

ISSN 1898-1127

GDAŃSKI ROCZNIK
EWANGELICKI

vol. VII

Gdańsk 2013

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, Jarostaw Kłaczkow – UMK,
Bogumił B. J. Linde – UG, Janusz Mattek – UMK, Tadeusz Stegner – UG*

REDAKCJA

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

RECENZENCI STALI

*ks. prof. UG dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. dr hab. Mieczysław Wojciechowski,
prof. dr hab. Hans-Martin Barth*

RECENZENCI BIEŻĄCEGO NUMERU

*prof. dr Stefan Beyerle, dr Piotr Birecki, dr Jerzy Domastowski, dr Jarostaw Drozd,
dr hab. Wojciech Gajewski, dr hab. Grzegorz Jasiński, ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła,
dr hab. Jarostaw Kłaczkow, prof. dr hab. Janusz Mattek, dr Aleksander Michalak,
prof. dr hab. Krzysztof Pilarczyk, dr hab. Marek Stażewski,
dr Janusz Trupinda, dr hab. Agnieszka Zielińska*

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

ISSN 1898-1127

Nakład: 600 egzemplarzy

Spis treści

Ks. bp MARCIN HINTZ, <i>Słowo wstępne</i>	9
<i>Informacja o stypendium dla studentów zajmujących się badaniem dziejów protestantyzmu</i>	12

HISTORIA

WAWRZYNIEC MARKOWSKI, <i>Jan i Karol Wesleyowie - ojcowie metodyzmu</i>	14
ADRIAN ULJASZ, <i>Jura Gajdzica (1777 - 1840). Chłopski bibliofil i pamiętnikarz z ziemi cieszyńskiej</i>	42
MAGDALENA STARĘGA, <i>Dzieje i architektura pomennonickiego kościoła w Gdańsku</i>	55
MACIEJ KURPIEWSKI, <i>Historia wspólnoty ewangelickiej w Wejberowie i jej cmentarza w latach 1643-1951</i>	82
GRZEGORZ JASIŃSKI, <i>Ewangelickie zakłady opiekuńcze na Mazurach w drugiej połowie XIX w.</i>	114
LUCYNA ŻUKOWSKA, <i>Szkic działalności opiekuńczo-wychowawczej ewangelickiej Misji Wewnętrznej w Gdańsku w I połowie XX w.</i>	140
JERZY DOMASŁOWSKI, <i>Dzieje Polskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdyni (1931-1939). Część II</i>	160
RAINER ZACHARIAS, <i>Evangelisches Leben in und um Marienburg/Malbork bis 1772</i>	178

TEOLOGIA

KALINA WOJCIECHOWSKA, <i>Odpuścić grzechy, zachować wiernych (J 20,23)</i>	195
PAWEŁ MATWIEJCZUK, <i>Spowiedź w czasach Reformacji</i>	207
JERZY SOJKA, <i>Pokuta w luterzańskich księgach wyznaniowych</i>	224
ADAM MALINA, <i>Formuły spowiednie w XX-wiecznych agendach i spiewnikach polskiego luteranizmu</i>	236
KNUD HENRIK BOYSEN, <i>Hiob und seine modernen Freunde. Teil I</i>	250
WOJCIECH GAJEWSKI, „ <i>Rzekł mu Piłat: Co to jest prawda?</i> ” <i>‘Emet i alētheia w tradycji żydowskiej i grecko-rzymskiej. Kulturowo-teologiczne odczytanie J 8,31-32 i J 18,37-38a. Część I</i>	267
GRZEGORZ SZAMOCKI, <i>Rachab i Rut. Wiara dwu kobiet z rodowodu Jezusa</i>	295
HENNING THEIBEN, <i>Der gemeinsame reformatorische Grund des Glaubens</i>	308
CHRISTOPH EHRLICH, <i>Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung</i>	322

RECENZJE

WOJCIECH GAJEWSKI, <i>Ekklēsia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7,24- 27, Mt 24,45-51; Łk 15,11-32 (Jan Iluk)</i>	331
---	-----

<i>Aktualność Sorena Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin (Jarosław Jagiełło)</i>	339
DARIUSZ M. BRYĆKO, <i>The Irenic Calvinism of Daniel Kałaj (d. 1681): A Study in the History and Theology of the Polish-Lithuanian Reformation (Waldemar Kowalski)</i>	350
MONIKA KULECZKA, <i>Między sztuką a religią: dramat i teatr protestancki w Prusach Królewskich (Gdańsk, Toruń, Elbląg, 1550-1650) na tle mieszczańskiej kultury materialnej i duchowej (Janusz Mattek)</i>	354
MICHAEL G. MÜLLER, <i>Zrozumieć Polską historię (Janusz Mattek)</i>	358
HELENA KARCZYŃSKA, <i>Odnowiona Jednota Braterska. Z dziejów ruchu religijnego herrnhutów w krajach Europy Środkowo-Wschodniej i na świecie (Janusz Mattek)</i>	360
<i>Kościół luterński na ziemiach polskich (XVI-XX w.), red. nauk. Jarosław Kłaczek (Aneta Sokół)</i>	362
ROZMOWY	
MARIA DRAPPELLA, <i>Ponad pół wieku wspólnej drogi... Rozmowa z Czesławą i Karolem Toeplitzami</i>	371
KAROL TOEPLITZ, <i>Ile razy zapiał kur?</i>	387
KAROL TOEPLITZ, <i>Kuszenie świętego Piotra Apostoła</i>	390
KALENDARIUM	
IWONA HINTZ, <i>Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2013</i>	395

Inhaltsverzeichnis

Bischof MARCIN HINTZ, <i>Zur Einführung</i>	9
<i>Stipendieninformation für Studierende, die zur Geschichte des Protestantismus forschen</i>	12

GESCHICHTE

WAWRZYNIEC MARKOWSKI, <i>John und Charles Wesley - Väter des Methodismus</i> ...	14
ADRIAN ULJASZ, <i>Jura Gaydźica (1777-1840). Ein bäuerlicher Büchersammler und Memoirenschreiber aus der Region Cieszyń</i>	42
MAGDALENA STAREGA, <i>Die Geschichte und Architektur des post-mennonitischen Hauses in Danzig</i>	55
MACIEJ KURPIEWSKI, <i>Geschichte der lutherischen Gemeinde und des Friedhofs in Wejherowo zwischen 1643 und 1951</i>	82
GRZEGORZ JASIŃSKI, <i>Evangelische soziale Fürsorge in den Masuren in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts</i>	114
LUCYNA ŻUKOWSKA, <i>Eine Untersuchung des philanthropisch-erzieherischen Wirkens der evangelischen Inneren Mission in Danzig in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts</i>	140
JERZY DOMASŁOWSKI, <i>Geschichte der polnisch-lutherischen Gemeinde in Gdingen (1931-1939). Teil II</i>	160
RAINER ZACHARIAS, <i>Evangelisches Leben in und um Marienburg/Malbork bis 1750</i>	178

THEOLOGIE

KALINA WOJCIECHOWSKA, <i>Sünden vergeben, Gläubige behalten (J 20,23)</i>	195
PAWEŁ MATWIEJCZUK, <i>Bekenntnis in der Zeit der Reformation</i>	207
JERZY SOJKA, <i>Buße in lutherischen Symbolischen Büchern</i>	224
ADAM MALINA, <i>Liturgische Formeln der Konfession in Agenden des 20. Jahrhunderts und den Gesangsbüchern des polnischen Luthertums</i>	236
KNUD HENRIK BOYSEN, <i>Hiob und seine modernen Freunde. Teil I</i>	250
WOJCIECH GAJEWSKI, <i>„Spricht Pilatus zu ihm: Was ist Wahrheit?“ Emet und aletheia in jüdischer und griechisch-römischer Tradition. Eine Kulturtheologische Lesart von J 8,31-32 und J 18,37-38a. Teil I</i>	267
GRZEGORZ SZAMOCKI, <i>Rehab und Ruth. Der Glaube von zwei Frauen in der Jesus-Genealogie</i>	295
HENNING THEIBEN, <i>Der gemeinsame reformatorische Grund des Glaubens</i>	308
CHRISTOPH EHRLICH, <i>Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung – Publikation als Ergebnis eines internationalen Forschungsprojektes</i>	322

REZENSIONEN

WOJCIECH GAJEWSKI, <i>Ekklelesia a ojkos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa, (Jan Iluk)</i>	331
<i>Aktualność Sorena Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin (Jarosław Jagiełło)</i>	339
DARIUSZ M. BRYĆKO, <i>Der Irenische Calvinismus Daniel Kalajs (gest. 1681): Eine Untersuchung der Geschichte und Theologie der Polnisch-Litauischen Reformation (Waldemar Kowalski)</i>	350
MONIKA KULECZKA, <i>Między sztuką a religią: dramat i teatr protestancki w Prusach Królewskich (Gdańsk, Toruń, Elbląg, 1550-1650) na tle mieszczańskiej kultury materialnej i duchowej (Janusz Mattek)</i>	354
MICHAEL G. MÜLLER, <i>Zrozumieć Polską historię (Janusz Mattek)</i>	358
HELENA KARCZYŃSKA, <i>Odnowiona Jednota Braterska. Z dziejów ruchu religijnego herrnhutów w krajach Europy Środkowo-Wschodniej i na świecie (Janusz Mattek)</i>	360
<i>Kościół luterancki na ziemiach polskich (XVI-XX w.), red. nauk. Jarosław Kłaczek (Aneta Sokół)</i>	362

GESPRÄCHE

MARIA DRAPELLA, <i>Gespräch mit Czesława und Karol Toeplitz</i>	371
KAROL TOEPLITZ, <i>Wievielmal hat der Hahn gekräht?</i>	387
KAROL TOEPLITZ, <i>Die Versuchung des heiligen Petrus Apostel</i>	390

KALENDARIUM

IWONA HINTZ, <i>Chronik der Evangelisch-Augsburgischen (Lutherischen) Gemeinde Danzig mit Sitz in Sopot für das Jahr 2013</i>	395
---	-----

Contents

Rt. Rev. Bishop MARCIN HINTZ, <i>Introduction</i>	9
<i>Information about scholarships for students doing research on history of Protestantism</i>	12

HISTORY

WAWRZYNIEC MARKOWSKI, <i>John and Charles Wesley – Fathers of Methodism</i>	14
ADRIAN ULJASZ, <i>Jura Gajdźca (1777 – 1840). A peasant bibliophile and a memoirist from the Cieszyń district</i>	42
MAGDALENA STARĘGA, <i>The history and architecture of the post-Mennonite House of Prayer in Gdansk</i>	55
MACIEJ KURPIEWSKI, <i>History of Lutheran community and cemetery in Wejberowo between 1643 - 1951</i>	82
GRZEGORZ JASIŃSKI, <i>Evangelical social welfare in Masuria in the second half of the 19th century</i>	114
LUCYNA ŻUKOWSKA, <i>A study of the philanthropic educational activity of the evangelical Inner Mission in Danzig in the first half of the twentieth century</i>	140
JERZY DOMASŁOWSKI, <i>History of Polish Lutheran Parish in Gdynia (1931-1939). Part II</i>	160
RAINER ZACHARIAS, <i>The Life of the Lutheran Church in Malbork till 1772</i>	178

TEOLOGIA

KALINA WOJCIECHOWSKA, <i>Forgiving sins, holding believers (John 20:23)</i>	195
PAWEŁ MATWIEJCZUK, <i>Confession in the times of Reformation</i>	207
JERZY SOJKA, <i>Repentance in Lutheran symbolical books</i>	224
ADAM MALINA, <i>Liturgical formulas of confession in the 20th century agendas and hymnals of Polish Lutheranism</i>	236
KNUD HENRIK BOYSEN, <i>Job and his modern Friends. The Formation of the Jobs Problem in Old Israel, its Usage and Questionability in the Modern Theology. Part I</i>	250
WOJCIECH GAJEWSKI, „ <i>Pilate saith unto him: What is truth?</i> ” <i>Emet and alētheia in Jewish and Greco-Roman tradition. Cultural-theological reading of J 8,31-32 and J 18,37-38a. Part I</i>	267
GRZEGORZ SZAMOCKI, <i>Rehab and Ruth. Faith of Two Women from the Genealogy of Jesus</i>	295
HENNING THEIBEN, <i>The Reformers' Common Ground in Faith</i>	308
CHRISTOPH EHRLICH, <i>The Baltic States in the Time of the Reformation and Confessionalisation – The Publication as a Result of the International Resarsch Project</i>	322

BOOK REVIEWS

WOJCIECH GAJEWSKI, <i>Ekkllesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7,24-27, Mt 24,45-51; Łk 15,11-32 (Jan Iluk)</i>	331
<i>Aktualność Sorena Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin (Jarosław Jagiełło)</i>	339
DARIUSZ M. BRYĆKO, <i>The Irenic Calvinism of Daniel Kalaj (d. 1681): A Study in the History and Theology of the Polish-Lithuanian Reformation (Waldemar Kowalski)</i>	350
MONIKA KULECZKA, <i>Między sztuką a religią: dramat i teatr protestancki w Prusach Królewskich (Gdańsk, Toruń, Elbląg, 1550-1650) na tle mieszczańskiej kultury materialnej i duchowej (Janusz Mattek)</i>	354
MICHAEL G. MÜLLER, <i>Zrozumieć Polska historię (Janusz Mattek)</i>	358
HELENA KARCZYŃSKA, <i>Odnowiona Jednota Braterska. Z dziejów ruchu religijnego herrenbutów w krajach Europy Środkowo-Wschodniej i na świecie (Janusz Mattek)</i>	360
<i>Kościół luterański na ziemiach polskich (XVI-XX w.), red. nauk. Jarosław Kłaczek (Aneta Sokół)</i>	362

TALKS

MARIA DRAPPELLA, <i>A talk with Czesława and Karol Toeplitz</i>	371
KAROL TOEPLITZ, <i>How many times did the rooster crow?</i>	387
KAROL TOEPLITZ, <i>The Temptation of St. Peter Apostle</i>	390

CALENDAR

IWONA HINTZ, <i>Chronicle of events in the Evangelical-Lutheran Parish in Gdańsk-Sopot in the year 2013</i>	395
---	-----

Słowo wstępne

Wielce Szanowni Czytelnicy!

Jest nam niezmiernie miło, że możemy przekazać Państwu do lektury VII tom *Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego*. W bieżącym numerze artykuły naukowe zgrupowane zostały w dwóch działach: *Historia* i *Teologia*, czyli w nieco zmodyfikowanej strukturze czasopisma, gdyż zrezygnowaliśmy z wyodrębniania działu *Bibliistyka*. Zatem artykuły egzegetyczne zostały włączone do *Teologii*. W takiej formule chcemy funkcjonować przez najbliższe lata. Teksty niespełniające wszystkich kryteriów publikacji *stricto* naukowej oraz artykuły polemiczne zamieszczamy zwykle w dziale *Materiały*. Jednakże w tym roku nie otrzymaliśmy tego typu propozycji. Zatem zawartość tego numeru uzupełniają recenzje, wywiad, eseje oraz Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2013. Redaktorem tematycznym sekcji historycznej jest prof. Tadeusz Stegner, natomiast sekcja teologiczna pozostaje pod opieką redaktora naczelnego *GRE*.

Nasze czasopismo naukowe znalazło już miejsce na mapie polskiej humanistyki i zostało docenione także przez *Index Copernicus: GRE* wpisany jest na IC Journals Master List 2012, ze wskaźnikiem ICV (Index Copernicus Value) w wysokości 5,02 pkt. Znajduje się również na publikowanej przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego liście B czasopism punktowanych. Wykaz ten ma znaczenie dla oceny jednostek naukowych, jak też określa wartość samego czasopisma. Wypada przypomnieć, że obecność danego tytułu na liście MNiSW oznacza spełnienie nie tylko kryteriów formalnych czasopisma naukowego, ale nade wszystko jest punktem odniesienia dla naukowców publikujących wyniki swych badań. Odczuwamy zwiększone zainteresowanie, szczególnie młodych badaczy, zamieszczaniem publikacji w naszym Roczniku. Każdy tekst, który otrzymujemy, poddawany jest wstępnej ocenie redakcyjnej, a następnie zwracamy się do dwóch niezależnych recenzentów z prośbą o opinię, zgodnie z przyjętym przez Radę Naukową formularzem recenzyjnym w trybie double blind. W przypadku znaczącej rozbieżności między recenzjami, kierujemy dany tekst do trzeciej oceny.

W zespole redagującym *GRE* w minionym roku nie nastąpiły zmiany. Rada Naukowa i Redakcja mają charakter międzynarodowy. Członkiem Rady Naukowej jest prof. Heinrich Assel, z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Greifswaldzie, RFN. Redaktorem językowym odpowiedzialnym za teksty

niemieckojęzyczne jest Heiner Fandrich, z tej samej uczelni, a funkcje recenzenta stałego przyjął prof. Hans-Martin Barth z Marburga.

Gdański Rocznik Ewangelicki w dalszym ciągu rozwija stronę internetową, gdzie mogą znaleźć Państwo *in extrenso* treść wszystkich artykułów opublikowanych na naszych łamach do roku 2012. Są one dostępne w formacie całego numeru pdf. Na www.gre.luteranie.pl znajdują Państwo również abstrakty w języku polskim wszystkich artykułów zawartych w bieżącym numerze, jak również wymagania redakcyjne adresowane do przyszłych Autorów oraz aktualności dotyczące Rocznika.

Na stronie internetowej czasopisma podane są również informacje na temat stypendium naukowego *GRE*. W minionym roku stypendystką *GRE* była Michalina Błażejewska.

GRE dostępny jest także w międzynarodowych bazach danych: CEJSH - *The Central European Journal Of Social Sciences And Humanities* (www.cejsh.icm.edu.pl). Od roku 2012 pełne teksty artykułów opublikowanych na łamach *GRE*, począwszy od Vol. 5 (2011), zamieszczone są również w bazie danych *Central and Eastern European Online Library* – CEEOL (www.ceeol.com).

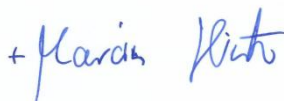
W bieżącym numerze znalazło się osiem artykułów naukowych poświęconych zagadnieniom historycznym, przede wszystkim – zgodnie z naszym profilem – dotyczących dziejów protestantyzmu na Pomorzu. Niemniej tematyka historyczna pojawia się też w szerszym kontekście: polskim oraz europejskim, zwłaszcza bałtyckim. Zagadnienia teologiczne to dziewięć artykułów, spośród których cztery poświęcone są problematyce spowiedzi: różnych aspektów jej teorii i praktyki. Artykuły te powstały jako rozszerzone i pogłębione wersje referatów konferencyjnych. Ponadto autorami trzech tekstów są niemieccy teolodzy ewangelicy, natomiast dwa artykuły dotyczą zagadnień egzegetycznych. Część publicystyczną wypełniają wspomniane już pozycje: wywiad, eseje oraz kronika.

Zaznaczamy też, że poglądy Autorów nie zawsze zgodne są z poglądami Rady Naukowej i Redakcji. Pragniemy niezmiennie, aby nasze czasopismo było otwartym forum dyskusji i debaty humanistycznej.

Życzę wszystkim Czytelnikom interesującej lektury, z nadzieją, że *Gdański Rocznik Ewangelicki* coraz wyraziściej spełnia swą misję badawczą i popularyzatorską w zakresie historii Kościoła, a zwłaszcza dziejów polskiego protestantyzmu i jest znaczącym głosem w dyskusji akademickiej w zakresie teologii i biblistyki ewangelickiej.

Serdecznie dziękuję wszystkim, którzy przyczynili się do powstania kolejnego numeru Rocznika, zwłaszcza Sekretarzowi Redakcji, p. Astrid Goltowt, która wykonała tytaniczną pracę.

Licząc na dalszą współpracę i na twórcze przyjęcie tomu, życzę Współpracownikom – Członkom Rady Naukowej i Redakcji oraz Autorom i Czytelnikom wiele Bożego Błogosławieństwa!



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.

Wawrzyniec Markowski

Jan i Karol Wesleyowie - ojcowie metodyzmu

Druga połowa XVIII w. w Anglii kojarzy się przede wszystkim z ogromnymi przemianami społecznymi, związanymi z rewolucją przemysłową. Jednak ten okres to nie tylko czas gwałtownego rozwoju przemysłu, nie tylko czas boomu demograficznego¹, ale również czas narodzin nowego ruchu religijnego.

Ruch przebudzeniowy, który pojawił się na widowni dziejów chrześcijaństwa pod koniec lat trzydziestych XVIII w., zwany metodyzmem, nie był w zamierzeniu organizatorów ruchem teologicznym. Nie wprowadzał też jakiegoś nowego nauczania czy doktryny kościelnej. *Solidnie oparty o teologię anglikańską nawiązywał, podobnie jak czynili to Reformatorzy, do typu chrześcijaństwa pierwotnego wyrażonego w zwiastowaniu nowotestamentowym. [...] Metodyzm przypominał i starał się wcielić w życie te prawdy chrześcijaństwa, które mówią o konieczności prowadzenia czystego, Bogu podobającego się życia. W tym też znaczeniu był bardziej pragmatycznym ruchem etycznym niż nowym akademickim ruchem teologicznym. Gdyby szukać dziś odpowiednika tego rodzaju teologizowania, to można by je znaleźć w różnego rodzaju teologiach wyzwolenia².* Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie osób, którym metodyzm zawdzięcza swoje powstanie i oblicze teologiczne.

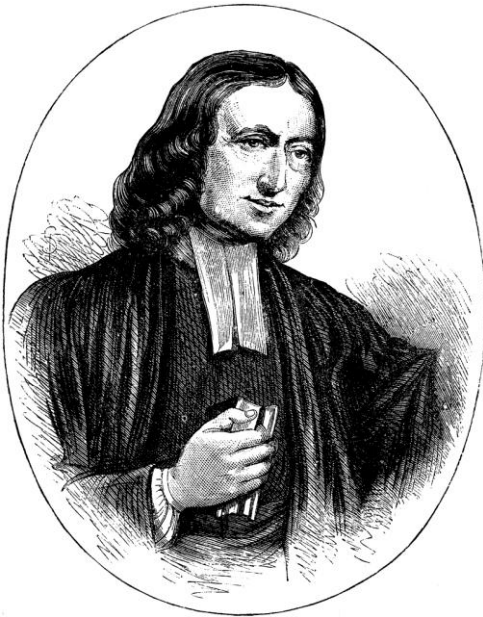
Narodziny ruchu metodystycznego są nierozdzielnie związane z dwoma braćmi Wesleyami – Janem i Karolem – synami ubogiego proboszcza anglikańskiej parafii w Epworth³. Ich życie, mimo wspólnego dzieła, toczyło się różnymi torami.

¹ Ówczesna Anglia należała do najgęściej zaludnionych krajów Europy – ok. 56 osób na jeden kilometr kwadratowy.

² E. Puślecki, *Powracająca fala. Działalność Południowego Episkopalnego Kościoła Metodystycznego w Polsce w latach 1920-1924. Studium historyczno-teologiczne*, Warszawa 2001, s. 47-48.

³ Epworth jest niewielkim miastem na śródładowej wyspie Axholme w dystrykcie North Lincolnshire, w hrabstwie ceremonialnym Lincolnshire w Anglii. Wyspa zyskała swoją nazwę po osuszeniu gruntu przez holenderskiego inżyniera Sir Corneliusa Vermuydena (1627-1629).

Bracia z Epworth różnili się znacznie. Karol zwykle pierwszy czegoś doświadczał (np. nawrócenia) czy rozpoczynał jakąś pracę (np. „Klub Świętych”), natomiast Jan później, lecz jakby z większym zaangażowaniem. Zwłaszcza w pracy był bardziej radykalny od Karola. Ten zaś niechętnym okiem spoglądał na poczynania Jana, które, jego zdaniem, mogły doprowadzić do usamodzielnienia się metodystów i zerwania z Kościołem Anglikańskim. Karol bowiem przez całe życie pozostał przy wizji metodyzmu jako ruchu ożywiającego chrześcijaństwo angielskie jego epoki, natomiast Jan – często wbrew własnej woli – był zmuszony podejmować decyzje, które w praktyce kładły podwaliny pod nową chrześcijańską strukturę: Kościół



Jan Wesley



Karol Wesley

Metodystyczny. Obaj bracia byli wszechstronnie uzdolnieni i nie stronili od pióra. O ile jednak Karol swe pasje twórcze realizował głównie poprzez poezję, o tyle Jan posługiwał się raczej prozą. Szeroki zakres zainteresowań Jana zaowocował ogromną liczbą pism dotyczących dziedzin nieraz tak od siebie odległych, jak medycyna i historia czy fizyka i teologia. W swych kazaniach starał się odpowiedzieć na pytania nurtujące chrześcijan w XVIII-wiecznej Anglii, polemizował z istniejącymi wówczas różnymi poglądami w teologii, które z jego punktu widzenia były niezgodne z Pismem Świętym. Szczególne

Epworth leży w odległości 37 km na północny zachód od Lincoln.

miejsce w dorobku Jana Wesleya zajmują jego *Kazania*, w których, dzięki doskonalej znajomości Biblii, potrafił płynnie przechodzić od własnych słów do cytatów z Pisma Świętego i ponownie do własnych sformułowań. Czytając *Kazania*, ma się przed oczyma jednolity tekst i chociaż są napisane językiem charakterystycznym dla XVIII w., można łatwo zrozumieć, co ojciec metodyzmu chciał w nich powiedzieć, nie straciły teologicznej aktualności i cieszą się wciąż dużym zainteresowaniem. Publikując wygłaszane wcześniej kazania, Jan Wesley chciał, aby ich przesłanie było zrozumiałe dla każdego czytelnika, toteż we wstępie napisał, że jego *celem jest prosta prawda dla zwykłych ludzi*⁴.

Dzieciństwo i rodzina

Obaj bracia przyszli na świat w Epworth, w rodzinie Samuela Wesleya i jego żony Zuzanny z domu Annesley. Samuel, absolwent Uniwersytetu w Oxfordzie, był proboszczem anglikańskiej parafii w Epworth, którą objął w 1696 r. Służba ta nie była łatwa, zresztą w dużej mierze z winy samego Samuela. Tak pisał o tym znakomity polski teolog ewangelicki, prof. Witold Benedyktowicz: [...] *Odwadże brakło rozważli, porywom ducha towarzyszyła niestałość, gorliwość graniczyła z gwałtownością, bojność szła w parze z marnotrawstwem, przywiązanie do Kościoła z bigoterią. [...] Przy takich cechach nietrudno było o nieporozumienia z otoczeniem*⁵. *Toteż życie w Epworth obfitowało w konflikty z parafianami*⁶. [...] *Jednakże na tle kryzysu kadr duchownych, jaki w tym czasie panował w Anglii, pleban z Epworth prezentował się dość korzystnie*⁷. Cytowany autor przywołuje w tym kontekście ironiczną uwagę Woltera: *Księża chodzą czasami do szynkowni, ponieważ im tego zwyczaj pozwala; a chociaż się tam upijają, dzieje się to poważnie i bez zgorznięcia*⁸.

W sytuacji, kiedy ojciec był obdarzony niemałą zdolnością do generowania przeróżnych problemów, ostoją rodziny stała się matka, Zuzanna (z domu Annesley), którą Samuel poślubił 11 listopada 1688 r. Samuel miał

⁴ J. Wesley, *Poucz mnie o tym, czego nie wiem. Zbiór kazań*, Warszawa 2001, s. 5.

⁵ W związku z tym Samuel Wesley dwukrotnie trafił do więzienia, a powodem do uwięzienia go były długi, których nie mógł na czas uregulować.

⁶ W. Benedyktowicz, *Bracia z Epworth*, Warszawa 1971, s. 28-29.

⁷ Tamże, s. 23-24.

⁸ W. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 25. Cytat za: *Listy Woltera o Angielszczykach z Francuskiego Tłomaczono. Przez S... K... Roku 1793*.

wówczas 26 lat, a Zuzanna – 19⁹. Była ona (dwudziestym piątym dzieckiem) córką doktora Samuela Annesleya – jednego z wybitniejszych teologów purytańskich tamtej epoki. Podobnie jak jej mąż – również mający purytańskie korzenie – wkraczając w dorosłość, porzuciła purytanizm i wstąpiła do Kościoła Anglikańskiego. W. Benedyktowicz określił Zuzannę jako kobietę o silnej osobowości, pobożną, zrównoważoną i obowiązkową. Zwrócił też uwagę na inne jej walory: była osobą godną zaufania, kochającą i kochaną matką oraz, jak na ówczesne czasy, kobietą dobrze wykształconą¹⁰.

Zuzanna dziewiętnaście razy została matką, jednak dziewięcioro jej dzieci wcześniej umarło. Dorosłego wieku dożyli trzej synowie – pierworodny Samuel oraz Jan i Karol, a także siedem córek – Emilia, Zuzanna, Maria, Mehetabel, Anna, Marta i Kezia.

Jan Wesley przyszedł na świat 17 czerwca 1703 r. jako piętnaste dziecko Samuela i Zuzanny, a jego młodszy brat Karol był osiemnastym dzieckiem i urodził się 18 grudnia 1707 r. O dwojce dzieci, które urodziły się pomiędzy Janem i Karolem (w latach 1704 i 1705) niewiele wiadomo – najprawdopodobniej zmarły wkrótce po narodzinach¹¹.

Lata dzieciństwa Jan i Karol spędzili w rodzinnym domu pod czujnym okiem matki. Zuzanna Wesley była ich pierwszą wychowawczynią i nauczycielką – od piątego roku życia uczyła dzieci czytania, a podręcznikiem, z którego korzystała, była... *Biblia*. Wychowanie, które odebrali od matki, miało wielki wpływ na ich dalsze życie. Chociaż surowe, było jednak właściwe, a przez dzieci dobrze po latach wspominate. Bardzo często też Jan (a z pewnością i Karol) wracał do matki i zasięgał jej rad, niekiedy nawet w poważnych problemach teologicznych.

Również domowe nabożeństwa, prowadzone przez Zuzannę Wesley, wywarły wielki wpływ na wychowanie dzieci, a Janowi bardzo przydały się w jego późniejszej działalności, dając mu *gotowy i wypróbowany model zebrań budujących*.

Oto, co sama Zuzanna Wesley pisała o sobie i o swych metodach wychowawczych w liście do męża (podczas jego dłuższej nieobecności, spowodowanej najprawdopodobniej pobytem w więzieniu): *Jestem kobietą, ale także panią dużej ro-*

⁹ B. Whitaker, *Susanna Wesley*, <http://freepages.genealogy.rootsweb.ancestry.com/~gentutor/susanna.html> (dostęp z dnia 17.08.2013).

¹⁰ W. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 33-34 i 36.

¹¹ *Ancestors of Rev. John Wesley*, <http://regan.org/genealogy/famous/wesley-john/wesleyj-0001.htm> (dostęp z dnia 18.09.2012).

dziny. I choć odpowiedzialność głowy rodziny za duszę jej członków spoczywa na tobie, to jednak podczas twej długiej nieobecności nie mogę nie patrzeć na każdą duszę zostawioną pod moją opieką jak na talent powierzony mi w zaufaniu. Nie jestem mężczyzną ani pastorem, ale jako matka i pani rodziny czuję, że powinnam zrobić jeszcze więcej, niż dotąd zrobiłam. Postanowiłam zacząć od własnych dzieci, co do których zastosowałam następującą metodę: wykorzystuję taki czas, jaki mogę oszczędzić każdej nocy, żeby dyskutować z każdym dzieckiem z osobna. W poniedziałek rozmawiam z Molly, we wtorek z Hetty, w środę z Nancy, w czwartek z Janem, w piątek z Patty, w sobotę z Karolem¹².

Niezwykły wpływ wywarł na Jana pożar plebanii w Epworth, który zdarzył się 9 lutego 1709 r. około północy. Rodzice, obudzeni krzykiem przerażonych dzieci, wynieśli je z rozszalałego pożaru. W zamieszaniu zapomniano o Janie. Samuel, zauważywszy brak syna, próbował wrócić po niego, jednakże było to już niemożliwe, więc zaczął się gorliwie modlić i polecać go Bożej Opatrzności. W tym czasie chłopiec próbował wydostać się przez okno. Przy pomocy obecnych osób wyratowany został w ostatniej chwili, gdy zapadał się już dach domu¹³. Ocalonymi z pożaru dziećmi państwa Wesleyów były: Emilia (1692-1771), Zuzanna (1695-1764), Maria (1696-1734), Mehetabel (1697-1750), Anna (1702-1742?), Jan (1703-1791) Marta (1706-1791) i Karol (1707-1778)¹⁴.

Jan Wesley w ciągu całego życia zachował wspomnienie tego przedziwnego wybawienia z płomieni. Jeden ze swych portretów kazał opatrzyć wizerunkiem płonącego domu i napisem: *Czyż nie jest to głownia, wyrwana z ognia?* – będącym nieznacznie sparafrazowanym tekstem zaczerpniętym z Księgi Zachariasza (Za 3, 2)¹⁵. Karol – był w chwili pożaru zbyt mały, aby go zapamiętać, choć zapewne historię tę znał dobrze z opowiadań swoich bliskich.

Szkoła i uniwersytet

Po zakończeniu domowej edukacji, w 1713 r. Jan Wesley podjął naukę w londyńskiej szkole Charterhouse¹⁶. Był chłopcem rozważnym, cierpliwym,

¹² http://en.wikipedia.org/wiki/Susanna_Wesley (dostęp z dnia 20.10.2013).

¹³ M. Lelièvre, *Jan Wesley. Jego życie i dzieło*, Warszawa 1931, s. 42-43.

¹⁴ M. E. Brose, *Charles Wesley. Zpěvák metodismu*, Praga 2002, s. 9-10.

¹⁵ Tekst ten odnosi się do Jerozolimy i w przekładzie Biblii Warszawskiej brzmi następująco: *Wtedy anioł Pana rzekł do szatana: Niech cię zgromi Pan, szatanie, niech cię zgromi Pan, który obrał Jerozalem! Czyż nie jest ono głownią wyrwaną z ognia?*

¹⁶ Charterhouse School została ufundowana w 1611 r. przez Thomasa Suttona (1532-1611), który dorobił się fortuny dzięki odkryciu złóż węgla na dzierżawionym przez niego terenie

wytrwałym i odpowiedzialnym¹⁷. Te cechy charakteru, zaprawione z serca płynącą pobożnością (która jednak w niektórych momentach przygasła), towarzyszyły Janowi do końca życia.

Wyjazd z rodzinnego domu do Charterhouse School był dla Jana Wesleya rzuceniem go na głęboką wodę. Chłopiec znalazł się w nowym, obcym dla siebie środowisku, gdzie często padał ofiarą kolegów, którzy nie szczydziли mu przezwisk, a często i kuksańców. Znosił to jednak bardzo spokojnie, nie odpłacając tym samym, ale jego pobożność przygasła nieco, aby na nowo zapłonąć w czasach uniwersyteckich. Luke Tyerman napisał w dosadny sposób, że poszedł do tej szkoły jako święty, ale tam zaczął zaniedbywać swe religijne obowiązki i zakończył naukę jako grzesznik¹⁸. Po latach Jan ocenił bardzo surowo swoje postępowanie w okresie szkolnym stwierdzając, że wprawdzie modlił się i czytał Biblię, ale nie szły za tym czyny¹⁹.

Karol był mniej wybitnym i oryginalnym od brata. Jego charakter nie był taki „poprawny” jak Jana, ale za to był *arcyzłotem dobrych manier i ułożenia*²⁰. Doskonale wychowanie chłopca zwróciło na niego uwagę bogatego szlachcica, Garreta Wellesleya, który – będąc bezpotomnym – wyraził chęć adoptowania Karola Wesleya. Ojciec nie był temu pomyslowi przeciwny, jednak sam Karol odmówił i Garret Wellesley adoptował innego chłopca – swego dalszego krewnego Ryszarda Colleya, który wraz z nazwiskiem odziedziczył jego fortunę, a w 1747 r. otrzymał tytuł hrabiego Mornington. Jako ciekawostkę warto dodać, że wnuk przybranego syna Wellesleya, książę Wellington, zapisał się w historii jako zwycięzca spod Waterloo²¹.

Karol podjął naukę w szkole w Westminsterze. Wstąpienie do tej szkoły było dla niego stosunkowo „miękkim lądowaniem”, bowiem jednym

w pobliżu Newcastle-on-Tyne. Pierwotnie oprócz kaplicy i szkoły znajdował się tam również szpital, stąd początkowo używano nazwy „The Hospital of King James and Thomas Sutton in Charterhouse”. Charterhouse School funkcjonuje do dziś (w 1872 r. ówczesny dyrektor szkoły, ks. Haig Brown, przeniósł ją do Godalming w Surrey) i jest uważana za jedną z najlepszych na terenie Wielkiej Brytanii.

¹⁷ W. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 46.

¹⁸ L. Tyerman, *The life and times of the Rev. John Wesley, M. A., founder of the Methodists*, vol. 1, Londyn 1876, s. 22.

¹⁹ W. H. Guiton, *Jan Wesley. Życie i dzieła*, Gliwice – Warszawa 1987, s. 10.

²⁰ W. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 48.

²¹ Tamże.

z nauczycieli był tam jego starszy brat Samuel (urodzony 10 lutego 1690 lub 1691 r.²²), który zaopiekował się nim.

Jan Wesley, po ukończeniu nauki w Charterhouse School, został w czerwcu 1720 r. skierowany przez dyrektora tejże szkoły, Thomasa Walkera²³, do Christ Church College w Oxfordzie, gdzie studiował przedmioty klasyczne oraz logikę. Zasmakował też w „studenckim życiu” i niewiele czasu, zwłaszcza w początkowym okresie studiów, poświęcał na naukę. Ponad nią przedkładał przesiadywanie w kawiarniach, grę w karty, polowania i piesze wycieczki w górę rzeki. Jednak, jeśli już się uczył, to robił to pilnie i systematycznie. Praktyki religijne spełniał regularnie, ale bez entuzjazmu. W Oksfordzie zaczął prowadzić dziennik, w którym zdarzało mu się wpisywać również różne zakodowane informacje m.in. na temat konfliktów z Karolem (w pełni odczytano te fragmenty dopiero w 1972 r.).

Po uzyskaniu stopnia bakalarza (Bachelor of Arts) Jan Wesley przyjął w dniu 19 września 1725 r. z rąk Biskupa Oxfordu – Johna Pottera (1674-10.10.1747) – ordynację na diakona w Christ Church Cathedral. W marcu 1726 r. otrzymał stanowisko Fellowa Lincoln College, które zobowiązywało go do pracy naukowej oraz prowadzenia zajęć dydaktycznych – z logiki i greki. Stopień naukowy magistra sztuk wyzwolonych uzyskał 14 lutego 1727 r. na podstawie trzech rozpraw²⁴: *Anima brutorum*, *De Julio Caesare* i *De Amore Dei*.

W 1726 r., w Christ Church College rozpoczął studia brat Jana, Karol Wesley. Według Matthieu Lelièvre’a, na początku zasmakował w urokach „życia studenckiego” i napomnienia starszego brata przyjmował niechętnie. Jednak szybko zmienił i swoje postępowanie, i towarzystwo²⁵.

Wikariat Jana Wesleya w parafii ojca i powrót na uniwersytet. Klub Świętych

Choroba ojca spowodowała, że Jan Wesley na dwa lata – od sierpnia 1727 do listopada 1729 r. – porzucił pracę akademicką i udał się do Epworth, aby pełnić tam obowiązki wikariusza. 22 września 1728 r. w Oxfordzie przy-

²² Zamieszanie związane z datą swoich urodzin wprowadził sam Samuel Wesley, który raz twierdził, że w 1711 r. miał 18 lat, a innym razem w liście napisał, że urodził się w 1690 r...

Z inskrypcji na jego grobowcu wynika, że urodził się w 1691 r.

²³ Thomas Walker był dyrektorem Charterhouse School w latach 1679-1728.

²⁴ L. Tyerman, dz. cyt., s. 54 i W. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 57.

