kościół Ewangelicko-Augsburski, na czele z ks. bp prof. Janem Szerudą (1889-1962), był członkiem założycielem Federacji.

Federacja na zgromadzeniu założycielskim określiła siebie jako międzynarodową, dobrowolną organizację zrzeszającą kościoły wyznania luterńskiego, czyli augsburskiego, ze wszystkich części świata. Zasady i cele Federa-

cji zawarte zostały w Statucie<sup>25</sup>. Postanowiono, że podstawę doktrynalną stanowi Pismo Święte, trzy starokościelne symbole wiary oraz niezmiennona Konfesja Augsburska i Mały Katechizm. Pierwszym prezydentem został wybrany ks. prof. dr Anders Nygren, późniejszy biskup szwedzki, a na pierwszego sekretarza generalnego Federacji powołany został dr S. C. Michfelder z USA. Na siedzibę organizacji obrano szwajcarską Genewę. Na pierwszym Walnym Zgromadzeniu uchwalono statut, który z drobnymi zmianami obowiązuje do dziś.

ŚFL już w Lund wskazała jako cel swego działania zbliżenie i porozumienie chrześcijan, wpisując w ten sposób ekumenizm w podstawy swej działalności. Wyrazem tego ekumenicznego zaangażowania jest chociażby fakt, że siedziba ŚFL mieści się do dzisiaj w Genewie we wspólnym budynku ze Światową Radą Kościołów. Zgromadzenie w Lund określiło też formy pracy Federacji.

Powołano do życia Biuro Prasowe, które wydaje oficjalne kwartalniki w językach angielskim i niemieckim: „Lutheran World” od 1954 r. a „Lutherische Rundschau” od 1950 r. Ważnym dziełem było wydanie pod redakcją prof. dr Juliusa Bodensiecka w USA trzytomowej *Encyclopedia of the Lutheran Church for the LWF* (Minneapolis 1965) w języku angielskim, nad którą prace trwały dziesięć lat.

Zaznaczyć należy, że największe przemiany w samorozumieniu Federacji nastąpiły podczas Zgromadzenia Ogólnego w 1984 r. w Budapeszcie, gdy delegaci Kościołów członkowskich przyjęli formułę „wspólnoty ołtarza i ambony”, rozumianą jako zasadę członkostwa i wzajemnych relacji między Kościołami ŚFL. To sformułowanie było tezą teologiczną, a zwłaszcza eklezjologiczną, dając wyraz specyficznemu luterzańskiemu pojmowaniu wspólnoty końca XX w.

Wydarzenie to potwierdzało zarazem jedność wiary, motywując kościoły krajowe do wejścia w nowy wymiar współdziałania oraz porzucenia myślenia w kategoriach odrębności. Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie zachowało jednak pojęcie „dobrowolnego stowarzyszenia” w Statucie ŚFL<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Tekst jednolity w: J. Sojka, *Wieczera Pańska jako nota ecclesiae w publikacjach Światowej Federacji Luterńskiej*, Praca doktorska w ChAT, Warszawa 2012, ANEKS.

<sup>26</sup> *Being and Living as a Communion of Churches: Taking the Next Steps Report of the Renewal Committee of LWF*, s. 13. <http://www.lutheranworld.org/lwf/wp-content/uploads/2010/12/Renewal-Committee-Report.pdf> (2012.09.11).

W 2010 r. odbyło się 11. Zgromadzenie Ogólne, które potwierdziło rozumienie swojej tożsamości w kategorii „wspólnoty Kościołów” oraz ustanowiło obowiązujące struktury zarządzania i administracji. Dobrze przysłużyły się one zarówno kościołom członkowskim, jak i działaniom ekumenicznym, sama zaś ŚFL okrzyła już w myśleniu o sobie jako o wspólnocie Kościołów.

Polski badacz ekumenizmu, Karol Karski, proponuje ukazanie rozwoju samoświadomości Federacji, poprzez opis punktów przelomowych, czyli Zgromadzeń Ogólnych<sup>27</sup>. Odwołamy się poniżej do tej propozycji, szkicując tematykę poszczególnych Zgromadzeń.

1. 1947 – Zgromadzenie w Lund (Szwecja). Temat wiodący: „Zadania Kościoła luterńskiego w obecnej dobie”. Uchwalono Statut Federacji. Prezydentem wybrano Andersa Nygrena (Szwecja).

2. 1952 – Zgromadzenie w Hanowerze (Niemcy). Hasło: „Żywe Słowo w odpowiedzialnym Kościele”, prezydent: bp Hanns Lilje (Niemcy).

3. 1957 – Zgromadzenie w Minneapolis (USA). Hasło: „Chrystus wyzwala i jednoczy”. Prezydent: Franklin Clark Fry (USA).

4. 1963 – Zgromadzenie w Helsinkach (Finlandia), pod hasłem: „Chrystus dzisiaj”. Prezydent: Fredrik A. Schiotz (USA)

5. 1970 – Zgromadzenie w Evian (Francja). Prezydent: Mikko E. Juva (Finlandia), wiceprezydentem wybrany został ks. bp prof. Andrzej Wantuła, zwierzchnik Kościoła luterńskiego w Polsce. Hasło: „Posłani do świata”

6. 1977 – Zgromadzenie w Dar es Salaam (Tanzania). Tematyka: potępienie apartheidu, sformułowanie koncepcji eklezjalnej jedności w pojednanej różnorodności, która stała się dobrem wspólnym światowego ruchu ekumenicznego. Prezydent: Josiah M. Kibira (Tanzania). Hasło: „W Chrystusie – nowa wspólnota”.

7. 1984 – Zgromadzenie w Budapeszcie (Węgry). Postanowienia: zawieszenie Kościołów południowoafrykańskich praktykujących apartheid. Prezydentem wybrano bp. Zoltán Kaldy (Węgry), którego w roku 1987 zastąpił Johannes Hanselmann (Niemcy). Hasło: „W Chrystusie – nadzieją dla świata”.

8. 1990 – Zgromadzenie w Kurytybie (Brazylia). Wprowadzono zmianę w statucie pisząc o ŚFL jako o wspólnocie Kościołów, określono nową strukturę, wyłoniono Radę ŚFL składającą się z 49 członków, w tym minimum 40

---

<sup>27</sup> K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 180.

% kobiet. Postanowiono, że w skład Rady wchodzić będą w równych częściach reprezentanci Kościołów z półkuli południowej i północnej. Zgromadzenie to, pragnąc rozwiązać problem niespójności w myśleniu o ŚFL, umieściło w statucie stwierdzenie, że ŚFL jest *wspólnotą Kościołów (...) połączonych wspólnotą ambony i ołtarza*. Potwierdzono tym samym, że wspólnota wiary przenosi się na wspólnotę kościelną, a jednocześnie dobitniej zarysowano wyzwanie, przed jakim stają Kościoły członkowskie w codziennym życiu i misji oraz w zaangażowaniu ekumenicznym. Zgromadzenie wyznaczyło sobie za cel doprowadzenie do pełnej komunii pomiędzy Kościołami luterańskimi i anglikańskim. Prezydent: Gottfried Brakemeier (Brazylia). Hasło: „Usłyszałem wołanie mojego ludu”<sup>28</sup>.

9. 1997 – Zgromadzenie w Hongkongu (ChRL). Zainicjowano proces uznawania przez Kościoły członkowskie ŚFL „Wspólnej Deklaracji o Usprawiedliwieniu” podpisanej pomiędzy ŚFL a Kościołem rzymskokatolickim<sup>29</sup>. W tym roku wydano fundamentalny tom studiów „Od Światowego zrzeczenia do Wspólnoty”, będący podsumowaniem 50 lat drogi ŚFL. Prezydent: bp Christian Krause (Niemcy). Hasło: „W Chrystusie – wezwani do świadectwa”.

10. 2003 – Zgromadzenie w Winnipeg (Kanada), Prezydentem zostaje bp Mark Hanson (USA). Zgromadzenie obradowało pod hasłem: „Aby uleczyć świat”, koncentrując się na kwestii wizji pokoju, pojednania i przemian w „zaślepionym świecie”, który dotknięty jest wieloma konfliktami i niesprawiedliwością.

11. 2010 – Zgromadzenie w Stuttgarcie (Niemcy). Hasło: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Postanowiono, że czwarta prośba Modlitwy Pańskiej ma zainspirować ŚFL do odpowiedzi na problemy dzisiejszego świata: wykluczenie, bieda, brak dostępu do czystej wody, HIV i AIDS, globalizacja neoliberalna, konflikty międzyreligijne, łamanie praw człowieka<sup>30</sup>. Na prezydenta wybrano bp. Muniba Younana, zwierzchnika Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Palestyny.

---

<sup>28</sup> Za: <http://www.luteranie.pl/10sfl/historia.htm>. (2011.08.23).

<sup>29</sup> J.H. Schjorring, P. Kumari, N. Hjelm (Hg.), *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherschen Weltbundes 1947-1997*, Hannover 1997.

<sup>30</sup> Serwis ekumenizm.pl, *Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej rozpoczęte*, <http://www.ekumenizm.pl/article.php?story=20100721015958253> (2012.07.24).



## **Światowa Federacja Luterńska dzisiaj**

Obecnie Światowa Federacja Luterńska zrzesza 145 Kościołów z 79 krajów, czyli według danych samej Federacji na koniec roku 2011: 70 308 294 wiernych. Sekretarzem generalnym, który kieruje pracami biura Federacji, jest obecnie, pełniący tę funkcję przez pierwszą kadencję, ks. Martin Junge, który zastąpił na tym stanowisko długoletniego sekretarza ks. Ishmaela Noko (1994-2010).

Pomiędzy obradami Rady, pracami ŚFL kieruje Komitet Wykonawczy, który składa się z Prezydenta, sześciu Wiceprezydentów wybieranych według klucza kontynentalnego, skarbnika i przewodniczących Komisji programowych. ŚFL jest członkiem Światowej Rady Kościołów.

ŚFL przeżywa obecnie umiarkowany rozkwit. Organizowane są wspólne programy badawcze, kontynuowane jest dzieło pomocy na rzecz krajów Afryki, wspiera się wiele regionalnych projektów. Federacja prowadzi też biura regionalne. Przez kilka lat funkcjonowało w Bratysławie biuro, którego celem była koordynacja działań ŚFL w Europie Wschodniej i Środkowej. W ramach ŚFL działa od wielu lat Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu. ŚFL prowadzi również ograniczony dialog z agendami Unii Europejskiej.

Stale w strukturach ŚFL funkcjonują następujące wydziały i biura:

Służby dla Świata.

Misji i rozwoju.

Teologii i studiów.

Spraw Międzynarodowych i Praw Człowieka.

Komunikacji.

Stosunków ekumenicznych.

Poszczególne departamenty realizują rozmaite programy, w tym wieloletnie, m.in. udzielają pomocy, przyczyniają się do kształcenia i doksztalcenia duchownych (fundują stypendia), walczą o godność człowieka i równouprawnienie kobiet. Poza strukturą ŚFL znajduje się obecnie około 4 mln luteran, żyjących głównie w Stanach Zjednoczonych. Są to tzw. Kościoły staroluterskie, które nie praktykują wspólnoty ołtarza z innymi Kościołami, w tym z Kościołami zrzeszonymi w ŚFL.

W wielu krajach działają lokalne komitety narodowe, względnie komitety krajowe promujące dzieło ŚFL na gruncie lokalnym. W Polsce utworzono w roku 1955 Polski Komitet ŚFL, przemianowany w roku 1968 na Polski Oddział i znowu pod koniec lat 90. na Polski Komitet Krajowy ŚFL (KK).

Pracami Oddziału, a następnie Komitetu kierowali księża biskupi: Karol Kotula, Andrzej Wantuła, Janusz Jagucki i Jan Szarek. Obecnie, zgodnie z trendem panującym w ŚFL, pracami KK kieruje osoba niebędąca zwierzchnikiem Kościoła. Zarząd KK składa się z: bp. Marcina Hintza, ks. Adama Maliny i diakon Aleksandry Błahut-Kowalczyk. Głównym zadaniem tego gremium jest promowanie idei światowego luteranizmu, budowanie więzi wspólnotowej luteran poprzez organizowanie sympozjów, konferencji naukowych, publikacji i tłumaczeń. Ostatnia znacząca konferencja odbyła się 27 listopada 2007 r. i była poświęcona 60-leciu ŚFL.

### Zakończenie

Jak zauważa Zygmunt Bauman, w książce *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, w epoce płynnej nowoczesności czy szerzej płynnej rzeczywistości wyznawcy religii lokują się w dwóch formacjach: zamkniętej twierdzy oraz bardziej otwartej wspólnoty. Bauman zarazem przepowiada zmierzch wspólnoty jako takiej, a zwłaszcza religijnej<sup>31</sup>. Według piewcy ponowoczesności i krytyka chrześcijaństwa, wspólnota odbiera człowiekowi część wolności, obdarzając go mniej lub bardziej iluzorycznym poczuciem bezpieczeństwa.

Współczesnemu luteranizmowi obcy jest model wspólnoty rozumianej jako twierdza czy też, odwołując się do Hymnu Reformacji, pojmowanej jako „warowny gród”. Zresztą warto wskazać, że bojowa w swym przekazie pieśń „Warownym grodem” autorstwa Marcina Lutera mówi, że to ani Kościół, ani żadna inna instytucja ziemską może być trwałym oparciem, warownią, twierdzą, lecz sam Bóg<sup>32</sup>. I jeszcze zaznaczyć należy, że Luter napisał „nasz Bóg”, czyli Bóg wspólnotowo wyznawany. Tym, co pozostanie dla każdego chrześcijanina, jak i dla całej wspólnoty, największym darem i najwyższą wartością, jest Słowo Boże. Słowo Boże, czyli Ewangelia – jak zostało to określone w CA V – oraz sakramenty są elementami, które wiążą wspólnotę luterańską na świecie.

Światowa Federacja Luterańska pojmowana jako duchowa wspólnota kościołów lokalnych, dążąc do zacieśnienia współpracy Kościołów luterańskich na świecie, pozostawia im jednak daleko posuniętą autonomię i możli-

---

<sup>31</sup> Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przekł. J. Margański. Kraków 2008, s. 66.

<sup>32</sup> *Śpiewnik Ewangelicki*, Bielsko-Biała 2002, pieśń 265,1.

wość samodzielnego kreowania sądów czy kontynuowania lokalnych tradycji. Federacja stanowi więc dopełnienie programu jedności naszkicowanego na kartach Ksiąg Wyznaniowych. ŚFL jest jednocześnie promotorem ekumenizmu, postrzega swą misję w budowaniu i pogłębianiu wspólnoty pomiędzy wszystkimi wyznawcami Chrystusa.

Odwołując się do epoki, w której żyjemy, można powiedzieć, że luteranizm to wciąż „płynna”, otwarta wspólnota, nade wszystko o duchowym, a nie instytucjonalnym charakterze. To zarazem stanowi o jej sile. Tak sformułowana idea wspólnoty kościelnej oznacza również swoistą alternatywę dla wspólnot o charakterze integrystycznym, czyli nazywanych „zamkniętymi twierdzami”.

**Summary: The Understanding of the Church Communion in Protestantism. The Lutheran World Federation as a Fulfilment of the Vision of the Ecclesiology of Reformations?**

The beginning of the 16<sup>th</sup> century in western Christianity's history was marked by the appearance of its third tendency, i.e. the Protestantism. In its two main confessional variants (Lutheranism, Calvinism) the protestant theology phrased different models of understanding of a church. The Lutheran ecclesiology was defined in *The Augsburg Confession*, Art. 5: “That we may obtain this faith, the Ministry of Teaching the Gospel and administering the Sacraments was instituted”. Teaching the Gospel and administering the Sacraments are thenceforth *notae ecclesiae*, i.e. constitutive marks of a church. In the 16<sup>th</sup> century and later the bond between autonomous, national Lutheran churches had only a spiritual character.

Bringing the Lutheran World Federation to life in 1947 was a result of a long process of looking for a deeper bond between the Lutherans all over the world.

LWF's ecclesiology was developed on consecutive General Assemblies. In 1984 in Budapest the member churches' delegates accepted the “pulpit and altar fellowship”, understood as a principle of membership and relations between LWF's member churches. 1990 the Assembly in Curitiba (Brazil) introduced a change to the status, describing the Federation as a communion of churches. In the 21<sup>st</sup> century the communion of Lutheran churches is based on the Reformation's idea of spiritual communion of believers, gathered around the common teachings of Gospel and altar, aiming at closer cooperation in the world, with advanced autonomy and possibility to formulate

opinions independently or to continue local traditions. It is a completion of Reformation's ecclesiological vision and an alternative model to integralist visions.

**Keywords:** The church, church community, ecclesiology, Protestantism, LWF

**ks. bp Marcin Hintz** – (ur. 1968), duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (Luterańskiego), biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, dr hab. teologii ewangelickiej, profesor nadzwyczajny, kierownik katedry teologii systematycznej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Członek Synodu Kościoła, przewodniczący Komisji ds. teologii i konfesji. Autor ponad 100 artykułów naukowych i popularnych, redaktor, autor książek: *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa 2007, *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006. Redaktor naczelny GRE.

**Bogusław Milerski**

## **Pedagogiczne dziedzictwo protestantyzmu**

Reformacja z perspektywy jej przedstawicieli była przede wszystkim ruchem odnowy religijnej. Wywarła ona jednak istotny wpływ na rozwój szkolnictwa i refleksji wychowawczej. Reformatorzy dostrzegli bowiem zależność pomiędzy utrwaleniem haseł reformacyjnych i reformą kształcenia. I nie tyle chodziło im o instrumentalne wykorzystanie szkół do krzewienia nowych idei religijnych, ile o stwierdzenie pedagogicznych konsekwencji formułowanej przez siebie teologii.

### **1. Perspektywa historyczna: początki szkolnictwa protestanckiego**

Niepodważalnym wkładem protestantyzmu był rozwój szkolnictwa wszystkich szczebli. Szkoły protestanckie miały charakter religijny. Wyrażało się to nie tylko w obecności treści religijnych w programie nauczania, lecz również w praktykach religijnych (modlitwach, nabożeństwach), które towarzyszyły procesowi wychowawczemu. Mimo, że władza świecka powinna czuć się zobligowana do zakładania i utrzymywania szkół, stanowiły one jedną z części organizacji życia kościelnego. Również cele wychowawcze były ukierunkowane na kształtowanie pobożności i życia chrześcijańskiego. W tym sensie nie odbiegały one od dotychczasowych wzorców oświatowych. Jednak mimo tego pozornego podobieństwa, szkolnictwo protestanckie w sposób szczególny dowartościowywało świecką sferę życia chrześcijańskiego, dojrzałość i kształtowanie umiejętności językowego ujmowania rzeczywistości oraz samodzielnego formułowania sądów.

Reformacja zapoczątkowała tworzenie nowego typu szkół elementarnych. Marcin Luter krytykował dotychczasowe szkoły, w których przeważał śpiew i modlitwa, a kształcenie sprowadzało się do odczytania (*recitatio*) i zapamiętania (*memoria*) danych treści. W szkołach chrześcijańskich zasadniczą kategorią dydaktyczną powinno stać się wyjaśnianie (*explicatio*), co w obszarze religijnym potwierdzały liczne wydania katechizmów, często dostosowanych do możliwości intelektualnych różnych grup społecznych.

Obok szkolnictwa elementarnego powstały również elitarne gimnazja humanistyczne o profilu filologiczno-retorycznym. Modelowe rozwiązania, które stały się wzorem dla organizacji szkolnictwa protestanckiego (co najmniej w 50 miastach Niemiec), zostały opracowane przez Filipa Melanchtona dla gimnazjum w Norymberdze (otwarte w 1526) oraz Johannes Sturma, który zreorganizował według własnej koncepcji gimnazjum w Strasburgu (w 1538 objął w nim posadę rektora).

Wzorce Melanchtona i Sturma już w XVI w. przejęły społeczności protestanckie w Polsce. Inspirowali się nim również humaniści niezwiązani z obozem reformacyjnym, np. Jan Zamoyski zorganizował swoją Akademię korzystając między innymi z rozwiązań zastosowanych w gimnazjum strasburskim Sturma. Wyznacznikiem Reformacji była także reforma uniwersytetów oraz tworzenie własnych placówek uniwersyteckich.

Na terenach Rzeczypospolitej pierwszą szkołą protestancką było założone w 1535 gimnazjum w Elblągu, o orientacji luteranckiej. Najwyższy poziom akademicki osiągnęły gimnazja luteranckie w Gdańsku (założone w 1558, od 1580 prowadziło 7 kursów akademickich, zreformowane przez Bartłomieja Keckermanna) i Toruniu (założone 1568, zreformowane z inicjatywy Henryka Strobanda, 1594 osiągnęło status gimnazjum akademickiego). Cechą charakterystyczną tych gimnazjów było nie tylko pielęgnowanie wzorców filologicznych, lecz również prowadzenie kursów w zakresie akademickiej teologii, matematyki i wiedzy przyrodniczej. Ponadto luteranie prowadzili gimnazja w Wilnie, Bojanowie i Wschowie, od 1656 również w Lesznie (przejęte po braciach czeskich).

Rozwijało się również szkolnictwo na Śląsku; gimnazja protestanckie działały w Złotoryi, Brzegu nad Odrą, Byczynie oraz we Wrocławiu (gimnazja św. Elżbiety i św. Magdaleny; w tym ostatnim uczył Johannes Hess, reformator Wrocławia). Należy również nadmienić o nieudanej próbie założenia protestanckiego uniwersytetu w Legnicy w 1527 przez księcia Fryderyka II.

Odrębną kwestię stanowiły Prusy Książęce, gdzie w roku 1544 utworzono w Królewcu uniwersytet protestancki, na którym studiowało wielu Polaków, niekoniecznie protestantów (aczkolwiek wszyscy studenci podpisywali ewangelickie wyznanie wiary), a którego działalność była zorientowana na wzmacnianie i popularyzację protestantyzmu (w XVI w. w Prusach wydrukowano więcej książek polskich niż w całej Polsce).

Od końca XVI w. utworzono protestanckie szkoły książęce w Elku i Zalewie z programem szkół przeduniwersyteckich. Najwcześniejszą szkołą kalwinistyczną była założona w 1551 w Pińczowie szkoła elementarna, w 1558 zreorganizowana i podniesiona do rangi gimnazjum przez Pierre`a Statoriusa (Piotra Stoińskiego vel Stojeńskiego). W latach 1559–86 szkoła działała jako ośrodek ariański. Kalwiniści utrzymywali ponadto szkoły w Kiejdanach na Litwie, Krakowie, Dubiecku, Secyminie, Łańcucie, Okszy, Chmielniku, Bychawie, Turobinie, Kocku, Bełżycach i — wspólnie z braćmi czeskimi — szkoły w Poznaniu, Ostrogu, Łobżenicy, Barcinie, Koźminku i Lesznie (1636–41 rektorem był Jan Amos Komeński). Istotną rolę w polskim systemie edukacji odegrało także szkolnictwo radykalnego nurtu reformacji, a mianowicie braci polskich, zwłaszcza Akademia Rakowska, założona w 1602 roku z fundacji Jakuba Sienieńskiego jako 5-klasowa szkoła średnia, znana nie tylko z wysokiego poziomu nauczania, lecz również z przestrzegania zasad tolerancji religijnej wśród uczniów, zlikwidowana w 1638 roku w wyniku Kontrreformacji<sup>1</sup>.

## 2. Pedagogiczny potencjał Reformacji

Program teologiczny ruchu reformacyjnego stworzył obszar wolności dla rozwoju kształcenia i koncepcji pedagogicznych. Do najważniejszych idei teologicznych zawierających potencjał pedagogiczny można zaliczyć:

1) zastąpienie instytucjonalnego ujęcia Kościoła jego rozumieniem w kategoriach wspólnoty wiary i wyznania, którą z dzisiejszej perspektywy można określić mianem wspólnoty komunikacyjnej; 2) zastąpienie instytucjonalnego pośrednictwa w kwestiach zbawienia indywidualną odpowiedzialnością za wiarę; 3) zastąpienie prymatu obiektywnych dogmatów prymatem indywidualnego rozumienia pisma; 4) zastąpienie autorytetu instytucji i autorytetu jednostki autorytetem konsensu i prymatem dyskursu; 5) zastąpienie hierarchicznej struktury życia kościelnego ideałem struktury egalitarnej, wywodzącym się z nauki o powszechnym kapłaństwie; 6) zastąpieniem w obszarze

---

<sup>1</sup> Por.: Ł. Kurdybacha, *Z dziejów pedagogiki ariańskiej*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1958; L. Mokrzecki, *Wokół staropolskiej nauki i oświaty: Gdańsk – Prusy Królewskie – Rzeczpospolita*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Wydawnictwo Gdańskie, Gdańsk 2001; R. Wroczyński, *Dzieje oświaty polskiej*, wyd. 2, Wydawnictwo Żak, Warszawa 1996, t. 1, s. 112-152. Kwestie genezy szkolnictwa protestanckiego były przedmiotem opisu: B. Milerski, *Pedagogika protestancka*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2005, t. 4, s. 206 nn.

świeckim władzy Kościoła jako instytucji dialektycznym ujęciem świata – dialektyką porządku świeckiego i porządku zbawienia; 7) zastąpienie religijności i moralności wyznaczanych prawem zasadą religijnej i moralnej odpowiedzialności jednostki; 8) zastąpienie myślenia mitycznego racjonalizacją rzeczywistości świeckiej (tzw. odczarowanie świata)<sup>2</sup>.

Idee reformacyjne markowały nowy ideał życia społecznego: społeczeństwo debatujące i koncyliarne, w którym poważnie traktuje się jednostkową podmiotowość i odpowiedzialność.

Szczególnym wyznacznikiem pedagogiki reformacyjnej było treściowe dowartościowanie hermeneutycznego wymiaru kształcenia. Dotyczyło to kształtowania zdolności językowych. Świat, człowiek i wiara religijna są bowiem dostępne i zrozumiałe w języku. Z tego też względu pedagogicznymi pryncypiami Reformacji były: *eloquentia*, *sapientia*, *explicatio*, a po pewnym czasie także *applicatio*. W pedagogii tej chodziło zarówno o *sapiens atque eloquens pietas*, o pobożność mądrą, wymowną – ujmowaną i artykułowaną językowo, jak również o językową alfabetyzację tzw. regimentu, obszaru świeckiego bytowania człowieka i o rozumne i odpowiedzialne życie w społeczeństwie.

Hermeneutyka reformacyjna opiera się na dwóch zasadniczych fundamentach: filozoficznym przekonaniu, że świat jest dostępny i żyje w języku, oraz teologicznym, głoszącym zasadę autorytetu i prymatu Pisma Świętego.

W piśmie *Do rajców wszystkich miast niemieckich...* Luter pisał: *Skoro w chrześcijaństwie powinno się osądzać każdą naukę, konieczną jest znajomość języka*<sup>3</sup>. W obu wypadkach kształcenie, którego celem był wzrost kompetencji językowej, miało prowadzić do dojrzałości jednostkowej. Reformatorzy byli zgodni, że dzięki takiej edukacji człowiek odrzuci powierzchowność i zdobędzie się na rozumny ogląd rzeczywistości. W tym samym duchu wypowiadał się Melancthon: „Jest dla mnie niepojęte, na jakiej podstawie człowiek może spotkać człowieka w sytuacji, w której ten nie byłby w stanie ani rozwinąć własnych myśli, ani pojąć jasnych wypowiedzi drugiego”<sup>4</sup>. Myślenie ludzkie

<sup>2</sup> Kwestie zostały przeze mnie zrekapitulowane: B. Milerski, *Bildungsgerechtigkeit in evangelischer Perspektive*, „Studia z Teorii Wychowania“ t. 3: 2012, nr 1, s. 43-53.

<sup>3</sup> M. Luther, *An die Ratsherrn aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen*, w: *Religionspädagogik. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation*, red. K.E. Nipkow, F. Schweitzer, Chr. Kaiser Verlag, München 1991, t. 1, s. 52.

<sup>4</sup> Ph. Melancthon, *Encomion eloquentiae*, w: tegoż, *Glaube und Bildung. Texte zum christlichen Humanismus*, oprac. G.R. Schmidt, Reclam, Stuttgart 1989, s. 155.



i wybory są uwarunkowane językowo. Kształcenie kompetencji językowej alfabetyzacji świata staje się więc postulatem pedagogicznym Reformacji.

Koncentracja na kształceniu językowym korespondowała z reformacyjną zasadą prymatu i autorytetu Pisma Świętego. Po pierwsze, uznanie Pisma Świętego za podstawowy punkt odniesienia w procesie pozyskiwania tożsamości chrześcijańskiej i ustanowienie go normą normującą dla każdej wykładni, implikowało postulat jego upowszechnienia.

Po drugie, owo upowszechnienie stawało się tym bardziej konieczne, gdyż odpowiedzialność za chrześcijańskie rozumienie przeniesiona została na każdego chrześcijanina. Z podważenia dotychczasowej instytucji *magisterium ecclesiae*, a tym samym możliwości formułowania autorytatywnych i absolutnych wykładni, wynikała wprost zachęta czy wręcz konieczność badania Pisma. Prowadziło to do zdefiniowania Kościoła w kategoriach wspólnoty Słowa, w której prawo do czytania i składania świadectwa stawało się udziałem każdego członka. Duchownych od pozostałych członków odróżniał jedynie powierzony im wyższy poziom odpowiedzialności za Słowo oraz prawo głoszenia go w obszarze publicznym.

Opisana koncentracja życia religijnego na Piśmie Świętym w sposób oczywisty domagała się oświecenia wyznawców. Umiejętność czytania stawała się bowiem jednym z warunków protestanckiej pobożności i nie mogła zostać ograniczona jedynie do elit. Stąd upowszechnienie oświaty w dobie Reformacji było wynikiem przyjętego programu teologicznego. Co więcej, chodziło już nie tylko o elementarną umiejętność czytania tekstu biblijnego, lecz jego badania i interpretowania, co potwierdzają nie tylko ówczesne liczne dysputy religijne, publikacje wyznań i katechizmów, często zbiorowego autorstwa, lecz również podziały w łonie Reformacji. Z odrzucenia instytucji autorytatywnego Urzędu Nauczycielskiego wynikała podejrzliwość wobec ludzkich autorytetów. I nie chodzi tutaj o niemożność ujednolicenia nauki i zjednoczenia całego ruchu reformacyjnego wokół najwybitniejszych postaci, lecz o coś bardziej głębszego, a mianowicie o programową niemożność formułowania wypowiedzi o charakterze autorytatywnym.

Karl Ernst Nipkow postawił pytanie: *Co łączy reformację i pooświeceniowy protestantyzm oraz jak z perspektywy tego nowoczesnego protestantyzmu są rozumiane kształcenie i wiara? Wspólne obu jest energia ewangelickiego rozumienia Kościoła: Kościół Lutera jest Kościołem słowa – słowa czytanego, mówionego, zwiastowanego, śpiewanego i słuchanego. (...) Ten Kościół słowa jest zbudowany na piśmie i księdze. Należy to rozumieć w tym sensie, że wypowiedzenie się Boga w słowie w medium interpretowanych wypo-*

wiedzi biblijnych staje się krytyczne wobec każdego autorytetu, który wysuwałby roszczenia zbawcze. To jest podstawa, oprócz krytyki tradycji, Kościoła i instytucji papieża, także instytucjonalnego minimalizmu nowoczesnych protestantów<sup>5</sup>.

Kolejnym istotnym wyznacznikiem pedagogiki reformacyjnej jest dialektyczne ujęcie kształcenia wyprowadzone z dialektycznej antropologii i nauki o dwóch regimentach. Według Lutra, człowiek żyje jednocześnie jako osoba przynależąca do Chrystusa („Christperson“) i jako osoba przynależąca do świata („Weltperson“); żyje w dwóch obszarach, tzw. królestwach bądź regimentach: w duchowym porządku zbawienia i w doczesnym porządku w uwarunkowaniach tego świata. Stąd wywodzą się dwa uzupełniające się zadania edukacyjne: wychowania do służby zwiastowania Ewangelii, zasadniczo podporządkowanej woli Boga, i wychowania do służby w tym świecie, w którym należy kierować się rozumnością. Oba zadania edukacyjne określają odpowiedzialność edukacyjną społeczności chrześcijan, łącząc dwie normatywności, a mianowicie normatywność duchową z normatywnością pedagogiczną, kierującą się obiektywizmem i racjonalnością. Dowartościowanie tej drugiej normatywności było impulsem do rozwoju kształcenia, które między innymi przyczyniło się do odczarowania świata.

Michael Meyer-Blanck zrekapitulował pedagogiczne dziedzictwo Reformacji następująco: *Reformacja stała się ruchem edukacyjnym, gdyż ogłaszając wolność jednostki i rozróżniając porządek świecki i duchowy domagała się wglądu i rozumienia. Wszyscy ludzie zaczęli być odtąd traktowani jako osoby w takim samym stopniu będące w porządku Chrystusowym, jak i będące obywatelami, bez zakładania jakiegokolwiek różnicy między poszczególnymi zawodami. Wszystkie zawody są zawodami duchowymi a duchowni są także obywatelami w społeczeństwie. Z perspektywy pedagogicznej implikowana jest więc maksyma: stworzenie możliwie porównywalnej wiedzy, którą w przyszłości nazwie się wykształceniem ogólnym. [...] Podsumowując należy wymienić cztery punkty, które czynią z Lutra klasyka pedagogiki. Są to: krytyczne myślenie jako forma świadomej afirmacji świata, dowartościowanie języka i kształcenia, precyzyjne rozumienie Biblii jako zadanie szkoły i zboru, rozróżnienie pomiędzy nauczaniem religijnym w Kościele, domu i szkole<sup>6</sup>.*

Współczesna protestancka myśl pedagogiczna ujmuje misję edukacyjną Kościoła z perspektywy ogólnego kształcenia człowieka, a więc z perspek-

<sup>5</sup> K.E. Nipkow, *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1990, s. 160.

<sup>6</sup> M. Meyer-Blanck, *Kleine Geschichte der evangelischen Religionspädagogik. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003, s. 33-34.

tywy kształcenia ogólnego, które ma charakter całościowy i jest ukierunkowane na odnowę życia – autorefleksyjność, świadome projektowanie sposobów bytowania w świecie oraz poszerzanie zakresu rozumienia egzystencjalnego. Zadania te wzajemnie się warunkują. W tym sensie pedagogika protestancka stanowi alternatywną propozycję względem technologicznego ujęcia kształcenia ukierunkowanego przede wszystkim na pozyskiwanie wymierzonych, standaryzowanych i empirycznie mierzalnych kompetencji. Wychowanie służy bowiem nie tylko zdobywaniu kolejnych kwalifikacji, lecz również rozwojowi orientacji w świecie i odkrywaniu sensów egzystencji ludzkiej.

W tradycji protestanckiej kształcenie jest ujmowane następująco:

- 1) jako kształcenie szacunku wobec każdego człowieka (idea powszechnego kapłaństwa, nauka o usprawiedliwieniu);
- 2) jako kształcenie emancypacyjne i krytyczne (nauka o usprawiedliwieniu, tradycja oświecenia);
- 3) jako kształcenie ekumeniczne (koncepcja Kościoła i ekumenizmu);
- 4) jako kształcenie akceptujące pluralizm (pluralistyczna ontologia reformacyjna);
- 5) jako kształcenie całościowe (antropologia reformacyjna);
- 6) jako kształcenie zorientowane hermeneutycznie (hermeneutyka reformacyjna).

Protestancka koncepcja kształcenia koresponduje z ideą kształcenia humanistycznego, zorientowanego hermeneutycznie. Gerhard Ebeling, klasyk hermeneutyki, w następujący sposób opisał zadania i charakter takiego kształcenia: *W świecie, w którym coraz bardziej uczymy się ujmować w liczbach nie tylko naturę, lecz również człowieka i jego społeczne relacje, musimy zreflektować się, aby człowiek nie został przekształcony w seryjny produkt, w element jakiejś maszyny, lecz aby wpiernw został w sposób ludzki ukształtowany [...]. Do prawdziwego kształcenia humanistycznego przynależy kontakt z przekazywaną historią. Nie oznacza to jednak ani bezkrytycznej stronnictwo w zaciszu jednej tradycji [...], ani historycznego przeladowania pamięcią przeszłości, której związek z życiem zanika bądź wręcz umyślnie zostaje zastopowany. Na myśli mamy natomiast otwartość na doświadczenia, które przerastają własną terażniejszość, a zarazem – jako doświadczenia przypominane – terażniejszość tę poszerzają, pogłębiają, wzbogacają, czynią piękniejszą, bardziej znaczącą i poważniejszą. Do prawdziwego kształcenia humanistycznego przynależy następnie to, co jest owocem kontaktu z historią [...], a mianowicie zdolność do porównywania, rozróżniania, rozgraniczania, niuansowania, a tym samym to, do czego ciągle nie przywykliśmy, to jest do gotowości do rozumiejącego spotkania i – co przysparza trudności – praktykowania sprawiedliwości*

wobec tego, co wychodzi nam na przeciw. Do prawdziwego kształcenia przynależy także to, co – parafrazując znaną wypowiedź Alberta Schweitzera o szacunku wobec życia – można określić szacunkiem wobec języka: refleksyjnym, skrupulatnym, troskliwym obchodzeniem się ze słowem, w świadomości tego, jak jednym słowem możemy zniszczyć i jak jednym słowem możemy pomóc i coś polepszyć<sup>7</sup>.

### Summary: The pedagogical heritage of Protestantism

The article presents the influence of Protestantism on education. The main thesis of the article is that the Protestant system of education, which emphasizes not only the religious aspect but also the element of understanding in the process of learning, was the most important factor in the development of modern education. The Reformation enabled some new pedagogical ideas and concepts to develop freely. Thanks to Luther's dual concept of "Christperson" (the man for Christ) and "Weltperson" (the man for the world) the Protestant education started to perceive the double role of education - for the church and for the society.

The most important conclusion that is drawn here is that the Protestant pedagogy with the emphasis on understanding is the alternative model to the modern technological concepts of standardisation and measurability of this discipline of science.

**Keywords:** Protestant education, Protestant pedagogy, the hermeneutics of the Reformation, Martin Luther

**ks. Bogusław Milerski** – (ur. 1967), duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (Luterańskiego), dr hab. teologii ewangelickiej, dr hab. nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki, profesor nadzwyczajny, Rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Członek Synodu Kościoła. Autor ponad 200 artykułów naukowych i popularnych, redaktor, autor książek: *Religia a słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994, *Religia a szkoła. Status edukacji religijnej w szkole w ujęciu ewangelickim*, Warszawa 1998, *Pedagogika. Leksykon PWN*, Warszawa 2000 (redakcja naukowa wspólnie z Bogusławem Śliwerskim), *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2001-2003 (t.1-9; redakcja naukowa wspólnie z Tadeuszem Gadaczem), *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*, Warszawa 2011. Zastępca redaktora naczelnego periodyku „Studia z Teorii Wychowania”.

<sup>7</sup> G. Ebeling, *Einführung in theologische Sprachlehre*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1971, s. 261-263.

Jerzy Sojka

## Wokół Stołu Pańskiego – sakramentalne dziedzictwo Reformacji

Problem sakramentologii był w XVI wieku przedmiotem istotnego sporu. Jego linia biegła nie tylko pomiędzy stroną reformacyjną a Rzymem<sup>1</sup>, ale dzieliła także Reformację wittenberską i szwajcarską<sup>2</sup>. Bliższe przyjrzenie się poglądom wittenberczyków pokazuje, że i sam Marcin Luter przeszedł znaczącą ewolucję w kwestii nauczania o Wieczerzy Pańskiej<sup>3</sup>. To wszystko powoduje, że sakramentologia tamtego okresu stała się jednym z trudniejszych aspektów reformacyjnego dziedzictwa. Jednocześnie należy z satysfakcją zauważyć, że właśnie ta tematyka stała się przedmiotem ustaleń, bezprecedensowego w stosunkach ekumenicznych, dokumentu, jakim jest *Konkordia Leuenberska* (1973), wprowadzająca wspólnotę ołtarza i ambony między Kościołami wyrosłymi z Reformacji XVI wieku<sup>4</sup>.

Podjmując refleksję nad sakramentem Wieczerzy Pańskiej, spróbujemy zarysować te z wątków w nauczaniu Reformacji wittenberskiej o nim, które znalazły istotną kontynuację we współczesnej debacie luterańskiej. Tę ostatnią prześledzimy na przykładzie prac Światowej Federacji Luterańskiej, uwzględniając również relewantne ustalenia *Konkordii Leuenberskiej*. Prezentując w części pierwszej zarys myśli reformacyjnej, oprzemy się na XVI-wiecznych pismach wittenberskich Reformatorów, które dziś stanowią istotny

---

<sup>1</sup> Por.: odnośnie M. Lutra: M. Uglorz, *Świadectwo Lutra o Wieczerzy Pańskiej*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i Ksiąg Wyznaniowych Kościoła Luterańskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, ss. 312-314; odnośnie stanowiska Reformacji szwajcarskiej na przykładzie J. Kalwina: S. Piwko, *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995, ss. 142-153.

<sup>2</sup> Por.: P. Jaskóła, *Symboliczne rozumienie Wieczerzy Pańskiej według Ulricha Zwingliego*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, ss. 147-152; J. T. Maciuszko, *Spór o Wieczerzę Pańską*, w: M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, Bielsko-Biała 1999, ss. 7-18.

<sup>3</sup> Por.: P. Athaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, ss. 318-338; U. Kühn, *Sakramente*, Gütersloh 1985, ss. 49-52; M. Uglorz, *Świadectwo Lutra...*, art. cyt., ss. 312-316.

<sup>4</sup> Podstawą dla przeprowadzonych poniżej analiz i przywołanych cytatów była: *Konkordia Leuenberska. Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie zawarta 16 marca 1973 roku* [dalej: KL], tłum. K. Karski, Bielsko-Biała 2002.

punkt odniesienia. Są to: jedno z wczesnych pism M. Lutra: *Kazanie o najczcigodniejszym sakramencie świętego prawdziwego Ciała Chrystusa i o bractwach* (1519)<sup>5</sup>, a także przywołane w *Statucie ŚFL* dwie spośród ksiąg wyznaniowych luteranizmu: *Mały Katechizm* (1529)<sup>6</sup> i *Wyznania augsburskie* (1530)<sup>7</sup>.

## 1. Wieczerza Pańska w pismach Reformacji wittenberskiej.

1.1. M. Luter, *Kazanie o najczcigodniejszym sakramencie świętego prawdziwego Ciała Chrystusa i o bractwach* (1519)

Kazanie Lutra pochodzi z końca roku 1519. Reformator analizuje w nim sakrament Wieczerzy Pańskiej w odniesieniu do trzech części z jakich, jego zdaniem, się składa tj. 1. sakramentu – znaku, 2. znaczenia tego znaku oraz 3. wiary. Znak ma charakter zewnętrzny i widzialny, jego znaczenie wewnętrzny i duchowy, zaś zadaniem wiary jest łączenie tych dwóch w całość.

Odnosnie części pierwszej sakramentu, a więc znaku, Luter podkreśla konieczność udzielania go wszystkim pod dwoma postaciami (także laikom). Formuluje to wręcz w formie postulatu dla przyszłego soboru, który taką zmianę winien wprowadzić.

Przechodząc do omówienia części drugiej, czyli znaczenia sakramentu, odwołuje się do, kluczowego dla całości refleksji w omawianym kazaniu, pojęcia wspólnoty (łac. *communio* – gr. *synaxis*). Luter stwierdza: *wspólnota ta powstaje w tym, że wszystkie duchowe dobra Chrystusa i jego świętych są udzielane i wspólne tym, którzy przyjmują ten sakrament, podobnie wszystkie cierpienia i grzechy także stają*

<sup>5</sup> Podstawą przeprowadzonych poniżej analiz i przywołanych cytatów było: M. Luther, *Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften* (1519), w: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, t. 2, Weimar 1884 [dalej: WA], s. 742-758.

<sup>6</sup> Podstawą przeprowadzonych poniżej analiz i przywołanych cytatów było: *Der kleine Katechismus D. Mart. Lutheri fuer die gemeine Pfarrherrn und Prediger*, BSLK, s. 499-542, (tłum. polskie: *Mały katechizm z 1529 roku* [dalej: MK], przeł. A. Wantuła, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteranckiego*, Bielsko-Biała 2003 [dalej: KWKL], s. 41-55).

<sup>7</sup> Podstawą przeprowadzonych poniżej analiz i przywołanych cytatów było: *Die Augsburgische Konfession. Confessio oder Bekenntnis des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberantwort Kaiserlicher Majestat zu Augsburg Anno 1530. Confessio fidei exhibitata invictissimo Imperatori Carolo V. Ceasari Augusto in comitiis Augustae Anno MDXXX*, w: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1977 [dalej: BSLK], ss. 31-137, (tłum. polskie: *Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburgska) z 1530 r.* [dalej: CA], tłum. z niemieckiego A. Wantuła, tłum. z jęz. Łacińskiego J. W. Jackowski, [w]: *Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburgska) z 1530 roku. 95 tez ks Marcina Lutra z 1517 roku*, Bielsko-Biała 1999, ss. 25-64).

się wspólne i podobnie miłość jest wzniecana miłością i jednością<sup>8</sup>. Chrystus dzieli z wierzącym, który przyjmuje sakrament, jego grzech udzielając mu jednocześnie swojej sprawiedliwości, która stanowi przed nim ochronę. Sakrament jest zatem znakiem potwierdzającym tę wspólnotę, którą w sakramencie otrzymuje wierzący.

W zacytowanym fragmencie pojawia się także stwierdzenie, iż w chlebie i winie Sakramentu Ołtarza przyjmowane są prawdziwe ciało i krew Chrystusa. Stanowi to temat dalszych rozważań poświęconych wspólnotcie, gdyż tak jak chleb zamienia się prawdziwe ciało Chrystusa, tak też przyjmujący je stają się częścią duchowego ciała Chrystusa – wchodzi we wspólnotę z nim. W dwóch postaciach sakramentu Luter widzi dwa aspekty tego, w co człowiek jest włączany poprzez przyjmowanie go. Ciało wskazuje na dobre uczynki i życie Chrystusa, zaś krew na jego pasję i cierpienie. Pozostając we wspólnotcie z Chrystusem człowiek otrzymuje korzyści związane z oboma tymi aspektami.

Warunkiem, by przyjęcie tej wspólnoty było możliwe, jest trzecia część sakramentu – wiara, zatem należy nie tylko mocno pragnąć, ale również mocno wierzyć, że otrzymało się w nim to, co jest jego znaczeniem. Zatem dla skutecznego przyjęcia sakramentu nie wystarcza tylko wiedza o jego znaku i znaczeniu. Kluczowa jest wiara. W tym kontekście Luter opowiada się za nauką o *opus operantis*, odrzucając jednocześnie nauczanie o *opus operatum*. Wiara jest także odpowiedzią na wszelkie wątpliwości odnośnie tego, jak możliwa jest obecność ciała i krwi Chrystusa w tak niewielkich ilościach chleba i wina. Należy, zdaniem Reformatora, wierzyć, a nie wnikać jak to jest możliwe, pozostawiając kwestie „jak i gdzie” samemu Chrystusowi.