²⁵ M. Lelièvre, dz. cyt., s. 59.

jął drugie święcenia, ponownie z rąk biskupa Pottera²⁶. Niewiele wiadomo o tym okresie życia Jana Wesleya, poza tym, że bardzo dokładnie wypełniał swoje obowiązki. Jednak brak doświadczenia wiary był powodem, jak sam stwierdził, braku rezultatów w pracy duszpasterskiej²⁷.

W tym czasie Jan Wesley opiekował się również wiejską społecznością we wsi Wroote. Było to szczególne doświadczenie dla młodego i znakomicie, jak na swoje czasy, wykształconego księdza. Jak pisał jego biograf, Luke Tyerman: *Kościółem był mały, murowany budynek, a liczba mieszkańców jeszcze w 1821 roku nie przekraczała trzystu osób*²⁸. Siostra Jana, Mehetabel, tak opisywała mieszkańców Wroote w liście do siostry Emilii: [...] *nudni jak osły urodzone na stercie gnoju, [...] pozbawieni mądrości, dowcipu i wdzięku, [...] z głowami nieczułymy jak kamienie*²⁹.

Z tego zapewne niezbyt ciekawego dla Jana Wesleya środowiska wyrwało go wezwanie rektora Lincoln College, który nakazał mu powrót na uczelnię. Wesley podjął tam obowiązki nauczyciela, tutora, greckiego Nowego Testamentu i miał pełnić je przez najbliższych sześć lat. Młody tutor od razu rzucił się w wir życia towarzyskiego Oxfordu. Jednak wkrótce zaczął też głębiej myśleć o religii i w związku z tym wiele godzin spędzał na lekturze w Bodleian Library³⁰, odkrywając nowe wątki myśli chrześcijańskiej. Rychło też przyłączył się do grupy, której spotkania nieco wcześniej zainicjował jego brat Karol, a która zdążyła już dorobić się w uczelnianym świecie ironicznego określenia „Klub Świętych”.

Jan Wesley tak pisał o jego początkach: *W listopadzie 1729 czterech młodych dżentelmenów z Oxfordu – pan Jan Wesley, Fellow Lincoln College, pan Karol Wesley, student Christ Church [College]; pan [William] Morgan, student³¹ Christ Church [College]; i pan [Robert] Kirkham z Merton College – zaczęło spędzać razem kilka wieczorów w tygodniu, czytając głównie Grecki [Nowy] Testament*³².

²⁶ Tamże, s. 53.

²⁷ Tamże, s. 53-54.

²⁸ L. Tyerman, dz. cyt., s. 57-58.

²⁹ <http://en.wikipedia.org/wiki/Wroote> (dostęp z dnia 17.10.2013).

³⁰ Bodleian Library – założona w 1602 roku jedna z najstarszych bibliotek europejskich; główna biblioteka Uniwersytetu Oksfordzkiego. W Wielkiej Brytanii pod względem wielkości księgozbioru Bodleian Library ustępuje jedynie British Library. Biblioteka Bodleian od 1610 r. otrzymuje egzemplarz każdej książki opublikowanej w Wielkiej Brytanii.

³¹ Użyte w tym miejscu w oryginale słowo „commoner” oznacza studenta bez stypendium.

³² L. Tyerman, *The Oxford Methodists: Memories of the Rev. Messrs. Clayton, Ingham, Gambold, Hervey, and Broughton, with bibliographical notices of others*, Londyn 1873, s. 1.

Było to swoiste *novum* w środowisku studentów, którzy z reguły preferowali zupełnie inne formy spędzania wolnego czasu. Mimo to – a może właśnie dlatego – „Klub Świętych” zaczął szybko się rozrastać i wkrótce w jego skład wchodził przedstawiciele niemal wszystkich oxfordzkich College’ów – i to nie tylko studenci, ale również profesorowie. Oprócz wspólnego czytania Pisma Świętego, członkowie „Klubu Świętych” rygorystycznie przestrzegali obowiązków nakładanych przez Kościół (udział w Komunii, posty itp.), a także spełniali dobre uczynki, zwłaszcza poprzez pomoc biednym, odwiedzanie więźniów i wygłaszanie kazań w więzieniach³³. W związku z metodycznym wypełnianiem kościelnych nakazów i rygorystycznym porządkiem w życiu osobistym (każda godzina dnia powinna być odpowiednio wykorzystana!), w 1732 r. członków „Klubu” zaczęto nazywać „metodystami”.

Już wcześniej miano „metodysty” przyłgnęło do Karola Wesleya, który będąc fellowem Christ Church College, wyróżniał się skrupulatnością, bowiem *pierwotnie określenie to nie miało odcienia religijnego i oznaczało po prostu kogoś, kto postępuje w sposób metodyczny*³⁴.

Również Jan Wesley był zwolennikiem metodycznej pracy – nie tylko religijnej, ale również naukowej. Tak pisał w sierpniu 1731 r. do jednego ze swych uczniów: *Nie masz pewnością, czy pozostaje ci jeszcze jeden dzień życia, byłoby więc nierozważną stracić bodaj jedną minutę. Najkrótsza droga do zdobycia wiedzy wydaje mi się następująca: 1) określ cel, który zamierzasz osiągnąć; 2) czytaj tylko te książki, które w ten lub inny sposób prowadzą do tego celu; 3) spośród dobrych książek wybieraj najlepsze; 4) podejmij studia nowego dzieła nie wcześniej, aż zakończysz poprzednie; 5) czytaj w takim porządku, by czytanie dzisiejsze posłużyło do wyjaśnienia i utwierdzenia tego, co wczoraj przeczytałeś*³⁵.

Jak widać, zalecenia te do dziś nie straciły swojej aktualności...

Misja w Georgii

Rok 1735 przyniósł gwałtowne zmiany w życiu braci Wesleyów. Najpierw, 25 kwietnia, zmarł ich ojciec – Samuel, który, mimo wielu niezaprzeczalnych wad, był dla Jana i Karola pierwszym wzorem.

³³ M. Lelièvre, dz. cyt., s. 62.

³⁴ W. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 58.

³⁵ M. Lelièvre, dz. cyt., s. 61-62.

Jeszcze większa zmiana nastąpiła pod koniec roku – 14 października bracia, na pokładzie dowodzonego przez kapitana Josepha Cornisha dwustu-dwudziestotonowego statku „The Simmonds”, wyruszyli z Gravesend do Nowego Świata. Podróż ta była odpowiedzią na zaproszenie, wystosowane do Jana i Karola przez generała Jamesa Edwarda Oglethorpe’a (22.12.1696-30.06.1785), gubernatora nowej, utworzonej 9 czerwca 1732 r.³⁶, kolonii brytyjskiej w Ameryce – Georgii (położonej pomiędzy Południową Karoliną i Florydą). Oglethorpe chciał, aby Jan zajął się życiem religijnym kolonistów, natomiast Karol miał być sekretarzem gubernatora. Braciom Wesleyom towarzyszyli w drodze dwaj przyjaciele. Tak opisał w swym dzienniku początek wyprawy i towarzyszy podróży Jan Wesley:

Wtorek, 14 października 1735 r.

Okolo dziewiętej rano pan Benjamin Ingham³⁷ z Queen’s College w Oxfordzie; pan Karol Delamotte³⁸, syn handlującego cukrem kupca z Londynu, w wieku dwudziestu jeden lat (który zaferował się kilka dni wcześniej i pokazał poważne pragnienie znoszenia naszego towarzystwa); mój brat Karol Wesley i ja wzięliśmy łódź do Gravesend aby tam zaokrętować się do Georgii³⁹.

„The Simmonds” dotarł do celu 5 lutego 1736 r. Długi okres pomiędzy datą wypłynięcia z Gravesend i dotarcia do celu podróży nie oznacza, że statek przez cały czas był na morzu – Zanim przepłynął Atlantyk, zatrzymywał się jeszcze, między innymi czekając na eskortę. Statek Wesleyów miał bowiem pokonać ocean w konwoju – jego towarzyszem podróży był dowodzony przez kapitana Johna Thomasa „London Merchant” (podobnej wielkości jak „The Simmonds”) a eskortę stanowił sloop „Hawk” (uzbrojony w 12 dział – osiem czterofuntowych oraz cztery półfuntowe), dowodzony przez kapitana Jamesa Gascoigne’a⁴⁰.

Podczas podróży Wesleyowie poznali grupę Braci Morawskich, których całkowity spokój i pełna ufności wiara, okazana podczas potężnego sztormu

³⁶ Tego dnia król Jerzy II zatwierdził przywilej założenia nowej kolonii.

³⁷ Benjamin Ingham (ur. 11 czerwca 1712 r., zm. w 1772 r.) był jednym z członków „Klubu Świętych”.

³⁸ Charles Delamotte (ur. ok. 1714 r., zm. w 1786 r.) na skutek wyjazdu do Georgii bez zgody ojca został przez niego wydziedziczony.

³⁹ *The journal of the Rev. John Wesley, A.M., sometime Fellow of Lincoln College, Oxford*, vol.1, Nowy Jork – Cincinnati 1909, s. 106-107.

⁴⁰ <http://wesley.nnu.edu/?id=88> (dostęp z dnia 17.10.2013), http://threedecks.org/-index.php?display_type=show_ship&id=4647 (dostęp z dnia 17.10.2013) i http://threedecks.org/index.php?display_type=show_crewman&id=7009 (dostęp z dnia 17.10.2013).

wywarła na Janie i Karolu ogromne wrażenie. Szukali oni później towarzystwa Braci i na swój sposób byli zafascynowani ich prostymi, ale pełnymi chrześcijańskiego ducha nabożeństwami, jakże odmiennymi od nabożeństw anglikańskiego High Church.

Po przybyciu do Georgii Wesleyowie od razu rzucili się w wir pracy. Jednak już wkrótce pojawiły się problemy – Jan, który marzył o tym, by nawracać Indian, praktycznie nie miał na to czasu. Pracował w parafii Kościoła anglikańskiego, której jednym z zadań (wprawdzie ubocznym, ale bardzo ważnym) była integracja kolonistów różniących się i tradycjami, i wyznaniem, i narodowością. Jednak jego rygoryzm religijny i brak uznania dla odmiennych zwyczajów prowadziły do różnego rodzaju napięć. Tak pisał o tym W. Benedyktowicz: *Gdyby Wesley miał w tym czasie więcej ducha ekumenicznego, gdyby szanując różnice i tradycje realizował na tym gruncie nadrzędną jedność i wspólnotę, to mógłby osiągnąć piękne wyniki i zaoszczędzić sobie wielu niepowodzeń i rozczarowań. Ale on w przedziwny sposób ulegał duchowi rytualizmu i sakramentalizmu oraz rygorystycznym przepisom kościelnoprawnym, przez co zastąpił sobie również na opinię bigota [...] zetknięcie się z prostotą i szczerą pobożnością Braci Morawskich [...] powinno było sprzyjać zmianie postawy, większej elastyczności, a także serdeczności uczuć. Tymczasem [jego] poczynania oddalały go coraz bardziej od parafian, aż na koniec doprowadziły do całkowitego rozbratu. Było to jednym z powodów opuszczenia przez Wesleya placówki na nowym lądzie⁴¹.*

Podobne rozczarowania przeżywał Karol Wesley, który został mianowany przez władze kolonii „sekretarzem do spraw Indian”. Musiał więc gościć obowiązki osobistego sekretarza generała Oglethorpe’a, pastora w nowej osadzie o nazwie Frederica i wreszcie obowiązki sekretarza do spraw Indian. Te ostatnie były bardzo mgliście sformułowane – miał zająć się „lepszym uregulowaniem handlu z Indianami”⁴². Żadnych wytycznych, jak się do tego dzieła zabrać, nie otrzymał. Ponadto sam Karol Wesley był bardziej zainteresowany nawracaniem Indian niż handlowaniem z nimi. Nie znosił również swojej pracy jako prywatnego sekretarza. W tydzień po przybyciu do Frederica zapisał w swym dzienniku: *Przez całą dobę byłem zajęty pisanem listów dla pana Oglethorpe’a. Za całą Georgię nie chciałbym spędzić kolejnych sześciu dni w ten sam sposób⁴³.* Natłok obowiązków, których często nie był w stanie pogodzić, po-

⁴¹ W. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 67-69.

⁴² J. A. Sweet, *Charles Wesley: Georgia's First Secretary for Indian Affairs*, „Methodist History Journal”, 01.07.2012, s. 214.

⁴³ Tamże, s. 219.

wodował coraz większe zniechęcenie, aż w końcu, 16 sierpnia 1736 r., Karol Wesley wyruszył w drogę powrotną do Anglii, dokąd dotarł 3 grudnia 1736 r.⁴⁴.

Jan wytrzymał dłużej, ale w końcu wrócił do Anglii i on. Bezpośrednią przyczynę decyzji o powrocie do ojczyzny opisuje jego biograf, Matthieu Lelièvre: *Młoda osoba, miss Hopkey, siostrzenica głównego urzędnika w Savannah, Thomasa Caustona*⁴⁵, *zwróciła uwagę Wesleya, a to dzięki swym żałobom, tak iż powziął zamiar poślubienia jej. Wszystko wróżyło pomyślny wynik tych zamiarów małżeńskich – tymczasem nagle nastąpiło zerwanie. [...] Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, zerwanie nastąpiło równocześnie z obu stron. Pewnym jest jeno ten fakt, że miss Hopkey przedko się pocieszyła, zaślubiając już po upływie kilku dni Mr. [William] Williamsona, podczas gdy Wesley przez długi czas nosił żalobę po swojej pierwszej, wiosnianej miłości.*

*[...] Miłosna sprawa, w której Wesley postąpił zgodnie z honorem [...] stała się dlań źródłem wielu przykrości. Ściągnęła nieprzyjaźń dwóch ludzi, którzy posiadali możność zaszkodzenia mu: jednym z nich był Causton, wuj panny, drugim Williamson, konkurent przez nią przyjęty. Wszyscy ci, których jego zbyt surowość lub wygórowana gorliwość źle usposobiły, przyłączyli się do jego przeciwników. Proces o zniesławienie został wytoczony pastorowi, od którego żądano 25.000 franków odszkodowania za krzywdę wyrządzoną opinii pani Williamson przez usunięcie jej od Stołu Pańskiego. Wesley uznał fakt, zapewniając jednak, że główną przyczyną tego była odmowa ze strony młodej kobiety poddania się regułom dyscypliny Kościoła. Poza tym nie uznał wyroku wydanego w tej sprawie przez świecki sąd przysięgłych. [...] Wobec podniecenia umysłów – Wesley [...] od razu zrozumiał, iż działalność jego w Georgii jest skończona i że należy wracać do Anglii. [...] Tak zakończyła się porażką upokarzającą ta wyprawa misjonarska, przedsięwzięta pod dziwnie pomyślną wróżbą*⁴⁶.

Jan Wesley opuścił Savannah w dniu 27 listopada 1737 r. i dotarł do Anglii 1 lutego 1738 r.

Nawrócenie

Chociaż formalnie rzecz biorąc wyprawa do Georgii była dla obydwu braci Wesleyów – szczególnie zaś dla Jana – całkowitą porażką, to jednak właśnie przeżycia z nią związane stały się fundamentem ich późniejszego na-

⁴⁴ D. M. Jones, *Charles Wesley. A Study*, Londyn 1919, s. 59.

⁴⁵ W rzeczywistości Sophia Christiana Hopkey była siostrzenicą żony Thomasa Caustona.

⁴⁶ M. Lelièvre, dz. cyt., s. 83-85.

wrócenia, uświadamiając im, że dotychczasowa droga formalizmu religijnego i kościelnych rytuałów wiodła donikąd.

Jan, rozważywszy stan swej duszy, pisał: *Byłem w Ameryce, aby nawracać Indian, ale któż mnie nawróci? Któż wyzwoli mnie od mego złego i nienierzącego serca? Moja religia jest piękna jak lato. Mówię o niej, wierzę, o ile niebezpieczeństwo jest daleko. Jednak pozwólcie śmierci spojrzeć w moje oblicze, a duszę moją przejmie trwoga. Nie mogę powiedzieć, że śmierć jest zyskiem*⁴⁷.

Pomny swoich pozytywnych doświadczeń z Braćmi Morawskimi, szukał ich towarzystwa również w Londynie, a rozmowy z pastorem tej wspólnoty, Piotrem Böhlerem, przygotowały go do przeżycia niezwykłego doświadczenia, które sam nazywał później „niezwykłym rozgrzaniem serca”. To „niezwykłe rozgrzanie serca” – nawrócenie – stało się udziałem Jana Wesleya w dniu 24 maja 1738 r. Jego bratu Karolowi dane było przeżyć nawrócenie o trzy dni wcześniej. W tym czasie chory Karol zamieszkał – za namową przyjaciół – u rzemieślnika nazwiskiem Bray i z nim to właśnie modlił się o dar wiary. *Od tego czasu – napisał później – szukałem tego, by wielu przyjaciół przychodzących do mnie umocnić w podstawowej prawdzie zbawienia tylko przez wiarę, wiarę, która nie jest daremna i martwa, lecz która znajduje swój wyraz w miłości*⁴⁸.

21 maja 1738 r., w pierwszy dzień Zielonych Świąt, po wizycie przyjaciół i Jana, Karol pozostał sam i modlił się. W jakiś czas później – zapadając w półsen – usłyszał przez drzwi następujące słowa: *W imię Jezusa Nazareńskiego wstań i uwierz, a będziesz uzdroniony z wszelkiej nędzy swojej*. Słowa te wypowiedziała siostra Braya i ten krótki moment wystarczył, by w duszy Karola nastąpiła przemiana – znalazł żywą społeczność z Chrystusem⁴⁹. Trzy dni później przybiegł do niego Jan ze słowem: „Wierze!” na ustach.

Jan Wesley tak wspominał dzień swego nawrócenia: *Myślałem, że było około piątej rano, kiedy otworzyłem Nowy Testament na następujących słowach: Τὰ μέγιστα ἡμῖν καὶ τίμια ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως*⁵⁰. *Przez które darowane nam zostały drogocenne i największe obietnice, abyście przez nie stali się*

⁴⁷ *The journal of the Rev. John Wesley...*, vol. 1, dz. cyt., s. 418. Stwierdzenie Wesleya: „Nie mogę powiedzieć, że śmierć jest zyskiem” nawiązuje do myśli św. Pawła, zawartej w Liście do Filipian: „Albowiem dla mnie życiem jest Chrystus, a śmierć zyskiem” (Flp 1, 21).

⁴⁸ *The Early Journal of Charles Wesley*, Londyn 1909, s. 143.

⁴⁹ W. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 166-167. Por. *The early journal...*, dz. cyt., s. 146-149.

⁵⁰ Wesley w swoim dzienniku nieco skrócił ten werset biblijny. W oryginale brzmi on następująco: *δι' ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως*. Por. <http://www.academic-bible.com/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/> (dostęp z dnia 12.11.2013).

uczestnikami Boskiej natury (2 P 1, 4). Jak tylko wyszedłem, otworzyłem go znowu na tych słowach: „Niedaleki jesteś od Królestwa Bożego”⁵¹. Po południu namówiono mnie, abym poszedł do katedry św. Pawła. Wystuchałem tam antyfony: „Z głębokości wołałem do Ciebie, o Panie: Panie, słuchaj mego głosu. O, niechaj twe uszy usłyszą wyraźnie głos mojej skargi. Jeśli Ty, Panie, będziesz radykalny w piętnowaniu tego, co uczyniono źle, o Panie, któż się ostoi? Ale z Tobą jest miłosierdzie, aby się Ciebie bano. O Izraelu, ufaj w Panu: z Panem jest miłosierdzie, w Nim jest całkowite odkupienie. On odkupi Izraela od wszystkich jego grzechów”⁵².

Wieczorem tego dnia udałem się, bardzo niechętnie, do społeczności przy Aldersgate Street, gdzie ktoś odczytywał Przedmowę Lutra do Listu do Rzymian. Około kwadransa przed godziną dziewiątą, słuchając opisu zmiany, jakiej Bóg dokonuje w sercu przez wiarę w Jezusa Chrystusa, uczułem dziwne rozgrzanie serca. Uczułem, że położyłem mą ufność w Chrystusie, w Chrystusie jedynie – dla zbawienia; otrzymałem pewność, że On zabrał moje grzechy – nawet moje – i ocalił mnie od prawa grzechu i śmierci. [...] Później złożyłem otwarcie wobec wszystkich obecnych świadectwo tego, co czułem⁵³.

Matthieu Lelièvre zwraca uwagę na tę szczególną okoliczność. Oto Jan Wesley słucha słów Marcina Lutra komentującego tekst św. Pawła: [...] światło zapaliło się w duszy Wesleya – jakby dla zaznaczenia, że źródłem przebudzenia XVIII wieku stanie się wiek apostołski i Reformacja. Miało ono wskazać te dwie epoki, nie tylko potwierdzeniem doktryny usprawiedliwienia przez wiarę, ale i przeżyciem osobistym tej łaski Boskiej przez ludzi, którzy podjęli się głosić ją innym. Wesley, zarówno jak Luter, a Luter – jak św. Paweł, mogli zawołać: Uwierzyłem – i dlatego mówiłem⁵⁴.

Podobieństwa i różnice między Janem i Karolem.

Życie rodzinne braci. Rozwój metodyzmu

Od chwili nawrócenia bracia wspólnie prowadzili pracę misyjną. Nie znaczy to jednak, że między ich sposobami działania oraz poglądami nie było różnic. Karol do końca życia pozostał bardziej „anglikański” niż Jan. Widać to wyraźnie na przykładzie sporu z Braćmi Morawskimi (drogi metodystów i Morawian rozeszły się około 1740 r.), do którego doszło mimo wielkiego

⁵¹ Mk 12, 34.

⁵² Antyfona ta wyraźnie bazuje na tekście Psalmu 130, choć różni się od tekstu tegoż Psalmu z Biblii Króla Jakuba, jaką posługiwał się Wesley. Wszystko wskazuje na to, że jej autorem był Henry Purcell (ur. 10.09.1659 r. (?), zm. 21.11.1695 r.) – angielski kompozytor i organista w Westminster Abeby.

⁵³ *The journal of the Rev. John Wesley...*, vol. 1, dz. cyt., s. 472-476.

⁵⁴ M. Lelièvre, dz. cyt., s. 92-93.

wplywu Morawian na nawrócenie obydwu Wesleyów. Konflikt nastąpił, gdy jeden z ich kaznodziejów, pochodzący z Alzacji Filip Molther,⁵⁵ zaczął głosić poglądy wyraźnie nawiązujące do kwietyzmu⁵⁶. Twierdził on, że *człowiek wierzący nie musi się modlić, przystępować do Stołu Pańskiego ani też czytać Pismo Świąte; może to robić, jeśli ma na to ochotę, ale nie jest to wcale konieczne*⁵⁷. W sporze tym Karol, którego ponadto drażniła zbyttnia, jego zdaniem, wolnokościelność herrnhutów⁵⁸, był bardziej uparty i porywczy niż Jan, choć i ten ostatni w końcu uznał, że dalej im nie po drodze z Morawianami.

Karol nie aprobował również tych poczynań Jana, które prowadziły do uniezależnienia się metodystów od Kościoła Anglikańskiego. O różnicach między braćmi w ich pracy tak pisze W. Benedyktowicz: [...] *gdy Jan poszedł dalej i stał się założycielem nowego tworu kościelnego „wbrew woli”, to Karol pozostał zdecydowanie przy macierzystym Kościele Anglikańskim. Odnosił się nieraz krytycznie do podciągnięć organizacyjnych swego starszego brata; decyzje Janowe bowiem kładły podwaliny pod strukturę przyszłego niezależnego Kościoła Metodystycznego, jakkolwiek sam Jan nie miał takiego zamiaru. [...] Karol pozostał przy wizji metodyzmu jako ruchu ożywiającego chrześcijaństwo angielskie jego epoki*⁵⁹.

Sposoby działania braci Wesleyów również znacznie się różniły. Jan był, jak wspomniano, niestrudżonym organizatorem, który praktycznie nie mógł usiedzieć w jednym miejscu. Ciągłe w drodze, ciągle czymś zajęty... Wiedziony swym temperamentem i zmysłem przywódczym, organizował stowa-

⁵⁵ Philipp Heinrich Molther (1714-1780) był pastorem a później biskupem Moravian Church.

⁵⁶ Kwietyzm – mistyczna doktryna teologiczna, sformułowana przez hiszpańskiego teologa katolickiego Miguela de Molinosa (stąd zwana też molinizmem) w 1675 r., głosząca wyzwolenie duszy spod władzy ciała przez kontemplację, zaprzestanie jakichkolwiek dążeń, biernie zdanie się na wolę Boga; potępiona w 1687 r. przez inkwizycję i papieża Innocentego XI, stała się tematem długotrwałych sporów w Kościele.

⁵⁷ W. H. Guiton, dz. cyt., s. 23.

⁵⁸ Herrnhuci to inna nazwa Braci Morawskich, związana z nazwą miejscowości Herrnhut (Straż Pańska). Osiedlili się tam emigranci z Czech, prześladowani w swej ojczyźnie z powodów religijnych. Osada została założona w latach 1722-1727. Opiekę nad gminą wyznaniową od początku jej istnienia sprawował saksoński arystokrata Nikolaus Ludwig hrabia von Zinzendorf (ur. 26.05.1700 r. w Dreźnie, zm. 9.05.1760 r. w Herrnhut). W 1749 roku nowo powstały Kościół przyjął konfesję augsburską. Został również uznany jako niezależny od Kościoła państwowego zbór ewangelicki w Saksonii. W niedługim czasie po powstaniu wspólnoty w Herrnhut, bracia morawscy rozpoczęli zakrojoną na szeroką skalę akcję misyjną w Azji, Afryce i Ameryce Północnej, stając się prekursorami tego typu przedsięwzięć wśród kościołów protestanckich.

⁵⁹ W. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 163.

rzyszenia, parafie, konferencje kaznodziejskie i kształtował instytucję kaznodziejstwa metodystycznego. Obliczono, że w ciągu pięćdziesięciu sześciu lat pracy misyjnej i duszpasterskiej przebył około 100 000 mil (ponad 160 000 km), będąc praktycznie do końca życia – jak długo pozwalały mu na to siły i stan zdrowia – wierny swej zasadzie „Świat cały jest moją parafią”. Podczas tych podróży wygłosił około 40 000 kazań (czyli wygłaszał średnio dwa kazania dziennie). Do tego należy dodać jeszcze wydanie 200 publikacji, napisanych osobiście lub też przez niego skróconych i opracowanych. Ponadto Jan prowadził dziennik oraz bardzo obfita korespondencję i starał się osobiście kierować sprawami stowarzyszeń metodystycznych⁶⁰.

Karol Wesley był osobą mniej ruchliwą niż jego brat. W kaznodziejstwie wędrownym, które stało się jednym ze źródeł sukcesu metodystycznego przebudzenia, wspierał Jana do 1756 r., a później dzielił swój czas pomiędzy Bristol i Londyn⁶¹. Nie był też tak zdolnym organizatorem jak starszy brat, ale nie sposób wyobrazić sobie rozwoju ruchu metodystycznego bez pieśni Karola Wesleya. Jego biografowie nie są, niestety, zgodni co do liczby hymnów, ułożonych przez niego: najbardziej ostrożne szacunki wymieniają liczbę 1000 a maksymalne nawet 6500 pieśni! Oczywiście, większość z nich miała niezbyt długi żywot, ale te najpiękniejsze stały się swego rodzaju „przebojami” i na trwałe zapisały się w chrześcijańskich – nie tylko metodystycznych! – kancjonalach. Biorąc pod uwagę fakt, że zwiastowanie pierwotnego metodyzmu było nakierowane głównie na ludzi społecznie wykluczonych (najuboższych, więźniów itp.) bądź też żyjących na granicy wykluczenia (robotnicy, górnicy), a więc w znakomitej większości analfabetów, to właśnie ewangeliczne zwiastowanie wyrażone we „wpadającej w ucho” pieśni było jednym z najskuteczniejszych narzędzi ewangelizacyjnych nowego ruchu przebudzeniowego.

Również w życiu osobistym braci Wesleyów daje się zauważyć istotne różnice. Karol w kwietniu 1749 r. ożenił się z dużo młodszą Sarą Gwynne (ur. 1726 r., zm. 28 grudnia 1822 r.) zwaną Sally⁶², która była córką bogatego walijskiego sędziego Marmaduke Gwynne’a (nawróconego na metodyzm przez Howella Harrisa⁶³). Sally towarzyszyła w misyjnych podróżach braci

⁶⁰ W. H. Guiton, dz. cyt., s. 36.

⁶¹ W. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 169.

⁶² J. Keith Cheetham, *On the Trail of John Wesley*, Edinburgh 2003, s. 95-97.

⁶³ Howell Harris (ur. 24 stycznia 1714 r., zm. 21 lipca 1773 r.) był jednym z trzech głównych przywódców XVIII-wiecznego przebudzenia metodystycznego w Walii – obok Daniela Row-

Wesleyów co najmniej do 1753 r. Była matką ośmiorga dzieci Karola Wesleya, z których jednak tylko troje – Karol junior (1757-1834), Sara (1759–1828), która tak jak jej matka była zwana Sally i Samuel (1766–1837) – przeżyło okres dzieciństwa. Pozostałe dzieci – Jan, Marta Maria, Zuzanna, Selina i Jan Jakub – zmarły w latach 1753-1768.

Z kolei Jan praktycznie przez całe życie pozostał samotny. Co prawda w 1751 r. ożenił się z Mary Vazeille (ur. 1710 r., zm. 8 października 1781 r.) – wdową po zmarłym w 1747 r. londyńskim kupcu Antonim Vazeille, ale decyzja o zawarciu tego małżeństwa była niefortunna a ono samo – nieszcześnie. Mary Vazeille opuściła męża (który ciągle podróżując i tak niewiele czasu spędzał z małżonką), co skwitował on w swym dzienniku następująco: *Nie opuściłem jej, nie odrzuciłem jej, nie będę jej przywoływał*⁶⁴. Państwo Wesleyowie nie mieli dzieci (Mary Vazeille miała ich czworo z pierwszego małżeństwa), a ich wzajemne relacje później były już tak złe, że Jan nie przybył na pogrzeb zmarłej w 1781 r. małżonki. Wprawdzie nie poinformowano go na czas – jednak możliwe, że uczyniono tak celowo.

Nawet śmierć podkreśliła istniejące pomiędzy braćmi różnice. Karol, który w drodze do wieczności poprzedził swego starszego brata o trzy lata (zmarł 29 marca 1788 r.), zastrzegł, żeby nie chowano go na dziedzińcu kaplicy metodystycznej przy City Road w Londynie (gdzie chowano wszystkich zasłużonych działaczy ruchu przebudzeniowego i gdzie potem spoczęło również ciało Jana Wesleya). Formalnie prośba ta podyktowana była faktem, że dziedziniec kościelny przy City Road nie był poświęcony jako cmentarz, ale w rzeczywistości Karol chciał w ten sposób podkreślić swoją wizję metodyzmu jako ruchu ożywającego Kościół Anglikański, a nie jako czegoś, co stanowi fundament nowego tworu eklezjalnego. Jego życzeniu stało się zadanie – doczesne szczątki Karola Wesleya spoczęły na starym anglikańskim cmentarzu Marylebone w Londynie⁶⁵.

Jan Wesley zmarł rankiem 2 marca 1791 r. Został pochowany na dziedzińcu kaplicy metodystycznej przy City Road w Londynie, a jego grób zwieńczono skromnym pomnikiem.

landa (ur. 1713 r., zm. 16 października 1790 r.) i Williama Williama (ur. 11 lutego 1717 r., zm. 11 stycznia 1791 r.).

⁶⁴ C. Yrigoyen Jr. (red.), S. E. Warrick (red.), *Historical Dictionary of Methodism*, Lanham, Maryland - Toronto - Oxford 2005, s. 324. W oryginale Wesley zapisał tę myśl po łacinie: *Non eam reliqui; non dimisi; non revocabo*.

⁶⁵ W. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 170.

Po śmierci Jana Wesleya ktoś powiedział, że zostawił on po sobie *dobrą bibliotekę, starą, mocno zużytą sutannę, opinię wielokrotnie poniewieraną i... Kościół Metodystyczny*⁶⁶. Rzeczywiście, w czasie kiedy starszy z braci Wesleyów zbliżał się do kresu swej ziemskiej drogi, ruch metodystyczny osiągnął już imponujące rozmiary. Na Wyspach Brytyjskich liczył on prawie 70 000 członków, a w Ameryce – ponad 57 000. Podkreślić należy, że liczby te odnoszą się tylko do osób dorosłych. Jeśli doliczyć do tego dzieci, należy podane liczby pomnożyć co najmniej przez trzy, co daje liczbę około 400 000 osób znajdujących się pod wpływem nowego ruchu religijnego. Nie może więc dziwić fakt, że coraz silniej dawały się odczuć tendencje do zorganizowania niezależnej od Kościoła Anglikańskiego (którego hierarchia w znakomitej większości nie była wówczas zainteresowana ożywieniem swego Kościoła w taki sposób, jak to proponowali metodyści) struktury kościelnej. Na rzecz wiernych służbę pełniło 313 duchownych w Anglii i 227 w Ameryce, wspieranych przez licznych kaznodziejów świeckich⁶⁷.

Źródłem sukcesu ruchu metodystycznego należy upatrywać w kilku czynnikach:

1. Niezwykle osobiste zaangażowanie Jana i Karola Wesleyów w dzieło odnowy – talenty organizacyjne Jana i pisarskie obu braci tworzyły zręby, na których budowano strukturę materialną i duchową ruchu (a później Kościoła).

2. Wprowadzenie kaznodziejstwa ulicznego, co pozwoliło dotrzeć ze zwiastowaniem do znacznie większej liczby osób niż w kościołach i kaplicach (których drzwi często zamykały się przed kaznodziejami nowego ruchu).

3. Wprowadzenie instytucji kaznodziei świeckiego, dzięki czemu zapewniono podstawową opiekę duszpasterską powstającym społecznościom metodystycznym.

4. Skierowanie metodystycznego zwiastowania do ludzi z marginesu ówczesnego społeczeństwa – ubogich, więźniów, robotników itp.

5. Poparcie zwiastowania Ewangelii różnorodnymi działaniami socjalnymi – tworzeniem szkół, warsztatów, przytułków, dystrybucją leków, różnymi formami przeciwdziałania alkoholizmowi i rozpuście itp.

Można do tego jeszcze dodać – co miało duże znaczenie zwłaszcza na gruncie amerykańskim – zdecydowanie negatywny stosunek metodyzmu do

⁶⁶ Tamże, s. 223.

⁶⁷ Tamże, s. 215.

niewolnictwa, znajdujący wyraz w pismach Jana Wesleya. I tak na przykład w liście z dnia 24 lutego 1791 r. pisał on do Williama Wilberforce'a⁶⁸:

Kochany Panie,

*Jeśli Cię potęga Boska nie przygotowała do tego, aby jak Atanazy być contra mundum (przeciw światu – przyp. W. M.), to nie wiem, jak będziesz mógł doprowadzić do końca Twoje chwalebne dzieło, zwalczając tę wstępną podłość (czyli niewolnictwo – przyp. W. M.), która jest hańbą religii Anglii i całej ludzkości. Chyba, że Bóg powołał Cię do spełnienia tego zadania, bo inaczej wyniszczysz siły w walce z ludźmi i szatanami. Lecz – jeśli Bóg jest z Tobą – ktoś może być przeciw Tobie? Czyż oni wszyscy razem są silniejsi od Boga? Nie ustawaj, czyniąc dobrze!*⁶⁹.

Zaangażowanie socjalne pozostało do dziś charakterystyczną cechą metodyzmu. Wszędzie tam, gdzie są metodyści, oprócz kościołów i kaplic pojawiają się szkoły, placówki służby zdrowia i instytucje opiekuńcze. Dzięki temu metodyzm bywa często nazywany „chrześcijaństwem traktowanym na serio”. Bazując teologicznie na zdobycach „kontynentalnej” Reformacji – zwłaszcza luterskiej – ale nawiązując też do tradycji Kościoła powszechnego pierwszych wieków chrześcijaństwa, posiada metodyzm dużą łatwość w nawiązywaniu ekumenicznych kontaktów nie tylko w ramach rodziny ewangelickiej (nie przez przypadek w większości europejskich krajów używa się nazwy „Kościół Ewangelicko-Methodystyczny”), ale również z historycznymi Kościołami, do tej rodziny nienależącymi. Z kolei swoista – mimo wszystko – „wolnokościelność” metodyzmu pozwala nawiązywać też życzliwe kontakty z nowymi Kościołami, o ile tylko trzymają się one prawidłowej interpretacji Pisma Świętego.

Można więc powiedzieć, że misyjna aktywność działających w XVIII w. braci Wesleyów zaowocowała powstaniem Kościoła, który był i do dziś pozostał wartościowym elementem ekumenicznej mozaiki i który ciągle stara się

⁶⁸ William Wilberforce (ur. 24 sierpnia 1759 r., zm. 29 lipca 1833 r.) był brytyjskim politykiem, filantropem i przywódcą ruchu abolicjonistycznego. W roku 1780 rozpoczął karierę polityczną; w latach 1784-1812 był niezależnym posłem do parlamentu z okręgu Yorkshire. W roku 1785 doświadczył nawrócenia religijnego i został ewangelikiem, co spowodowało zmianę jego stylu życia i przejawiało się w pasji reformatorskiej, która nie opuściła go już do końca życia. W 1787 r. nawiązał kontakt z grupą przeciwników handlu niewolnikami i wkrótce stał się wybitną postacią angielskiego ruchu abolicjonistycznego. Przez dwadzieścia sześć lat prowadził w brytyjskim parlamencie kampanię przeciwko handlowi niewolnikami, co w konsekwencji doprowadziło do uchwalenia w 1807 roku ustawy zakazującej handlu niewolnikami (The Slave Trade Act).

⁶⁹ W. H. Guiton, dz. cyt., s. 55-56.

służyć społeczeństwu na wielu płaszczyznach – nie tylko w sferze czysto religijnej.

Teologia metodyzmu. Wyznanie wiary w pieśni

Jak wspomniano wyżej, obydwaj bracia Wesleyowie chętnie imali się pióra. W przypadku Karola znana jest głównie jego poezja (choć oczywiście posługiwał się również prozą, między innymi prowadząc, podobnie jak jego brat, niezwykle ciekawy dziennik), natomiast Jan zasłynął głównie dzięki utworom pisany prozą (choć i jemu, podobnie jak Karolowi, zdarzało się układać teksty hymnów chrześcijańskich). Trudno się więc dziwić, że podstawy teologii metodyzmu zawdzięczamy raczej Janowi, natomiast twórczość Karola stała się czymś w rodzaju śpiewanego wyznania wiary pierwszych metodystów. Jan Wesley, nawiązując do Tomasza z Akwinu, nazywał siebie „*homo unius libri* – człowiek jednej księgi”. Tak pisał o tym 14 maja 1765 r. w liście do Jana Newtona⁷⁰: [...] *w 1730 roku stałem się homo unius libri, nie studiując innych książek, tylko Biblię*. Była to oczywiście spora – i zapewne zamierzona przez autora – przesada, ponieważ do końca życia chętnie studiował różne wartościowe dzieła. Jednak myśl o byciu „człowiekiem jednej księgi” wracała jeszcze nie raz... Przy innej okazji napisał: *Otrzymałem spisane słowo jako pełną i jedyną zasadę mojej wiary [...] Od samego początku, od czasu, kiedy czterech młodych ludzi zjednoczyło się razem⁷¹, każdy z nich był „homo unius libri” [...] Oni mieli jedną jedyną zasadę oszczędzania własnych temperamentów, słów i poczynañ, a mianowicie wyroki Boga⁷²*.

Również we wstępie do zbioru swych *Kazań* pisał on: *Sam Bóg opisał tę drogę w pewnej księdze. Daj mi tę księgę! Za wszelką cenę daj mi Księgę Boga! Mam ją. Oto wiedza, która mi wystarczy. Pozwól mi być homo unius libri, człowiekiem jednej Księgi!*⁷³.

W sytuacji, kiedy Biblia była mu tak bliska, trudno się dziwić, że Jan postawił ją w centrum swej teologicznej refleksji. Tak pisał o tym bp Edward Puślecki: *Wesley jako „człowiek jednej księgi” (homo unius libri) – jak sam siebie nazy-*

⁷⁰ John Newton (ur. 24 lipca 1725 r., zm. 21 grudnia 1807 r.) – był żeglarzem i handlarzem niewolników, później przeżył nawrócenie i został anglikańskim duchownym. Był gorliwym ewangelistą i przeciwnikiem niewolnictwa. Jest znany jako autor słynnej pieśni „Amazing Grace” („Cudowna Boża łaska”).

⁷¹ Jan Wesley nawiązuje tu do powstania oxfordzkiego „Klubu Świętych”.

⁷² http://en.wikipedia.org/wiki/Homo_unius_libri (dostęp z dnia 23.11.2013).

⁷³ J. Wesley, *Powcz mnie o tym, czego nie wiem. Zbiór kazań*, Warszawa 2001, s. 6.

wał – całą swą twórczość teologiczną podporządkowywał Pismu Świętemu, nawiązując wyraźnie do reformacyjnej zasady „sola scriptura”. Ramy teologii metodystycznej były w pełni oparte na Piśmie Świętym, z niego wynikały i je interpretowały. Tak więc, teologia Wesleya nie wykraczając poza prawdy biblijne, w pełni wpisuje się w ortodoksję protestancką⁷⁴.

Całość teologii metodyzmu znacznie wykracza poza ramy niniejszego opracowania, poniżej zostanie przedstawiona niezwykle charakterystyczna dla metodyzmu nauka o uświęceniu i chrześcijańskiej doskonałości. Nie tylko metodyści głoszą uświęcenie i chrześcijańską doskonałość, ale, jak pisał sam Jan Wesley w liście do Roberta C. Brackenbury’ego z dnia 15 września 1790 r., *ta zasada jest jakby przez Boga powierzona metodystom i zdaje się, że oni głównie zostali powołani do jej rozszerzania⁷⁵*. Najważniejszym celem Wesleya stało się więc „ratowanie dusz” i „krzewienie uświęcenia życia w duchu Pisma Świętego poprzez wszystkie kraje⁷⁶”.

Opierając się na nauce Pisma Świętego oraz własnych przeżyciach, doszedł do wniosku, że zbawienie jest stopniowym rozwojem i wzrostem „wewnętrzny człowieka”.

W jego ujęciu porządek zbawienia przedstawiał się następująco:

1. Niewola pod panowaniem grzechu.
2. Przekonanie o grzechach i gniewie Bożym dzięki Zakonowi.
3. Objawienie sprawiedliwości Bożej w Chrystusie.
4. Wiara w sprawiedliwość Bożą.
5. Usprawiedliwienie, to jest przebaczenie grzechów oraz przyjęcie grzesznika do łaski.
6. Dar Ducha Świętego, którym jest świadome odczucie miłości Bożej, oraz nowe życie.
7. Służba dla Boga i bliźniego w stanie wolności i sprawiedliwości⁷⁷.

W kazaniu *Droga do zbawienia oparta na Piśmie* („The Scripture Way of Salvation”) Wesley tak opisuje ostatnie etapy porządku zbawienia:

1. Usprawiedliwienie (przebaczenie),
2. Odrodzenie,
3. Pokuta po usprawiedliwieniu (wtórna),

⁷⁴ E. Puślecki, dz. cyt., s. 49-50.

⁷⁵ W. H. Guiton, dz. cyt., s. 55.

⁷⁶ T. Spörri, *Teologia metodyzmu*, „Pielgrzym Polski” 1958, nr 6 (227), s. 51.

⁷⁷ J. Wesley, *Objaśnienia do Nowego Testamentu*. Cyt. za A. Komraus, *Uświęcenie*, Warszawa-Gliwice-Grudziądz 1984, s. 3.

4. Stopniowo rozwijające się dzieło uświęcenia,
5. Całkowite uświęcenie (doskonałość)⁷⁸.

O ile usprawiedliwienie (i związane z nim odrodzenie) „rozprawia się” z przeszłością grzesznika, o tyle uświęcenie dotyczy teraźniejszości, codziennego życia chrześcijanina. Tak pisał o tym Andrzej Komraus: [...] *uświęcenie, realizowane przez doskonałość w miłości, jest [...] praktycznym stosowaniem na co dzień zasad nowego życia, życia w Bogu i dla Boga. Wiaże się to z coraz głębszym poznawaniem Boga i grzechu, ze wzrostem duchowym chrześcijanina*⁷⁹.

J. Wesley w swym nauczaniu podkreślał konieczność dążenia do doskonałości w miłości i właśnie *tę doskonałość w postusznej, ufnej, pełnej wiary miłości wierzącego do Boga i człowieka uczynił programem i hasłem swoich kaznodziej i szeregowych zwolenników*⁸⁰. Inaczej mówiąc, doskonałość w miłości była dla niego ową „świętością życia w duchu Pisma Świętego”.

Wesley był głęboko przekonany o tym, że uświęcenie – doskonałość chrześcijańska rozumiana jako doskonałość w miłości – jest osiągalne w życiu doczesnym. Jasno wynika to ze słów jednego z listów, który napisał w 1783 r.: *Czy nie ma grzechu w tych, którzy doszli do doskonałej miłości? Ja wierzę, iż go nie ma, jednak gdyby istniał nawet, ludzie tacy nie odczuwają jego ciężarów, to znaczy sił, które by odciągały ich od dobrego. Czy grzech przestał istnieć w nich, czy nie ma nad nimi władzy – nie wiem. Ważne jest to jedynie, że w sercach ich płonie ogień czystej miłości. Czyż i my tedy nie powinniśmy się starać, aby odczuwać to samo? To jest wszystko, czego wymagam*⁸¹.

Naukę o chrześcijańskiej doskonałości najpełniej przedstawił w kazaniu *Chrześcijańska doskonałość* („Christian Perfection”)⁸², opartym na tekście Flp 3, 12. Pisał tam między innymi, że chrześcijanie są doskonali w podwójnym znaczeniu tego słowa. Po pierwsze, są wolni od grzechu pochodzącego z zewnątrz oraz, po drugie, są oczyszczeni z grzechu wewnętrznego, który identyfikował z grzesznymi myślami oraz złym charakterem. Wesley wyodrębnił te dwa znaczenia doskonałości, opierając się na etapach chrześcijańskiego życia opisanego w 1J 2, 12-14. Wyróżniał też trzy etapy życia chrześcijanina, rozumiane jako etapy małych dzieci, młodzieńców oraz ojców. Pisał on: *W jakim więc sensie chrześcijanie są doskonali? Jest to pytanie, na które teraz postaram się dać*

⁷⁸ J. Wesley, *Poucz mnie...*, dz. cyt., s. 516-517.

⁷⁹ A. Komraus, dz. cyt., s. 9.

⁸⁰ W. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 142

⁸¹ R. Rowe, *Istota metodyzmu*, Warszawa 1948, s. 121.

⁸² J. Wesley, *Poucz mnie...*, dz. cyt., s. 477-497.

odpowiedź. Przede wszystkim trzeba przyjąć, że jak w naturalnym procesie życia ludzkiego, tak w życiu chrześcijańskim jest kilka etapów: niektóre z dzieci Bożych są zaledwie nowo narodzonymi niemowlętami, inne zaś osiągnęły wyższy stopień dojrzałości. I tak, św. Jan w swoim Pierwszym Liście oddzielnie zwraca się do tych, których nazywa małymi dziećmi, oddzielnie do tych, których określa mianem młodzieńców, a oddzielnie do tych, których tytułuje ojcami. **Piszę wam, dzieci, gdyż odpuszczone są wam grzechy**, powiada, **gdyż jak dotąd zostaliście darmo usprawiedliwieni, macie pokój z Bogiem przez Jezusa Chrystusa. Piszę wam, młodzieńcy, gdyż zwyciężyliście złego**, albo jak dodaje w dalszych słowach, **gdyż jesteście mocni i Słowo Boże mieszka w was. Zgasiście wszystkie ogniste pociski złego**, tzn. strach i wahania, które niegdyś zakłócały wasz pokój, a świadectwo Boga, że grzechy są wam odpuszczone, **trwa w waszym sercu. Napisałem wam, ojcowie, gdyż znacie Tego, który jest od początku. W głębi swojej duszy znacie zarówno Ojca, jak i Syna, i Duchą Chrystusowego. Jesteście doskonali, gdyż dorosliście do wymiarów pełni Chrystusowej**⁸³.

J. Wesley odniósł pierwsze znaczenie doskonałości do dzieciństwa i stwierdził, że odnosi się ono także do wszystkich chrześcijan. Dziećmi są wszyscy ludzie, którzy zostali „usprawiedliwieni” poprzez swoją wiarę w Chrystusa. Wolność od „zewnątrznego” grzechu sprawia, że niemożliwe staje się dalsze życie w grzechu (kontynuowania grzesznych zachowań), przynosi świadomość śmierci dla grzechu i życia dla Boga oraz pobudza do tego, by służyć cnocie, dobru i sprawiedliwości.

Drugie znaczenie doskonałości, oczyszczenie z wewnętrznego grzechu, odnosi się do wieku młodzieńczego oraz do ojców. Młodzieńcami są wszyscy ci, którzy pokładają wiarę w Pana, zwyciężyli podszepty Złego, a Słowo Boże mieszka w nich. Ojcami są ci chrześcijanie, którzy poznali Boga Ojca, Boga Syna i Boga Duchą Świętego w najskrytszym zakamarku swej duszy. Są dojrzałymi osobami, które dorosły do miary wielkości według pełni Chrystusa (Ef 4, 13).

J. Wesley twierdził, że młodzieńcy i ojcowie są uwolnieni od złych myśli, które same w sobie są grzeszne i pochodzą z serca (Mk 7, 21). Jednak młodzieńcy mają serca oczyszczone ze zła, dlatego też nie nawiedzają ich złe myśli. W zamian wydają na świat owoce dobra. Pycha oraz niewiara – występujące przeciwko Słowu Bożemu – zostały przez nich odrzucone (2Kor 10, 5).

⁸³ Tamże, s. 480-481. W tekście kazania czcionką pogrubioną zaznaczono słowa Pisma Świętego, które Wesley zazwyczaj cytował z pamięci, a czasami również nieco parafrazował.

Młodzieńcy oraz ojcowie są również wolni od złego charakteru. Zostali oczyszczeni z dumy, uporu, pożądania oraz gniewu. Są tacy jak ich Mistrz. Ich pragnieniem jest wykonywać wolę Ojca i ukończyć Jego dzieło (J 4, 34).

Wesley nauczał, że drugie znaczenie doskonałości – oczyszczenie z wewnętrznego grzechu – jest możliwe do osiągnięcia w życiu doczesnym. Opierał te nauki na tekście Łk 6, 40, aby uzasadnić stwierdzenie o uwolnieniu od złych myśli oraz 1J 4, 17 dla uzasadnienia wolności od złego charakteru. Chrześcijańska doskonałość nie jest jednak wolna od ignorancji, błędów, słabości i pokus. Rozważając ideę bezgrzesznej doskonałości, stwierdził, iż [jest to] *zwrot, którego nigdy nie użyje, aby nie zaprzeczyć samemu sobie*⁸⁴.

Oczywiście, ograniczenie rozważań do jednego tylko kazania stanowiłoby pewne uproszczenie, ponieważ Wesley w wielu innych również nawiązywał do idei uświęcenia – doskonałości chrześcijańskiej. I tak, we wspomnianym już kazaniu *Droga do zbawienia oparta na Piśmie* („The Scripture Way of Salvation”) umieścił on uświęcenie (doskonałość) na samym końcu porządku zbawienia, jako jego ukoronowanie⁸⁵. Pisał: *Dlatego oczekujemy całkowitego uświęcenia, pełnego zbawienia od wszystkich naszych grzechów, od pychy, egoizmu, gniewu, niewiary, mówiąc słowami Apostoła, zwracamy się ku rzeczom wyższym*⁸⁶. *Czym jednak jest doskonałość? [...] Jest to miłość, która wyklucza grzech, miłość, która napędza serce, pochłaniając całą duszę. Jest to miłość, która zawsze się raduje, bez przestanku się modli oraz za wszystko dziękuje*⁸⁷.

W trzecim kazaniu *O Kazaniu na Górze naszego Pana* („Sermon on the Mount”) tak pisał o miłości: *Jest więc miłość bliźniego wypełnieniem zakonu oraz celem przykazań. Bez niej bowiem wszystko, co posiadamy, co czynimy, wszystko, co cierpimy, jest w oczach Boga całkowicie bez wartości. A pochodzi miłość bliźniego z miłości do Boga; jeśli zaś nie pochodzi od Boga, to taka miłość bliźniego w istocie nic nie jest warta. Należy więc poddać wnikliwej analizie podstawy, na jakich naprawdę opiera się nasza miłość bliźniego: czy rzeczywiście na miłości do Boga, ponieważ **miłujemy Go, gdyż On nas przedtem umiłował**, tzn. czy w istocie jesteśmy czystego ser-*

⁸⁴ M. Pete, *John Wesley's Teaching on Christian Perfection*, <http://members.aol.com/revpete/ResearchHoliness.html> (dostęp z dnia 17.09.2013).

⁸⁵ J. Wesley, *Poucz mnie...*, dz. cyt., s. 516-517.

⁸⁶ W Biblii Króla Jakuba w Liście do Hebrajczyków 6, 1, który Wesley w tym miejscu przytacza, występuje słowo „doskonałość”, a nie „rzeczy wyższe”, jak w zacytowanej tu Biblii Warszawskiej. Werset ten w oryginale brzmi następująco: „Therefore leaving the principles of the doctrine of Christ, let us go on unto perfection”.

⁸⁷ J. Wesley, *Poucz mnie...*, dz. cyt., s. 517.

*ca. Fundamentem niewzruszonym bowiem jest to, że błogosławionymi są ludzie czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą*⁸⁸.

Mówiąc o miłości, która jest podstawą chrześcijańskiej doskonałości – uświęcenia miał Wesley na myśli miłość praktyczną, to znaczy przejawiającą się poprzez uczynki.

Tak więc niewątpliwą zasługą Jana Wesleya jest – na gruncie teologii protestanckiej – przywrócenie nieco niedocenionego przez Reformację znaczenia dobrych uczynków w życiu chrześcijanina. Jednak Wesleyańskie ujęcie tego problemu jest ze wszech miar ewangelickie – Wesley pozostał wierny reformacyjnej zasadzie zbawienia z łaski przez wiarę, ale też wskazywał na ważność uczynków, pełnionych jednakże nie po to, aby zasłużyć na jakies szczególne łaski u Boga, a wynikających z tego, że wierzącego pobudza do nich miłość Boża i działanie Ducha Świętego.

Podsumowując te krótkie rozważania na temat uświęcenia – doskonałości chrześcijańskiej – należy stwierdzić, że:

1) nauka o uświęceniu i wynikającej z niego chrześcijańskiej doskonałości, charakterystyczna dla metodyzmu w wszelkich jego przejawach, nie jest wymyśloną przez Wesleya teorią, ale wynika bezpośrednio z nauki Pisma Świętego;

2) uświęcenie jest następstwem usprawiedliwienia, czyli owocem świadomości zbawienia;

3) uświęcenie nie jest aktem jednorazowym, ale dziełem stopniowo się rozwijającym, trwającym i wzrastającym; dotyczy ono codziennego życia chrześcijanina;

4) uświęcenie nie jest naszą zasługą, ale powinnością, i jest ono sprawowane przez Boga Ojca, dzięki działaniu Ducha Świętego, w stałej łączności z Jezusem Chrystusem;

5) całkowite uświęcenie (doskonałość chrześcijańska) polega na pełni miłości chrześcijańskiej.

Można więc powiedzieć, że uświęcenie – doskonałość chrześcijańska polega na *wykonywaniu Słowa* (Jk 1, 22), że jest praktycznym chrześcijaństwem, polegającym na kształtowaniu życia według woli Bożej, objawionej w Piśmie Świętym i naśladowaniem Jezusa Chrystusa; jest *umacnianiem chrześcijańskiego*

⁸⁸ Tamże, s. 265.

powołania i wybrania (2P 1, 10), słowem – jest *miłowaniem Boga i spełnianiem Jego przykazań* (1J 5, 2)⁸⁹.

Kluczowe znaczenie miłości w życiu chrześcijanina znajdowało swój wyraz również w poezji Karola Wesleya, który w dniu 17 maja 1738 r. pisał w swoim dzienniku o *podstawowej prawdzie zbawienia tylko przez wiarę, wiarę, która nie jest daremna i martwa, lecz która znajduje swój wyraz w miłości...*⁹⁰. Oto jeden z najpiękniejszych hymnów, jaki wyszedł spod jego pióra:

1. *O, miłości, boski darze, kwiecie niebios, na nas spłyń.*

W naszych sercach miej ołtarze, w naszych duszach cuda czyn!

Jezu, Tyś jest tą miłością, miłość jest istotą Twą,

Przypadź Chryste, a z radością oddam Tobie duszę mą!

2. *W każdej piersi miej mieszkanie, swej miłości żar w niej nieć,*

Spokój sumień daj nam Panie, jako słońce Ty nam świeć!

Woli naszej dodaj mocy, wiary silnej przymnóż nam.

Z oziębłości wyzwól nocy i grzechowe pęta złam.

3. *Odnów nasze życie całe, odrodzenie spraw dla dusz,*

Serce czyste, doskonałe, ty nam Panie Jezu stwórz.

A gdy nas po stopniach chwały przeprowadzi Twoja dłoń,

Raj otworzysz nam wspaniały, wieniec włożysz nam na skroni⁹¹.

Hymn ten podsumowuje metodystyczną naukę o doskonałości. Śmiało więc można go nazwać „śpiewanym credo” metodyzmu.

Również wspomniane wyżej „ratowanie dusz” znalazło swoje odzwierciedlenie w poezji Karola.

1. *Wiekuistemu cześć! To praca ma, mój dział:*

Zbawienie duszom ludzkim nieść,

Do wiecznych nieść je chwał!

2. *Ludzkości ze wszech sił mi kazał służyć Mistrz,*

By świat uratowany był

Przez Jego święty krzyż⁹².

Śpiewanie tego hymnu miało przypomnieć wiernym, że służba ludziom i oddawanie czci Bogu to obowiązek nie tylko duchownych, ale również – ze

⁸⁹ A. Komraus, dz. cyt., s. 15.

⁹⁰ The Journal of Charles Wesley. May 1-August 31, 1738, <http://wesley.nnu.edu/charles-wesley/the-journal-of-charles-wesley-1707-1788/the-journal-of-charles-wesley-may-1-august-31-1738/> (dostęp z dnia 22.11.2013).

⁹¹ *Hymn 251, Pieśni nadziei i wiary*, Warszawa 1970, s. 365.

⁹² *Hymn 97, Pieśni...*, dz. cyt. s. 166.

względu na zasadę powszechnego kapłaństwa – wszystkich członków społeczności chrześcijańskiej.

Oczywiście, Karol Wesley pisał również inne hymny – związane ze świętami i innymi wydarzeniami z życia Kościoła. Przykładem takiej twórczości jest piękny hymn wielkanocny *Zmartwychwstania dzisiaj czas*:

1. *Zmartwychwstania dzisiaj czas, Alleluja!*

Niech więc śpiewa każdy z nas: Alleluja!

Niech anielski zabrzmie chór: Alleluja!

Niechaj nuci każdy twór: Alleluja!

[...]

3. *Na nic pieczęć, straż i głąz, Alleluja!*

Żywy powstał Chrystus wraz, Alleluja!

Nie dla Niego nocy kraj, Alleluja!

On wszedł w nowy życia raj, Alleluja! Czy tę zwrotkę pozwolił Ksiądz usunąć?

[...]

5. *Teraż wie już ludzki ród, Alleluja!*

Że nie wieczny grobu chlód, Alleluja!

I choć na nas przyjdzie zgon, Alleluja!

*Zmartwychwstania zabrzmie dzwon, Alleluja!*⁹³.

Poetycka twórczość Karola Wesleya, której symboliczną zaledwie próbkę przedstawiono powyżej, znacząco przyczyniła się do ukształtowania metodystycznego typu pobożności. Podobnie pisma Jana Wesleya miały wpływ na formowanie metodystycznej teologii. I tak, jak *Kazania* i inne najbardziej wartościowe dzieła Jana do dziś warte są czytania, tak i najpiękniejsze hymny Karola do dziś są śpiewane i budzą nie mniejsze wzruszenia niż w czasach, w których powstały.

Summary: John and Charles Wesley - Fathers of Methodism

The subject of this article is a life of John and Charles Wesley, largely credited as founding of the 18th century movement from which a Methodist Church emerged.

Their father was a clergyman of Church of England, appointed the rector of small parish in Epworth. John and Charles followed in his footsteps and also became the clergyman of Church of England. Having been ordained they went to the American colony of Georgia. Although they both found this

⁹³ *Hymn 164, Pieśni...*, dz. cyt. s. 252-253.

experience as a failure their defeat was also a spur to a conversion they both underwent in 1738 - first Charles on 21st May and then John, three days later. Since that moment they devoted their lives to stir up awareness of the others and revive Anglicanism in Britain which started a massive religious movement at first and in conclusion lead to rise a Methodist Church.

The brothers left as their heritage a vast literary output. Charles was an excellent hymn- writer while the best-known works of John's includes his Sermons and Journals. John also established the foundation of Methodist theology thanks to which a Methodist Church is incorporated into a great family of Evangelical Churches.

Keywords: John Wesley, Charles Wesley, history of Methodism, theology of Methodism

Wawrzyniec Markowski – absolwent Wyższego Seminarium Teologicznego im. Jana Łaskiego i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie oraz Podyplomowego Studium Muzealnictwa w Instytucie Zabytkoznawstwa i Konserwatorstwa Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Obecnie przygotowuje rozprawę doktorską na temat: „Radziecka Flota Bałtycka w wojnie 1941-1945”. Wykładowca historii metodyzmu w Wyższym Seminarium Teologicznym im. Jana Łaskiego w Warszawie. Przewodniczący Komitetu do Spraw Społecznych oraz członek Komisji: Teologicznej, Historycznej i Radiowej Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w RP. Jako członek Komisji Trójstronnej od lat zaangażowany w dialog luterancko – reformowano – metodystyczny; uczestniczy również w przygotowaniu polskiej edycji materiałów na Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan. Pracuje jako pastor parafii Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Gdańsku i Elblągu. Autor lub współautor wielu artykułów z zakresu historii oraz teologii metodyzmu, pięciu książek oraz kilkunastu artykułów z zakresu historii wojskowości i techniki wojskowej, a także kilku hasel w Encyklopedii Gdynskiej.

Adrian Uljasz

Jura Gajdzica (1777 – 1840). Chłopski bibliofil i pamiętnikarz z ziemi cieszyńskiej

Do głównych zagadnień w badaniach nad dziejami kultury Śląska Cieszyńskiego należy tradycja polskiej książki. Kultura polskiego słowa drukowanego rozwijała się na tych ziemiach szczególnie intensywnie od czasów Reformacji. Wielka część autochtonicznej polskiej ludności przeszła na wyznanie ewangelicko – augsburskie i pozostała przy nim pomimo działań kontrreformacyjnych. Dzięki faktowi, że dla ewangelickich wiernych podstawowe źródło wiary stanowi Pismo Święte, wśród cieszyńskiego ludu bardzo wcześnie upowszechniły się umiejętność czytania oraz kult słowa drukowanego. Jak podkreślał popularyzator dziejów kultury Śląska Cieszyńskiego, Władysław Sosna, luterańska więź wyznaniowa cieszyńskich chłopów, stanowiła istotny czynnik umacniania cechującego ich poczucia odrębności etniczno – językowej¹. Śląskie autorki Jadwiga Kucianka i Janina Skowrońska stwierdziły, iż na przełomie XVIII i XIX stulecia na ziemi cieszyńskiej [...] *nie należał [...] do rzadkości chłop, uczący dzieci czytać na Biblii, której systematyczną lekturę pielegnowano w zborach*². Inny autor związany z regionem śląskim, Jan Kurzelowski, trafnie uznał za cechę charakterystyczną kultury cieszyńskiej [...] *uczuciowy stosunek jej przedstawicieli do książki*³.

Kult słowa pisanego przejawiał się w rozwoju bibliofilstwa i polskojęzycznego pamiętnikarstwa w środowisku śląskich chłopów. Chłopscy bibliofile z ziemi cieszyńskiej z przełomu wieków XVIII i XIX to Jerzy Wocławik (Wacławik) i jego syn Paweł ze wsi Zamarsk, położonej przy źródłach rzeki Piotrówki będącej dopływem Olzy. Wocławikowie, będący z wyznania ewangelikami, zgromadzili cenne rękopisy tekstów starych pieśni religijnych oraz kazań śląskich pastorów. Wśród homilii zwracały uwagę kazania cieszyńskie z 1735 r. i pokutne przeciwko pijaństwu z 1765 r. Pieśni i kazania stanowiły

¹ W. Sosna, *Jura Gajdzica z Cisownicy*, „Śląski Labirynt Krajoznawczy”, t. 4, 1992, s. 49.

² J. Kucianka, J. Skowrońska, *Gajdzica Jerzy, Jura (1777 – 1840)*, [w:] *Śląski słownik biograficzny*, t. III, red. J. Kantyka, W. Zieliński, Katowice 1981, s. 103.

³ J. Kurzelowski, *Jerzy Gajdzica (1777 – 1840)*, „Zwrot” 1970, nr 5, s. 14.

wartościowe źródło do badań językoznawczych nad cieszyńską polszczyzną. Do zbiorów ojca i syna należały też druki pastora Zasadiusa z pierwszej połowy XVIII wieku, polski kancjonal Górskiego oraz postylla z kazaniem pasyjnymi Jana Amosa Komeńskiego⁴. Wśród bibliofilów chłopów ze Śląska trzeba wymienić także Pawła Kotasa z Rzeki, Pawła Borutę z Bobrku czy Jana Kajzara z Puńcowa⁵.

Polskim bibliofilem i pamiętnikarzem był także chłop Jura (Jerzy) Gajdzica z Cisownicy Małej koło Ustronia, położonej niedaleko Cieszyna, który żył w latach 1777 – 1840, właściciel najstarszego chłopskiego ekslibrisu na ziemiach polskich, postać odkryta w okresie międzywojennym przez rolnika i robotnika z Ustronia, a zarazem historyka, księgoznawcę i bibliofila, Jana Wantulę. Urodził się 19 grudnia 1777 w przysiółku na Pasiekach w Małej Cisownicy, w okresie, gdy śląscy chłopci byli już wolni od poddaństwa i uzyskali znaczne ograniczenie pańszczyzny, a ewangelicy cieszyli się swobodą wyznania gwarantowaną przez patent tolerancyjny. Pasieki to przysiółek Małej Cisownicy, nazywany także tak współcześnie. Rodzicami Jury byli zagrodnik Jura (Jerzy) Gajdzica i córka Pawła Malca, Maryna (Maria) Gajdzicowa z Wielkiej Cisownicy (Kamieńca). Dziecko urodzone w 1777 roku było ich najstarszym synem. Ojciec żył od 1748 do 1828. Był Gospodarzem na 15-morgowym gospodarstwie i soltysem w drugim pokoleniu Gajdziców. (Posiadłość numer 8 na Pasiekach otrzymał w 1774 r. od swego ojca, czyli dziadka bibliofila Jury, Macieja Gajdzicy, będącego jej pierwotnym właścicielem.) Ojciec pamiętnikarza wznosił nowe zabudowania mieszkalne i gospodarcze, założył sad. W powiększeniu gospodarki do 15 mórg pomogło wiano wniesione przez Marynę Malcównę. Źródło utrzymania rodziny Gajdziców, oprócz pracy na roli, stanowiło furmaństwo podobnie jak w przypadku innych śląskich chłopów, przewożących do huty w Ustroniu rudę miedzi, a wywożących do nabywców gotowe wyroby. Cieszyńscy furmani wozili też na sprzedaż śląskie płótna i sól z Wieliczki⁶.

⁴ Z. Gaca-Dąbrowska, *Gajdzica Jura (Jerzy)*, [w:] *Słownik pracowników książki polskiej*, Warszawa, Łódź 1972, s. 242; J. Broda, *O pewnym chłopskim bibliofilu*, „Bibliotekarz” 1955, nr 7, s. 208-209; M. Sarama, *Tam, gdzie książki dodają do wiana*, fotografie J. Wróbel, „Panorama. Śląski Tygodnik Ilustrowany” 1961, nr 5, s. 8-9; J. Broda, *Zapiski chłopów śląskich*, „Regiony. Kwartalnik Społeczno-Kulturalny” 1978, nr 1, s. 60-61.

⁵ J. Broda, *O księgozbiórze wiślańskim sprzed wieku*, „Biuletyn Informacyjny Biblioteki Śląskiej” 1970, nr 1/4, s. 131.

⁶ S. Szczotka, *Gajdzica Jura (Jerzy), chłop – bibliofil i pamiętnikarz (1777–1840)*, [w:] *Polski słownik*

Jura Gajdzica dzięki nauce w szkole w Ustroniu opanował umiejętność czytania i pisania. Na lekcje uczęszczał nieregularnie ze względu na prace rolnicze, które musiał wykonywać w rodzicielskim gospodarstwie. Nad pilnością syna w nauce czytania i pisania czuwała matka. Pod jej opieką uczył się języków polskiego i czeskiego czytając katechizmy, modlitewniki, śpiewniki i kancjonały Samuela Ludwika Zasadiusa, Pawła Twardego, Bockhammera oraz postylle Samuela Dambrowskiego i Jerzego Trzanowskiego znajdujące się w rodzinnym księgozbiorniku. Wraz z edukacją językowo-literacką odebrał w domu wychowanie religijne w duchu luterańskim, które poskutkowało silnym przywiązaniem Jury do swojego wyznania⁷.

Jura był z zawodu rolnikiem i furmanem. Otrzymał po ojcu funkcję sołtysa, pełniąc ją w trzecim pokoleniu Gajdziców. Według jednej z informacji źródłowych odbył służbę wojskową w oddziale Księstwa Cieszyńskiego. 10 maja 1794 r. ojciec przekazał Jurze gospodarstwo. Syn przejął wraz z gospodarką ciężary pańszczyźniane. W 1801 zawarł małżeństwo z Ewą Baranówną. Jako wozak pracował na rzecz ustronńskiej huty przywożąc rudę żelaza oraz węgiel drzewny i wywożąc produkty. Kursował z Ustronia na Słowaczczyznę, względnie w kierunku Krakowa i Wieliczki. Trakt solny, czyli tzw. „solok”, przebiegający przez Cisownicę, prowadzący z Wieliczki przez Ustron, stokami Jelenicy i Małej Czantorii do Lesznej oraz doliną Olzy przez Przełęcz Jabłonkowską na Słowację istniał prawdopodobnie już od XVII wieku. Podczas nieobecności Jury gospodarstwo prowadziła liczna rodzina. J. Gajdzica jako rolnik zajmował się z zamiłowaniem sadownictwem, szczególnie uprawą jabłek, której nauczył się od ojca. Wiadomości i umiejętności z zakresu sadownictwa przekazywał mu też pastor z Ustronia ks. Karol Kotsche⁸.

biograficzny, t. VII/3, z. 1-4, Kraków 1948–1958, s. 210; Z. Gaca-Dąbrowska, *dz. cyt.*, s. 241–242; T. Waszut, J. Golec, *Odeszli w cień. Cisownicki słownik biograficzny*, Cieszyn 2005, s. 20–22 (hasło poświęcone Jurze Gajdzicy); Ł. Butlerowa, *Jura Gajdzica*, w: *Zapomniani. Z dziejów literatury polskiej na Śląsku*, red. J. Malicki, G. Szewczyk, Katowice 1992, s. 5; W. Sosna, *dz. cyt.*, s. 52; L. Miękina, E. Rosner, *Stu pisarzy cieszyńskich. Słownik bio- i bibliograficzny*, „Rocznik Cieszyński”, 1976, t. III, s. 168 (hasło *Gajdzica Jerzy*); I. Homola, *Gajdzica Jura (Jerzy) ur. 19 XII 1877 w Małej Cisownicy pod Ustroniem, zm. 16 II 1840 tamże*, [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1984, t. I, s. 283; J. Broda, *W 200. rocznicę urodzin Jury Gajdzicy*, „Zwrot” 1977, 37, s. 52.

⁷ T. Waszut, J. Golec, *dz. cyt.*, s. 20–21; Ł. Butlerowa, *dz. cyt.*, s. 7.

⁸ T. Waszut, J. Golec, *dz. cyt.*, s. 20–22; J. Golec, S. Bojda, *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej*, t. 1, Cieszyn 1993, s. 104 (hasło *Gajdzica Jerzy 1777–1840*); W. Sosna, *dz. cyt.*, s. 47, 52.

Ojciec Jury Gajdzicy zmarł w 1828 r. Syn umarł 16 lutego 1840 r. na zapalenie płuc⁹. Jura miał dziesięcioro dzieci: pięć córek i pięciu synów. Byli to Jan Gajdzica (1802–1862), Maryna z Gajdziców Drozd (1805–1865), Zuzanna z Gajdziców Puczek (1807–1858), Jerzy Gajdzica (1810–1891), Anna z Gajdziców Drozd (1813–1897), Paweł Gajdzica (1817–1879), Ewa z Gajdziców Kobiela (1820–1897), Adam Gajdzica (1823– ?), Katarzyna z Gajdziców Drozd (1826–1890) oraz najmłodszy z rodzeństwa, Andrzej Gajdzica (1827–1903). Na ojcowiznie osiadł Jerzy¹⁰.

Częste wyjazdy pomagały Jurze w gromadzeniu księgozbioru. Zamiłowanie do książek cechowało go już od dzieciństwa. Zakupów bibliofilskich dokonywał w trakcie furmańskich postojów. Zgromadził co najmniej sześćdziesiąt pozycji, przede wszystkim publikacje o tematyce religijnej i historycznej, między nimi pierwodruki dzieł Mikołaja Reja, Szymona Budnego, Grzegorza z Żarnowca, Samuela Dambrowskiego. Wykorzystywał swoje umiejętności introligatorskie i artystyczne, oprawiając zakupione książki samodzielnie w deski i skórę. Oprawy zdobił z użyciem czcionek drukarskich. Odciskał też na nich formy dekoracyjne. Poza tym okuwał i wytłaczał okładki¹¹.

Kupowane książki J. Gajdzica czytał w czasie wolnym od pracy, na furmańskich postojach i w domu. Pozycje ze swoich zbiorów chętnie wypożyczał innym osobom i przekazywał w darze. Nie sporządził katalogu, w związku z czym nie jest znany pełny skład kolekcji. Do XX wieku zachowało się dwadzieścia jeden tomów z jego znakami własnościowymi, z czego część w języku polskim¹². Dwanaście tytułów z jego zbiorów pochodzi z XVIII w., a pozostałe z pierwszej połowy XIX w. Są wśród nich polskie druki pierwszych pastorów przy kościele Jezusowym w Cieszynie: Jana Muthmana, Samuela Ludwika Zasadiusa i Jana Klapsi. Inne książki w języku oj-

⁹ W. Sosna, dz. cyt., s. 52; S. Szczołka, dz. cyt., s. 210.

¹⁰ T. Waszut, J. Golec, dz. cyt., s. 26; J. Broda, *Piśmiorzecz cieszynski. Jura Gajdzica (1777–1840)*, „Zwrot” 1979, 359, s. 60; J. Broda, *U otwartych drzwi kultury na Śląsku Cieszyńskim*, „Pielgrzym Polski” 1959, 11, s. 122.

¹¹ Z. Gaca-Dąbrowska, dz. cyt., s. 242; J. Golec, S. Bojda, dz. cyt., s. 104; J. Golec, *Wśród dawnych księgoznaków cieszynskich*, [w:] „Kalendarz Cieszyński 1997”, Cieszyn 1996, s. 104–105. Władysław Sosna pisząc o bibliofilskich nabytkach Jury Gajdzicy stwierdził, iż w czasie zarobkowych wyjazdów [...] długą rozłąkę z domem wynagradzał kupnem książki [...], zob. W. Sosna, dz. cyt., s. 54.

¹² J. Golec, S. Bojda, dz. cyt., s. 104; M. Pawłowiczowa, *Książka polska i biblioteka na Śląsku Cieszyńskim w latach 1740–1920*, Katowice 1986, s. 81 (podrozdział *Księgozbiór chłopca pańszczyźnianego Jury Gajdzicy z Cisownicy Małej koło Ustronia*).

czystym to publikacje Pawła Twardego, Jana Kośnego z Byczyny, dwie postylle Samuela Dambrowskiego z 1810 i 1820 r., *Dr Marcina Lutra katechizm*, Andrzeja Pauliniego *Nauka Ewangelii Chrystusowej dla dzieciąt szkół ewangelickich*, kancjonały i modlitewniki drukowane w Brzegu¹³. Dokładny spis książek ze zbiorów J. Gajdzicy, które dotrwały do naszych czasów, zaprezentowała w swoim artykule Gertruda Łucja Butlerowa¹⁴. Znany polski bibliolog, Edward Chwalewik, napisał o nim jako bibliofilu: *Jura Gajdzica, syn [...] gajdy z okolic Ustronia, furman z zawodu, rozmiłowany od lat najmłodszych w książkach, nie szczędził na nie ciężko zapracowanego grosza, skupując wszędzie, gdzie się dało, najchętniej w Cieszynie. Z czasem uzbierał ich pełną skrzynię*¹⁵.

Jura Gajdzica oznaczał posiadane książki znakami własnościowymi: własnoręcznie wykonanym ekslibrisem i pieczętą ze swoim nazwiskiem¹⁶. Zachowane ekslibrisy to nalepki w czworokątnej obwódce z nazwiskiem drukowanym pośrodku szwabachą: *Jura Gaydzicza/ z Tisownice/1812*, względnie *Jura Gayditzza/z male/Tisownice/1817*. Inny zachowany ekslibris pochodzi z roku 1821. Napis na nim brzmi: *Jura Gaydzica /z/ male Tisownice/ Dnia 6 Aprila 1821*. W jego ekslibrisach występowały czcionki gotyckie i lacińskie. Prawdopodobnie nie były one pisane ręcznie, ale bibliofil wykonywał rodzaj stempla, drzeworytu, względnie blok czcionek w ramce, a następnie odbijał go na karteczkach wlepianych do książek. Pieczętą z nazwiskiem J. Gajdzicy, odbijana przez niego na kartach tytułowych, pod informacją o miejscu i roku wydania robiła na późniejszych badaczach wrażenie tłoczenia wprowadzonego przez drukarza. Był to jednowierszowy stempelek o rozmiarach 26 na 4 milimetry. Na jednym ze stempelków znajdował się napis: *Jura Gaydzica*. Napis na pieczęcie tworzyły gotyckie litery, odbite tłustym czarnym kolorem, najprawdopodobniej czarną farbą drukarską, takie same, jakimi tłoczono druki, m.in. brzeskie. Szczególnie oryginalnym ekslibrisem miłośnik książek opatrzył rodzinny egzemplarz Biblii. Do zrobienia nalepki użył wyprawionej skórki zwierzęcej w brązowym kolorze, a napis wykonał srebrną farbą. Jura używał w ekslibrisach różnej pisowni. Inny znak własnościowy stosowany

¹³ W. Sosna, dz. cyt., s. 54 – 55.

¹⁴ G.Ł. Butlerowa, *Pamiętnik Jerzego Gajdzicy*, „Śląskie Studia Historyczne” 1977, t. 2, s. 222–223.

¹⁵ E. Chwalewik, *Z dziejów ekslibrisu na Śląsku w wieku XVI – XIX*, „Silva Rerum. Miesięcznik Towarzystwa Miłośników Książki” 1939, z. 8, s. 199.

¹⁶ Elektroniczny Słownik Biograficzny Śląska Cieszyńskiego, www.sloownik.kc-cieszyn.pl (dostęp: 8.12.2011) (hasło *Gajdzica Jerzy*).

przez Jurę Gajdzicę to monogram z liter „J.G.” wytłaczany przez zbieracza intrologatorsko na przedniej stronie okładek wielu książek z jego zbiorów¹⁷.