Podsumowując całość, Luter wskazuje na dwa zasadnicze sakramenty chrześcijańskie. Chrzest, włączający w nowe życie oraz Sakrament Ołtarza, włączający w życie wieczne, gdyż we wspólnotcie z Chrystusem przejęcie pełni jego sprawiedliwości i stanie się takim jak On jest możliwe dla wierzącego dopiero w perspektywie eschatologicznej. Wspólnota z Chrystusem i świętymi jest zarówno darem, ze względu na dobra otrzymywane w niej od Niego, jak i zadaniem. Tym ostatnim dlatego, że jest ona także zobowiązaniem do wymiany między wierzącymi, tj. udzielania się bliźnim tak, jak tego potrzebują, a co za tym idzie rezygnację z miłości własnej na rzecz miłości nakierowanej na szukanie dobra innych.

---

<sup>8</sup> WA 2,743,27.

1.2. *Mały katechizm* (1529)

W *Małym Katechizmie* Luter systematyzuje część poświęconą Wieczerzy Pańskiej wokół czterech pytań. Pierwsze z nich dotyczy kwestii, czym jest Sakrament Ołtarza. W odpowiedzi Reformator stwierdza, że jest to obecność prawdziwego ciała i krwi Jezusa Chrystusa pod chlebem i winem i, że został ustanowiony przez Chrystusa, który nakazuje chrześcijanom ich spożywanie i picie. Podstawą są słowa ustanowienia, które Luter przytacza, syntetyzując wypowiedzi Ewangelistów i apostoła Pawła.

Kolejne pytanie poświęcone jest pożytkowi Sakramentu Ołtarza. Podstawowym pożytkiem spożywania i picia ciała i krwi Pańskiej jest, zgodnie ze słowami ustanowienia, odpuszczenie grzechów. Ze względu na nie ciało zostało wydane *za nas*, a krew również *za nas* wylana. Z faktem otrzymania w sakramencie odpuszczenia grzechów Luter łączy dwa jego kolejne pożytki, a mianowicie życie wieczne i zbawienie.

W pytaniu trzecim pojawia się kwestia, jak cielesne spożywanie i picie może czynić tak wielkie rzeczy, tj. udzielać odpuszczenia grzechów. W odpowiedzi Luter wskazuje na fakt, że sakrament składa się nie tylko z cielesnego spożywania i picia, ale również ze słów obietnicy: *Za was się daje i wylewa na odpuszczenie grzechów*. W *Dużym Katechizmie* Luter rozwija tę myśl, odwołując się do augustyńskiej definicji sakramentu: *Accedit Verbum ad elementum fit sacramentum*<sup>9</sup>. Tutaj pojawia się podstawowy warunek takiego przyjęcia sakramentu, któryby zapewniał otrzymanie tego, co w zawartym w nim Słowie jest przyobiecane, a więc odpuszczenie grzechów. Tym warunkiem jest wiara.

Omówienie znaczenia wiary znalazło się w odpowiedzi na czwarte pytanie, dotyczące godnego przyjmowania Wieczerzy Pańskiej. Luter odnosi się z życzliwością do postów, czy innego rodzaju zewnętrznego do niej przygotowania. Jednak stawia ostro i wyraźnie jeden i tylko jeden warunek godnego i należytego przygotowania do przyjęcia sakramentu. Jest nim tylko i wyłącznie wiara w słowa zawartej w nim obietnicy. Jej brak powoduje nieprzygotowanie i niegodność, której nie można usunąć za pomocą jakichkolwiek zewnętrznych praktyk. Tylko wierzące serce może z niegodnego uczynić

---

<sup>9</sup> *Der große Katechismus deutsch Dokt. Mart. Luther*, BLSK, s. 709, (tłum. polskie: *Duży katechizm* [dalej: DK], przeł. A. Wantuła, KWKL, s. 122); por.: Augustyn, *Tractatus LXXX in Joannis Evangelium*, r. 3, w: Migne, *Patrologia*, ser. lat., t. 35, Paris 1864, szp. 1840 (tłum. polskie: Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, red. E. Stanuła, cz. II, Warszawa 1977, s. 175.



godnego i przygotowanego do przyjęcia sakramentu, który w nim otrzyma przyobiecane odpuszczenie grzechów.

W tym miejscu należy odnotować, że *Duży Katechizm* omawia ten sakrament w sposób paralelny, przy czym zawiera jedno istotne uzupełnienie: Luter zachęca do jak najczęstszego korzystania ze skarbu w nim oferowanego<sup>10</sup>.

### 1.3. *Wyznanie augsburskie* (1530)

Przygotowane przez Filipa Melanchtona wyznanie stanów ewangelickich Rzeszy na Sejm w Augsburgu w 1530 r. również zajmuje się problemem sakramentów. W artykule V „O służbie Kościoła” sakramenty obok Słowa (Ewangelii) określone są jako środki, przez które działa Duch Święty wzbudzając wiarę, a zatem jako środki łaski. Wiara ta dotyczy oczywiście treści artykułu IV „O usprawiedliwieniu”, zgodnie z którym *ludzie [...] bywają usprawiedliwieni darmo dla Chrystusa przez wiarę...*

Kolejny raz sakramenty omawiane są w art. VII „O Kościele”. Definiuje on Kościół jako *zgromadzenie świętych, w którym się wiernie naucza się Ewangelii i należąco udziela sakramentów*. Te dwa znamiona Kościoła (*notae ecclesiae*) stanowią również, zgodnie z treścią tego artykułu, jedyne oraz wystarczające (*satis est*) warunki jedności Kościoła. Poza zgodnością w nauczaniu (tekst niemiecki: zwiastowaniu) Ewangelii i udzielaniu sakramentów istnieje w Kościele przestrzeń wolności, w której mogą się realizować różne tradycje, obrzędy i ceremonie ludzkie.

O sakramentach jest mowa w ogólności w części pierwszej CA jeszcze w art. XIII i XIV. Art. XIII określa je jako znaki i świadectwa woli Bożej, a nie tylko znaki rozpoznawcze wśród ludzi. Ich zadaniem jest wzmacniać i pokrzepiać wiarę przystępujących. Jednocześnie artykuł ten stawia wymóg przystępowania do sakramentów z wiarą, ufającą obietnicom w nich zapowiedzianych. Art. XIV natomiast zastrzega udzielanie sakramentów dla należycie powołanych (*rite vocatus*).

Jak widać z powyższego CA nigdzie nie definiuje wyraźnie, które z rytów uważa za sakramenty. W *Obronie Wyznania Augsburgskiego* Melanchton daje jasno do zrozumienia, że ważniejsze jest utrzymanie w Kościele wszystkich ustanowionych przez Boga w Piśmie Świętym ceremonii, niż jakaś konkretna lista sakramentów<sup>11</sup>. Jednak zarówno zapisy *Obrony Wyznania...*, jak

---

<sup>10</sup> DK, BSLK, s. 715-725 (=KWKL, s. 124-128).

<sup>11</sup> *Apologia Confessio Augustanae*, XIII, 2, BSLK, ss. 291n, (tłum. polskie: *Obrona Wyznania Augsburgskiego (Apologia Konfesji Augsburgskiej)*, przeł. W. Niemczyk, KWKL, s. 262).

i struktura samej CA nie pozostawiają wątpliwości, że wśród sakramentów mieści się Chrzest i Wieczerza Pańska. Tym samym Wieczerza Pańska na gruncie CA zyskuje status środka łaski i istotne zadanie eklezjologiczne jako jedna z *notae ecclesiae*, a zarazem warunek jego jedności.

Oprócz tego w części I CA samej Wieczerzy Pańskiej poświęcono art. X. Zostawiając na boku kwestie różnic między tekstem niemieckim i łacińskim CA X<sup>12</sup>, należy stwierdzić, że po pierwsze – artykuł ten wskazuje na prawdziwą obecność ciała i krwi w sakramencie (tekst niemiecki dodaje tutaj przysłówkę *prawdźiwie* oraz doprecyzowuje *pod postacią chleba i wina*). Po drugie CA X mówi, że owe ciało i krew są w Wieczerzy Pańskiej rozdzielane tym, którzy ją spożywają. W kwestii błędnych nauk odnośnie rozumienia tego sakramentu artykuł jest bardzo lapidarny: *Inaczej nauczających odrzucamy* (*improbant/verworfen*, a nie jak w innych artykułach *damnant/verdammt*). Mimo tej lapidarności widać, że ostrze polemiki skierowane zostało przeciwko poglądom U. Zwingliego i jego zwolenników.

Część druga CA, zajmująca się zniesionymi nadużyciami, porusza jeszcze dwie kwestie związane z Wieczerzą Pańską. W art. XXII postuluje udzielanie jej pod dwoma postaciami, w XXIV polemizuje z nauczaniem o Wieczerzy Pańskiej jako ofierze przebłagalnej. Natomiast w CA XXVIII kontynuuje wątek z CA XIV, mówiąc o władzy biskupów jako służbie m. in. udzielania sakramentów.

## 2. Refleksja współczesnego luteranizmu

W omówieniu refleksji współczesnego luteranizmu nad Sakramentem Wieczerzy Pańskiej zajmiemy się kwestią jej znaczenia eklezjologicznego jako *notae ecclesiae* (zgodnie z CA VII), zagadnieniem pożytków sakramentu, obecności w nim ciała i krwi Chrystusa, a także kwestią jego etycznych implikacji.

### 2.1. Wieczerza Pańska jako *notae ecclesiae*

Śledząc postęp w debacie eklezjologicznej ŚFL nie sposób nie docenić znaczenia CA VII dla rozwoju jedności wewnątrzluteranńskiej i ekumenicznej. Prace nad pierwszym z tych zagadnień przebiegały dwuetapowo. W pierwszym – skoncentrowano się na problemie wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony w Kościołach członkowskich Federacji. Punktem wyjścia do tej

---

<sup>12</sup> Podsumowuje je G. Wenz, zob. tenże, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996, s. 640-651.

debaty była pierwsza wersja *Statutu*, przyjętego na założycielskim Zgromadzeniu Ogólnym w Lund, która określiła w art. II wspólne podstawy doktrynalne odwołujące się do Pisma Świętego oraz CA i (Małego) Katechizmu Lutera, zaś w art. III Federacja zdefiniowała samą siebie jako wolne stowarzyszenie (free association) Kościołów<sup>13</sup>. Postulat zmiany tego stanu wysunął P. Brunner, w ramach tzw. Wielkiej debaty w latach sześćdziesiątych, dowodząc na podstawie CA VII, że niemożliwe jest posiadanie wspólnych podstaw doktrynalnych (zgoda w nauczaniu Ewangelii) i równoczesne niezadeklarowanie wspólnoty kościelnej (zgoda w udzielaniu sakramentów)<sup>14</sup>. Ten postulat czekał na realizację aż do Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie (1984)<sup>15</sup>. Impulsem do przyjęcia argumentacji Brunnera była m. in. sytuacja w tzw. „białych” Kościołach w RPA, które wyłączały ze wspólnoty Stołu Pańskiego członków tzw. „czarnych” Kościołów. Dążenia do rozwiązania tej sytuacji przez ŚFL trwały od Zgromadzenia Ogólnego w Evian (1970) i ostatecznie zakończyły się podczas Zgromadzenia w Budapeszcie zawieszeniem w prawach członkowskich dwóch Kościołów południowoafrykańskich<sup>16</sup>.

Przyjmując warunki wspólnoty kościelnej określone w CA VII – w Budapeszcie w 1984 r. wprowadzono do *Statutu* zapis o wspólnocie ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi ŚFL. Otworzyło to kolejny etap prac nad modelem wspólnoty, jaką powinna być Federacja. Koncentrowały się one wokół pojęcia *koinonia-communio*-wspólnota. Zgodnie z ustaleniami Zgromadzenia Ogólnego w Kurytybie (1990) - ŚFL jest wspólnotą *wyższą* (zgoda co do nauczania Ewangelii) i *sakramentalną* (zgoda co do udzielania sakramentów). Zatem ona jest modelem wspólnoty, do którego została inkorporowana treść CA VII. Do głosu doszło także powiązanie pneumato-

---

<sup>13</sup> Por.: *Amended Constitution*, art. II-III, w: *Proceedings of the Lutheran World Federation Assembly Lund, Sweden June 30 - July 6, 1947*, Philadelphia 1948 [dalej: LUND], s. 100.

<sup>14</sup> Zob.: P. Brunner, *Der Lutherische Weltbund als ekklesiologisches Problem*, „Lutherische Rundschau” [dalej: LR] r. 10: 1960-61 z. 3, ss. 279-300.

<sup>15</sup> *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, w: „*In Christus – Hoffnung die Welt*” *Offizieller Bericht der Siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Budapest, Ungarn 22. Juli-5. August 1984*, red. C. H. Mau, „LWB-Report” t. 19/20, 1985 [dalej: BUDAPESZT] ss. 184n; *Verfassung des Lutherischen Weltbundes (Mit der Änderungen der Siebten Vollversammlung, 1984)*, art. II, w: „*Ich habe das Schreien meines Volkes gehört*”. *Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Curitiba, Brasilien 29. Januar-8. Februar 1990*, red. N. A. Hjelm, „LWB-Report” t. 28/29 : 1990, [dalej: KURYTYBA], ss. 217.

<sup>16</sup> Zob.: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft*, red. J. H. Schjørring i in., Hannover 1997, s. 203-216.

logiczne, obecne w CA V, wyrażone w określeniu Federacji jako *wspólnoty duchowej*. Dookreślono także jej charakter jako misyjny (*wspólnota świadcząca*) i diakonijny (*wspólnota służby*)<sup>17</sup>.

Dwa ostatnie uzupełnienia są rezultatem dyskusji nad wystarczalnością *notae ecclesiae* w odniesieniu do ŚFL. Od lat siedemdziesiątych XX w. rozszerzano zakres tego pojęcia. Zwracano uwagę m.in. na takie aspekty jak diakonia, czy etyczne wymiary funkcjonowania Kościoła etc. jako istotowe elementy jego bycia, które winny być odzwierciedlone w *notae*<sup>18</sup>. Jedną z inspiracji do prac w tej kwestii, (oprócz sytuacji poszczególnych Kościołów luteranckich, szczególnie pozaeuropejskich) były szersze katalogi *notae ecclesiae* proponowane przez M. Lutra w późnych pismach eklezjologicznych *O soborach i Kościołach* (1539), *Wider Hans Worst* (1541)<sup>19</sup>. Wyrazem powyższych poszukiwań było wypracowanie modelu rozumienia *koinonii*, w którym wyróżniono następujące jej aspekty: liturgię, kerygmę i diakonię<sup>20</sup>.

Koncepcja *communio* stanowi do dzisiaj stały przedmiot badań nad eklezjologicznym charakterem Federacji, oraz nad poszczególnymi aspektami funkcjonowania Kościoła<sup>21</sup>. Należy odnotować, że istotną rolę w tych badaniach pełnią CA VII i *Kazanie o najczystej i najświętszym sakramencie...*<sup>22</sup>.

Przy okazji badań nad *notae ecclesiae* w oparciu o treść CA VII Federacja określiła rolę nabożeństwa - jako centralną - w życiu Kościoła. Przesądziło o tym odczytanie, ściśle powiązane z nabożeństwem, wszystkich, określo-

<sup>17</sup> *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört... Botschaft der Vollversammlung*, KURYTYBA, s. 129n (tłum. polskie: „Słyszałem krzyk mojego ludu...” *Posłanie Zgromadzenia Ogólnego*, tłum. M. Platajs, przejrzał J. Sojka, w: J. Sojka, dz. cyt., s. 409).

<sup>18</sup> U. Duchrow, *Einführung*, w: *Die Identität der Kirche und ihr Dienst am Ganzen Menschen. Schlussberichte*, red. U. Duchrow, Genf 1977, s. 8n; *In Christus – eine neue Gemeinschaft. Ein Studienbuch zur Vorbereitung auf die VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes vom 13. bis 25. Juni 1977 in Daressalam/Tanzania*, Genf brw., s. 65; H. Holze, *Communio – eine ethische Herausforderung? Historische Anmerkungen zur Diskussion innerhalb des Lutherischen Weltbundes seit 1977*, „LWB-Dokumentation” t. 42 : 1998, s. 191; *A Letter from the Global Consultation “Prophetic Diaconia: For the Healing of the World”*, w: *Prophetic diaconia “For the healing of the world” Report. Johannesburg, South Africa November 2002*, Geneva brw., s. 6-9.

<sup>19</sup> M. Luther, *Von den Konziliis und Kirchen* (1539), WA 50, 488-653 (tłum. polskie: M. Luter, *O soborach i Kościołach*, „Z Problemów Reformacji” t. 6, ss. 193-271); tenże, *Wider Hans Worst* (1541), WA 51, 469-572.

<sup>20</sup> *Diakonia In Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment*, Geneva 2009, s. 29, rys. 2.

<sup>21</sup> *Diakonia In Context...*, dz. cyt.; *Mission in Context. Transformation - Reconciliation - Empowerment. An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Mission*, Geneva 2004.

<sup>22</sup> Ch. Schwöbel, *Die Suche nach Gemeinschaft. Gründe, Überlegungen und Empfehlungen*, „LWB-Dokumentation” t. 42 : 1998, s. 232-236.

nych w tym artykule, znamion Kościoła<sup>23</sup>. W tym kontekście inspiracją stały się zalecenia Lutera wyrażone w *Dużym Katechizmie*, by jak najczęściej przystępowano do Wieczerzy Pańskiej. Doprowadziło to ŚFL do wysunięcia postulatów, by sakrament ten był sprawowany regularnie, podczas każdego niedzielnego nabożeństwa<sup>24</sup>.

Na podstawie CA VII Słowo i sakramenty odczytywane jako *notae ecclesiae*, oraz CA V, jako środki łaski – znalazły swoje miejsce w rozważaniach Federacji nad misją<sup>25</sup>.

Również CA VII inspirował rozwój refleksji nad ekumenizmem. Stanowił on kluczowy punkt odniesienia w końcowych tezach Zgromadzenia Ogólnego w Minneapolis (1957), w części poświęconej jedności Kościoła. Sprzyjało to nie tylko deklaracywnemu zaangażowaniu ekumenicznemu Federacji<sup>26</sup>, ale także praktycznemu podjęciu przez nią dialogów ekumenicznych<sup>27</sup>. Dla luterńskiego rozumienia jedności Kościoła wyrażonego w *Tezach z Minneapolis* istotne były nie tylko zgoda w nauczaniu Ewangelii i udzielaniu sakramentów, ale również, bardzo mocno akcentowana, formuła *satis est* (wystarczy) pochodząca z CA VII<sup>28</sup>. Tym samym, nie tylko jasno precyzowano pozytywne warunki jedności, ale i podkreślano ich wystarczalność. Wokół nich Zgromadzenie Ogólne w Dar es Salaam (1977), zbudowało model *jedności w pojednanej różnorodności*. Opisana nim jedność to jedność w *notae* postulowanych w CA VII, a zarazem jedność, która docenia wymowę *satis est* za-

---

<sup>23</sup> *Northfield-Erklärung zu Fragen Gottesdienstes*, „LWB-Studien” r. 1984 z. März, s. 5, p. 2; *Erklärung von Cartigny zu Gottesdienst und Kultur: Biblische und historische Grundlagen*, w: *Gottesdienst und Kultur im Dialog. Internationale Konsultationen von Cartigny. Schweiz 1993*, red. A. Stauffer, Hong Kong 1994, s. 132, p. 3.7.

<sup>24</sup> *Northfield-Erklärung...*, dz. cyt., s. 13n, p. 36; *Zeichen der Hoffnung. Fragen und Überlegungen zu den Diskussionsbereichen der Siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Budapest, Ungarn 22. Juli – 5. August 1984*, „LWB-Dokumentation” t. 15/16, 1984, s. 32n.

<sup>25</sup> *Gottes Mission als gemeinsame Aufgabe. Ein Beitrag des LWB zum Verständnis von Mission*, „LWB-Dokumentation” t. 26, 1989, s. 9; *Mission in Context...*, dz. cyt., s. 27n.31n.

<sup>26</sup> Już *Statut ŚFL* przyjęty w Lund, wśród zadań Federacji, przewidywał: „*wspieranie lute rańskiego udziału w ruchu ekumenicznym*” (*Amended Constitution*, art. III, dz. cyt., s. 100).

<sup>27</sup> Por. K. Karski., *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 167.178 n. 184-188. 254-256.

<sup>28</sup> *Christus befreit und eint. Thesen zum Thema der Dritten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, cz. II, w: *Offizieller Bericht der Dritten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Minneapolis – Minnesota – USA 15.-25. August 1957*, München 1958, ss. 99-101 (tłum. polskie: *Chrystus wyzwala i jednoczy. Tezy przyjęte przez Trzecie Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luteranckiej*, tłum. A. Wantuła, przejrzał J. Sojka, w: J. Sojka, dz. cyt., s. 399-401).

wartego w tym artykule. Pojednana różnorodność partnerów wspólnoty kościelnej stanowi pozytywny wkład w jej pełnię<sup>29</sup>.

Na gruncie europejskim, na model jedności Kościoła opisany w tym artykule CA, powołuje się *Konkordia Leuenberska* (KL 2). To właśnie wspólna zgoda odnośnie rozumienia Ewangelii jako nauki o usprawiedliwieniu stała się podstawą, na której możliwe było wprowadzenie wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami, sygnatariuszami *Konkordii* (KL 30-33)<sup>30</sup>.

## 2.2. Obecność ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej

Kwestia obecności ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej w XVI-wiecznej debacie okazała się kluczowym wątkiem sporu między przedstawicielami różnych nurtów Reformacji. Problemem tym zajmuje się również ŚFL. W dokumentach końcowych pierwszych dwóch Zgromadzeń Ogólnych (Lund 1947, Hanower 1952) kładziono silny akcent na realną obecność ciała i krwi Chrystusa w chlebie i winie. Jednocześnie łączono to z wyraźną polemiką wobec rzymskokatolickiej doktryny transsubstancjacji, czy też ujęć o symbolicznej obecności Chrystusa w sakramencie<sup>31</sup>. Od Zgromadzenia Ogólnego w Minneapolis, znika powyższy akcent polemiczny, ale konsekwentnie w użyciu jest sformułowanie „realna obecność”<sup>32</sup>. Natomiast od lat siedemdziesiątych XX w. zaczęto rezygnować z każdorazowego podkreślania, iż chodzi o obecność realną. Zaczynają pojawiać się opisy metaforyczne, jak: spotkanie z Chrystusem w sakramencie czy też, że daje on w nim siebie<sup>33</sup>. Podsumowaniem tych wypowiedzi jest konstatacja M. Käßmann: *Wieczerza*

<sup>29</sup> *Modelle der Einheit*, w: Daressalam 1977. In *Christus – eine neu Gemeinschaft. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, opr. H.-W. Hensler, G. Thomas, Frankfurt am Main brw. [dalej: DARESSALAM], ss. 204-206; por.: *Erklärung über „Das Ziel der Einheit”*, BUDAPEST, s. 183.

<sup>30</sup> Obecnie do Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie (kontynuatorki powstałej na podstawie KL Leuneberskiej Wspólnoty Kościołów) należy 105 Kościołów tradycji luteranckiej, metodystycznej, reformowanej i unijnej z Europy i Południowej Ameryki (*Wer sind wir?*, <http://www.leuenberg.net/de/node/874> (16.11.2012)).

<sup>31</sup> *Report of Section I. Confessing „The Truth” in a confused world*, LUND, s. 54-57; *Bericht der Sektion I. Theologie*, w: *Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche. Offizieller Bericht der zweiten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Hannover 1952*, Hannover 1952, s. 135.

<sup>32</sup> *Christus befreit und eint. Thesen...*, dz. cyt., cz. V, t. 6 (tłum. polskie: *Chrystus wyzwala i jednoczy. Tezy...*, dz. cyt., s. 405).

<sup>33</sup> *In Christus – eine neue Gemeinschaft. Ein Studienbuch...*, dz. cyt., s. 60; *Northfield-Erklärung...*, dz. cyt., s. 5n, p. 1n.8.

*Pańska pozostaje teologicznym wyzwaniem*<sup>34</sup>, którą zawarła w głównym wykładzie wygłoszonym podczas Zgromadzenia Ogólnego w Winnipeg (2003).

Należy stanowczo podkreślić, że ŚFL, mimo zmiany języka wypowiedzi, nie zakwestionowała czy niedoceniła obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej. W najnowszych publikacjach ŚFL dotyczących tych zagadnień Wieczerza Pańska, właśnie jako sakrament obecności Chrystusa, w którym udzielane są jego ciało i krew, jest wskazywana jako istotny element np. duchowości misyjnej, czy diakonijnej<sup>35</sup>.

Warto porównać, jak problem obecności ciała i krwi Chrystusa został potraktowany w *Konkordii Leuenberskiej*. Znajdujemy tam stwierdzenie że *zmartwychwstały Jezus Chrystus przez Słowo obietnicy wraz z chlebem i winem udziela samego siebie w ciele i krwi, ofiarowanych za wszystkich*. (KL 18). Trzeba zwrócić uwagę, że akcent położony jest na łączność wspólnoty z Chrystusem w jego ciele i krwi z aktem spożywania i picia (KL 19). W kontekście prowadzonych w niniejszej pracy rozważań, należy zauważyć, że język stosowany przez KL bliższy jest ujęciu, jakie znajdujemy w CA Variata X<sup>36</sup> niż ujęciom, czy CA Invariata X, czy też, wykształconej na gruncie całej *Liber Concordiae*, luterńskiej formule o obecności ciała i krwi w/z/pod chlebem i winem, po raz pierwszy w tej formie użytej w FC.

### 2.3 Pożytki Wieczerzy Pańskiej

ŚFL, w debacie toczonej na temat pożytków Wieczerzy Pańskiej, za podstawę przyjęła przekaz MK, który wskazuje, że są nimi przebaczenie grzechów i, powiązane z tym, zbawienie<sup>37</sup>. Kolejnym istotnym pożytkiem Wieczerzy Pańskiej jest wspólnota-*communio* przyjmujących ją chrześcijan. Co ciekawe ten element rozważań ŚFL podjęła na długo przed tym, nim zaczęła

---

<sup>34</sup> M. Kässmann, „Zur Heilung der Welt”. Hauptreferat, w: *Zur Heiligung der Welt. Offizieller Bericht Zehnte Vollversammlung des LWB Winnipeg, Kanada, 21.-31. Juli 2003*, Genf 2005 [dalej: WINNIPEG], s. 96.

<sup>35</sup> *Diakonia In Context...*, dz. cyt., s. 33; *Mission in Context...*, dz. cyt., s. 27.31n.

<sup>36</sup> Było ono inspirowane ustaleniami poczynionymi między Lutrem i Bucerem w *Konkordii wittenberskiej* (1536). Istotny wkład w jej przygotowanie wniósł F. Melancton. W 1540 wprowadzając korekty do CA w art. X uwzględnił kompromis z 1536, por.: *Confessio Augustana variata. Das protestantische Einheitsbekenntnis von 1540*, red. R. Ziegert, wyd. 2, Speyer 1993, s. 18.

<sup>37</sup> *Report of Section I. Confessing...*, dz. cyt., s. 55; *In Christus – Hoffnung für die Welt. Ein Studienbeft für die Siebente Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Budapest, Ungarn 22. Juli – 5. August 1984* „LWB-Dokumentation” t. 13, 1983, s. 40; *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio. Beitrag einer Arbeitsgruppe zum Thema Ekklesiologie*, „LWB-Dokumentation” t. 42, 1998, s. 19 n, p. 11.

opisywać samą siebie w tych kategoriach, bo już na pierwszym Zgromadzeniu Ogólnym w Lund. Od czasu Zgromadzenia w Kurytybie jeszcze większy akcent położono na *communio* jako pożytek Wieczery Pańskiej, gdyż właśnie ona stanowiła słowo-klucz opisu istoty Federacji. Opisanie wspólnoty, jako ugruntowanej w Wieczery Pańskiej, czerpie nie tylko z modelu jedności w CA VII, ale również z Lutrowej koncepcji *communio* zawartej w *Kazanie o najczcigodniejszym sakramencie...*<sup>38</sup> Obok takich pożytków jak przebaczenie i wspólnota Wieczera Pańska jest określana jako pokarm i wsparcie dla życia chrześcijan. Podstawą tych stwierdzeń była relacja Chrztu, jako wydarzenia jednorazowego i Wieczery Pańskiej jako powtarzalnego aktu, danego członkom ciała Chrystusowego. Ponadto wskazywano, że ten sakrament jest wsparciem i pokarmem dla życia chrześcijan. Argumentami za takim ujęciem jego pożytków były odwołania do odpowiedzi na pytanie drugie w części V MK oraz sformułowania z części V DK mówiące o Wieczery Pańskiej jako wzmocnieniu do walki z szatanem, czy antidotum na jad grzechu.<sup>39</sup> Zgromadzenie Ogólne w Winnipeg, Obradujące pod hasłem „Aby uleczyć świat” analizowało także Wieczere Pańską jako źródło uzdrowienia.<sup>40</sup>

#### 4. Wieczera Pańska a etyka

W refleksji ŚFL Wieczera Pańska niesie także ze sobą zobowiązanie etyczne. Kwestii etycznych dotyczyła debata o stosunku Federacji do Kościołów praktykujących apartheid przy Stole Pańskim. Jednak główne argumenty powodujące jej sprzeciw miały charakter eklezjologiczny. Osądziły one rasistowskie podziały w życiu kościelnym jako nieuzasadnione na gruncie CA VII niszczenie jedności Kościoła<sup>41</sup>. Oprócz tego ŚFL formułowała bardziej

<sup>38</sup> *Report of Section I. Confessing...*, dz. cyt., s. 55; *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio...*, dz. cyt., ss. 15 n. 18. 20, p. 1n. 4. 8. 12; Ch. Schwöbel, art. cyt., s. 232-236; Hanson M. S., *The LWF from Winnipeg to Stuttgart*, w: *Give Us Today Our Daily Bread. Official Report LWF Eleventh Assembly Stuttgart, Germany, 20-27 July 2010*, Geneva 2010, s. 10-16.

<sup>39</sup> *Report of Section I. Confessing...*, dz. cyt., s. 54 n; *Bericht der Diskussionsgruppen über die Rechtfertigung*, w: *Offizieller Bericht der Vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Helsinki, 30. Juli – 11. August 1963*, Berlin-Hamburg 1965, s. 498; *Dorfgruppe 5. Das Brot brechen – solidarisch sein*, w: *Elfte LWB-Vollversammlung. Arbeitsmaterialien – Tag Sechs: Brot des Lebens*, Genf brw., s.15.

<sup>40</sup> *Botschaft der Zehnten Vollversammlung*, WINNIPEG, s. 52n.

<sup>41</sup> *Resolution über die Gemeinschaft alle Rassen*, w: *Evian 1970. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, opr. Ch. Krause, W. Müller-Römheld, Witten-Berlin 1970, ss. 195n; *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, DARESSALAM, ss. 212 n; *Erklärung über Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, BUDAPESZT, ss. 186-188.



ogólne roszczenia natury etycznej przyjmujące formę wezwania do miłości bliźniego odczytywane zarówno w perspektywie indywidualnej<sup>42</sup>, jak i wspólnotowej, w której podkreślano rolę zboru jako miejsca, w którym powstaje chrześcijańska miłość<sup>43</sup>.

Wymiar etyczny miały także rozważania nad wystarczalnością *notae ecclesiae* z CA VII. Na przykład, w ramach wniosków programu studyjnego z lat siedemdziesiątych „Tożsamość Kościoła i jego służba całemu człowiekowi” zaproponowano następującą definicję Kościoła, w której wyartykułowano etyczne wymiary jego istnienia: *Jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół jest wcieloną rzeczywistością ciała Chrystusa, które można znaleźć wszędzie tam, gdzie ludzie gromadzą się wokół Słowa i sakramentów i są uzdalniani, by żyć we wspólnocie ze sobą i w służbie miłości bliźniego. Ten Kościół jest powołany, by zwiastować całą Ewangelię całemu człowiekowi, prowadzić wszystkich tych, którzy słuchają, do pełniejszego udziału we wspólnym życiu i by pomagać im w ich codziennych zadaniach wewnątrz struktur społecznych, by pracować na rzecz większej sprawiedliwości, przestrzegania godności człowieka i pokoju na ziemi*<sup>44</sup>. W tym nurcie refleksji mieszczą się także rozważania nad pytaniem, czy diakonia nie powinna zyskać charakteru *notae ecclesiae*<sup>45</sup>. Część tych propozycji znalazło swój wyraz w modelu rozumienia *koinonii-communio*, w którym jednym z jej aspektów jest także diakonia. Istotnym jest także, że ŚFL opisana przez siebie jako *communio*, została przez Zgromadzenie Ogólne w Kurytybie określona jako wspólnota duchowa, wyznająca i sakramentalna, ale również jako wspólnota służby<sup>46</sup>.

Praktycznym przykładem analiz z zakresu etyki, odwołujących się do powyższych ustaleń, opartych na Wieczerzy Pańskiej, są badania Federacji nad etyką gospodarczą. Wezwanie, by w myśleniu ekonomicznym przedkładać dobro ogółu nad interes jednostek, ugruntowane jest w Lutrowej etyce

---

<sup>42</sup> *Studiendokument für Sektion IV: Haushalterschaft und Zeugendienst. Das Evangelium erweckt die Gemeinde zu Dienst und Zeugnis*, w: *Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche. Studiendokumente. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 25. bis 3. Juli 1952 Hannover Deutschland*, red. C. E. Lund-Quist, Genf brw., s. 123; *Bericht der Sektion I. Theologie*, dz. cyt., s. 135-137.

<sup>43</sup> F. Berkeli, *Die wachsende Kirche*, LR r. 5, 1955/56, z. 3, s. 248; por.: P. Brunner, *Koinonia. Grundlagen und Grundformen der Kirchengemeinschaft*, LR r. 13, 1963, z. 2, s. 153.

<sup>44</sup> *Schlussbericht der Studienkommission*, w: *Die Identität der Kirche...*, dz. cyt., s. 49 n.

<sup>45</sup> *Bericht der dritten und abschließenden internationalen Konsultation. Aruscha. Tansania 10.-18. Oktober 1976*, w: *Die Identität der Kirche...*, dz. cyt., s. 24; *In Christus – eine neue Gemeinschaft. Ein Studienbuch...*, dz. cyt., s. 60; *A Letter from the Global Consultation “Prophetic Diaconia...*, dz. cyt., s. 6-9.

<sup>46</sup> *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört...*, dz. cyt., s. 130 (tłum. polskie: „Słyszałem krzyk mojego ludu...”, dz. cyt., s. 409).

gospodarczej a także w sformułowanej w *Kazaniu o najczcigodniejszym sakramencie...*, koncepcji wspólnoty mającej zadanie udzielania się innym<sup>47</sup>. Podobne zakorzenienie posiadają krytyczne analizy fenomenu globalizacji<sup>48</sup>.

### Zakończenie

Powyższy krótki zarys refleksji ŚFL, a także Konkordii Leuenberskiej, odnoszących się do Wieczerzy Pańskiej pokazuje, że współcześni spadkobiercy nadal czerpią z myśli XVI-wiecznych Reformatorów. Ta kontynuacja nie jest prostym przełożeniem. Niektóre wątki, jak model jedności z CA VII czy koncepcja *communio* zakorzenione w sakramencie, wykorzystywane są szczególnie mocno. Inne, jak kwestia obecności Chrystusa, pozostają wyzwaniem i traktowane z pewnym dystansem, wymagają poszukiwania nowych środków ich wyrażenia i opisanie. Jeszcze inne zyskały nowy kontekst, co szczególnie widać w odnoszącej się do Wieczerzy Pańskiej refleksji etycznej. Ta zróżnicowana kontynuacja dowodzi, że sakramentalne dziedzictwo XVI-wiecznej Reformacji, odnoszące się do Wieczerzy Pańskiej, jest ciągle żywe i to nie tylko w refleksji teoretycznej, ale także, a może przede wszystkim, w wymiarze praktycznym życia Kościołów luteranckich. Widać to we wspólnocie, którą tworzą na płaszczyźnie światowej (ŚFL) i europejskiej (Leuenberska Wspólnota Kościołów – obecnie Wspólnota Kościołów Ewangelicznych w Europie), a także w akcentach stawianych w ich praktyce nabożeństwa, diakonii, misji czy etycznych rozważań.

### Summary: Around Lord's Table - sacramental heritage of the Reformation

The Lutheran understanding of Lord's Supper, formed in course of the 16<sup>th</sup> century arguments, is an important heritage present in today's reflection of Lutheranism worldwide. Its main outline can be observed based on the most commonly acknowledged Symbolical Books: *Luther's Small Catechism* and *Augsburg Confession*, as well as Martin Luther's early sermon *The Blessed Sacrament of the Holy and True Body of Christ, and the Brotherhoods* (1519). Among them are: the Lord's Supper as *nota ecclesiae* (Mark of the Church), confirma-

<sup>47</sup> C. Moe-Lobeda, *Die Communio und eine Spiritualität des Widerstandes*, „LWB-Dokumentation” t. 50: 2005, ss. 165-174.177.

<sup>48</sup> K. L. Bloomquist, *Gemeinschaft, Verantwortung, Rechenschaftspflicht*, „LWB-Dokumentation” t. 50, 2005, ss. 310n.

tion of body and blood's presence in bread and wine, salvation as benefit of the sacrament, as well as communion built among those approaching the sacrament.

In the reflection of the Lutheran World Federation (LWF), the biggest confessional organisation of Lutheranism, Lord's Supper as *nota ecclesiae* (Augsburg Confession, art. VII) has a special significance. This article shapes LWF's ecclesiological self-understanding (introducing pulpit and altar fellowship in LWF, LWF as a *communio* of churches). The unity model from art. VII also influences Lutheran ecumenical engagement (the model of unity in reconciled diversity, Leuenberg Agreement). The LWF also started a debate on sufficiency of the *notae ecclesiae* from art. VII, which were also an important argument in the ongoing debates (e.g. concerning worship). The interpretation of body and blood's presence in the sacrament is a challenge for LWF's theological reflexion, while remaining a reference point defining the meaning of a sacrament (e.g. in the context of mission and diaconia). In the LWF's debate, as sacrament's benefits, next to salvation, appear: communion, strengthening to everyday life of a Christian, healing. Reflexion on the Lord's Supper became also an impulse for ethical consideration, both in context of unity of the church (the problem of apartheid in Lutheran churches of the Republic of South Africa), and critical view of economic ethics.

**Keywords:** Lord's Supper, ecclesiology, ethics, Reformation, LWF

**Jerzy Sojka** – doktor nauk teologicznych, pochodzi z Cieszyna, studiował na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie oraz na Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w Bonn. Obecnie pracuje na stanowisku adiunkta w Katedrze Teologii Systematycznej w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Zainteresowania badawcze koncentruje na teologii luterńskiej Reformacji XVI wieku i jej współczesnej recepcji i interpretacji.



Wojciech Gajewski

## Paweł Apostoł i reforma u źródeł chrześcijaństwa

### Wstęp

Opinie na temat roli, jaką Paweł odegrał we wczesnym chrześcijaństwie, chociaż zróżnicowane, zawsze podkreślają jego wyjątkowość. Jedni nazywają Apostoła ‘pierwszym wielkim burzycielem chrześcijaństwa’ (J.S. Mill)<sup>1</sup>, inni traktują jako autentycznego założyciela Kościoła. W. Wrede w znanym zdaniu wyraził to dosadnie: *Pawła powinno się traktować jako drugiego twórcę chrześcijaństwa. A nieco dalej konkludował: w porównaniu z pierwszym, drugi twórca chrześcijaństwa wywarł na nie o wiele większy wpływ, choć wcale nie lepszy*<sup>2</sup>. Odrzucając skrajności można stwierdzić, że Paweł na trwale odmienił oblicze chrześcijaństwa doprowadzając do pierwszej w dziejach Kościoła reformy. Reformować można jednak wyłącznie byt już istniejący. Zakładamy więc, że przed Pawłem funkcjonowała pierwotna postać chrześcijaństwa. Była ona już w pewnym stopniu ukształtowana w obrębie określonych wymiarów życia religijno-społecznego. Dotyczy to sposobu przekazu wiary (wymiar inicjacyjny), podstaw liturgii, struktury i instytucji oraz zwyczajów (tradycja). Uczni definiują prachrześcijaństwo jako reformistyczny nurt wewnątrz judaizmu i nazywają go ‘ruchem Jezusa’<sup>3</sup>. Wspólnota pierwszych uczniów Mesjasza Jezusa funkcjonowała jako jedno ze stronnictw żydowskich wielopostaciowego

---

<sup>1</sup> Krótki przegląd stanowisk por. G. Rafiński, *Tajemnica osoby św. Pawła*, w: „Christianitas Antiqua”, t. 3, *Życie, apostołat i dziedzictwo Pawła z Tarsu*, red. G. Szamocki, Gdańsk 2010, s. 32.

<sup>2</sup> W. Wrede, *Paul*, London 1907, s. 179-180.

<sup>3</sup> G. Theissen, *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, Kraków 2004, s. 9, por. E.W. Stegemann, W. Stegemann, *The Jesus Movement. A Social History of Its First Century*, Edinburgh 1999, s. 187-220.

judaizmu drugiej Świątyni (F. Watson)<sup>4</sup>. Świadczą o tym teksty NT, przede wszystkim *Dzieje Apostolskie* i *Ewangelie*, ale także pisma Pawła. Artykuł, wychodząc od zaprezentowania postaci Pawła, ma na celu ukazanie na ile ewangelia, którą zwiastował Apostoł jest tożsama z dobrą nowiną Jezusa oraz zarysować charakter przemian, do jakich doszło w wyniku jego działalności.

### 1. Problem ze źródłami

Głównymi źródłami naszej wiedzy o życiu i działalności Pawła są jego listy (*corpus Paulinum*) oraz *Dzieje Apostolskie*<sup>5</sup>. Mamy także pewną liczbę apokryfów przypisywanych Apostołowi, ale ich wartość historyczna dla poznania życia Pawła jest praktycznie żadna. Dzięki *Listom* i *Dziejom* wiemy o Pawle więcej niż o jakimkolwiek innym wyznawcy Jezusa w I wieku, w tym Piotrze i Janie, najbardziej wyrazistymi postaciami z grona Dodeka. Mimo to wiele wątków z życia Pawła wciąż nie zostało rozświetlonych<sup>6</sup>. Nie znamy ani dokładnego czasu narodzin Apostoła, ani daty jego śmierci. Jego szkolnej edukacji możemy się jedynie domyślać, tak jak w ogóle pierwszych trzydziestu lat jego życia. Nawet te najlepiej udokumentowane obarczone są licznymi niejasnościami, co nie pozwala nam dokładnie datować większości wydarzeń z jego życia<sup>7</sup>. Przykładem trudności biograficznych może być konfrontacja

<sup>4</sup> F.B. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach*, Cambridge 1986, s. 38-39.

<sup>5</sup> Najnowsza literatura dotycząca Pawła pod względem ilości wydanych monografii, artykułów i przyczynków jest imponująca. Wśród monografii wydanych w języku polskim na przełomie XX/XXI w. należy wymienić: T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, Kraków 1992; K. Romaniuk, *Święty Paweł. Życie i dzieło*, Katowice 1995; E. Staniek, *Trzynasty Apostoł*, Kraków 1996; A. Paciorek, *Paweł Apostoł. Pisma*, cz. 1-2, Tarnów 1996-1997; W. Rakocy, *Paweł - apostoł Żydów i pogan. Łukaszczyński obraz powstania i rozwoju Pawłowych wspólnot*, Kraków 1997; idem, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003; H. Langkammer, *Apostoł Paweł. Od nawrócenia aż po Rzym*, Lublin 2002; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001; J. Guillet, *Święty Paweł. Apostoł Narodów*, Kraków, 2003; K. Homa, *Szanwał z Tarsu*, Kraków 2003; R. Penna, *Św. Paweł z Tarsu*, Kraków 2006; A. Decaux, *Święty Paweł*, Warszawa, 2006; S. Cipriani, *Duchowe nauczanie świętego Pawła Apostoła*, Kraków 2007; J.J. Pawłowicz, *Kroczyć za św. Pawłem*, Częstochowa 2008; Benedykt XVI, *Św. Paweł Apostoł narodów*, Poznań 2008; S. Tomkins, *Paweł Apostoł i jego świat*, Warszawa 2008; R. Orłowski, *Łukaszczyński przekaz o powołaniu Pawła*, Wrocław, 2008; Ch.A. Bernard, *Święty Paweł mistyk i apostoł*, Częstochowa 2009; W. Turek, *Śladami Pawła Apostoła*, Kraków 2011.

<sup>6</sup> G. Rafiński, *Tajemnica osoby św. Pawła*, s. 34.35: 'Stawiam tezę, że św. Paweł w naszych czasach czeka ciągle na odkrycie'.

<sup>7</sup> Wystarczy porównać chronologię klasyczną (E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953, s. 630-641; tenże, *Dzieje Apostolskie. Wstęp-Przekład z oryginału-Komentarz*, Poznań 1961, s. 590-593; a także J. Daniélou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła. Od początku do roku 600*,

danych zawartych w *Dziejach*, spisanych z perspektywy trzech-czterech dekad, z osobistym świadectwem Pawła, pochodzącym z drugiej połowy lat pięćdziesiątych, zapisanych w 2 Kor: *daleko więcej [od innych] pracowałem, częściej byłem w więzieniach, nad miarę byłem chłostany, często znajdowałem się w niebezpieczeństwie śmierci. Od Żydów otrzymałem pięć razy po czterdzieści uderzeń bez jednego, trzy razy byłem chłostany, raz ukamienowany, trzy razy rozbił się ze mną okret, dzień i noc spędziłem w głębinie morskiej. Byłem często w podróży, w niebezpieczeństwach na rzekach, w niebezpieczeństwach od zbójców, w niebezpieczeństwach od rodaków, w niebezpieczeństwach od pogan, w niebezpieczeństwach w mieście, w niebezpieczeństwach na pustyni, w niebezpieczeństwach na morzu, w niebezpieczeństwach między fałszywymi braćmi* (2 Kor 11, 23-26).

Gdy Apostoł wylicza konkretne wydarzenia ze swojego apostołskiego życia, zauważamy jak mało epizodów odnajdujemy w *Dziejach*. Przedstawiają one okoliczności ukamienowania Pawła (Dz 14,19) i mówią o rzymskiej karze smagania różgami, którą Apostoł otrzymał w Filippi (16,22). Nie znamy jednak okoliczności kolejnych dwóch przypadków wymierzenia chłosty. Łukasz też nie wspomina żadnego ubiczowania Pawła przez Żydów, których sam Apostoł wymienia aż pięć. W *Dziejach* znajdujemy opis jednej katastrofy morskiej (27,41-44), jednak biorąc jednak pod uwagę czas powstania Listu, mamy do czynienia raczej z kolejną niż jedną z trzech wspomnianych przez Pawła. Gdy pisze: *częściej [niż inni apostołowie] byłem w więzieniach*, stawia nas przed kolejną zagadką. Do czasu napisania 2 Kor Łukasz wspomina wyłącznie uwięzienie Apostoła w Filippi. Wszystko to sprawia, że pełne losy Apostoła pozostają dla nas zagadką<sup>8</sup>.

---

Warszawa 1986, s. 342) ze współczesnymi koncepcjami zreferowanymi przez: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 429-435 i szczegółowo przeanalizowanymi przez W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, 385-387. Jak możemy się zorientować różnice w datacji pomiędzy starszymi i nowszymi opracowaniami sięgają nawet dziesięciu lat! Dla studiów nad życiem i twórczością Pawła szczególnie cenna jest ostatnia pozycja, którą traktować będę jako podstawę chronologii Apostoła.

<sup>8</sup> Zestawienie danych z życia Pawła z *Listów i Dziejów* w przejrzystej postaci tablicy chronologicznej, zob. J.A. Fitzmyer, *Święty Paweł*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2004, s. 2056.