Autor popularyzatorskiego artykułu o Gajdzicy zamieszczonego w 1979 r. w „Zielonym Sztandarze”, Józef Tadeusz Czosnyka, w takich słowach scharakteryzował grafikę jego ekslibrisów: *Ekslibrisy jego są prostymi znakami książkowymi, tak prostymi, jak było całe jego życie. Nie ozdobione żadnym herbowym inicjałem, nie malowane kolorowo. Zwykle chłopskie znaki*¹⁸.

Odkrywcą Jury Gajdzicy i części jego ekslibrisów, Jan Wantuła, opisał znalezisko w niewielkiej książce – druku bibliofilskim – zatytułowanej *Najdawniejszy chłopski ekslibris polski*, wydanej w 1935 r. nakładem warszawskiego Towarzystwa Miłośników Ekslibrisów¹⁹. Podkreślił unikatowość odkrycia, pisząc we wstępnym fragmencie publikacji: *Dziwnym się może wydawać ekslibris chłopa. Czyżby był taki chłop, który by miał własny znak biblioteczny? A jednak podobizna ekslibrisu [...] dowodzi niezbicie, że ekslibris istnieje. Co dziwniejsze, [...] nie jest to ekslibris współczesnej [...] biblioteki chłopskiej – takich na Śląsku Cieszyńskim znaleźć można sporo – ale biblioteki z początków XIX stulecia [...]*²⁰. J. Wantuła informował, że księgozbiór Gajdzicy został po śmierci zbieracza podzielony między członków jego rodziny. Zwrócił uwagę na kult ewangelickiego ludu dla staropolskiego słowa drukowanego i przywiązanie cieszyńskich chłopów do ewangelickiej wiary. Przedstawił biografię bibliofila, pisząc o jego rodzinie, pracy zarobkowej i zamiłowaniach bibliofilskich. Zaznaczył, że Jura kupował książki nieoprawne, a następnie samodzielnie oprawiał, jako *człowiek pomysłowy i nader zręczny*. Omawiając ekslibris Jury odniósł się krytycznie do ustaleń Jana Stanisława Bystronia, stwierdzając, iż *poważny badacz* wziął odcisk pieczętki bibliofila za wiadomość o nakładcy. Dodał na temat Bystronia z sza-

¹⁷ J. Golec, „Skórkomy” ekslibris, [w:] *Kalendarz Cieszyński 2000*, Cieszyn 1999, s. 102; tamże, *Wśród dawnych księgoznaków...*, s. 105; T. Waszut, J. Golec, dz.cyt., s. 22-23; F. Zahradnik, *Cieszyńskie ekslibrisy*, [w:] *Kalendarz Beskidzki 1973*, s. 58; W. Sosna, *dz. cyt.*, s. 55; L. Brożek, *Z dziejów książki polskiej na Górnym Śląsku. Jan Wantuła jako odkrywca. Rozdział z przygodowanej monografii o Janie Wantule (1877-1953) miłośniku ksiąg i pisarzu ludowym z Ustronia na Śląsku Cieszyńskim*, „Biuletyn Informacyjny Biblioteki Śląskiej” 1959, nr 2/3, s. 79; M. Dmochowska, *Nieznani bibliofile polscy*, „Księgarz” 1960, nr 15 - 16, s. 15-16.

¹⁸ J. T. Czosnyka, *Polska ojczyzna ekslibrisu chłopskiego*, „Zielony Sztandar” 1979, nr 91, s. 3.

¹⁹ Zob. J. Wantuła, *Najdawniejszy chłopski ekslibris polski*, Katowice 1978, s. 3 (wstęp Marii Skalickiej); *Bibliografia*, [w:] J. Wantuła, *Książki i ludzie. Szkice o wydawnictwach i piśmiennictwie na Śląsku Cieszyńskim*, wyboru dokonał, wstępem, przypisami i bibliografią opatrzył L. Brożek, Kraków 1956, s. 259.

²⁰ J. Wantuła, *Najdawniejszy chłopski ekslibris polski*, [w:] J. Wantuła, *Książki i ludzie...*, s. 73.

cunkiem, iż *Śluszenie natomiast [...] uważa ekslibris Jury Gajdzicy za pierwszy polski ekslibris włościański*²¹. Publikacja, z którą polemizował Wantuła, została zamieszczona w czasopiśmie naukowym „Reformacja w Polsce”²².

Publikację autorstwa Wantuły omówił obszernie Ludwik Brożek na łamach „Zarania Śląskiego”²³. Po kilku latach na temat ekslibrisu Gajdzicy pisano w bibliofilskim miesięczniku „Silva Rerum”²⁴ oraz popularnym krakowskim „Ilustrowanym Kurierze Codziennym”²⁵.

Znaki własnościowe z książek Gajdzicy stały się inspiracją dla twórców licznych współczesnych ekslibrisów z XX i XXI wieku, znakujących kolekcje, należące do prywatnych bibliofili z ziemi cieszyńskiej, jak Jan Broda, Irena Gajdzica, Lidia Szkaradnik, Teresa Waszut, rodzina Heleny, Jana i Pawła Podzorskich, względnie do Szkoły Podstawowej im. Jury Gajdzicy w Cisownicy czy cisownickiej Gminnej Biblioteki Publicznej²⁶.

Właściciel przekazał część zbiorów jako wiano licznym córkom, którym dodawał do posagu po kilkanaście książek, natomiast pozostałe druki uległy rozproszeniu między prywatnych zbieraczy²⁷. Wanda Roszkowska napisała barwnie, iż bibliofil podarował swoje druki przed śmiercią *wielkodusznym gestem* rodzinie²⁸.

Jura Gajdzica był nie tylko bibliofilem, ale też jednym z pierwszych śląskich pamiętnikarzy i kronikarzy-chłopów. Jan Wantuła opublikował w „Zaraniu Śląskim” z 1930 roku jego pamiętnik *Dło pamięci rodu ludzkiego* i zapiski kronikarskie *Nieco z kroniki Cieszyńskiej*²⁹.

²¹ *Tamże*, s. 73-77.

²² Zob. *Nieznany druk polsko-ewangelicki ze Śląska Cieszyńskiego*, opisał J.S. Bystron, „Reformacja w Polsce” 1922, nr 5 – 6, s. 126-127.

²³ L. Brożek, *Najdawniejszy chłopski ekslibris polski*, Warszawa MCMXXXV [1935], 4-ka, str. 24, „Zaranie Śląskie” 1935, z. 3, s. 215-217.

²⁴ s – s, Jan Wantuła, *Najdawniejszy chłopski ekslibris polski. Warszawa MCMXXXV 8 -o, str. 22 + 1 kmlb. Nr 5 Biblioteki Towarzystwa Miłośników Ekslibrisów w Warszawie*, „Silva Rerum. Miesięcznik Towarzystwa Miłośników Książki” 1938, z. 1/2, s. 32-33.

²⁵ J. Sokulski, *Jak lud śląski książkę umiłował. Kultura wieków jest treścią duszy ludu polskiego*, „Ilustrowany Kurier Codzienny” 1939, nr 190, s. 4-5.

²⁶ Zob. *Gajdziciana w ekslibrisach Józefa Golca*, wstęp J. Golec, Sopot 2010, passim.

²⁷ Z. Gaca-Dąbrowska, dz. cyt., s. 242; J. Golec, *Wśród danych księgoznaków...*, s. 106; J. Wantuła, *Najdawniejszy chłopski ekslibris...*, s. 77; M.J. Wojciechowski, *Ekslibris godło bibliofila*, Wrocław 1978, s. 60.

²⁸ W. Roszkowska, *W stronę Ossolineum. Z dziejów ekslibrisu polskiego*, „Przegląd Zachodni” 1949, nr 11, s. 524.

²⁹ Zob. *Pamiętnik gądy Jury Gajdzicy z Cisownicy (z początku XIX wieku)*, „Zaranie Śląskie” 1930,

Gajdzica napisał tekst pamiętnika językiem gwarowym, więc odkrycie Wantuły dotąd ma duże znaczenie dla gwaroznawców oraz animatorów kultury ludowej³⁰. Pamiętnik cechuje też wartość historyczna. Jura wspominał wojny napoleońskie, poczynając od wojny francusko-austriackiej z 1805 roku. Kolejną wojnę z Napoleonem, która wybuchła w 1809, scharakteryzował jako uciążliwą dla mieszkańców ziemi cieszyńskiej ze względu na pobór do wojska: *Roku 1809 była się zaś wojna tak rozmogła, zaś tu niedaleko, a braczątka tu była tak wielko, że się zdało, że tu żoden chłop nie dostanie*. Przekazał wiadomości o klęsce Napoleona w 1812. Zwrócił uwagę na wpływ rosyjskiej zimy na katastrofalne skutki francuskiej wyprawy. O następstwach wojny z 1813 napisał z radością: [...] *chwała Panu Bogu, dał potym zwycięstwo naszym Monarchom, bo tam byli wszyscy noń, co są w Europie i zagnali go aż do Paryża i tam go wygnali Bonapartę, co był jednego oficjyra za króla, tam go schynęli a inszego sobie urobili, to brata nieboszczyka króla Ludwika XVI, co go byli zcieli Francuzi, potem się stała rebelia, a z niej wojna tak nieszczęśliwa a długo trwająca, że się końca nie było lza doczekać*. Pisząc o pokoju z 30 maja 1814 podsumował wydarzenia wojenne, stwierdzając na temat wojen napoleońskich: *Ta wojna żałosna trwała wyszyje 20 lot, co się zdało, że im końca nie będzie*. Wspominał nabożeństwa dziękczynne za austriackie zwycięstwo odprawiane w kościołach ewangelickich na Śląsku Cieszyńskim. Podkreślił, iż w wojnie poniosło śmierć, względnie rany, wielu mieszkańców tej ziemi, pobranych do wojska. Opisał iluminację, jaką uświetniono w Cieszynie zwycięstwo monarchów austriackiego, rosyjskiego i pruskiego. Wspominał, że 3 lipca 1814 z okazji ostatecznego zwycięstwa nad Napoleonem organizowano iluminacje i wystrzały na wiyat, a w kościołach śpiewano Psalm 50, 14-15. Omawiając wydarzenia z lat 1805-1823 na ziemi cieszyńskiej podał dużo wiadomości o warunkach pogodowych i zjawiskach meteorologicznych, czyli faktach bardzo istotnych w życiu rolników. Przedstawił sytuację gospodarczą na tym terenie. Pisał też o ewangelickim i katolickim życiu religijnym na Śląsku Cieszyńskim, m.in. o Wielkim Poście i święcie Zwiastowania Panny Marii w 1817 r. Na temat dorocznego Święta Reformacji z 1817 napisał: *W roku 1817 tochmy tu odprawiali pamiątkę reformacje Doktora M.L. [Marcina Lutra]*. Podkreślił, iż w roku 1819 mieszkańcy Wisły uzyskali zgodę na budowę

z. 3, s. 146-152 (publikacja tekstu źródłowego ze wstępem Jana Wantuły); *Bibliografia...*, s. 257.

³⁰ Warstwę językową tekstu Gajdzicy omówiła obszernie Jadwiga Wronicz, zob. J. Wronicz, *Język rękopisu pamiętnika Gajdzicy*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Językoznawcze”, z. 47, 1975, s. 65-94.

nowego kościoła ewangelickiego, który poświęcili 21 listopada tego samego roku, w ostatnią niedzielę po Świętej Trójcy³¹.

Pamiętnik Gajdzicy odkryty i opracowany do druku przez Wantulę był kilka razy przedrukowywany w wyborach tekstów literackich i wspomnieniowych³².

W zapiskach *Nieco z kroniki Cieszyński*, stanowiących dodatek do pamiętnika, Gajdzica wymienił, za dawnymi kronikami i na podstawie własnych wspomnień, wydarzenia z życia ziemi cieszyńskiej oraz innych terenów Polski i Austrii. Napisał o zwycięstwie Jana III Sobieskiego pod Wiedniem z 1683 r. i pierwszym rozbiórce Polski z 1771 r. Trafnie ocenił dekret cesarza Józefa II jako szczęśliwy dla ewangelików, gdyż na jego mocy luteranie mogli swobodnie budować kościoły i szkoły. Przypominał o wojnach napoleońskich. Poświęcił uwagę także sytuacji ekonomicznej Śląska, wspominając głód i drożyznę z 1812 r. Udokumentował zjawiska meteorologiczne i astronomiczne: wielkie opady deszczu z 1804 oraz dzień z 1809 r., w którym na niebie pokazała się kometa. Pod pamiętnikiem i kroniką podpisał się bezpretensjonalnie: *Jurek Gajdzica z M.(a)lej Cisownicy*³³.

Stanisław Pigoń omawiając dzieje polskiej literatury ludowej napisał o Jurze Gajdzicy, że był to [...] *Ślązak [...] opowiadający o wielkiej mongolskiej wojnie 1812 r., ile jej ze swej Cisownicy dojrzał zdołał*³⁴. Badacz piśmiennictwa śląskiego Wincenty Ogrodziński oceniając rękopis Jury przekonywał, że jest to [...] *nie tyle pamiętnik, ile zapiski bez pretensji literackiej [...]*³⁵. Nie można się zgodzić z innym autorem, Karolem Ludwikiem Konińskim, który twierdził, że

³¹ J. Wantuła, *Pamiętnik Jerzego Gajdzicy z Cisownicy*, [w:] Tenże, *Książki i ludzie...*, s. 81-87; *Pamiętnik gajdy Jury Gajdzicy z Cisownicy...*, s. 148-151.

³² Zob. J. Gajdzica, *Dło pamięci rodu ludzkiego*, w: K.L. Koniński, *Pisarze ludowi. Wybór pism i studium o literaturze ludowej*, z przedmową F. Bujaka, tom drugi, Lwów 1938, s. 380-381; Tenże, *Dła pamięci narodu ludzkiego (fragment)*, [w:] *Wybór pisarzy ludowych*, opracował S. Pigoń, cz. I *Pamiętnikarstwo i publicystyka*, Wrocław 1947, s. 9-12; Tenże, *Dło pamięci rodu ludzkiego*, [w:] *Wspomnienia cieszyńskich*, zebrał i opracował J. Chlebowczyk, L. Brożek, przedmowę napisał J. Chlebowczyk, Warszawa 1964, s. 21-25; Tenże, *Dło pamięci rodu ludzkiego*, [w:] L. Miękina, *Znów minie wiek... Antologia literatury nadolziańskiej*, Cieszyn 2001, s. 27-28; Tenże, *Dło pamięci narodu ludzkiego*, [w:] *Śląscy pisarze ludowi (1800 – 1914). Antologia poezji i prozy*, wyboru dokonała i opracowała J. Kucianka, Wrocław, Warszawa, Kraków 1968, s. 7-11 (na s. 11-13 – przedrukowany fragment *Nieco z kroniki cieszyński* Jury Gajdzicy).

³³ J. Wantuła, *Pamiętnik Jerzego Gajdzicy z Cisownicy...*, s. 87-89; *Pamiętnik gajdy Jury Gajdzicy z Cisownicy...*, s. 151-152.

³⁴ S. Pigoń, *Zarys nowszej literatury ludowej (przed rokiem 1920)*, Kraków 1946, s. 75.

³⁵ W. Ogrodziński, *Dzieje piśmiennictwa śląskiego*, t. I, Katowice – Wrocław 1946, s. 91.

pamiętnik Jury Gajdzicy nie może być oceniany według kryteriów, jakimi ocenia się teksty literackie i uzasadniał swoje stanowisko faktem, iż autor nie pisał z myślą o druku³⁶. Tekst Gajdzicy zasługuje na uznanie przede wszystkim jako dokument historyczny, relacja z epoki. Ma jednak także wartość literacką, ze względu na obrazowość opisu i gwarowość języka.

Na walory literackie zapisków bibliofila z Cisownicy słusznie zwróciła uwagę Aniela Tajner, pisząc w „Kalendarzu Beskidzkim”, że *pamiętnik chłopa z wsi cieszyńskiej*”, jakim był *Gajdzica*, (to) *bezpretensjonalny obraz życia*. Doceniła tekst odkryty i opublikowany przez Wantulę jako cechujący się *surowym pięknem, [stanowiącym] źródło wzruszenia dla miłośników cieszyńskiego folkloru*³⁷. Jan Broda za najbardziej osobistą część pamiętnika uznał fragmenty poświęcone kwestiom gospodarczym i społecznym, takim jak dewaluacja, głód, kłeski żywiołowe, podkreślając, że zostało w nich ukazane życie społeczne *całego środowiska cieszyńskiego*³⁸.

Badaczka dziejów kultury książki polskiej na Śląsku Maria Pawłowiczowa zarzuciła Jurze Gajdzicy, że wyrażając radość ze zwycięstwa Austrii i Rosji nad Napoleonem *Zapisał [...] w języku polskim refleksje niepolskie*³⁹. Z powyższą oceną nie można się zgodzić, gdyż Jura cieszył się z zakończenia wojny, wyniszczającej Śląsk. Poza tym polscy historycy często zwracali uwagę na instrumentalne traktowanie przez Napoleona Polaków i sprawy polskiej.

Popularyzator dziejów kultury ziemi cieszyńskiej, Jan Broda, pisząc o chłopskich pamiętnikarzach, informował, że pierwsi z nich to Andrzej i Paweł Wocławikowie z Zamarsk koło Cieszyna, którzy żyli w XVIII wieku. Jurę Gajdzicę wymienia jako autora kolejnych „zapisników”, drugich po pamiętnikach Wocławików. O stylu zapisu napisał jako o zbliżonym do codziennej wiejskiej mowy, zwracając uwagę na wzajemne przenikanie się w pamiętniku i kronice gwary cieszyńskiej z językiem literackim.⁴⁰

Rękopis pamiętnika Jury Gajdzicy został odnaleziony w 1971 r. w księgozbiornie pozostałym po odkrywcy, Janie Wantule, zmarłym w 1953 r. Do-

³⁶ K.L. Koniński, dz.cyt., s. 379.

³⁷ A. Tajner, *Pamiętnik chłopa Jerzego Gajdzicy*, [w:] „Kalendarz Beskidzki”, R. 17, 1972, s. 150.

³⁸ J. Broda, *Chłopski piśmiarżę*, [w:] „Kalendarz Beskidzki”, R. 15, 1974, s. 182.

³⁹ M. Pawłowiczowa, *Dzieje Polski i Śląska w drukach regionalnych z drugiej połowy XIX wieku*, [w:] *Książka polska na Śląsku w drugiej połowie XX wieku. Zarys problematyki*, red. M. Pawłowiczowej, Katowice 1992, s. 107.

⁴⁰ J. Broda, *Zapisniki...*, s. 60-72.

kument przekazano do muzeum w Cieszynie⁴¹. Różnice między tekstem opublikowanym przez Wantułę a rękopisem omówiła w 1977 r. G.Ł. Butlerowa. W kronice autorstwa Gajdzicy dostrzegła wpływy języka czeskiego, uznając pamiętnik i kronikę jednocześnie za *ważny dokument polskości języka*, stanowiący cenne źródło do badań językoznawczych. Przypomniała o polskiej i zarazem ewangelickiej tożsamości, cechującej współwyznawców autora, stwierdzając: *Czynnikiem twórczym w umacnianiu poczucia odrębności etnicz-no-językowej wsi cieszyńskiej była, poprzez książkę polską, więź wyznaniowa*⁴².

Postać chłopskiego bibliofila i pamiętnikarza została utrwalona w polskiej literaturze pięknej. Autorka powieści historycznych, Zofia Kossak-Szczucka, znana też z utworów o tematyce śląskiej, poświęciła mu opowiadanie *Nieporozumienie*, które włączyła do tomu *Bursztyny* wydanego pierwszy raz w 1936 r. W utworze opisała spotkanie, do jakiego miało dojść w 1828 r. między Jurą a poetą Kazimierzem Brodzińskim, tworzącym wiersze o tematyce wiejskiej i historycznej. Przypomniała o zamiłowaniach bibliofilskich Jury oraz jego pamiętniku i kronice. Ukazała niewłaściwy stosunek Brodzińskiego do chłopskiego bibliofila i pisarza. W opowiadaniu poeta mówi patetycznie, że jest szczęśliwy, bowiem ujrzał *kmiotka z książką w ręku*, o czym od dawna marzył. Z wyższością zwraca uwagę na *niezwykłość spektaklu*, jakim ma być widok chłopa siedzącego z książką przed chatą. Recytuje przed gospodarzem sielankowe wiersze o życiu wiejskim oraz utwór odnoszący się do wojen napoleońskich. Krytykuje Gajdzicę za to, że opowiadając o wojnie Austrii i Rosji z Napoleonem skupia się na tak przyziemnych sprawach, jak problemy ekonomiczne, wynikające z sytuacji wojennej, zamiast myśleć wyłącznie o politycznym, bohaterskim wymiarze wojny. Twierdzi, że jego język literacki jest bardzo prosty i wyraża zdziwienie z powodu niezrozumienia Gajdzicy dla górnołotnych metafor. W rozmowie z baronową Wildau wypowiada pogląd, iż wiejscy ludzie to barbarzyńcy rozumiejący jedynie *najokropniejsze wyrazy*, takie jak *krowa, noga, gnój*. Rozmówczyni odpowiada Brodzińskiemu, że nie powinien się martwić z powodu niezrozumienia ze strony *głupiego chłopa* i z zachwytem słucha jego pretensjonalnego sielankowego wiersza o *Muzie wiejskiej*. Z. Kossak-Szczucka pointuje opowiadanie, pisząc, że stary Jura dokonał rzekomo w pamiętniku *Ku pamięci rodzaju ludzkiego* zapisu, w którym miał nazwać Brodzińskiego *brómskim cudakiem* i *przyglup-*

⁴¹ G.Ł. Butlerowa, *Odnaleziony rękopis*, „Poglądy” 1972, nr 8, s. 19.

⁴² Tejże, *Pamiętnik Jerzego Gajdzicy*..., s. 240-244.

kiem. Tytułowe „nieporozumienie” dotyczy odrębnego spojrzenia na wieś przez twórcę, który przedstawia jej obraz sam będąc chłopem i literata oddalonego życiem i wyobraźnią od chłopskiej rzeczywistości⁴³.

Utwór Kossak-Szczuckiej jest łatwo dostępny współczesnym młodym czytelnikom, ponieważ został wydrukowany w wydaniu „z opracowaniem” przeznaczonym dla młodzieży szkolnej, przygotowanym przez Wydawnictwo Greg. Na marginesach podano podpowiedzi pomagające w interpretacji stosownych fragmentów i całości opowiadania: „Jura Gajdzica i Kazimierz Brodziński – spotkanie dwóch pisarzy” oraz „Tytułowe nieporozumienie”.⁴⁴ W omówieniu tłumaczono, że niezrozumienie między dwoma pasjonatami literatury wynika z oddalenia między życiem polskich chłopów i ojczystej inteligencji oraz odmiennego spojrzenia na wieś cechującego ludowego pisarza i pretensjonalnego poetę. Wyjaśniano, iż Jura Gajdzica uważał, że literatura musi być pisana w taki sposób, żeby trafiała do wyobraźni i wrażliwości ludu. Informowano o zamięłowaniu Jury do książek, szczególnie religijnych i historycznych. Szkoda, że nic nie napisano o przynależności konfesyjnej Jury i innych polskich chłopów ze Śląska Cieszyńskiego. Gdyby tak uczyniono, opracowanie opowiadania zyskałoby na wartości edukacyjnej, uzmysławiając czytelnikom dwuwyznaniowy charakter Śląska⁴⁵.

Postać Jury Gajdzicy przypomina nie tylko w literaturze pięknej, ale też w publicystyce dotyczącej stosunków polsko-czeskich. W 1945 r. na łamach krakowskiego tygodnika „Odrodzenie” o chłopskim bibliofilu z Małej Cisownicy pisał Paweł Hulka-Laskowski, przekonując o polskich korzeniach ziemi cieszyńskiej⁴⁶.

Upamiętnianiu Jury dobrze służy fakt, że od 1960 r. decyzją Kuratorium Okręgu Szkolnego w Katowicach został patronem Szkoły Podstawowej w Cisownicy⁴⁷. Wielką rolę w utrwalaniu pamięci o Jurze Gajdzicy odgrywają regionalne i lokalne publikacje. Informacje o wielu z nich można znaleźć w *Bibliografii Cisownicy* Józefa Golca, wydanej w 2005 r. w Sopocie⁴⁸.

⁴³ Z. Kossak, *Nieporozumienie*, w: tejsze, Bursztyny, Warszawa 1958, s. 225-234.

⁴⁴ Taż, *Nieporozumienie*, w: tejsze, Bursztyny, Kraków 2009, s. 148-154.

⁴⁵ *Opracowanie*, [w:] tamże, s. 190-191, 201.

⁴⁶ P. Hulka-Laskowski, *Bracia nasi zą Olzą i bracia nasi Cześci*, „Odrodzenie” 1945, nr 35, s. 1.

⁴⁷ T. Waszut, J. Golec, dz.cyt., s. 26.

⁴⁸ J. Golec, *Bibliografia Cisownicy*, Sopot 2005, rozproszone.

Dokonania Jury Gajdzicy mają duże znaczenie dla kultury regionalnej Śląska i polskiej, warto więc o nich przypominać i je popularyzować, szczególnie prowadząc działalność upowszechniającą czytelnictwo.

Summary: Jura Gajdzica (1777 – 1840). A peasant bibliophile and a memoirist from the Cieszyn district

Jura (Jerzy) Gajdzica from Cisownica Mała near Ustroń, situated near Cieszyn, a farmer and a cart driver by trade, was a peasant bibliophile and a memoirist. His love for the printed word developed under the influence of his extraordinary respect for the Holy Bible, which was typical of him and other Poles belonging to the Evangelical Church of the Augsburg Confession, who constituted the majority of the population of the Cieszyn district.

Jura Gajdzica marked his books with ownership prints: the oldest, hand-made peasant ex-libris known in Poland, and a stamp. He left a memoir entitled *Dło pamięci rodu ludzkiego* and a chronicle entitled *Nieco z kroniki Cieszeński*. Memoirs concerned the years 1805-1823, e.g. wars of Austria and Russia with Napoleon. Jura Gajdzica as well as his memoir and some of the bookplates were discovered by Jan Wantuła (1877-1953) from Ustroń in Cieszyn Silesia, a farmer and a worker, as well as a book lover, bibliognost and a historian.

Keywords: Gajdzica Jura (1777 – 1840), Polish diaries, Polish Lutherans, Polish Evangelical Christians

Adrian Uljasz – politolog, historyk, kulturoznawca. W 2003 r. – doktorat z historii nowożytnej XIX w. i najnowszej (UMCS), 2009 r. – habilitacja z historii kultury XVIII-XX w. na Uniwersytecie Warszawskim, od 2010 r. – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Kulturoznawstwa Instytutu Historii Uniwersytetu Rzeszowskiego.

Główne zainteresowania naukowo-badawcze: mniejszości wyznaniowe na ziemiach polskich w XIX-XXI wieku, przede wszystkim luterńska i kalwińska (historia, współczesne życie społeczne, w tym kulturalne), kultura książki i mediów na ziemiach polskich w XIX-XXI w., współczesne życie kulturalne, promocja kultury, historia polskiej myśli politycznej od XIX w. do 1948 r., biografistyka historyczna.

Magdalena Staręga

Dzieje i architektura pomennonickiego kościoła w Gdańsku

Mennonityzm

Mennonityzm jest wyznaniem protestanckim, będącym jednym z odłamów anabaptyzmu. Jego nazwa pochodzi od nazwiska byłego księdza katolickiego Menno Simonsa (1496-1561). Dla mennonitów Pismo święte jest jedyną normą wiary i życia chrześcijańskiego, szczególnie Nowy Testament, a w nim Kazanie na Górze. *Chrystus [...] jest jedynym Panem i pośrednikiem który sprawia, że człowiek zostaje uwolniony od grzechu i winy stając się uczestnikiem Jego zasług i sprawiedliwości*¹. Co do sakramentów - uznają Chrzest jako świadomy akt przyjęcia wierzącego do Kościoła Chrystusa, (stąd chrzczone są tylko osoby dorosłe) oraz Eucharystię przyjmowaną pod dwoma postaciami.

*Podstawową strukturą życia religijnego jest zbor (gmina) wzorowany na pierwszych zborach chrześcijańskich i różniący się od wszelkich innych form życia społecznego. Nabożeństwa przeważnie odbywają się w zwykłych salach zebrania. Tylko nieliczne zbory posiadają własne, skromnie wyposażone, kościoły*².

Od początku funkcjonowanie zborów mennonickich opiera się na pielęgnowaniu wzajemnych stosunków między ich członkami, udzielaniu bezwarunkowej wzajemnej pomocy i okazywaniu solidarności, co doprowadziło do izolacji społecznej tej grupy³. Praktykowanie prawdziwego braterstwa, pokoju i miłości odwołuje się do tradycji wczesnych gmin chrześcijańskich. Mennonici pragną odtworzyć kościół w swojej najczystszej formie, przywrócić „nie-

¹ Każda z głównych zasad mennonityzmu znajduje swoje uzasadnienie w treści Nowego Testamentu, zob. K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o kościołach i wspólnotach chrześcijańskich* wyd. II, Warszawa 2003, s.193-196. E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku. Studium z dziejów małej społeczności wyznaniowej*, Gdańsk 1994, s. 118. Obszerną literaturę dotyczącą mennonitów przytacza P. J. Klassen, *Ojczyzna dla przybyszów. Wprowadzenie do historii mennonitów w Polsce i Prusach*, Warszawa 2002, zob. także: *Mennonici na Żuławach. Ocalone dziedzictwo*, red. G. Szcześniak, I. Ziętkiewicz, Gdańsk 2007.

² K. Karski, *dz. cyt.*, s. 194.

³ *The Mennonite Encyclopedia: a comprehensive reference work on the Anabaptist-Mennonite Movement*, t. 1, Scottdale 1997, s. 9.

zafalszowane, oryginalne chrześcijaństwo”⁴. Stąd wynika zakaz obejmowania urzędów państwowych. Odrzucają też wszelką przemoc, dlatego wyrzekają się zemsty, odmawiają służby wojskowej z bronią w ręku, nie akceptują kary śmierci. Odrzucają także składanie przysięg.

Gminy mennonickie zarządzane były przez „rady starszych” wyłaniane spośród najbardziej poważanych jej członków. Pierwotnie w skład zarządu każdego zboru wchodziło: nauczyciele, których rolą było głoszenie kazań, prowadzenie katechezy dla młodzieży oraz pomoc przy udzielaniu sakramentów; diakoni – sprawowali opiekę nad potrzebującymi oraz zarządzali kasą zboru; starszy reprezentował zbor na zewnątrz, był głównym kaznodzieją, udzielał sakramentów oraz pełnił funkcję sędziego w sporach między współwyznawcami⁵.

W życiu codziennym mennonitów dominuje prostota i skromność, dawniej unikano wszelkich używek, zabaw tanecznych, wyszukanych sprzętów oraz ubrań. W zakresie kultury materialnej wyraźnie zaznaczała się niechęć do wszelkich przejawów zbytku. Ścisłe przestrzegano zasady skromności i negowano każdą formę twórczości plastycznej, którą uznano za niepraktyczną⁶.

Mennonici w Gdańsku

Ojczyzną menonitów była Fryzja oraz Niderlandy. Tam też wykrystalizowały się ostatecznie dwa ich odłamy zwane obecnie fryzjskim (bardziej liberalny, zwany wolnym) oraz flamandzkim (bardziej konserwatywny, zwany surowym)⁷. Z powodu nasilonych prześladowań⁸, menonici zmuszeni byli do szukania innego miejsca zamieszkania. Część z nich, ze względu na gwarancję swobody religijnej, osiedliła się na terenie Polski w okolicach Gdańska⁹, Kwidzyna, Grudziądza i Torunia.

⁴ H. Bender, *Mennonites and Their Heritage* (http://www.czytelnia.jezus.pl/historia/menonici_spis.html; dostęp 7.4. 2009 r.).

⁵ E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku...*, dz. cyt., s. 132.

⁶ Z czasem stosunek mennonitów do twórczości artystycznej ulegał rozluźnieniu, zaczęto akceptować pewne jej przejawy, głównie malarstwo portretowe, pejzażowe.

⁷ Jako datę powstania rozłamu na dwa ugrupowania podaje się 1578 r., zob. E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku...*, dz. cyt., s. 121.

⁸ Główny sprzeciw innych wyznań wobec anabaptystów dotyczył chrztu dorosłych, radykalnych poglądów społecznych oraz negatywnego stosunku do służby wojskowej.

⁹ Oczywisty wpływ na przybycie mennonitów miała również względna tolerancja religijna, jaka panowała wówczas w Gdańsku, a także zachęta ze strony biskupstwa jak i władz miasta, zda-

W środowisku mennonitów, przybyłych do Gdańska około połowy XVI w., także szybko zarysował się podział na gminę fryzyjską oraz flamandzką¹⁰. Początkowo oba zbory gromadziły się w zwykłych domach mieszkalnych, dopiero w pierwszej połowie XVII w. zebrano wystarczające środki na wybudowanie własnych domów modlitwy. Zgodnie ze ściśle przestrzegana zasadą skromności były to budowle o prostej strukturze, bez zbędnych dekoracji mogących odwracać uwagę wiernych od kwestii najważniejszych¹¹. W pobliżu każdego kościoła znajdował się niezbędny w każdej gminie przytułek dla starszych i ubogich członków.

Grupa flamandzka posiadała swój dom modlitwy na terenie Starych Szkotów. W 1648 r. zakupiła parcelę położoną przy Bramie Peterszawskiej, budując na jej terenie kaplicę oraz przytułek mogący pomieścić 30 osób. Podczas oblężenia Gdańska przez wojska rosyjskie oraz saskie w 1734 r. dom modlitwy uległ spaleni. Odbudowany – ponownie został zniszczony podczas ostrzału miasta przez armię rosyjską w 1813 r.

Z kolei znacznie mniejsza gmina fryzyjska zbierała się w pobliżu bramy Nowych Ogrodów. Parcelę tę zakupiono w 1636 r. wraz z leżącymi na niej kilkoma zabudowaniami, które następnie przystosowano do potrzeb nabo-

jących sobie sprawę z możliwych korzyści płynących z osiedlenia się mennonitów. Mimo, że Polska służyła w owym czasie w Europie z tolerancji wyznaniowej, w Gdańsku przez długi czas odnoszono się do mennonitów z dystansem. Początkowo ich wyznanie nie budziło większych emocji, ze względu na nieprowadzenie działalności misyjnej oraz ogólną stabilizację społeczną i polityczną panującą w mieście. Sytuacja pogorszyła się zwłaszcza po poł. XVII wieku, kiedy to spadek zamożności Gdańszczan przyczynił się do wzrostu nienawiści do społeczności „obcych”, których działalność gospodarczą postrzegano jako jedną z przyczyn ówczesnego regresu. Podobna sytuacja dotyczyła Żydów i kwakrów. Jako silnej konkurencji dla obywateli miasta, ich działalność poddawano pewnym restrykcjom, zob. *Historia Gdańska*, red. E. Cieślak, t. 2, Gdańsk 1982, s. 438, 678, 704, E. Kizik, *Tolerowani, nielubiani. Mennonici i Żydzi w Gdańsku w XVI-XVIII wieku*, [w:] *Tożsamość miejsca i ludzi. Gdańszczanie i ich miasto w perspektywie historyczno-socjologicznej*, red. M. Dymnicka, Z. Opacki, Gdańsk 2003, s. 66-67.

¹⁰ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że przez cały okres istnienia gminy mennonickiej na terenie Gdańska utrzymywała ona bardzo intensywne kontakty z Holandią, stąd językiem używanym w nabożeństwach, jak i na co dzień, przez długi czas pozostał język niderlandzki. Pierwsze kazanie wygłoszone w języku niemieckim miało miejsce w 1762 r., zob. H. G. Manhardt, H. G. Manhardt, *Die Danziger Mennonitengemeinde. Ihre Entstehung und ihre Geschichte von 1569-1919. Denkschrift zur Erinnerung an das 350 jährige Bestehen der Gemeinde und an die Jahrhundertfeier unseres Kirchenbaus am 14. September 1919*, Danzig 1919, s. 107.

¹¹ Tamże, s. 113.

żeństw oraz przytulku¹². W 1788 r. kaplicę rozbudowano, ale spłonęła podczas zdobywania miasta przez wojska francuskie w 1807 r.¹³

Budowa kościoła

W 1800 r., po trudnych doświadczeniach wieków poprzednich, mennonici otrzymali możliwość przyjęcia do prawa miejskiego, pozwalające na wybudowanie na terenie miasta własnego kościoła¹⁴. Po ostatecznym połączeniu obu gmin w 1808 r. i powstaniu Zjednoczonej Kongregacji Fryzyjskich i Flamandzkich Mennonitów nastąpił proces opuszczania osad podmiejskich zniszczonych działaniami wojennymi. Osiem lat później, po rozważeniu i odrzuceniu propozycji wynajmowania kościoła św. Jakuba lub domu przy Sandgrube (ob. ul. Rogaczewskiego), zdecydowano się na zakup gruntu pod budowę nowego wspólnego domu modlitwy. Zjednoczona gmina fryzyjsko-flamandzka liczyła wówczas 866 dusz¹⁵.

Ze względu na brak własnego - zjednoczona gmina mennonicka zmuszona była do wynajmowania pomieszczeń do celów sakralnych. Do 1818 r. korzystano z kaplicy anglikańskiej przy ul. Św. Ducha. Decyzja jej właścicieli o nie przedłużaniu umowy najmu zmobilizowała członków gminy do gromadzenia funduszy. W krótkim czasie uzbierano 34.523 fl. i 6 maja 1816 r. zakupiono działkę za sumę 1000 fl. Działka, znajdująca się na skarpie u podnóża Biskupiej Górki w rejonie Czarnego Morza (Schwarzes Meer), została odkupiona od miasta, które przejęło ją od spadkobierców Simona Spieße¹⁶. Obejmowała 2264 m², na których mieścił się zrujnowany dom oraz sporej wielkości ogród. Miejsce to wydało się bardzo korzystne zarówno dla wyznawców mieszkających wewnątrz miasta, jak i dla tych zasiedlających tereny podmiejskie. Dodatkowym atutem okazał się leżący nieopodal cmentarz Zbawiciela, na którym już wcześniej grzebano członków gminy flamandzkiej¹⁷.

¹² E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku...*, dz. cyt., s. 128.

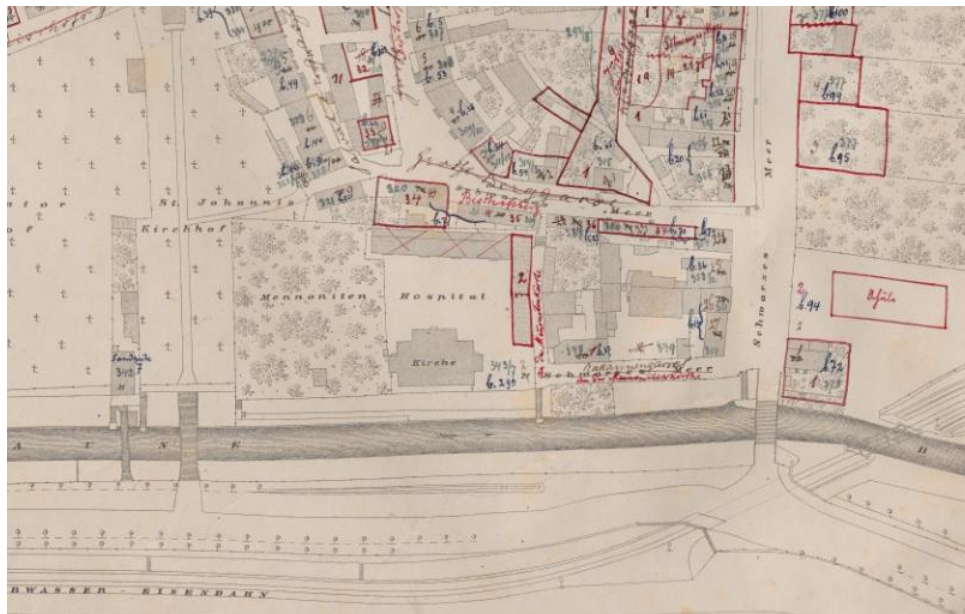
¹³ F. K. G. von Duisburg, *Versuch einer historisch-topographischen Beschreibung der freien Stadt Dantzig*, Dantzig 1809, s. 362.