## 2. Człowiek trzech kultur

Z pochodzenia Paweł był Izraelitą (por. Rz 11,1)<sup>9</sup>. Podkreślając swoje żydowskie pochodzenie i wcześniejsze przekonania, stwierdza: *obrzeżany dnia ósmego, z rodu izraelskiego, z pokolenia Beniaminowego, Hebrajczyk z Hebrajczyków, co do zakonu faryzeusz* (Flp 3,5). Urodził się w Tarsie (Dz 21,39), na południowo-wschodnim krańcu Azji Mniejszej i był przypuszczalnie o kilka lat młodszy od Jezusa (J. Gnilka)<sup>10</sup>. Prawdopodobnie rodzina zajmowała się produkcją namiotów<sup>11</sup>. Było to dochodowe, chociaż ciężkie zajęcie. Właściciele takich warsztatów rzemieślniczych reprezentowali klasę średnią. Dzięki temu rodzice Pawła mogli zapewnić mu odpowiednie wykształcenie ogólne oraz ‘szkołę rabinacką’ w Jerozolimie. Paweł w późniejszym okresie swojego życia nieraz wracał do wykonywania zawodu, aby zgodnie z zasadami wychowania żydowskiego – a być może nauczania rabinów – utrzymywać się samodzielnie. Grzegorz Szamocki przywołał w związku z tym ciekawą wypowiedź rabiniego Chijji: *większy jest ten, kto żyje z pracy niż ten, kto się boi Boga*<sup>12</sup>. Antyczny geograf, Strabon, pozostawił z kolei ciekawy obraz mieszkańców Tarsu: *Zapał, z jakim ludzie w Tarsie oddają się filozofii i wykształceniu ogólnemu, jest tak wielki, że wyprzedza nawet Ateny i Aleksandrię*<sup>13</sup>. Hellenistyczne miasto, jego specyficzny klimat kulturowy, wycisnęło piętno na przyszłym Apostole. Inaczej niż w przypadku Jezusa czy Dwunastu, u Pawła wyraźnie widoczne są wpływy wychowania miejskiego. Używane przykłady i metafory ilustrują życie w mieście (zawody sportowe i widowiska; por. 1 Kor 4,9; 9,25nn), nie ma w nich obrazów życia wiejskiego. Wykształcenie w Tarsie umożliwiło mu poznanie greckich poetów i filozofię stoicką. Do dzieł pisarzy antycznych Paweł odwołał się w mowie na ateńskim Areopagu. Cytował wówczas fragmenty *Fainomena* Aratosa z Soloi i *Hymn do Zeusa* Kleantesa (Dz 17,28)<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> W. Chrostowski, „Słyszeliście o moim dawnym postępowaniu” (Gal 1,13). *Żydowska tożsamość Pawła Apostoła*, w: „Christianitas Antiqua”, t. 3, *Życie, apostołat i dziedzictwo Pawła z Tarsu*, red. G. Szamocki, Gdańsk 2010, s. 11-29.

<sup>10</sup> W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, s. 385; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 28.

<sup>11</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 31; J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1979, s. 144.

<sup>12</sup> G. Szamocki, *Święty Paweł rzemieślnik*, w: „Christianitas Antiqua”, t. 3, *Życie, apostołat i dziedzictwo Pawła z Tarsu*, red. G. Szamocki, Gdańsk 2010, s. 65.

<sup>13</sup> Strabon, *Geographica hypomnemata*, 14,5,13. Cyt. za: *The Geography of Strabo. Greek texts with facing English translation*, tłum. H.L. Jones, London-Cambridge 1927, s. 347.

<sup>14</sup> Współczesna krytyka uznaje mowę na Areopagu raczej za dzieło Łukasza, ale często pomija się intelektualny klimat Tarsu; por.: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*; por.: E. Dąbrowski,



W liście do chrześcijan w Koryncie przytoczył komediopisarza greckiego Menandra (1 Kor 15,33), a w Tt 1,12 odnaleźć możemy fragment tekstu Epimenidesa z Krety. Nie należy jednak przeceniać wpływu tego środowiska. Wspomniane fragmenty dzieł nie wychodzą poza obszar wykształcenia ogólnego. Paweł nie otrzymał formalnego wykształcenia retorycznego czy filozoficznego. Nie zmienia to jednak wysokiej oceny jego przygotowania i opanowania warsztatu w tym zakresie. W jego listach dostrzegamy wątki stoickie<sup>15</sup>, często też posługiwał się diatrybą. D. Watson czyni w związku z tym następującą uwagę: *Paweł nauczał swoje kościoły na modłę nauczyciela w szkole filozoficznej [...]. [Można stwierdzić, że] niektóre księgi przejawiają cechy diatryby i można je w najlepszym razie opisać jako 'odmiany' diatryby. Paweł twórczo wykorzystał diatrybę, przystosowując jej cechy do potrzeb ewangelii, swoich zgromadzeń, swojego stylu retorycznego i gatunku literackiego danego listu. Pewne elementy diatryby można znaleźć we fragmentach jego Listów (1 Kor 6,12-20; 15,29-41 i Gal 3,10 9.19-22), ale w największy sposób zostały one wykorzystane w Liście do Rzymian*<sup>16</sup>.

Apostoł posługiwał się, specyficznie ujętą, retoryką sofistyczną, a konkretnie retoryką drugiej sofistyki<sup>17</sup>. Świadomie odrzucał pewne reguły tej szkoły, co prowadziło niektórych słuchaczy do przekonania, że był słabym retorem (*mowa jego do niczego*; 2 Kor 10,10).

Rzymskiemu centurionowi, który go pojmał w Jerozolimie, przedstawił się jako Żyd z Cylicji, obywatel tarseński (Dz 21,39). Fakt posiadania obywatelstwa Tarsu dowodziłby wysokiej pozycji finansowej rodziny, którą najwyraźniej stać było na kupienie sobie obywatelstwa. Jednakże W. Rakocy Pawłowe obywatelstwo traktuje jedynie w kategoriach rezydencjalnych. W związku z tym stwierdza: *Przypisywanie Pawłowi przez autora Dz obywatelstwa Tarsu stawia go wśród znacznej zamożności Żydów, którzy mieli takie obywatelstwo. Tę mniejszość cechowała zamożność i duży stopień hellenizacji. Jest to w jasnej sprzeczności*

---

*Mowa na Areopagu*, w: *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1961, s. 534-541; C.J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Tübingen 1989, s. 423.

<sup>15</sup> D. Flusser, *Chrześcijaństwo religią żydowską. Esencjyzy a chrześcijaństwo*, Warszawa 2003, s. 136-145.

<sup>16</sup> D.F. Watson, *Diatryba*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa 2010, s. 156.

<sup>17</sup> Por. J.S Vos, *Paul and Sophistic Rhetoric. A Perspective on His Argumentation in the Letter to the Galatians*, 29-52, *ATh [Acta Theologica]*, Supplementum 9, 28/2 (2008), s. 45-49; B.W. Winter, *Philo and Paul Among the Sophists*, Grand Rapids 1997, 2002 s. 145-231.

z religijnymi poglądami Pawła<sup>18</sup>. Według badacza (za J. Lentzem) Łukasz na wyrost przedstawił Pawła jako *człowieka o wysokiej pozycji społecznej i dużym prestiżu*<sup>19</sup>. Argumentacja powyższa nie przesądza jednak w kwestii obywatelstwa tarseńskiego.

Poza żydowskim pochodzeniem i hellenistycznym środowiskiem, w którym został wychowany, istniało jeszcze jedno. Była nim kultura rzymska. Trybun wojskowy, Klaudiusz Lizjasz, dowódca kohorty stacjonującej w twierdzy Antonia, w liście do namiestnika Feliksa, przedstawił Pawła jako obywatela rzymskiego (Dz 23,27-28). Fakt posiadania obywatelstwa rzymskiego, o którym sam Paweł nigdy w swoich listach nie wspomniał, może świadczyć o posiadaniu przez rodzinę Apostoła obywatelstwa Tarsu<sup>20</sup>.

Przyjrzyjmy się temu bliżej. Według Hieronima (*O sławnych mężach*, 5) przodkowie Apostoła zostali wzięci do niewoli z Gishali w Galilei w 63 r. przed Chr. Pompejusz okupował wówczas Judeę, zdobył nawet Jerozolimę. Antenaci Pawła znaleźli się w Cylicji, stając się własnością jakiegoś obywatela rzymskiego. Po wyzwoleniu uzyskali obywatelstwo rzymskie, co było praktyką dość powszechną. Fakt ten rzutował na kwestię imienia. Z kart *Dziejów* dowiadujemy się, że w środowisku żydowskim nazywany był Saulem (tak przedstawił go Łukasz – 7,58-13,9, a także w 22,7; 26,14). Wraz z rozpoczęciem misji w środowisku hellenistycznym, Paweł używał wyłącznie imienia rzymskiego. W ten sposób podpisywał swoje listy i pod tym imieniem wszedł na stałe do historii Kościoła. Z obywatelstwa rzymskiego korzystał w sytuacjach zagrożenia (por. Dz 16,35-39). Był przekonany, że dopomoże mu ono w zrealizowaniu dzieła głoszenia Chrystusa w stolicy ówczesnego świata (Dz 23,11).

Obywatel rzymski nosił trzy imiona (*tria nomina: praenomen, nomen, cognomen*). W NT nie występuje przypadek posługiwania się tą formą. W odniesieniu do imion rzymskich mamy zazwyczaj do czynienia z jednym, rzadziej dwoma *nomina* (np. Aquila, Crispus, Titius Iustus). Jednym z rzymskich dowódców z czasów wojny Pompejusza był Lucjusz Emiliusz Paulus (L. Aemilius Paullus). W związku z tym niektórzy badacze przypuszczają, że po wyzwoleniu rodzina przyszłego Apostoła otrzymała rodowe nazwisko swojego dotychczasowego pana. Wniosek ten jest jednak obciążony pewną wadą. Wy-

<sup>18</sup> W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, s. 41.

<sup>19</sup> Tamże, s. 42.

<sup>20</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 31-33.

zwolenci przyjmowali *praenomen* i *nomen* swojego pana, a ich dotychczasowe imię stosowane było jako *cognomen*. Znamy znaczące przykłady i tak Marek Tuliusz Cynceron wyzwolił niewolnika Tiro, który stał się Markiem Tuliuszem Tiro. Podobny przypadek możemy odnaleźć w związku z wybitnym żydowskim historykiem tamtych czasów – Józefem Flawiuszem. Jego żydowskie imię brzmiało: Josef ben Matatia. Po wyzwoleniu przez swego właściciela, Tytusa Flawiusza Wespazjana, Josef otrzymał *praenomen* i *nomen* swego pana stając się Tytusem Flawiuszem Józefem, popularnie zaś Flawiuszem lub Józefem Flawiuszem<sup>21</sup>. Gdyby Apostoł dziedziczył imię po Lucjuszu Emiliuszu Paulusie jego pełne rzymskie nazwisko brzmiałoby raczej: Lucjusz Emiliusz Saul<sup>22</sup>. Możemy więc przyjąć, że trop ten jest mylny. W. Rakocy zwrócił uwagę na popularną praktykę posługiwania się przez Żydów diaspory rzymskimi lub greckimi imionami, pozostawiając kwestię pełnego nazwiska Pawła nierozstrzygniętą<sup>23</sup>. Częste występowanie imion rzymskich w NT, szczególnie wśród współpracowników Pawła wysyłanych z misją, może mieć swoje źródło w przekonaniu, że Rzymianie będą lepiej chronieni przez władzę w czasie podróży niż przedstawiciele innych nacji<sup>24</sup>. Może w tym tkwi również tajemnica posługiwanie się rzymskim imieniem przez Apostoła.

Paweł etnicznie i mentalnie był dziedzicem świata żydowskiego, ale na jego edukację wielki wpływ wywarła kultura hellenistyczna, a w pewnym stopniu także rzymska. Nie było więc wyłącznie przesadą stwierdzenie: *stałem się dla Żydów jako Żyd, aby Żydów pozyskać [...] dla tych, którzy są bez zakonu, jakobym był bez zakonu [...] dla wszystkich stałem się wszystkim, żeby tak czy owak niektórych zbawić*; 1 Kor 9,20-22).

Jako młodzieniec sam lub z rodziną przeniósł się do Jerozolimy. Według Łukasza nauczycielem i mistrzem Pawła był słynny rabin Gamaliel I, zwany Starszym (Dz 22,3), ten sam, który wobec Kościoła zachował postawę neutralną (Dz 5,34). Część uczonych poddaje w wątpliwość studia Pawła *u stóp Gamaliela* (E.P. Sanders)<sup>25</sup>. Wydaje się, jednak że dowodem studiów w Jerozolimie był przyjęty przez Apostoła styl argumentacji. David Flusser

---

<sup>21</sup> Józef, w *Autobiografii*, napisał: Wespazjan *uhonorował mnie obywatelstwem rzymskim* (423), stąd również otrzymał rodowe nazwisko cesarza: Flawiusz

<sup>22</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 32-33, szczególnie nota. 23.

<sup>23</sup> W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, s. 31-32.

<sup>24</sup> Por. E.A. Judge, *The Roman Base of Paul's Mission*, "Tyndale Bulletin" 56/1(2005), s. 103-117, spis współpracowników, tamże, s. 112.

<sup>25</sup> Opinię przywołuje za: J.A. Fitzmyer, *Święty Paweł*, s. 2060.

nazwał go *metodą egzegezy rabinicznej* i podał kilka przykładów jego występowania w pismach Pawła (Rz 10,5-13; Gal 4,21-31)<sup>26</sup>.

Rozłożenie wpływu kulturowego nie było u Pawła proporcjonalne. Najistotniejszą rolę spełniło środowisko judaistyczne. Apostoł znał i czytał Tanaach w oryginale, wychowany był w duchu wierności Torze i obyczajom ojczystym<sup>27</sup>, biegle też posługiwał się aramejskim lub pewną postacią języka hebrajskiego (dialekt protomisznaicki; Dz 21,40<sup>28</sup>). Język grecki (dialekt koine) był mu jednak znany od dzieciństwa, co potwierdza doskonała znajomość Septuaginty<sup>29</sup>. Polemiki podejmowane w listach odsłaniają zarówno żydowski jak helleno-rzymski sposób argumentacji.

### 3. Nawrócenie i powołanie

Gorliwość, z jaką Saul/Szawel włączył się w prześladowanie Kościoła (dokładnie: jego hellenistycznej frakcji), świadczy o głębokim poszanowaniu dla świętości Izraela i przywiązaniu do tradycyjnych wartości judaizmu faryzejskiego. Gdy chrześcijańscy helleniści zerwali z dotychczasowym prawem kultowym i wypowiedzieli się przeciw Świątyni, stali się jego osobistymi wrogami. Od arcykapłana (Józefa Kajfasza) uzyskał zgodę na uwięzienie i dostarczenie do Jerozolimy dysydentów. Klasycznie, nawrócenie Pawła jest datowane na rok 38<sup>30</sup>, jednak J. Gnilka proponuje przełom 31/32, co oznaczałoby że stało się to zaledwie rok/dwa lata po śmierci Jezusa<sup>31</sup>, Znacznie bardziej wyważoną propozycję złożył W. Rakocy proponując rok 34 jako datę tego wydarzenia<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> Paweł w swoich listach wykazuje doskonałą znajomość wielu midrasz (por.: 1 Kor 10,1-2,4; 2 Kor 11,3; Gal 3,19), a także zasadę, w myśl której fragment z Tory należało powiązać z tekstem Proroków (neewim) lub Pism (ketuwim) (por.: Rzym 4,1nn; 9,12n; 10,6nn. 19-21)

<sup>27</sup> D. Flusser, *Chrześcijaństwo religią żydowską*, s. 122. 134.

<sup>28</sup> Por. P. Muchowski, *Język Judei czasów Jezusa w świetle świadectwa rękopisów z nad Morza Martwego*, BPT 2 (2004), s. 156-160. Dane dotyczą co prawda osoby Jezusa, ale możemy je odnieść również do Pawła: *W świetle danych z rękopisów z nad Morza Martwego wydaje się, że w I wieku n.e. język hebrajski był językiem codziennym, używanym powszechnie w celach komunikacji [...] Sądzę zresztą, że uzyskanie biegłości w misznaickim, dla Żyda z Galilei, znającego hebrajski biblijny, nie musiało nastarczać szczególnych trudności i było możliwe w krótkim czasie.* (s. 156-157).

<sup>29</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s.39-40.

<sup>30</sup> J. Daniélou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, s. 35.

<sup>31</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 434.

<sup>32</sup> W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, s. 385.

Łukasz trzykrotnie relacjonował przebieg tego wydarzenia (Dz 9,1-31; 22,3-21; 26,4-18). Za każdym razem wprowadził w świadectwo pewne zmiany, które stają się powodem kontrowersji wśród czytelników i badaczy (nie wiadomo czy podróżujący z Pawłem zaniemówili, czy padli na ziemię, czy słyszeli głos, który do niego przemówił, lecz niczego nie widzieli, czy głosu nie słyszeli, ale widzieli światłość)<sup>33</sup>. Swój finał wydarzenie pod Damaszkiem ma trzy dni później, gdy poprzez usługę Ananiasza (Dz 22,12), Saul odzyskał wzrok, został napelniony Duchem Świętym i przyjął chrzest. Łukasz, w drugim świadectwie Pawła, opisał epizod, który miał miejsce trzy lata po omawianych wydarzeniach<sup>34</sup>. W czasie modlitwy w Świątyni otrzymał powołanie na apostoła<sup>35</sup>: *Stało się, gdy wróciłem do Jerozolimy i gdy modliłem się w Świątyni, że [popadłem] w zachwycenie, i ujrzałem Go mówiącego mi: Pośpiesz się i wyjdź prędko z Jerozolimy, ponieważ nie przyjmą od ciebie świadectwa o Mnie'. [...] I powiedział do mnie: Idź, bo Ja daleko do pogan cię wysłę [eksapostelō<sup>36</sup>] (Dz 22,17-21).*

Apostoł w swoich listach nigdzie nie przedstawił pełnej relacji z tych ważnych dla siebie dni. Kilkakrotnie natomiast odwołał się do wiedzy swoich adresatów, dotyczącej jego poprzedniego życia (Gal 1,13-14; 1 Kor 15,9; por. 1 Tm 1,12-13). W kilku aluzjach możemy jednak również dostrzec nawiązania do samego wydarzenia<sup>37</sup>. Nawrócenie pod Damaszkiem stanowi punkt zwrotny w życiu Saula oraz wzór wszystkich gwałtownych nawróceń. Często próbuje się ukazać przyczyny nawrócenia pod Damaszkiem pod kątem problemu Pawła z wypełnianiem Prawa<sup>38</sup>. W rzeczywistości trudno ocenić w jakim stopniu poczucie niedoskonałości moralnej miało wpływ na wydarzenie nawrócenia. Wydaje się, nie był on pierwszorzędny, skoro wiele lat później Apostoł napisał: *według sprawiedliwości legalnej byłem [człowiekiem,] bez*

<sup>33</sup> Na temat wersji Łukasza spotkania Pawła z Mesjaszem pod Damaszkiem zob. R. Orłowski, *Łukaszyowy przekaz o powołaniu Pawła*, s. 74-109.

<sup>34</sup> R. Orłowski, *Łukaszyowy przekaz o powołaniu Pawła*, s. 99-109.

<sup>35</sup> R. Elsdon, *Was Paul 'Converted' or 'Called'? Questions of Methodology*, "Proceedings of the Irish Biblical Association" [PIBA]24 (2001), s. 17-47.

<sup>36</sup> Czasownik opisujący posłanie w postaci 'eksapostelō' jest najlepiej potwierdzony w manuskryptach, ale istnieją również lekcje z formą w czasie teraźniejszym czasownika złożonego 'eksapostellō' lub prostego 'apostellō', ewentualnie w czasie przyszłym - 'apostelō'; por. R. Orłowski, *Łukaszyowy przekaz o powołaniu Pawła*, s. 35.

<sup>37</sup> R. Orłowski, *Łukaszyowy przekaz o powołaniu Pawła*, s. 109-164 *Bóg [...], który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by ośnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa* (2 Kor 4,6 BT; por. 1 Kor 15,8-10)

<sup>38</sup> Por. R. Orłowski, *Łukaszyowy przekaz o powołaniu Pawła*, s. 6, nota 3.

zarzutu (Flp 3,6). Jak podkreśla J. Fitzmyer: *Psychologiczne źródła Pawłowego doświadczenia nawrócenia pozostają w znacznym stopniu dla nas niedostępne*<sup>39</sup>. Wydaje się, że najważniejszym zaś był fakt, że Saul, jako młody i pobożny faryzeusz, był całkowicie przekonany o słuszności obranej drogi oraz wyroku wydanego na Jezusa z Nazaretu, podobnie, jak wcześniej zgadzał się z karą śmierci wymierzoną Szczepanowi (Dz 8,1). W ujęciu faryzejskim mesjańskie roszczenia Jezusa, a jeszcze bardziej haniebna śmierć na krzyżu, demaskowały Go jako fałszerza i utrwaliły przekonanie, że zgodnie z definicją Prawa, Jezus był przeklęty, ponieważ: *ten który wisi, jest przeklęty przez Boga* (Pwt 21,23). Wizja Jezusa pod Damaszkiem wprowadziła Pawła – równie nieoczekiwanie, co z całą mocą – w samą istotę tajemnicy mesjańskiej. Pozwoliła mu ujrzeć Mesjasza, który został ukrzyżowany, ale który zapanował nad śmiercią. To radykalnie odmieniło nie tylko poglądy na temat Jezusa, ale także całe postrzeganie własnego dziedzictwa religijnego<sup>40</sup>.

#### 4. Działalność misyjna

##### a. Z Jerozolimy do Antiochii (lata 37-45)

Początek *Listu do Galacjan* świadczy, że po nawróceniu Paweł spędził jakiś czas w Damaszku, następnie przeniósł się do Arabii i ponownie wrócił do Damaszku skąd wyruszył do Jerozolimy na spotkanie z Kefasem (Gal 1,17-2:1)<sup>41</sup>. J. Gnilka pisze o pierwszych trzech latach po nawróceniu jako okresie będącym *przedmiotem szczególnie ostrych kontrowersji* wśród badaczy<sup>42</sup>. Już w Damaszku Paweł dał się poznać jako zaangażowany misjonarz. Po trzech latach udał się do Jerozolimy, gdzie spotkał się z wielką nieufnością i gdyby nie Barnaba, szanowany Żyd z Cypru, drzwi wielu kościołów domowych byłyby dla niego zamknięte. Barnaba wprowadził Pawła nie tylko do grona apostołów, ale także do ekklesii jerozolimskiej, a potem antiocheńskiej. Spotkanie w Jerozolimie pozwoliło Pawłowi poznać tych, którzy przed nim uwierzyli w Mesjasza i stanowili trzon Kościoła oraz zdobyć ich zaufanie. Miało wówczas miejsce wspomniane już objawienie w Świątyni i powołanie na apostoła. Po spotkaniu z Kefasem i Jakubem, bratem Pańskim, Paweł podjął

<sup>39</sup> J.A. Fitzmyer, *Święty Paweł*, s. 2060.

<sup>40</sup> J.A. Fitzmyer, *Teologia świętego Pawła*, s. 2137.

<sup>41</sup> W. Rakocy proponuje następującą sekwencję wydarzeń: wydarzenie pod Damaszkiem – 34 r., pobyt w Arabii – druga połowa 34 r., w Damaszku – od końca r. 34 do połowy 37; tenże, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, s. 62-63.

<sup>42</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 63.

swoją pierwszą wyprawę misyjną do Syrii (Antiochia) i Cylicji (Tars), jak się wydaje – prowadzoną samodzielnie. W Liście do Filipian Apostoł zawarł na ten temat następującą uwagę: *na początku [głoszenia] ewangelii, gdy opuściłem Macedonię, żadna z ekklesii nie prowadziła ze mną otwartego rachunku przychodów i rozchodów poza waszą [tj. Filipianami – W.G.]* (Flp 4,15) która, ukazuje dramatyczną sytuację, gdy Apostołowi brakowało oparcia w lokalnych wspólnotach. Najwyraźniej praca misyjna nie mogła być w tych warunkach prowadzona skutecznie, na co zwracają uwagę badacze, między innymi H.-J. Klauck<sup>43</sup> i J. Gnilka<sup>44</sup>. W przypadku misji Pawła okoliczności uległy zmianie dopiero wtedy, gdy przez ekklesję antiocheńską został oficjalnie uznany za jej wysłannika (apostola) i rozpoczął pracę zespołową z Barnabą i Markiem. Dalej jednak musiał liczyć na wsparcie wspólnot, co ilustruje Łukasz w związku z misją w Koryncie (Dz 18,3-5; por. 2 Tes 3,8).

Na temat misji Pawła w Cylicji, poza tym, że miała miejsce, nie mamy żadnych danych. Wiemy jedynie, że w drugiej dekadzie Kościoła istniały tam ekklesie (lata 40-50). Dla Apostoła był to czas nabierania doświadczenia i wypracowania schematu misyjnego. Model znajdował się w fazie początkowej, a Paweł dopiero się uczył i niekoniecznie odnosił sukcesy. W. Rakocy poczynił w związku z tym następującą konstatację: *Paweł do chwili sprowadzenia go przez Barnabę do Antiochii nie miał jeszcze wypracowanej koncepcji misji, nie prowadził również ewangelizacji, z której przebiegu mógłby być usatysfakcjonowany. Gdyby sytuacja przedstawiała się inaczej, nie porzuciłby dotychczasowego terytorium misyjnego (Syrii i Cylicji), a gdyby chciał je zmienić, nie poddawałby się całkowicie pod kierownictwo Barnaby; nie przybyłby też do Antiochii, gdzie istniała już wspólnota chrześcijańska. [...] Sądzymy, że przystał na propozycję Barnaby, ponieważ nie odniósł do tego czasu wyraźnych sukcesów*<sup>45</sup>.

Dokładny opis działań i wypraw misyjnych nie jest możliwy do odtworzenia. Możemy jedynie stwierdzić, że misje były naznaczone niebezpieczeństwami, licznymi więzieniami, sankcjami ze strony synagogi i urzędników hellenistycznych miast. Pomimo pięciokrotnego ubiczowania przez rodaków Paweł nigdy nie wystąpił z synagogi, ani nie został z niej wyłączony<sup>46</sup>. Sam fakt częstych kar wskazuje wręcz na upór, z jakim Apostoł identyfikuje się ze środowiskiem żydowskim. Wymierzaniu kary towarzyszyła zwyczajowa for-

---

<sup>43</sup> H.-J. Klauck, *Wczesnochrześcijańska wspólnota kościelna*, Kraków 1995, s. 84-100.

<sup>44</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 75.

<sup>45</sup> W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, s. 73-74.

<sup>46</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 421, nota. 11.

mula: *Tak oto nie zachowujesz słów Prawa zapisanych w tej Księdze. Nie boisz się JHWH, Twego Boga i Jego straszliwego imienia. Dlatego nad tobą i nad twoim rodem zawisną straszliwe ciosy*<sup>47</sup>.

### **b. Tzw. pierwsza wyprawa misyjna (lata 45-46)**

W latach 44-45 Paweł wspólnie z Barnabą prowadził pracę najpierw w stolicy Syrii – Antiochii, którą Łukasz przedstawił jako centrum misyjne kościoła syryjskiego na całą Azję Mniejszą i Grecję. Wydaje się, że doszło do nawróceń na większą skalę. Zwrot *nauczając wielką rzeszę ludzi* (Dz 11,26), oznaczać może zarówno przygotowywanie katechumenów do chrztu, jak i nauczanie po-chrzcielne. Mielibyśmy w tym przypadku ślad procesu inicjacyjnego w Kościele apostoelskim.

W roku 45<sup>48</sup> doszło do zorganizowania wyprawy misyjnej, którą nazywa się ‘pierwszą’. Trudno ją jednak za taką uznać, skoro Paweł był już wcześniej zaangażowany w misje; podział na trzy wyprawy misyjne jest jednak powszechny, dlatego numerację kolejnych będziemy brali w cudzysłów. Zespół misyjny początkowo składał się z trzech osób. Przewodził Barnaba, a oprócz Pawła w jego skład wchodził Jan zwany Markiem, krewny Barnaby. Misja wiodła przez Cypr i południowo-centralne części Azji Mniejszej. Z bliżej nieznanых powodów Marek opuścił apostołów w Perge (Pamfilia) i zawrócił do Jerozolimy (Dz 13,13).

Metoda pracy misyjnej polegała na kierowaniu pierwszych kroków w nowym miejscu do synagogi. Po pewnym czasie nawróceni Żydzi oraz niektórzy prozelici i sympatyzujący z synagogą ‘poganie’ (*bojący się Boga*, tzw. *prozelici bramy*<sup>49</sup>) tworzyli załazek nowej wspólnoty. Dalej praca prowadzona była w oparciu o nowe kontakty i obejmowała krąg osób także spoza obszaru diaspory. Wyprowadzenie części wiernych z synagogi, szczególnie prozelitów i sympatyków, prowadziło do zrozumiałych napięć między apostołami a członkami diaspory. W niektórych przypadkach dochodziło wręcz do zamieszek oraz prześladowania misjonarzy. Kończyło się to zazwyczaj opuszczeniem miasta przez apostołów i przeniesieniem na inne miejsce. Możemy przyjąć, że wyprawa trwała co najmniej kilkanaście miesięcy, prawdopodobnie od wiosny 45 do jesieni 46 r.<sup>50</sup> Niektórzy współcześni badacze optują za

<sup>47</sup> cyt. za: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 421, a także nota. 10.

<sup>48</sup> W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, s. 93.

<sup>49</sup> Na temat *bojących się Boga*, zob. Irina Levinskaya, *The Inscription from Aphrodisias and the Problem of God-fearers*, „Tyndale Bulletin” 41.2 (1990), s. 312-318.

<sup>50</sup> W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, s. 93.



dwoma latami, wcześniejsi nawet za trzema<sup>51</sup>. W drodze powrotnej misjonarze ustanawiali w założonych przez siebie ekklesjach, prezbiterów (starszych Dz 14,23). Przeczy to zasadzie jakoby struktura nowych wspólnot miała charakter wyłącznie charyzmatyczny. Nie jest również poprawną wizją ograniczenie misji Pawła wyłącznie do ‘pogan’<sup>52</sup>. Chociaż słusznie został nazwany Apostołem narodów, do końca życia pozostał wierny zasadzie *najpierw do Żydów* (Rz 1,16; por. Dz 28,17-30).

### **c. Tzw. ‘sobór jerozolimski’ oraz ‘druga i trzecia wyprawa misyjna’ (lata 46/47-56)**

Po powrocie do Antiochii apostołowie zdali relację z misji. Pojawiły się wówczas wyraźne oznaki braku zgody, co do powinności nawróconych na chrześcijaństwo nie-Żydów. Rzecz dojrzała do rozwiązania systemowego. Część antiocheńskich misjonarzy (Barnaba, Paweł i Tytus) udała się do stolicy Judei na spotkanie z apostołami i starszymi metropolii. Z pewną, zamierzoną przesadą bywa ono nazywane ‘soborem jerozolimskim’ (Dz 15)<sup>53</sup>. Spotkanie miało miejsce prawdopodobnie w roku 46 lub 47<sup>54</sup>. Przyjęty na nim konsensus początkowo zadowolił wszystkie strony. Polegał na uznaniu, że nawróceni z Narodów nie mają być zmuszani do obrzezania i nie należy na nich nakładać obowiązku przestrzegania Prawa Mójżeszowego. Wyjątek uczyniono dla czterech zasad (tzw. ‘klauzule jakubowe’): powstrzymania się od pokarmów ofiarowanych idolom, od nierządu, od tego, co uduszone i od krwi (Dz 15,21). Wkrótce jednak okazało się, że poszczególne frakcje inaczej pojmowały porozumienie. Z pewnym uproszczeniem można stwierdzić, że dla jednych (reprezentował ich Jakub, brat Pański, ale może także Piotr) nakazy ‘soborowe’ uznano za ‘program minimum’. Paweł natomiast traktował nałożone zobowiązania raczej jako ‘program maksimum’. Przedstawiając obrady w Jerozolimie Apostoł podkreślał swój zdecydowany sprzeciw wobec wszelkich zakusów hebraistów, dążących do narzucenia etnochrześcijanom przepisów Prawa (Gal 2,4-5). Stał na straży wolności chrześcijan pochodzących z ‘pogan’ uznając ich za równoprawnych członków Ekklesii. Sprze-

---

<sup>51</sup> Por. J. Murphy-O’Connor, *Paul. A Critical Life*, Oxford 1996, s. 95-96.

<sup>52</sup> W. Rakocy, *Paweł - apostoł Żydów i pogan*, s. 15-17.

<sup>53</sup> Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 353.

<sup>54</sup> Na tym miejscu odchodzę od datowania W. Rakocego, który ustala spotkanie apostołów na rok 51; autor wyznacza datę po, a nie, jak zazwyczaj się przyjmuje, przed tzw. ‘drugą wyprawą misyjną’.

ciwil się też zdecydowanie podporządkowaniu ich żydowskiemu Prawu rytualnemu, czyli uczynieniu z nich Żydów.

Dwie kolejne wyprawy opisane przez Łukasza skupiły się na dwóch ważnych miastach imperium: Koryncie i Efezie. Były to znacznie dłuższe trasy niż pierwsza. R. Jawett wyliczył, że lądowa podróż z Antiochii do Koryntu, przez Galację, Troadę, Macedonię i Ateny wynosiła około 2.700 km. Na ich przebycie potrzeba było od 90 do 200 tygodni, oczywiście w zależności od tempa podróży i postojów związanych z samą ewangelizacją.

Rozeszły się też drogi Barnaby i Pawła. Łukasz stwierdził lakonicznie, że Paweł poróżnił się z Barnabą z powodu Jana Marka, którego ten chciał zabrać na planowaną misję (Dz 15,37-39). Nie wydaje się, by był to jedyny powód decyzji. W sporze antiocheńskim, który miał miejsce zapewne przed tą wyprawą (Gal 2,11-14), Barnaba nie okazał się tak radykalny jak Paweł. W konsekwencji – świadomie lub nie – Paweł przejął przywództwo nad zespołem misyjnym.

Barnaba i Marek udali się na Cypr, Paweł z Sylasem wyruszyli w stronę Azji (w znaczeniu: prowincji rzymskiej, nie kontynentu). Sylas to postać znamienita: Żyd, obywatel rzymski (Dz 16,37n), prorok (15,32), ceniony w środowisku jerozolimskim, zlecono mu doręczenie uchwały „soboru jerozolimskiego” (15,22-34). Początek ‘drugiej wyprawy’ szedł śladami ‘pierwszej’. Po przejściu Galacji apostołowie chcieli udać się do Azji, ale zaistniały pewne okoliczności, po których zorientowali się, że praca w Efezie i jego okolicach jest dla nich na razie zamknięta i ostatecznie obrali kurs na Europę.

Pierwsza ekklesia założona przez Pawła na naszym kontynencie powstała w Filippi. Nie było tu synagogi, a Żydzi zbierali się na modlitwie nad rzeką (Dz 16,13). W oparciu o dom Lidii, ‘bojącej się Boga’ (Dz 16,14), mającej o czym świadczy fakt, że była sprzedawczynią purpury, apostołowie rozpoczęli budowanie chrześcijańskiej wspólnoty w tym europejskim mieście. Łukasz wspomina uwięzienie apostołów w Filippi oraz nawrócenie strażnika więzienia, którego dom został ochrzczony (Dz 16,30-33).

Dalsza trasa wiodła przez Tesaloniki. Nawróciła się tam spora grupa Greków (Dz 17,4). W Berei Żydzi podeszli do zwiastowanej przez Pawła ewangelii z większą otwartością. W Atenach Apostoł nie zdołał przekonać słuchających go na Areopagu Greków. W Koryncie, który był najwyraźniej celem wyprawy, pracę misyjną prowadził przez 18 miesięcy (Dz 18,11). Łukasz wspomina, że prokonsulem Achai był wówczas [L. Juniusz] Gallion, brat Seneki (Dz 18,12). Jest to jeden z tych nielicznych punktów odniesienia,

w których dzieje Pawła stykają się z historią powszechną, stąd niezmiernie cenny dla badaczy<sup>55</sup>. Sprawowanie urzędu przez Galliona miało to miejsce w okresie od lipca 51 do wiosny 52 r. (niektórzy uważają, że raczej 52-53<sup>56</sup>). Pozwala to w miarę dokładnie datować pobyt Pawła w Koryncie (od początku roku 50 do jesieni roku 51)<sup>57</sup>.

Celem kolejnej wyprawy Apostoła był Efez. Pawłowi towarzyszyła większa liczba współpracowników. Łukasz wymienia Tymoteusza i Erasta (Dz 19,22), a także Gajusza i Arystarcha (Dz 19,29) oraz Sopatera z Berei, Gajusza z Derbe, Trofima i Tychika z Azji (Dz 20,4-5). Nie jest to zapewne lista kompletna. Był wśród nich między innymi Tytus (2 Kor 2,12-13; 7,5-16). Rzuca to światło na rozmach prowadzonej misji. Po trzech miesiącach pracy wśród Żydów w synagodze Paweł *odłączył się od nich i oddzielił uczniów, i rozprawiał codziennie w szkole Tyrannosa* (Dz 19,9). Efez i okolice były miejscem dwuletniej pracy misyjnej (Dz 19,11-12), ale także prześladowań i uwięzienia Apostoła, o czym Łukasz nie pisze. Aluzyjnie wspomina o tym sam Paweł (Rz 16,3-4). Wydarzenia te musiały mieć miejsce w drugiej części lub pod koniec pobytu w Efezie.

#### **d. Więzienie i śmierć**

Kolejny pobyt w Jerozolimie zakończył się uwięzieniem Apostoła (rok 58). Nic nie pomogły próby wykazania ortodoksji poprzez udział w kulcie świątynnym (Dz 21,22-28). Rozpoczął się najtrudniejszy okres w życiu Apostoła. Ponad dwa lata spędził w aresztach Jerozolimy i Cezarei. W tym czasie miał okazję świadczyć o Chrystusie prokuratorowi Feliksowi i jego żonie, Żydówce Druzylli oraz królowi Herodowi Agryppie II i jego siostrze Bernice. Ostatecznie pod eskortą żołnierzy Paweł wyruszył do Rzymu (rok 61). Przebywał tam dwa lata w areszcie domowym. Na tym wydarzeniu Łukasz kończy *Dzieje*.

Wśród historyków nie ma zgodności co do dalszych losów Apostoła. Jedni uważają, że dwuletni areszt zakończył się wyrokiem skazującym<sup>58</sup>, inni opowiadają się za uwolnieniem Pawła w roku 63 i za jego dalszymi wyprawami misyjnymi. Zakładając, że apelacja w Rzymie zakończyła się uniewin-

---

<sup>55</sup> Według J. Gnilki Paweł przebywał w Koryncie w latach 51-52, por. tenże, *Paweł z Tarsu*, s. 432-433.

<sup>56</sup> Por. J. Drane, *Introducing the Bible*, Minneapolis 2011, s. 634-635.

<sup>57</sup> W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, s.97-102. 111.

<sup>58</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 434-435. Autor ten uważa jednak, że śmierć Pawła miała miejsce znacznie szybciej, bo już w roku 56.

nieniem, możemy przyjąć wariant jego dalszej aktywności misyjnej (na Krete?, w Hiszpanii?)<sup>59</sup>. Część badaczy uważa, że z tego okresu pochodzą Listy Pasterskie<sup>60</sup>. Obraz, który tam znajdujemy, przedstawia ostatnie dwa lata życia Apostoła Są one wypełnione troską o założone wspólnoty oraz o najbliższych pracowników, którzy są teraz szczególnie ważni (Tymoteusz, Tytus). Paweł dostrzegł niebezpieczeństwa, które czyhały na młody Kościół. Poza skrajnymi hebraistami, którzy nie przestają nawiedzać wspólnot przez niego założonych (Tt 1,10; 3,9; 1 Tm 1,4), pojawiają się początki judeochrześcijańskiej gnozy. Jej zwolennicy *zabraniają wchodzić w związki małżeńskie, nakazują powstrzymać się od pokarmów, które Bóg stworzył* (1 Tm 4,3). Tymoteusz ma się wystrzeżać fałszywej wiedzy (gnozy) i strzec depozytu wiary (1 Tm 6,20).

Zgodnie z koncepcją zwolenników Pawłowego autorstwa Listów Pasterskich ostatnim był 2 Tm<sup>61</sup>, który nosi pewne cechy testamentu. Paweł przewiduje w nim swoją rychłą śmierć (2 Tm 4,6-8), ale nie przestaje udzielać poleceń. Ostrzega przed fałszywymi apostołami (2 Tm 3,6), głoszącymi dziwne teorie o zmartwychwstaniu, które już nastąpiło (2 Tm 2,18). Paweł czuje się opuszczony: *Wiesz o tym, że odwrócili się ode mnie wszyscy ci, którzy są w Azji* (2 Tm 1,15). Wydaje się, że przed śmiercią patrzył jak hebraiści, w swojej najskrajniejszej postaci, powoli odnoszą tryumf. Obawiał się, że wierni ostatecznie *odwrócą ucho od prawdy, a zwrócą się ku baśniom* (2 Tm 4,4).

Śmierć spotkała Apostoła Pawła w Rzymie w roku 67. Według tradycji jako obywatel rzymski został ścięty. Na miejsce jego męczeńskiej śmierci wskazuje się *via Ostiensis*, poza murami Miasta. Klemens Rzymski, około 95 roku, zostawił nam nie tylko wiarygodne świadectwo na temat śmierci Apostoła, ale napisał coś jeszcze: *Przez zazdrość i niezgodę również Paweł [...] złożywszy wobec przedstawicieli władz swoje świadectwo, odszedł ze świata*” (Klemens, *List do Koryntian* 5,5)<sup>62</sup>. Tekst ten sugeruje, że Paweł (wcześniej Piotr, stąd zwrot *również Paweł*) został zdradzony i wydany Rzymianom przez współ-

<sup>59</sup> J. Daniélou opowiada się za wariantem kretańskim, J. Daniélou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, s. 45-46.

<sup>60</sup> Por. E.E. Ellis, *Listy Pasterskie*, w: *Słownik teologii św. Pawła* red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa 2010, s. 435-442. Na temat historii sporu uczonych oraz efektów badań nad autorstwem Listów Pasterskich, zob. S.J. Stasiak. *Problemy krytyczno-literackie listów pasterskich*. „Perspectiva – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 2 (2004), s. 52-66.

<sup>61</sup> E.E. Ellis, *Listy Pasterskie*, s. 438.

<sup>62</sup> Cyt. za: Klemens Rzymski, *List do Koryntian*, w: *Pierwszi świadkowie*, tł. A. Świderkówna, wstęp, komentarz, opr. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 53.

wyznawców, a przyczynę tego Klemens upatruje w zazdrości i niezgodzie. Nic dziwnego, że J. Daniélou odpowiedzialnością za śmierć Pawła obarcza judeochrześcijan<sup>63</sup>. Jest to niejako ostatni akcent w trwającym wiele lat sporze pomiędzy Pawłem a skrajnymi hebraistami.

\*\*\*

Paweł nie był osobą pozbawioną sprzeczności. Zarzucano mu, że w listach potrafi być groźny, ale w rzeczywistości jest pokorny, wręcz słaby (2 Kor 10,1-2). Zapewne był postacią wyrazistą i autentyczną, zdolną do wywoływania skrajnych emocji. Jedni kochali go jak ojca, inni zachowywali daleko posunięty sceptycyzm. Judeochrześcijańscy ebionici uznawali go za apostatę i darzyli szczerą niechęcią<sup>64</sup>. Charakterystyczna gorliwość, z jaką rzucił się w wir prześladowań Kościoła, będzie cechowała go również po nawróceniu. Popadał nieraz w otwarte i ostre konflikty (z Piotrem, Markiem, Barnabą). Potrafił wówczas ranić, oceniać zbyt pochopnie i działać impulsywnie.

Był postacią charyzmatyczną. Liczba współpracowników, gotowych do podjęcia najcięższych nawet wyzwań, jest imponująca. Sporą rzeszę stanowiły w tym gronie kobiety. Paweł każdego swojego pomocnika traktował wyjątkowo. Widać to przy okazji pozdrowień na końcu niektórych listów (np. *Do Rzymian*). Do wielu kieruje bezpośrednio słowo zachęty lub ciepłego napomnienia. Współpracowników pozyskiwał swoim zapalem, ale również czymś przyciągającym w swoim charakterze.

Przy całej wielkości możemy dostrzec w Pawle człowieka z ciała i krwi, zaangażowanego bez reszty w służbie dla ukrzyżowanego Mesjasza, który go zdobył i przemienił w innego człowieka, owego pamiętnego dnia pod Damaszkiem. Temu wydarzeniu oraz płynącymi z niego implikacjami dla ewangelii zajmijmy się obecnie.

## 6. Paweł a Jezus: kontynuacja czy nowatorstwo?

W badaniach nad spuścizną Apostoła jednym z najbardziej intrygujących zagadnień jest pytanie o źródło (źródła) jego teologii oraz jej wpływ na Kościół początków. Jest to poniekąd związane z pytaniem o stosunek nauki Pawła do ewangelii Jezusa z Nazaretu. Problem ten od ponad stu lat stanowi

---

<sup>63</sup> J. Daniélou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, s. 46.

<sup>64</sup> Ireneusz z Lugdunum napisał o tym przedstawiając ebionitów w *Adversus haereses*, 1,26,1.

przedmiot kontrowersji<sup>65</sup>. J. Barclay postawił kwestię następująco: *Powszechnie przyjmuje się, że miarą chrześcijaństwa jest stopień, w jakim zgadzamy się z przesłaniem Jezusa i pozostajemy pod Jego wpływem. Tymczasem wielu uczonych twierdzi, że Paweł, który był przecież jednym z pierwszych chrześcijan, znacznie oddalił się od przesłania Jezusa i wprowadził zupełnie inny system teologiczny*<sup>66</sup>.

Pogląd, że Paweł oddalił się od przesłania Jezusa nie jest wymysłem XIX i XX-wiecznej krytyki, ale sięga korzeniami początków chrześcijaństwa. Już wtedy zarzucano Pawłowi, że głosi ‘inną’ ewangelię. Współcześnie uczeni zwrócili uwagę na kilka poziomów tego problemu. Jeden z nich dotyczy małej ilości odniesień w pismach Pawła do nauczania i życia Jezusa (znanych nam z kart Ewangelii). Apostoł nie przywołuje żadnej przypowieści Jezusa, nie wspomina Jego uzdrowień, nie analizuje Kazania na Górze i poza kilkoma przypadkami nie odwołuje się bezpośrednio do słów Chrystusa (1 Kor 7,10; 9,14; 11,23; 1 Tes 4,15). Poza ogólnymi informacjami, znanymi nam z Ewangelii kanonicznych, na temat pochodzenia z rodu Dawida (Rz 1,3), narodzenia z Niewiasty i życia pod Prawem (Gal 4,4), wieczerzy paschalnej przed swoją śmiercią (1 Kor 11,23-25), posiadania braci (1 Kor 9,5; Gal 1,19) oraz ukrzyżowania i zmartwychwstania, Apostoł nie przedstawia żadnych innych faktów z życia Jezusa z Nazaretu. Paweł był ewidentnie skupiony na dwóch wydarzeniach: śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (por. Rz 8,34; 1 Kor 1,17; Gal 5,11; 6,12.14; 1 Tes 4,14; Ef 2,16; Flp 2,8; Kol 1,20; 2,14), ale nie przedstawia biograficznych informacji, kiedy i w jakich okolicznościach umarł Jezus. W konsekwencji zrodziło to przekonanie części badaczy, że Apostoł stworzył własną wizję ‘ewangelii’, której źródła tkwią w hellenizmie lub żydowskiej mistyce apokaliptycznej (A. Schweitzer)<sup>67</sup>, tzn. – która nie czerpie z nauczania Jezusa lub wręcz stoi w opozycji do autentycznej ewangelii Mesjasza.

Stąd pytanie: na ile Jezus, który objawił się Saulowi/Szawłowi jest tożsamy z Jezusem z Nazaretu? By odpowiedzieć spójrzmy na wydarzenie damasceńskie z perspektywy Pawła. W *Liście do Galacjan* Apostoł stwierdził, że głoszona przez niego nauka ma swoje źródło wyłącznie w objawieniu Jezusa, wyraźnie odnosząc się do wydarzeń spod Damaszku<sup>68</sup>. Wyznaje, że ewangelii

<sup>65</sup> Historyczny przegląd debaty, zob. J.M.G. Barclay, *Jezus a Paweł*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa 2010, s. 342-352.

<sup>66</sup> J.M.G. Barclay, *Jezus a Paweł*, s. 342.

<sup>67</sup> A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, Baltimore-London 1998, s. 1.

<sup>68</sup> R. Orłowski, *Łukaszyony przekaz o powołaniu Pawła*, s. 119-122.

nie nauczył się ani nie przejął od nikogo innego: *Oznajmiam wam, bracia, że ewangelia, ogłoszona przeze mnie jako dobra nowina, nie pochodzi od człowieka* [ouk éstin katà ánthrōpon]; *albowiem nie przejąłem jej od człowieka, ani nie zostałem jej nauczony* [edidáchthēn], *lecz* [otrzymałem ją] *przez objawienie* [apokalýpseōs] *Jezusa Chrystusa* (Gal 1,11-12).

Apostoł nie daje miejsca na formację i nauczanie. Podkreśla kategorycznie, że dobra nowina, którą głosi, jest pochodzenia boskiego i otrzymał ją poprzez objawienie. Zdaje się to potwierdzać tezę, że objawiony Jezus przekazał mu treść orędzia, niezależnie od pouczenia udzielonego apostołom i innym uczniom.

Paweł wypowiedział to w ogniu polemiki toczonej z częścią hebraistów, których nauczanie spowodowało poważny kryzys, jaki przeżywały młode wspólnoty Galacji, składające się prawie wyłącznie z nawróconych ‘pogan’<sup>69</sup>. Skrajni hebraiści dość szybko zaczęli prowadzić aktywną agitację, na rzecz obrzezania i konieczności zachowywania Prawa przez nawróconych z Narodów<sup>70</sup>. Udało im się zasiać sporo zamieszania, włącznie z tym, że Paweł został przez nich przedstawiany jako uzurpator. Hebraiści stawiali mu zarzut, że nie znał osobiście Mesjasza i nie został przez niego powołany, zatem pretensje Pawła do apostołstwa są nieuprawnione, a zdradza go głoszona ewangelia.

Przeciwstawiając się tym opiniom, Paweł podkreślał, że został osobiście powołany przez Jezusa. Czynił tak zwyczajowo już na wstępie listów, przedstawiając się jako apostoł z *woli Bożej* (2 Kor 1,1; Kol 1,1; Ef 1,1; por. 1 Tm 1,1; 2 Tm 1,1; Tt 1,1), powołany *nie przez ludzi ani przez człowieka, lecz przez Jezusa Chrystusa i Boga Ojca* (Gal 1,1). W *Pierwszym liście do Koryntian* na zarzuty, że nie jest prawdziwym apostołem, ponieważ nie został powołany przez Jezusa, także odwołał się do doświadczenia damasceńskiego: *Czy nie jestem apostołem? Czy nie widziałem Jezusa, Pana naszego?* (1 Kor 9,1; por. 1 Kor 15,8; 2 Kor 4,6; 12,2-4; Flp 3,7-8.12)<sup>71</sup>. Z drugiej strony osłabiał ostrze zarzutu o braku znajomości ziemskiego Jezusa twierdząc: *jeśli nawet według ciała poznaaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób* (2 Kor 5,16).

Według przeciwników, którzy najwyraźniej posiadali znaczącą pozycję w środowisku jerozolimskim, Paweł, negując święte i nienaruszalne Prawo Mojżeszowe, obowiązujące wierzących w Mesjasza, wprowadził zamieszanie

---

<sup>69</sup> Tamże, s. 159.

<sup>70</sup> Gal 1,6; 5,1-4.

<sup>71</sup> R. Orłowski, *Lukaszczyński przekaz o powołaniu Pawła*, s. 123-164.

do istniejącego w Kościele porządku. Echo podobnych poglądów jego adwersarzy znajdujemy w wielu listach (por. Rz 16,17; Gal 1,7; 3,1-3; 4,17; 5,10-12; 2 Kor 11,4-20; Kol 2,8-23; Flp 3,2.19). Przeciwnicy Apostoła są zazwyczaj identyfikowani ze środowiskami wywodzącymi się z judeochrześcijaństwa<sup>72</sup>, a nieraz wręcz ogólnie określani mianem judeochrześcijan<sup>73</sup>.

Spróbujmy pokrótce przedstawić tę grupę. R. Brown, prezentując cztery stanowiska judeochrześcijan w połowie I wieku w stosunku do nawróconych z Narodów, wyróżnia: (1.) konserwatystów, (2.) zwolenników Piotra i Jakuba, brata Pańskiego (3.) zwolenników Pawła, (4) skrajnych hellenistów (zalicza do nich autorów *Listu do Hebrajczyków* i *Ewangelii Jana*)<sup>74</sup>. Ugrupowania: pierwsze i drugie mogą być określone ogólnie mianem hebraistów, trzecie i czwarte mianem hellenistów. Najbardziej skrajnych przedstawicieli pierwszej frakcji można określić mianem judaizantów. Termin nie jest precyzyjny, jednak wydaje się najlepiej oddawać specyfikę tego nurtu. Byli wśród nich, pochodzący z Judei, nawróceni faryzeusze. Dla większości hebraistów Świątynia była ośrodkiem koncentrującym życie Ekklesii<sup>75</sup>. Skupieni na zdobywaniu dla ewangelii Żydów, zgodnie z wizją wyznaczającą misję Jezusa: *Jestem posłany tylko do owiec zaginionych z domu Izraela* (Mt 15,24; por. 10,6), ograniczali do minimum głoszenie ewangelii nie-Żydom (*casus* domu Korneliusza Dz 11,1-18). Jeżeli dochodziło do nawróceń wśród ‘pogan’ część z nich uważała za konieczne, by neofici poddali się obrzezaniu i przestrzegali Torę. Stanowisko to było obowiązujące, skoro część judeochrześcijan z Judei prezentowała je oficjalnie w Antiochii (Dz 15,1.5)<sup>76</sup>. Judaizanci traktowali Kościół jako kontynuację judaizmu, pozostając w głębokiej symbiozie z Izraelem.

Wbrew opinii części badaczy, w ewangelii zwiastowanej przez Apostoła narodów widać wyraźne wpływy wcześniejszej tradycji, a w konsekwencji nauczanie samego Jezusa. Należy zwrócić uwagę na istnienie w listach Pawła całego szeregu aluzji do słów Jezusa. Przykładem mogą być teksty z Rz 12,14-21 i 1 Kor 4,11-13. Badacze odkrywają w nich wyraźnie echa

<sup>72</sup> Por. P.W. Barnett, *Przeciwnicy Pawła*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa 2010, s. 663-671.

<sup>73</sup> K. Romaniuk, *Przeciwnicy Pawła w Galacji*, „*Colleatanea Theologica*”, 43 (1973), s. 29-35.

<sup>74</sup> R.E. Brown, C. Osiek, Ph. Perkins, *Wczesny Kościół*, w: *Katolicki komentarz biblijny* red. R.E. Brown, J. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2004, s. 2074.

<sup>75</sup> W. Gajewski, *Judaistyczne korzenie chrześcijaństwa. Stosunek judeochrześcijan do instytucji i zrywających judaizmu okresu drugiej Świątyni*, „*Gdański Rocznik Ewangelicki*”, t. 1, Gdańsk 2007, s. 18-22.

<sup>76</sup> J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 341-342.



ewangelicznych sformułowań<sup>77</sup>. S. Kim przedstawił łącznie co najmniej 31 takich miejsc w listach Apostoła<sup>78</sup>. Podobnie wygląda sytuacja w przypadku przypowieści Jezusa. Mimo, że Paweł nie przywołał bezpośrednio żadnej, to mamy wyraźne ślady nauczania zgodnego z ich duchem<sup>79</sup>. Kontynuację koncepcji nauczania Jezusa dostrzec możemy także w idei braterstwa i bożego ojcostwa. Jezus czynił element ten istotnym wątkiem swojego przepowiadania wskazując, że wierzący w Niego stanowią rodzinę braci, w której Bóg jest Ojcem (por. Mt 5,22. 23. 24. 47; 7,3. 5; 10,21; 12,48-50; Mk 3,32-35; 10,29-30; Łk 6,41-42; 8,19-21). Ideę, że tylko Bóg jest Ojcem (*Abba*) odnajdujemy wyraźnie u Pawła: *dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy* (1Kor 8,6; por. 2 Kor 1,3; Ef 3,14; 4,6). Podobnie wielokrotnie podkreślony w pismach Pawła został postulat powszechnego braterstwa. Do wierzących Apostoł zwracał się zasadniczo, jak do braci: *upominam was, bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa* (1 Kor 1,10; por. 16,15; Rz 1,13; 11,25).

W *Pierwszym liście do Koryntian* Apostoł zwrócił uwagę na przekaz wiary, jaką otrzymał od tych, którzy przed nim byli już wyznawcami Mesjasza: *podaję [parédōka] wam to, co i ja przejąłem [parélabon], że Chrystus umarł za grzechy nasze według Pism...* (1 Kor 15,3 nn). Nie jest to jedyny przypadek, gdy Paweł przyznaje, że korzysta z doświadczenia wcześniejszego pokolenia. Czasowniki *paradídōmi* i *paralambánō*, a szczególnie rzeczownikowa postać pierwszego (*parádosis*) używane są przez Pawła na określenie przekazu wiary i podstaw chrześcijańskiej etyki (1 Kor 11,2.23; Gal 1,9; Kol 4,17; 2 Tes 2,5; 3,6). W 1 Kor 15,3 Paweł poświadcza, że przejął treść poselstwa od poprzedników. Motyw ten jest charakterystyczny dla środowiska szkół rabinicznych, najwyraźniej żywy wśród pierwszych uczniów Mesjasza, gdzie schemat *otrzy-*

<sup>77</sup> S. Kim, *Jezusa, słowa*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa 2010, s. 356. Autor odwołuje się do pewnych przykładów zależności, zachodzących między Rz 12 i 1 Kor 4 a *Ewangeliami*: Rz 12,14 - Mt 6,28; por. Łk 5,44, Rz 12,17 (i 1 Tes 5,15) - Łk 6,29; por. 5,9; Rz 12,18 - Mt 9,50; Rz 12,19-21 - Łk 6,27; por. Mt 5,44; 1 Kor 4,11 - Łk 6,21; por. Mt 5,6; 10,9-10; 11,19; 1 Kor 4,12-13 - Łk 6,22-23.27-28; por. Mt 5,11-12.44)

<sup>78</sup> S. Kim, *Jezusa, słowa*, s. 360. Por. S. Kim, *Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids, 2002, s. 259-288.

<sup>79</sup> Autor tego artykułu prowadził na ten temat badania, które zawarł w nieopublikowanej jeszcze książce poświęconej zagadnieniu odczytania przypowieści o *Dwóch domach* (Mt 7,24-27/Łk 6,47-49), *Studzę wiernym i niewiernym* (Mt 24,45-51/Łk 12,41-48) oraz *Synu marnotrawnym* (Łk 15,11-32) w kontekście nauczania Pawła w Listach do Koryntian.

*mać-przekazać dalej* (*masar le... – kibel min...*) był pielęgnowany<sup>80</sup>. Paweł znalazł też tradycje Kościołów Judei, do której się odwoływał w argumentacji z wierzącymi (1 Kor 11,16).

W jego pismach odkrywamy wcześniejszą postać kerygmatu (Rz 1,3-4; 4,25; 8,34; 10,8-9; Gal 1,3-4; 1 Tes 1,10), ale także formułę eucharystyczną w wersji antiocheńskiej (1 Kor 11,23-25), zwroty i zawołania modlitewne, w tym najbardziej charakterystyczne dla Jezusa: *Abba, Ojczy!* (Gal 4,6; Rz 8,15), ale też *Amen* (1 Kor 14,16; 2 Kor 1,20; Gal 6,18; 1 Tes 3,13), *Maranatha* (1 Kor 16,22), hymny i doksologie (Rz 8,15; 11,36; 16,27; Gal 1,5; 4,6; Flp 2,6-11; Kol 1,15-20; Ef 5,14). Obecność praktycznych pouczeń, których źródłem była ewangelia Jezusa, odnajdujemy również w Pawłowych tekstach parenetycznych (por. 1 Kor 6,9-10; Gal 5,19-21; 1 Tes 4,1-12; Ef 5,5). Paweł przejął obowiązującą wcześniej terminologię związaną z takimi zjawiskami, jak *Kościół* (Rz 16,5; 1 Kor 11,18; 14,4.23), *Kościół Boży* (1 Kor 15,9; Gal 1,13), *chrzest* (Rz 6,3-4; Ef 4,5), *apostoł* (por. Rz 1,1; 2 Kor 1,1), a także tytuły chryzologiczne i formuły wyznania wiary: *Jezus Panem* (por. 1 Kor 12,3; Rz 10,9), *Jezus Mesjasz* (por. Rz 9,5 *Syn Boży Chrystus Jezus* (2 Kor 1,19).

Trzeba stwierdzić, że to wizja Jezusa pod Damazkiem dostarczyła Pawłowi podstawowego materiału na temat, kim jest Mesjasz. Wszystko, czego później dowiedział się o Jezusie – a na podstawie zebranych przez badaczy materiałów nie ulega wątpliwości, że Apostoł był uformowany przez funkcjonujący przekaz o Jezusie i Jego ewangelię – zostało zabarwione tym objawieniem, w nim miało swoje źródło i rzutowało na całość głoszonej przez niego ewangelii<sup>81</sup>. Objawienie pod Damazkiem prowadziło do wspólnoty, co Łukasz, na poziomie świadectw, jednoznacznie stwierdził: *tam ci powiedzą wszystko, co masz czynić* (Dz 22,10; por 9,6). I na pewno nie chodziło wyłącznie o trzydniową katechezę przedchrzcielną. Przygotowanie do służby wymagało dalszego pogłębienia, które prowadzić będzie Pawła od uznania w Jezusie Mesjasza, do objawienia się w jego życiu Mesjasza jako Syna Boga. Podstawę stanowiło jednak doświadczenie osobistego spotkania z Jezusem, co różniło Pawła od tych wszystkich, którym ewangelię przekazywali ludzie. W tych okolicznościach nie dziwi również fakt, dlaczego to właśnie krzyż, ukrzyżo-

<sup>80</sup> J.A. Fitzmyer, *Teologia świętego Pawła*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2004, s. 2139.

<sup>81</sup> J.A. Fitzmyer, *Teologia świętego Pawła*, s. 2138.

wany i zmartwychwstały Mesjasz stał się głównym przedmiotem jego poselstwa.

W *Liście do Galacjan* potwierdza zresztą, że zwiastowana przez niego ewangelia była tożsama z nauczaniem poprzedników. Po trzech latach od wydarzenia pod Damaszkiem spotkał się z Piotrem w Jerozolimie (Gal 1,18). Wizyta trwała piętnaście dni, ale należy zgodzić się z opinią Ch Dodda: *mało prawdopodobne jest, by podczas pierwszego spotkania Piotra z Pawłem apostołowie przez dwa tygodnie rozmawiali o pogodzie*<sup>82</sup>. Przedstawiając swoje motywy wyruszenia na ‘sobór jerozolimski’ czternaście lat później, Apostoł podkreślił, że celem było skonfrontowanie treści głoszonego przez niego poselstwa ze *znaczniejszymi*, by nie okazało się czasem, że – jak sam napisał – *daremnie biegnę czy biegłem* (Gal 2,1).

Z powyższego wynika, że Paweł był kontynuatorem ewangelii głoszonej przez Jezusa rozwijając najważniejsze myśli Założyciela, nadając im przy okazji specyficzną postać, naznaczoną geniuszem Apostoła. W odniesieniu do Jezusa Paweł *posługuje się raczej ogólną charakterystyką niż konkretnymi przekazami, i że podkreśla główne znaczenia ogółu historii związanych z osobą Jezusa interpretowanych w odniesieniu do ksiąg Pisma Świętego*<sup>83</sup>.

Ciągłość i rozwój zagadnień teologicznych są jednak u Pawła wyraźne. Ale równie wyraźna jest jego reformistyczna myśl związana z sytuacją Kościoła. Kontynuowanie nauczania Jezusa wiąże się z dopasowaniem jego treści do istniejącej sytuacji i uwarunkowań. Szczególnie, gdy Ekklesia wkracza w obszar nowej kultury.

## 7. Paweł jako reformator

U swoich chrześcijańskich początków Paweł znalazł się pod wpływem hellenistów, których protagonistami byli Szczepan i Filip. J. Daniélou uważa, że miejscem nawrócenia Pawła była wieś Kochaba, położona w Arabii, zaledwie 15 km od Damaszku<sup>84</sup>, gdzie funkcjonowała wspólnota hellenistów, wywodząca się z nawróconych na chrześcijaństwo esseńczyków. To ta wspólnota odpowiada najwyraźniej za nadanie Pawłowej teologii rysów esseńskich<sup>85</sup>. Wpływy te dostrzegają również inni badacze, w tym D. Flusser<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> Ct. za: J.M.G. Barclay, *Jezus a Paweł*, s. 349.

<sup>83</sup> J.M.G. Barclay, *Jezus a Paweł*, s. 348.

<sup>84</sup> J. Daniélou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, s. 35.

<sup>85</sup> J. Daniélou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, s. 36.

i J. Fitzmyer<sup>87</sup>. D. Flusser czyni przy tym następujące spostrzeżenie: *Należy uznać za pewne, że autorzy nowotestamentowi (poza listami Pawła wpływy esseńskie autor widzi także w Ewangelii Jana, Liście do Hebrajczyków i Pierwszym liście Piotra – W.G.) związani z nurtem hellenistycznym raczej nie uświadamiali sobie, że podstawowe nauki, jakie otrzymali od swoich chrześcijańskich nauczycieli, nie były dorobkiem ideowym nowej religii. Nie przypuszczali, że pochodziły one z systemu religijnego sekty esseńskiej. Jeszcze owi nauczyciele – przypuszczalnie – zdawali sobie z tego sprawę, jak chociażby Ananiasz z Damaszku (Dz 9,10), lecz Paweł zapewne nie był tego świadom<sup>88</sup>.*

Helleniści to nie tylko stronnictwo judeochrześcijan mówiących po grecku<sup>89</sup>. To przede wszystkim twórcze teologicznie środowisko proponujące nową interpretację Tory (Prawa) i odbierające Świątyni dotychczasową rolę centrum Kościoła. Poprzez nową interpretację Tory rozumiano najczęściej, że z nadejściem Mesjasza został zaprowadzony na świecie nowy porządek i nie ma już potrzeby zachowywania Prawa kultowego i rytualnego<sup>90</sup>. Środowisko to, co należy wyraźnie podkreślić, swoimi korzeniami wciąż tkwiło w świecie Izraela. Helleniści byli pierwszymi wyznawcami Chrystusa, którzy opuścili bezpieczne granice judaizmu i rozpoczęli pracę ewangelizacyjną wśród Samarytan, a po chrzcie domu Korneliusza, także wśród ‘pogan’. Taką chronologię prezentują *Dzieje*. Autor tej księgi wspomina o początkach misji hellenistów na obszarze Fenicji, Cypru i Syrii *na skutek prześladowania, jakie wybuchło z powodu Szczepana* (Dz 11,19.20). To wówczas część z nich, głównie Żydzi z Cypru i Cyreny, skierowało ewangelię do Greków (chodzi raczej o grekojęzycznych mieszkańców Syrii). Ceną, jaką helleniści musieli zapłacić za swoją otwartość, była nieufność ze strony współwierzących rodaków, posądzających ich o zbyt bliskie kontakty z obcymi oraz o rozsadzanie judaizmu od środka poprzez wprowadzanie pogan na równoprawnych warunkach do chrześcijańskich wspólnot.

Helleniści wskazali na konieczność ewangelizacji pogan, ale nie doprowadzili do rozwiązania powstałych na tym tle problemów. Wydaje się, że

<sup>86</sup> D. Flusser, *Chrześcijaństwo religią żydowską*, s. 182-185.

<sup>87</sup> J.A. Fitzmyer, *101 pytań o Qumran*, Kraków 1997, s. 142-147.

<sup>88</sup> D. Flusser, *Chrześcijaństwo religią żydowską*, s. 184-185.

<sup>89</sup> Wątek ten został szerzej przeze mnie omówiony w: tenże, *“Zburzył mur – wrogóść” (Ef 2,14). Apostoła Pawła wizja jedności Żydów i pogan w Kościele*, w: *Christianitas Antiqua*, t. 3, *Życie, apostołat i dziedzictwo Pawła z Tarsu*, red. G. Szamocki, Gdańsk 2010, s. 168-171.

<sup>90</sup> J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie*, s. 345.

brak im było wybitnej osobowości, zdolnej do przeciwstawienia się dotychczasowym, separacyjnym tendencjom i przyjęcia odium niechęci hebraistów. Poza ogólną koncepcją, nie wypracowali szczegółowej teologii uniwersalizmu zbawczego i nie dokonali istotnego przewartościowania w nauce o wspólnym Kościele Żydów i Greków. Zasygnalizowali jedynie problem.

Podział lokalnych wspólnot na judeochrześcijańskie i etnochrześcijańskie, nawet w obrębie jednej ekklesii był faktem, na co wskazuje 'incydent antiocheński' i funkcjonujące tam odseparowane od siebie wspólnoty domowe, oddzielne dla Żydów i nawróconych z Narodów (Gal 2,11-14)<sup>91</sup>. Nikt, nawet Piotr, nie ważył się naruszać tego *status quo* bez narażenia się na gniew potężnego stronnictwa Jakuba. Dopiero poważył się Paweł.

Jego wizja Kościoła wynikała z głębokiej refleksji teologicznej, u źródeł której stała praktyka misyjna. W wymiarze teologicznym główna teza Pawła brzmiała: *człowiek osiąga usprawiedliwienie nie przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa, my właśnie uwierzyliśmy w Chrystusa Jezusa, [...] jako że przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków nikt nie osiągnie usprawiedliwienia* (Gal 2,16). Zbawienia potrzebują wszyscy, zarówno pobożny Żyd, jak i bezbożny poganin, ponieważ wszyscy zgrzeszyli (Rz 3,10). Zrównanie Żyda z poganinem musiało być szokiem, przynajmniej dla części żydowskich odbiorców Ewangelii. Według Pawła sprawiedliwość chrześcijanina osadzona jest w niezglębionej miłości Boga do człowieka objawionej przez przyjście Chrystusa i stanowi wolny dar łaski Bożej (Ef 2,4-10). Człowiek pragnący doświadczyć usprawiedliwienia musi wiedzieć, że nie jest w stanie sobie na to ani zasłużyć, ani zapracować (Rz 4,4n). Zamiast tego wezwany jest do całkowitego zaufania ukrzyżowanemu Mesjaszowi i mocy Jego ekspiacyjnej śmierci (Rz 3,21-26). Krzyż i zmartwychwstanie to suwerenne dzieła Boga, przez które człowiek może osiągnąć zbawienie (Rz 10,9n). Dar Ducha przemienia życie wierzącego i czyni go świątynią Boga (1 Kor 3,16). Z krzyża i Ukrzyżowanego uczynił Paweł same sedno Ewangelii (1 Kor 1,18-24), a z faktu ofiary Chrystusa wyciąga wnioski ostateczne, których nie znajdziemy w pozostałych pismach NT<sup>92</sup>. Krzyż, łaska, wiara, wolność i Duch, to tematy ściśle u Pawła powiązane z usprawiedliwieniem.

---

<sup>91</sup> R.E. Brown, J.P. Meier, *Antioch and Rome*, London 1983, 39-40

<sup>92</sup> D. Flusser, *Chrześcijaństwo religią żydowską*, s. 105.

Słusznie konstatauje J. Gnilka: *Obdarzony genialnymi zdolnościami teologicznymi, [Paweł] właśnie tworzy teoretyczne podstawy głoszenia Ewangelii poganom*<sup>93</sup>.

Podkreślając pierwszeństwo Żydów w dziele zbawienia (Rz 1,16; 2,10) Apostoł stwierdził, że Tora pełni jedynie rolę pedagoga (Gal 3,19-24). Kolejny krok na drodze inicjacji związany jest z poddaniem się Mesjaszowi. W tym przypadku nawrócony Żyd, podobnie jak wierzący eks-poganin mają tę samą sytuację – są zdani na zaufanie Mesjaszowi. Prowadzi to do zniwelowania różnic etniczno-religijnych.

Wychodząc z nauki o usprawiedliwieniu Pawłowi udało się stworzyć podstawy nauki o Kościele, jako wspólnocie wierzących Żydów i pogan. Wydaje się, że teologia ta została wypracowana w trakcie działań misyjnych. Dowodzi tego jej styl, często ostry i zdecydowany, momentami podpierający się anatema (Gal 1,8-9).

Teoretyczne wnioski o równości nawróconych Żydów i pogan w Kościele zostały najpełniej przedstawione w listach *Do Efezjan* i *Do Kolosan*. Już od wstępu czytamy w obu o 'wielkim pojednaniu' (Ef 1,10; Kol 1,15-23). Kościół, składający się z Żydów i 'pogan' stanowi niejako początek kosmicznej odnowy wszystkich rzeczy (Kol 1,20). To pojednanie należało do *odwiecznego postanowienia* Boga w Mesjaszu (Ef 3,11). Paweł podkreślał, że tajemnica ta była wcześniej nieznaną, a dopiero teraz została odsłonięta i przekazana apostołom i prorokom (Ef 3,4). To, co do tej pory było tylko prorocką zapowiedzią wielkiego Bożego dzieła pojednania (Iz 66,18; Jr 3,17; Dn 7,14), stało się faktem i zostało w pełni objawione w Chrystusie. Wprowadzając temat odkupienia, dokonanego przez krzyż i krew Chrystusa, Paweł stwierdza: [Chrystus] *sprawił, że z dwojga jedność powstała, i zburzył w ciele swoim stojącą pośrodku przegrodę z muru nieprzyjaźni, On zniósł zakon przykazań i przepisów, aby czyniąc pokój, stworzyć w sobie samym z dwóch jednego nowego człowieka i pojednać obojgu z Bogiem w jednym ciele przez krzyż, zniweczywszy na nim nieprzyjaźń* (Ef 2,14-16). Ten fragment ma kapitalne znaczenie zarówno dla Pawłowej doktryny, jak i praktyki. Jeden Kościół, składający się z Żydów i pogan, w którym został zburzony mur wzajemnej niechęci. Wszystko to ma swoje źródło w krzyżu Chrystusa. To przez Niego *obcy i przechodnie* stali się *współobywatelami świętych i domownikami Boga*, jedną budowlą, która jest Przybytkiem, mieszkaniem Boga w Duchu. Dlatego chrześcijanie powinni bez przeszkód zbierać się razem, aby wielbić Jednego Boga, łamać chleb, wspominać śmierć i zmartwychwstanie Jed-

<sup>93</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu, Pierwsi chrześcijanie* s. 350.

nego Pana, czyniąc wspólne dziękczynienie w Jednym Duchu. Widać wyraźnie, że antiocheński model podziału w jego wspólnotach został przełamany.

### **Zakończenie**

Aby mogło dojść do przełamania impasu, w którym znalazł się Kościół apostołski pod wpływem doktryny hebraistów nie wystarczyła gorliwość hellenistów czy osobista odwaga Szczepana i Filipa. Potrzebny był autorytet charyzmatycznego przywódcy i wybitnego teologa. Kimś takim okazał się Paweł. Pod wpływem działalności misyjnej i syntezy teologicznej nastąpiła istotna przemiana, swoista reforma (reformacja?), którą najlepiej można dostrzec na poziomie lokalnych ekklesii, takich jak Korynt (1 Kor 11,33). W założonych przez niego wspólnotach bracia z judaizmu modlili się razem z braćmi z ‘pogan’ i wspólnie zbierali się na łamaniu chleba. To dzięki Pawłowi Kościół odkrył swoje uniwersalne posłannictwo. On zaś stanął na straży wolności chrześcijan pochodzących z ‘pogan’, a uznając za równoprawnych braci, sprzeciwił się zdecydowanie podporządkowaniu ich żydowskiemu Prawu. Przywołajmy na tym miejscu interesującą konstatację, którą poczynił W. Chrostowski: *gdyby nie Paweł, to przez dłuższy czas chrześcijaństwo byłoby po prostu jednym z ugrupowań żydowskich. A w jakiejś trudnej do określenia przyszłości musiałby się pojawić ktoś taki jak Paweł, by wiara w Jezusa Chrystusa wyszła w końcu poza jednak wąskie i ciasne ramy judaizmu i trafiła do wszystkich ludzi. Wkład Pawła polegał na tym, że tkwił on całym sercem i umysłem w obu tych światach, judaistycznym i hellenistycznym, a dzięki temu dokonał teologicznego przejścia od wiary żydowskiej do wiary chrześcijańskiej*<sup>94</sup>.

### **Summary: Apostle Paul and a reform in the beginnings of Christianity**

We know more about than about any other follower of Jesus in the 1st century. Nevertheless, the apostle remains somewhat of a mystery. The present article identifies the main points of his life and missionary work and presents a relation between his gospel message and the good news of the Kingdom of God proclaimed by Jesus. The article then attempts to answer the question, how much justified is the thesis about a reform Paul instituted in the sphere of theology and life of Christian communities in the 1st century.

---

<sup>94</sup> *Bóg, Biblia, Mesjasz. Z księdzem prof. W. Chrostowskim rozmawiają: G. Górny i R. Tichy*, Warszawa 2006, 360.

**Keywords:** Paul, early Christianity, mission, Hellenists, reform

**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 i artykułów (m.in. *Kapłaństwo i urząd* [2009], *Charyzmat, urząd, hierarchia* [2010], *Filantropia i dobroczynność chrześcijańskiej politei oraz ich oddziaływanie na antyczny system wartości* [2012]), a także haseł do *Encyklopedii Gdańska (Zielonoświątkowcy, Gdański Instytut Biblijny; 2012)*. Miłośnik jazzu i bluesa



**Kalina Wojciechowska**

**Niewinność i szczerść  
czy słabość i zależność od innych?  
Istota tertium comparationis warunku  
*Jeśli nie staniecie się jak dzieci w Mt 18,3-5***

W Ewangelii Mateusza pojawia się dziwny warunek wejścia do królestwa Bożego: *Jeśli się nie zmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego* (Mt 18,3). W podobnym kontekście dzieci za wzór lub przykład stawiane są również przez ewangelistę Marka (Mk 9,33-37.42) i Łukasza (Łk 9,46-48; 17,1-2). Poza tym Mateusz i Łukasz chętnie przywołują obraz dziecka, gdy przeciwstawiają mądrość i wykształcenie prawdzie objawianej przez Boga: *Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś to przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś tym, którzy są jak małe dzieci* (Mt 11,25; Łk 10,21). Właściwie każdy z tych tekstów należałoby rozpatrywać osobno, kontekstualnie, ponieważ w każdym akcent pada na inne aspekty dzieciństwa. Jednak nawet bez szczegółowej analizy kontekstu najbardziej zauważalna jest kwestia traktowania i przyjmowania dzieci (Mt 18,3-5; por. Mk 9,36-37; Łk 9,46-48) oraz kwestia przyjęcia postawy właściwej dzieciom, które nie zostały poddane edukacji (Mt 11,25; Łk 10,21). Na tej problematyce będzie też się skupiał prezentowany tekst, w którym słowa Jezusa zostaną skonfrontowane z rzeczywistością świata żydowsko-hellenistycznego w I w. n.e.

**Afirmacja niewinności**

Przy interpretacji fragmentów odnoszących się do dzieci pojawia się zwykle próba wskazania tych dziecięcych cech, które mają warunkować osiągnięcie życia wiecznego. Są to przede wszystkim niewinność, szczerść, prostota, czystość, brak egoizmu i nadmiernie rozbudowanych ambicji. Tradycja takiej interpretacji jest bardzo długa, sięga pierwszej połowy II w. Idealizację dziecięcego postrzegania świata i dziecięcej wrażliwości połączonych z przekonaniem o dziecięcej niewinności, nieświadomości własnego ciała/plciowości można spotkać w Liście Pseudo-Barnaby (ok. 130 r.) i w *Pasterzu* Her-

masa (ok. 140-150 r.). Autor pierwszego z wymienionych pism jest przekonany, że odpuszczenie grzechów prowadzi do odzyskania dziecięcej niewinności: *Odnawiający nas przez odpuszczenie grzechów dał nam postać nową, abysmy mieli duszę dziecka. W ten sposób niejako stworzył nas na nowo*<sup>1</sup> (6,11). Hermas natomiast szczegółowo opisuje wierzących, którzy są *zawsze prości, niewinni i szczęśliwi (...). Są oni jak niemowlęta, z których serca nie wypływa żadne zło ani też nie poznali, czym jest zło, ale pozostają w całkowitej niewinności. Oni z pewnością zamieszkają w Królestwie Bożym, bo żadnym czynem nie splamili przykazań Boga, ale wytrwali przez wszystkie dni swego życia w niewinności i w tym usposobieniu. A więc wy wszyscy – mówię – jeśli wytrwacie i będziecie jako małe dzieci nieznające zła, staniecie się bardziej chwalebni od tych, o których przedtem mówiłem; wszystkie bowiem małe dzieci są chwalebne u Boga i pierwsze w Jego oczach* (Przypowieść dziesięć 101,2; 106,1-3)<sup>2</sup>.

Afirmacja dzieciństwa coraz lepiej widoczna jest w pismach autorów rzymskich – zarówno chrześcijańskich jak i pogańskich – od przełomu II i III w. W tekstach przeplatają się płaszczyzna biologiczna, która akcentuje fizyczną, psychiczną i emocjonalną niedojrzałość i słabość dzieci, oraz płaszczyzna religijna – moralno-ascetyczna, która podkreśla czystość, prostotę, naturalną skłonność ku dobru. Widać to np. u Tertuliana (II/III w.). Z jednej strony uważa on, że dziecko cieszy się *przywilejem prostoty*, nie potrafi wyrządzić zła, jest wolne od seksualnego pożądania, czyste i niezepsute<sup>3</sup>. Z drugiej strony twierdzi, że dzieciństwo to okres nieroztropności, kruchości, skłonności dzieci do konfabulacji, niewykształconych jeszcze możliwości intelektualnych<sup>4</sup>, w czym zbliża się do poglądów apostoła Pawła. W IV wieku zaczynają wśród chrześcijan dominować sądy natury religijnej i przekonanie o szczerości, pokorze, a zwłaszcza niewinności dzieci. Tymczasem w Nowym Testamencie nie da się znaleźć żadnego przykładu, który wskazywałby bezpośrednio na wspomniane właśnie dziecięce cechy. Pośrednio pewną wrodzoną świadomość duchową, która nie została jeszcze poddana żadnej indoktrynacji, a którą odznaczają się dzieci zanim podejmą naukę, sugerują tek-

<sup>1</sup> *List Barnaby*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, opr. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 185.

<sup>2</sup> *Pasterz* Hermasa, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 285.286.

<sup>3</sup> *De oratione* 22; *Apol.* VIII,2; *Adv. Valent.* 2, za: M. Kosznicki, *Specyfika wieku dziecięcego w opinii łacińskich ojców Kościoła (II-IV wiek)*, w: *Rodzina w społeczeństwach antycznych i wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1995, s. 282.

<sup>4</sup> *De carne Christi* 5; *Adv. Marcionem* IV, 25; *De patientia* 9, za: M. Kosznicki, art. cyt., s. 282.

sty odwołujące się do objawienia, które nie poddaje się weryfikacji wiedzy nabytej w procesie kształcenia.

Żeby lepiej zrozumieć sens wypowiedzi Jezusa, należy ją poddać analizie leksykalnej. Użyta terminologia pozwoli bliżej określić, jakie dzieci stanowią *comparans* tego porównania, a tym samym wygenerować cechy tworzące *tertium comparationis*<sup>5</sup>. W Nowym Testamencie jest kilka określeń dziecka: *pais* (w zależności od użytego rodzajnika może oznaczać chłopca – *ho pais* lub dziewczynkę – *he pais*), *paidion* (niemowlę, małe dziecko), *brefos* (noworodek), *teknon* (dziecko wydane na świat przez rodziców, derywat czasownika *tiktein* – rodzić), *teknion* (zdrobnienie od *teknon*), *nepios* (bardzo małe dziecko, niemowlę), *theladzon* (osesek, dziecko ssące piersi matki, derywat czasownika *theladzein* – karmić piersią, ssać<sup>6</sup>).

W Mt 18,3-5 (podobnie jak w Mk 9,36-37 i Łk 9,46-48) zastosowano termin *ta paidia* oraz *paidion*, czyli zdrobnień od *pais*. Sam rzeczownik *pais* pochodzi od indoeuropejskiego rdzenia oznaczającego „mały“ i „bez znaczenia“, „nieważny“, dlatego służył do określania zarówno dziecka jak i kogoś, kto ma podrzędną pozycję, niewolnika, sługi, młodszego i podporządkowanego, biernego partnera w czasie stosunku homoseksualnego<sup>7</sup>. Ewangeliczne *deminutivum* świadczy z jednej strony o pewnym zaangażowaniu emocjonalnym podmiotów mówiących, z drugiej wskazuje, że chodzi o dzieci bardzo małe. Rzeczownik *paidion* bowiem używany był, gdy mówiono o dziecku dopiero co urodzonym<sup>8</sup> o osesku, lub o dziecku, które nie skończyło jeszcze 2 lat (por. Mt 2,16.20-21) i gdy trzeba było zaakcentować słabość, zależność od innych, niewielki stopień rozwoju zarówno fizycznego jak i psychicznego<sup>9</sup>. Można zatem stwierdzić, że hagiografowie mają na myśli dziecko, które jest jeszcze bardzo małe, za małe, by samodzielnie funkcjonować, i za małe, by podjąć naukę.

---

<sup>5</sup> W porównaniu *stać się jak dzieci*, „dzieci“ są członem porównującym (*comparans*), implikowanym członem porównywanym (*comparandum*) są ludzie dorośli

<sup>6</sup> Por. M. Golden, *Children and childhood in Classical Athens*, Baltimore-London 1990, s. 12nn.

<sup>7</sup> Tamże, s. 13.

<sup>8</sup> J. Łach, *Biblijne określenia dziecka i ich symbolika*, w: *Dziecko*, red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, Warszawa-Poznań 1984, s. 21.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 22.

### Dyspozycje psychofizyczne

Potwierdza to rzeczownik użyty w Mt 11,25 (i Łk 10,21) – *nepios*, który oznacza niemowlę – istotę słabą, nieporadną, całkowicie zdaną na pomoc rodziców/opiekunów<sup>10</sup>. *Nepios* stosunkowo często pojawiał się w biblijnych metaforach jako nośnik i wskazywał na kogoś niesamodzielnego, dziecinnego, niedouczonego lub bezmyślnego czy głupiego (por. Ps 19,8; 116,6; 119,130, Prz 1,32)<sup>11</sup>. Nic dziwnego, że Jezus sarkastycznie przeciwstawia głupców mądrym, a niedouczonych – dobrze wykształconym. Jednak nawet metaforyczne znaczenie *nepios* niewiele ma wspólnego z sympatycznie brzmiącymi *prostaczkami*, których często można spotkać w polskich przekładach NT i Psalmów (np. w Biblii Warszawskiej, Biblii Tysiąclecia). *Prostota, nainność, szczerłość, niezdolność do przewrotnych myśli* kojarzone zarówno z *dziećmi* jak i z *prostaczkami*, wartościowane na ogół pozytywnie, z czasem uznano za cechy, którymi powinien odznaczać się prawdziwy chrześcijanin. Tymczasem *nepios* w tym kontekście dotyczy raczej pewnego stanu świadomości, który przypisuje się małym dzieciom. Można tu posłużyć się określeniem używanym przez prof. Stefana Świeżawskiego – *mądrość przyrodzona*. *Nepios* zatem to ten, który nie ma co prawda mądrości nabytej, wykształcenia, ale posiada właściwą dziecku *mądrość przyrodzoną*, która pozwala zadawać wielkie pytania egzystencjalne: o naturę dobra i zła, o naturę świata, o przyczyny i cele istnienia świata<sup>12</sup>. Ta *mądrość przyrodzona* i *naturalna świadomość duchowa* nie została jeszcze poddana ani socjalizacji, ani religijnej inkulturacji i nie zastąpiono jej *świadomością religijną* i/lub teologiczną<sup>13</sup>, jaką posiadają ludzie wyedukowani, a w szczególności uczeni w Piśmie. Trzeba też wziąć pod uwagę sarkastyczny ton wypowiedzi Jezusa. Nie On jeden zresztą uważał, że edukacja religijna zabija tę *przyrodzoną mądrość*. Jego sceptycyzm co do wartości ówczesnej edukacji opartej na mechanicznym powtarzaniu i odtwarzaniu z pamięci podzielają niektórzy rzymscy satyrycy. *Zdaje się, że w szkołach chłopców ogłupiają, bo nie zobaczą tam ani nie usłyszą niczego, co by się im na coś w życiu przydać mogło* – pisał

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 23.

<sup>12</sup> Por. *Dusza z kłami. Rozmawiają J. Dąbrowska, A. Sobolewska, ks. M. Janocha oraz K. Jabłońska i Cezary Gawryś*, „Więź”, 11-12 (589-590)/2007, s. 28.

<sup>13</sup> Por. I. Misiewicz Santos, *Najmilsza z osób, jakie znam. Z badań nad duchowością dziecka*, „Więź”, 11-12 (589-590)/2007, s. 20.

np. Petroniusz, mając na myśli nieprzydatne i obciążające pamięć ćwiczenia gramatyczno-retoryczne<sup>14</sup>.

Jezus zatem, przywołując obraz dziecka i stawiając dziecko za wzór, ma na myśli dziecko bardzo małe, zależne od opiekunów, które nie podjęło jeszcze nauki, czyli dziecko w wieku 0-6 lat. Znaczący jest również fakt, że w tym okresie, zwanym *paidion* lub *infantia*<sup>15</sup>, życie małych chłopców i małych dziewczynek znacząco się nie różniło. Obie płci przebywały i uczyły się w domu, najpierw pod opieką matek, potem piastunek (gr. *trophos*; łac. *nutrix*). Istotne różnice pojawiają się dopiero z chwilą przejścia chłopców pod opiekę ojca oraz podjęcia nauki w szkole. Dziewczynki pozostawały w domu. W starożytnej Palestynie najprawdopodobniej od czasów Jana Hirkana (II w. p.n.e.)<sup>16</sup> do szkół synagogałnych, oferujących przede wszystkim wykształcenie religijne, posyłano chłopców w wieku 5-6 lat. W tym samym wieku rozpoczynali naukę chłopcy wychowywani w kulturze hellenistycznej. Zazwyczaj są już oni określani jako *pais*, a nie *paidion*. Według klasyfikacji (Pseudo-) Hipokratesa *pais* to chłopiec między 7 a 14 rokiem życia, a według Arystofanesa z Bizancjum taki, który może zacząć proces kształcenia<sup>17</sup> (por. np. Łk 2,43, gdzie dwunastoletni Jezus nazwany jest *pais*).

Identyfikacja dziecka w wezwaniu Jezusa jako infanta (łac. *infans* – *niewmowlę*) ma swoje konsekwencje interpretacyjne. Słowa o konieczności *stania się jak dzieci* padają w kontekście sporu uczniów o hierarchię w królestwie Bożym. Użyty przykład ma uświadomić odbiorcom, że królestwo niebieskie charakteryzuje się inkluzywizmem – dostępne jest dla wszystkich, a nie jak wykształcenie – tylko wybrańcom określonej płci, w określonym wieku, zdolnym do przyswajania abstrakcyjnej wiedzy. Oraz że porządek w królestwie Bożym jest porządkiem odwróconym – ostatni będą pierwszymi, pierwsi ostatnimi, a kto chce być największym, ma stać się najmniej znaczącym, uzależnionym od innych, a często pogardzanym – czyli takim jak dziecko. W Mt 18,10 pojawia się dodatkowa aluzja do żydowskich wyobrażeń o rzeczywistości pozadoczesnej: *Pamiętajcie, aby nie gardzić żadnym z tych małych (mikro), ponieważ – mówię wam – ich aniołowie ciągle widzą oblicze mojego Ojca, który jest*

---

<sup>14</sup> S. Kot, *Historia wychowania*, t. I, Warszawa 1994, s. 96

<sup>15</sup> J. Jundzill, *Rodzina jako środowisko wychowawcze w korespondencji Frontona*, w: *Rodzina w społeczeństwach antycznych i wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Jundzill, Bydgoszcz 1995, s. 120.

<sup>16</sup> Według Talmudu publiczne szkolnictwo upowszechnił dopiero arcykapłan Jozue, syn Gamaliela (ben Gimla) w drugiej połowie I w. n.e.

<sup>17</sup> M. Golden, dz. cyt., s. 14.

w niebie. Użyty tu przymiotnik *mikros* należy rozumieć zarówno dosłownie (mali pod względem fizycznym) jak i przenośnie. Oznacza to, że aniołowie opiekujący się najmniej znaczącymi, pogardzanymi, marginalizowanymi i dziećmi stoją najwyżej w hierarchii niebieskiej i mają przywilej oglądania Boga<sup>18</sup>.

### Status społeczny

Dla ewangelicznego porównania z dziećmi jako *comparanssem* relewantna jest pozycja najmłodszych w świecie hellenistycznym w I w. n.e. Dzieci żydowskie były traktowane nieco lepiej. W kulturze grecko-rzymskiej ukierunkowanej patriarchalnie punkt odniesienia stanowił dorosły, wolny mężczyzna, zdolny do wypełniania obowiązków militarnych, politycznych i religijnych wobec wspólnoty. Kobiety, dzieci, niewolnicy byli postaciami marginalnymi, drugo- i trzeciorzędowymi, uzależnionymi życiowo od mężczyzny stojącego na czele rodziny. Platon nawet stawia wszystkie te osoby w jednym rzędzie ze zwierzętami<sup>19</sup>. O marginalizacji i animalistycznym traktowaniu małych dzieci świadczą m.in. rzymskie zwyczaje pogrzebowe, zwłaszcza tzw. *suggrundarium* (dosł. pod okapem, pod rynną lub pod ściekiem)<sup>20</sup>: dzieci, które zmarły zanim dożyły czterdziestego dnia<sup>21</sup>, grzebano zazwyczaj pod progiem lub pod ścianą na zewnątrz domu (podobnie jak domowe, ulubione zwierzątka)<sup>22</sup>, nie poddawano ich kremacji, jak to było powszechnie praktykowane w Rzymie, ani nie chowano na cmentarzach. Nic dziwnego, że aby uwypuklić niesamodzielną, bezradną i całkowity brak znaczenia, hagiografowie posługują się obrazem małego dziecka całkowicie uzależnionego od woli ojca.