¹⁴ *The Mennonite encyclopedia...*, t. 1, dz. cyt., s. 10.

¹⁵ Tamże, s. 11.

¹⁶ H. G. Manhardt, *Die Danziger Mennonitengemeinde...*, dz. cyt., s. 145.

¹⁷ Gdańska gmina nigdy nie posiadała własnego cmentarza, jej członkowie byli grzebani na nekropoliach należących do innych protestantów. Od końca XIX w. mennonitów grzebano na nowopowstałym cmentarzu kalwińskim położonym na terenie Wrzeszcza. Należał on do ko-



1. Zabudowania menonickie przy Czarnym Morzu, Plan Gdańska i okolic D. Buhse, (1866-69), sekcja 2, Archiwum Państwowe w Gdańsku, Kolekcja pomorskich planów i map, sygn. 1126/376.

W listopadzie tego samego roku, po wytyczeniu terenu pod nowy kościół, podjęto również pierwsze prace polegające na wzmocnieniu wału przy kanale Raduni mocną drewnianą konstrukcją. Zbudowano także schody prowadzące w dół do rzeki oraz budynki pomocnicze. Mistrz ciesielski Friedrich Gotthilf Fuchs wykonał te prace za łączną sumę 4992 fl.¹⁸

W czerwcu 1818 r. podpisano umowę z cieślą Fuchsem i mistrzem budowlanym Bretschneiderem na budowę kościoła¹⁹. Zobowiązywała ona do zakończenia robót przed 1 czerwca 1819 r. Wynagrodzenie w wysokości 46.000 fl. oprócz zbudowania domu modlitwy obejmowało również wykonanie jego drewnianego wyposażenia oraz prace malarskie. Nadzorcami całej budowy wybrani zostali Johann Busenitz oraz K. H. Focking, członkowie

ścioła p. w. św. Piotra i Pawła, zob. H. Domańska, *Menonici w Gdańsku*, „Spotkania z zabytkami”, nr 4/1986, s. 45., por. także J. Labenz, *Karta cmentarza Neue Kirch Hoff, Menoniten Kirchhof, St. Salvator Kirchhof ul. Na Stoku 2, Biskupia Góra*, Gdańsk 1984.

¹⁸ H. G. Manhardt, *Die Danziger Menonitengemeinde...*, dz. cyt., s. 146.

¹⁹ Tamże. Obaj budowniczywie pochodzili najprawdopodobniej spoza gminy. Wiadomo, że Bretschneider był autorem powstałego w 1817 r. projektu obserwatorium astronomicznego na Biskupiej Górze, o podobnych do budynku kościoła cechach formalnych, zob. Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej cyt. APG), Kolekcja pomorskich planów i map, Obserwatorium astronomiczne, sygn. 38/647.

starszyzny kościelnej²⁰. Budowę organów powierzono ostatecznie doświadczonemu budowniczemu o nazwisku Arendt²¹ za kwotę 6000 fl.²² 3 lipca, po zatwierdzeniu planu przez nadzorców wydano zgodę na budowę. W niecały tydzień później w obecności rady starszych oraz innych członków gminy uroczystie położono kamień węgielny.

Prace nad kościołem były już niemal ukończone, gdy pojawił się problem związany z brakiem pozwolenia na budowę od władz wojskowych. Ze względu na nowe regulacje był to wymóg niezbędny przy wznoszeniu wszelkich budowli na terenach pasa fortecznego. Mimo uzyskania zgody od policji budowlanej, już na etapie robót wykończeniowych, Ministerstwo Spraw Wojskowych 19 lipca 1819 r. doręczyło gminie mennonickiej pismo, informujące, że w razie zagrożenia kościół zostanie rozebrany. Argumentowano to jego położeniem uniemożliwiającym sprawną obronę miasta²³. Jednak mimo sugestii władz nie wprowadzono już żadnych zmian do pierwotnego projektu²⁴.

Po około czternastu miesiącach prac, 5 września 1819 r., starszy gminy Peter Tiessen Jr. wygłosił pożegnalne kazanie w kaplicy anglikańskiej, która była używana przez gminę mennonicką przez ponad rok. Tydzień później, 12 września, nastąpiło pamiętne dla gdańskich mennonitów uroczyste poświęcenie nowego kościoła, którego dokonano w obecności wielu znamienitych gości²⁵.

Architektura kościoła

Halowy kościół założony został na rzucie prostokąta z wejściem głównym przez przedsionek od zachodu, pośrodku dłuższej elewacji. Lewa część przedsionka pełniła funkcję zakrystii, prawa – szatni dla kobiet²⁶. Bryłę wzbogacała ponadto para dwukondygnacyjnych przybudówek przy krótszych

²⁰ Johann Busenitz był, obok Heinricha Donnera, reprezentantem mennonitów z Prus Zachodnich w negocjacjach z władzami, które zakończyły się nadaniem specjalnego przywileju przez Fryderyka II w 1780 r., zob. *The Mennonite Encyclopedia...*, t. 1, dz. cyt., s. 480.

²¹ J. Janca, W. Renkewitz, *Geschichte der Orgelbaukunst in Ost- und Westpreussen von 1333 bis 1944*, BÄND I, Marburg 1984, s. 300.

²² H. G. Manhardt, *Die Danziger Mennonitengemeinde...*, dz. cyt., s. 148.

²³ Wynikało to z budowy kościoła w rejonie fortecznym należącym do władz wojskowych, co naruszało regulacje dotyczące zabudowy tego pasa, zob. M. Omilanowska, *Defortyfikacja Gdańska na tle przekształceń miast niemieckich w XIX wieku*, „Biuletyn Historii Sztuki”, nr 3/2012, s. 299-300.

²⁴ H. G. Manhardt, *Die Danziger Mennonitengemeinde...*, dz. cyt., s. 150.

²⁵ Tamże, s. 151.

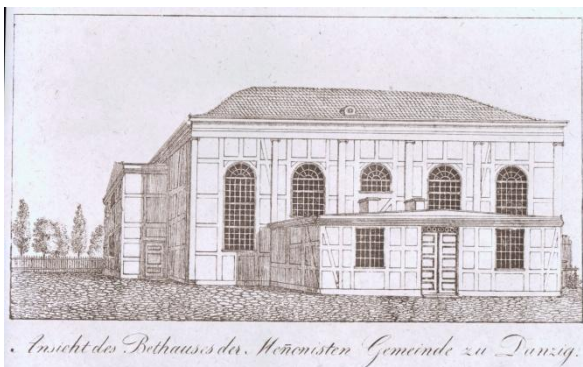
²⁶ Tamże, s. 149.

elewacjach bocznych. Mieściły one osobne wejścia do kościoła, a aneks południowy dodatkowo schody prowadzące na emporę (na przeciwległą emporę prowadziły schody zlokalizowane w północno-zachodniej części budynku). Całość przykryta została czterospadowym dachem o zaokrąglonym kształcie. Wszystkie trzy aneksy posiadały początkowo niskie dachy dwuspadowe. Zwarta bryła kościoła ma 21,45 m długości i 12,85 m szerokości oraz 7,75 m wysokości mierzonej od poziomu gruntu do okapu dachu.

Budynek postawiono na ceglanych fundamentach, wymurowanych na ławach kamiennych (aneksy północny i zachodni pierwotnie na ławach ceglanych). Ściany kościoła wzniesione zostały w konstrukcji ryglowej utworzonej ze słupów z drewna sosnowego wypełnionych cegłą łączoną zaprawą cementowo-wapienną. Osadzone zostały bezpośrednio na murze fundamentowym, bez podwaliny. Pierwotnie kościół był nieotylnowany, eksponujący konstrukcję szkieletową. Stropy, więźba dachowa jak i stolarka okienna oraz drzwiowa wykonane zostały z drewna, zaś dach pokryto dachówką holenderką kładzioną w koronkę.

Elementem wyróżniającym dom modlitwy spośród innych gdańskich bu-

dynków o przeznaczeniu sakralnym jest niewątpliwie jego konstrukcja. Projektanci kościoła dążyli do maksymalnego odciążenia ścian budynku. Osiągnięcie efektu, w którym elementy stropu i dachu byłyby statycznie niezależne od ścian budowli stało się możliwe dzięki wprowadzeniu do wnętrza czterech drewnianych kolumn o przekroju 55,0 cm. Obie pary podpór dźwigają po jednym z dwóch podciągów ustawionych poprzecznie do jego osi podłużnej, na których opiera się strop. Tym samym siła ciężarowa zostaje przeniesiona za pomocą kolumn bezpośrednio na ceglane fundamenty we wnętrzu kościoła. Uniknięto w ten sposób osadzenia głównych ciężarów na podłożu przy skarpie, co ze względu na możliwość osunięcia gruntów byłoby posunięciem statycznie ryzykownym. Z kolei strop podwieszony został do dwóch belek nośnych biegnących wzdłuż budowli, nad podciągami. Wyją-

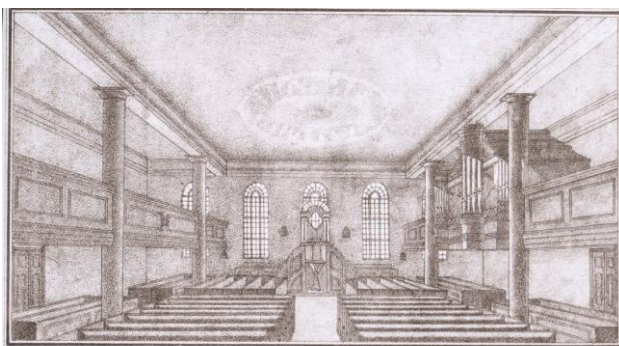


2. Kościół mennonitów w Gdańsku, widok od strony zachodniej, (1829), Mennonite Church USA Archives – North Newton, Bethel College, sygn. 2006-0139.

kowy, półkolisty kształt dachu mistrz Bretschneider uzyskał przez zastosowanie parabolicznych krążyn wykonanych z dwóch elementów zbitych gwoździami. Układ krążyn jest podparty drewnianą konstrukcją słupowo-płatwiowo-rozporową z płatwią kalenicową podpartą rozporami²⁷.

Wszystkie elewacje otrzymały podziały w postaci jońskich pilastrów. Umieszczone na profilowanym cokole dźwigają trójczłonowe belkowanie z wydatnym gzymsem. W elewacjach bocznych rozmieszczono po pięć wielkich, zamkniętych półkoliście okien.

Kwestia koloru farby pokrywającej zewnętrzne części drewniane budynku nie została jak do tej pory jednoznacznie ustalona. Zachowane resztki farby olejnej zdradzają kilka jej warstw²⁸ pochodzących z okresu powojennego.



Innere Ansicht des Bethaus der Mennoniten Gemeinde zu Danzig.

3. Kościół mennonitów w Gdańsku, wnętrze, (1829), Mennonite Church USA Archives – North Newton, Bethel College, sygn. 2006-0128

Jej pierwotny kolor był najprawdopodobniej szary, tak jak w przypadku drewnianego wyposażenia kościoła²⁹, z tym zastrzeżeniem, że pokrywała ona jedynie pilastry, belkowanie oraz cokół. Potwierdza to unikatowa, kolorowa fotografia wykonana w 1946 r., ukazująca budynek od strony północnej. Pozostałe elementy drewnianej konstrukcji nie były pomalowane, co potwierdzają również badania przeprowadzone podczas ostatniego remontu³⁰.

²⁷ B. Hanuszkiewicz, *Orzeczenie techniczne wykonane dla świątyni zabytkowej Zjednoczonego Kościoła Wyznania Ewangelicznego przy ulicy Mennonitów w Gdańsku*, 1974, s. 3, mps, Archiwum Zboru Zielonoświątkowego w Gdańsku.

²⁸ Przeprowadzone badania dowiodły istnienie czterech warstw farby. Kolejno od najstarszej są to: ciemnoniebieska, biała, jasnougrowa i ugrowa. Obecność takich samych farb na gzymsach przybudówek powojennych oraz badania laboratoryjne ostatecznie wykluczają ich starsze pochodzenie, zob. M. Zakrzewska, *Program prac konserwatorskich przewidzianych przy Zborze KZ w Gdańsku, ul. Mennonitów 2*, Gdańsk 2002, bez paginacji, mps., Archiwum Wydziału Urbanistyki, Architektury i Ochrony Zabytków Urzędu Miejskiego w Gdańsku.

²⁹ H. G. Manhardt, *Die Danziger Mennonitengemeinde...*, dz. cyt., s. 150.

³⁰ M. Zakrzewska, *Program prac konserwatorskich...*, dz. cyt.

Dekoracja w budynku ograniczona była do minimum (il. 3). Jego symetryczne, jednoprzestrzenne wnętrze było niemal pozbawione ozdób³¹. Cztery masywne kolumny podtrzymywały konstrukcję dachu oraz dwie jednakowe empory na krótszych bokach budowli. Cała dyspozycja wnętrza skupiała się na kluczowych dla nabożeństwa elementach. Bezpośrednio, naprzeciwko wejścia, umieszczona była prosta, drewniana ambona. Zaslaniała ona częściowo środkowe okno ściany wschodniej. Swą formą nawiązywała do innych

spotykanych w kościołach mennonickich kazalnicy, zarówno na terenie Żuław, jak i w Holandii. Niezwykle skromna, operowała jedynie prostymi podziałami geometrycznymi i profilowanymi drewnianymi listewami. Zaplecze zamknięte półkolistymi flankowały dwie pary półkolumn. Pozycję wygłaszającego ka-



4. Zniszczenia wojenne, widok na ambonę przy ścianie wschodniej, 1946 r., fot. Richard Rush, kolekcja Peggy Reiff Miller

zanie dodatkowo podkreślał umieszczony w jego górnej partii prześwit, otwierający się na okno. Z kazalnica połączony był niewielki drewniany stół (il. 4) umieszczony na niewysokim, trójstopniowym podwyższeniu³².

³¹ W swym stosunku do przedstawień symbolicznych, mennonicy nie wyróżniają się zbyt wiele spośród innych wyznań reformowanych. Tak jak wszyscy anabaptyści podchodzili do tej kwestii ze szczególną nieufnością już od XVI w. Bazowano głównie na poglądach Ulricha Zwingiego, który ostro sprzeciwiał się takiemu traktowaniu symboli, jakie miało miejsce w kościele katolickim. Ich stosowanie bardzo często niosło za sobą próby naginania zawartych w nich treści oraz manipulację znaczeniami. Uważano je za twór zupełnie ludzki, który nie jest niezbędny do życia, a tym bardziej do funkcjonowania wspólnoty religijnej, zob. R. Slough, „Symbols”, *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* (<http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/S975ME.html>; dostęp dnia 4.05.2009 r.).

³² Opisany stół nie należał do pierwotnego wyposażenia kościoła, zob. H. G. Manhardt, *Die Danziger Mennonitengemeinde...*, dz. cyt., s. 149. Nie jest widoczny na pochodzącej z 1829 r. litografii ukazującej wnętrze kościoła. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w kwestii ambony. Na fotografii z 1946 r. ukazującej zniszczone wnętrze domu modlitwy ambona, mimo ogólnego podobieństwa różni się kilkoma detalami od tej, należącej do wyposażenia kościoła jeszcze w 1919 r.

Po obu stronach kazalnicy dołączone były do niej rzędy siedzeń przeznaczone dla diakonów, starszego i nauczycieli. Miejsca siedzące dla wiernych



5. Organy na emporze północnej, Fot. Richard Rush, 1946 r., kolekcja Peggy Reiff Miller.

rozmessezone były w dwóch rzędach, symetrycznie względem osi poprzecznej kościoła. Najbliżej kazalnicy znajdowały się ławy umieszczone prostopadłe niej, za nimi ławki rozmieszczone równoległe do kazalnicy. Miejsca w głównej sali przeznaczone były dla żeńskiej części gminy. Na emporach mieściły się zaś miejsca siedzące dla mężczyzn. Na emporze południowej umieszczono również organy (il. 5). Wspierające empory cztery smukłe, gładkie kolumny posiadały skromne bazy oraz kapitele. Wewnętrzne ściany kościoła były otynkowane. W ich górnych partiach oraz na podciągach poprowadzono

fasety nawiązujące do belkowania na zewnętrznych ścianach budowli. Wszystkie elementy drewnianego wyposażenia były pomalowane farbą olejną na szaro oraz częściowo obite tapicerką³³.

Dzieje gdańskiego kościoła mennonitów

Omawiając historię gdańskiego domu modlitwy warto zwrócić uwagę na dziękczynny gest 80-letniej wdowy o nazwisku Geertzen, która w roku 1865, po cudownym ozdrowieniu, obdarowała gdański zbor dzbanem i misą chrzcielną. Wykonanie srebrnych naczyń zleciła Rudolfowi Freitagowi³⁴. Po zaakceptowaniu przez zleceniodawczynię woskowego modelu, pracę wykonał

³³ Tamże, s. 150.

³⁴ Tamże, s. 184-185. Rudolf Freitag, ur. 1805 r. we Wrocławiu, zm. 1890 r. w Gdańsku. Rzeźbiarz, był uczniem Schallera i Kasaamanna. Kilka lat spędził w Rzymie, gdzie pracował u boku Berthela Thorvaldsena, zob. *Benexit. Dictionary of artists*, t. 5, Gründ 2006, s. 1059.

złotnik Carl Heinrich Momber³⁵. Freitag, uczeń Berthela Thorvaldsena, będący pod silnym wpływem sztuki antycznej, nadal im formy charakterystyczne dla stylu pompejańskiego. Misa została ozdobiona ornamentem arabskim oraz cytatami z Pisma Świętego³⁶. Na dnie ukazano scenę chrztu Chrystusa. Jest to jeden z nielicznych znanych przykładów sztuki figuralnej powstałej na potrzeby gdańskiego zboru mennonitów³⁷.

Przeprowadzenie torów kolejowych w 1870 r. stanowiło pierwsze poważne zagrożenie dla budynku kościoła. Istniało wręcz ryzyko rozebrania go, bowiem bieg torów ustalono początkowo po drugiej stronie rze-



6. Widok od północy (1946), fot. Harold Thut, kolekcja Peggy Reiff Miller

ki Raduni, pod samą skarpą. Szczęśliwie odstępiono od ryzykownej dla kościoła trasy. Jednocześnie umocniono skarpe betonowym murem oporowym.

W 1884 r. na terenie ogrodu, za budynkiem kościoła postawiono dom dla kaznodziei. Własne lokum zwolniło członków gminy od ciągłego wynajmowania domów i stałych przeprowadzek. Projektantem jednopiętrowego budynku nawiązującego swą formą do renesansowej wili w typie francuskim był mennonita Hermann Wiens³⁸.

³⁵ Carl Heinrich Momber był złotnikiem czynnym w Gdańsku co najmniej w latach 1845-1880, zob. M. Gradowski, A. Kasprzak-Miler, *Złotnicy na ziemiach północnej Polski, cz. 1, Województwo Pomorskie, Kujawsko-Pomorskie i Warmińsko-Mazurskie* (Biblioteka Muzealnictwa i Ochrony Zabytków, seria B, t. CIV), Warszawa 2002, s. 155 (G 675).

³⁶ H. G. Manhardt, *Die Danziger Mennonitengemeinde...*, dz. cyt., s. 184-185. Niestety losy dzbana oraz misy nie są znane. John Thiesen podaje, że całe wyposażenie liturgiczne kościoła zaginęło w końcu drugiej wojny światowej (korespondencja mailowa z dnia 28. 1. 2009 r.).

³⁷ Wiadomo także, że przy wejściu dla kobiet umieszczona była rycina z 1683 r., przedstawiająca Menno Simonsa, zaś w aneksie zachodnim jego portret namalowany w technice olejnej, zob. J. N. Pawłowski, *Populäre Geschichte Danzig's. Zweiter Theil: Beschreibung der hervorragendsten öffentlichen Gebäude Danzig's. Zweiter Abschnitt: Die Kirchen*, Danzig 1881, s. 34. Z kolei na temat świeckiej twórczości artystów mennonickich działających w Gdańsku i Królewcu powstał osobny artykuł, zob. K. Kauenhoven, *Mennonite artists. Danzig and Königsberg*, „Mennonite Life”, July 1948, s. 17-23, 45.

³⁸ H. G. Manhardt, *Die Danziger Mennonitengemeinde...*, dz. cyt., s. 187.

Tuż po wzniesieniu domu dla kaznodziei przeprowadzono pierwszą pracę zmieniającą w znacznym stopniu wygląd kościoła – otynkowanie jego elewacji. Nie jest znany powód wykonania remontu. Być może nowa, elegancka bryła plebanii źle się komponowała z wyeksponowaną, szachulcową konstrukcją kościoła i dlatego, by ujednoczyć ich wygląd, budynek kościoła pokryto tynkiem, zachowując podział pilastrami. Te natomiast zostały ponownie pokryte farbą olejną, tak jak i belkowania, obramowania okien i drzwi oraz gzymsy aneksów. Na zdjęciach archiwalnych z tego czasu pojawia się również komin w południowo-zachodnim krańcu połaci dachu świadczący o zamontowaniu we wnętrzu pieca. On również mógł wpłynąć na potrzebę otynkowania, które być może miało również na celu zwiększenie właściwości izolacyjnych ścian³⁹.

W 1901 r. powstał nowy budynek przytulku dla potrzebujących członków zboru. Wtedy też przestał istnieć stary szpital⁴⁰. Trójkondygnacyjny, ceglany budynek stanął prostopadle do osi podłużnej kościoła, zamykając działkę od strony północnej. W budynku mieściło się osiem niewielkich mieszkań dla pojedynczych lokatorów bądź par, sala do nauki i spotkań, mieszkanie dla opiekuna a także kościelne archiwum oraz biblioteka⁴¹.

Interesującym elementem, o którym należy wspomnieć, była tablica pamiątkowa zawieszona w listopadzie 1919 r. na zachodniej ścianie wewnętrznej kościoła, pod oknem środkowym. Była ona poświęcona dwudziestu ośmiu gdańskim mennonitom, którzy polegli podczas pierwszej wojny światowej⁴².

³⁹ W. G. Deurer, *Gdańsk i jego kościoły. Dokumentacja 56 zabytkowych istniejących i nieistniejących kościołów Gdańska*, Bydgoszcz 2003, s. 294.

⁴⁰ Do początku XX w. funkcję przytulku pełnił budynek ulokowany w zachodniej części działki. Został on zbudowany jeszcze zanim zaczęto budowę kościoła przez mistrzów Brettschneidera i Fuchsa.

⁴¹ *The Mennonite encyclopedia: a comprehensive reference work on the Anabaptist-Mennonite Movement*, t. 2, Scottdale 1997, s. 11. Obecnie zarówno dawny dom jak i przytułek są własnością Kościoła Zielonościwego. Obecny właściciel budynku kontynuuje mennonicką tradycję, adaptując go na dom opieki dla osób w podeszłym wieku oraz świetlicę socjoterapeutyczną służącą dzieciom i młodzieży z pobliskiej Biskupiej Górki, zob. *Uzasadnienie orzeczenia Międzykościelnej Komisji Regulacyjnej w Warszawie o przyznaniu na własność nieruchomości przy ulicy Mennonitów 2 Zborowi Kościoła Zielonościwego w Gdańsku z dnia 19. 05. 2003 r.*

⁴² W działaniach wojennych wzięła udział niemal połowa męskiej części gdańskiej kongregacji, zob. H. G. Manhardt, *The Danzig Mennonite Church...*, dz. cyt., s. 11, por. także tegoż, *Die Danziger Mennonitengemeinde...*, dz. cyt., s. 207. Istniała jeszcze druga pamiątkowa tablica, niestety jej wygląd nie przetrwał na żadnej ze znanych autorce fotografii. Interesujące zagadnienie historii stosunku mennonitów do służby wojskowej zostało wnikliwie opisane przez

Kolejna wojna okazała się znacznie bardziej dramatyczna w skutkach dla gdańskich mennonitów. Jeszcze przed jej zakończeniem Gdańsk opuścili niemal wszyscy członkowie kongregacji. Rozproszyli się głównie na tereny obu Ameryk oraz Niemiec. Zawierucha wojenna nie oszczędziła także samej siedziby zboru. Odnośnie skali zniszczeń wojennych istnieje wiele różnych,



7. Widok od zachodu, 1946, fot. Paul Martin, kolekcja Peggy Reiff Miller

VIII 1939 – niezniszczony, XI 1939 – niezniszczony, XII 1945 – częściowo uszkodzony od strzałów. Autor białej karty wspomina wręcz o *spaleniu kościoła podczas działań wojennych*⁴⁴. Inne źródło wzmiankuje, że stopień destrukcji sięgnął aż 75%⁴⁵. Pewne jest jednak, że budynek nie został spalony, nie odnotowano bowiem śladów pożaru ani w konstrukcji dachu, ani w ścianach zewnętrznych⁴⁶. Kwestię tę pomagają wyjaśnić wykonane tuż po zakończeniu wojny zdjęcia - zamieszczona wyżej il. 6 oraz il. 7 i 8.

J. Regiera w jego opublikowanej na stronie internetowej rozprawie, skupiającej się w dużej mierze na gdańskiej kongregacji, zob. tegoż, *Where the two kingdoms merge: The struggle for balance between national and religious identity among Mennonites in Wilhelmine Germany* (<http://soar.wichita.edu/dspace/bitstream/10057/307/3/t06033.pdf>; dostęp 14. 3. 2009 r.).

⁴³ Zielona karta zabytku – zbór pomennonicki, K. Tauszyński, 1950.

⁴⁴ Biała karta zabytku – zbór pomennonicki, numer 654, M. Piątkowska, 1982.

⁴⁵ P. J. Dyck, *A Visit to Poland and Danzig. Only Memory and Monuments*, „Mennonite Life”, January 1959, s. 25.

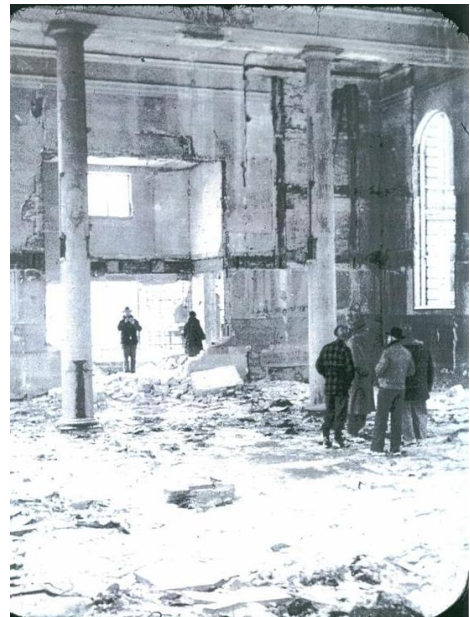
⁴⁶ W. G. Deurer, *Gdańsk i jego kościoły...*, dz. cyt., s. 294.



8. Zniszczenia wojenne, grudzień 1946, Mennonite Church USA Archives – North Newton, Bethel College, sygn. 2006-0130.

Wynika z nich, że budynek najbardziej uszkodzony został od strony zachodniej, zaś główna bryła kościoła oraz dach zostały zachowane. Z kolei przybudówka północna, podobnie jak północno-zachodni narożnik obiektu, ostatecznie uległa zawaleniu. Tragiczna dla losów pozbawionego opieki kościoła okazała się zima 1946 r., kiedy to całość drewnianego wyposażenia została zrabowana i spożytkowana przez okoliczną ludność na cele grzewcze. Zlikwidowane zostały nawet empery (il. 9).

Po miesiącach od zniszczeń wojennych, ze względu na brak przeprowadzonych prac zabezpieczających, kościół ulegał dalszej destrukcji. Postępował również proces niszczenia dachu, narażając na działanie warunków atmosferycznych wnętrze budowli. Po zakończeniu wojny obiekt przez rok pozostawał własnością Skarbu Państwa. W 1947 r. wraz z przekazaniem całego kompleksu Zjednoczonym Kościołom Chrystu-



9. Stan po demontażu drewnianego wyposażenia, widok na stronę północną, 1946, fot. Glen Nafziger, kolekcja Peggy Reiff Miller.

sowym rozpoczęto odbudowę kościoła. Problemem stało się nie tylko doprowadzenie budynku do stanu używalności, lecz dostosowanie go do potrzeb nowego użytkownika. Zasadnicza reorganizacja wnętrza budynku przewidywała zmianę poprzecznej organizacji na podłużną, wybudowanie ściany działowej na osi kolumn od strony południowej, odbudowanie empory północnej a także wybudowanie betonowego basenu chrzcielnego. Odbudowano aneks południowy, który od tej pory miał mieścić wejście główne, a zachodni zredukowano do 1/3 pierwotnej szerokości. Jak wynika z przekazów Pawła Bajeńskiego, pierwsze prace nad odbudową pochłonęły około 1,5 mln zł⁴⁷. Kwota ta pochodziła głównie z nakładów prywatnych. O szybkim postępie prac świadczy fakt, że już w 1949 r. w kościele odbyło się pożegnalne nabożeństwo obchodów Ogólnokrajowego Zlotu Młodzieży Zjednoczonych Kościołów Chrystusowych w Gdańsku⁴⁸.

W 1950 r. władze państwowe zawiesiły działalność Zjednoczonych Kościołów Chrystusowych. Opuszczony budynek ponownie zaczął obracać się w ruinę. Okoliczna ludność przyczyniła się do dewastacji kościoła rozkradając drewniane części stolarki i rynny, a nawet dachówki oraz elementy stropu, co naraziło go na szkodliwe działanie warunków atmosferycznych. W tym czasie próbowano zaadaptować go na teatr lub magazyn meblowy⁴⁹. Ponowną odbudowę obiektu podjęto w 1957 r., głównie z funduszy państwa, Światowej Rady Kościołów oraz Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego⁵⁰. Ukoronowaniem prac było oficjalne poświęcenie kościoła 29 czerwca 1958 r.⁵¹. Najprawdopodobniej posiadał on już wówczas malowidła na stropie przedstawiające symbole ewangelistów oraz monogram Chrystusa⁵².

W 1966 r. powstała pierwsza ekspertyza techniczna obiektu dokonana przez inż. arch. Stanisława Pomianowskiego⁵³. Wykonano wówczas remont jego najbardziej zniszczonych części. Dalsze prace podjęto dopiero osiem lat

⁴⁷ P. Bajeński, *Odbudowa świątyni w Gdańsku*, „Chrześcijanin”, 1-2, 1957, s. 38.

⁴⁸ S. Kobus, *A jednak w Trójmieście* (http://www.slowoizycie.pl/wybrane/89_4_troj.html; dostęp 15. 2. 2009 r.).

⁴⁹ P. J. Dyck, *A Visit to Poland and Danzig...*, dz. cyt., s. 25.

⁵⁰ Zjednoczony Kościół Ewangeliczny został w 1953 r. połączony ze Zjednoczeniem Kościołów Chrystusowych i Związkiem Chrześcijan Wiary Ewangelicznej.

⁵¹ *Kalendarz Jubileuszowy Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego*, Warszawa 1963, s. 106-107.

⁵² Korespondencja z T. Ropiejko z dnia 21. 4. 2009 r.

⁵³ S. Pomianowski, *Ekspertyza o stanie technicznym, zagrożeniu i przyczynach zniszczenia budynku Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w Gdańsku, ul. Menonitów 2*, Gdańsk 1966, mps.

później, czyli rok po wpisaniu budynku do rejestru zabytków⁵⁴. Wtedy to, w związku z kapitalnym remontem, powstało kolejne szczegółowe orzeczenie o stanie technicznym budynku wykonane przez Bogusława Hanuszkiewicza. Wiązało się to z planowanym przeprowadzeniem nieopodal kościoła trasy W-Z. Budowę arterii rozpoczęto w 1974 r. Ówczesny jego użytkownik, jeszcze w tym samym roku, zwrócił uwagę na zagrożenie spowodowane obsunięciem się skarpy, wywołane wstrząsami na skutek prowadzonych prac drogowych⁵⁵. Wraz z postępem robót wzrastało ryzyko utraty stateczności budynku. Pomysł przeprowadzenia dodatkowej ulicy odciążającej, biegnącej lekkim ukosem bardzo blisko budynku kościoła, fortunnie nie został zrealizowany. Można przypuszczać, że rozważano nawet opcję przesunięcia kościoła⁵⁶. Mimo tych zagrożeń, dzięki właściwościom konstrukcyjnym budynku oraz względnej elastyczności jego ścian, udało się uniknąć poważnych zniszczeń, zaś towarzysząca budowie drogi wycinka drzew wpłynęła korzystnie na lepszą ekspozycję bryły kościoła.

W 1987 roku rozwiązał się Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, a budynek domu modlitwy formalnie przeszedł na własność Kościoła Zielonoświątkowego w Gdańsku, który jest jego użytkownikiem do dnia dzisiejszego (il. 10)⁵⁷.

W latach 2002-2003 przeprowadzono bardzo istotne prace remontowe, konserwatorskie i modernizacyjne. Zasadniczym problemem okazała się być

⁵⁴ Decyzją z 15 października 1973 r. budynek kościoła został wpisany do rejestru zabytków województwa pomorskiego jako jedyny klasycystyczny budynek sakralny w Gdańsku (nr 654, III grupa).

⁵⁵ Korespondencja z dnia 20. 05. 1972 r. pomiędzy administratorem Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego a Miejskim Konserwatorem Zabytków odnośnie zagrożenia budynku Kościoła zabytkowego wyznania ewangelicznego w Gdańsku zbudowanego przy ulicy Menonitów 2 w Gdańsku.

⁵⁶ W. G. Deurer, *Gdańsk i jego kościoły...*, dz. cyt., s. 296. Przeprowadzone poszukiwania w archiwum Wydziału Urbanistyki, Architektury i Ochrony Zabytków Urzędu Miejskiego w Gdańsku potwierdziły przypuszczenia Deurera o zamiarze przesunięcia kościoła. Plan szczegółowego zagospodarowania przestrzennego Śródmieścia Gdańska zatwierdzony uchwałą nr 44/69 PMRN w Gdańsku z 5. 03. 1969 r. I potwierdzony uchwałą nr XV/76/90 RMG z 13. 12. 1990 r. mówi, że teren przynależący do kościoła pokrywa się z planowaną inwestycją trasy Drogi Czerwonej, zieleni parkowej, oraz terenem usług kultury. Plan zakładał wyburzenie plebanii i przeniesienie kościoła w południową część działki.

⁵⁷ Kościół Zielonoświątkowy, jako zrzeszony w Zjednoczonym Kościele Ewangelicznym był użytkownikiem budynku już od lat 50-tych. - może to zdanie przenieść do tekstu gł., skoro nie wymaga podania literatury?



10. Widok na emporeę północną, stan obecny, 2012, fot. M. Starega.

przybudówka południowa. Jako jedyna z trzech aneksów zachowała się w swojej pierwotnej formie. Jednak bardzo silne zawilgocenie murów, pogorszone dodatkowo wylaniem rzeki Raduni w 2001 r., wpłynęły znacząco na kondycję murów. Ze względu na fatalny stan zachowania⁵⁸, zdecydowano się na rozebranie aneksu wraz z fundamentami i wybudowanie w jego miejscu nowego z użyciem współczesnych materiałów. Miał on mieć dawną wysokość, lecz jego szerokość i długość znacznie powiększono.

W 2003 r. miały miejsce istotne prace elewacyjne. Usunięto dawne tynki, oczyszczono, uzupełniono i odsolono mury. Konserwacji poddane zostały drewniane elementy konstrukcyjne i zewnętrzne. Wykonano izolację poziomą metodą iniekcji niskocieśnieniowej oraz uzupełniono pionową. Tego samego roku, przy okazji urządzania obok kościoła ścieżki rowerowej, umocniono skarpe, na której wznosi się kościół.

Gdański kościół na tle budownictwa mennonickiego

Mimo że mennonicy nie wykształcili typowej dla siebie formy budowli sakralnej, wprowadzili do swych domów modlitwy wiele charakterystycznych

⁵⁸ P. Ostoja-Lniski, E. Trocka, *Orzeczenie o stanie technicznym aneksu południowego Zboru Zielonoświątkowego w Gdańsku przy ulicy Menonitów 2*, Gdańsk 2002, s. 3, mps.

cech. To, co nazywamy dzisiaj „architekturą mennonicką” w dużej mierze zostało zapożyczzone z architektury innych wyznań protestanckich, głównie kalwińskiego. Na przestrzeni wieków możemy zaobserwować rozwój tego budownictwa, uwarunkowany w dużym stopniu czynnikami politycznymi.

Od początku istnienia wyznania niderlandzcy menonici sprawowali swoje nabożeństwa w ukryciu. Dopiero kres prześladowań wpłynął na zmianę sytuacji. Zaczęto wynajmować większe pomieszczenia, zwykle użytkowe, które następnie dostosowywano do potrzeb nabożeństwa. W drugiej połowie XVII w. prawie każda gmina miała już swój własny dom zgromadzeń. Były to budowle o bardzo skromnej formie, pozbawione polichromii, budowane zwykle na planie kwadratu lub prostokąta. Emanowały zawsze prostotą, będąc wyrazem wyznawanej nauki⁵⁹. Z zewnątrz nie odróżniały się znacznie od zwykłych domów. Kaplice budowane poza miastami również nie wyróżniały się spośród lokalnej zabudowy – miały wygląd zwykłych wiejskich domów lub stodół. Nawet po uzyskaniu pełnych praw obywatelskich przez holenderskich mennonitów w 1796 r., zasadniczy wygląd ich domów modlitwy nie zmienił się. Niemal regułą były wielkie okna oraz empory – najczęściej trzy, zorientowane na kazalnicę.

Wnętrze, obok miejsc dla wiernych, mieściło wydzieloną przestrzeń dla członków zarządu gminnego, w której miejsce środkowe było przeznaczone dla osoby wygłaszającej danego dnia kazanie. Kazania głoszano z niewielkiego podwyższenia umiejscowionego na ogół przy dłuższym boku budowli, obok którego znajdowały się siedzenia dla diakonów. Nie instalowano w nim ambony⁶⁰ ani ołtarza⁶¹. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że np. pruskie mennonickie domy modlitwy aż do 1788 r. pozbawione były również organów⁶².

⁵⁹ J. M. Janzen, *Anabaptist-mennonite spaces and places of worship* (<http://www.goshen.edu/mqr/pastissues/apr99janzen.html>; dostęp 28. 4. 2009 r.).

⁶⁰ Mennonici nie znali ambony, jaką posługiwali się katolicy. Standardowym elementem domu modlitwy był podwyższony rząd siedzeń, z których wspomniane środkowe miejsce było specjalnie wyeksponowane. Miało to na celu zaakcentowanie wyjątkowości zarówno osoby nauczającej, jak i samego kazania, zob. E. Krajewski, *Zasady religijne menonitów jako protestantów*, [w:] *Materiały I Zjazdu Mennonickiego im. Helmuta Reimera*, red. R. Klim, Tczew 1994, s. 29. Posługując się w tejże pracy słowem „ambona” mam na myśli ekspozycję tego szczególnego dla mennonitów miejsca.

⁶¹ Ze względu na rzadkie przystępowanie do sakramentu eucharystii (2-3 razy w roku) nie ma konieczności aranżowania specjalnej przestrzeni pod ten cel. Funkcję ołtarza pełni zwykle niewielki stół komunijny.

⁶² Właścicielami pierwszego w Prusach prospektu organowego stali się członkowie gminy fryzyskiej, wbrew woli części jej członków. Wcześniej muzyka była zabroniona zarówno w domu jak

Członkowie zboru zasiadali na prostych ławach bez oparcí. Czasami przeznaczano część pomieszczenia na zakrystię.