W kontekście rzymskich zwyczajów i relacji rodzinnych łatwiej zrozumieć gest Jezusa towarzyszący porównaniu z dziećmi. Łukasz opisuje, że Jezus chwycił (gr. *epilambanomai*) dziecko i postawił przy sobie (Łk 9,47)<sup>23</sup>, Marek również mówi o wzięciu czy uchwyceniu dziecka (gr. *lambano*) i postawieniu – ale między uczniami (Mk 9,36). Dynamika deskrypcji sugeruje, że rzeczywiście chodzi o małe dziecko, które z łatwością można podnieść. Tyl-

<sup>18</sup> W.A. Strange, *Children in the Early Church*, Carlisle 1996, s. 58.

<sup>19</sup> M. Golden, dz. cyt., s. 7.

<sup>20</sup> Por. D. i N. Soren, *Roman Villa and a Late Roman Infant Cemetery*, Roma 1999, s. 478.

<sup>21</sup> Pliniusz Starszy mówi o tym zwyczaju w kontekście dzieci, które jeszcze nie zaczęły ząbkować – por. *Historia naturalna* VII, 72.

<sup>22</sup> W.A. Strange, dz. cyt., s. 20.

<sup>23</sup> Wersja Łukasza najbardziej odpowiada obyczajowości hellenistycznej.

ko Mateusz twierdzi, że Jezus przywołał (gr. *proskaleomai*) dziecko i postawił je między uczniami (Mt 18,2), co suponuje, że ewangelista miał tu na myśli dziecko reagujące już na słowa i choć trochę mobilne, prawdopodobnie na takim stopniu rozwoju psycho-fizycznego jak *paidion* w Mt 2,16, czyli w wieku około 2 lat. Niezależnie od szczegółów oraz implikacji w każdym z przekazów synoptycznych, gest postawienia małego dziecka przed sobą lub między uczniami nawiązuje do obyczajowości rzymskiej i symbolizuje włączenie dziecka do rodziny/wspólnoty. Jezus zachowuje się tu jak *pater familias*, któremu prawo rzymskie dawało władzę absolutną<sup>24</sup> (*manus i potestas*) nad wszystkimi sferami życia, a także nad samym życiem i śmiercią członków rodziny. Trzeba dodać, że rodzina taka obejmowała nie tylko krewnych i powinowatych, adoptowanych i adrogowanych<sup>25</sup>, ale również niewolników. Choć w I w. n.e. Rzymianie już tego prawa nie nadużywali, to uznanie bądź nieuznanie dziecka w wielu przypadkach sprowadzało się do darowania dziecku życia lub skazania go na śmierć, o czym świadczą same określenia *ius vitae ac necis* czy *vitae necisque potestas*<sup>26</sup> (prawo/władza życia i śmierci). Ojciec mógł również dziecko sprzedać (*ius vendendi*).

Ceremonia uznania i włączenia dziecka do rodziny utrzymała się wśród Rzymian do 374 r. n.e. (dekrety cesarza Walentyniana I). Odbywała się ósme-go (w przypadku dziewczynek) lub dziewiątego (w przypadku chłopców) dnia od urodzenia. Przez pierwszy tydzień obserwowano noworodka – jeśli okazał się chory, kaleki, słaby, lub rodziny nie stać było na jego utrzymanie, ojciec nie decydował się na jego uznanie. W większości wypadków oznaczało to skazanie dziecka na śmierć. Jeśli jednak noworodek był dość silny, a rodzina zamożna, w dniu zwanym *dies lustricus* (dniem oczyszczenia) ojciec podnosił dziecko z ziemi, następnie składano ofiary i nadawano mu imię. Ojciec zobligowany był do zgłoszenia narodzin i wpisania dziecka na listę obywateli. W podobny sposób, w piątym lub siódmym dniu po narodzinach, przyjmo-

---

<sup>24</sup> Inaczej w Grecji, gdzie głowa rodziny/pan domu – *kyrios* – pełnił raczej funkcję strażnika i zarządcy własności rodzinnej, a później wręcz opiekuna domowników. Mógł on co prawda wymierzać kary domownikom, ale nie miał prawa sięgać po karę śmierci; por. A. Wypustek, *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Wrocław 2007, s. 164.232.

<sup>25</sup> Adrogacja (łac. *adrogatio*) – przysposobienie osoby, która nie podlegała niczyjej władzy (łac. *sui iuris*), i jej wejście pod ojcowską władzę (łac. *patria potestas*) adrogującego (łac. *alieni iuris*). Adrogowany dotychczas dysponujący własnym majątkiem po akcie adrogacji tracił do niego prawa na rzecz adrogującego.

<sup>26</sup> J. Zabłocki, *Rodzina rzymska w świetle Noctes Atticae Aulusa Gelliusa*, w: *Rodzina w społeczeństwach antycznych i wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1995, s. 46.

wano dziecko do rodziny greckiej, w dniu dziesiątym nadawano mu imię, a po roku wpisywano na listę obywateli<sup>27</sup>. U Żydów charakter włączenia do wspólnoty miała ceremonia obrzezania, któremu poddawano ośmiodniowych chłopców. Nie musiała, choć mogła wiązać się ona również z nadaniem imienia (por. Łk 2,21). Czas od dnia narodzin do dnia obrzezania w tradycji rabinicznej nazywany jest *tygodniem syna*. O podobnym *tygodniu córki* wspomina tylko jedno źródło, które w dodatku uchodzi za średniowieczną głoskę, trudno więc cokolwiek stwierdzić na temat uroczystego przyjmowania dziewczynek do wspólnoty<sup>28</sup>.

Jak już wspomniano, dzieci, których ojciec nie uznał, mogły zostać porzucone na mocy prawa zwanego *ius exponendi*. W Rzymie miejscem, gdzie podrzucano noworodki, było śmietnisko lub góra gnojna. Na ogół dziecko tam umierało, chyba że trafił się przechodzień, który je uratował i wychował na gladiatora, niewolnika lub niewolnicę. Dziewczynki, a porzuconych noworodków płci żeńskiej było zdecydowanie więcej, często trafiały w ręce sutenerów, którzy później czerpali zyski z uprawianej przez nie prostytucji. Niezależnie od płci dzieci mogły stać się ofiarami przemocy seksualnej<sup>29</sup>. Innymi słowy – odrzucone, nieprzyjęte do rodziny dzieci czekał okrutny los, nawet jeśli udało im się uniknąć śmierci.

W tym świetle gest Jezusa i towarzyszący mu nakaz przyjmowania dzieci nabiera głębszego soterycznego znaczenia. Ci, którzy zostali przyjęci do królestwa Bożego, mogą cieszyć się życiem i statusem dzieci Bożych. Ci zaś, którzy się tam nie dostaną, są skazani na cierpienie porównywalne z udręką niechcianych dzieci. Uczniowie nie mają prawa nikogo w ten sposób wykluczać ze wspólnoty, co więcej – wszystkich dotychczas odrzuczanych, pogardzanych, marginalizowanych itd., reprezentowanych przez małe dzieci, mają przyjmować tak, jakby przyjmowali samego Jezusa. To Jezus pełni funkcję *pater familias* i tylko On ma *patria potestas* – władzę i prawo decydować o przyjęciu bądź nieprzyjęciu do wspólnoty.

<sup>27</sup> O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Warszawa 1973, s. 46.

<sup>28</sup> *The Jewish People in the First Century*. V. 2, ed. S. Safrai, M. Stern, Assen/Maastricht – Philadelphia 1987, s. 767.

<sup>29</sup> Wykorzystywanie seksualne było zagrożeniem także dla dzieci uznanych przez ojca. Juwenalis przestrzega przed niebezpieczeństwami czyhającymi na przystojnego chłopca zarówno ze strony homoseksualnych uwodzicieli jak i starszych kobiet (por. *Satyry* XIV 295-328). Pseudo-Plutarch zdaje się sugerować, że niektórzy ojcowie sami zezwalają na kontakty dzieci z „nikczemnymi mistrzami“ lub ze swoimi przyjaciółmi (por. *O wychowaniu* VII).



### **Elementy tertium comparationis**

Warunek *stania się jak małe dzieci*, by wejść do królestwa niebieskiego, zawiera – jak już na początku zauważono – element porównania. W podsumowaniu warto jeszcze raz wymienić cechy małego dziecka, które są osią *comparatio*, częścią wspólną *comparans* i *comparandum*: bezradność, niesamodzielność, niepewność egzystencji i zależność od decyzji *pater familias*, brak możliwości wpływania na te decyzje, ograniczenie poznania intelaktualnego, chwiejność fizyczną i emocjonalną, ale wyposażenie w *mądrość przyrodzoną i naturalną świadomość duchową*. Dotyczy to oczywiście dzieci obu płci. Większość tych cech, może poza dwiema ostatnimi, kojarzy się negatywnie. Niewiele wspólnego mają one z pozytywnie wartościowanymi wyznacznikami dzieciństwa wymienianymi na początku tekstu: niewinnością, szczerścią, prostotą, czystością, brakiem egoizmu. Transpozycja właściwości implikowanych przez *tertium comparationis* na postawę dorosłego oznacza, że uczeń Jezusa powinien całkowicie zdać się na wolę Bożą, poddać Jego opiece i kierownictwu, uznać własną grzeszność i brak możliwości samodzielnego jej przewyciężenia. Podkreślić należy jeszcze suwerenność woli Bożej, na którą uczeń nie ma żadnego wpływu i nie od niego zależy, kto może, a kto nie może wejść do królestwa Bożego. W tym kontekście trudno jeszcze mówić o posłuszeństwie, ponieważ wedle tradycji hellenistycznej świadomie posłuszne może być dopiero dziecko 5 -7 letnie, a więc takie, które określane jest na ogół terminem *pais*, a nie *paidion*.

### **Dążenie do dorosłości**

Trzeba też pamiętać, w jakiej sytuacji padają słowa Jezusa. Pomijając świadomość hagiografów, piszących oczywiście z perspektywy powielkanocnej, na poziomie wewnątrznarracyjnym wypowiedź skierowana jest bezpośrednio do tych, którzy towarzyszą Jezusowi przed Jego zmartwychwstaniem. Oznacza to, że ich poznanie religijne/teologiczne pozostaje na poziomie najmłodszych dzieci: słyszą naukę Jezusa, ale jej nie rozumieją. Powinni jednak tę naukę przyjmować, tak samo jak dziecko przyjmuje pokarm matki, mamki, czy – nieco później – przygotowany przez piastunkę. Doskonale ujmuje to autor 1 P 2,2, który uważa okres chrześcijańskiego niemowlęctwa za naturalny etap w drodze do chrześcijańskiej dorosłości. Na tym etapie bowiem wiedzę się chłonie, a chęć uczenia się i rozwoju jest równie nienasycona jak niemowlęcy apetyt: *Jak noworodki (gr. brefos) zaraz po urodzeniu pragnij-*

*cie nieskażonego mleka słowa Bożego, abyście dzięki niemu dorosli do zbawienia.* Jasne podanie celu jest tu bardzo istotne, ponieważ zatrzymanie się na etapie wczesnego dzieciństwa nie jest przez autorów NT akceptowane. Apostoł Paweł rozczarowany postawą Koryntian wyrzuca im, że musiał *karmić ich mlekiem, a nie zwykłym pokarmem, ponieważ do niego nie dorosli. Teraz zresztą też nie dorastają* (por. 1 Kor 3,2). Z podobną dezaprobatą wypowiada się autor Listu do Hebrajczyków o tych, którzy powinni być nauczycielami, a tymczasem sami *potrzebują pouczenia o podstawowych zasadach nauki Bożej. Zamiast stałego pokarmu znowu potrzebują mleka* (Hbr 5,12). Nawet jedyne pozytywnie postrzegane dziecięce dyspozycje – *przyrodzoną mądrość i naturalną świadomość duchową* – należy pielęgnować, ponieważ – jak twierdził Pseudo-Plutarch (III w. p.n.e.), a Paweł zdaje się potwierdzać jego poglądy – *przyrodzone zdolności, bez uczenia się, pozostaną nierozwinięte. (...) Lenistwo nawet najlepsze zdolności czyni bezużytecznymi*<sup>30</sup>.

### Zakończenie

Wbrew powszechnemu przekonaniu i późniejszej tradycji chrześcijańskiej afirmującej dzieciństwo, porównanie uczniów Jezusa do dzieci nie generuje takich cech jak niewinność, szczerść, prostota itp. Przeciwnie, zarówno w ewangeliach, jak i w pismach dydaktycznych Nowego Testamentu dzieciństwo kojarzy się raczej z okresem niedojrzałości, nieukształtowania, słabości, niesamodzielności, uzależnienia od innych. Należy więc dążyć do uzyskania dojrzałości, stabilności w wierze, ukształtowania osobowości (por. Ef 4,13 i nn), co jest dużo łatwiejsze dla tych, którzy odbierają naukę Jezusa z postzurekcyjnego punktu widzenia niż dla tych, którzy słuchali jej przed Jego zmartwychwstaniem. Przyjęcie postawy dziecka oznacza uznanie we wszystkim absolutnej i arbitralnej władzy Chrystusa, poddanie się tej władzy i porzucenie pokusy wpływania na suwerenną wolę Boga.

### Summary: Innocence and sincerity or weakness and dependence?

The essence of tertium comparationis of the condition "Unless you become like children" (Matt 18:3)

This article presents a New Testament terminology for children. Matt. 18:3-5 uses the noun *paidion* meaning a little child, baby, infant. The authors

<sup>30</sup> Pseudo-Plutarch, *O wychowaniu dzieci* IV, w: *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej*, t. 1, opr. S. Wołoszyn, Warszawa 1996, s. 78.

of the New Testament were using this term with reference to a immaturity, weakness, dependence, powerless and subjection to authority. In the first century of the Christian era children were marginal figures in the society of the ancient world. They were completely under the father's authority. In the teaching of Jesus children were models of and for his followers which should submit to the sovereign will of God. The childhood is only a initial stage on the road to Christian *mature manhood*.

**Keywords:** children, comparison, dependency, immaturity, Kingdom of God, gospel, discipleship

**Kalina Wojciechowska** – biblistka, dr hab. teologii, profesor w Katedrze Wiedzy Nowotestamentowej i Języka Greckiego ChAT, członkini Komitetu Nauk Teologicznych PAN oraz Komisji Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN; specjalizuje się w analizie ksiąg narracyjnych Nowego Testamentu.



Aleksander Hall

## O potrzebie wspólnej troski o chrześcijańskie dziedzictwo Europy

Czym jest Europa i co ją konstytuuje? Z pewnością o specyfice Europy nie decyduje geografia, gdyż patrząc na mapę świata widzimy ją jako zachodni, niezbyt wielki cypel ogromnego kontynentu azjatyckiego. To cywilizacja: typ życia zbiorowego określiła specyfikę Europy. W ukształtowaniu tej cywilizacji fundamentalną rolę odegrało chrześcijaństwo. Jednak dziedzictwa europejskiego nie można sprowadzać do chrześcijaństwa. Co najmniej od XVIII wieku Europę kształtowały także filozoficzne i ideologiczne nurty bardzo odległe od chrześcijaństwa, a nawet skrajnie mu wrogie. Ale prawdą jest jednak również to, że bez chrześcijaństwa nie byłoby Europy, jaką ją znamy. Chrześcijaństwo nie narodziło się na naszym kontynencie, ale w zasadniczej mierze wpłynęło na jego tożsamość. To nie jedyny przypadek, gdy wielka religia dała początek wielkiej cywilizacji. Wyloniła się ona ze spotkania świata grecko-rzymskiego z religią chrześcijańską, która ten świat przekształciła, ale także przyczyniła się do przetrwania i przeniesienia w nowe czasy najwartościowszych elementów jego dorobku. Dojrzały kształt cywilizacja ta przybrała w średniowieczu. Była to cywilizacja monistyczna: Christianitas. Jej wielkość przypomniał niedawno dominikanin ojciec Maciej Zięba w książce *Nieznane, niepewne, niebezpieczne? Napisal w niej: Człowiek średniowiecza przybywający do Aberdeen, tak samo jak do Lizbony, Paryża czy też Krakowa, Uppsali lub Neapolu – nawet jeśli nie zna łaciny – czuje się obywatelem tej samej społeczności, należy do wspólnego (zachodniego) świata chrześcijańskiego – Christianitas<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> M. Zięba, *Nieznane, niepewne, niebezpieczne? Szkic o Europie*, PIW, Warszawa 2011, s.22.

Chrześcijaństwo przynosiło antycznemu światu zmiany o rewolucyjnym znaczeniu<sup>2</sup>, chociaż dokonywały się one na przestrzeni wieków, zanim Europa przeobraziła się w Christianitas. Przynosiło ono ludziom obietnicę zbawienia i życia wiecznego, wynosiło człowieka do godności dziecka bożego. W ten sposób w epoce wielkich nierówności, w tym niewolnictwa, ustanawiało jednak równość ludzi w sferze najważniejszej. Stawało także na straży godności kobiety. Poprzez przynależność do Kościoła budowało poczucie wspólnoty. Nauczanie Chrystusa przynosiło nową, wymagającą, ale piękną etykę. Tak tworzyła się Europa. Jej cywilizację cechowały dynamizm i ekspansywność, pozwalające na przenoszenie jej na wielkie obszary świata, a przede wszystkim na kontynent amerykański i australijski.

Zmarły niedawno polski antropolog kultury i religioznawca profesor Andrzej Flis uważał, że właśnie protestancki wariant chrześcijaństwa cechował się szczególną dynamiką. Pisał: *Ekspansja kultury europejskiej poza jej geograficzne granice była dziełem łacińskiej części kontynentu i dlatego właśnie Wielką Brytanię łączy dużo więcej ze Stanami Zjednoczonymi czy Nową Zelandią niż Rosją lub Bałkanami, a kultura Hiszpanii bliższa jest kulturze Argentyny i Chile, aniżeli Rumunii czy też Bułgarii. Co więcej, kultura łacińska – zwłaszcza protestancka – stała się „pars pro toto” synonimem kultury europejskiej, z uwagi na swój zdumiewający dynamizm rozwoju i bezprecedensową ekspansywność na przestrzeni ostatnich wieków. Łacińska kultura zachodnia jest dzisiaj kulturą światową, obecną w ten sposób we wszystkich zakątkach kuli ziemskiej, a proces globalizacji oznacza po prostu postępującą westernizację całej wspólnoty ludzkiej, kopiującej z lepszym lub gorszym skutkiem wytwory materialne, instytucje i kulturę normatywno-symboliczną wywodzącą się genetycznie z Europy*<sup>3</sup>.

W obrębie chrześcijańskiego świata następowały pęknięcia. Jeszcze w epoce starożytnej wyłoniły się Kościół ariański i Kościoły wschodnie, opowiadające się za teologicznymi stanowiskami Nestoriusza i Eutychesa. Te rozłamy, jakkolwiek bolesne, nie wywarły większego wpływu na chrześcijaństwo w Europie. Inaczej było w przypadku rozejścia się papieżstwa i patriarchatu konstantynopolitańskiego w 1054 roku, dającego początek trwałemu podziałowi w Kościele na łaciński Zachód i prawosławny Wschód i w przypadku Reformacji, zapoczątkowanej w 1517 roku wystąpieniem Marcina Lutra. W XVI wieku dokonał się podział zachodniego chrześcijaństwa.

<sup>2</sup> R. Rémond, M. Leboucher, *Le christianisme en accusation*, Albert Michel, Paris 2005, s. 168.

<sup>3</sup> A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2001, s. 340.

Ocena przyczyn podziałów chrześcijaństwa jest przedmiotem kontrowersji pomiędzy teologami, historykami i wiernymi. Byłoby z mojej strony zuchwałością, gdybym w tej wypowiedzi próbował wglębiać się w ten temat.

Dwie sprawy nie ulegają jednak wątpliwości:

1. Wspólnota chrześcijańska została w sposób trwały podzielona.

2. W konsekwencji podziałów wyznawcy Chrystusa wyrządzali sobie krzywdy trudne do wyobrażenia. Nie sposób zapomnieć o okrucieństwie łacińskich zdobywców Konstantynopola w trakcie IV wyprawy krzyżowej, barbarzyństwie XVI-wiecznych wojen religijnych we Francji, czy wojny trzydziestoletniej, która spustoszyła wielkie obszary Rzeszy i innych państw europejskich.

W konsekwencji, w stosunkach pomiędzy podzielonymi chrześcijanami długo panowała niechęć, a nawet wrogość. To, co dzieli, przeważało nad tym, co łączy. Zapominano o wielkich sprawach, które – pomimo różnic – łączyły wyznawców Chrystusa.

Na tle nowożytnej Europy Rzeczpospolita w XVI w. i pierwszej połowie XVII w. naprawdę prezentowała się chlubnie, respektując zasadę tolerancji i odrzucając – dominującą w Europie – formułę: *cuius regio eius religio*. Później niestety było gorzej...

Musiały minąć wieki zanim zaczęły się zablźniać rany zadawane sobie wzajemnie przez podzielonych chrześcijan, a w Kościołach różnych denominacji pojawił się ruch ekumeniczny i zaczęto znowu uznawać, że istnieje wspólne chrześcijańskie dziedzictwo, a także dostrzegać, że do Boga mogą prowadzić różne drogi. Trzeba było czasu i wysiłku duchowego wielu wyznawców Chrystusa, abyśmy na różniących się w wierze patrzyli z szacunkiem, a wielość Kościołów zaczęli postrzegać także jako wzbogacenie tożsamości Europy.

Była jeszcze jedna przyczyna zbliżenia się chrześcijan, należących do różnych Kościołów. Co najmniej od okresu oświecenia narastały w Europie nurty nie tylko odrzucające Boga i chrześcijaństwo, ale także usiłujące wymazać religię z ludzkich serc i umysłów. Występowały one w imię postępu, nauki, szczęścia jednostki i całej ludzkości. Dawną „christianitas” miała zastąpić „antychristianitas”. Po raz pierwszy w działaniu „antychristianitas” ukazała się Europie w antyreligijnych ekscesach Rewolucji Francuskiej. Stanowiły one zapowiedź prześladowań religii na masową skalę w trakcie innej dwudziesto-wiecznej rewolucji. Prześladowanie religii uderzało w chrześcijan różnych wyznań. Budziło sprzeciw katolików, protestantów i prawosławnych. Powo-

dowało też ich zbliżenie. Dwa najstraszniejsze totalitaryzmy XX w.: bolszewicki komunizm i nazizm powstałe w Europie były radykalnym zaprzeczeniem chrześcijaństwa i chrześcijańskich fundamentów cywilizacji europejskiej. Były też nie do zaakceptowania dla chrześcijan należących do różnych Kościołów, ale traktujących serio swe chrześcijaństwo.

Po drugiej wojnie światowej, w sytuacji upokorzenia Europy i wielkich strat, jakie poniosły europejskie narody, zapoczątkowany został proces integracji europejskiej. Miał on kilka najważniejszych przyczyn, wśród których bezsprzecznie znajdowało się przekonanie, że istnieją wspólne duchowe fundamenty oraz pewność, że zawdzięczamy je przede wszystkim chrześcijaństwu. Zbliżenie narodów europejskich i ich współpraca, a następnie próba budowania szerszej ojczyzny europejskiej nie byłyby zapewne możliwe bez tych wspólnych religijnych i cywilizacyjnych fundamentów. Nie było też przypadkiem, że wśród polityków zaangażowanych po wojnie w budowanie tej jedności znalazło się tak wielu chrześcijan: katolików i protestantów. Wtedy było oczywiste, że Europa ma chrześcijańskie korzenie, oraz że ten fakt ułatwia zarówno pojednanie niedawnych wrogów, jak i ich współpracę.

Bardzo daleko odeszliśmy od tej pewności. Sprzeciw przywódców ważnych europejskich państw wobec zamieszczenia w preambule *Konstytucji dla Europy* najmniejszej wzmianki o chrześcijańskich korzeniach Europy dowodzi wyraźnej tendencji: wstydliwego przemilczania tej oczywistości. Niedawno zwrócił na ten problem uwagę francuski filozof i myśliciel polityczny Pierre Manent w książce *La raison des nations*, pisząc o uporczywym powtarzaniu przez europejskich liderów tezy, iż Unia Europejska nie jest *chrześcijańskim klubem*. Jego zdaniem to sformułowanie wyraża brak odwagi, by powiedzieć, że Europa nie jest chrześcijańska i niepewność, czym są tylekroć przywoływane *wartości europejskie*<sup>4</sup>.

Bez wątplenia wpływ na postawę liderów europejskich ma nie tylko obawa przed urażeniem wrażliwości mieszkańców Europy, którzy niedawno przybyli do niej z innych kręgów cywilizacyjnych. Sądzę, że znacznie większą rolę ogrywa lęk przed rosnącym w siłę nurtem występującym w europejskiej kulturze i europejskiej polityce, usiłującym wypchnąć symbole chrześcijaństwa i Kościoły z przestrzeni publicznej i budować społeczeństwo w separacji od norm moralnych, wynikających z chrześcijaństwa. Ostatnio ten nurt wyraźnie uaktywnił się także w Polsce, w której był do niedawna zjawiskiem marginesowym.

<sup>4</sup> P. Manent, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Gallimard, Paris 2006, s. 92-97.



Jaka powinna być odpowiedź chrześcijan na ten nowy, agresywny laicyzm? Przede wszystkim powinna to być odpowiedź wspólna: katolików, protestantów i prawosławnych, gdyż, jak stwierdził papież Jan Paweł II w czasie swej pierwszej wizyty w Niemczech w 1980 roku na spotkaniu z protestantami: *To, co nas łączy, jest silniejsze od tego, co nas dzieli.*

Ta odpowiedź nie powinna polegać na domaganiu się dla chrześcijan przywilejów czy przekonywaniu, że Europa ma charakter wyłącznie chrześcijański. Wiemy, że przez wieki Europa taka właśnie była, ale obecnie jest inna, bardziej zróżnicowana. Są jednak postulaty wymagające stanowczego postawienia. Do najważniejszych należy poszanowanie dla religii chrześcijańskiej i jej symboli, a przede wszystkim krzyża, a także uznanie wkładu chrześcijaństwa w ukształtowanie europejskiej cywilizacji i kultury. Nie można zaakceptować fałszowania historycznej prawdy czy to z konformizmu, czy z obawy przed wchodzeniem w konfliktowe sytuacje.

Kościół mają nie tylko prawo do nieskrępowanego wypełniania swej religijnej misji. Mają także prawo do obecności w sferze publicznej, w tym do zajmowania stanowiska w sprawach dotyczących społeczeństwa i państwa. Chrześcijanie mają też niezbywalne prawo do zabiegania o kształt prawa, zgodny z etyką chrześcijańską. Muszą występować w obronie godności osoby ludzkiej, w tym zwłaszcza prawa do życia.

We współczesnej Europie taka postawa chrześcijan wywołuje i będzie wywoływała sprzeciw. W zlaicyzowanych społeczeństwach rzecznicy agresywnego skrzydła „obozu postępu” nie kwestionują na ogół prawa ludzi wierzących do swobody kultu, ale pragną ograniczyć go do „kruchty”. Alergicznie reagują na zajmowanie przez Kościoły stanowiska w trudnych kwestiach publicznych. W istocie oczekują ich milczenia.

Czy chrześcijanie mogą mieć sojuszników w swych staraniach o poszanowanie chrześcijańskiego dziedzictwa Europy? W ramach „społeczeństwa otwartego” mogą być nimi ludzie dobrej woli uznający godność osoby ludzkiej, czyli rzecznicy szeroko pojmowanego personalizmu – ci wszyscy, którzy podchodzą z szacunkiem do uczestników dialogu i historycznej prawdy. Przecież jednym z poważnych problemów współczesnej Europy jest to, że często ci, którzy występują w imię tolerancji, wcale nie są skłonni do jej okazywania ideowym adwersarzom, a wielu rzeczników wolności i postępu nie szanuje godności i wolności innych.

**Janusz T. Maciuszko**

## **Początki Reformacji w Gdańsku i na Pomorzu**

Stoi przede mną pewien wybór: albo spróbuję syntetycznie omówić początki Reformacji na całym Pomorzu, albo spróbuję wskazać zjawiska dla nich typowe na jakimś wybranym przykładzie. Wziąwszy pod uwagę bibliografię i stan badań, zdecydowałem się na drugi wariant. Uwagę skoncentruję na Gdańsku. Tu skupiły się jak w soczewce problemy przełomu wczesnonowoczesnego i tu przebieg wydarzeń reformacyjnych był chyba najbardziej spektakularny. Ze względu na znaczenie Gdańska, na nim skupiała się też uwaga badaczy. Nie podejmę natomiast zagadnienia Reformacji w dobrach ziemskich, tym bardziej, że chronologia wydarzeń w miastach i w dobrach szlacheckich wydaje się niezbieżna.

Pewne podobieństwo do wydarzeń zaszłych w Gdańsku na początku XVI w. wykazują zdarzenia jeszcze z okresu wojny 13-letniej. Kontekstem spisków Koggego i Knocha była kwestia krzyżacka, chociaż w przypadku Knocha można mówić zapewne także o aspekcie religijnym (przypadek Mateusza Schunemana). w każdym razie z tej wojny miasto wyszło z silnymi rządami patrycjatu.

Na początku XVI w. na sytuację Gdańska najmocniej wpływała destabilizacja Hanzy i wojna z krzyżakami. Towarzyszyło temu gwałtowne rozwarstwienie społeczne i związane z nim napięcia. Zaczęło być widoczne fiasko rządów patrycjatu, który nie interweniował na rzecz uboższych przy fluktuacjach cen (np. wywołanych nieurodzajem w 1522 r.) i doprowadził do kryzysu kasę miejską. Ratowanie sytuacji przez tzw. deputację 48 mężów (1517 r.) okazało się wątpliwe, ponieważ nie reprezentowała ona pełniejszego przekroju społecznego i ograniczyła się do zwiększenia fiskalizmu wobec mniej zamożnych. W 1519 r. wobec spodziewanego oblężenia przez krzyżaków spalono przedmieścia, co przyniosło nędzę ubogim. Reformy ustroju miasta z lat 1521-22 w zasadzie ugruntowały władzę patrycjatu, dopuszczając pewien udział bogatszego mieszczaństwa. Próby załatwienia budżetu podniosły

wymiar podatków (w tym funduszy wojennych) i nie ukróciły spekulacji cenami.

O Reformacji wiedzano w Gdańsku od synów mieszczańskich, studiujących w Niemczech, w tym w Wittenberdze, i drogami typowymi dla miasta portowego – od marynarzy i rzemieślników krążących od portu do portu oraz z korespondencji handlowej. W literaturze historycznej szeroko mówi się też – choć bez wystarczających dowodów – o tym, że reformacyjne pisma ulotne i teksty autorstwa M. Lutra dostały się w r. 1520 r. do Prus wraz z wojskami zaciężnymi wywodzącymi się z Saksonii i Frankonii, a idącymi na pomoc krzyżakom. Początki propagandy reformacyjnej w Gdańsku, Elblągu, Królewcu i nawet w biskupim Braniewie przypisuje się maruderom, którzy odłączyli się od tej armii i rozpoczęli agitację religijną.

Na jaki grunt trafiły ich wysiłki? Pomiedzy sytuacją Kościoła w Niemczech i w Gdańsku istniały daleko idące zbieżności. Również sposób postrzegania instytucji kościelnych oraz pracy i zachowań duchowieństwa były bardzo podobne – w sposób wyostrowany, negatywny postrzegano zachowania proboszczów, trwały ustawiczne konflikty z biskupem w związku z pozywaniem obywateli miasta przed sądy kościelne i nominacjami kościelnymi, pozostającymi bez konsultacji bądź zgody władz miejskich. Krytycznie obserwowano również działania kolektorów papieskich oraz kariery duchownych, wywodzących się często z patrycjatu i nie posiadających identyfikacji z obowiązkami kościelnymi; traktowali oni umocowanie w strukturach kościelnych raczej jako bazę dla kariery majątkowej. Innym jeszcze aspektem było paranie się lichwą przez klasztory; znany jest przypadek zbrojnego najazdu i splądrowania klasztoru w Kartuzach przez wściekłą z tego powodu szlachtę pomorską. Jednymi z pierwszych, otwierających się na hasła reformacyjne stali się w tej sytuacji nie tylko świeccy „recenzenci” niezadowoleni ze sposobu posługi kościelnej, ale też niższe duchowieństwo. Dotyczyło to kleru tak zakonnego, jak świeckiego. Z jednej strony odczuwało ono z plebsem miejskim wspólnotę pochodzenia i z tej racji podobieństwo postrzegania świata, w tym kwestii społecznych. Z drugiej strony to na nim spoczywało, w znacznej mierze, praktyczne wykonywanie obowiązków liturgicznych i duszpasterskich w imieniu mniej zaangażowanych i kompetentnych dostojników kościelnych, u których zresztą służyli „na łaskawym chlebie”.

Pierwszą znaną manifestacją proreformacyjną w Gdańsku stała się sekularyzacja mnicha Jakuba Knade i jego ożenek w 1518 r. Knade został też

kaznodzieją ludowym, nauczającym w duchu Wittenbergi. Cztery lata później sytuacja nabrała dynamiki wraz z działalnością Jakuba Heggego (Finkelblocka)<sup>1</sup>. w swoich kazaniach krytykował on zwłaszcza hierarchię kościelną. Jego wystąpienia były odbierane przez licznych słuchaczy również jako krytyka stosunków społecznych. Pod koniec 1522 r. kolegium 48 mężów rozważało oddanie zwolennikom nauczania luterańskiego jednego z kościołów miejskich. Za taką inicjatywą stała obawa przed rewoltą tłumów, nielegalnymi zgromadzeniami i zapewne sympatia części tego kolegium dla idei reformacyjnych.

Rzeczony wydarzeń wskazuje na to, że antyprotestanckie działania dworu królewskiego nie były wyrazem paniki, ale też, iż nie były całkiem skuteczne. Jeszcze w 1520 r. Zygmunt I wydał w Toruniu ostry edykt antyluterański, zabraniający głoszenia hasel reformacyjnych i kolportażu wydawnictw ewangelickich. Podobnie jak w Gdańsku, także np. w Toruniu nastroje ulegały zmianie. Tutaj spalenie w 1521 r. wizerunku Lutra i jego książki zostało przez mieszkańców odebrane wyraźnie wrogo; w tymże roku zaczęły się tu zresztą otwarte kazania luterańskie.<sup>2</sup>

Na sytuację w Gdańsku wpłynął konflikt dotyczący burmistrza Eberharda Ferbera i radykalizacja nastrojów plebsu. W tym środowisku poszukiwanie sprawiedliwości w rozumieniu społecznym i religijnym zaczęło tworzyć ścisłą zbitkę, w której coraz trudniej było odseparować oba te aspekty. Zamieszki w Gdańsku wystąpiły w 1522 r. i dwukrotnie w 1523 r. Niewątpliwy był w nich jakiś udział ewangelickich kaznodziejów ludowych. Ordynacje władz miejskich były nieskuteczne. W październiku 1522 r. pojawiło się żądanie nauczania w duchu luterańskim. Rada miejska najwyraźniej „wzięła na przeczekanie” – postulowaną zmianę uzależniono od zgody monarszej.

<sup>1</sup> Ci dwaj, a obok nich Jan Bonholt, Aleksander Svenichen i Urban Ulrici, postaci ważne dla kaznodziejstwa reformacyjnego w Gdańsku, byli wychowankami zagranicznych uniwersytetów. Z. Nowak łączy ich wykształcenie humanistyczne i działalność reformacyjną z przemianami edukacyjnymi w mieście, *Historia Gdańska*, t. II: 1454-1655, pod red. E. Cieślaka, Gdańsk 1982, s.366.

<sup>2</sup> Paralela pomiędzy Gdańskiem i Toruniem jest w mojej ocenie jak najbardziej sensowna. w Gdańsku w 1521 r. wielki poklask zyskała „Pieśń bojowa”, wymierzona przeciw klerowi, zakonowi i biskupowi włocławskiemu. w tymże roku wystawiono tu widowisko karnawałowe sławiące Lutra i szydzące z władz i instytucji Kościoła rzymskiego. Nad Motławą w latach 1520-24 ukazywały się pisma ulotne z tłoczni Jana Weinreicha o tematyce politycznej i reformacyjnej; w obiegu było liczne antykatolickie piśmiennictwo satyryczne i polemiczne, docierające z innych źródeł.

We wrześniu 1523 r. rewolta obróciła się przeciw katolicyzmowi; krytyka stanu spraw liturgicznych doprowadziła tłum do dewastacji kościołów – niszczone obrazy. Klasztory zaczęły się wyludniać. W tej sytuacji władze miasta zaczęły apelować do króla, aby osobiście rozwiązał konflikty. Wystosowane przez króla mandaty nie przyniosły praktycznego rezultatu (bezskutecznie domagał się w nich wydalenia kaznodziejów ewangelickich z miasta). Władze znajdowały się w trudnej sytuacji, jako że wrzenie ogarniające miasto coraz silniej kumulowało postulaty społeczne i religijne, ewoluując w stronę radykalnego protestantyzmu i idei sprawiedliwości doczesnej. W tymże 1523 r. wybuchła rewolta również w Toruniu, tam jednak hasła reformacyjne odegrały, zdaje się, mniejszą rolę niż postulaty ustrojowe.

Gdańska rada miejska wysunęła do odpowiedzi na hasła i poczynania religijnych radykałów franciszkanina Aleksandra Svenichena, zwolennika umiarkowanych idei reformacyjnych, a w każdym razie rozgraniczającego pomiędzy czysto religijnym i społecznym wymiarem Reformacji (do tego drugiego miał istotny dystans). Na przełomie 1523/24 r. Svenichen doprowadził do częściowego ustabilizowania sytuacji. Władze miasta zobowiązały się do zagwarantowania, iż głoszenie kazań w kościołach miejskich będzie za podstawę miało wyłącznie naukę Pisma św. Taką deklarację wypracował Svenichen w toku aktywnych zebrań z duchowieństwem gdańskim, zyskując dla swego zamiaru najwidoczniej bezapelacyjne poparcie. Z drugiej strony zamiarem Svenichena było wyeliminowanie z kazań elementów społecznych, stymulujących radykalizm plebsu miejskiego. Służyły temu dwie kolejne decyzje. Sam Svenichen stał się swego rodzaju cenzorem kaznodziejów miejskich, mającym dbać o czysto religijny wymiar posługi kościelnej. Rada natomiast wydała zakaz samowolnego dokonywania przez wiernych jakichkolwiek zmian w kościołach i liturgii. Takie decyzje zarezerwowała dla siebie i na przyszłość. Zalecono też ograniczenie tematyki kazań, eliminując z nich elementy krytyki ustroju kościelnego i miejskiego, lokalnych autorytetów i instytucji. Rozstrzygnięcia te zatwierdzono pod koniec lutego 1524 r., jednak utrzymały się ledwie kilka dni. Zamieszki wybuchły w sposób niekontrolowany w czasie wizyty w mieście bpa kujawskiego, Macieja Drzewickiego, który nakazał aresztowanie jednego z najpopularniejszych kaznodziejów miejskich, Pawła Grünewalda. Szturm na kwatery biskupa przekreślił zamiary pacyfikacji nastrojów.

Przez pozostałą część 1524 r. narastał w Gdańsku ferment społeczny. Nowością było to, że przybierał on kształty zorganizowane i prowadził do bardzo wyraźnego wyartykułowania projektów zmian społeczno-ustrojowych.

wych. Ich wprowadzenie w życie skutkowało czymś w rodzaju dwuwładzy w mieście: instytucje wyłonione przez lud i stare władze miejskie. W wypracowywaniu tych zmian aktywnie uczestniczyli przedstawiciele radykalnych kaznodziejów ludowych, w tym wspomniany już Jakub Hegge, niepostrzymany przez umiarkowane działania Svenichena. Hegge i czterech mu podobnych duchownych zostali, przez wiecujących na cmentarzu św. Elżbiety, powołani do głoszenia w kościołach miejskich „czystej Ewangelii”<sup>3</sup>.

Przedstawiciele władzy ludu nakazali rekwizycję skarbców klasztornych. Majątek został złożony w ratuszu jako wspólna własność miejska. Niechęć do zakonów była w reformacyjnej Europie jednym z najbardziej powszechnych elementów. Podobnie jak gdzie indziej, również w Gdańsku mnisi byli postrzegani jako grupa pasożytnicza i broniąca nie tyle starej doktryny, ile własnej pozycji. Stąd wezwano mnichów na dysputę z protestanckimi głosicielami Ewangelii, by mogli dowieść prawdy swojego nauczania. Do dysputy nie doszło z powodu niestawienia się zakonników. Lud zażądał także powrotu do miasta proboszczów, o ile nie chcą utracić swoich urzędów. Wziąwszy pod uwagę wcześniejsze decyzje odnośnie do obsady kościołów, było to pewnie działanie dyplomatyczne. Jest jasne, że od miejscowych kaznodziejów oczekiwano pracy zgodnej ze standardami ewangelickimi.

Łączenie problemów religijnych i społecznych stawało się coraz bardziej powszechne. Widać to dobitnie również wśród zwolenników starej władzy oraz wśród zamożniejszych członków pospólstwa. Wizja rewoltowanych tłumów sięgających po władzę i majątki patrycjatu i bogatszych mieszkańców, już nie tylko po szkatuły klasztorne, wydawała się całkiem realna. W styczniu 1525 r. stare władze przeszły do ofensywy. Co ciekawe, na ich umiarkowany program nie miała wpływu chęć obrony dawnego porządku religijnego. Wśród patrycjatu wyraźnie rosła sympatia dla Reformacji, ale w tej części, która była inspirowana religijnie lub dogmatycznie, z wyłączeniem radykalizmu społecznego. Wypadkową tej postawy stało się rozporządzenie o klasztorach. Jego ideą było niedopuszczenie do ich gwałtownego przejęcia przez tłum. Zakonnikom zezwolono na sekularyzację, zabroniono działań duszpasterskich, w tym wizyt domowych i głoszenia kazań. Niemniej do czasu debaty religijnej mieli być w mieście tolerowani. Wyraźnie więc widać, że

<sup>3</sup> Kościoły św. Katarzyny, św. Piotra i Pawła, św. Bartłomieja, św. Barbary i św. Jana – ze względu na nieobecność w mieście ich proboszczów – zostały przejęte przez zwolenników Reformacji: Jakuba Heggego, Ambrożego Hitfelda, Macieja Binewalda, Jakuba Millera i Pawła Grunewalda (Grunwald), J. Malłek, *Reformacja na Pomorzu*.

zamiarem władz nie była obrona klasztorów, ale zachowanie porządku publicznego i, być może, osobistego bezpieczeństwa zakonników. Rozporządzeniu towarzyszyła przestroga przed jakimikolwiek nieautoryzowanymi przez władze zmianami w sprawach kościelnych i przed krytyką istniejących instytucji.

Ofensywę władz cechowała niekonsekwencja. Wobec nastrojów społecznych wspomniane rozporządzenie było wyraźnie niewystarczające i chyba mało realistyczne. W dodatku Svenichen, wyraźnie nadal promowany jako główny kaznodzieja miejski, pozostawał franciszkaninem. Kiedy, ledwie w tydzień po publikacji w kościołach rozporządzenia o klasztorach, Svenichen wstąpił na ambonę w kościele Mariackim, przedstawiciele ludu zabronili mu wygłosić kazanie jako mnichowi. Lidera sprowokowanego w ten sposób rozgardiaszu rada miejska nakazała aresztować. W niedzielę 22 stycznia 1525 r. tłum, świadomy już wydarzeń świeżo zaszłych w kościele Mariackim, uczestniczył w kazaniu rzecznika ludu Jakuba Schwarza. Stamtąd ruszył w stronę siedziby władz. Wydarzenia te zyskały miano powstania ludowego. Rada miejska i reszta starych władz z ich stronnikami zabarykadowała się na Długim Targu, tłum zaś rozpoczął regularne oblężenie. Po dwóch dniach rada skapitulowała i dzień później potwierdziła tzw. artykuły (Artikelbrief). Ich zasadnicze treści odnosiły się do spraw społecznych i gospodarczych, w tym np. opieki nad chorymi, podatków, zakazu lichwy i spekulacji cenami. Dążono też do przewyciężenia uprzywilejowania patrycjatu w dziedzinie praw gospodarczych. Niektóre z artykułów bardzo mocno przypominają postulaty wysuwane w czasie wojny chłopskiej w Niemczech. Władze miejskie miały być obierane przez całą ludność. Kwestie religijne zajęły istotne miejsce. Dozwolono nabożeństwa publiczne wyłącznie w obrządku ewangelickim i postanowiono definitywnie rozwiązać zakony. Szczegóły liturgiczne przewidywały likwidację bocznych ołtarzy w kościołach i przekazanie srebrnych paramentów w ręce rady, odprawianie nabożeństw w języku używanym na co dzień przez wiernych, wprowadzenie zasady powszechnego kapłaństwa (m.in. kaznodziejstwo osób świeckich, obieranie proboszczów przez lud) i zniesienie celibatu<sup>4</sup>.

Przyjęcie artykułów nie ustabilizowało sytuacji. Pomiedzy pospółstwem, zwłaszcza zamożniejszym, a plebsem wystąpił wkrótce istotny konflikt inte-

---

<sup>4</sup> W tym samym czasie po rozruchach w Elblągu doszło do przebudowy ustrojowej i kościelnej tego miasta. W kilka miesięcy później doszło natomiast do protestantyzacji Braniewa.

resów. Odsunięcie od władzy starej rady przyniosło wybory nowych władz, które zostały przeprowadzone niezgodnie z duchem artykułów. Plebs nie uzyskał swojej reprezentacji. Uczestniczył natomiast w istotnych działaniach kościelnych. W lutym 1525 r. przeprowadził definitywne sprostowanie kościołów miejskich. Usunięto z nich obrzędowość katolicką a probostwa zostały obsadzone przez radykalnych duchownych (zgodnie z postanowieniami artykułów np. u św. Katarzyny kaznodzieją został czeladnik rzemieślniczy).

Pod naciskiem plebsu dalsze reformy przeprowadzano zgodnie *ze słowem Bożym*, tj. eksponując przede wszystkim poczucie sprawiedliwości. Wydaje się, że impuls do rewizji starych praw dała paralela z sytuacją religijną – reforma kościelna i budowanie nowej rzeczywistości religijnej powinny być dopełnione podobnymi zabiegami ustrojowo-społecznymi. Ilustracją może być tu ordynacja o ubogich, która zakazała żebractwa. Osoby zdolne do pracy były zobligowane do jej podjęcia; osoby do niej niezdadne przechodziły pod opiekę powołanych w tym celu służb miejskich. Działania ugrupowań radykalnych doprowadziły wkrótce do całkowitej zmiany sposobu wyborów do władz miejskich. Wspomniane przed chwilą pęknięcie pomiędzy pospółstwem i plebem ukazało się teraz jeszcze wyraźniej. Przy dalszej eskalacji nastrojów i decyzji pospółstwo mogło tylko utracić już zdobyte wpływy. Dlatego podjęło próbę skontaktowania się z Wittenbergą. Rezydujący tam Luter pod wpływem doświadczeń wojny chłopskiej przechodził na pozycje bardziej zachowawcze i był coraz krytyczniej nastawiony do łączenia dzieła reformy czysto religijnej z jakąkolwiek formą radykalizmu społeczno-ustrojowego. Dokonywał więc reorientacji podobnej do gdańskich umiarkowanych przywódców. Wysłannikiem do Niemiec został w lutym 1525 r. proboszcz Jan Bonholt, przekonany protestant o umiarkowanych poglądach. Dostarczył Lutrowi list od nowo wyłonionej rady miejskiej, która prosiła w nim o przysłanie sprawnego kaznodziei, *nie fanatycznego i burzliwego ducha, lecz o łagodnym i spokojnym charakterze, który by z umiarem wskazywał drogę bożą*.<sup>5</sup> Charakterystyka oczekiwanego pastora wyraźnie wskazuje, że rada poszukiwała kandydata nieskrajnego, który mógłby spacyfikować nastroje. Wiadomo, że za tym opisem stało konkretne życzenie personalne – oczekiwano przyjazdu Jana Bugenhagena. Rada prosiła też o opinię Reformatora w sprawie pożyczek na procent, które plebs próbował całkowicie zdelegalizować. W tej

<sup>5</sup> *Historia Gdańska*, dz. cyt., s. 242 (rozdział autorstwa M. Boguckiej).



sprawie Luter wypowiedział się na niekorzyść starań plebsu. Na wyjazd Bugenhagena nie zgodził się elektor saski. Luter do Gdańska skierował więc dwóch innych duchownych: Michała Muerera i Arnolda Warwicka, którzy przybyli tu 1 kwietnia 1525 r. Luter ponadto, najwyraźniej mając w pamięci wydarzenia w Wittenberdze, przestrzegł gdańszczan w maju 1525 r. przed gwałtownymi zmianami w sprawach kościelnych, nieautoryzowanymi przez radę miejską.

Sytuacja zaczęła się jednak zmieniać. Rada miejska zdołała obalić ordynację wyborczą przeprowadzoną przez plebs. Król Zygmunt I włączył się aktywnie w sprawy gdańskie, nakazując pod koniec kwietnia zwrócić urzędy i majątek obalonemu burmistrzowi Ferberowi. Niespełna dwa tygodnie później wydał reskrypt, nakazujący przywrócenie starych regulacji ustrojowych i kościelnych w mieście. Przesilenie nastąpiło latem 1525 r., kiedy król wezwał do Krakowa rajców miejskich i przedstawicieli stronnictwa ludowego (w tym m.in. kaznodzieję Jakuba Heggego). Ci ostatni odmówili wyjazdu, zapewne z obawy przed królewskim wyrokiem i zostali ogłoszeni banitami. Nieustępliwość monarchy znacząco ograniczyła pole manewru gdańszczan. Zaczęły pękać dotychczasowe sojusze i wśród czynników politycznych miasta, wbrew woli plebsu, zaczęto myśleć o wycofaniu się z przeprowadzonych zmian ustrojowych i także religijnych. Od wiosny 1525 r. Zygmunt I, wraz z rozwiązaniem kwestii krzyżackiej, mógł skoncentrować się na polityce wewnętrznej. Zamieszki podobne do gdańskich wystąpiły w innych jeszcze miastach, ale z uwagi na strategiczną rolę Gdańska było pewne, że król tu właśnie wykaże się największą stanowczością. Na wzrost postaw kapitulanicznych w nowej radzie i kręgach zorientowanych zachowawczo wpłynęły kolejne zamieszki z jesieni 1525 r., które utwierdziły część opinii publicznej w poglądzie, że należy stanowczo zerwać z polityką zbyt daleko idących reform.

Obawy przed działaniami króla nie były papierowym straszakiem. Mandat Zygmunta I z 15 grudnia 1525 r. był kategorycznym wezwaniem do restytucji obalonego prawa i ustroju (nieco wcześniej król cofnął prestiżowy przywilej bicia w Gdańsku monety). Burmistrz gdański na Wawelu całkowicie oddał interesy swoich wyborców, wręcz błagając o interwencję króla na Pomorzu. 17 kwietnia 1526 r. Zygmunt I stanął w Gdańsku. Nie krył, że przybywa do miasta-buntownika. W ciągu trzech miesięcy jego pobytu z jednej strony wydano szereg wyroków śmierci na przywódców różnych faz rebelii, z drugiej zaś powołano nowe władze miejskie oraz ogłoszono statuty, regulu-

jące ustrój miasta. Ich istota sprowadzała się do powrotu rządów patrycjatu. W kwestii kościelnej król zażądał przywrócenia stanu sprzed 1523 r. oraz nakazał konfiskatę dzieł Lutra i wszelkich innych, mówiących o Reformacji; za ich dalsze kolportowanie groziła banicja lub konfiskata majątku. Duchowni zwolennicy Reformacji mieli opuścić miasto w ciągu doby, a świeccy – dwóch tygodni. Za dewastację kościołów groziła kara śmierci. W Gdańsku, Elblągu i szerzej – na terenie Prus Królewskich – przywrócono nabożeństwa katolickie. Zarządzenie nie dotknęło tylko Torunia, jako że proluterańska rada miejska nie odsunęła katolików od urzędów kościelnych<sup>6</sup>.

Oдноśnie do kwestii religijnych efekty działań króla historycy zgodnie uznają za iluzoryczne. Restytucja katolicyzmu była fasadowa i właściwie pozorna. Do luteranizmu garnęli się i przedstawiciele patrycjatu, i plebsu. Katolicyzm utracił wszelką bazę społeczną. Definitywnie zostały osłabione jego instytucje: np. zakony, które, mimo odzyskania majątku, utraciły bezpowrotnie swoją pozycję. Zresztą do aktywnych starań ze strony katolickiej nawet nie doszło, jako że proboszczami pozostawali formalnie nadal kanonicy warmińscy, ale bez wyjątku znów rezydujący poza miastem. Królewskie hasło powrotu do starych porządków zostało w tej mierze odczytane więcej jak dosłownie – probostwa „po staremu” traktowano wyłącznie jako źródła dochodu. Duszpasterstwo jak dawniej prowadzili zastępcy proboszczów, ale pomni niedawnych wydarzeń i preferencji oddanej im owczarni, uprawiali raczej kryptoluteranizm. Symbolem tej nowej rzeczywistości – innej formalnie, a innej w codzienności – stała się postać Pankracego Klemme, dominikanina i kaznodziei w kościele Mariackim (na marginesie – również bibliofila), który w 1537 r. sekularyzował się i bez przeszkód głosił naukę luterzańską. W 1544 r. mieszczanie gdańscy wysunęli wobec komisarzy królewskich, jako oczywiste, żądanie udzielania komunii pod dwoma postaciami. Stany pruskie prowadziły zresztą w tej mierze misterną grę z Wawelem, w opinii badaczy, jeszcze przed przywilejami religijnymi dla wielkich miast pruskich z 1557 r., Gdańsk był już miastem czysto luterzańskim<sup>7</sup>. Prawdziwość tego poglądu można zilustrować dwoma przykładami. W 1538 r. przybył do Gdańska

<sup>6</sup> W Braniewie i na terenie biskupstwa warmińskiego komisarze królewscy w tym samym czasie bezwzględnie restytuowali katolicyzm.

<sup>7</sup> Potwierdzeniem może być informacja, że od przesilenia z 1526 r. do końca stulecia w konserwatywno-katolickim Krakowie studiowało ledwie 14 gdańszczan, a w Wittenberdze w tym czasie 122 (innym było z kolei bliżej do Królewca), zob. *Historia Gdańska*, dz.cyt., s. 366 (artykuł Z. Nowaka).

z Hamburga Franciszek Rhode, założyciel pierwszej stałej drukarni w mieście, której repertuar wydawniczy stał się czysto ewangelicki. Podobnie działo się z miejską oświatą. W Gdańsku działał humanista, Andrzej Aurifaber – uczeń Melanchtona, przez niego skierowany do tego miasta jako rektor szkoły przy kościele Mariackim (od 1541). Ordynacja szkolna jego projektu z 1551 r. zrealizowała postulat powszechnego nauczania (naukę czytania, pisanie i katechizmu dla ubogich opłacała rada miejska). W mieście działał od 1552 r. również inny uczeń Melanchtona, Jan Placotomus – teoretyk wychowania humanistyczno-reformacyjnego. Podobnie działo się w innych miastach pruskich. W Toruniu kazania ewangelickie głoszono na powrót od 1540 r.; w Elblągu protestanci przejęli bez przeszkód kościół poddominikański w 1542 r. Charakterystyczne jest to, że w skali całych Prus Królewskich – mimo królewskiej protekcji dla katolicyzmu wyrażonej w statutach dla miast i w działalności komisarzy – nie powstał żaden ruch lokalny na rzecz podtrzymania Kościoła rzymskiego.

Przywileje religijne dla miast pruskich związane były z ruchem reformacyjnym w Koronie i sytuacją polityczną (zwłaszcza z wojną inflancką). Zostały one udzielone Toruniowi 25 marca 1557 r., Gdańskowi – 4 lipca 1557 r. i Elblągowi – 22 grudnia 1558 r. Miasta zapłaciły za nie sowitymi kwotami na potrzeby wojenne króla. Przywileje miały teoretycznie charakter czasowy, ale poczyniony przez nie wyłom miał już charakter permanentny. Król akceptował udzielanie komunii pod dwoma postaciami, niektóre kościoły zachowano w rękach katolików bądź współużywano przez obie konfesje. Pozostawiono niektóre klasztory, a część wskutek wyludnienia przekazano w nieodległym czasie radom miejskim. Przywileje, podobne do wspomnianych, uzyskiwały z czasem również mniejsze miasta pruskie. W majątkach ziemskich miast i szlachty pomorskiej, poprzez przywileje albo odwołanie do konstytucji sejmowych z 1555 r., powołano szereg parafii ewangelickich. Za apogeum lokalnego ruchu reformacyjnego uznaje się okres ok. 1560 r., tj. ledwie trzy lata od uzyskania przywilejów. Świadczy to najpewniej, że Kryptoreformacja i potem już otwarta Reformacja po 1548 r. była na tym terenie zjawiskiem intensywnym i dość szerokim.

Powyższą prezentację oparto na podstawie ustaleń naukowych publikowanych głównie w:  
M. Bogucka, *Walki społeczne w Gdańsku w XVI wieku w: Pomorze średniowieczne*, Warszawa 1959;  
M. Bogucka, *Życie codzienne w Gdańsku: wiek XVI-XVII*, Warszawa 1967;  
Bulawa J., *Walki społeczno-ustrojowe w Toruniu w i połowie XVI wieku*, Toruń 1971;  
T. Glemma, *Dzieje Kościoła na Pomorzu*, Warszawa 1930;

- T. Glemma, *Stosunki kościelne w Toruniu w stuleciu XVI i XVII na tle dziejów kościelnych Prus Królewskich*, Toruń 1934;
- Historia Gdańska*, t. II: 1454-1655, red. E. Cieślak, Gdańsk 1982 (zwłaszcza teksty M. Boguckiej oraz Z. Nowaka);
- Historia Pomorza*, t. II do roku 1815 red. G. Labuda, cz. i (1464/66-1648/57), Poznań 1976 (zwłaszcza teksty M. Biskupa i A. Mączaka);
- J. Mallek, *Prusy Książęce a Prusy Królewskie w latach 1525-1548: studium z dziejów polskiej polityki księcia Albrechta Hohenzollerna*, Warszawa 1976;
- J. Mallek, *Reformacja na Pomorzu*, „Kalendarz Ewangelicki na rok 1988” (zob. też publikacja internetowa: <http://bapt.pl/nasze-korzenie/reformacja-na-pomorzu/>);
- H. Neumeyer, *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreussen in evangelischer Sicht*, “Von den Anfänge der christlichen Mission bis zum Ende des 18. Jahrhunderts”, Bd. I., Leer 1971;
- M. Pawlak, *Reformacja i Kontrreformacja w Elblągu w XVI-XVIII wieku*, Bydgoszcz 1994;
- H. Zins, *Powstanie chłopskie w Prusach Książęcych w 1525 roku: walki społeczne w Prusach w początkach reformacji i ich geneza*, Warszawa 1953;
- H. Zins, *Ród Ferberów i jego rola w dziejach Gdańska w XV i XVI w.*, Lublin 1951.

Janusz Trupinda

## Protestanckie tradycje zakonu krzyżackiego

Zakon Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie ma swoje stałe miejsce w historii Europy, a przede wszystkim Polski, gdzie zwany jest zakonem krzyżackim. W Polsce Krzyżacy postrzegani byli i są w kontekście politycznym, bardziej jako obywatele państwa wrogiego Rzeczypospolitej, niż jako korporacja religijna. Dlatego w odróżnieniu od innych zakonów słowo „Krzyżacy” pisane jest w języku polskim wielką literą. Jest to jednak zakon religijny, którego korzeni szukać należy szukać w średnio-wiecznym ruchu krucjatowym. Powstał w 1190 r. pod Akką, w czasie III wyprawy krzyżowej (a może nawet nieco wcześniej w Jerozolimie) i został podporządkowany bezpośrednio papieżowi kościoła rzymskiego<sup>1</sup>. Ciekawym jest więc pytanie, dlaczego zakon, niegdyś rycerski a dziś duchowny, od samego swojego początku silnie związany z papieżem, przyjął część dziedzictwa protestantyzmu jako swoją tradycję? Problem zostanie tu jedynie zasygnalizowany, gdyż szczegółowe badania, zwłaszcza nad okresem nowożytnym w historii zakonu wciąż trwają, a na syntetyczne ujęcie zagadnienia musimy jeszcze poczekać.

Reformacja dotknęła zakon bardzo dotkliwie u samych podstaw jego funkcjonowania. Jeden z wielkich mistrzów, Albrecht von Brandenburg-Ansbach (1490-1568) zmienił wyznanie, co wiązało się z sekularyzacją państwa zakonnego w Prusach. W 1525 r. złożył królowi polskiemu Zygmuntowi I zwanemu Starym (1467-1548) hołd lenny i tym samym stał się władcą niezależnym od reszty zgromadzenia zakonnego, z którego wystąpił. Przyjął jednocześnie luteranizm. Te dwa ostatnie fakty łączą się ze sobą, a decyzja Albrechta jest rozpatrywana głównie w kontekście politycznym.

---

<sup>1</sup> M.-L. Favreau, *Studien zur Frühgeschichte des Deutschen Ordens*, Stuttgart 1974; U. Arnold, *Powstanie i najstarsze dzieje zakonu krzyżackiego. O założeniu i strukturze wewnętrznej szpitala niemieckiego w Akkonie oraz zakonu rycerskiego w pierwszej połowie XIII wieku*, w: U. Arnold, *Zakon krzyżacki. Z Ziemi Świętej nad Bałtyk*, Toruń 1996, s. 13-49.

Początki tego, co stało się w 1525 r. wiązać można z wyborem na wielkiego mistrza księcia saskiego, Fryderyka (1498). Swoją osobą i pochodzeniem miał on wzmocnić pozycję wielkiego mistrza wobec konfliktu z mistrzami krajowymi: niemieckim i inflanckim. Jednak wykształcony w humanistycznym duchu książę pogłębił jeszcze, widoczne wcześniej, tendencje laicyzacyjne, a swój dwór uczynił niemal świeckim. Otoczył się gronem humanistów i państwem rządził jak świecki władca terytorialny. Na plan dalszy odeszły zakonne Statuty, a w ich miejsce wielki mistrz wydawał „Hofordnungen”, czyli przepisy dworskie. Komturów zakonnych traktował jako swoich urzędników, rozliczając ich ze spraw administracyjno-gospodarczych, zupełnie nie interesując się konwentualnym życiem religijnym<sup>2</sup>. Nadzieje związane z osobą księcia Fryderyka nie spełniły się. W 1507 r. opuścił Prusy i do śmierci (1510) przebywał w Saksonii.

Wybrany na jego miejsce 21-letni młodzieniec, Albrecht von Brandenburg-Ansbach z rodu Hohenzollernów (1511) był, jak dotąd, najmłodszym wybranym wielkim mistrzem krzyżackim<sup>3</sup>. Jego związki z Zakonem były równie luźne jak poprzednika (obydwaj wstąpili do zgromadzenia tylko po to, aby zostać jego zwierzchnikami).

Albrecht początkowo naśladował, wrogą Rzeczypospolitej, politykę poprzednika, jednak dotkliwie przegrana wojna 1519-1521 omal nie skończyła się katastrofą<sup>4</sup>. Jasnym stało się, że trzeba szukać innej drogi. Albrecht wyjechał do rodzinnej Frankonii i tam zetknął się z nauką Marcina Lutra. Nasunęła mu ona myśl o możliwym zreformowaniu zakonu krzyżackiego. Do pierwszego spotkania Lutra z wielkim mistrzem doszło 29 listopada 1523 r. w Wittenberdze. Spotkanie nie było jawne. Uczestniczyli w nim jeszcze: Filip Melanchton oraz Paul Speratus<sup>5</sup>. Marcin Luter miał namawiać Albrechta do porzucenia reguły zakonnej, zawarcia związku małżeńskiego i sekularyzacji Prus. Nawiązywał do tez, które sformułował wcześniej w piśmie *Do Panów*

<sup>2</sup> M. Bogucka, *Hołd Pruski*, Warszawa 1982, s. 63-64; M. Biskup, *Sekularyzacja Prus Krzyżackich w 1525 r.*, w: M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje Zakonu Krzyżackiego w Prusach. Gospodarka-Społeczeństwo-Państwo-Ideologia*, Gdańsk 1986, s. 476.

<sup>3</sup> J. Wijaczka, *Albrecht von Brandenburg-Ansbach (1490-1568). Ostatni mistrz zakonu krzyżackiego i pierwszy książę „w Prusiech”*, Olsztyn 2010, s. 39.

<sup>4</sup> M. Biskup, „*Wojna pruska*”, czyli walka Polski z zakonem krzyżackim z lat 1519-1521. U źródeł sekularyzacji Prus Krzyżackich, cz. 2, Olsztyn 1991; W. Szymaniak, *Rola dworu polskiego w polityce zagranicznej Prus Książęcych. Studium z dziejów dyplomacji Prus Książęcych w Polsce w latach 1525-1548*, Bydgoszcz 1993.

<sup>5</sup> Tamże, s. 204.

*Zakonu Niemieckiego* (*An die Herrn Deutschs Ordens das sie falsche keuscheyt meyden und zur rechten ehlichen keuscheyt greyffen Ermanung*) z 25 marca 1523 r. Wskazywał tam m.in. na niemożliwe do pogodzenia w praktyce łączenie dwóch stylów życia – rycerskiego i duchownego oraz piętnował celibat i sugerował porzucenie takiego sposobu życia<sup>6</sup>. Wielki mistrz zwlekał z decyzją, ale zgodził się na przyjazd do Prus czołowych kaznodziejów luteranckich, dzięki którym nastąpił tam szybki rozwój Reformacji. Już w 1523 r. działał w Królewcu Jan Briesmann, były franciszkanin, który 23 września tego roku wygłosił tam pierwsze kazanie w duchu reformacyjnym. W listopadzie przybył z Holsztynu Johannes Amandus, a kolejną bardzo wpływową osobą tego czasu był wspólnie wykształcony biskup sambijski i pomezanski, Georg Polentz, wcześniej osobisty sekretarz papieża Juliusza II i współpracownik cesarza Maksymiliana I (1459-1519). Pod wpływem nauki Briesmanna przeszedł on na luteranizm i już w grudniu 1523 r. wygłosił w katedrze królewieckiej kazanie w duchu protestanckim, zaś w styczniu następnego roku wydał zarządzenie, aby duchowni głosili ewangelię w języku narodowym i zniósł wiele obowiązujących ceremonii. Drugie spotkanie Albrechta z Marcinem Lutrem odbyło się w 12 maja 1524 r.,<sup>7</sup> po którym, na początku lipca 1524 r., przybył do Królewca Paul Speratus i rozpoczął działalność kaznodziejską. Od strony religijnej grunt był więc w Prusach przygotowany. Od strony społecznej także. W listopadzie 1524 r. w Bartoszycach odbyło się tajne spotkanie szlachty pruskiej, na którym zaakceptowała ona pomysł sekularyzacji Prus jako dziedzicznego i ewangelickiego księstwa. Albrecht dowiedział się o tym z listu podskarbiego Kleophasa Breurera, który podkreślał archaiczność ustroju opartego o władzę „panów na zamkach”. Sugerował, że poddani chcą mieć sprawiedliwego księcia i że zmiana ustroju musi nastąpić po akceptacji ze strony Polski<sup>8</sup>.

Nie miejsce tutaj, aby analizować przyczyny zgody Zygmunta I na sekularyzację państwa zakonnego<sup>9</sup>. 8 kwietnia 1525 r. podpisano w Krakowie akt,

---

<sup>6</sup> *800 Jahre Deutscher Orden. Ausstellung des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg in Zusammenarbeit mit der Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens*, red. U. Arnold, Gütersloh/München 1990, s. 134, nr kat. II.8.19 [H. Boockmann]; J. Seiler, „Daß der Teutsch Orden noch nit erloschen...” *Strukturelle Wandlungen des Deutschen Ordens im Reich im Gefolge der Reformation*, w: *The Military Orders and the Reformation. Choices, State Building, and the Weight of Tradition*, red. J. A. Mol, K. Militzer, H. J. Nicholson, Hilversum 2006, s. 144.

<sup>7</sup> J. Wijaczka, *Albrecht ...*, s. 205-206.

<sup>8</sup> Tamże, s. 206.

<sup>9</sup> Więcej na ten temat: J. Mallek, *Prusy Książęce a Prusy Królewskie w latach 1525-1548. Studium*

który sankcjonował sekularyzację Prus Krzyżackich i oddanie ich w wieczyste lenno Albrechtowi oraz jego legalnym, najstarszym potomkom męskim, a po ich wygaśnięciu, trzem braciom Albrechta: Jerzemu, Kazimierzowi i Janowi. Potwierdzono to dwa dni później uroczystością na krakowskim rynku, w trakcie której Albrecht otrzymał od króla proporzec z czarnym orłem (dawnym herbem Zakonu) oraz zygmuntofską literą „S”. Nowy „książe w Prusach” („dux in Prussie”) złożył przysięgę wierności, a towarzyszący mu Krzyżacy w symbolicznym geście zdarli krzyże ze swoich płaszczy<sup>10</sup>.

Traktat krakowski i hold pruski ma swoje istotne miejsce w historii Polski, budził skrajne emocje i był bardzo różnie oceniany przez historyków<sup>11</sup>. Król i jego otoczenie sądzili, iż jest to ostateczne rozwiązanie problemu uciążliwego i groźnego politycznego sąsiada. Opinia ta nie była już później powszechnie podzielana, czego wizualnym świadectwem jest choćby błazen Stańczyk, który na efektownym obrazie Jana Matejki *Hold Pruski* (1882) ma zafrasowaną minę. Z XIX-wiecznej perspektywy widać było dobrze doraźność zastosowanego przez Zygmunta rozwiązania<sup>12</sup>. Polski król miał wszelkie dane ku temu, aby pokonać Albrechta i podbić Prusy Krzyżackie. W roku 1657 stały się Prusy suwerennym księstwem elektorów brandenburskich, a w 1701 r., gdy na króla Prus koronowany został Fryderyk I Hohenzollern (1657-1713), zostało to ostatecznie przypieczętowane.

Tymczasem warto sobie uświadomić, że decyzja Albrechta i hold złożony przez niego w Krakowie były końcem istnienia państwa krzyżackiego, ale nie zakonu. Owszem, stracił on na zawsze swoją najważniejszą prowincję (wraz z wielkim mistrzem), ale pozostałe struktury działały nadal. Jednak także i one zostały dotknięte problemami związanymi z Reformacją Posiadłości w Rzeszy były w tym czasie pustoszone przez zbuntowanych chłopów. 23 kwietnia 1525 r., a więc ok. dwa tygodnie po holdzie krakowskim, spalono siedzibę niemieckich mistrzów krajowych w Horneck nad Neckarem<sup>13</sup>. Zniszczone zostało m.in. archiwum, którego nie zdążono ewakuować. Jednak mimo to, właśnie mistrzowie niemieccy, poczynając od Walthera von Cronberg (1477-1543), wzięli na siebie zadanie ratowania zakonu i podjęli

z *dziejów polskiej polityki księcia Albrechta Hohenzollerna*, Warszawa 1976; M. Bogucka, *Hold ...*, s. 31-47.

<sup>10</sup> J. Wijaczka, *Albrecht ...*, s. 78-96.

<sup>11</sup> Tamże, s. 106-118.

<sup>12</sup> M. Bogucka, *Hold...*, s. 7-8.

<sup>13</sup> H. Boockmann, *Zakon krzyżacki. Dwanaście rozdziałów jego historii*, Warszawa 1998, s. 259.



działania konsolidacyjne, łącząc w jednym ręku tytuł mistrza krajowego Niemiec oraz administratora tytułu wielkiego mistrza. Ten drugi tytuł pojawił się za zgodą cesarza w 1527 r. i w 1530 r. Sejm Rzeszy w Augsburgu oficjalnie go potwierdził, co doprowadziło do zależności zakonu krzyżackiego od cesarskiej rodziny Habsburgów. Rok wcześniej (czyli w 1529) jego nowy ustrój organizacyjny zatwierdziła kapituła generalna we Frankfurcie<sup>14</sup>.

Najważniejszym problemem stało się ocalenie struktur i posiadłości. Zagrożeniem były Reformacja oraz personalno-terytorialne aspiracje poszczególnych władców ziem, w których Krzyżacy mieli swoje dobra. Nowe wyznanie przejęły nie tylko prowincje w Prusach i Inflantach, ale także wielu spośród braci, zwłaszcza kapłanów. W wielu baliwatach niemieckich stanowili oni zdecydowaną większość, chociaż ich pozycja była dużo niższa niż rycerzy. Dla przykładu - w 1513 r. w baliwacie frankońskim i posiadłościach podległych bezpośrednio mistrzowi niemieckiemu 68% składu osobowego stanowili kapłani. W 1577 r. było ich tylko 6%, co wymiennie oznaczało dwóch braci<sup>15</sup>. Duchowni byli bardziej podatni na argumenty teologiczne i tym samym na idee reformacyjne, co ułatwiało im decyzję o zmianie wyznania i odejściu. Spowodowało to oczywiście personalną i (co ważniejsze) duchową ruinę zakonu. W wielu miejscach, kierowane przez kapłanów, komturie opustoszały i były narażone na konfiskatę ze strony panów terytorialnych.

Problemem były małżeństwa komturów i zawłaszczanie majątku zgromadzenia. Tak stało się w Turynгии, gdzie z 17 średniowiecznych domów zakonowi udało się utrzymać cztery: w Zwätzen, Liebsted, Näglestadt i Lehesten. Podstawą ich funkcjonowania był układ zawarty w Naumburgu 25 stycznia 1593 r., między regentem Saksonii, Fryderykiem Wilhelmem z Weimaru i wielkim mistrzem, Maksymilianem austriackim, dotyczący statusu posiadłości zakonnych. W myśl jego postanowień dobra pozostawały własnością zakonu, którymi żonaci komturowie wyznania luterkańskiego mogli zarządzać dożywotnio. Warunkiem przyjęcia doń protestanckiej szlachty Turynгии było złożenie przyrzeczenia, że posiadłości zakonne zostaną zachowane w całości oraz trzech ślubów zakonnych (w formie przysięgi). Tym samym oficjalnie została potwierdzona bikonfesyjność baliwatu turynskiego<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 263-265.

<sup>15</sup> Tamże, s. 266-267.

<sup>16</sup> J. Seiler, *Daß der Teutsch Orden ...*, s. 161-162.

Układ oceniano jako punkt zwrotny w nowożytnej historii tego zgromadzenia.

W Hesji, landgraf Filip, jeden z największych orędowników Reformacji, próbował już w latach dwudziestych XVI w. przejąć kontrolę nad finansami i zasobami ekonomicznymi baliwatu – początkowo bez powodzenia. W 1543 r. zinwentaryzował i przejął dobra zakonu, które znajdowały się na obszarze jego wpływów – jednak już w 1549 r. musiał je zwrócić. Od 1538 r. baliwat w Hesji przyjmował luteran, a od 1681 także ewangelików reformowanych. Zawsze jednak w składzie komturii byli katolicy. Trójwyznaniowość w tym baliwacie była widoczna tak w składzie członków piastujących wyższe funkcje, jak i wśród zwykłych braci. Fakt różnorodności konfesyjnej stanowi jedno z najciekawszych zjawisk nie tylko w nowożytnej historii Krzyżaków ale i Rzeszy. O tym, że zakon przetrwał, zdecydowała w zasadzie heska szlachta, która widziała w jego strukturach dobre miejsce kariery i zabezpieczenie dla swoich synów<sup>17</sup>.

Podobne zjawiska zachodziły w innych baliwatach. W Szwajcarii w 1528 r. utracone zostały komturstwa Berno, Köniz i Sumiswald. W 1552 r. zwrócono tylko dwa ostatnie. Utrecht, Altenbiesen i Westfalia poszły wcześniej własnymi drogami. Baliwat Westfalii uznał w 1535 r. władzę mistrza niemieckiego i administratora urzędu wielkiego mistrza, a utrechcki od 1536 r. stał się niezależny<sup>18</sup>. Baliwaty w Turynгии i Saksonii przyjęły luteranizm, a w Utrechcie kalwinizm, zaś we Frankonii, Alzacji i Lotaryngii, Kolencji, Altenbiesen oraz w Austrii i południowym Tyrolu pozostały w całości katolickie. Należy podkreślić, że urząd wielkiego mistrza był zawsze w rękach katolickich. Od 1606 r. aż do 1923 r. (z krótkimi przerwami) był on obsadzany przez przedstawicieli rodziny Habsburgów. Wszyscy wielcy mistrzowie należeli do szlachty katolickiej i takim też pozostał zakon<sup>19</sup>.

Jak z powyższego wynika, należący do zakonu bracia-rycerze chcieli utrzymać swoją pozycję, zachować dobra, którymi zarządzali oraz przywileje niezależnie od religii jaką wyznawali. Wielu panów terytorialnych próbowało pozbawić baliwaty samodzielności. Zakonowi groziła więc „droga pruska” czyli sekularyzacja – utrata zarówno członków, jak i posiadłości. Aby temu

<sup>17</sup> Tamże, s. 162-163

<sup>18</sup> K. Militzer, *Historia zakonu krzyżackiego*, Kraków 2007, s. 274-277.

<sup>19</sup> B. Demel, *Der Deutsche Orden einst und jetzt. Aufsätze zu seiner mehr als 800jährigen Geschichte*, Frankfurt am Main 2004; tenże, *820 Jahre Deutscher Orden. Fünf Referate über eine lange Geschichte in Europa*, Auerstahl 2011; J. Seiler, *Daß der Teutsch Orden ...*, s. 144-167.

zapobiec, zakon krzyżacki zaakceptował wielowyznaniowość. Było to zjawisko bez precedensu w nowożytnej historii Niemiec. Wydarzenia na terenie Rzeszy trudno rozpatrywać jedynie w kategoriach tolerancji religijnej. Tu także przeważało polityczne wyrachowanie i stanowe myślenie szlachty. Mistrzowie zakonu doskonale rozumieli konieczność utrzymania jedności zgromadzenia, zapewniającego utrzymanie szlachcie i skutecznie przeciwstawili się sekularyzacji czy choćby ściślejszemu związaniu z władzą terytorialną. Klaus Militzer stwierdził: *Zakon, podobnie jak Rzesza, pozostał klamrą, łączącą niemiecką szlachtę różnych wyznań, nawet jeśli punkt ciężkości leżał po stronie katolickiej*<sup>20</sup>. W postępowaniu Krzyżaków i w tym okresie widać elastyczność i pragmatyzm, który charakteryzował ich od samego początku istnienia zakonu<sup>21</sup>.

Naszkiecowany powyżej obraz wpływu Reformacji na struktury zakonu krzyżackiego w XVI i XVII w. skłania nas do kilku wniosków. Ruch reformacyjny spowodował potężne zamieszanie w sytuacji zakonu i obnażył jego w tym czasie już archaiczną strukturę i pozycję. Spotęgował procesy i napięcia widoczne wcześniej. W gałęzi pruskiej i inflanckiej spowodował likwidację struktur zakonnych i powstanie nowych organizmów państwowych, zależnych od Rzeczypospolitej. Idee reformacyjne spełniły tu rolę katalizatora i narzędzia zamian.

Protestancki wątek jest czytelny (choć pośrednio) w najnowszej historii zakonu krzyżackiego, co znajduje odbicie w materialnym dziedzictwie krzyżackim na terenie dawnych Prus. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że zarówno w momencie koronacji pierwszego króla Prus Fryderyka I w 1701, jak i w czasie I rozbioru Polski (1772), zakon krzyżacki nie był w Prusach postrzegany pozytywnie. Traktowano go dość pogardliwie jako katolicką instytucję, związaną z okresem zacofania i ideami średniowiecza. Sytuacja zmieniła się po wojnach napoleońskich, gdy protestancka dynastia Hohenzollernów uznała w zakonie krzyżackim swego ideowego poprzednika czy wręcz wzorzec. Podziwiano wojskowość zakonną, administrację i organizację państwa. Wielcy mistrzowie stali się wzorem władców. Przykładem tego był malborski pomnik pruskiego króla – Fryderyka II Hohenzollerna (1712-1786), zwanego Wielkim. Monument, projektu Rudolfa Siemeringa, miał upamiętniać setną rocznicę I rozbioru Polski (czy jak to określano w Prusach *setną rocznicę ponownego zjednoczenia Prus zachodnich z królestwem Prus*). Kamień węgielny wmu-

---

<sup>20</sup> K. Militzer, *Historia zakonu ...*, s. 280.

<sup>21</sup> J. Seiler, „*Daß der Teutsch Orden ...*”, s. 177-178.

rowano 13 września 1872 r. w obecności cesarza Wilhelma I (1797-1888). Pomnik przedstawiał postać Fryderyka II Wielkiego, autora potęgi Prus, stojącego na postumencie otoczonym przez swoich ideowych poprzedników – czterech wielkich mistrzów zakonu krzyżackiego: Albrechta von Brandenburg-Ansbach, Hermana von Salza, Zygfyda von Feuchtwangen oraz Winrycha von Kniprode. Podobny program został wcześniej zrealizowany w dekoracji mostu kolejowego w Tczewie (1857-1859), gdzie następcą średniowiecznych mistrzów: Hermana von Salza, Winrycha von Kniprode i Albrechta stał się król Fryderyk Wilhelm IV (1795-1867)<sup>22</sup>. Widać więc, że taki sposób myślenia, przedstawiający wielkich mistrzów katolickiego przeciw zakonu jako ideowych poprzedników protestanckiej dynastii Hohenzollernów, był dość powszechny.

Innym znanym przykładem jest ustanowiony w 1813 r. Krzyż Żelazny<sup>23</sup>. Najbardziej znane pruskie, a potem niemieckie, odznaczenie wojskowe zaprojektował Karol Fryderyk Schinkel. Forma krzyża nawiązywała oczywiście do krzyża noszonego przez Krzyżaków na płaszczach z jedną tylko różnicą, mało widoczną, acz znaczącą – Żelazny Krzyż był, w przeciwieństwie do zakonnego, równoramienny, a jego kształt także nie był średniowieczny. Fundatorem odznaczenia był król Fryderyk Wilhelm III (1770-1840) tak określany przez poetę Maksa von Schenkendorf: *Wokół duchów dzielnych bohaterów / wi-je się wstęga orderu, / a król jest jego mistrzem, / co stary znak odnalazł*<sup>24</sup>. Poeta kreuje króla pruskiego, który przywrócił godność staremu znakowi zakonu krzyżackiego, na nowego wielkiego mistrza, a – idąc dalej w tym kierunku – państwo pruskie traktuje jako odnowione średniowieczne państwo zakonne.

Do tradycji zakonnych nawiązywali nie tylko królowie pruscy, ale także cesarz Wilhelm II (1859-1941). W dekoracji zamku w Malborku, odbudowywanego pod jego baczny okiem, widać wiele tego przykładów. Na zakończenie odbudowy Zamku Wysokiego i kościoła zamkowego, 5 czerwca 1902 r. zorganizowano w Malborku wielką uroczystość poświęcenia tego kościoła. Cesarz nadał jej krzyżacki i nacjonalistyczny charakter. Wygłosił antypolską mowę, wzywając swój lud do obrony dóbr narodowych przed Polakami i ich wygórowanym mniemaniem o sobie: *„Znów do tego doszło. Polskie wygórowane mniemanie o sobie zagraża Cesarstwu i czuje się zmuszony by wezwać mój*

<sup>22</sup> *800 Jahre*, s. 456-458, nr kat. VII.2.14 [M. Woźniak].

<sup>23</sup> Tamże, s. 447-448, nr kat. VII.2.2 [J. Willers].

<sup>24</sup> H. Boockmann, *Zakon krzyżacki ...*, s. 279.

*naród do ochrony dóbr narodowych*<sup>25</sup>. Do Malborka zaproszono wielkiego mistrza zakonu krzyżackiego, arcyksięcia Eugeniusza z Habsburgów (1863-1954), który wymówił się niedyspozycją zdrowotną. Przysłał jednak trzech reprezentantów, którzy symbolicznie złożyli cesarzowi podziękowanie za odbudowę zamku. Tym samym historia zatoczyła koło. Zakon krzyżacki, który dotąd nie uznawał sekularyzacji państwa zakonnego i utraty Prus, godził się teraz z tym przykrym dla siebie faktem. Wprawdzie wielki mistrz nie był obecny we własnej osobie (być może przedstawiciel katolickich Habsburgów nie chciał składać hołdów protestanckim Hohenzollernom), jednak obecność jego przedstawicieli była wielce znacząca. Zaproszeni zostali nie tylko Krzyżacy z Wiednia, ale także przedstawiciele protestanckiego baliwatu z Utrechtu oraz joannici. Punktem kulminacyjnym był uroczysty pochód na Zamek Wysoki, w którym kroczyli również żołnierze stacjonującego w Malborku regimentu piechoty, przebrani w stroje zakonne<sup>26</sup>.

Na koniec warto zapytać, co pozostało z idei reformacyjnych w działalności dzisiejszego zakonu krzyżackiego (Zakonu Niemieckiego – Der Deutsche Orden)? Jest on aktualnie zakonem duchownym i katolickim. Posiada gałąź męską i żeńską, a jego działalność jest skupiona na terenie sześciu krajów (Niemcy, Włochy – południowy Tyrol, Austria, Czechy, Słowacja, Słowenia). Zakon podzielony jest na prowincje i na baliwaty, z tym, że te ostatnie skupiają tylko świeckich familiarzy. Na terenie Niemiec Krzyżacy mają pięć męskich komturstw: trzy w Hesji (Frankfurt, Darmstadt, Wetter) i dwa w Bawarii (Maria Brinbau, Weyarn) oraz jedenaście samodzielnych placówek charytatywnych i parafii. Dobre kontakty łączą zakon z baliwatem utrechckim, który w 1637 r. ostatecznie odpadł od niego i stał się korporacją szlachecką bez ślubów. W ciągu dwóch następnych stuleci prowadzono rozmowy zmierzające do zmiany takiego stanu rzeczy, jednak bez powodzenia. Dziś kalwiński „Ridderlijke Duitsche Orde, Balije van Utrecht” grupuje

---

<sup>25</sup> „Jetzt ist es wieder so weit. Polnischer Übermut will dem Deutschtum zu nahe treten, und Ich bin gezwungen, Mein Volk aufzurufen zur Wahrung seiner nationalen Güter” - cyt. za H. Boockmann, *Das ehemalige Deutschordensschloss Marienburg 1772-1945. Die Geschichte eines politischen Denkmals*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte, I Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert, 1974, s. 143.

<sup>26</sup> H. Boockmann, *Preussen, der Deutsche Ritterorden und die Wiederherstellung der Marienburg*, w: *Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen, Festschrift für Hochmeister P. Dr. Marian Tumler OT. zum 80. Geburtstag (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, Bd. 1)*, hrsg. von Klemens Wieser, Bad Godesberg 1967, s. 556-557; H. Boockmann, *Die Marienburg im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/Main 1982, s. 38-39.

członków pochodzenia szlacheckiego, ma własną strukturę (kapitułę złożoną z komtura krajowego i 10 komturów), używa znaków zakonnych (różniących się od używanych przez współczesny zakon), prowadzi działalność charytatywną, zbieżną z działalnością zakonu krzyżackiego i z pietyzmem kultywuje jego tradycje, śmiało sięgając do średniowiecza<sup>27</sup>. Stanowi wciąż widoczne świadectwo ciekawej historii zakonu, tak jednoznacznie kojarzonego z katolicyzmem i papieżem, a posiadającego wiele związków z protestantyzmem.

---

<sup>27</sup> Por. D. Meuwissen, *Faithful to Tradition. The Function of the Portrait Series of the Land Commanders of the Teutonic Order, Utrecht Bailiwick*, w: *The Military Orders*, s. 237-268.

**Dorota Witkowska**

## **Przekaz teologiczny Sali Czerwonej Ratusza Głównego Miasta**

Poniższy tekst jest jedynie przyczynkiem do analizy treści dekoracji malarskiej Sali Czerwonej Ratusza Głównego Miasta w Gdańsku oraz wstępem do interpretacji treści teologicznych zawartych w tej dekoracji. Temat wystroju Sali Czerwonej jest niezwykle szeroki, również pod względem bogactwa odniesień religijnych. Te, które zostaną omówione w poniższym tekście – wybrane zostały ze względu na reprezentatywny dla zagadnienia charakter.

Po pierwszych wystąpieniach reformatorskich ideologia protestancka dotarła do Gdańska stosunkowo wcześniej, już w pierwszym ćwierćwieczu XVI w. Przyjęcie idei rewolucji religijnej i kulturowej przez ludność miasta było na tyle entuzjastyczne i intensywne, że w krótkim czasie stała się ona dominującą treścią ich życia. Powszechne wyznawanie protestantyzmu wyrażało się w życiu duchowym oraz w akceptacji postaw moralnych, zgodnych z doktryną reformacyjną, uznanych przez nią za wzorzec postępowania obywatelskiego.

Widocznym wyrazem ideologii protestanckiej w Gdańsku jest dekoracja malarska Wielkiej Sali Rady Ratusza Głównego Miasta, zwanej Salą Czerwoną, ze względu na materiał kryjący jej ściany. Sala była miejscem obrad Rady Miasta, decydującej m.in. o ważnych aspektach gdańskiej państwowości<sup>1</sup>. Program ideowy jej wystroju miał stanowić ilustrację dobrych rządów<sup>2</sup>, służącą rajcom przykładem w razie moralnych wątpliwości. Opowieść zawarta w dekoracji Sali Czerwonej, w której użyty został język alegorii i symboli, erudycyjnych odniesień i emblematów, poruszała zagadnienia etyczne i praktyczne związane ze sprawowaniem władzy. Dotykała również kwestii teologicznych zgodnych z nauką protestancką, a zwłaszcza z kalwińską<sup>3</sup>, któ-

---

<sup>1</sup> T. Grzybkowska, *Malarstwo w: Aurea Porta Rzeczypospolitej. Sztuka gdańska od połowy XV do końca XVII wieku. Eseje*, kat. wyst., Muzeum Narodowe w Gdańsku, maj – sierpień 1997, Gdańsk 1997, s. 42.

<sup>2</sup> E. Iwanoyko, *Sala Czerwona ratusza gdańskiego*, Wrocław 1986, s. 6.

<sup>3</sup> Tamże, s. 6.

ra od ok. 1580 r. wyznawała dominująca część postępowych członków Rady Miasta.

Wpływ kalwinizmu wyraźny jest przede wszystkim w akcentowaniu aktywności gospodarczej i handlowej miasta, która miała świadczyć o nadzwyczajnej bożej łasce<sup>4</sup>. Motyw barek i statków rzecznych wypełnionych zbożem, drewnem i innymi surowcami, mającymi trafić z gdańskiego portu drogą morską do odległych przystani, pojawia się w obrazie Izaaka van den Blocke'a *Apoteoza łączności Gdańska z Polską*. Dzieło stworzone w 1608 r., umieszczone centralnie w strukturze snycerskiej stropu Sali Czerwonej, jest równocześnie jej centrum ideologicznym, wyrazem ostatecznego triumfu miasta prowadzonego wolą Boga ku bogactwu i pomyślności<sup>5</sup>.

Odniesienia do kalwińskiej idei predestynacji widoczne są w alegorycznym sposobie przedstawienia geograficznego położenia miasta jako źródła jego dobrobytu<sup>6</sup>. To z niebiańskiego nadania wynikało korzystne ulokowanie Gdańska nad morzem, przy ujściu Wisły, pozwalające mu bogacić się na handlu towarami spławianymi rzeką z Rzeczypospolitej. Łukowatemu kształtowi przedstawionego w obrazie odcinka Wisły, zatłoczonego łodziami handlowymi, biegnącego metaforycznie za (będącym centrum życia kupieckiego nowożytnego Gdańska) Dworem Artusa i zamkniętego po lewej stronie przedstawieniem Twierdzy Wisłoujście, odpowiada – widoczny w centralnej części obrazu – łuk tęczy spinający lewą i prawą część kompozycji. Tęcza symbolizuje boską opiekę i łączność nieba z ziemią, które są siłą sprawczą rozwoju gospodarczego miasta<sup>7</sup>. Potwierdzeniem tej tezy jest inskrypcja łacińska biegnąca wzdłuż tęczy: *Coelesti iungimur arcu* – łączy nas niebiański łuk<sup>8</sup>.

W obrazie Isaaca van den Blocke'a, obok wyobrażenia łączności miasta z Bogiem, znajduje się przedstawienie boskiej opieki nad tymi, którzy przestrzegają Jego przykazań i żyją zgodnie z zasadami wiary. Stwórca, który jest sprawiedliwym sędzią i autorytetem moralnym, ustanowił prawa działania świata i Jego postanowienia wpływają na ziemskie sprawy<sup>9</sup>. Z woli nieba podejmowane były więc decyzje Rady Miasta, kierowanej boską Opatrznością

<sup>4</sup> Tamże, s. 6.

<sup>5</sup> E. Iwanoyko, dz. cyt., s. 5.

<sup>6</sup> Tamże, s. 112.

<sup>7</sup> Tamże, s. 112.

<sup>8</sup> Tamże, s. 117.

<sup>9</sup> Tamże, s. 119.



w rządach nad Gdańskiem. Miało to oznaczać, że jej działania są realizacją boskiego planu wobec miasta.

W obrazie *Apoteoza...* motyw ręki Boga, wynurzającej się z chmur i trzymającej w dłoni wieżę Ratusza Głównego Miasta, znaku władzy miejskiej, symbolizuje opiekę boskiej Opatrzności nad działaniami Rady. Odniesieniem do opieki boskiej sprawowanej nad działaniami Rady było także przedstawienie rozpostartych orlich skrzydeł bezpośrednio za wieżą Ratusza. Choć w pierwszej chwili, przez analogię do godła państwowego, motyw ten wydaje się wskazywać jedynie na związki Gdańska z Rzeczpospolitą – w rzeczywistości jest nawiązaniem do biblijnej symboliki orlich skrzydeł jako znaku wszechmocy boskiej opieki, często przywoływanej w sztuce protestanckiej<sup>10</sup>.