Na terenie Gdańska pierwsze kaplice gmin fryzyjskiej i flamandzkiej pojawiły się dopiero w pierwszej połowie XVII w. Bardzo trudne jest jednak do ustalenia, na ile powielaly one wzory rozpowszechnione w Holandii. Brakuje bowiem bardziej szczegółowych informacji na temat ich dawnego wyglądu. Manhardt podaje, że odbudowany po pożarze w 1806 r. gdański dom modlitwy gminy fryzyjskiej miał okna zamknięte półkoliście, płaski i otynkowany strop oraz emporę. Wspomina też, że zarówno starszyzna gminy jak i budowniczości kościoła znali okoliczne kościoły i przyjęli je za wzór⁶³ oraz, że *stary dom modlitwy na terytorium miasta posłużył jako model* [dla nowego kościoła - autorka], do którego wprowadzono pewne ulepszenia i modyfikacje.

Natomiast z całą pewnością gdański kościół mennonitów jest doskonałym dowodem na ścisłe kontakty, jakie utrzymywane były z gminami niderlandzkimi, a co za tym idzie na przejmowanie wykształconych tam wzorców architektonicznych⁶⁴. Wypracowane tam rozwiązania przestrzenne były stosowane na terenie Gdańska i Żuław niezwykle konsekwentnie. Charakterystyczna w pruskich domach modlitwy stała się dyspozycja wnętrza zakładająca dominującą rolę głoszenia Słowa Bożego. Ustawiona na osi dłuższej ściany kazalnica była swoistym elementem podporządkowującym sobie pozostałe części wyposażenia. Determinowała nie tylko umieszczone na trzech ścianach budynku empory i rozmieszczenie siedzeń⁶⁵. Istotny był również

i w kościele, zob. H. G. Manhardt, *The Danzig Mennonite Church: its origin and history from 1569-1919*, North Newton 2007, s. 115.

⁶³ H. G. Manhardt, *Die Danziger Mennonitengemeinde...*, dz. cyt., s. 149. Analogia ta dotyczyła jedynie wnętrza kościoła, ze względu na brak cech sakralnych w zewnętrznym kształcie zborów żuławskich.

⁶⁴ Jako przykład szybkiego przejmowania rozwiązań holenderskich można podać fakt zamontowania w gdańskim zborze organów, w 2 lata później za zborom utrechtckim. Dowodem na intensywne kontakty między mennonitami gdańskimi i holenderskimi jest ok. 300 dokumentów zachowanych w Archiwum Mennonickim w Amsterdamie, zob. *The Mennonite encyclopedia: a comprehensive reference work on the Anabaptist-Mennonite Movement*, vol. 1, dz. cyt., s. 9. Dokładniejsze informacje na temat owych dokumentów podaje w swojej pracy H. Wątróbska, zob. tejsze, *Holländische Spuren in der danziger Geschichte* (<http://www.halinaw.strony.univ.gda.pl/Hollandische.pdf>; dostęp 4. 05. 2009 r.).

⁶⁵ Archiwalne fotografie zborów w Pordenowie i Stogach ukazują wnętrza z trzema emporami, zob. B. Schmid, *Mennonitenkirche in Pordenau*, [w:] tegoż, *Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Marienburg, Mennonitenkirche in Pordenau*, Danzig 1919, s. 253, Mennonite Church USA Archives - North Newton, sygn. 2006-0182.

fakt, że właśnie pod amboną sprawowane były sakramenty. Miejsca na partezie zajmowały głównie kobiety, podczas gdy emporry zarezerwowane były dla mężczyzn. Dyktowało to obecność osobnych wejść dla obu płci, stąd pojawiają się one najczęściej na dłuższym boku (dla kobiet) oraz na krótszych (dla mężczyzn, prowadzące na emporry).

Edmund Kizik zaś stwierdza, że nowy dziewiętnastowieczny budynek nie przedstawia już typu architektury charakterystycznej dla miejscowych mennonitów, lecz nawiązuje do holenderskich rozwiązań z XVII i XVIII wieku⁶⁶. Dopatruje się tym samym wpływów budownictwa kalwinistycznego, które odegrało dużą rolę w kształtowaniu się mennonickich domów modlitwy w Holandii. Trudno poddać powyższe stwierdzenia w wątpliwość – oczywiste wydają się zarówno wpływy idące z zachodu, jak i te lokalne, wprowadzone w dużej mierze przez architekta budowli, gdańskiego budowniczego Bretschneidera. Nabycie praw miejskich stwarzało możliwości postawienia budynku bez narzucenia większych ograniczeń formalnych przez władze. Dodatkowo, zarówno holenderscy jak i gdańscy mennonici, otrzymali pełne prawa obywatelskie w podobnym okresie. Tak więc wszelkie zmiany, jakie nastąpiły w architekturze holenderskich kościołów mogły być w krótkim czasie wcielone do pruskich rozwiązań.

Odnosnie bryły zewnętrznej, warto porównać mennonickie kościoły żuławskie i gdański. Żuławskie domy modlitwy nawiązywały do form typowego dla regionu budownictwa mieszkalnego i gospodarczego. Ważnym czynnikiem była tutaj sytuacja prawna mennonitów, nie gwarantująca im pełnych praw jako grupie religijnej. Wznoszone przez nich od XVIII w. tzw. kościoły ukryte naśladowały formę zwykłych budynków mieszkalnych⁶⁷. Wzorowane na żuławskich chatach kościoły budowane były zasadniczo w konstrukcji ryglowej, posiadały niewielkie okna i wysokie, dwuspadowe dachy. W rzucie stosowano zwykle dwa wejścia na dłuższym boku budowli, z których jedno prowadziło bezpośrednio do sali modlitwy, drugie zaś na emporę. Poszczególne elewacje były najczęściej symetryczne. Rozwiązania te reprezentują

⁶⁶ E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku...*, dz. cyt., s. 125.

⁶⁷ Miało to związek z ograniczeniami jakie stosowano wobec innowierców, – przez kogo? zob. K. Nawrocki, *Mennonickie domy modlitwy na Żuławach, w Elblągu i Gdańsku jako zjawisko architektoniczne i artystyczne*, [w:] *Mennonici na Żuławach. Ocalone dziedzictwo*, oprac. Ewa Gilewska, Gdańsk 2007, s. 89-90, M. Warchoń, *Katalog domów modlitwy mennonitów na ziemiach polskich. Przyczynek do badań nad budownictwem sakralnym mennonitów* (<http://holland.org.pl/art.php?kat=art&dzial=polska&id=12> 1; dostęp 13. 2. 2009 r.).

m. in. kaplice w Pordenowie (1800), Stogach (1768) i Lubiszewie (1768). Gdański dom modlitwy jest pierwszą znaną budowlą mennonicą powstałą na terenie Prus, adaptującą ówczesne trendy stylowe w swojej zewnętrznej oprawie⁶⁸. Mimo zastosowania nowości w dekoracji elewacji zewnętrznych, rozplanowanie wnętrza pozostało tradycyjne. W żuławskich domach modlitwy kwestie stylowe przejawiały się głównie w detalach wyposażenia, np. organach lub elementach stolarki. W przypadku budynku gdańskiego, po otrzymaniu pełnych praw miejskich, pozwolono sobie na wprowadzenie urozmaicenia w elewacjach zewnętrznych w postaci pilastrów, belkowania i cokolu. Jedynie te elementy pozwalają na klasyfikację stylową. Wielkie okna zamknięte półkoliście dopełniają całości, czyniąc bryłę kościoła niezwykle prostą, harmonijną i szlachetną w wyrazie. Jednakże to właśnie te elementy sprawiają, że, w przeciwieństwie do kościołów żuławskich, budynek gdański w swojej zewnętrznej oprawie bardziej przypomina budowlę sakralną.

Gdański kościół jest ostatnim mennonickim domem modlitwy w Prusach wzniesionym w technice z dominującym użyciem drewna. Każdy następny był już murowany. Miała na to wpływ bez wątpienia adaptacja stylowych form gotyku. Neogotyckie domy modlitwy wzniesiono m. in. w Jeziorze, Rozgarcie i Elblągu⁶⁹. Ceglana bryłę wzbogacano ostrołukowymi oknami, portalami, czasem też smukłymi wieżyczkami i przyporami. Budowle te zrywają całkowicie z dotychczasową tradycją budowlaną mennonitów. Swą formą wpisują się w ówczesne budownictwo publiczne Prus Zachodnich⁷⁰. Za główne powody tego zjawiska uważa się bogacenie się mennonitów i zwiększenie ich chęci do udziału w życiu publicznym⁷¹.

Przenoszenie wzorców architektonicznych

Zamieszkujący Gdańsk i okolice mennonici nie tylko wzbogacali tradycyjne formy o nowe rozwiązania, ale stali się także pośrednikami w ich prze-

⁶⁸ Śledząc archiwalne fotografie wnętrza żuławskich domów modlitwy, trudno nie zwrócić uwagi na ich niewspółmiernie większą dekoracyjność wyposażenia względem kościoła gdańskiego. To właśnie we wnętrzu wyrażały się cechy stylowe, wynagradzając w ten sposób skromną oprawę zewnętrzną.

⁶⁹ Był to drugi kościół przeznaczony do użytku przez mennonitów. W przeciwieństwie do pierwszego, znajdującego się w wykupionej kamienicy, ten wybudowany został specjalnie do celów sakralnych, por. K. Nawrocki, *Mennonickie domy modlitwy...*, dz. cyt., s. 87, 103.

⁷⁰ E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku...*, dz. cyt., s. 125, 223.

⁷¹ J. Szalygin, *Katalog zabytków osadnictwa holenderskiego na Mazowszu*, Warszawa 2004, s. 45.

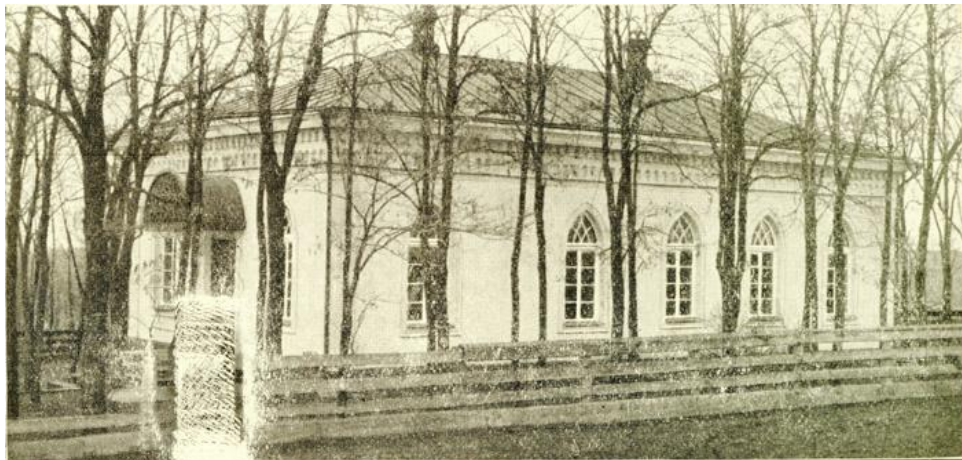
kazywaniu. Stało się tak za sprawą fali emigracji gdańskich mennonitów na tereny Rosji przypadającej na koniec XVIII w. Caryca Katarzyna II zaproponowała różnym nacjom europejskim przybycie do jej kraju i zagospodarowanie terenów dzisiejszej dolnej Ukrainy w zamian za liczne przywileje i korzyści. Uwolnienie od przymusu służby wojskowej, wolność wyznaniowa oraz spory przydział ziemi dla każdej rodziny okazały się być skutecznym wabikiem. W ciągu następnego półwiecza, do Rosji wyemigrowała niemal połowa mennonitów z terenu Prus Zachodnich⁷². Pierwsze wielkie kolonie powstały w Chortycy (1789) oraz Mołocznej (1803). Ze względu na znaczny przyrost naturalny, po kilkudziesięciu latach zaczęto tworzyć nowe, mniejsze kolonie, zwykle na obrzeżach starych⁷³.

Mennonici zabrali z sobą tradycję budowlaną, jaką znali z terenów Prus. Ze względu na silne wyobcowanie społeczne, nie przejęli miejscowych rozwiązań. Dodatkowo gdańska gmina, jako ta „matczyna”, pełniła przez długi czas funkcje opiekuńcze nad koloniami emigrantów. Wybudowane tam kościoły, wyprzedzające postawienie gdańskiego domu modlitwy, zdradzają nam możliwy wygląd gdańskich budowli sprzed zjednoczenia gmin fryzyjskiej i flamandzkiej. Za wzór obierano również żuławskie domy modlitwy, np. w Chortycy wzorowano się na kościele w Stogach⁷⁴. Zasadnicze naśladownictwo opierało się wyborze prostej bryły na planie prostokąta, krytej płaskim, czterospadowym dachem (il. 11).

⁷² *The Mennonite encyclopedia*..., vol. 1, dz. cyt., s. 12, A. Reger, D. Plett, *Diese Steine. Die Russland-mennoniten*, Monitoba 2001, s. 22. Na decyzję o opuszczeniu Prus wpłynęła również szeroko zakrojona akcja werbunkowa. Emigranci stanowili głównie biedniejszą część gdańskiej kongregacji, zob. E. Kizik, *Tolerowani, nielubiani. Mennonici i Żydzi w Gdańsku w XVI-XVIII wieku*, [w:] *Tożsamość miejsca i ludzi. Gdańszczanie i ich miasto w perspektywie historyczno-socjologicznej*, red. M. Dymnicka, Z. Opacki, Gdańsk 2003, s. 75.

⁷³ H. Bender, *Mennonites and Their Heritage* (<http://www.czytelnia.jezus.pl/historia/menonici.html#p05>; dostęp 7. 04. 2009 r.). Szczegółowy przebieg migracji pruskich mennonitów na tereny dolnej Rosji opisuje D.G. Rempel, zob. tegoż, *From Danzig to Russia: The First Mennonite Migration*, „Mennonite Life”, January 1969, s. 8-28, zob. także W. Mitzka, *Die Mennoniten in Rußland und ihre Beziehungen zu Westpreußen*, „Staat und Volkstum”, Berlin 1926, s. 471-487.

⁷⁴ C. Krahn, N. van der Zijpp, R. S. Kreider, dz. cyt.



b) Mennonitisches Bethaus zu Kronsweide.

11. Mennonicki dom modlitwy w Kronsweide, ob. Vladimirovka, obwód zaporoski, Ukraina, (1862)⁷⁵.



12. Mennonicki dom modlitwy w Halbstadt, ob. Moloczańsk, obwód zaporoski, Ukraina (1858) (w zbiorach prywatnych).

Zwykle jednokondygnacyjna budowla przebita była gęstym szeregiem wysokich okien. Na krótszych bokach dołączano aneksy zawierające wejścia na empery (il. 12).

Z czasem, te same formy wzbogacano o elementy neogotyku, wprowadzając ostrołukowe zamknięcia okien, bądź przypory między nimi (Schönsee

⁷⁵ Mennonite Church USA Archives – North Newton, Bethel College sygn. 2004-0147.

oraz Petershagen, il. 12), jak i okna zamknięte półkoliście, oddzielone pilastrami łączonymi arkadami (Köppental il. 13).



13. Mennonicki dom modlitwy w Petershagen, obwód zaporoski, Ukraina (1892), Mennonite Church USA Archives – North Newton, Bethel College sygn. 2003-0090.



14. Mennonicki dom modlitwy w Köppental, ob. Kirovo, obwód kirowski, Rosja (1866), Mennonite Church USA Archives – North Newton, Bethel College sygn. 2004-0039.

Zakończenie

Wznoszący się u podnóża Biskupiej Górki skromny mennonicki kościół już od prawie 200 lat stanowi malowniczy akcent tej części Gdańska (il. 15).



15. Widok na budynek domu modlitwy oraz przytulku od strony wschodniej, stan obecny, fot. M. Starega.

Jego niezwykle skromna, lecz zarazem szlachetna forma jest odzwierciedleniem zasad, które przyświecały zleceniodawcom budowy kościoła. Najważniejsza dla mennonitów nie była forma, lecz funkcjonalność budowli sakralnych. We wnętrzach nie znajdowało się nic, co było pozbawionej jakiejś konkretnej, użytkowej funkcji⁷⁶. Gdański dom modlitwy jest tego najlepszym przykładem. Jego proste, jednoprzestrzenne wnętrze było ściśle podporządkowane potrzebom nabożeństwa. Jak twierdzi Gerald Musselman, to właśnie w prostocie, funkcjonalności i spójności mennonici dopatrywali się piękna⁷⁷. Architektura kościelna miała oddawać główne wartości i cechy wiary, nie była traktowana jako forma sztuki. Żaden element we wnętrzu nie posiadał cech mistycznych. *Kościół jest zgromadzeniem wiernych w Chrystusie, budynek zaś jest zaledwie schronieniem, w którym wierni mogą razem odprawiać praktyki religijne. Nie jest to miejsce święte*⁷⁸.

Zewnętrzny kostium w postaci belkowania, cokołu oraz jońskich pilastrów sprawił, że jest to jedyny istniejący gdański kościół wzniesiony w stylu nawiązującym do klasycyzmu⁷⁹. Na tle pozostałych wyróżnia go również wyjątkowa konstrukcja dachu, nadająca mu paraboliczny kształt. Na przełomie lat towarzyszymi kościoła stał się odmienny stylowo tzw. dom kaznodziei wybudowany w latach

⁷⁶ C. Redekop, *Mennonites, Aesthetics and Buildings*, „Mennonite Life”, September 1986, s. 27; E. Börsch-Supan, Z. Ostrowska-Kłębowska, *Karl Friedrich Schinkel. Lebenswerk*, Bd. 18, *Die Provinzen Ost- und Westpreussen und Grossherzogtum Posen*, München-Berlin 2003, s. 529-530.

⁷⁷ G. Musselman, *Architecture and our faith*, „Mennonite Life”, October 1965, s. 160.

⁷⁸ J. M. Janzen, *Anabaptist-mennonite spaces and places...*, dz. cyt.

⁷⁹ Innym obiektem sakralnym wzniesionym w stylu klasycystycznym na terenie Gdańska był kościół ewangelicki pw. św. Olafa przy twierdzy Wisłoujście. Został on zbudowany w 1823 r., zaś zniszczeniu uległ w 1945 r.

1883-1884 oraz o 18 lat późniejszy, drugi budynek przytulku. Ich obecność sprawia, że mamy do czynienia z jedynym zachowanym w Polsce tak kompletnym zespołem zabudowań służącym dawniej mennonitom. Dzięki poczynionym w ostatnich latach krokom, mających na celu przekazanie na własność budynku przytulku obecnemu właścicielowi, Kościołowi Zielonoświątkowemu w Gdańsku, udało się zachować integralność zespołu.

Mimo że po II wojnie światowej praktycznie wszyscy członkowie tego wyznania wyemigrowali⁸⁰, to tematyka mennonicka cieszy się w ostatnim czasie coraz większą popularnością. W powszechnej świadomości rośnie poczucie wartości, jaką stanowią relikty kultury holenderskich mennonitów na naszych ziemiach. Dbanie o zachowanie wspólnego dziedzictwa jest ogromnie ważne, tym bardziej, że na przelomie ostatniego półwiecza doszło na terenie Żuław do utraty większości cennych drewnianych kościołów mennonickich. Należy więc dołożyć wszelkich starań, aby gdański kompleks zabudowań jak najdłużej stanowił dla przyszłych pokoleń świadectwo obecności tej wyjątkowej mniejszości wyznaniowej.

Summary: The history and architecture of the post-Mennonite House of Prayer in Gdańsk

The rules of Mennonites, a faction of Anabaptists, were established by a former Catholic priest, Menno Simons (1496-1561). At first, the movement expanded in the region of Friesland and Netherlands. Due to the escalated persecution, Mennonites were forced to migrate. First groups that settled in Gdańsk arrived in the middle of the 16th century. In 1800 Mennonites were allowed to be granted civic rights in Gdańsk and, therefore, could construct their own house of prayer inside the city's fortifications. The church was built at the foot of Biskupia Górka in 1818-1819 by Bretschneider and Fuchs, who were respectively a masonry master and a carpenter. The structural principles, which were adopted by the constructors, made it the only classical sacred building in Gdańsk. Its uniqueness was also determined by its distinctive structure. In the course of time, House of Prayer's neighbours were to become a so-called Preacher's House, a stylistically different building which was constructed in 1883-1884, and a poorhouse, which was built eighteen years

⁸⁰ K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o kościołach i wspólnotach chrześcijańskich* wyd. II, Warszawa 2003, s.193. W okresie międzywojennym Polskę zamieszkiwało ok. 1500 mennonitów. [...] Po roku 1945 praktycznie wszyscy członkowie tego wyznania wyemigrowali.

later. Owing to their presence, it is the only complete complex of buildings preserved in Poland that served the Mennonites in the past. Apart from the history and architecture of the House of Prayer in Gdańsk, the article outlines the context of Mennonites' architecture and the influence of Gdańsk's church on the structure of Mennonites' house of prayers erected in the area of today's Russia and Ukraine.

Keywords: Mennonites, Menno Simons, Anabaptists, Mennonite architecture, Gdańsk, 19th century, Biskupia Górka, mason Bretschneider

Magdalena Starega – absolwentka Uniwersytetu Gdańskiego na kierunku historia sztuki o specjalizacji muzealnictwo, słuczaczka Wydziałowych Studiów Doktoranckich Historii i Historii Sztuki na Uniwersytecie Gdańskim. Swoją powstającą pracę doktorancką poświęciła zagadnieniu gdańskiego budownictwa I połowy XIX wieku. Do jej głównych zainteresowań badawczych należy historia architektury XIX i XX wieku. Pracuje w Europejskim Centrum Solidarności w Gdańsku.

Maciej Kurpiewski

Historia wspólnoty ewangelickiej w Wejherowie i jej cmentarza w latach 1643-1951

I. Wspólnota

Wejherowo (Wejherowska Wola), powstałe w 1643 r. na „surowym korzeniu”, narodziny swe zawdzięcza nie tylko przypadkowi znanemu powszechnie z legendy¹, lecz przede wszystkim dobrze przemyślanej decyzji ekonomicznej i dalekowzroczności jej właściciela Jakuba Wejhera. Założenie osady w rodzinnych dobrach śmiechowskich i podniesienie jej do rangi miasta, w 1650 r., łączyło się nie tylko z chęcią pomnożenia majątku, ale też z utrwaleniem sławy oraz pamięci o rodzie Wejherów².

Miasto, ulokowane na prawie chełmińskim, posiadało prawo do organizowania czterech jarmarków rocznie. Dogodne położenie przy szlaku handlowym, tj. w połowie drogi pomiędzy Gdańskiem a Lęborkiem (należącym od 1657 r. do Brandenburgii, później Królestwa Prus), sprzyjało szybkiemu wzrostowi liczby mieszkańców: około 1655 r., a więc w niecałe 15 lat od chwili założenia, liczyło około 70 domów, tzn. ok. 440 mieszkańców³.

Byłoby jednak nieporozumieniem, gdyby ten niewątpliwy progres przypisać tylko i wyłącznie dogodnemu położeniu miejscowości. Magnesem przyciągającym rzesze nowych osiedleńców były liczne przywileje nadane przez Jakuba Wejhera w akcie lokacyjnym z 1643 r., atrakcyjne nie tylko dla katolików, ale i dla protestantów, którym tolerancyjny wojewoda malborski nie ograniczał swobód wyznaniowych.

W paragrafie 11. pierwszej konstytucji wydanej przez Jakuba Wejhera 28 maja 1643 r. czytamy: *Na koniec nadaje się wszystkim członkom wspólnot religij-*

¹ Legenda podana m.in. w: *Historia Wejherowa*, pod red. J. Borzyszkowskiego, Wejherowo 1998, s. 52.

² G. Labuda, *Pierwsze lata dziejów Wejherowa w świetle „Kroniki Franciszkanów Wejherońskich” a Grzegorza Gdańskiego* [w:] *Najstarsze dzieje Wejherowa. Materiały z sesji naukowej*, pod red. S. Gierszewskiego, Wejherowo 1988, s. 10.

³ S. Gierszewski, *Rozwój Wejherowa w XVII wieku* [w:] *Najstarsze dzieje Wejherowa*, dz. cyt., s. 33.

nych konfesji augsburskiej dzisiaj i na przyszłość prawo publicznej wolności religijnej bez żadnych zastrzeżeń⁴.

W ordynacji wydanej 18 sierpnia 1655 r., J. Wejher potwierdził wcześniejsze swobody religijne: *Jako że osiedlili się tu i dalej osiedlać się zamysłają najróżniejsi ludzie wszelkich religii, gwarantujemy każdemu z nich w naszym miasteczku Weibersfrey⁵ w sprawach religijnych taką samą wolność, jaką cieszą się i jakiej zażywają mieszkańcy i obywatele w mieście Pucku [...], a ich pogrzeby mają się odbywać na cmentarzu kościelnym urządzonym obok cmentarza parafialnego, który utrzymywać będą na własny koszt [...], tak jak to teraz w wolności i publicznie czynić mogą w Pucku, zaś ich ceremoniom nikt z żyjących, a także naszych sukcesorów w żadnym czasie przeszkadzać nie będzie⁶.*

Dopiero na krótko przed śmiercią, ulegając prośbom, a być może także i groźbom wiecznego potępienia, przede wszystkim gwardiana wejherowskich reformatów, o. Grzegorza Gdańskiego, Wejher cofnął przywilej z 1643 r. (i późniejsze zapisy) o swobodnym i publicznym wyznawaniu luteranizmu⁷: *Wszem wobec i każdemu z osobna, kogo to dotyczy lub będzie dotyczyło w przyszłości oznajmiamy i w tym naszym ostatnim terminie życia wyjaśniamy [...] że przywilej o swobodnym i publicznym wyznawaniu religii [...], w roku 1643 mieszkańcom tak obecnym jak późniejszym naszego miasta Wejherowa, należącym do wyznania augsburskiego, nadaliśmy, należy rozumieć nie absolutnie i bez żadnego ograniczenia [...] ale tylko ściśle że jest wolność taka jaką wtedy mieli akatolicy w Pucku tzn. że nikogo za przekonania religijne nie wolno prześladować, ani zmuszać do jej zmiany, a tym bardziej wyrzucać z miasta lub do niego nie wpuszczając, że można swoich zmarłych [...] na cmentarzu parafialnym dla nich (w miejscu – przyp. autor) wydzielonym pogrzebać.*

Wreszcie do swoich chorych za pozwoleniem aktualnego proboszcza wejherowskiego można duchownego wyznania augsburskiego wzywać i korzystać z jego posługi, jednak bez uroczystości i większej ilości wiernych. Nie wolno więc akatolikom na mocy tego przywileju [...] ani kościoła budować, ani w urzędach czy w domach prywatnych, ani w żadnym zakątku naszych dóbr dziedzicznych popierać predykantów, nauczycieli czy jakichkolwiek sług tej religii, ani jakichkolwiek praktyk religii akatolickiej wykonywać, lecz ściśle tylko jak wyżej podano: mieszkańca spokojnie, do chorych za pozwoleniem proboszcza sprowadzić

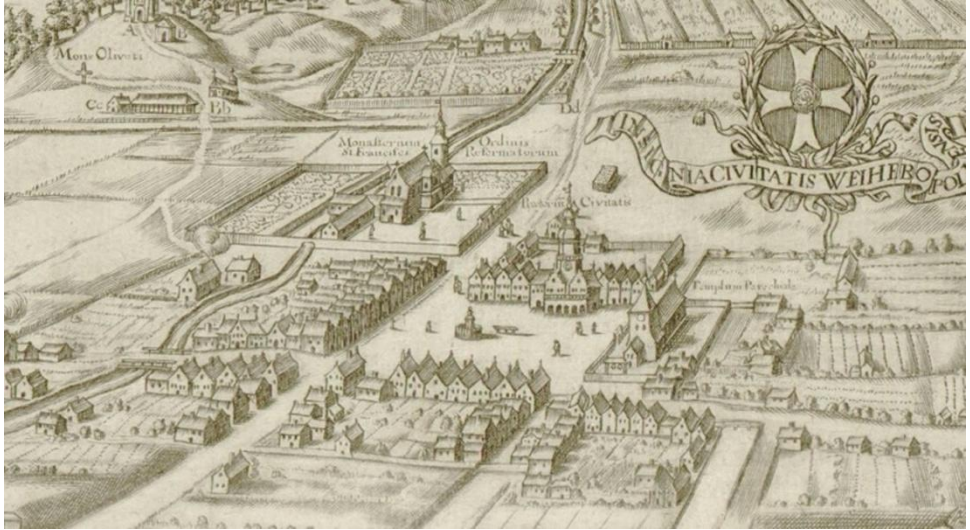
⁴ F. Schultz, *Dzieje powiatu wejherowskiego i puckiego*, Gdańsk-Puck-Wejherowo 2011, s. 263.

⁵ Wejherowska Wola.

⁶ F. Schultz, dz. cyt., s. 266.

⁷ O. Grzegorza Gdańskiego *Kronika Klasztoru Franciszkanów Ścisłej Obserwacji w Wejherowie w latach 1633-1676*, tłum. G. Labuda, Wejherowo 1996, s. 188.

duchownego bez uroczystości, zmarłych publicznie pochować w sposób wyżej podany. Oznajmiamy i oświadczamy przed Bogiem i całym światem [...] że tak jest wola nasza⁸.



1. Fragment mapy Judyckiego z lat 1655 -1657, ukazującej Wejherowo od północnej strony. W prawej (zachodniej) pierzei rynku kościół farny, na terenie którego istniał w XVII-XIX w. cmentarz przykościelny z wydzieloną na tyłach świątyni kwaterą dla ewangelików⁹.

Odtąd protestanci pozbawieni zostali prawa budowy kościoła, utrzymywania duchownych i nauczycieli, nie tylko w mieście, lecz także w innych dobrach prywatnych wojewody. Zakazano im także odprawiania praktyk religijnych w domach prywatnych i w urzędach. Otrzymali jedynie prawo wezwania duchownego swojego wyznania do chorych, ale za zgodą aktualnego proboszcza wejherowskiego oraz prawo publicznego pochówku na wydzielonym miejscu (kwaterze) cmentarza parafialnego¹⁰.

Dodatkowym umocnieniem pozycji katolików w mieście był zapis w kontrakcie sporządzonym 3 sierpnia 1682 r., pomiędzy spadkobiercami Wejhera a nowym właścicielem Wejherowa, księciem Michałem Radziwiłłem, mówiący, że [...]nie zezwala się na praktykowanie innej religii poza katolicką, o ile nie koliduje to z postanowieniami praw krajowych¹¹.

⁸ *Kronika Klasztoru oo Reformatów św. Franciszka czyli Zakonu Braci Mniejszych Ściślejszej Karności w Wejherowie*, cz. I 1647- 1710, tłum. O. Pius Antoni Turbański OFM, masz., Zbiory Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie.

⁹ Zbiory parafii pw. Św. Trójcy w Wejherowie.

¹⁰ *O. Grzegorz Gdańskiego Kronika*, dz. cyt., s. 188-189; F. Schultz, dz. cyt., s. 326; *Historia Wejherowa*, dz. cyt., s. 95.

¹¹ F. Schultz, dz. cyt., s. 326.

W Wejherowie, z woli Jakuba Wejhera i jego rodziny, założono także je-
dyną na Pomorzu kalwarię, której rola w umacnianiu katolicyzmu w tamtych
czasach jest bezdyskusyjna. Jej opiekunami zostali franciszkanie reformacji
sprowadzeni wówczas do miasta.

Odwwołanie przywileju z 1643 r. było poważnym ograniczeniem dotych-
czasowych bardzo szerokich uprawnień ludności protestanckiej, ale nie pozos-
tawiono wejherowskich ewangelików samych sobie. Stałą opiekę duszpaster-
ską zapewniał im bowiem, znajdujący się poza miastem, w sąsiedniej wsi szla-
checkiej, zbór luterański w Bolszewie¹².

Wiek XVIII upłynął w Wejherowie pod znakiem umacniania się religii
rzymskokatolickiej. Życie obywateli miasta było w tym czasie ściśle związane,
wręcz uzależnione, od instytucji i norm kościoła katolickiego, który w decy-
dującej mierze kształtował mentalność i postawy mieszkańców.

Taki stan rzeczy został usankcjonowany prawnie także w konstytucji, tj.
wilkierzu miejskim, wydanym przez ówczesnego właściciela Wejherowa,
Ignacego Przebendowskiego, w 1769 r. W paragrafie drugim dokumentu właścici-
ciel podkreślał wiodącą rolę religii rzymskokatolickiej, jednocześnie jednak za-
braniał kłótni między mieszkańcami i prześladowań innowierców na tle reli-
gijnym: *Ówdzie, poza panującą jedynie właściwą wiarą rzymsko-katolicką, znajdują się
w moim mieście Weyhersfrey¹³ jeszcze inne sekty i nauki ludzkie. Tak więc surowo zabraniam
wszelkiego rodzaju dysput – kłótni i prześladowań, które nigdy nic dobrego nie do-
konały. [...] Każdy może o wiele więcej uczynić dobrym przykładem i wzorem bogobojno-
ści, pokazywać dobrymi obyczajami naszej religii rzymsko - katolickiej¹⁴.*

Ewangelicy wejherowscy, choć w XVIII w. zostali całkowicie odsunięci
od urzędów miejskich i sądowych (na mocy ustawy sejmowej z 1764)¹⁵, oka-
zywali dużą odporność na działalność franciszkanów i duchowieństwa nieza-
konnego

Wypada wspomnieć, że prowadzona przez zakon franciszkanów inten-
sywna działalność kontrreformacyjna przyniosła wymierne efekty. W księdze
osób nowo nawróconych na wiarę Kościoła rzymskokatolickiego, prowa-

¹² A. Textor, *Festschrift zur 350 jährigen Jubelfeier der evangelischen Gemeinde Bolschau = Bolszewo 1580 - 1930*, s. 1-16; *Historia Wejherowa*, dz. cyt., s. 95.

¹³ Chodzi o Wejherowo.

¹⁴ I. Przebendowski, *Meiner Erblichen Stadt Weyhersfrey verordnete Willkuhr*, Weyhersfrey 1769, s. 5; F. Schultz, dz. cyt., s. 326.

¹⁵ J. Rook, *Kronika kościoła, parafii, klasztoru, kalwarii oraz miasta Wejherowa 1633-1887*, Pelplin 2000, s. 46; F. Schultz, dz. cyt., s. 426.

dzonej w mieście w latach 1648-1736, odnotowano nawrócenie ok. 600 osób¹⁶. Według danych wizytacji kościelnej przeprowadzonej w 1702 r., protestanci stanowili ok. 33% mieszkańców Wejherowa, Góry, Nanic, Śmiechowa i Pętkowic¹⁷.

W roku 1772 Prusy Królewskie, na mocy traktatu rozbiorowego, zostały zajęte przez państwo pruskie. Władcą tych ziem został Fryderyk II, który był jednocześnie głową Kościoła protestanckiego, co skutkowało zmianą postępowania władz zaborczych wobec ludności ewangelickiej¹⁸. W 1774 r. burmistrzem Wejherowa został ewangelik, kupiec Gorke¹⁹. Stało się to po 100-letniej przerwie, gdyż pierwszy burmistrz Wejherowa, Dawid Ludzki vel Judycki, był protestantem.

W 1776 r. zniesiono ustawę, na mocy której główne urzędy miejskie oraz sądowe mogli piastować tylko katolicy. Odtąd były one dostępne także, a z czasem przede wszystkim, dla protestantów. Nastąpiła też zmiana nazwy „Wejherowo” na „Neustadt”, a język niemiecki, który od dłuższego czasu tworzył sobie drogę także w kościele i w szkole (kierownikiem tutejszej szkoły gminnej został w 1778 r. rektor Tornier, będący ewangelikiem) stał się językiem urzędowym²⁰.

Po pierwszym rozbiórze Polski nastąpił napływ ludności ewangelickiej. Gdy Wejherowo zostało zajęte przez Prusy, mieszkało tu zaledwie kilkudziesięciu protestantów. Ich liczba jednak szybko wzrastała. W 1778 r. mieszkało tu 29 rodzin ewangelickich z sześćdziesięciorgiem dzieci²¹. Dokładniejsza wizytacja w 1781 r. stwierdziła, że w Wejherowie mieszkało 830 osób, w tej liczbie 262 ewangelików (tj. 31 % mieszkańców)²².

Właściciel Wejherowa, Ignacy Przebendowski, nie chcąc być poddanym króla pruskiego (był senatorem Rzeczypospolitej), sprzedał w 1774 r. dobra wejherowsko-rzucewskie krewnemu, Józefowi Przebendowskiemu, generałowi ziem pruskich. W 1782 r. nastąpiła kolejna zmiana właściciela. Tym razem został nim kupiec angielski, rezydujący w Gdańsku, baron Aleksander

¹⁶ *Kronika Klasztoru*, dz. cyt., s. 448-469.

¹⁷ *Historia Wejherowa*, dz. cyt., s. 97.

¹⁸ L. Jażdżewski, *Historia parafii p.n. św. Leona Wielkiego w Wejherowie*, Wejherowo 2007, s. 15.

¹⁹ F. Schultz, dz. cyt., s. 326 i 426 ; E. Roszczyński, *Kalwaria Wejherowska*, Wejherowo 1928, s. 11.

²⁰ F. Schultz, dz. cyt., s. 426; J. Rook, dz. cyt., s. 46.

²¹ Tamże, s. 46; F. Schultz, dz. cyt., s. 326 i 354.

²² *Historia Wejherowa*, dz. cyt., s. 97.

Gibsona, który był protestantem²³. Kolejnymi właścicielami miasta zostali w 1796 r. również protestanci – Keyserlingowie wywodzący się z Westfalii. Przerwali oni ciąg zmian właścicieli i zakorzenili się w mieście na kilka pokoleń, do 1945 roku²⁴.

W tabeli 1. zilustrowano zmiany dotyczące liczby ludności Wejherowa w latach 1781-1928, z uwzględnieniem tylko dwóch wyznań: ewangelickiego i katolickiego²⁵.

Lp.	Rok	Ewangelicy	Katolicy
1.	1781	262	568
2.	1825	336	616
3.	1828	509	832
4.	1831	635	965
5.	1837	733	990
6.	1840	812	1023
7.	1846	957	1194
8.	1885	2220	2804
9.	1900	2549	4002
10.	1928	480	9736

Tab. 1. Liczba ewangelików i katolików w Wejherowie w latach 1781-1928²⁶; źródło: zestawienie własne na podstawie różnych rozproszonych źródeł.

Dane z tabeli uwidaczniają stały wzrost liczby ludności ewangelickiej w XIX w. Niemal dziesięciokrotny przyrost nastąpił w ciągu zaledwie 100 lat, pomiędzy 1781 a 1885 rokiem, na co miało również wpływ otwarcie w 1869 r. linii kolejowej Gdańsk – Szczecin. Natomiast znaczący, prawie pięciokrotny, spadek wyznawców odnotowano w okresie II Rzeczypospolitej. Większość ewangelików stanowili pruscy urzędnicy, kupcy, rzemieślnicy, właściciele majątków²⁷.

Kolejnym etapem umacniania się na Pomorzu oraz w całym państwie pruskim władzy państwowej i wyznania ewangelickiego była likwidacja zgromadzeń zakonnych. W Wejherowie walkę z franciszkanami rozpoczęto

²³ Tamże, s. 105.

²⁴ Tamże, s. 106.

²⁵ Tamże, s. 97, L. Jażdżewski, dz. cyt., s. 16 i 39; *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i Innych Krajów Słowiańskich*, T. XIII, Warszawa 1893, s. 193.

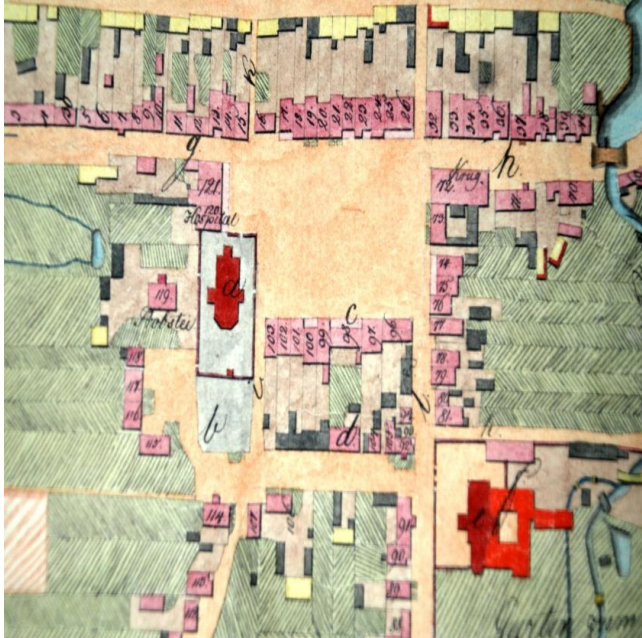
²⁶ Opracowanie autora na podstawie różnych rozproszonych źródeł.