Panorama Gdańska, przedstawiona w obrazie Izaaka van den Blocke'a, wydaje się w pierwszym oglądzie wiernym odwzorowaniem nowożytnego układu urbanistycznego miasta. Zastanawia jednak umiejscowienie jej przez artystę na szczycie bogato zdobionego łuku triumfalnego, fantastycznej budowli, stanowiącej dominantę wizualną w kompozycji malarskiej. Interpretując łuk jako ogniwo między niebem a ziemią, metaforycznie umożliwiające bezpośrednią łączność Gdańska z Bogiem<sup>11</sup> (vide dłoń Boga obejmująca wieżę ratuszową), należy rozumieć, że przedstawione miasto to *civitas Dei*, miasto wybrane przez Boga, idealna chrześcijańska wspólnota, pozostająca pod szczególną pieczę Najwyższego<sup>12</sup>. Dowodem ciągłej obecności boskiego pierwiastka w życiu miasta jest hebrajski napis z imieniem Boga, Jahwe, widoczny nad panoramą<sup>13</sup>. Starotestamentowy zapis boskiego imienia sakralizuje przestrzeń obrazu bez konieczności przedstawienia osoby boskiej oraz nawiązuje do pierwotnych biblijnych wzorców, istotnych dla ruchów reformacyjnych, zwłaszcza dla kalwinizmu, potępiającego przedstawienia kultowe<sup>14</sup>. Wierność zasadom wiary gwarantowała opiekę wszechobecnego, choć niewidocznego, Boga. Dydaktyzm wystroju Sali Czerwonej oparty był właśnie na umacnianiu postaw etycznych i obronie wartości moralnych<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> E. Iwanoyko, dz. cyt., s. 120.

<sup>11</sup> Tamże, s. 122.

<sup>12</sup> T. Grzybkowska, dz. cyt., s. 45.

<sup>13</sup> E. Iwanoyko, dz. cyt., s. 120.

<sup>14</sup> Tamże, s. 48.

<sup>15</sup> Tamże, s. 7.

Do wyobrazonego w *Apoteozie* Izaaka van den Blocke'a *civitas Dei* miało doprowadzić gdańszczan przestrzeganie przez jego mieszkańców, a zwłaszcza jego reprezentantów zasiadających w Radzie Miasta, swoistego katechizmu opartego na sześciu cnotach etycznych, które uwiecznione zostały w serii obrazów Hansa Vredemana de Vriesa z lat 1594 – 96<sup>16</sup>. Dekorowały one przestrzeń tuż pod stropem Wielkiej Sali Rady. Dzieła są alegorycznymi przedstawieniami Sprawiedliwości, Mądrości, Pobożności, Zgody, Wolności i Stałości. Autor podzielił kompozycje na strefy wewnątrz architektury i poza nią. We wnętrzach przedstawił personifikacje cech kojarzonych z daną cnotą, natomiast na zewnątrz budowli – przeciwstawne jej występki. Cechy były rozpoznawalne dzięki licznym napisom ułatwiającym zrozumienie treści obrazów, a także powszechnych w protestantyzmie: alfabetyzacji i kultu Słowa<sup>17</sup>. Serię zamykało i podsumowywało przedstawienie Sądu Ostatecznego. Stanowiło ono przypomnienie dla Rady Miasta, że sprawiedliwość ludzka na ziemi zostanie rozliczona przed Sądem Ostatecznym, co miało szczególne znaczenie w odniesieniu do podejmowanych przez Radę decyzji sędziowskich<sup>18</sup>.

Przy analizie teologicznych treści wystroju Sali Czerwonej na szczególną uwagę zasługuje przedstawienie Pobożności, rozumianej jako Religia. Według Carla van Mandera, siedemnastowiecznego biografy Hansa Vredemana de Vriesa, właściwy tytuł dzieła brzmiał *Pietas w nowoczesnej świątyni*<sup>19</sup>. Czas powstawania tej serii dzieł był też czasem polemik religijnych w Gdańsku, co miało wpływ na wyobrażenie nowoczesnej świątyni, zgodne z doktryną protestancką, szczególnie kalwińską. Potwierdzeniem takiej interpretacji był sposób przedstawienia tej budowli w obrazie. Mimo wyraźnie średniowiecznej formy architektonicznej, jest to przestrzeń pozbawiona elementów kultowej sztuki figuralnej<sup>20</sup>.

Odniesieniem do kalwinizmu było także oparcie alegorycznego przedstawienia Pietas – Pobożności na starotestamentowej historii Jozjasza, króla Judei [2 Krl, 22,3-23,25], walczącego przeciw obcym wyznaniom na ziemi judzkiej i ich wizualnym formom kultowym<sup>21</sup>. W centralnej części obrazu

<sup>16</sup>Tamże, s. 36.

<sup>17</sup>E. Iwanoyko, dz. cyt., s. 7.

<sup>18</sup>T. Grzybkowska, dz. cyt., s. 43.

<sup>19</sup>E. Iwanoyko, dz. cyt., s. 48.

<sup>20</sup>Tamże, s. 49.

<sup>21</sup>Tamże, s. 49.

król, siedzący pod zielonym baldachimem w towarzystwie personifikacji Pietas – kobiety ze złożonymi dłońmi, zarządza odczytanie ludowi Judei odnalezionych ksiąg Mojżesza, w których zapisane zostały Słowa Boga. Przy pulpicie, na pierwszym planie obrazu, przedstawiony został pisarz Jozjasza, a stojąca za nim Veritas – Prawda personifikuje autentyczność odnalezionych zwojów<sup>22</sup>. Dążenie Jozjasza do przywrócenia kultu Boga Jahwe i walka z idoliatrią uważano za symbol prawdziwej pobożności. Kalwiniści doszukiwali się podobieństwa między postawą biblijnego króla a twórcą ich doktryny<sup>23</sup>.



Hans Vredeman de Vries, *Pobożność*. Zdjęcie pochodzi ze zbiorów Muzeum Historycznego Miasta Gdańska

W głębi obrazu widoczna jest mensa, na której malarz umieścił otwartą księgę Pisma Świętego, zaś za nią tablice Dekalogu. Przedstawienie to, będące syntezą religijności<sup>24</sup>, świadczy, że powinna być ona strzeżeniem prawd zawartych w Słowie Bożym i pielęgnowaniem cnót. Przesłanie to dodatkowo wzmacniają postaci cnót teologicznych i kardynalnych, otaczające ołtarz

---

<sup>22</sup>Tamże, s. 50.

<sup>23</sup>Tamże, s. 50.

<sup>24</sup> E. Iwanoyko, dz. cyt., s. 51.

i mające kształtować postawę osoby pobożnej, bez pośrednictwa wizerunków kultowych<sup>25</sup>.

Inne personifikacje, to widoczne na pierwszym planie obrazu i rozpoznawalne dzięki podpisom: Instiutio (obowiązek nauczania i opieki nad nieletnimi), Misericordia (miłosierdzie), Humilitas (pokora, przedstawiona jako dziecko z czapką w ręką!), Religio (Słowo Boże) i Obedientia (posłuszeństwo). Dwunastu modlących się mężczyzn po lewej stronie obrazu to odwołanie do dwunastu apostołów, mających być personifikacją Oratio i wzorem pobożnej postawy<sup>26</sup>.

Prawa strona obrazu stanowi antytezę cnoty Pobożności i jest wyobrażeniem religii fałszywej, przedstawionej za pomocą odniesień do treści starotestamentowych. Hans Vredeman de Vries wprowadził do przestrzeni poza nowoczesną świątynią: króla Salomona czczącego bożka, widocznego przy prawej krawędzi obrazu oraz adorację złotego cielca, przedstawioną na dalszym planie. Odniesieniem do Starego Testamentu jest również postać chłopca na pierwszym planie prawej części obrazu. Chłopiec, będący tylko pozornie elementem sztafażu, opisany został przez malarza jako *Securitas*, czyli Bezpieczeństwo (w tym kontekście: stabilność, stałość). Stanowi to odwołanie do Księgi Eklezjastyka [inaczej: Księga Koheleta 4,13] i jest ironicznym komentarzem do klęczącego przed złotym posągami Salomona: *lepiej chłopiec ubogi a mądry, niż stary, głupi król*<sup>27</sup>.

Cykl rozpoczęty obrazem Sprawiedliwości zamyka obraz Sądu Ostatecznego, stanowiący przypomnienie o odpowiedzialności przed Bogiem za przestrzeganie wskazań zawartych w tym gdańskim katechizmie<sup>28</sup>. Przez wzgląd na paralelę sądu ludzkiego na ziemi i boskiego w niebie, pomieszczenia służące świeckiemu wymiarowi sprawiedliwości często zdobiono wyobrażeniami Sądu Ostatecznego<sup>29</sup>. W przypadku obrazu Hansa Vredemana de Vriesa mówić można nie tylko o eschatologicznym charakterze dzieła, lecz także o zawartych w nim ideach dyskusji religijnej toczonej w Gdańsku oraz o odniesieniach do lokalnej rzeczywistości w czasie, gdy dzieło powstawało.

<sup>25</sup>Tamże, s. 50.

<sup>26</sup>Tamże, s. 51.

<sup>27</sup>Tamże, s. 53.

<sup>28</sup> T. Grzybkowska, dz. cyt., s. 43.

<sup>29</sup> E. Iwanoyko, dz. cyt., s. 66.



Hans Vredeman de Vries, *Sąd Ostateczny*. Zdjęcie pochodzi ze zbiorów Muzeum Historycznego Miasta Gdańska

Sąd Ostateczny z Sali Czerwonej jest odzwierciedleniem sytuacji duchowej Gdańska czasów Reformacji. Jednym z elementów potwierdzających protestancki charakter omawianego dzieła, prawdopodobnie najbardziej wyraźnie odróżniającym je wizualnie od katolickich wyobrażeń sceny Sądu Ostatecznego jest brak postaci archanioła Michała, tradycyjnie „ważącego” uczynki ludzi lub walczącego z szatanem, odprowadzającego dusze przed oblicze boskiego Sędziego<sup>30</sup>. W obrazie de Vriesa miejsce anioła zajęła kolumna, dźwigająca emblematy wiary znane już z przedstawienia Pobożności: Ewangelię i tablice Dekalogu. Kolumna, oznaczająca stałość wiary, na trójkątnej podstawie symbolizującej doskonałość, wyraża także dokonanie dzieła zbawienia, możliwe dzięki przestrzeganiu zasad zawartych w Piśmie Świętym i Dekalogu. Wiara w tej czystej, niemal purystycznej postaci, zastąpiła wstawiennictwo świętych i rozbudowaną obrzędowość katolicyzmu<sup>31</sup>.

Nad kolumną widać Jezusa Chrystusa, spoczywającego na łuku tęczy i opierającego stopy na ziemskim globie, co symbolizuje Jego wszechmocną

<sup>30</sup>Tamże, s. 68.

<sup>31</sup>Tamże, s. 68.

władzę nad światem. Brak osób świętych, zamiast nich umieszczone są personifikacje Jego atrybutów: *Misericordia* – Miłosierdzie, *Gratia* – Łaska, *Justitia* – Sprawiedliwość i *Veritas* – Prawda. Cnoty te określają Jezusa jako łaskawego, miłosiernego i sprawiedliwego Zbawiciela, w opozycji do średnio-wiecznego przedstawiania jako sędziego zemsty<sup>32</sup>, który feruje wyroki i wymierza karę<sup>33</sup>. Również brak tradycyjnych atrybutów: miecza (władza sądow-nicza) i lilii (łaska) ukazuje Go przede wszystkim jako nagradzającego, czego symbolem jest korona w Jego prawej ręce.

W obrazie Hansa Vredemana de Vriesa miejscem, do którego trafiają dusze zbawionych, jest raj postrzegany na sposób typowy dla Niderlandów, skąd pochodził artysta. Statyczny krajobraz z kolumnową rotundą otoczoną wieńcem cyprysów nie jest zwyczajowym wyobrażeniem niebieskiego Jeru-zalem, lecz jedynie miejscem odpoczynku dusz w drodze ku niebiosom i, dzierżącemu koronę zbawienia, Chrystusowi<sup>34</sup>.

Spokojowi strony zbawionych przeciwstawiony jest zgiełk piekła, z wi-docznymi odniesieniami do znanych ze średniowiecza motywów paszczy Lewiatana i personifikacji grzechów głównych, które umieszczone są w pra-wej dolnej części obrazu. Szczególną uwagę artysta poświęcił wyobrażeniu nieuczciwej sprzedaży, która w kupieckiej społeczności Gdańska była mocno dezaprobowana, gdyż oszustwo finansowe utożsamiane było z kradzieżą<sup>35</sup>, jak również gromadzenie nadmiernego bogactwa. Personifikacja oszustwa to, widoczny w prawym dolnym rogu obrazu, nagi mężczyzna na czworakach, zajęty spisywaniem rachunków. Przedstawienie nieuczciwego kupca jako ze-zwierzęconego grzesznika stanowiło surowe napomnienie, by nie zabiegać o nieczyste zyski<sup>36</sup> i przypominało o obowiązku trzymania się zasad wspól-noty kupieckiej, których łamanie godziło w interesy całej społeczności.

W strefie obrazu ukazującej piekło, na dalszym planie, widoczna jest rozpoznawalna budowla, niebędąca jednak żadnym z budynków gdańskich, lecz wyobrażająca zamek św. Anioła w Rzymie. Jest to odniesienie do po-strzegania przez protestantów Rzymu jako symbolu niezgodnej z Pismem Świętym, czyli fałszywej nauki, bałwochwalstwa, występków i rozpusty<sup>37</sup>.

<sup>32</sup>Tamże, s. 67.

<sup>33</sup>Tamże, s. 67.

<sup>34</sup>Tamże, s. 69.

<sup>35</sup> E. Iwanoyko, dz. cyt., s. 70.

<sup>36</sup>Tamże, s. 70.

<sup>37</sup>Tamże, s. 69.

Język teologiczny wystroju Wielkiej Sali Rady odzwierciedla ogólnie pojęte tendencje reformacyjne w Gdańsku i jest znakomitym przykładem kształtowania się nowej, protestanckiej ikonografii<sup>38</sup>. Oddaje także charakter dysputy religijnej w mieście, w którym, w czasie powstawania omawianych dzieł, coraz powszechniejszy stawał się kalwinizm. Mimo głoszenia zgody i stałości jako podstaw moralnych działania obywateli w nowożytnym Gdańsku, protestanci nie uniknęli sporów między sobą. W 1612 r., dominujący w Radzie Miasta kalwiniści zostali odsunięci od władzy przez luteranów<sup>39</sup>. Opisywane powyżej dzieła sztuki są więc zarazem wczesnymi, jak i ostatnimi przykładami wyrazu triumfu doktryny kalwińskiej w sztuce gdańskiej.

Bibliografia:

1. Grzybkowska Teresa, *Malarstwo* [w:] *Aurea Porta Rzeczypospolitej. Sztuka gdańska od połowy XV do końca XVII wieku. Eseje*, kat. wyst., Muzeum Narodowe w Gdańsku, maj – sierpień 1997, Gdańsk 1997
2. Iwanoyko Eugeniusz, *Sala Czerwona ratusza gdańskiego*, Wrocław 1986

---

<sup>38</sup>Tamże, s. 69.

<sup>39</sup>T. Grzybkowska, dz. cyt., s. 45.





**Studia nad Reformacją**  
**red. Elżbieta Bagińska, Piotr Guzowski, Marzena Liedke,**  
Białystok 2010, ss. 240.

Tytuł tomu jest zawężony, gdyż są tam zamieszczone również rozprawy, które dotyczą okresu Kontrreformacji. Książka zasługuje na omówienie z kilku względów. Przede wszystkim jest ona dowodem zainteresowania środowiska historyków uniwersytetu w Białymstoku problematyką Reformacji i Kontrreformacji w dawnej Rzeczypospolitej ze szczególnym uwzględnieniem Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdzie kalwinizm na mapie wyznaniowej zajmował ważne miejsce. Cennym jest i to, że recenzowany tom jest dziełem powstałym we współpracy badaczy polskich i litewskich.

Praca zawiera 15 artykułów, które można by zgrupować w 4 działach, choć redaktorzy takiego formalnego podziału nie dokonali.

W dziale I znajdują się artykuły poświęcone z jednej strony tolerancji religijnej, a z drugiej nietolerancji wymuszanej dyscypliną kościelną. I tak: Genute Kirkiene (Wilno) pisze o orientacji wyznaniowej Chodkiewiczów, a Elżbieta Bagińska zastanawia się czy kalwini, Radziwiłłowie birzańscy, stosowali przymus wyznaniowy, czy zajmowali stanowisko tolerancyjne wobec swoich poddanych. Z kolei Karol Łopatycki poświęca swój artykuł zagadnieniu wolności wyznawania takiej lub innej religii w wojsku Rzeczypospolitej w latach 20-tych XVII w. Artykuły Marzeny Liedke i Jarosława Wasilewskiego, w oparciu o protokoły synodalne z I poł. XVII w., przedstawiają troskę Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, tzw. Jednolity Litewskiej, o moralność ogółu swoich wiernych oraz dyscyplinowanie samych duchownych.

W dziale II autorzy zajmują się kwestiami ekonomicznymi ewangelików na Litwie. Zamieszczone są dwa artykuły autorek litewskich: Jolanty Skurdauskienė (Kłajpeda) i Rity Reginy Trimonienė (Szawle) poświęcone polskim kalwinistom, którzy w 16. stuleciu zakupywali majątki i fundowali kościoły na Żmudzi oraz artykuł Przemysława Czyżewskiego o dobrach ziemskich Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Grodnie pod koniec XVIII w. Oso-

bnie miejsce w tym dziale zajmuje szkic Piotra Guzowskiego zatytułowany „W poszukiwaniu gospodarki protestanckiej” nawiązujący do pracy Maxa Webera „Etyka protestancka a duch kapitalizmu”.

Dział III to niewielkie rozprawy z zakresu historii kultury i sztuki. Są to: artykuł Dariusza Kuźmina o szkolnictwie jezuickim w XVI w., Marty Pilażewicz-Lopateckiej o reformatorze Ulrichu Zwinglim jako przeciwniku obrazów w wystroju kościołów i Adama Kucharskiego o stosunku polskich protestantów do dzieł sztuki.

Ostatni dział IV w książce to trzy rozprawy przedstawiające wysiłki obozu Kontrreformacji w zwalczaniu ruchu reformacyjnego: Marcina Niemyskiego o działalności antyprotestanckiej kardynała Jana Franciszka Comendonię w Polsce w latach 1571-1573, Adama Muszyńskiego o zwalczaniu doktryny Braci Polskich w pismach Piotra Skargi i Szymona Starowolskiego i, niezwykle sugestywny, artykuł Kazimierza Bema o działalności kontrreformacyjnej biskupa Stefana Rupniewskiego na początku XVIII w. Tom jest interesujący, jednak brak streszczeń w języku angielskim, czy niemieckim oraz indeksów utrudni korzystanie z niego obcym badaczom.

Janusz Malłek

## **Reformacja w dawnej Rzeczypospolitej i jej europejskie konteksty. Postulaty badawcze**

Seria wydawnicza: Reformacja w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej, tom I, red. Piotr Wilczek, Warszawa 2010, ss. 229.

Omawiana książka jest pierwszym tomem serii publikowanej przez Komisję do Badań nad Reformacją w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej utworzonej na podstawie uchwały z 8 października 2009 r., podjętej przez Radę Instytutu Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego. Komisja ta grupuje zarówno badaczy polskich jak i z zagranicy (USA, RFN, Węgry, Wielka Brytania, Rosja), zwłaszcza młodszego i średniego pokolenia, zajmujących się problematyką reformacyjną w tej części Europy. Są wśród nich historycy, historycy literatury, historycy sztuki, socjologowie, teolodzy religioznawcy, filozofowie, kulturoznawcy). Tom ten ma charakter nietypowy. Zawiera bowiem dłuższe lub krótsze wypowiedzi badaczy, zawierające zarówno postulaty jak i konkretne pytania badawcze. Publikowane są one w języku polskim ze streszczeniem w języku angielskim lub w języku angielskim ze streszczeniem w języku polskim.

W książce wyodrębniono 6 części.

W części I *Reformacja w Polsce i Europie-problemy ogólne* zajęto się erazmianizmem (Marta M. Kacprzak), kulturalnymi aspektami polskiej Reformacji (Monika Kuleczka), republikanizmem a Reformacją (Dorota Pietrzyk-Reeves), zagadnieniem stosunku kobiet do Reformacji (Joanna Partyka), historią myśli reformacyjnej w Polsce (Alan S. Ross) i porównaniem dokumentów gwarantujących tolerancję religijną w Siedmiogrodzie z dokumentem Konfederacji Warszawskiej z r. 1573 (Gergely Schreiber-Kovács).

W części II *Republika uczonych. Erasmus-Fricius-Ramus* zamieszczone są krótkie komunikaty poświęcone konfesjonalizacji humanizmu w Polsce i Niemczech (Jakub Koryl), interpretacji filozoficznej „Sylw” Andrzeja Frycza-Modrzewskiego (Steffen Huber) i recepcji pism Pierre`a de la Ramée (Michał Choptiany).

Z kolei w części III *Reformacyjna egzegeza biblijna* znalazły się dwa teksty: pierwszy poświęcony egzegezie pism Johna Wyckliffe`a (Pavel Sokolov), a drugi egzegezie biblijnej teologa katolickiego, Stanisława Sokołowskiego,

oraz kalwinisty, gdańszczanina, Bartłomieja Keckermanna, (Wojciech Ryczek).

W części IV *Praca nad rękopisami, problemy edytorskie* odnajdujemy wypowiedzi o roli druku w propagandzie reformacyjnej (Mariola Jarczykova), dezyderaty odnośnie edycji protestanckich tekstów staropolskich (Dariusz Chemperek) i o zaawansowaniu prac nad edycją korespondencji wybitnego polskiego humanisty i poety Jana Dantyszka (Anna Skolimowska).

Część V *Kalwin i kalwinizm* zawiera teksty: o teologii Jana Kalwina (ks. Piotr Jaskóła), o propozycji polskiej edycji wyboru pism Kalwina (Dariusz M. Bryćko, Piotr Wilczek), o zapomnianych kalwinistach i ich twórczości: Danielu Kalaju (Dariusz M. Bryćko) i Piotrze Wacheniusie (Mariusz Pawelec).

Wreszcie w części VI *Radykalna reformacja* są dwa większe artykuły. Pierwszy o koncepcji teologicznej antytrynitaryzmu (Piotr Wilczek), a drugi o irenizmie u Braci Polskich (Jacek Kochanowski). Reasumując ciekawa inicjatywa, warta kontynuacji.

Janusz Mallek

**Gabriela Wąs,  
Rozmowy chrześcijańskie w nurcie Reformacji.  
Legniccy i pruscy ewangelicy wobec wczesnoreformacyj-  
nych problemów**

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, ss. 377,  
17 ilustracji.

Zainteresowanie schwenckfeldianizmem w historiografii nie słabnie. Po monografiach Caroline Gritsche, *Via Media. Spiritualistische Lebenswelten und Konfessionalisierung. Das süddeutsche Schwenckfeldertum im 16. und 17. Jahrhundert*, Akademie Verlag, Berlin 2005 i Gabrieli Wąs, *Kasper von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 r.*, Wrocław 2005, ta ostatnia Autorka napisała kolejną książkę poświęconą tym razem schwenckfeldianizmowi w Księstwie Pruskim ze szczególnym uwzględnieniem oddziaływania reformacyjnego Śląska (według nauki Schwenckfelda) na Prusy Książęce. Dotychczas mieliśmy do dyspozycji pracę Ch. Krämer, *Beziehungen zwischen Albrecht von Brandenburg-Ansbach und Friedrich von Legnitz. Ein Fürstenbriefwechsel 1514-1547*, Köln und Berlin 1977, zajmującą się przede wszystkim kontaktami politycznymi Śląska z Prusami Książęcymi. W pracy Krämer kwestie religijne nie zostały jednak wyeksponowane. W dotychczasowej literaturze brakowało więc takiego opracowania. Gabriela Wąs przeprowadziła szeroką kwerendę w archiwum królewskim, znajdującym się dzisiaj w Berlinie, i w archiwach Wrocławia (Breslau) i Legnicy (Liegnitz). Szczególnie cenna była dla Autorki korespondencja Schwenckfelda z księciem Albrechtem pruskim a zwłaszcza protokoły kolokwium w Kętrzynie (Rastenburg) z roku 1531 między luteranami z biskupem pomezzańskim, Pawłem Speratusem, na czele i schwenckfeldianami, których w tych rozmowach reprezentował Fabian Ekiel z Legnicy. W kolokwium brał udział osobiście książę Albrecht i wiele na to wskazuje, że wówczas skłaniał się do nauki Schwenckfelda w kwestii Eucharystii. W Prusach Książęcych zwolennikami nauki Kaspra Schwenckfelda byli, obok starosty Pisz (Ortelsburg) hrabiego Fryderyka Heydecka, pastory: Piotr Zenker z Pisz, Melchior Kranich z Elku (Lyck), Jerzy Landmesser z Białej Piskiej (Bialla), Marcin z Pasymia (Passenheim), Jakub Knothe z Działdowa (Soldau). Egzegeza poglądów religijnych zawartych w korespondencji i traktatach, zarówno schwenckfeldian jak i luteran, została przeprowadzona przez Autorkę wzo-

rowo i z wielką skrupulatnością. Może jedynie wytrawny teolog mógłby coś dodać lub uzupełnić. Warte dyskusji z Autorką jest kilka kwestii:

*Religijność księcia Albrechta.* Generalnie zgadzam się z Autorką, że książę Albrecht był żądnym wiedzy teologicznej. Jako odstępcą od religii katolickiej, podobnie jak wielu innych, szukał właściwej drogi dla pewności zbawienia. Zagłębienie się w lekturze Biblii, zwłaszcza Nowego Testamentu, prowadziło poszukujących do przechodzenia np. wśród polskich protestantów z katolicyzmu do luteranizmu potem do kalwinizmu, aby zatrzymać się w obozie ariańskim. Książę Albrecht potrzebował oparcia o autorytet w kwestiach wiary i tym był dla niego Luter, o którym, już po śmierci reformatora, mówił że był dla niego papieżem. Stąd sadzę, że w kwestii Eucharystii mógł mieć „intelektualne” wątpliwości, ale ufał „mądrzejszym”. Książę Albrecht „budował” nowy Kościół w oparciu o duchownych poleconych mu przez Lutra. Na początku szczególną pozycję zajmował Jan Briessman, którego wykłady Książę słuchał z wielkim zainteresowaniem. Z kolei w latach 40-tych słuchał wykładów Litwina, Rafajłowicza (Rapagelana). Po śmierci Lutra (1546 r.) jego przewodnikiem duchowym stał się Andrzej Osiander, a potem Jan Funck. Badania Ericha Rotha dowiodły, że książę Albrecht stał się osiandrystą. W r. 1555 pytał braci czeskich na spotkaniu w Królewcu, kto ma rację osiandryści czy luteranie (w kwestii nauki o usprawiedliwieniu-zbawieniu). Mamy dokładny protokół tych rozmów w języku polskim i łacińskim (zob. *Akta synodów różnowierczych*, t. I, oprac. Maria Sipayłło, Warszawa 1966, s. 321-335). Ciekawe, że na pożegnanie książę Albrecht obdarował swoich rozmówców „pacierzem bursztynowym” (różaniec). W sprawie dopuszczenia kultu braci czeskich w Księstwie uzależniał to od zgody duchownych. Podczas wizyty Jana Łaskiego w Królewcu, Książę rozmawiał z nim o istocie Eucharystii, ale nie przyjął jego poglądu w tej kwestii. Książę Albrecht uważany jest za najbardziej gorliwego admiratora teologii wśród wielu współczesnych mu władców (Robert Stuperich). Zostawił po sobie wiele pism, modlitw i pieśni. Piszę o tym wszystkim dlatego, aby wskazać, iż kolokwium w Kętrzynie mieściło się nie tylko w ówczesnych normach dyskusji teologicznych (Marburg 1529), ale było zgodne z mentalnością księcia Albrechta. Dopiero wydarzenia w Münster w r. 1534 spowodowały – jak się wydaje – zmianę stosunku księcia Albrechta do schwenckfeldianizmu i spirytualizmu.

*Ortodoksyjność biskupa pomezańskiego - Jerzego Speratusa.* Kolokwium schenckfeldian z luteranami odbyło się w Kętrzynie, w luterańskiej (od r. 1528) diecezji pomezańskiej. Pastorzy, zwolennicy nauki Schwenckfelda, jak i ich pro-

tektor Fryderyk Heydeck – starosta Pisz, działali w tej diecezji, stąd zapewne decyzja o kolokwium nie w Królewcu, lecz w Kętrzynie. Speratus dyscyplinował w czasie wizytacji swoich księży. W pracy ks. I. Warmińskiego „Andrzej Samuel i Jan Seklucjan”, Poznań 1906 czytamy o dyscyplinowaniu w latach 40-tych XVI w. porywczego Andrzeja Samuela. Ma rację Autorka, że Speratus liczył na bardziej radykalne kroki ze strony księcia Albrechta po kolokwium w Kętrzynie. Gdyby to dotyczyło rozruchów na tle społecznym i religijnym, (jak to miało miejsce na Sambii i Natangii w r. 1525), postępowanie Księcia byłoby surowe, ale rzecz dotyczyła sporu teologów. Obawy Speratusa o to, że Księżę może się przychylić do nauki Schwenckfelda nie były bez podstaw, skoro w niespełna 20 lat później książę Albrecht opowiedział się za nauką Osiandra, a jej przeciwników skazywał na banicję (Joachim Mörlin). Speratus, po uspokojeniu się sporu z schweckfeldianami miał kłopoty ze zwolennikami Menno Simonsa (1492-1561), mennonitami. Speratus był – jak to wykazała Autorka – ortodoksyjnym luteraninem.

*Teolodzy a wierni.* Niestety źródła milczą, jaki był stosunek wiernych do omawianego przez nas sporu teologicznego. Stosunkowo późna decyzja o zniesieniu „elewacji” (dopiero w r. 1544) mogła także wynikać z tego, iż nie chciano narażać się na krytykę wiernych, przyzwyczajonych do podniesienia hostii przez kapłana w czasach katolickich. Uważano, że zmiany należy wprowadzać stopniowo.

Reasumując, pragnę stwierdzić, iż recenzowana książka stanowi trwały wkład polskiej historiografii w badaniach nurtu tzw. radykalnej Reformacji (zob. G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1967).

Janusz Mallek





## Rozmowa z rodzeństwem Hanną Kostuch z d. Stegner i prof. dr hab. Tadeuszem Stegnerem

*Red. Mam zaszczyt i przyjemność, w imieniu Redakcji „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego” przybliżyć Czytelnikom sylwetki rodzeństwa Stegner: pani Hanny Kostuch, emerytowanej nauczycielki oraz profesora Uniwersytetu Gdańskiego, Tadeusza Stegnera. Są Państwo przedstawicielami znanego, warszawskiego, ewangelickiego rodu, członkami Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie. W jakim stopniu kształtuje to Państwa tożsamość?*

**H.K.** Jesteśmy dumni z tego, że nasz protestancki rodowód sięga kilku wieków. Wychowaliśmy się w luteranckiej rodzinie, w ewangelickiej tradycji i to kształtuje naszą tożsamość, postawę w życiu prywatnym i zawodowym.

*Czy mogliby Państwo przybliżyć czytelnikom GRE dzieje swoich warszawskich przodków?*

**T.S.** Nasi przodkowie przyjechali do Warszawy pod koniec XVIII wieku, z pogranicza niemiecko-francuskiego, najprawdopodobniej z Lotaryngii. W Warszawie, według rodzinnych opowieści, dorobili się niewielkiego majątku na terenie dzisiejszej dzielnicy Stegny. Jej nazwa nie pochodzi jednak od Stegnerów. Dość szybko ulegli polonizacji i, jak głosi rodzinna legenda, przepili majątek. Stegnerowie należeli do najmniejszych warstw klasy robotniczej. Pradziadek był technikiem. Natomiast dziadek Józef Stegner w okresie międzywojennym pracował jako konduktor w stołecznych



Fotografia rodzinna Stegnerów, od lewej: matka Alicja Stegner z d. Wajdknecht, babcia Marta Stegner, ojciec Jerzy Stegner, Tadeusz i Hanna.

tramwajach. Także rodzina mamy ma niemieckie, ewangelickie korzenie. Oni też w XIX w. ulegli polonizacji, tak jak większość osadników niemieckich w tym mieście. Dziadek ze strony mamy, Karol, był garbarzem, zginął podczas powstania warszawskiego rozstrzelany przez Niemców.

*Czy któraś spośród tych osób miała szczególny wpływ na Państwa ewangelicką tożsamość?*

**H.K.** Babcia Marta Stegner, która zajmowała się naszym wychowaniem, zwłaszcza Tadzia – jej ukochanego wnuka. Opowiadała nam o dziejach warszawskiej rodziny, o kościele św. Trójcy, o pastorach. Także siostra babci – ciocia Irena Szulc, która była ponad 20 lat diakonisą w Warszawie, w Szpitalu Ewangelickim, a w pierwszych latach powojennych pracowała tu w Sopocie u boku ks. sen. Edwarda Dietza. Przez długie lata była sekretarką rektora Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Mieszkała w Warszawie, naprzeciwko kościoła św. Trójcy i informowała nas na bieżąco, co dzieje się w Kościele. Dzięki niej mieliśmy możliwość poznać pastorów Karola Wolframa, Woldemara Gastparego i również uczestniczyć w życiu religijnym stołecznej parafii.

*Państwa Rodzice poznali się w Warszawie i zaraz po wojnie wzięli ślub.*

**H.K.** Rodzice chodzili do jednej szkoły w Warszawie na Woli, ale dopiero podczas okupacji, dzięki pośrednictwu cioci Jadzi, koleżanki mamy, poznali się bliżej. W trakcie powstania warszawskiego, podczas pacyfikacji Woli, w tragicznych okolicznościach trafili do obozu pracy na Dolnym Śląsku. Wrócili pod koniec stycznia 1945 r. do zrujnowanej stolicy, pobrali się, zamieszkali w garażu na terenie garbarni przy ul. Okopowej w Warszawie.

*Proszę powiedzieć jak to się stało, że rodzina Stegnerów znalazła się w Trójmieście, a dokładnie w Gdyni?*

**T.S.** Powód był dość prozaiczny. Tata w 1950 r., jako ekspert skór surowych, dostał pracę i mieszkanie służbowe w Gdyni. Jedno i drugie znajdowało się w Portowej Składnicy Skór Surowych w gdyńskim porcie przy ulicy Celnej, tak więc do pracy schodził piętro niżej. Ja urodziłem się już na Wybrzeżu.

*Jak Pani wspomina pierwsze powojenne lata. Urodziła się Pani przecież w Warszawie, ale większość dzieciństwa spędziła już tutaj, na Wybrzeżu. Jaką Warszawę Pani pamięta?*

**H.K.** Morze ruin. Kościół św. Trójcy był zniszczony – bez dachu. W ruinach kościoła, jako pierwsza po wojnie, byłam tam ochrzczona latem

1946 r. Mieszkaliśmy w garażu, z widokiem na garbarnię. Pamiętam smród z fabrycznych wyziewów i kotka Synusia, którego wozilałam w wózku.

*Czy mogłaby Pani przywołać pierwsze wspomnienia związane z młodszym bratem? Jakim byliście Państwo rodzeństwem?*

**H.K.** Nie wyglądał zbyt pięknie, mamie odeszły wody i urodził się cały pomarszczony. Jeden ze znajomych taty na jego widok powiedział „a bo toto będzie żyło?”. Jak widać – przeżył. Opiekowałam się nim, razem bawiliśmy się w szkole. Brat głównie siedział w domu, bo w Gdyni mieszkaliśmy w porcie, 50 m od kanału portowego i nie było bezpiecznie biegać po dworze. Interesował się historią, geografiami – jak miał 5 lat pokazywał na mapie wszystkie państwa w Europie i ich stolice.

*Pan Profesor jest tym młodszym bratem. Jest Pan znanym i cenionym w trójmiejskim środowisku humanistą. Pełni Pan wiele funkcji społecznych, jest Pan Przewodniczącym Rady Muzeum Miasta Gdyni. Pana nazwisko przyciąga uwagę osób przeglądających programy naukowych konferencji czy publikacji. Jak Pan sam określiłby swoją profesję?*

**T.S.** Jestem naukowcem historykiem i nauczycielem akademickim, a jednocześnie udzielam się społecznie w różnych gremiach. Staram się na Ziemi zostawić jakiś ślad po sobie.

*Studenci Uniwersytetu Gdańskiego, w anonimowych ankietach, bardzo wysoko oceniają Pana dydaktykę. Jak ważne jest dla Pana przekazywanie wiedzy młodszemu pokoleniom?*

**T.S.** Niektórzy twierdzą, że w dobie Internetu wszystko można tam znaleźć, ale najpierw trzeba sobie uświadomić, że czegoś się nie wie i dopiero wtedy zacząć szukać w Internecie. Przekazywanie wiedzy, sposobu posługiwania się nią, jest wpisane w zawód nauczycielski – taka jest nasza misja. Poza tym nigdy nie wiadomo, kiedy, jakie wiadomości się przydadzą. Np. oglądając bajkę dla dzieci *Wojownicze żółwie Ninja*, której bohaterami są Leonardo, Donatello, Rafael, Michael Angelo, osoba, jak to się teraz mówi, nieposiadająca wiedzy nie zrozumie żartu twórców filmu, gdyż nie będzie wiedziała, że



Pięcioletni Tadeusz

wyżej wymienieni bohaterowie-żółwie zostali obdarzeni imionami wielkich twórców doby renesansu.

*Może to Pana zainteresuje, że gdańscy żacy, w ankiecie zapisanej na oficjalnej stronie Uniwersytetu Gdańskiego, najwyższej ocenili przydatność Pana zajęć (5,54), dalej przyjazność (5,31), następnie jasność zajęć (5,17), sprawiedliwość (4,54), łatwość zaliczenia (4,50); a urodę tylko 3,85, co osobiście uważam za nysoce niesprawiedliwą ocenę. Chyba ta ostatnia wartość jest zaniżona i podyktowana nieznaną prywatnej strony Pana Profesora. Czy zgadza się Pan z tymi notami?*

**T.S.** Jak czasami patrzę w lustro, to z tą ostatnią oceną zupełnie się nie zgadzam. Niektórzy twierdzą, że jestem zakochany w sobie z wzajemnością. Cieszy mnie fakt, że studenci dobrze oceniają moje zajęcia. Mam wtedy nadzieję, że mój trud nie poszedł na marne.



Prof. Tadeusz Stegner podczas wykładu

*Jest Pan przede wszystkim historykiem. Skąd wzięło się zainteresowanie właśnie przeszłością, tym, co za nami, co się przed laty wydarzyło?*

**T.S.** Wynikało to z tradycji rodzinnych. Mój tata interesował się historią. Napisał także powieść, której akcja dzieje się w czasach rzymskich – może kiedyś ukaze się drukiem. W domu były książki historyczne, które od dzie-

ciństwa najpierw oglądałem, potem czytałem. Studia historyczne w Gdańsku ukończyła moja siostra. Pracę magisterską pisała o dziejach Reformacji w tym mieście. W takiej sytuacji trudno byłoby, żebym nie został historykiem. Chociaż w szkole średniej namawiano mnie, abym poszedł na chemię. Brałem udział w olimpiadach chemicznych, ale wybrałem studia zgodnie z moimi zainteresowaniami i cieszę się, że mogę robić to, co lubię.

*A teraz pewna precyzacja: co spowodowało, że zajął się Pan konkretnie historią XIX wieku?*

**T.S.** W znacznej mierze jest to zasługa mojego mistrza, prof. Romana Wapińskiego. Pracę magisterską pisałem pod jego kierunkiem na temat Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w II Rzeczypospolitej. I Profesor zasugerował mi, bym cofnął się w swoich zainteresowaniach badawczych do wieku XIX, który okazał się wielce interesujący, chociażby z racji przemian cywilizacyjnych, społecznych, ale wieku XX nie porzuciłem i jestem właściwie historykiem tych dwóch stuleci.

*Jest Pan autorem wielu uznanych opracowań naukowych. Które z nich uważa Pan za najważniejsze?*

**T.S.** Chyba syntetyczną pracę *Polacy-ewangelicy w Królestwie Polskim 1815-1914*, wydaną w roku 1992 w niewielkim nakładzie, w ubogiej szacie, ale ta książka zaważyła, że stałem się w pełni historykiem protestantyzmu na ziemiach polskich i nakreśliła moją dalszą pracę badawczą. Chociaż zajmuję się też innymi kwestiami, np. sprawami życia codziennego, ostatnio historią turystyki.

*Kim osobiście dla Pana Profesora jest bohater jednej z najważniejszych Pana książek, warszawski i cieszyński proboszcz, ks. Leopold Otto?*

**T.S.** Kiedyś w pracy niemieckiego historyka Oskara Wagnera „Mutterkirche vieler Länder” z 1978 r. przeczytałem, że postać ks. Otto nie doczekała się jeszcze naukowej biografii. Uznałem, że to wstyd, że tak ważny bohater polskiego protestantyzmu nie posiada swojej monografii. To właśnie było impulsem do napisania tej książki. A jest to wielce ciekawa postać, o interesującej wielowątkowej biografii, swoisty człowiek renesansu o wielorakich zainteresowaniach, od teologii po teatr.

*Czy ta właśnie książka była podstawą do uzyskania tytułu profesorskiego, który otrzymał Pan w wieku zaledwie 51 lat? Który Prezydent wręczył Panu ten dyplom?*

**T.S.** Tak, była to tak zwana książka profesorska. Nominację profesorską wręczał mi prezydent Aleksander Kwaśniewski, była to podniosła uroczy-

stość. Na sali byli i młodszy ode mnie, ale zdecydowaną większość stanowiły osoby w podeszłym wieku.



Profesor Tadeusz Stegner podczas otrzymywania nominacji profesorskiej z rąk prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego

*Chciałabym również spytać o Państwa aktywność na polu parafialnym. Pani jest aktywna w różnych parafialnych gremiach. Pan jest członkiem Synodu Diecezjalnego, Rady Naukowej „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego” oraz redaktorem tematycznym naszego czasopisma, odpowiedzialnym za dział „Historia”, jak również Prezesem Oddziału Gdańskiego PTEw. Jakże ma to dla Państwa znaczenie?*

**T.S.** Uznaję zasadę, że jeżeli już jestem członkiem jakiejś społeczności, to nie wypada być tylko zwykłym obserwatorem zjawisk, trzeba działać. I dlatego też udzielam się na polu parafialnym, wykorzystując głównie moje doświadczenia zawodowe i historyczne.

**H.K.** Parafia jest trochę jak rodzina, tylko nieco szersza i bardziej zróżnicowana, a o rodzinę trzeba dbać i dla niej pracować.

*Nauka, dydaktyka, badania – to praca. A co Pana pasjonuje poza „byciem panem Profesorem”. Czy wystarcza Panu czasu na jakieś drobne szaleństwa?*

**T.S.** Bardzo lubię wyjazdy, poznawać nowe kraje, nowych ludzi, nowe obyczaje. Zwiedziłem już niemal całą Polskę, znaczną część Europy, kawałek Afryki i Azji. W tym roku byłem w Szwecji – strasznie drogo – i w pięknej Andaluzji w Hiszpanii. A gdzie za rok, jeszcze pomyślę.

*Czy pani Brat, ceniony naukowiec, pielęgnuje rodzinne tradycje i czy, jeśli wolno mi tak sformułować pytanie, jest dobrym bratem?*

**H.K.** Wspólnie obchodzimy święta. Brat pielęgnuje pamięć o naszych przodkach, napisał nawet wspomnienie o naszej babci, Marcie Stegner. Opiekuje się mną, moimi córkami i wnuczkami. Jedna z córek, Lucyna Kostuch, poszła w jego ślady i jest historykiem, specjalistą od czasów starożytnych na Uniwersytecie im. J. Kochanowskiego w Kielcach.



Rodzeństwo Hanna i Tadeusz

*Wiemy, że jest Pani wspomnianą Babcią, osobą oddaną rodzinie. Jakie jest więc Pani hobby?*

**H.K.** Mam dwie córki, jedna z nich Lucyna, jak wspomniałam, jest naukowcem historykiem, druga Grażyna, nauczycielką muzyki. Mam też dwoje wnucząt, Emilkę i Adasia, które zajmują mi cały wolny czas. A moim hobby była praca w szkole przez 30 lat, w tym 20 na stanowisku dyrektorskim. Na inne hobby nie miałam czasu. Na stare lata opanowałam technikę posługiwania się kamerą i amatorsko robię zdjęcia i filmy.

*Jednym z powodów naszej dzisiejszej rozmowy jest fakt wydania pośmiertnie książki*

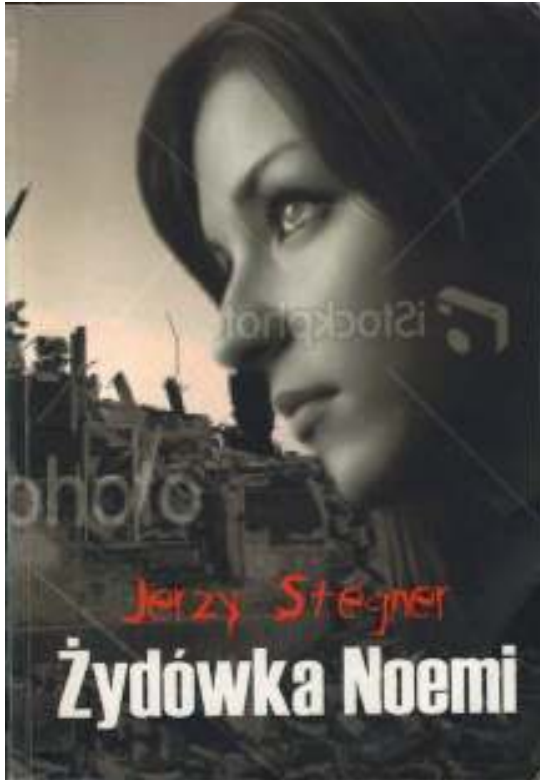


Hanna Kostuch

*autorstwa Jerzego Stegnera, Ojca Państwa, zatytułowanej „Żydówka Noemi”, jednej z najważniejszych publikacji ostatnich lat poświęconej problematyce polsko-żydowskiej. Moją ciekawość budzi fakt zakazu publikacji tej książki w latach 70-tych. Czy powodem było ukazanie prawdziwego oblicza tamtych mrocznych dziejów? Nie możemy*

*przecież porównać tej książki z lekturami szkolnymi obowiązującymi w czasach PRL-u. W powieści Państwa Ojca nie ma bowiem podziałów na złych Niemców i dobrych Pola-*

ków, nie spotykamy również Żydów, którzy biernie, niczym owieczki, idą na rzeź. Dzięki autorowi „poznajemy różne getta: nędzy, zarazy, głodu i ludzkiej niewoli, getto podziemne: nielegalna produkcja, nielegalny handel, a nade wszystko szmugiel na skalę dotychczas nieznaną, szmugiel dobrze opłacany, choć wielce ryzykowny i szmugiel dobroczynny (...) Trzecie getto (...) to podziemie „szczurów”. Lochy, podkopy, meliny, a w nich Żydzi, ale tacy, jakich nigdy dotąd nie widziałeś. To walczące podziemie. Czwarte getto, to Żydzi bogacze (...), domy, gdzie jada się pieczone kaczkę podlewane francuskim winem,



Okladka powieści Jerzego Stegnera „Żydówka Noemi”

gdzie kaniorem smaruje się grzanki, gdzie gra się w karty na dolary i funty (...), są tacy Żydzi, do których Niemcy przychodzą, trzymając czapkę w dłoni i prosząc o pozwolenie wejścia do mieszkania” (s. 254).

**T.S.** Z tym zakazem druku to sprawa nie jest tak oczywista. Tata w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych wysłał do różnych państwowych wydawnictw, innych prawie nie było, swoją książkę i z reguły dostawał odpowiedź, że praca jest ciekawa, ale nie mieści się w profilu wydawnictwa lub są kłopoty z papierem itp. Nie wiemy czy działała w tym przypadku cenzura redaktorów wydawnictw, czy były jakieś odgórne zalecenia. Wydaje się, że wtedy nie nadzedł jeszcze czas, żeby pokazywać

skomplikowane relacje polsko-żydowskie. A może rzeczywiście zabrakło papieru?

*Jakie były więc związki Jerzego Stegnera z warszawskim gettem?*

**H.K.** Tata mieszkał w Warszawie przy ul. Młynarskiej, niedaleko dzielnicy żydowskiej. W czasie okupacji pracował w garbarni Temlera, która miała filię za murami getta. Jako pracownik tej firmy miał stałą przepustkę i bywał w getcie. Widział więc tragedię ludności żydowskiej. Pamiętam, jak kiedyś opowiadał nam, jak po raz pierwszy wszedł do getta i właśnie ten dramatyczny opis znajduje się w książce.

*To książka, którą czyta się w napięciu, powieść o szybkich zwrotach akcji. „To historia miłości i to takiej z przytupem (...) Polak zakochał się w Żydówce”. Narrator wykazuje się doskonałą znajomością topografii Warszawy, z precyzją wiedzie nas po ulicach*



*Górczewskiej, Greckiej. Czy pod postacią głównego bohatera, aryjczyka Leszka, kryje się Wasz Ojciec?*

**T.S.** Tego nie wiemy, tata nie zwierzał się ze swoich przeżyć. W czasie okupacji poznał naszą mamę, ale Leszek ma wiele cech podobnych do mego taty.

*Czy kiedyś przeszli Państwo śladami tych wydarzeń – drogą, którą przemierzył Leszek? Czy widzieliście te ulice, place, kamienice, zaułki? Czy te miejsca są w ogóle do odnalezienia?*

**H.K.** Tak. Właśnie niedawno z książką w rękę wędrowaliśmy po Warszawie, ale teraz tereny te wyglądają zupełnie inaczej. Tylko cmentarz ewangelicki przy ulicy Młynarskiej zachował dawny kształt, są te same pomniki, jak np. figura Jezusa, o której pisze tata.

*Czy mieli Państwo osobisty udział w powstaniu tej książki?*

**H.K.** Nie, tata pisał swoje dzieła w tajemnicy, dopiero w późniejszym czasie dał nam do przeczytania. Jednak wnuczce Lucynie fragmenty czytał.

*Jak doszło w końcu, po tylu perypetiach, do wydania powieści?*

**T.S.** Cały czas naszym pragnieniem było, by książka taty ukazała się drukiem. Nawet myśleliśmy, by w niewielkim nakładzie wydać ją własnym sumptem. Udało nam się zainteresować książką trójmiejskiego wydawcę, pana Krzysztofa Gryndera, dzięki któremu powieść ujrzała światło dzienne. Były dwie promocje: jedna w Gdańsku i druga, z udziałem szerokiej publiczności, w Warszawie. Podczas tej drugiej prezentacji miała miejsce ożywiona dyskusja z udziałem osób, które pamiętały lata okupacji. Książkę kupiło, głównie drogą internetową, ponad 5 tys. osób co, jak na dzisiejsze warunki, jest sporym sukcesem.

*Jerzy Stegner, podobnie jak nasz współwyznanca Jerzy Pilch, przemycy pewne wątki wyznaniowe, akcja wielokrotnie toczy się w obrębie Szpitala Ewangelickiego, w książce jest również mowa o rozumieniu przez nas, luteranów, nauki o usprawiedliwieniu. Może gdyby nie cenzura, mielibyśmy już dwóch szeroko znanych pisarzy protestanckich w Polsce. Czy zatem nie należałoby zająć się szerszą promocją książki wśród naszych współwyznawców?*

**T.S.** Pewnie tak, trzeba by może pomyśleć o promocji tej pozycji w środowisku ewangelickim, może w stolicy. Recenzja tej książki, pióra Marii Drapelli, ukazała się w poprzednim numerze „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”. Zachęcam do przeczytania i książki, i recenzji.

*Drodzy Państwo, dziękując za udzielenie wywiadu, życzę, aby książka Waszego Ojca, Jerzego Stegnera, trafiła do rąk jak najszerszej rzeszy odbiorców i stała się ważną kartą zapisaną w dziejach Waszego Rodu.*

Rozmawiała Iwona Hintz

Fotografie udostępnili:

H. Kostuch i T. Stegner ze zbiorów rodzinnych

oraz Tomasz Tarała

## Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2012

Rok 2012 w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce obchodzony był jako **Rok Nowych Wyzwań**. Bieżący rok kończy kilkuletni okres w pracy teologicznej i duszpasterskiej Kościoła poświęcony różnym aspektom chrześcijańskiego życia: misji i ewangelizacji, diakonii, liturgii i muzyce, rodzinie, wychowaniu chrześcijańskiemu, młodzieży i duszpasterstwu. Również w trójmiejskiej Parafii ewangelickiej stanęliśmy przed wieloma nowymi wyzwaniami, które dały nam motywację do składania świadectwa naszej wiary w Jezusa Chrystusa.

Pytanie, które cały Kościół luterański w Polsce zadawał sobie w roku 2012 brzmiało: „W jaki sposób wymienione aspekty życia kościelnego mogą pomóc ludziom sprostać wyzwaniom współczesności?”

Na te pytania staraliśmy się dać odpowiedź naszymi różnymi aktywnościami i zrealizowanymi projektami w roku 2012. Zadania te realizowaliśmy przede wszystkim w skali lokalnej, mając jednocześnie świadomość wyzwań natury globalnej.

Hasło biblijne Roku Pańskiego 2012, które każdego dnia dawało nam motywację do działania pochodziło od ap. Pawła, który tak napisał: *Jezus mówi: pełnia mej mocy okazuje się w słabości* (2 Kor 12,9).

Słowa te były dla nas impulsem do podjęcia całego szeregu inicjatyw. Choć nasze możliwości działania, mimo iż niemałe, są jednak ograniczone, to udało nam się zrealizować szereg ważnych przedsięwzięć.

Trójmiejska Parafia ewangelicka różnymi sposobami dociera do ludzi, głosząc przede wszystkim Ewangelię o Jezusie Chrystusie. Centralnym punktem życia Parafii są nabożeństwa niedzielne ze spowiedzią i komunią świętą. W tygodniu odbywają się studia biblijne, spotkania z osobami zainteresowanymi ewangelicyzmem, zebrania Koła Pań Seniorek oraz odrębnie Koła Pań Juniorek, odbywają się próby chóru parafialnego, co jakiś czas mają miejsce

wykłady popularno-naukowe przygotowywane przy współpracy z Gdańskim Oddziałem PTE.

Przy Parafii działa Międzyszkolny Punkt Katechetyczny, mają miejsce cotygodniowe spotkania młodzieży oraz lekcje religii w kilku grupach wiekowych. Od lat prężnie działa 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 i w domach opieki. Parafia wspiera również finansowo osoby będące w trudnej sytuacji życiowej. Średnio raz w miesiącu zbiera się Rada Parafialna, by omawiać bieżące sprawy Parafii. W mijającym roku postanowiono wykonać gruntowny remont elewacji domu parafialnego przy ul. Kościuszki 51. Z powodu przeciągających się badań konserwatorskich i uzgodnień dotyczących projektu architektonicznego, remont zostanie rozpoczęty w roku 2013.

Patrząc z perspektywy wyznań, które stały przed naszą społecznością w Roku Pańskim 2012, należy uznać, że największym wyzwaniem i wydarzeniem było Nabożeństwo Wielkopiątkowe, w dniu 6 kwietnia transmitowane na żywo z naszego kościoła Zbawiciela w Sopocie przez Telewizję Polską, Program TVP 2. Równoległe odbyła się radiowa transmisja nabożeństwa na falach Radia Gdańsk. Liturgię prowadzili wspólnie ks. bp Marcin Hintz oraz ks. Dawid Baron, kazanie wygłosił bp Hintz, a całość uświetnił występ chóru parafialnego.

Poniżej ukážemy chronologicznie działalność Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2012.

Pod koniec roku 2011 otwarto wystawę poświęconą życiu i działalności Jana Bugenhagena. W Sali Biblioteki *Etos*, w kościele Zbawiciela oraz na prawej emporze Kościoła, przez cały rok 2012 dla zwiedzających otwarta była wystawa poświęcona jednej z najważniejszych postaci szesnastowiecznej Reformacji. Ks. Jan Bugenhagen (ur. 24 czerwca 1485 w Wolinie, zm. 20 kwietnia 1558 r. w Wittenberdze), zwany Reformatorem Pomorza, również *Doctor Pomeranus*, należał do kręgu najbliższych uczniów ks. dr. Marcina Lutra. Wystawę przygotował Kościół Ewangelicki Pomorza z siedzibą w Greifswaldzie, była ona wystawiana wcześniej w PE-A w Słupsku. Obecnie służy społeczności trójmiejskich ewangelików. Wydany jest również okolicznościowy folder w języku polskim i niemieckim.

W dniu 22 stycznia, po nabożeństwie, odbyło się Zgromadzenie Parafialne, na którym przeprowadzono wybory pięciu delegatów do Synodu Die-

cezji Pomorsko-Wielkopolskiej z Parafii Gdańsk-Gdynia-Sopot. Zgodnie z procedurą wyborczą, zgłoszonych zostało dziewięciu kandydatów, spośród których do Synodu Diecezjalnego wybrano: Piotra Dolnego, Marię Drapelę, Bogumiła Linde, Dorotę Mielczarek i Tadeusza Stegnera. Trójmiejska parafia jest największą w całej Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, stąd też liczba pięciu przedstawicieli w Synodzie. Zgromadzenie Parafialne zatwierdziło też sprawozdanie finansowe Parafii za rok 2011 oraz preliminarz budżetowy na rok 2012.

Od stycznia 2012 „Gdański Rocznik Ewangelicki”, wydawany przez Parafię Ewangelicko-Augsburską w Gdańsku z siedzibą w Sopocie, dostępny jest w międzynarodowej bazie danych CEJSH - THE CENTRAL EUROPEAN JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES. Jest to baza prowadzona wspólnie przez Polską Akademię Nauk (PAN), Akademię Nauk Republiki Czeskiej, Słowacką Akademię Nauk i Węgierską Akademię Nauk. Jej celem jest udostępnianie szerokiemu kręgowi odbiorców treści streszczeń artykułów z zakresu nauk społecznych i humanistycznych, wydawanych przez ośrodki naukowe w Europie Środkowej. Abstrakty angielskie artykułów zamieszczonych w GRE począwszy od Vol. V, czyli na rok 2011, dostępne są na międzynarodowej stronie [www.cejsh.icm.edu.pl](http://www.cejsh.icm.edu.pl). Tym samym GRE dołączył do elitarnego grona polskich czasopism humanistycznych o międzynarodowym oddziaływaniu.

W dniach 18-25 stycznia, w parafiach różnych wyznań na terenie Trójmiasta odbywały się nabożeństwa ekumeniczne, które były centralnym punktem obchodów ogólnoswiatowego Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan. W sumie odbyło się siedem nabożeństw zorganizowanych przez sześć Kościołów, zaangażowanych w ideę ekumenizmu na terenie aglomeracji gdańskiej. W tym roku nabożeństwo inauguracyjne zostało przygotowane przez Parafię Ewangelicko-Methodystyczną w Gdańsku. W kolejnym dniu odbyło się nabożeństwo w Kościele Rzymskokatolickim p.w. Najświętszej Marii Panny Królowej Polski w Gdyni, gdzie kazanie wygłosił zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ks. bp Marcin Hintz. Następnie, 20 stycznia, gospodarzem spotkania ekumenicznego był Kościół Chrześcijan Baptystów w Sopocie, gdzie kazanie wygłosił ks. Wawrzyniec Markowski z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego. W sobotę, 21 stycznia, w Kościele Prawosławnym p.w. św. Mikołaja w Gdańsku odbyło się nabożeństwo, gdzie Słowo Boże zwiastował ks. Rafał Michalak z Parafii Polskokatolickiej w Gdańsku, natomiast w niedzielę, w Kościele

Polskokatolickim p.w. św. Bożego Ciała w Gdańsku kazanie wygłosił ks. Dariusz Józwik, proboszcz parafii prawosławnej w Gdańsku. Do obchodów Tygodnia włączyły się też siostry św. Brygidy, które we wtorek, 24 stycznia, w Centrum Ekumenicznym św. Brygidy w Gdańsku zorganizowały nabożeństwo, a kazanie wygłosił ks. bp Michał Warczyński. Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan zakończył się nabożeństwem w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Sopocie, podczas którego kazanie miał metropolita gdański arcybiskup Sławoj Leszek Głódź. Po nabożeństwie gościliśmy reprezentantów Kościołów na spotkaniu na plebanii.

W dniu 28 stycznia, w rocznicę urodzin wielkiego astronoma, zakończono obchody roku Heweliusza. W Gdańsku pod koniec stycznia b.r. dokonano podsumowania całorocznych obchodów i badań nad wielkim gdańszczyzaninem, największym astronomem XVII wieku, Janem Heweliuszem. Jan Heweliusz urodził się 28 stycznia 1611 roku w ewangelickiej, mieszczańskiej rodzinie browarników o kupieckich tradycjach jako jedno z dziesięciorga dzieci. Uczył się w słynnym Gdańskim Liceum Akademickim, następnie wiele podróżował po Europie, powrócił do miasta swych przodków, gdzie żył, badał i tworzył. Heweliusz wybudował obserwatorium astronomiczne. Po przeżyciu 76 lat, 28 stycznia 1687 roku opuścił świat doczesny. Przez współczesnych uznawany był za jeden z największych umysłów epoki. W dniu 28 stycznia br. w miejscu doczesnego spoczynku astronoma, w gdańskim kościele św. Katarzyny Aleksandryjskiej, odprawiono uroczyste nabożeństwo ekumeniczne pod przewodnictwem ks. bp. Marcina Hintza, który wygłosił również kazanie. W nabożeństwie wzięli udział: abp Sławoj Leszek Głódź, marszałek Senatu Bogdan Borusewicz, parlamentarzyści ziemi gdańskiej, ministrowie oraz przedstawiciele samorządu. W kazaniu bp Hintz podkreślił, że Jan Heweliusz był człowiekiem światłym, a przy tym niezwykle skromnym. Przez całe życie był gorliwym ewangelikiem i osobą wielkiej, mistycznej wręcz wiary. Niemal codziennie przychodził do swego parafialnego kościoła św. Katarzyny, by przy swojej kolumnie modlić się i medytować. Nabożeństwo zakończył występ Chóru Mieszczan Gdańskich, który wykonał premierę utworu poświęconego Janowi Heweliuszowi. W zeszłym roku w tym miejscu dokonano odsłonięcia reliefu ku czci astronoma.

W dniach 2-3 marca, w Centrum Parafialnym parafii w Poznaniu, obradował Synod Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej. Było to posiedzenie sprawozdawczo-wyborcze otwierające nową, piątą kadencję Synodu. W obradach

Synodu wziął udział biskup Kościoła Jerzy Samiec, który poprowadził część wyborczą Synodu.

Obrady rozpoczęły się w piątek uroczystą modlitwą, podczas której każdy członek Synodu złożył ślubowanie i przyjął życzenia oraz gratulacje z rąk biskupa diecezjalnego ks. Marcina Hintza. Kolejnym punktem piątkowych obrad Synodu było wysłuchanie referatów: ks. bpa prof. Marcina Hintza pt. *Chrześcijaństwo wobec nowych wyzwań natury globalnej*; ks. Michała Walukiewicza, *Rok nowych wyzwań w Państwie, Kościele i Rodzinie*; ks. Wojciecha Płoszka, *Nabożeństwo – Służba – Zabawa. Wyzwania w duszpasterstwie młodzieży*, ściśle związanych z hasłem roku 2012. Po referatach wywiązała się dyskusja, zgromadzeni na sali zgłaszali swoje przemyślenia, wnioski i pytania dotyczące zagadnień poruszanych przez prelegentów.

Drugi dzień obrad rozpoczął się uroczystym nabożeństwem ze spowiedzią i Komunią Świętą, podczas którego kazanie wygłosił ks. bp Jerzy Samiec. Następnie rozpoczęła się część sprawozdawcza, którą prowadził ks. bp Hintz. Wysłuchano sprawozdań z działalności Duszpasterstw środowiskowych funkcjonujących w Diecezji. W tej części obrad Synod przyjął również sprawozdanie finansowe i udzielił radzie diecezjalnej absolutorium za 2011 r. Przyjęto też preliminarz budżetowy na rok 2012. Następnie zgodnie z procedurami określonymi w Regulaminie Diecezjalnym dokonano wyboru nowego kuratora diecezjalnego, został nim pan Piotr Mańka z parafii w Słupsku. Radcą duchownym wybrany został ks. Janusz Staszczak z parafii w Koszalinie. Na świeckiego członka Rady Diecezjalnej wybrana została pani Dorota Mielczarek z parafii w Sopocie.

W środę 7 marca odbyło się kolejne już nabożeństwo z okazji światowego dnia modlitwy przygotowane przez pastorową Iwonę Hintz. Tym razem liturgię tego nabożeństwa przygotowały kobiety z Malezji, przebiegało ono pod hasłem: „Niech zapanuje sprawiedliwość”. Nabożeństwo poprowadziła i wygłosiła kazanie diakon Halina Radacz z Żyrardowa. Po nabożeństwie odbyło się spotkanie parafialne przy kawie i herbacie.



Diakon Halina Radacz, ŚDM, Parafia w Sopocie

19 kwietnia w sali parafialnej odbyło się spotkanie zorganizowane przez Gdański Oddział Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego (PTEw), którego gościem był prof. Janusz Mallek z wykładem pt. *Powojenne losy Ewangelików na Mazurach*. Przybyłych gości przywitał proboszcz trójmiejskiej parafii ks. bp Marcin Hintz oraz prezes gdańskiego PTEw, prof. Tadeusz Stegner. W pierwszej części spotkania prof. J. Mallek odniósł się do historii Mazur, przybliżając specyfikę tego regionu. Następnie omawiając sytuację ludności ewangelickiej na Mazurach po II wojnie światowej, wyszczególnił problemy, z jakimi Kościół ewangelicki i ludność tych terenów musiała się zmierzyć. W drugiej części spotkania słuchacze zadawali pytania, po których wywiązała się dyskusja. Nie zabrakło wypowiedzi na temat głośnego ostatnio filmu pt. *Róża*, który nawiązuje do powojennej sytuacji Mazur. Film ten z jednej strony wywołał zainteresowanie wśród widzów, z drugiej natomiast uświadomił braki w badaniach historycznych nad dziejami ludności na Mazurach. Spotkanie zakończyło się dyskusjami przy kawie i herbacie. Prof. Janusz Mallek urodził się w Działdowie w 1937 r. Jest synem Karola Malłka, niezwykle zasłużonego dla Warmii i Mazur działacza społecznego, założyciela Mazurskiego Uniwersytetu Ludowego. Profesor J. Mallek w roku 1960 ukończył studia historyczne na UMK, w roku 1988 został profesorem UMK, a w 1991 profesorem zwyczajnym. Wśród jego zainteresowań badawczych znajdują się: historia Prus Książęcych i Królewskich w XVI i XVII wieku, historia Reformacji oraz historia krajów skandynawskich.



Diecezjalny Zjazd Chórów w Poznaniu



Chór naszej Parafii wziął udział w XXVI Diecezjalnym Zjeździe Chórów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, który odbył się w Poznaniu w dniach 12-13 maja. Podczas Zjazdu Chór wykonał sześć pieśni. Trzy z własnego repertuaru oraz trzy kolejne, wspólne dla wszystkich chórów diecezji. W Poznaniu wszystkie chóry zabrzmiały Panu Bogu na chwałę pod dyktando Małgorzaty Raszyk-Kopczyńskiej. W tym roku jedną ze wspólnych pieśni był utwór pt. *Przez dobrą moc Twą, Panie, otoczony*, którego autorem słów jest znany ewangelicki teolog, ks. Dietrich Bonhoeffer. W związku z rezygnacją z prowadzenia chóru przez p. Janusza Hollera, funkcję dyrygenta zgodziła się przyjąć p. Dorota Kowalczyk. Kontynuuje ona tym samym rodzinne tradycje, gdyż przez długie lata organistką Parafii była jej matka, śp. Wanda Kwaśniak.

W bieżącym roku parafia w Sopocie po raz pierwszy wzięła udział w Nocy Muzeów. 19 Maja Kościół ewangelicki znajdujący się przy pl. ks. Otto Bowna odwiedziło ponad 250 osób. Parafia przygotowała na ten dzień specjalny program, na który składały się minikoncerty muzyki organowej, których wykonawcą był Aleksander Przeradowski w duecie z Angeliką Leśniak (skrzypce barokowe) oraz śpiew solowy Pauliny Warczyńskiej (mezosopran) przy akompaniamencie organów, na których grała Dorota Kowalczyk. Co godzinę, począwszy od 19.00 aż po północ, przybyłych gości witał proboszcz parafii, ks. bp Marcin Hintz, przedstawiając kościół Zbawiciela. Ponadto przez cały czas trwania akcji odwiedzający



Noc Muzeów w Kościele Ewangelickim w Sopocie

sopocką świątynię mogli zwiedzić wystawę pt. „Jan Bugenhagen – Doctor Pomeranus” i zobaczyć projekcje multimedialne. Jedną z nich, przygotowaną

w tym roku przez CME, ukazywała Kościół luterański w Polsce, druga przybliżała trójmiejską Parafię ewangelicką.

Filial parafii w Tczewie również wziął udział w Europejskiej Nocy Muzeów. W Tczewie głównym organizatorem projektu było Centrum Wystawienniczo-Regionalne Dolnej Wisły, które przy tej okazji na terenie Tczewa organizowało nocne spacer z przewodnikiem. Jeden z nich, dotyczący Jana Reinholda Forstera, zatytułowany był „Śladami Forstera” i rozpoczął się w kaplicy ewangelickiej. Tym samym chciano podkreślić fakt, że tczewianin, który jest ogólnie znany jako podróżnik uczestniczący w wyprawach Jamesa Cooka, był również duchownym luterańskim, działającym w pobliskim Mokrym Dworze.

W dniu 24 maja w ramach działalności Koła Pań wszystkim chętnym Członkom Parafii zaprezentowano zasady Nordic Walking. W programie przygotowanym przez profesjonalnych instruktorów uczestnicy mogli zapoznać się z zasadami prawidłowego chodzenia ze specjalnymi kijkami. Następnie udaliśmy się pod okiem instruktorów na wspólny spacer nad morze, gdzie każdy starał się jak najlepiej wdrożyć poznane zasady.

W dniu 31 maja odbyło się spotkanie zarządu Oddziału Gdańskiego Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego. Spotkanie miało charakter sprawozdawczo-wyborczy. Dokonano wyboru władz Towarzystwa na kolejną czteroletnią kadencję. Prezesem gdańskiego oddziału PTE w został wybrany ponownie prof. Tadeusz Stegner. Pełny skład Zarządu oddziału przedstawia się następująco: Prof. Tadeusz Stegner – prezes, Maria Drapella – wiceprezes, Teresa Cichowicz – sekretarz, oraz Czesława Toeplitz i Roman Grabowski.

Chcąc nadać uroczysty charakter zakończeniu roku szkolnego, nasza parafia już po raz drugi zorganizowała wycieczkę dla uczniów z pozaszkolnego punktu katechetycznego. W tym roku, w dniach 15-16 czerwca, wybraliśmy się na dwudniową wycieczkę do Czarnego Młyna (gmina Puck) oraz do Władysławowa. Wycieczka miała rodzinny charakter, uczestniczyli w niej uczniowie wraz z rodzicami. Rozpoczęła się w piątkowe popołudnie, kiedy dotarliśmy do Czarnego Młyna do Gospodarstwa Agroturystycznego prowadzonego przez naszą parafiankę Mariolę Adrian. Piątkowy wieczór spędziliśmy przy ognisku, przy wspólnym śpiewie pieśni z akompaniamentem gitary. Wieczór zakończyła wspólna modlitwa. Kolejnym punktem wycieczki był sobotni wyjazd do Władysławowa, gdzie zwiedziliśmy Ocean Park. Tam oglądając starannie przygotowaną ekspozycję największych okazów zwierząt zamieszkujących oceany, dowiedzieliśmy się wielu interesujących informacji

na temat życia zwierząt morskich. Atrakcją parku jest fakt, iż makiety zwierząt zamieszkujących oceany i morza wykonane zostały w naturalnej skali i ukazują ich ogromne rozmiary.



Wycieczka dzieci i młodzieży do Władysławowa

10 czerwca, po nabożeństwie, w niedzielne południe odbył się koncert muzyki kameralnej w kościele Zbawiciela w Sopocie. Koncert ten był przygotowany przez muzyków Opery Bałtyckiej – „Trickstrer Quartet”. Muzycy w trzech odsłonach przedstawili słuchaczom twórczość, mało znaną szerszej publiczności, Ignacego Pleyela, założyciela słynnej fabryki fortepianów. Koncert spotkał się z bardzo dobrym odbiorem wśród słuchaczy. Wydarzenie to zapoczątkowało cykl muzycznych koncertów w naszym kościele.

Kolejny koncert „Trickstrer Quartet” miał miejsce w niedzielę 24 czerwca. Tym razem w repertuarze znalazły się kwartety fletowe Wolfganga Amadeusza Mozarta.

W ramach kolejnego koncertu z cyklu „Ewangelickie Poranki Muzyczne” odbył się recital organowy w wykonaniu Aleksandra Przeradowskiego. Od 1 lipca 2012 r. Aleksander Przeradowski pełni funkcję organisty kościoła Zbawiciela. Młody wirtuoz organów urodził się w roku 1981, studiował w Gdańsku pod kierunkiem prof. Romana Peruckiego, a następnie w Uniwersytecie Muzycznym im. Fryderyka Chopina w Warszawie pod kierunkiem prof. Joachima Grubicha. Podczas koncertu, który odbył się w niedzielę, 8 lipca w naszym kościele usłyszeliśmy utwory Jana Sebastiana Bacha, Jerzego Fryderyka Händla oraz *Allemande* w dawnym stylu skomponowane

przez Aleksandra Przeradowskiego. Na koniec parafianie i zgromadzeni goście usłyszeli słynną bachowską *Toccatę i fugę d-moll* BWV 565.

Na początku lipca przeprowadzono kompleksowy przegląd i naprawę poszycia dachowego kościoła Zbawiciela. Po wiosennych nawałnicach z dachu zleciało kilkadziesiąt dachówek, uszkodzone zostały też rynny. W ramach remontu naprawiono ubytki w poszyciu, ustawiono rynny ściekowe, pomalowano 4 ozdobne kielichy znajdujące się na dachu kościoła. Przeprowadzono również prace renowacyjne na cokole okalającym kościół.

W dniu 22 lipca odbył się recital organowy w wykonaniu Andrzeja Mikulskiego, studenta Uniwersytetu Muzycznego im. Fryderyka Chopina w Warszawie w klasie organów prof. Jarosława Malanowicza. Andrzej Mikulski jest również stypendystą Uniwersytetu Muzycznego w Lyonie, koncertuje w Polsce i we Francji. W ramach koncertu z cyklu „Ewangelickie Poranki Muzyczne” można było usłyszeć znakomite interpretacje utworów: Nicolausa Bruhnsa, Roberta Schumanna, Jehana Alaina, Jana Sebastiana Bacha oraz Mauricea Duruflea.

4 sierpnia w kościele odbył się w ramach cyklu „Wieczorne letnie zamyślenie...” recital wokalny w wykonaniu Piotra „Kuby” Kubowicza, (śpiew, gitara), artyści „Piwnicy pod Baranami” z Krakowa. W programie znalazły się autorskie piosenki do poezji: B. Okudźawy, Cz. Miłosza, R.M. Rilkego.

Dnia 2 września, w ramach cyklu „Ewangelickie Poranki Muzyczne”, odbył się koncert kameralny. Wystąpili: Adam Skrzypkowski – trąbka oraz Aleksander Przeradowski – organy. W programie mogliśmy usłyszeć utwory: Henry Purcella, Jeremiaha Clarke`a, Pavela Josefa Vejvanovskiego.

Jako ewangelicy mieszkający na Wybrzeżu i Pomorzu, troszczymy się o nasze morze i środowisko. Stąd z radością przyjęliśmy apel Polskiej Rady Ekumenicznej w sprawie ochrony stworzenia. Fragmenty Apelu zostały odczytane podczas nabożeństwa w dniu 3 września. Wspólnie modliliśmy się o powierzony nam przez Boga świat.

14 września na plebanii miało miejsce spotkanie inauguracyjne nowego roku szkolnego. Przybyłych na spotkanie rodziców wraz z dziećmi i młodzieżą przywitał ks. bp Marcin Hintz oraz nowy katecheta – mgr teologii Marcin Rayss, który od września 2012 roku został skierowany przez Biskupa Kościoła na praktykę kandydacką do Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej. Ks. Dawid Baron po 3 latach zakończył służbę w naszej Parafii, został skierowany decyzją Konsystorza na drugi wikariat do PE–A w Krakowie.

Po odczytaniu tekstów biblijnych przeznaczonych na wybrany dzień i krótkiej modlitwie, ustalono plan lekcji religii, następnie przy kawie i herbatce dyskutowano o planach na nowy rok szkolny. Była to dobra okazja ku temu, by nowy katecheta przybliżył rodzicom i dzieciom swoją osobę.

Z kolei 16 września, w niedzielę, w kościele Zbawiciela w Sopocie odbyło się uroczyste nabożeństwo z okazji rozpoczęcia roku szkolnego. Nabożeństwo w szczególny sposób skierowane było ku dzieciom i młodzieży. Młodzi członkowie parafii brali czynny udział w uroczystości poprzez odczytanie przed ołtarza tekstów liturgicznych oraz modlitwy. Podczas nabożeństwa śpiewano również młodzieżowe pieśni, a wspianą oprawę muzyczną nabożeństwa stworzyła rodzina Leśniak, która na skrzypcach wykonała trzy utwory z akompaniamentem organów.

Niemniej wyjątkowe w tym dniu było kazanie wygłoszone przez ks. bpa Marcina Hintza wprost przed ołtarza, a nie tradycyjnie – z ambony. Głównymi adresatami kazania byli bowiem najmłodszy uczestnicy nabożeństwa, którzy siedząc w pierwszej ławce mieli za zadanie narysować podczas kazania komiks na podstawie historii młodego Samuela, opowiedanej przez Ks. Biskupa na podstawie tekstu zaczerpniętego z 1 Sm 3,1-11.

Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego opublikowało w dniu 17 września długo oczekiwaną listę czasopism punktowanych. Wykaz czasopism naukowych ma znaczenie dla oceny jednostek naukowych, jak też określa wartość samego czasopisma. „Gdański Rocznik Ewangelicki” został wpisany na Listę B pod numerem 507. Ogólnie ewaluacji poddano 2134 czasopisma, na ogólną liczbę 22554 tytułów znajdujących się w spisie ministerialnym. Wpis na listę oznacza spełnienie przez dany tytuł kryteriów formalnych charakterystycznych dla recenzowanego czasopisma naukowego, jest też punktem odniesienia dla naukowców publikujących wyniki swych badań.

20 września, na plebanii w Sopocie, miało miejsce kolejne zebranie Gdańskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego. Spotkanie Słowem Bożym rozpoczął ks. bp Marcin Hintz, a następnie prezes PTEw, prof. Tadeusz Stegner, przywitał i przedstawił gościa zaproszonego przez PTEw, ks. Ericha Busse z Drezna, który wygłosił referat pt. *Opozycja kościelna w NRD*. Licznie zebrani słuchacze mieli okazję zapoznać się nie tylko z działalnością Kościoła Ewangelickiego, ale i Kościoła Rzymskokatolickiego, na terenie Niemieckiej Republiki Demokratycznej. Ks. Busse mówił otwarcie nie tylko o jasnych stronach tej działalności, ale także o ciemnych. Propaganda, cenzura, szantaż, zastraszanie oraz inne narzędzia represji, sto-

sowane przez władzę, często prowadziły do kryzysu wiary i skutkowały nawiązaniem współpracy księży ze *Stasi*.

Multimedialna prezentacja, którą przygotował prelegent, przybliżyła zebrany najważniejsze punkty zwrotne w powojennej historii Niemiec. Ks. Busse opowiadał o walce opozycyjnej, różnego typu akcjach organizowanych przez Kościół, takich jak koncerty, rockowe nabożeństwa dla młodzieży, czy drukowanie ulotek z hasłem zaczerpniętym z Biblii, zachęcającym by przekuć miecze na lemieszce. Prezentacja była również poświęcona sylwetkom osób, które w szczególny sposób odznaczały się i miały wpływ na kształtowanie opozycji. Podczas prelekcji nie zabrakło osobistych wspomnień ks. Ericha Busse, którymi prelegent chętnie dzielił się ze słuchaczami. Po prezentacji był czas na zadawanie pytań i dyskusję. Na zakończenie, przy kawie i herbacie, uczestnicy zebrania mieli sposobność porozmawiać z ks. Erichem Busse.

Ks. Erich Busse jest jednym z animatorów akcji „Znaki Pokuty”, która organizuje wyjazdy młodych Niemców do Polski. W latach osiemdziesiątych brał on udział w opozycji w NRD, w stanie wojennym organizował pomoc dla Polski. W ubiegłym roku został laureatem Nagrody im. Brata Alberta za działalność na rzecz pojednania polsko-niemieckiego.

W niedzielę 30 września obchodziliśmy Dziękczynne Święto Żniw. Z tej okazji, w pięknie ustrojonym plonami kościele Zbawiciela w Sopocie, odbyło się uroczyste nabożeństwo. W nabożeństwie udział wzięła grupa ewangelików z Niemiec, z parafii w Würdinghausen (Westfalia), która gościła w tym czasie w Trójmieście. Nabożeństwo Słowem Bożym i pozdrowieniem rozpoczął ks. bp Marcin Hintz, który oficjalnie powitał gości z Niemiec, z ks. dr. Jörgiem Ettemeyerem – opiekunem grupy – na czele. Po liturgii wstępnej odcytane zostały teksty biblijne przeznaczone na Święto Żniw – najpierw w języku polskim, a następnie w języku niemieckim. Kazanie na Święto Żniw wygłosił proboszcz PE-A w Gdańsku – ks. bp Hintz, a Sakrament Ołtarza wspólnie udzielili duchowni z Niemiec i Polski. Podczas nabożeństwa aż czterokrotnie występował chór parafialny, który swoim występem uświetnił obchody Święta Żniw. Na zakończenie duchowni, żegnając się z wiernymi, rozdawali zebrany upieczone specjalnie na tą okazję bochenki chleba z krzyżem. Po nabożeństwie chętni udali się do sali Debory, gdzie przy kawie i cięście mogli porozmawiać z gośćmi z Niemiec.

Bardzo ważnym wydarzeniem w tegorocznym życiu Parafii była międzynarodowa konferencja naukowa „Dziedzictwo protestantyzmu w Gdań-

sku, Gdyni i Sopocie oraz w perspektywie europejskiej”, której organizatorami były: Parafia Ewangelicko-Augsburska w Gdańsku, Diecezja Pomorsko-Wielkopolska KEA w RP oraz Katedra Teologii Systematycznej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Uroczyste nabożeństwo inaugurujące konferencję odbyło się w niedzielę, 21 października, w kościele Zbawiciela w Sopocie. Nabożeństwo poprowadził gospodarz PE-A w Gdańsku – ks. bp Marcin Hintz oraz jeden z zaproszonych gości, ks. dr nadradca Christoph Ehricht z Kościoła Ewangelickiego Północnych Niemiec, który w tym dniu głosił Słowo Boże. Wśród licznie zgromadzonych gości oraz parafian był obecny przedstawiciel lokalnej władzy – Prezydent Miasta Sopotu, dr Jacek Karnowski.

W trakcie nabożeństwa trzykrotnie występował Chór Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku, który swoim występem uświetnił uroczystość. Po nabożeństwie ks. dr Ehricht wygłosił pierwszy z referatów pt. *Das liturgische Erbe des Protestantismus*, otwierając tym samym sesję naukową konferencji. Po referacie odbyła się ożywiona dyskusja, a liczne pytania i głosy świadczyły o tym, że tematyka prelekcji wzbudziła bardzo duże zainteresowanie uczestników.

Następnym punktem konferencji był koncert tria barokowego „Contrapunktus”. Muzycy: Bernardeta Braun – skrzypce barokowe, Angelika Leśniak – skrzypce barokowe, Natalia Kasperczyk – wiolonczela barokowa oraz Aleksander Przeradowski – organy, należą do Gdyńskiej Orkiestry Kameralnej *Sinfonia Nordica*. Zgromadzona w kościele publiczność mogła wysłuchać trzech utworów kompozytorów, którzy włożyli swój wkład w tytułowe dziedzictwo protestantyzmu: Georg Philipp Telemann *Triosonata G-dur*, Johann Gottlieb Goldberg *Triosonata C-dur* oraz Johann Sebastian Bach *Koncert na 2 skrzypiec d-moll BWV 1043*. Ostatni utwór muzycy wykonali w rzadko granej wersji kameralnej. Godzinny koncert wzbudził zachwyt słuchaczy, czemu dali oni wyraz nagradzając muzyków gromkim aplauzem.

Jednym z punktów programu pierwszego dnia konferencji było uroczyste otwarcie wystawy, przygotowanej specjalnie na tę okazję. Prezentację wspólnie otworzyli dr Jacek Karnowski – Prezydent Miasta Sopotu oraz ks. bp Marcin Hintz. Celem wystawy było ukazanie wielkich postaci związanych z protestantyzmem oraz z działalnością na terenie Trójmiasta. Na przygotowanych posterach zamieszczono biogramy i ikonografię dwunastu osób: ks. Otto Bowiena, dr Jadwigi Titz-Kosko, ks. Jerzego Kahané, Jana Heweliusza, Edwarda Herbsta, Gabriela Daniela Fahrenheita, Abrahama van den Blocke,

Daniela Gralatha, Jakuba Teodora Kleina, Jana Uphagena, Andrzeja Hunefelda oraz ks. Krzysztofa Celestyna Mrongowiusza. Wystawa stała w jednej z alejek w Parku Południowym, przy ewangelicko-augsburskim kościele Zbawiciela w Sopocie. Można ją było oglądać do 31 października.

Sesja popołudniowa konferencji odbyła się w Ratuszu Miasta Sopotu. W jej trakcie zgromadzeni goście wysłuchali pięciu referatów. Wykłady rozpoczął prof. dr hab. Heinrich Assel, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Greifswaldzie (RFN), wystąpieniem zatytułowanym *Ewangelicka wolność jako dziedzictwo – dzisiaj*. Prof. H. Assel skupił się na przypomnieniu reformacyjnego rozumienia wolności, ukazując w nim jednocześnie możliwy wkład ewangelików we współczesną debatę o polityczności. W kolejnym wystąpieniu, dyrektor Filharmonii Bałtyckiej prof. dr hab. Roman Perucki przedstawił tradycje protestanckie w muzyce Gdańska, prezentując postacie organistów, kantorów, kapelmistrzów, a także organomistrzów oraz carillonistów w protestanckich świątyniach Gdańska. Kolejne trzy referaty poruszały wątki historyczne. Prof. dr hab. Janusz T. Maciuszko (ChAT) zaprezentował zarys początków Reformacji w Gdańsku. Dr Janusz Trupinda z Muzeum Historycznego Miasta Gdańska mówił o protestanckich wątkach w dziejach zakonu krzyżackiego, zaś dr Jerzy Domasłowski z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu przedstawił zarys ewangelickich tradycji Gdyni.

Obrady konferencji kontynuowane były 22 października w Gdańsku, w Muzeum Historycznym Miasta Gdańska – w Wielkiej Sali Wety Ratusza Głównego Miasta. Pierwszy blok trzech referatów otworzył prof. dr hab. Aleksander Hall, przypominając w swoim wystąpieniu *O potrzebie wspólnej troski o chrześcijańskie dziedzictwo Europy*. Następnie odczytano referat ks. prof. dra hab. Bogusława Milerskiego, rektora Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, który ukazywał edukacyjne dziedzictwo protestantyzmu. Następny referat, poświęcony rozumieniu wspólnoty kościelnej w ewangelicyzmie, przedstawił bp prof. dr hab. Marcin Hintz. Omówił w nim zjednoczeniowe tendencje w ramach luteranizmu, które swoje ukoronowanie znalazły w powstaniu i działaniu Światowej Federacji Luteranckiej. Ks. dr Adrian Korczago omówił znaczenie wydarzeń liturgicznych w perspektywie debaty o wspólnej Europie. W kolejnym referacie dr Jerzy Sojka przedstawił kontynuację myśli XVI-wiecznej Reformacji luteranckiej na temat Wieczery Pańskiej w myśli współczesnego luteranizmu na przykładzie Światowej Federacji Luteranckiej. Po dyskusji podsumowującej referaty odbyła się jeszcze jedna prezentacja: Dorothea Witkowska z Muzeum Historycznego Miasta Gdańska zaprosiła zebra-



nych do Sali Czerwonej Ratusza Głównego Miasta, aby tam zaprezentować jej przekaz teologiczny.



Muzeum Historyczne Miasta Gdańska, Wielka Sala Wety podczas wykładów

We wspólnej dwudniowej refleksji nad dziedzictwem protestantyzmu i jego znaczeniem dzisiaj udział wzięli zarówno trójmiejscy parafianie, jak również liczni goście, w tym przedstawiciele Kościołów zrzeszonych w Gdańskim Oddziale Polskiej Rady Ekumenicznej, a także duchowni Kościoła rzymskokatolickiego oraz duchowni Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, w ramach Rekolekcji dla Rodzin Pastorskich.

Tegoroczne Święto Reformacji Parafianie z Gdańska uczcili w wyjątkowy sposób: 31 października została uroczystie otwarta plenerowa wystawa „Dziedzictwo protestantyzmu w Gdańsku, Gdyni i Sopocie”, która stanęła w samym centrum Gdańska – w wyjątkowym miejscu – pomiędzy Bramą Wyżynną a Katownią. Otwarcia dokonał proboszcz Parafii, bp Marcin Hintz wraz z dyrektorem Muzeum Historycznego Miasta Gdańska, Adamem Koperkiewiczem. Gdańszczanie oraz turyści mogli oglądać wystawę do 12 listopada.

11 listopada, w dniu Święta Niepodległości, odbyło się stosowne nabożeństwo patriotyczne, które poprowadził kapelan EDW, ks. mjr Tadeusz Jelinek. Ks. Jelinek, jako duszpasterz diaspory ewangelicko-reformowanej

w Polsce, prowadzi 4 razy w roku nabożeństwa w naszym kościele według liturgii Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP.

Jak co roku, Parafia wzięła udział w akcji charytatywnej „Prezent pod choinkę”. Zebraliśmy 71 paczek, które poprzez Centrum Misji i Ewangelizacji zostaną przekazane dzieciom na Ukrainie.

24 listopada w naszym kościele odbyło się uroczyste nabożeństwo z okazji 94. Rocznicy odtworzenia Marynarki Wojennej RP. W nabożeństwie wzięli udział najwyżsi dowódcy Marynarki Wojennej, licznie zaproszeni przedstawiciele władz samorządowych oraz kapelani Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego. Kazanie wygłosił bp płk Mirosław Wola, zwierzchnik EDW. Po nabożeństwie odbyło się okolicznościowe spotkanie na terenie plebanii.



Nabożeństwo z okazji Święta Marynarki Wojennej

Na dzień składania naszego Rocznika do druku, czyli na początek grudnia 2012 r. planowane jest jeszcze: Zgromadzenie Parafialne w dniu 2 grudnia, uroczystość wstąpienia do Kościoła ewangelickiego, połączona z występem chóru parafialnego, kiermasz adwentowy, gwiazdka dla dzieci.



Przygotowania do kiermaszu adwentowego

Podsumowując wydarzenia, trzeba również zaznaczyć, że w ciągu 2012 roku chór parafialny wystąpił w sumie 10 razy. Szczególne znaczenie miał telewizyjny występ na żywo podczas Nabożeństwa Wielkopiątkowego.

Należy również nadmienić, że przy Parafii swoją działalność prowadzi stale kilka agend. Od lat funkcjonuje Biblioteka „Etos”, która swoją siedzibę ma w kościele Zbawiciela. Kustoszem biblioteki jest p. Maria Drapella. W bieżącym roku Biblioteka „Etos” zorganizowała następujące wystawy: w dniu 25 stycznia otwarto wystawę z okazji Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan „Biblia – wspólne źródło”. Od 18 marca publiczność mogła zobaczyć wystawę „Rozważania pasyjne. Motywy pasyjne w poezji i malarstwie”. We wrześniu zaprezentowano nowe nabytki biblioteki oraz otwarto prezentację „Druki dawne w zbiorach Biblioteki *Etos*”. Podczas konferencji „Dziedzictwo protestantyzmu w Gdańsku, Gdyni i Sopocie” otwarto wystawę „Dawne kościoły ewangelickie w Gdańsku, Gdyni i Sopocie”. Dane dotyczące zbiorów biblioteki (wg stanu z 15.11.2012): liczba czytelników: 132; liczba opracowanych pozycji: 1834; wartość księgozbioru: 19306,96 zł. W roku 2012 zanotowano 84 wypożyczenia. Kilka razy w roku biblioteka wydaje informatory na temat nowych nabytków.

Każdej niedzieli, po nabożeństwie, parafianie oraz goście mogą się spotkać w Sali Debory, która znajduje się na emporze kościoła. Działalność Sali Debory jest koordynowana przez pastorową Iwonę Hintz, a niedzielne spotkania prowadzone są przez oddanych parafialnych wolontariuszy.

W Sali Debory mają również miejsce wystawy plastyczne i wernisaże. Od kilku lat osobą odpowiedzialną za ten obszar działalności jest p. Szymon Mielczarek. W bieżącym roku zorganizowano następujące wystawy plastyczne: Ireny Zabrockiej „Czas przeszły” (w terminie 04.03-08.07), na którą składały się rysunki kwiatów wykonane techniką kredki; wystawa fotografii Moniki Chabowskiej-Mielczarek „Iluzja Światła” (w terminie 15.07-18.11), a ostatnią wystawą, otwartą 25 listopada, była prezentacja prac Tomasza Zabrockiego „Kwiaty, Kwiaty...” – obrazy w technice akwareli.

W kościele działa również stoisko wydawnicze, prowadzone przez p. Dorotę Mielczarek, gdzie wierni i goście mogą nabyć ewangelicką literaturę religijną, a w okresie adwentowym świece „Dzieła Pomocy Dzieciom”.

Ważnym obszarem działania Parafii są zebrania dwóch grup Koła Pań. Koło Pań Seniorek, którego pracę koordynuje pastorowa Iwona Hintz, skupia osoby starsze chętnie wymieniające się doświadczeniami podczas spotkań. Koło Pań Juniorek stawia sobie inne cele, w tym również samokształceniowe. W tym roku uczestniczki wtorkowych spotkań wysłuchały wielu ciekawych referatów oraz wspólnie oglądały filmy, które stały się kanwą do dyskusji.

Dziękujemy Bogu za kolejny rok składania naszego świadectwa przynależności do Chrystusa. Był to dla Parafii rok wielkich wyzwań, mimo wielu trudów, na każdym kroku odczuwaliśmy Jego błogosławieństwo. Mamy nadzieję, że Pan Kościoła dalej będzie błogosławił naszemu dziełu i świadectwu wiary w Trójmieście.