²⁷ L. Jażdżewski, dz. cyt., s. 16.

w II połowie lat dwudziestych XIX w., a ostatecznie zlikwidowano zakon na początku lat siedemdziesiątych XIX w.²⁸

Własna gmina i świątynia w latach 1823 – 1920

Ewangelicki Kościół Unii Staropruskiej występujący pod nazwą Ewangelicki Kościół Unijny powstał w 1817 r., w wyniku zarządzenia Fryderyka Wilhelma III²⁹. Zadaniem, jakie postawiono przed nim było organizacyjne



2. Fragment mapy Heuera z lat 1810-1811, z zaznaczoną kwaterą ewangelicką na cmentarzu parafialnym przy kościele św. Trójcy – na tyłach kościoła, teren oznaczony „b”.

i liturgiczno-doktrynalne połączenie Kościoła luterańskiego i reformowanego. Bez wątpienia dążono do wzmocnienia jedności państwa i pozycji protestantyzmu, osłabionego wpływami racjonalizmu³⁰. W 1834 r. doszło jednak do wyłomu w tej unii kościelnej. Wyodrębnił się Kościół Staroluterański, gdyż część wiernych i duchowieństwa, przywiązanych do luteranizmu, nie zaakceptowała nowej agendy³¹.

Jeszcze w pierwszym ćwierćwieczu XIX w. wejherowscy ewangelicy organizacyjnie należeli do gminy w Bolszewie. Tam też mieli swój kościół. Ich cmentarzem była kwaterna wyznaczona jeszcze za czasów Jakuba Wejhera, na

²⁸ F. Schultz, dz. cyt., s. 421-425.

²⁹ W. Kwiatkowska, *Kancelaria Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich w latach 1817-1920 i pozostałe po niej akta*, Toruń 2006, s. 19.

³⁰ B. Gosz, *Przemiany struktury Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w województwie pomorskim w latach 1945-2008*, Gdynia 2009, s. 37.

³¹ P. Szczudłowski, *Łasy po ewangelickich obiektach sakralnych na terenie diecezji gdańskiej*, Lublin 2001, s. 17.

nekropolii parafialnej przy kościele św. Trójcy w Wejherowie³². Po likwidacji tego cmentarza, w 1826 r., kwaterę tę zamieniono w ogród³³. Dziś w tym miejscu znajduje się Plac Jana Pawła II.

Z uwagi na stale powiększającą się w Wejherowie liczbę mieszkańców



3. Kościół pw. Św. Trójcy i plac po cmentarzu, otoczony XVIII-wiecznym murem, który dziś zachował się tylko od zachodniej strony. Na terenie tej nekropolii, czynnej do połowy lat dwudziestych XIX w., swoją kwaterę mieli także wejherowscy ewangelicy; fot. z 1912 r.

36. Nieco wcześniej, bo w 1819 r., wejherowscy ewangelicy otrzymali od króla darowiznę pieniężną, która wraz ze składkami członków wspólnoty została przeznaczona na budowę kościoła, poświęconego 19 stycznia 1823 r. przez superintendenta Ewalda z Gdańska. Kościół stanął przy ulicy Lęborskiej (dziś ul. Jana III Sobieskiego), obok budynku dzisiejszej poczty³⁶.

wyznania ewangelickiego, zaistniała potrzeba podziału gminy bolszewskiej na dwie części. Wkrótce miasto stało się siedzibą nowej parafii ewangelickiej³⁴. W 1823 r. odłączono od gminy w Bolszewie miejscowości: Nanice (dziś w granicach miasta Wejherowa), Śmiechowo (dziś w granicach miasta Wejherowa), Pieleszewo (dziś w granicach miasta Redy), Gniewowo, wybudowanie Młynki i wraz z Wejherowem stworzono z nich nową parafię ewangelicką³⁵.

35. Nieco wcześniej, bo w 1819 r., wejherowscy ewangelicy otrzymali od króla darowiznę pieniężną, która wraz ze składkami członków wspólnoty została przeznaczona na budowę kościoła, poświęconego 19 stycznia 1823 r. przez superintendenta Ewalda z Gdańska. Kościół stanął przy

³² O. Grzegorz Gdański, dz. cyt. s. 188; APG sygn.18/1664, *Plan Wejherowa Heuera z 1810-1811 roku*; *Historia Wejherowa*, dz. cyt., s. nb95.

³³ APG sygn. V/38-617 *Plan Wejherowa z ok. 1870*.

³⁴ L. Jażdżewski, dz. cyt., s. 18.

³⁵ Tamże, s. 18; Festscheit, dz. cyt., s. 12.

³⁶ F. Schultz, dz. cyt., s. 427; J. Rook, dz. cyt., s. 50; *Historia Wejherowa*, dz. cyt., s. 155. Schultz i Rook podają dwie, różniące się znacznie od siebie wysokością, kwoty darowizny pieniężnej uzyskanej od króla. W 1825 r. do kościoła dobudowano wieżę, w której w 1829 r. zawisły dzwony.



4. Pierwszy kościół ewangelicki w Wejherowie, wybudowany w 1823 r., rycina z pol. XIX w.³⁷

Podział gminy ewangelickiej i utworzenie nowej parafii zostały zatwierdzone dekretem królewskim 24 marca 1824 r.. Pierwszym pastorem i proboszczem został Friedrich Wilhelm Lebermann (jednocześnie rektor szkoły miejskiej), zaś jego następcą był Carl Luckow (za czasów jego urzędowania Wejherowo stało się siedzibą superintendentury)³⁸. W ciągu 122 lat istnienia wejherowska parafia ewangelicka miała ośmiu proboszczów.

Lp.	Pastor	Czas urzędowania
1.	Friedrich Wilhelm Lebermann	1823 – 1887
2.	Carl Luckow	1887 – 1898
3.	Bennewitz	1898
4.	Paulick	1898 -1900
5.	Schlewe	1900 – 1901
6.	Carl Syring	1901 – 1910
7.	Georg Becker	1910 – 1926
8.	Johannes Syring	1926 – 1945

Tab. 2. Pastorzy Gminy Ewangelickiej w Wejherowie w latach 1823-1945³⁹.

³⁷ Zbiory MPiMK-P w Wejherowie.

³⁸ F. Schultz, dz. cyt., s. 427; J. Rook, dz. cyt., s. 51; L. Jażdżewski, dz. cyt., s. 19.

³⁹ Oprac. wg L. Jażdżewski, *Historia parafii pw. św. Leona Wielkiego w Wejherowie*, Wejherowo 2007, s. 45.

W drugiej połowie XIX w., ze względu na ogromny przyrost liczbowy wejherowskich ewangelików, dotychczasowy kościół okazał się niewystarczający. Zdarzało się, że wierni nie mieścili się w nim w trakcie odprawianych nabożeństw. O dużej liczbie członków gminy świadczą także (prócz danych z tabeli nr 1.) dane statystyczne dotyczące chrztów, ślubów i pogrzebów. W 1850 r. odnotowano 65 chrztów, 15 ślubów i 58 pogrzebów⁴⁰.



5. Widok na ulicę Lęborską (dziś Jana III Sobieskiego) w kierunku wschodnim.

W ciągu kamienic w południowej pierzei ulicy widoczna charakterystyczna wieża kościoła ewangelickiego⁴¹



6. Widok na zachodnią część miasta. Na pierwszym planie zaplecze poczty i kościoła ewangelickiego po rozbudowie, stojącego przy ulicy Lęborskiej (dziś Jana III Sobieskiego), 1904 r.⁴²

⁴⁰ L. Jażdżewski, dz. cyt., s. 20.

⁴¹ Zbiory autora.

Przygotowywano się do budowy nowej, okazałszej świątyni. W tym celu, już w latach siedemdziesiątych XIX w., upatrzone plac przy skrzyżowaniu ulic Strzeleckiej i Lęborskiej (dziś skrzyżowanie ul. 3 Maja i ul. Jana III Sobieskiego), który zakupiono ostatecznie dopiero w roku 1903⁴³. Z powodu przedłużających się planów budowy nowego kościoła, postanowiono wyremontować stary kościół przy ulicy Lęborskiej, co nastąpiło w 1889 r.⁴⁴ Ostatecznie w latach 1907-1909 wybudowano nowy, trójnawowy kościół w prusko-cesarskim stylu neogotyckim⁴⁵.



7. Uroczyste położenie kamienia węgielnego przed rozpoczęciem budowy nowego kościoła przy Placu Wilhelma w Wejherowie. Na zdjęciu budowniczości kościoła i przedstawiciele władz, 1907 r.

Wejherowska parafia ewangelicka w okresie międzywojennym i w czasie okupacji niemieckiej, lata 1920-1945

W okresie międzywojennym protestantyzm w Polsce reprezentowany był przez wiele Kościołów i związków wyznaniowych. Wśród Kościołów ewangelickich (łącznie ok. 831 tys. wyznawców) największą liczbę wiernych miały: Kościół Ewangelicko-Augsburski (456 tys.) i Ewangelicki Kościół

⁴² Zbiory MPiMK-P w Wejherowie.

⁴³ F. Schultz, dz. cyt., s. 427; *Historia Wejherowa*, dz. cyt., s. 156; L. Jażdżewski, dz. cyt., s. 20.

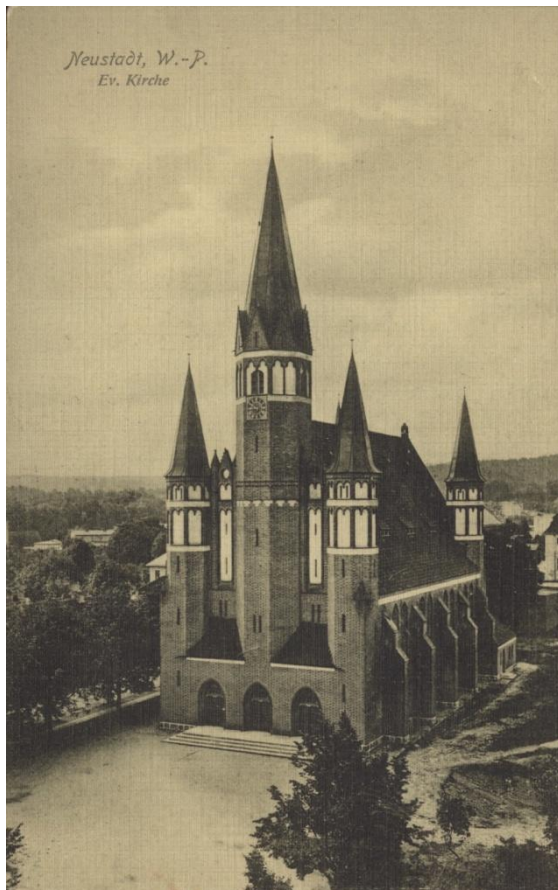
⁴⁴ L. Jażdżewski, dz. cyt., s. 21.

⁴⁵ Tamże, s. 23-27; *Historia Wejherowa*, dz. cyt., s. 156.

Unijny⁴⁶ (300 tys.). Najmniej wyznawców w tej grupie miał Kościół Ewangelicko-Luterański (5 tys.). Do innych Kościołów protestanckich (baptyści, metodyści, adwentyści itp.) oraz związków wyznaniowych należało łącznie ok. 60 tys. wiernych⁴⁷.

Największy wpływ na rozbitcie organizacyjne Kościołów protestanckich w Polsce miały, prócz kwestii doktrynalnych, brak unifikacji prawa wyznaniowego oraz tzw. spuścizna porozbiorowa. Widoczne było także jego zróżnicowanie narodowościowe, występujące przede wszystkim w Kościołach ewangelickich, gdzie znaczny odsetek wiernych był narodowości niemieckiej, co prowadziło do ścierania się interesów narodowościowych.

Niemieccy zwierzchnicy Kościoła unijnego i część niemieckiego duchowieństwa ewangelicko-augsburskiego nadawali swej działalności wyraźnie antypolski charakter. Władze tego Kościoła traktowały II Rzeczpospolitą jako państwo sezonowe.



8. Nowy kościół ewangelicki na Placu Wilhelma (dziś kościół rzymskokatolicki pw. św. Stanisława Kostki), lata 1909-1914

⁴⁶ Szerzej na ten temat zob: J. Kłaczko, *Ewangelickie Kościoły Unijne w Drugiej Rzeczypospolitej w latach 1920-1939*, [w:] *Kościół luterański na ziemiach polskich (XVI-XX w.)*, red. J. Kłaczko, t. III, Toruń 2012, s. 50-71.

⁴⁷ R. Michalak, *Kościół protestancki i władzę partyjno-państwowe w Polsce (1945 – 1956)*, Warszawa 2002, s. 43. W przypadku związków wyznaniowych trudno oszacować całkowitą liczbę wiernych, możemy jednak przyjąć, że był to nieznaczny odsetek ogółu wyznawców protestantyzmu.

Polscy pastory podkreślali natomiast swoją lojalność wobec Rzeczypospolitej, szczególnie widoczna była patriotyczna postawa biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego Juliusza Burschego⁴⁸.

Pomorze było miejscem, gdzie zatargi o charakterze narodowościowo-politycznym miały ostry przebieg. Tu płaszczyzną konfliktu pomiędzy Ewangelickim Kościołem Unijnym a Kościołem Ewangelicko-Augsburskim było tworzenie oddzielnych parafii przez drugi z tych Kościołów. Ewangelicki Kościół Unijny, na czele z superintendentem Paulem Blauem, znanym z niechęci do państwa polskiego, przyjął koncepcję ewangelicyzmu unijnego jako czołowej siły integrującej mniejszość niemiecką⁴⁹.

W dniu 10 lutego 1920 r., po 148 latach władztwa pruskiego, Wejherowo zostało zajęte przez wojsko polskie i na mocy traktatu wersalskiego przyłączone do Polski. Zmiana granicy państwowej i przejście Wejherowa przez państwo polskie spowodowało, że społeczność ewangelicka straciła uprzywilejowaną pozycję w mieście: przynależność do wyznania dominującego w państwie niemieckim i przysługujące jej przywileje. Po 1920 r. część tej społeczności, m.in. urzędnicy, wojskowi, kupcy, nauczyciele, wyemigrowała do Niemiec⁵⁰. W 1923 r. zastanawiano się nawet nad zamknięciem miejscowego kościoła, ponieważ obawiano się, że gmina może mieć w przyszłości problem z jego utrzymaniem. Ostatecznie zrezygnowano z tego zamiaru, a w późniejszym okresie odprawiano co najmniej cztery nabożeństwa w miesiącu⁵¹.

Opis świątyni (oraz informacje o małej liczbie wiernych w owym czasie) pochodzący z tego okresu można odnaleźć w *Przewodniku po Wejherowie i okolicy* autorstwa Józefa Staški: *Naprzeciwko gimnazjum [...] stoi wspaniały kościół ewangelicki w stylu późnego gotyku zbudowany, o pięknej fasadzie frontowej i trzech wieżach od przodu, ze sobą związanych.[...] Dawniej odbywały się tutaj stale nabożeństwa, obecnie kościół zamknięty, bo Niemcy tutejsi pozostali w mieście, są przeważnie katolikami*⁵².

Ze spisu przeprowadzonego przez władze w 1921 r., wynika, że na terenie województwa pomorskiego mieszkało wówczas ponad 175 tys. Niemców. W ciągu kolejnych dziesięciu lat liczba ta zmniejszyła się o 70 tys. osób

⁴⁸ Tamże, s. 43-45.

⁴⁹ Tamże, s. 46.

⁵⁰ L. Jążdżewski, dz. cyt., s. 37-38.

⁵¹ *Historia Wejherowa*, dz. cyt., s. 334.

⁵² J. Staško, *Przewodnik po Wejherowie i okolicy*, Wejherowo 1923, s. 52.

i w 1931 r. wynosiła niewiele ponad 105 tys. Tak więc Niemcy stanowili 9, 76% ogólnej liczby mieszkańców Pomorza⁵³.

W 1928 r. na terenie wejherowskiej gminy ewangelickiej, w skład której wchodziły miejscowości i obszary: Wejherowo-Zamek, Nanice, Śmiechowo, Gniewowo, Marianowo, Kapino i Pieleszewo mieszkało 524 ewangelików. W samym Wejherowie, przez cały okres międzywojenny, liczebność ewangelików oscylowała w granicach 400 osób⁵⁴.

Miejscowy pastor Johannes Syring, oprócz swojej wejherowskiej parafii, obsługiwał również parafię w Bolszewie (298 osób) i w Luzinie (59 osób). Pod jego opieką znajdowało się łącznie 881 wiernych i 3 świątynie⁵⁵.

Wybuch wojny w 1939 r. dla wielu Niemców mieszkających w Wejherowie był upragnionym powrotem do czasów sprzed 1920 r. Pomorze Gdańskie na mocy dekretu Adolfa Hitlera z dnia 8 października zostało włączone do Rzeszy⁵⁶. Okupacja sprowadziła pasmo nieszczęść na część duchowieństwa Kościołów ewangelickich za propolską postawę, za *otwarcie się na polskie społeczeństwo i lojalną współpracę z państwem* [polskim – MK] w okresie międzywojennym.

Represje ze strony okupanta dotknęły wielu wybitnych przedstawicieli Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Osadzano ich w obozach koncentracyjnych. Biskup Juliusz Bursche, przez niemieckich ewangelików już w okresie przedwojennym uznawany za zdrajcę, w 1942 r. zmarł w niemieckim szpitalu policyjnym w Berlinie, po torturach w Sachsenhausen⁵⁷.

Podczas wojny wejherowscy ewangelicy i ich parafia mogli liczyć na poparcie władz okupacyjnych. Wzrosła też w Wejherowie nieznacznie liczba wiernych. Było to spowodowane napływem Niemców z Gdańska i głębi Rzeszy⁵⁸.

Nieprzyjazne stosunki i tarcia między kościołami ewangelickimi w okresie międzywojennym i w czasie okupacji miały brzemienne skutki po wojnie.

⁵³ G. Baziur, *Armia Czerwona na Pomorzu Gdańskim 1945-1947*, Warszawa 2003, s. 103.

⁵⁴ *Historia Wejherowa*, dz. cyt., s. 334.

⁵⁵ L. Jażdżewski, dz. cyt., s. 39.

⁵⁶ *Historia Wejherowa*, dz. cyt., s. 364.

⁵⁷ R. Michalak, dz. cyt., s. 46.

⁵⁸ L. Jażdżewski, dz. cyt., s. 44.

Trudne lata powojenne – ustawodawstwo państwowe i walka między Kościołami o mienie poewangelickie

W okresie powojennym władza ludowa stosowała represyjną politykę wobec Kościołów podkreślających „niemieckość” protestantyzmu i odrzucających lojalną postawę wobec państwa polskiego.

Z negatywnej oceny kościołów protestanckich wyłączone zostały jedynie dwa: Kościół Ewangelicko-Augsburski i Kościół Ewangelicko-Reformowany, co stwarzało dla nich przede wszystkim możliwość przetrwania i w przyszłości – podjęcia próby odzyskania lub poszerzenia majątku⁵⁹. Ustawa o majątkach opuszczonych i porzuconych z 6 maja 1945 r. i dekret z 8 marca 1946 r. regulowały kwestie majątku poniemieckiego. Na mocy ustawy państwo stawało się zarządcą majątków poniemieckich na ziemiach tzw. „dawnych”. Dekret zaś uregulował kwestię tej własności na obszarze całego państwa polskiego⁶⁰.

Władze centralne kwestią poniemieckiego majątku kościelnego zajęły się w październiku 1945 r. W wydanym wówczas okólniku odniesiono się do podziału sprzed 1 września 1939 r. na prawnie uznane (m.in. Kościół Ewangelicko-Augsburski) i prawnie nieuznane (m.in. Ewangelicki Kościół Unijny). Majątek pierwszych nie został uznany za mienie poniemieckie, zaś drugich już tak, pozostawiając go tym samym w gestii zarządu państwowego – często obiekty te były rozbierane lub zamieniane przez władze w magazyny, biblioteki, muzea, parki zieleni⁶¹.

Kolejne dekrety i ustawy z 1946 r. i 1947 r. stanowiły, że majątek parafii Ewangelickiego Kościoła Unijnego, Kościoła Staroluterańskiego, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i Helweckiego Wyznania oraz gmin Braci Morawskich, który w dniu 31 października 1946 r., był w posiadaniu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, przechodził na jego własność. Reszta majątku pozostawała w dyspozycji władz państwowych. Na Ziemiach Odzyskanych majątek tych parafii pozostawał w dyspozycji Skarbu Państwa⁶². Szczegółowe ewidencje mienia, które Kościół Ewangelicko-Augsburski chciał odzyskać

⁵⁹ Szerzej na ten temat zob.: J. Klaczek, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975*, Toruń 2010.

⁶⁰ R. Michalak, dz. cyt., s. 129.

⁶¹ Tamże, s. 132.

⁶² Tamże, s. 133.

lub pozyskać na własne potrzeby przesłano do Ministerstwa Administracji Publicznej w 1949 r.⁶³.

Problemem dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego była kwestia przejmowania kościołów ewangelickich przez Kościół Rzymskokatolicki. Było to wynikiem przede wszystkim zmian granic państwa polskiego i związanej z tym migracją ludności.

Duże migracje ludności powodowały że potrzeby duszpasterskie ludności katolickiej w ogromnej masie napływającej na Ziemię Odzyskaną, były zaspokajane poprzez przejmowanie mienia ewangelickiego. Wielkie zmiany w proporcjach wyznaniowych na korzyść Kościoła Rzymskokatolickiego, zwłaszcza na Ziemiach Zachodnich i Północnych, były decydującym argumentem przy przejmowaniu obiektów sakralnych innych wyznań, zwłaszcza Ewangelickiego Kościoła Unijnego⁶⁴.

Dla Kościoła Rzymskokatolickiego uzasadnione było także „odzyskanie” świątyń zajętych przez ewangelików w dobie Reformacji, które dawniej, w okresie przedreformacyjnym należały do niego. Tę praktykę stosowano dość często. Wśród głosów z tamtego czasu spotyka się także opinie, iż duchowieństwo katolickie *zajmując świątynie ewangelickie nie kierowało się racjonalnymi przesłankami, lecz prowadziło [...] kruczate zmierzającą do zwalczania protestantyzmu*⁶⁵.

Administracja państwowa była organem, który rozstrzygał lub próbował rozstrzygać spory pomiędzy Kościołami ewangelickim a katolickim o świątynie „poewangelickie”. W pierwszych latach po wojnie władza szczebla wojewódzkiego i niższego, oprócz nieznamośności historii i uprzedzeń typu „ewangelik-Niemiec”, na ogół słabo orientowała się w ustawodawstwie, często też ignorowała prawo, kierując się innymi czynnikami, np. chęcią zachowania spokoju społecznego. Wszystkie te czynniki przysparzały Kościołom protestanckim ogromnych trudności w pozyskaniu starych i nowych miejsc kultu religijnego.

Pomorze Gdańskie.

Losy wejherowskiego kościoła ewangelicko-unijnego

We wrześniu 1945 r. powstała w Sopocie parafia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Swoim zasięgiem objęła ona tereny ówczesnego wojewódz-

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

stwa gdańskiego. Jej administratorem został pastor Zygmunt Michelis, jego następcą zaś, a od 1948 r. pierwszym proboszczem, pastor Edward Dietz⁶⁶.

Kilka miesięcy wcześniej, w maju 1945 r., Ministerstwo Administracji Publicznej wyraziło zgodę na powierzenie Konsystorzowi Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego obiektów kościelnych należących do Ewangelickiego Kościoła Unijnego na terenie województwa gdańskiego, z zastrzeżeniem iż przekazanie to ma charakter jedynie oddania w użytkowanie⁶⁷.

W II połowie lat czterdziestych XX w. pastor E. Dietz rozpoczął akcje odzyskiwania na terenie województwa poewangelickich obiektów sakralnych. W kolejnych latach ewangelikom udało się na stałe pozyskać na swoje potrzeby kilka świątyń, kaplic i innych budynków na terenie województwa, m.in. kościół parafialny w Sopocie, kościół w Wierzchucinie, kaplicę w Lęborku, w Tczewie i w Elblągu oraz kościół w Mikołajkach Pomorskich. Lista obiektów, o które się wówczas starano jest znacznie dłuższa⁶⁸.

Wyzwolenie Wejherowa spod okupacji hitlerowskiej nastąpiło 12 marca 1945 r. Kilkugodzinne walki między wojskami radzieckim i obroną niemiecką nie przyniosły miastu większych zniszczeń. Opuszczony przez wiernych, którzy w większości uciekli przed działaniami wojennymi, kościół ewangelicki jeszcze w marcu 1945 r. został przekazany przez polskie władze miejskie i powiatowe Kościołowi katolickiemu, z przeznaczeniem dla młodzieży szkolnej. W piśmie skierowanym wówczas przez burmistrza Wejherowa do proboszcza parafii św. Trójcy napisano: *Niniejszym upoważnia się Katolicki Urząd Parafialny w Wejherowie na przejęcie i zabezpieczenie majątku parafii ewangelickiej. Uprasza się władzę cywilne i wojskowe o wsparcie*⁶⁹.

Pod koniec lat czterdziestych XX w. Kościół Ewangelicko-Augsburski chciał pozyskać świątynię wejherowską na własne potrzeby duszpasterskie. Na liście obiektów, utworzonej i przesłanej do Ministerstwa Administracji Publicznej w 1949 r. przez ks. bp. Jana Szerudę, zawierającej roszczenia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego do majątków ewangelickich, znajdowały się także: kościół i plebania w Wejherowie (wśród obiektów „niezbędnych dla Kościoła”). Świątynia była wówczas w posiadaniu Kościoła Rzymskokatolickiego i nosiła wezwanie św. Stanisława Kostki, plebania zaś należała do sta-

⁶⁶ P. Szczudłowski, *Lateranie na Pomorzu Gdańskim po 1945 roku*, „Rocznik Gdański”, t. 56, 1996, s. 90-91.

⁶⁷ Tamże, s. 88.

⁶⁸ Tamże, s.100.

⁶⁹ L. Jażdżewski, dz. cyt., s. 46.

rostwa (dziś budynek dawnej plebanii należy do parafii pw. Leona Wielkiego)⁷⁰.

We wrześniu 1949 r. Zarząd Miejski w Wejherowie wnioskował o przekazanie nieruchomości po bylej gminie ewangelickiej w Wejherowie na rzecz miasta⁷¹.

Na początku sierpnia 1950 r. Prezydium Miejskiej Rady Narodowej wystąpiło, w uchwale do Wojewódzkiej Rady Narodowej w Gdańsku, o przekazanie na własność miasta dóbr poewangelickich w Wejherowie⁷². Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Gdańsku, we wniosku skierowanym do Urzędu do Spraw Wyznań, zwróciło się z postulatem, by kościół poewangelicki w Wejherowie pozostawić przy parafii rzymskokatolickiej: [...] *z uwagi na to, że jest ona dotychczas jego użytkownikiem, a przekazanie go ewangelikom mogłoby wywołać ferment wśród ludności miejscowej (Kaszubi) w dużej większości wyznawców kościoła rzymskokatolickiego*⁷³.

Podczas obrad Miejskiej Rady Narodowej w dniu 22 września 1950 r., radni podjęli uchwałę o przejęciu nieruchomości po gminie ewangelickiej na rzecz miasta⁷⁴.

II. Cmentarz ewangelicki w Wejherowie 1826 - 1951

Ciągły i szybki wzrost ogółu ludności Wejherowa w pierwszej połowie XIX w. spowodował przepełnienie niewielkiego cmentarza parafialnego w centrum miasta, wspomnianego wcześniej, na którym chowano katolików i ewangelików. Zarówno jedni, jak i drudzy zaczęli poszukiwać nowych dogodnych rozwiązań w sprawie pochówku zmarłych wyznawców. Chodziło też zapewne o względy sanitarne i chęć powstrzymania ewentualnego wybuchu epidemii w mieście, które już nieraz było nawiedzane przez różne zarazy, dziesiątkujące mieszkańców. Nowy cmentarz katolicki, dziś nazywany „starym”, założono przy szosie Szemudzkiej (dziś ul. 3 Maja), wówczas w pewnym oddaleniu od miasta, w roku 1823⁷⁵.

⁷⁰ R. Michalak, dz. cyt., s. 134 i 270.

⁷¹ APG o/Gd, sygn. 29/89, protokoły z posiedzeń Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w 1950 r.

⁷² Tamże.

⁷³ R. Michalak, dz. cyt., s. 140.

⁷⁴ APG o/Gd, sygn. 29/89, protokoły z posiedzeń Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w 1950 r.

⁷⁵ *Historia Wejherowa*, dz. cyt., s. 176.

Ewangelicy, którzy własną gminę uzyskali w latach 1823-1824, a kościół wybudowali w 1823 r. przy ulicy Lęborskiej (dziś Jana III Sobieskiego), pragnęli także mieć własny cmentarz wyznaniowy. Jego powstanie należy łączyć z założeniem nowej gminy i wybudowaniem kościoła.

W *Kronice* Johanna Rooka, proboszcza kościoła pw. św. Trójcy, odnajdujemy zapis następującej treści: *Proboszcz [...] Andrzej Gube zmarł 30 stycznia 1826 roku i został pochowany na nowo założonym [...] cmentarzu⁷⁶ poniżej kaplicy Heroda. W tym samym prawie czasie został również zamknięty położony obok kościoła farnego, założony za czasów Wejhera, cmentarz ewangelicki. Przeniesiono go poza miasto⁷⁷.*



9. Panorama Wejherowa od strony zachodnio-południowej. Z lewej strony widoczny zadrzewiony obszar cmentarza ewangelickiego oraz wolny plac za cmentarzem właściwym. W głębi po lewej pięciowieżowy, nowy kościół ewangelicki z 1909 r., lata dwudzieste XX w.

Cmentarz powstał w styczniu 1826 r.⁷⁸ i usytuowany został przy tej samej co kościół ulicy Lęborskiej, w odległości około 500 m od niego w kie-

⁷⁶ Chodzi o cmentarz katolicki – MK.

⁷⁷ J. Rook, dz. cyt., s. 53.

⁷⁸ Być może kwatery ewangelicką przy parafii św. Trójcy zamknięto z końcem 1825 r., z nakazem, by od stycznia 1826 r. zmarłych chować na terenie nowego cmentarza. Prawdopodobne jest także, że cmentarz ewangelicki poza miastem funkcjonował nieco wcześniej np. od 1823 r. (budowa kościoła, ustanowienie parafii), a w latach 1823-1826 obie nekropole funk-

runku zachodnim. W chwili wybudowania w 1909 r. nowego kościoła, przy tej samej ulicy, odległość ta zmniejszyła się do 150 m.

Ponieważ układ przestrzenny cmentarza zachował się niezmienny do dziś, możemy stwierdzić, iż był on usytuowany na osi północ – południe. Szerokość cmentarza od strony ulicy Lęborskiej (dziś ul. Jana III Sobieskiego) wynosiła ok. 62,5 m, natomiast długość działki przeznaczonej pod cmentarz (także z rezerwą, a więc z obszarem nieużywanym jeszcze w okresie międzywojennym, ale zapewne docelowo przeznaczonym na cmentarz), wynosił ok. 295 m i zamykał się od południa ulicą Strzelecką. Długość części cmentarza już zużytkowanej na pochówki, obsadzonej na południowej granicy szpalerem drzew, wynosiła ok. 180 m. Od strony południowej cmentarz właściwy ogrodzono dodatkowo żywopłotem. Cały obszar miał kształt wydłużonego prostokąta⁷⁹.

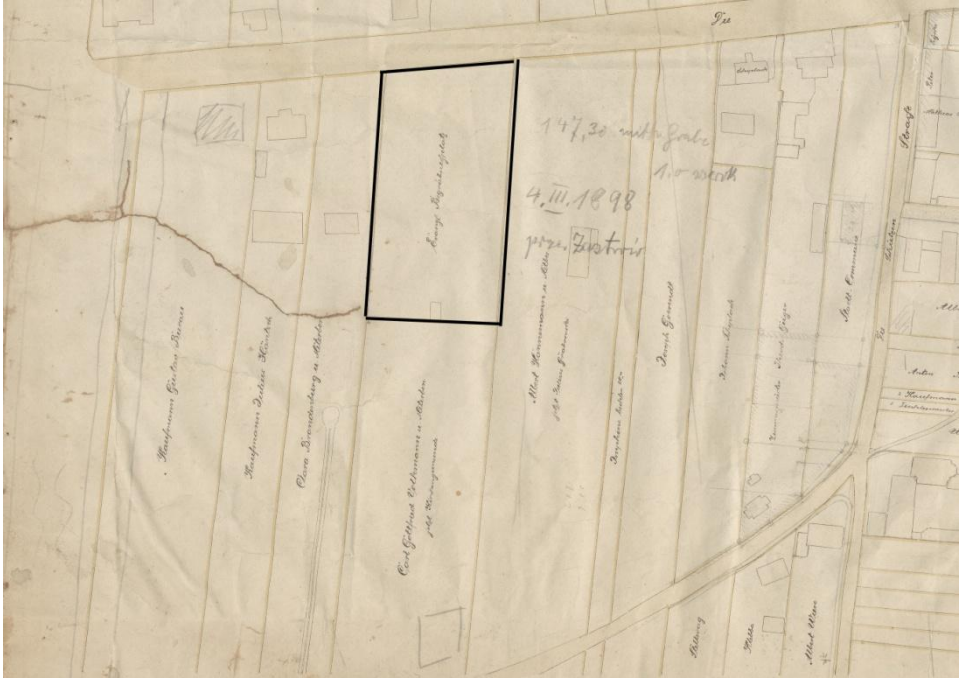
Cmentarz był dwutarasowy. Część starsza, o długości mniej więcej 125 m, położona od strony ul. Lęborskiej była położona nieco wyżej. Obszar późniejszego drugiego tarasu, przylegającego do starszej części od południa, na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX w. zapewne nie był jeszcze użytkowany do pochówków. Na planie Wejherowa z tego okresu, działka ta istnieje jako ziemia Carla Gottlieba Volkmana. Spadkobiercą była jednak już w owym czasie gmina kościelna⁸⁰. Widać tu (zob. fotografia) również niewielki obiekt zbudowany na planie prostokąta, stojący przy końcu pierwszego tarasu, w miejscu gdzie później (być może także i wówczas) biegła główna aleja cmentarza. Najprawdopodobniej była to kaplica lub inny obiekt służący celom gospodarczym, zbudowany z nietrwałych materiałów, który w razie przedłużenia działki cmentarza mógł zostać łatwo rozebrany (co nastąpiło zapewne z chwilą otwarcia drugiego tarasu)⁸¹.

cjonowały równocześnie, do momentu całkowitego zapełnienia się kwatery przy kościele parafialnym.

⁷⁹ MPiMK-P w Wejherowie b.s., Plan Wejherowa wykonany w 1941 r. w skali 1:2500; pomiary dodatkowe wykonano na podstawie zdjęć satelitarnych 13 XI 2012.

⁸⁰ Potwierdza to także plan Wejherowa (na mapie powiatu wejherowskiego) z 1877 r., wykonany w skali 1:25000, zob. APG, sygn. 18/1689.

⁸¹ APG sygn. V/38-617 Plan Wejherowa z ok. 1870 r. Zdaniem autora, plan jest nieco późniejszy i pochodzi z lat osiemdziesiątych XIX wieku, zaś datą graniczną jego powstania jest rok 1893.



10. Fragment planu Wejherowa ukazujący cmentarz ewangelicki (granice obiektu zaznaczono grubszą linią) i działki do niego przyległe, przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX w.⁸²



11. Ulica Lęborska w stronę centrum. Po prawej widoczny wysoki, ceglany mur cmentarza ewangelickiego, 1904 r.⁸³

⁸² Zbiory APG sygn. V/38-617.

⁸³ Zbiory MPiMK-P w Wejherowie.



12. Groby i kaplica na cmentarzu ewangelickim w Wejherowie, I połowa XX w.¹

Brama główna cmentarza była usytuowana od strony ulicy Lęborskiej, ówczesnej głównej arterii miasta i osadzona została w ceglany wysokim murze, wykonanym w stylu neogotyckim, mniej więcej w jego połowie. Przez całą użytkowaną długość cmentarza z północy na południe biegła główna aleja o szerokości ok. 3 m, jeszcze dziś, tak jak dawniej, obsadzona w starszej części brzoza. Od niej rozchodziły się pod kątem prostym aleje boczne, które dzieliły cmentarz na mniejsze sektory. Od strony zachodniej, wschodniej i południowej cmentarz ogrodzony był płotem, najprawdopodobniej wykonanym z drewnianych lub żelaznych sztachet, na fundamentach z kamieni polnych. Płot

wzmocniono betonowymi słupkami, rozstawionymi w stałych odległościach⁸⁴. Na wyposażenie wewnętrzne cmentarza, złożyły się m.in. kaplica cmentarna – kostnica i fontanna.

Kaplica stojąca na cmentarzu została usytuowana po lewej stronie od głównego wejścia. Powstała w 1893 r. Była zbudowana w stylu neogotyckim – z czerwonej cegły, z dużymi łukowato sklepienymi witrażowymi oknami. Służyła jako dom pogrzebowy i kostnica⁸⁵.

Innym elementem wyposażenia, występującym w pamięci zbiorowej dawnych mieszkańców, była fontanna usytuowana w centralnym punkcie głównej alei. Musiała korzystać z własnego źródła zasilania, skoro nie

⁸⁴ Potwierdziły to m.in. badania archeologiczne przeprowadzone na terenie cmentarza w październiku 2012 r.

⁸⁵ L. Jażdżewski, dz. cyt., s. 22.

umieszczono jej w miejskich planach sieci wodociągowej pochodzących z okresu międzywojennego⁸⁶.

Nekropolią zarządzała ewangelicka Rada Kościelna. To ona regulowała w specjalnych ordynacjach (Friedhofsordnung) organizację cmentarza. Zbiór ordynacji dotyczących wejherowskiego cmentarza został opublikowany w postaci niewielkiego druku, o objętości 10 s., nakładem wejherowskiej drukarni Hermana Brandenbura, w 1915 r.⁸⁷

Ponieważ obecnie nie ma dostępu do źródeł ikonograficznych przedstawiających wygląd, wystrój wewnętrzny oraz rozmieszczenie i układ grobów oraz kwater na cmentarzu, niech zastąpią go choćby w niewielkim stopniu wspomniane wyżej przepisy. Pamiętać jednak należy, że zawarte w nich wytyczne dotyczą stanu wzorcowego, a nie faktycznego. W postanowieniach ogólnych dowiadujemy się, że cmentarz był własnością gminy kościelnej, która zarządzała miejscem pochówku wejherowskich ewangelików poprzez Radę Kościelną i dozorcę cmentarnego. Rada obsadzała stanowisko grabarza, do obowiązków którego należało m.in. wykopanie grobu, z możliwością wynajęcia robotników. Nad jego pracą czuwał dozorca cmentarza.

Pochówek mógł odbyć się tylko za zgodą i wiedzą pastora lub dozorcę cmentarza. Uroczystość pogrzebowa prowadzona była przez pastora. On także decydował o terminie pogrzebu. W trakcie pogrzebu samobójcy, jego krewni nie mogli domagać się konduktu żałobnego. Wówczas nie bito również w dzwony kościelne.

Szczególnie interesująca jest trzecia część ordynacji. W całości poświęcono ją budowie i rozmieszczeniu grobów na cmentarzu. Przepisy wskazywały, iż groby musiały stać w rzędzie, jeden obok drugiego. Czas ich użytkowania wynosił standardowo 30 lat (40 lat dla grobów dziedzicznych). Na życzenie rodziny istniała możliwość wydłużenia czasu użytkowania miejsca. Zgodę na to musiał wyrazić dozorca cmentarza prowadzący rejestr grobów.

Miejsca pochówku dzieci do 14 roku życia, były wydzielone w osobnych kwaterach. Na życzenie rodziny dziecko mogło spocząć wśród dorosłych. Rodzina musiała dostosować się wówczas do taryf obowiązujących przy pochówkach dorosłych.

⁸⁶ Plan sieci wodociągowej miasta Wejherowa z lat trzydziestych XX w. znajduje się w zbiorach kartograficznych MPiMPK w Wejherowie.

⁸⁷ APG, sygn. 9/1739, cmentarz ewangelicki w Wejherowie 1880-1915.

Każde miejsce grobowe dla dorosłych, stojące w rzędzie, musiało mieć wymiary: 265 cm długości, 165 cm szerokości i 190 cm głębokości. Grób dziecka odpowiednio: ok. 120 cm x 85 cm x 160 cm. Mogiła dla dorosłych w części naziemnej musiała mieć 165 cm długości i 75 cm szerokości, a mogiła dziecka odpowiednio 105 i 65 cm. Na starszej części cmentarza dopuszczano pochówki wg starych zasad, tj. groby mogły mieć wymiary 290 x 170 cm. Odległość między rzędami powinna wynosić 60 cm, zaś groby miały znajdować się w odstępach 50 cm. Nabywca kilku kwater występujących obok siebie był także zobowiązany do przestrzegania tych odstępów.

Nad przestrzeganiem tych przepisów czuwał grabarz i dozorca. Byli oni zobowiązani do rygorystycznego pilnowania takiego stanu rzeczy, a w razie złamania przepisów mieli obowiązek powiadomienia rady kościelnej.

Gdy upłynął czas „dzierżawy” miejsca grobowego, można było ponownie je zużytkować i złożyć do niego nowe ciało. Gdy w trakcie kopania nowego grobu odnajdywano resztki starszego, poprzedniego pochówku, musiano pozostawić je w tym samym miejscu. Rzeczy wartościowe, takie jak biżuteria, klejnoty, znalezione w takim przypadku, należało zwrócić natychmiast radzie kościelnej.

Dozorca cmentarza prowadził rejestry pochowanych, w których zapisywał: imię i nazwisko zmarłego, dzień jego śmierci i pogrzebu oraz numer grobu. Istniał także alfabetyczny spis pochowanych.

Do najważniejszych zapisów poświęconych pomnikom i napisom nagrobnym należał paragraf mówiący o 30-letnim okresie „używania” pomnika. Po upływie tego czasu, o ile go nie przedłużono, pomnik przechodził na własność gminy.

Niezwykle ciekawie prezentuje się cennik za posiadanie (użytkowanie) na cmentarzu miejsca grobowego oraz za inne czynności wykonywane wokół niego. W starej części cmentarza (od ulicy Lęborskiej) pobierano następujące opłaty: w pierwszym i drugim sektorze za jeden grób 20 marek; w trzecim i czwartym sektorze – 15 marek. Groby dziecięce w tej części cmentarza mogły istnieć tylko w trzecim i czwartym sektorze. Opłata za nie wynosiła 8 marek. W nowej części cmentarza⁸⁸ opłaty za grób w rzędzie wynosiły: dla dorosłych powyżej 14 roku życia w klasie I – 10 marek, w klasie II – 5 marek; dla dzieci od 4 do 14 lat w klasie I – 4 marki, w klasie II – 2

⁸⁸ Zapewne chodzi o II taras.

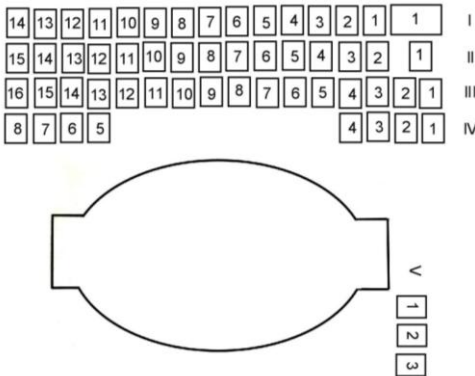
marki; dla dzieci poniżej 4 roku życia w klasie I – 2 marki, w klasie II – 50 fenigów.

W miejscach zarezerwowanych opłata była podwójna, zaś za przedłużenie użytkowania grobu na kolejnych 30 lat pobierano kwotę w wysokości kwoty pierwszego wykupu. Za użytkowanie kaplicy pobierano opłaty w wysokości od 3 do 9 marek, a użytkowanie piwnic kaplicy w trakcie pogrzebu zwolnione było od opłat.

Opłaty pobierano natomiast za wiele innych czynności związanych m.in. obsługą pogrzebu, wystawieniem i upiększeniem nagrobka czy za czynności podejmowane przez grabarza, m.in. za wykopanie grobu, usypanie mogiły, jej pielęgnację i nadzór. Płatnicy podzieleni byli na grupy, w zależności od zamożności. Ci, którzy wykazywali dochód roczny powyżej 1500 marek, mogli liczyć na pochówek w lepszym sektorze⁸⁹. Istniała także grupa osób, których nie było stać na pogrzeb. Wówczas opłaty za pochówek pokrywała miejska kasa ubogich, a grabarz w tym przypadku nie mógł pobierać opłat dla siebie.

Kwaterna poległych w I wojnie światowej

W wydzielonej tylnej części cmentarza (po lewej stronie) istniała kwaterna poległych w I wojnie światowej żołnierzy. W przedniej części kwatery



stał pomnik – głaz narzutowy upamiętniający mieszkańców Wejherowa, którzy zginęli w czasie wojny. Za głazem w czterech rzędach usytuowano 48 lub 49 mogił (istniały także 3 mogiły od przodu, po prawej stronie pomnika). Groby były porośnięte bluszczem, w większości posiadały małe stylizowane krzyże i tabliczki⁹⁰.

13. Plan kwatery poległych w czasie I wojny światowej mieszkańców Wejherowa, na terenie cmentarza ewangelickiego, 1927 r.

Wspomniany wyżej głaz narzutowy wydobyto w 1928 r., w trakcie prowadzonych prac po-

⁸⁹ Zapewne chodziło też o lepsze wyeksponowanie grobu.

⁹⁰ AP Bydgoszcz sygn. 4/4344, Urząd Wojewódzki Pomorski w Toruniu. Dokumentacja techniczna Wydziału Robót Publicznych – Cmentarze wojenne w Wejherowie.

lowych w dobrach hrabiego Keyserlingka. Na jego powierzchni wyryto prosty napis składający się z dwóch dat „1914-1918”⁹¹.



14. Zdjęcie kwatery poległych w czasie I wojny światowej mieszkańców Wejherowa na cmentarzu ewangelickim w Wejherowie, po 1928 r.⁹²

Kwaterna żołnierzy Wehrmachtu

W okresie okupacji hitlerowskiej, na wolnym, niezadrzewionym placu (tzw. rezerwie cmentarza) od strony ulicy Strzeleckiej urządzono cmentarz żołnierzy Wehrmachtu. Spoczęli tu żołnierze 207. dywizji piechoty, którzy zginęli w walkach w 1939 r. lub zmarli w pobliskim lazarecie, urządzonym w budynku Seminarium Nauczycielskiego po przeciwnej stronie ulicy Strzeleckiej.

Początkowo na tym cmentarzu sypano mogiły ziemne i ustawiano drewniane krzyże z przybitymi doń zadaszonymi tablicami-nekrologami. W późniejszym okresie mogiły nieco obniżono, tworząc rzędy kwater. Drewniane krzyże zastąpiono żeliwnymi odpowiednikami, z których każdy zwieńczony był formą plastyczną w kształcie Żelaznego Krzyża (najwyższe niemieckie odznaczenie wojskowe – odpowiednik polskiego krzyża *Virtuti Militari*). Po wojnie teren ten, podobnie jak teren cmentarza cywilnego, zlikwidowano⁹³.

⁹¹ L. Jażdżewski, dz. cyt., s. 40; R. Osowicka, *Bedeker Wejherowski*, Wejherowo 2006, s. 405.

⁹² Zbiory E. Mehringa.

⁹³ Informacje na podstawie dostępnych źródeł ikonograficznych.

W 2002 r. na terenie dawnego cmentarza żołnierzy Wehrmachtu dokonano ekshumacji i szczątki znalezionych 316 żołnierzy niemieckich przeniesiono na cmentarz wojenny w Glinnej w gminie Stare Czarnkowo⁹⁴.



15. Fragment mapy obejmującej centrum Wejherowa (teren cmentarza ewangelickiego oznaczono jako park), wydanej przez Sztab Generalny WP (skala 1:25000), Warszawa 1954-1956⁹⁵



16. Cmentarz żołnierzy Wehrmachtu przy ulicy Strzeleckiej, lata 1939-1940⁹⁶

⁹⁴ L. Kurpiewska, M. Kurpiewski, *Zatrzymane w kadrze. Wejherowo i powiat morski na starych fotografiach*, Gdynia 2012, s. 107.

⁹⁵ Zbiory autora.

Powojenne losy cmentarza ewangelickiego, lata 1945 – 1951

W okresie powojennym cmentarz ewangelicki w Wejherowie popadał w coraz większe zapomnienie i ruinę. Dla władz partyjno-państwowych wszystko, co wiązało się z Kościołem unijnym, utożsamiane było z niemiecką, podlegało więc ustawodawstwu o majątkach poniemieckich.

Po 1945 r. na cmentarzu zdarzył się co najmniej jeden oficjalny pochówek, odnotowany w księdze zgonów Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku (z siedzibą w Sopocie) – 17 września 1947 r. pochowa-



17. Cmentarz żołnierzy Wehrmachtu po wymianie krzyży, ok. 1941 r.

no tam Jana Graffa z Pętkowic, zmarłego trzy dni wcześniej, w wieku 46 lat⁹⁷.

Od września 1949 r. podjęto w Wejherowie kilka niekorzystnych, z punktu widzenia istnienia cmentarza decyzji⁹⁸. Podczas obrad Miejskiej Rady Narodowej w dniu 22 września 1950 r. radni podjęli uchwałę o przekazaniu cmentarza na rzecz miasta⁹⁹. W pierwszym półroczu 1951 r. przystąpiono do „przeistoczenia” cmentarza ewangelickiego w park miejski. Rozebrano kostnicę i murowany parkan okalający cmentarz. Groby zniwelowano, nagie miejsca obsiano trawą. Przy wytyczonych alejach ustawiono 18 ławek parkowych. Dodatkowo umieszczono ponad 20 tabliczek z zakazem deptania trawników¹⁰⁰.

⁹⁶ Zbiory autora.

⁹⁷ Parafia Ewangelicko-Augsburska w Gdańsku, Parafialna księga zgonów za lata 1945-1951. W całym tym okresie, w księdze odnotowano łącznie 3 pochówki odbywające się w Wejherowie (ostatni w 1950 r.), jednakże tylko w przypadku pochówku Jana Graffa wyraźnie zaznaczono, że odbył się on na cmentarzu ewangelickim w Wejherowie. W pozostałych dwóch przypadkach odnotowano tylko „cmentarz Wejherowo”.

⁹⁸ Zob. podrozdział niniejszego artykułu: *Pomorze Gdańskie. Losy wejherowskiego kościoła ewangelicko-unijnego*.

⁹⁹ APG o/Gd, sygn.29/89, protokoły z posiedzeń Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w 1950 r.

¹⁰⁰ APG o/Gd, sygn. 29/90, protokoły z posiedzeń Prezydium Miejskiej Rady Narodowej

Dziesięć lat później decyzja władz centralnych¹⁰¹ przypieczętowała los cmentarza¹⁰². Usunięte z jego terenu płyty nagrobne trafiły zapewne jako materiał do rąk kamieniarzy, którzy na nowo potrafili je wykorzystać. Ślad wykorzystania materiałów pochodzących najprawdopodobniej z tego cmentarza odnajdujemy w protokole Komisji Gospodarki Komunalnej MRN z czerwca 1952 r., która badała w terenie sprawę wykorzystania 24 sztuk [...]nagrobków, a konkretnie obramowań grobowych, złożonych na placu przeznaczonym pod strzelnicę Powiatowego Zarządu Przyjaciół Żołnierza w Wejherowie znajdującym się przy fabryce obuwia¹⁰³ w centrum miasta¹⁰⁴. Pojedyncze ocalale nagrobki można odnaleźć dziś w podziemiach kościoła klasztornego¹⁰⁵.

Według zeznań świadków, po wojnie cmentarz służył również jako miejsce pochówków większej liczby bliżej niezidentyfikowanych osób, więzionych i zamordowanych w siedzibie UB przy ulicy Kopernika oraz w wejherowskim więzieniu¹⁰⁶.

Na mapie-planie Wejherowa, opracowanym i wydanym przez Sztab Generalny WP (skala 1:25 000) w latach 1954-1956, obszar cmentarza widnieje jako park. Franciszek Mamuszka, autor przewodnika po Wejherowie wydanego w 1969 r., teren dawnego cmentarza ewangelickiego opisuje już tylko jako *zakośnienie parkowe z piękną brzoźową aleją*¹⁰⁷.

Współczesność

W 2005 r., z inicjatywy Stowarzyszenia Upamiętniania Cmentarzy i Miejsc Pochówku w Wejherowie, na dawnym cmentarzu ewangelickim postawiono pamiątkowy głaz narzutowy upamiętniający przeszłość tego miejsca. Na pomniku wyryto w trzech językach (polskim, niemieckim, kaszub-

w 1951 r.

¹⁰¹ Decyzja nr UZ-C-11/72/61. Ministerstwa Gospodarki Komunalnej z dnia 8 kwietnia 1961 r.

¹⁰² Dokumentacja Wydziału Inwestycji, Gospodarki Komunalnej i Ochrony Środowiska Urzędu Miejskiego w Wejherowie.

¹⁰³ Przed wojną fabryka Antoniego Lehmana, przy Placu Wejhera 5.

¹⁰⁴ APG o/Gd, sygn. 29/46 Komisja Gospodarki Komunalnej i Mieszkaniowej; 1952-1955.

¹⁰⁵ Na przykład nagrobek stojący przed wejściem do jednej z krypt w podziemiach klasztoru w Wejherowie.

¹⁰⁶ Wywiad z dnia 15 kwietnia 2013 r. z Edmundem Mehringiem, ur. w 1933 r. w Wejherowie.

¹⁰⁷ F. Mamuszka, *Wejherowo i Ziemia Wejberska*, Gdańsk 1969, s. 68.

skim) tekst następującej treści: *W tym miejscu w latach 1823-1951 czynny był cmentarz ewangelicki*¹⁰⁸.

W dniu 25 czerwca 2005 r., w parku miejskim (na cmentarzu) przy ulicy Jana III Sobieskiego odbyły się uroczystości, które poprzedziło nabożeństwo ekumeniczne w dawnym kościele ewangelickim w Wejherowie, koncelebrowane przez ks. Michała Warczyńskiego, biskupa Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP i ks. Tadeusza Gocłowskiego, arcybiskupa Archidiecezji Gdańskiej. Obchodom towarzyszyło otwarcie wystawy fotograficznej autorstwa Edmunda Kamińskiego i Macieja Kurpiewskiego pt. „Ocalić od zapomnienia”, ukazującej ówczesny stan zachowania starych cmentarzy ewangelickich, katolickich i żydowskich na terenie powiatów wejherowskiego, puckiego i lęborskiego.



18. Uroczystość odsłonięcia pamiątkowego obelisku na dawnym cmentarzu ewangelickim w Wejherowie 25 czerwca 2005 roku. Przemawia ks. bp Michał Warczyński. Fot. L. Kurpiewska

W październiku 2012 r. na terenie dawnego cmentarza przeprowadzono wykopaliska archeologiczne. Badaniom poddany został niewielki, w stosunku do całości, obszar cmentarza, o wymiarach ok. 60 m x 10 m, znajdujący się w przedniej, najstarszej części obiektu. Po dwóch tygodniach prac wydobyto szczątki należące maksymalnie do 45 osób (28 dzieci, 4 kobiety i 13 mężczyzn)¹⁰⁹. Po przeprowadzeniu badań antropologicznych szczątki te pocho-

¹⁰⁸ Zob. fotografia.

¹⁰⁹ A. Szulc, *Analiza antropologiczna szczątków kostnych z dawnego cmentarza ewangelickiego w Wejherowie*, Dokumentacja wykonana pod koniec 2012 r.

wano powtórnie, niedaleko głazu pamiątkowego ustawionego w 2005 r. Uroczystości pogrzebowe, które odbyły się na cmentarzu 5 listopada 2012 r., poprowadził pastor Marcin Rayss – wikariusz Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, z siedzibą w Sopocie.

W dniu 10 września 2013 r., na XXXV Nadzwyczajnej Sesji Rady Miasta Wejherowa, radni większością głosów podjęli uchwałę, by terenowi dawnego cmentarza ewangelickiego w Wejherowie nadać nazwę *Parku Kaszubskiego*.

Summary: History of Lutheran community and cemetery in Wejherowo between 1643 - 1951

I. Community

Wejherowo which was established in 1643 since its inception enjoyed the status of religious tolerance. Its founder Jakub Wejher withdrew the privilege of free and public confession of Lutheranism shortly before his death in 1657.

This state of affairs lasted until the end of the eighteenth century. When in 1772 Prussia and Wejherowo by virtue of the Treaty of Partition were seized by the Prussian state, there has been a change in attitude of the authorities to the Protestant population. Over the next decade there has been the rapid influx of them. On the day Prussia intercepted Wejherowo there were only a few dozen protesters in a town. In 1900 the number increased to more than 2.5 thousand (4002 Catholics).

In the first quarter of the nineteenth century Wejherowo evangelicals still belonged in terms of organization to the municipality in Bolszewo. They had their own temple there. Their cemetery quarter was designated back to the time of Jakub Wejher in the parish cemetery at St. Trinity Church in Wejherowo .

In 1823 several towns were separated from the municipality in Bolszewo and along with Wejherowo a new Evangelical parish was created. At the time the Lutheran church was founded in the town as well as the cemetery in the suburbs. In the years 1907 - 1909 the community built a new grander temple.

Change of the borders and retake of Wejherowo by the Polish state in 1920 caused that most of the Evangelical community from the town emigrated to Germany. During the interwar period the number of faithful fell to about 400 people in the town.

The outbreak of war in 1939 for many Germans in Wejherowo was a willed come back to times before 1920.

In March 1945 the Evangelical Church was passed by the Polish municipalities and counties to the Catholic Church in intention for school youth. Today this place is hosted by Catholic Parish of St. Leon, and the church itself is called St. Stanisław Kostka one.

II. Cemetery

Establishment of a separate Lutheran cemetery should be combined with the rise and construction of a new parish church in Wejherowo in 1823. The cemetery was built around 1826 on the rustic outskirts of Wejherowo at some distance from the church, located on the main street leading to Bolszewo and further to Lębork. It was the double terrace object of a rectangular shape with dimensions of approximately 180 m x 65 m.

After 1945 due to a lack of maintenance the cemetery fell into increasing disrepair. The last official funeral was held there in 1947.

In 1951, the transformation of evangelical cemetery into the city park was started. Tombs were leveled and mortuary was demolished as well as brick fence surrounding the cemetery.

In 2005, at the initiative of the Association of Cemeteries Remembrance and Burial Places in Wejherowo a memorial boulder commemorating the past of this place was erected in the former Protestant cemetery.

In October 2012 archaeological excavations were conducted at the former site of the cemetery. The study has been subjected to a small area of approximately 60 m x 10 m located in the front in the oldest part of the structure.

The re-burial of the remains excavated during archaeological works belonging to 45 people took place in November 5th 2012.

Keywords: Wejherowo, Lutherans, Evangelical cemetery,

Maciej Kurpiewski – historyk, dokumentalista, opiekun Działu Fotografii i Dokumentów Życia Społecznego w Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie. Autor publikacji książkowych i artykułów popularnonaukowych dotyczących zagadnień związanych z historią kultury materialnej. Interesuje się historią pomorskich atelier fotograficznych i grobownictwem wojennym.

Grzegorz Jasiński

Ewangelickie zakłady opiekuńcze na Mazurach w drugiej połowie XIX wieku

Pojęcie misji wewnętrznej w XIX w. upowszechniło się, co najmniej, w dwóch znaczeniach. Pierwsze definiuje pozakościelną, choć współpracującą blisko z oficjalnym Kościołem ewangelickim, instytucję; drugie przyjęło się od mniej więcej lat osiemdziesiątych XIX w. i określało różnorodne przejawy kościelnej i pozakościelnej aktywności na polu dobroczynności, pracy socjalnej, wychowawczej¹. Nazwy „misja wewnętrzna” używano dowolnie, z biegiem lat rozciągnięto ją na niemal wszystkie pola ewangelickiej działalności społeczno-charytatywnej. Włączono w nią także efekty pracy innych towarzystw: biblijnych, Gustava-Adolfa, antyalkoholowych, pomocy więźniom. Wreszcie objęto nią również tzw. „kościelne uczynki miłosierne” (kirchliche Liebeswerke), a więc wszelkie zakłady opieki prowadzone bądź

¹ „My nienależem do żadnego powiatu albo sądu, unu do tech ludzi, co we świecie do rozkazania nic niemajo, unu mi iestesmy chłopi, ktore freiwilllich pospolu się udali, tak iak każdy wierny chrzescian czynić może, kray Boski wnaszech ludziach budowac y pozszerzyć pomagajo. My zgormadzilim się do iednego pospolstwa y nazywami się Central-Ausschusses für die innere Mission” – tak przetłumaczono dla potrzeb mazurskiego chłopca napisaną przez samego Johanna Hinricha Wicherna definicję misji wewnętrznej. Jej zadania skupiały się na próbach pozyskiwania dla Kościoła chrześcijańskich kręgów ludowych poprzez dobrowolną, wewnątrzkościelną działalność za pośrednictwem słowa Bożego, z czym łączyła się także praca edukacyjna. Uwagę kierowano na wiernych, którzy oddalili się od Kościoła i nie udawało się ich pozyskać z powrotem zwykłą pracą duszpasterską. Misja wewnętrzna nie miała zastępować oficjalnego Kościoła, ale go wspomagać (J. H. Wichern, 21 IV 1808–7 IV 1881, studiował teologię w Getyndze i Berlinie. Wrócił do rodzinnego Hamburga, gdzie pracował w szkole niedzielnej. W 1833 r. założył w Horn pod Hamburgiem zakład pomocy dzieciom „Rauhes Haus”, który wkrótce stał się wzorcową placówką dla innych tego typu zakładów. W 1849 r. z jego inicjatywy powołano Centralny Komitet do Spraw Misji Wewnętrznej Niemieckiego Kościoła Ewangelickiego, któremu poświęcił następne lata. W 1857 r. został członkiem Ewangelickiej naczelnej Rady Kościelnej i radcą w Departamencie Więziennictwa Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. W czasie wojen 1864, 1866, 1870–1871 r. organizował diakonię połową. Po 1870 r. ograniczył swoją działalność do „Rauhes Haus”).

wspierane (nawet marginalnie) przez Kościół. Także w tym artykule pojęcie „misji wewnętrznej” będzie stosowane w podwójnym znaczeniu.

W sierpniu 1849 r. powstał Wschodniopruski Prowincjonalny Związek Misji Wewnętrznej (Ostpreußischer Provinzialverein für Innere Mission), rychło jednak praca misji w Prusach Wschodnich zamarła. W 1864 r. doszło do ponownego zorganizowania prowincjonalnego oddziału misji, w skład zarządu weszło grono osób powiązanych z konsystorzem królewieckim².

W 1875 r. podczas pierwszego zwyczajnego synodu prowincjonalnego prowincji pruskiej włączono oficjalnie dotychczasowe prace misji w ramy zadań kościelnych, zapewniono jej też finansowanie ze strony konsystorza oraz z funduszu synodu. Także przy każdym z synodów powiatowych wybierano przedstawicieli (Kreis-Synodalvertreter) odpowiedzialnych za działanie misji w swojej diecezji. Odbywali oni regularne spotkania mające ułatwić pracę i wymianę doświadczeń. Nie powiodło się natomiast zakładanie oddziałów powiatowych i wprowadzenie stałej instytucji „wędrownych kaznodziei”. Działalność misji skupiała się głównie na rozpowszechnianiu czytelnictwa wydawnictw religijnych, a także opiece nad sierotami i dziećmi poprzez istniejące już zakłady opieki, do których kierowano kształconych w zakładach misji diakonów i diakonisy³.

W latach osiemdziesiątych XIX w. główna działalność misji dotyczyła rozpoczętej wówczas organizacji dużych zakładów opiekuńczych i modernizacji istniejących. Raczej nie zajmowała się bezpośrednim prowadzeniem, lecz koordynowała ich działalność⁴. W południowej części Prus Wschodnich na pierwszy plan wysunęła się wręcz wzorcowa placówka w Karolewie (pow. kętrzyński), sporo uwagi i środków poświęcano także domowi sierot w Barczewie (pow. olsztyński)⁵. Natomiast zadania misji na poziomie parafii

² W. Lenkitch, *Die Innere Mission in Ostpreußen in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, Königsberg 1928, s. 51-105; W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens*, Bd. 1, Göttingen 1968, s. 333-339. – Szerzej na temat misji na Mazurach oraz działalności innych ewangelickich związków i towarzystw, zob. G. Jasiński, *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku (1817–1914)*, Olsztyn 2003, s. 59-116.

³ W. Lenkitch, dz. cyt., s. 154; *Die Generalversammlung des Ostpreußischen Provinzialvereins für innere Mission*, Evangelisches Gemeindeblatt (dalej: EG), 1881, nr 50, s. 300.

⁴ Graf, *Fünfzig Jahre Innere Mission in Ostpreußen. (Zum 23. August. Aus der Geschichte des ostpreußischen Provinzialvereins für I.M.)*, EG, 1899, nr 35, s. 207.

⁵ G. Jasiński, *Dom sierot w Barczewie – przykład ewangelickiego zakładu opiekuńczego na terenie diaspory w XIX wieku*, w: *Ad fontes. Studia ofiarowane księdzu profesorowi Alojzemu Szorcowi w siedemdziesiątce urodzin*, red. Z. Jaroszewicz–Pieresławcew i I. Makarczyk, Olsztyn 2006, 115-127.

ograniczone zostały do opieki nad sierotami, chorymi i bezdomnymi, organizowania nabożeństw dla dzieci, kolportażu pism religijnych. Warto dorzucić tu także inspirowanie zakładania bibliotek parafialnych, choć ciężar pracy spoczywał na lokalnych duchownych i członkach rad parafialnych⁶. Pod koniec XIX w. misja poszerzyła swoje pole działania. Zorganizowane jesienią 1896 r. kursy misji wewnętrznej dotyczyły: prasy chrześcijańskiej, ewangelicznych towarzystw robotniczych, towarzystw młodzieży (chłopców i dziewcząt), przedszkoli, domów sierot, zakładów przygotowujących do zawodu, duszpasterstwa więźniów i osób zwolnionych, diakonii kobiecej i męskiej, walki z pijaństwem, misji miejskich, kolonii robotniczych, opieki nad umysłowo chorymi i epileptykami⁷. W 1897 r. misja wewnętrzna w Prusach Wschodnich liczyła 307 członków, skupionych głównie w miastach, brakowało ich – jak zauważono – w gminach wiejskich⁸.

W latach sześćdziesiątych XIX w. wydawało się, że Mazury zajmą porządne miejsce w pracach tego ruchu. Na początku 1864 r. z raportem jednego z urzędników Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej (instytucji podległej bezpośrednio królowi, która kierowała wewnętrznymi sprawami Kościoła) dotyczącym złej sytuacji religijnej i moralnej na Mazurach zapoznał się, w zasadzie tylko dzięki przypadkowi, sam założyciel misji wewnętrznej Johann Hinrich Wichern. I to właśnie Centralny Komitet do Spraw Misji Wewnętrznej postanowił zająć się sprawą Mazur bezpośrednio, pominawszy odbudowującą się dopiero strukturę prowincjonalną. Latem 1865 r. na Mazurach pojawiła się jedna z najbliższych Wichernowi osób, wschodnioprusak Friedrich Salomo Oldenberg. Po powrocie z podróży sporządził on szczegółowe sprawozdanie zatytułowane „Zur Kunde Masurens” (Przyczynki do poznania Mazur). Z jednej strony raport przynosił bogactwo danych, z drugiej – formułował radykalne i negatywne oceny mazurskiej religijności i mentalności. Oldenberg nie potrafił zaakceptować odmienności mazurskiego Kościoła, jego obyczajów, zwyczajów. Niezależnie od tego złożył szereg ważnych propozycji dotyczących organizacji struktury Kościoła ewangelickiego na Mazurach⁹.

⁶ H. D[embowski], *Konferenz der Ostpreuß. Synodal-Vertreter für innere Mission*, EG, 1882, nr 48, s. 287-288; E., *Versammlung der Synodalvertreter der inneren Mission in Ostpreußen zu Königsberg*, EG, 1886, nr 22, s. 129-130; *Eine Konferenz christlicher Hausväter in Meldien*, EG, 1888, nr 37, s. 223.

⁷ *Aus Königsberg*, EG, 1896, nr 33, s. 195-196.

⁸ *Die kirchliche Festwoche in Königsberg*, EG, 1897, nr 48, s. 287.

⁹ Cały raport, okoliczności jego powstania oraz następstwa: F. S. Oldenberg, *Przyczynki do po-*

Przystąpiono do realizacji projektów autora sprawozdania. Centralny Komitet nawiązał bliską współpracę z duchownymi poleconymi mu przez Oldenberga – Hermannem Ottonem Gerssem ze Szczytna i Friedrichem Ballnusem z Cichów (pow. olecki), którzy złożyli gotowość współdziałania jako agenci Centralnego Komitetu. Kolejny, co prawda ograniczony, sukces stanowiło podjęcie współpracy przez Centralny Komitet z Janem Jencziem, mazurskim chłopem ze wsi Markowskie (pow. olecki). Bodajże najważniejszą z inicjatyw Oldenberga (oprócz propozycji założenia osobnego urzędu kościelnego, co zaowocowało utworzeniem urzędu wicegeneralnego superintendenta dla Mazur¹⁰) było rozpoczęcie pracy nad podniesieniem poziomu religijnego i kulturalnego chłopów mazurskich i zaangażowanie w nią związanych z Kościołem współziomków. Wichern akceptował ten pomysł, sam nawet nawiązał kontakt z Jencziem, któremu – po wymianie listów – udzielił pozwolenia na podróż po Mazurach w celu „szerzenia Ewangelii”. Ostatecznie Jenczio odbył ją w czerwcu 1867 r. i powrócił z niej z przekonaniem, że największym zagrożeniem dla Mazurów nie jest, jak sądzono w kręgach kościelnych, katolicyzm i baptyści, ale powszechna „ciemność w wierze”. W sumie jednak kontakty z Jencziem nie spełniły oczekiwań Oldenberga i Wicherna, a wokół gospodarza ze wsi Markowskie nie powstał krąg podobnie jak on myślących i działających osób. Okazało się, że zabrakło mu zaplecza wśród ziomków. Pomimo poparcia ze strony samego Wicherna, nie otrzymał też żadnej pomocy od prowincjonalnych władz kościelnych i misji wschodniopruskiej, a odwrotnie – na jego pracę patrzono z dużą podejrzliwością¹¹.

Wprawdzie w późniejszych latach próbowano działać w kierunku wskazanym przez Oldenberga, ale skupiono się na kręgach litewskich gromadkarzy (maldeninkai). Stało się to za sprawą wielkiego admiratora tego ruchu, pastora Karla Friedricha Heinriciego – od 1858 r. proboszcza i superintendenta gąbińskiego, silnie zaangażowanego w pracę misji wewnętrznej. Zdołał on pozyskać do współpracy grupę litewskich gromadkarzy. Należy jednak pa-

znania Mazur. Sprawozdanie dla Centralnego Komitetu do Spraw Misji Wewnętrznej, przeł. M. Szymańska-Jasińska, oprac. G. Jasiński, Warszawa 2000.

¹⁰ Zob. G. Jasiński, *Urząd wicegeneralnego superintendenta – próba sanacji Kościoła ewangelickiego na Mazurach (1868–1876)*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie (dalej: KMW), 1996, nr 1, s. 45-65; na temat J. Jenczia: G. Jasiński, *Jan Jenczio (1797–1884), mazurski gospodarz z Markowskich*, KMW, 1992, nr 2, s. 127-146.

¹¹ G. Jasiński, *Jan Jenczio*, s. 136; W. Lenkitsch, dz. cyt., s. 144.

miętać, że objęła ona jedynie ich niewielką część, a duchowni i sam prowincjonalny zarząd misji wewnętrznej nie wsparli jej. Co więcej, aktywność Heinrichego spotykała się nieraz z krytyką zarówno misji wewnętrznej, jak i kościelnych władz prowincjonalnych. Po jego śmierci w 1881 r., nawet te słabe więzi pomiędzy maldeninkai i misją wewnętrzną zostały zerwane¹².

Tak więc w praktyce podróż Oldenberga, poza utworzeniem na krótki czas urzędu wicegeneralnego superintendenta (1868–1876), nie miała dla Mazur większego znaczenia. Nie objęto tych ziem specjalną opieką ani nie wypracowano szczególnych metod działania misji na tym terenie.

Ale oczywiście misja prowadziła tam swoją standardową działalność. Związek pokrył również Mazury siatką agentów, będących także łącznikami misji z synodami powiatowymi. Funkcję tę najczęściej przyjmowali duchowni aktywni też na innych polach. Można przypuszczać, że konieczność wykonywania różnych obowiązków musiała w znacznym stopniu ograniczać ich działalność w ramach misji. Niemniej jednak praca w strukturach misji stanowiła dla nich wybór na długie lata. Wśród agentów znajdowali się raczej duchowni młodszy stażem i piastujący niższe stanowiska, choć w wielu przypadkach już wyróżniający się na tle innych konfratrów wiedzą teologiczną i prawniczą oraz zaangażowaniem w codzienną pracę. Pojedyncze w tym gronie osoby świeckie także miały wykształcenie teologiczne¹³.

Niewątpliwie do słabości misji wewnętrznej w całych Prusach Wschodnich należy zaliczyć niedostatek oddziałów powiatowych. Istniały jedynie trzy lub cztery (źródła tu nie są zgodne), na Mazurach zaś znajdował się zaledwie jeden – olecki. Decyzja o zorganizowaniu powiatowego związku misji wewnętrznej w Olecku (Oletzkoer Kreis-Verein für Innere Mission) zapadła w 1882 r. dzięki inicjatywie, aktywnego także w innych dziedzinach, superintendenta Louisa Ottona Schellonga, choć zapewne u jej podstaw leżała także pamięć o wcześniejszej pracy na tym polu Friedricha Ballnusa. Do zarządu weszły po dwie osoby z każdej parafii, w tym obligatoryjnie duchowny oraz nauczyciel bądź członek rady parafialnej¹⁴. W latach dziewięćdziesiątych XIX w. oddział liczył 120–130 członków, należeli doń wszyscy duchowni z po-

¹² W. Lenkitsch, dz. cyt., s. 140-142; A. Rapp, *Gnadenspuren. 50 Jahre Gemeinschaftsarbeit in Ost- und Westpreußen einschließlich der abgetrennten Gebiete 1877–1927*, Königsberg 1927, s. 18-19.

¹³ *Zur innern Mission*, EG, 1869, nr 38, s. 169; np. wykaz agentów: *Verzeichniß der Herren Agenten des Provinzialvereins für Innere Mission*, EG, 1875, nr 14, s. 84.

¹⁴ H. D.[embowski], *Predigtreisen des Ostpreußischen Vereinspredigers für innere Mission in August*, EG, 1882, nr 36, s. 214.

wiatu, ok. 30 nauczycieli, urzédnicy rózneho szczebla, kupcy, ponad 30 chlópów i innych posiadaczy ziemskich. Každy z nich placił roczną skłádkę w wysokoúci 50 fenigów. Zwiázek miał dwóch własnych kolporterów. Ksiázki i Biblię sprzedawano po kosztach własnych, porto pokrywał zwiázek. Rozprowadzano m.in. polskojézyczne traktaty antyalkoholowe i kazania Samuela Dambrowskiego (w 1890 r. osiem egzemplarzy) oraz pisma pasyjne (25 egzemplarzy). W Olecku rozpowszechniano ok. 20 egzemplarzy pisma „Nachbarn”, w parafii szarejkowskiej – 30 egzemplarzy berlińskiego „Sonntagsblatt”. Ogólnie w powiecie rozchodziło się ok. 160 egzemplarzy tego tytułu. Zasoby finansowe zwiázku nie były wysokie, w latach 1890–1898 roczne budżety wahały się w granicach 100 marek, ale otrzymywał on jeszcze wydawnictwa do rozpowszechnienia o wartoúci ok. 400 marek. Co roku w jednej z parafii odbywało się święto misyjne¹⁵.

Jedną z metod pracy zwiázku miały być podróże misyjne, ale podejmowano je raczej sporadycznie, bez jakiegó szerszego planu¹⁶. Rozmach tej działalności próbował nadać Richard Hermann Abramowski, w latach 1894–1904 inspektor misji miejskiej w Berlinie, a więc najwáżniejszej tego typu placówki misji wewnętrznej na terenie całej Rzeszy. Wyprawiał się on kilkakrotnie na Mazury. Podczas wszystkich podróży odprawiano nabożeństwa i głośzono kazania w dwóch jézykach, których treúcią było gównie zwalczaniu separatyzmu i sekciarstwa. W sprawozdaniach podkreślano żywy udział w spotkaniach ludności mazurskiej¹⁷.

Do zadań misji na Mazurach należała także praca wśród robotników budujących szosy i linie kolejowe. Na szczególne uznanie zasługuje tu postawa Alberta Sapatki, który z zakupioną za pieniádze misji przewoźną kaplicą towarzyszył robotnikom przemieszczającym się wraz z budowanymi linia-

¹⁵ *Achter Jahresbericht des Oletzkoer Kreis-Vereins für Innere Mission pro August 1889/90; Neunter Jahresbericht des Oletzkoer Kreis-Vereins für Innere Mission pro August 1890/1891; Elfter Jahresbericht des Oletzkoer Kreis-Vereins für Innere Mission pro August 1892/1893; Sechzenter Jahresbericht der Kreis-Vereins für Innere Mission zu Marggrabowa für August 1897/1898*; W. Hubatsch, dz. cyt., s. 341.

¹⁶ *Der Vereinsgeistliche des Provinzial-Vereins für innere Mission*, EG, 1889, nr 8, s. 46; *Predigtreise im Kreise Neidenburg*, 1899, nr 51, s. 305–306; *Predigtreise im Kreise Jobannisburg*, EG, 1900, nr 51, s. 305–306.

¹⁷ *Evangelisation in Lyck*, EG, 1902, nr 5, s. 31, [Im Nr. 5 dieses Blatt...], EG, 1902, nr 9, s. 54; o Abramowskim: T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla XIX i XX wieku (do 1945 roku)*, Warszawa 1983, s. 41.

mi. Po latach właśnie tę sferę działalności misji wewnętrznej uznano za jedną z najważniejszych w jej pierwszym pięćdziesięcioleciu istnienia¹⁸.

Sporo miejsca w rozważaniach na temat form pracy misji na Mazurach zajmowały kwestie popularyzacji literatury religijnej i antyalkoholowej. W 1887 r. z inicjatywy tej organizacji wydano przetłumaczony na język polski zbiór kazań Adolfa Stoeckera¹⁹. Przeznaczone były one dla warstw pracujących, szczególnie dla tych, którzy z powodów zawodowych nie mogli uczestniczyć w niedzielnych nabożeństwach. Polską edycję zamierzano także rozpowszechniać wśród ludności ewangelickiej w diasporach warmińskiej oraz zachodniopruskiej. Wydano ją w nakładzie trzech tysięcy egzemplarzy. Książkę szeroko rozreklamowano, w niektórych parafiach rozprowadzono po 150–200 egzemplarzy, które rozdawano także bezpłatnie²⁰.

W ramach misji wewnętrznej, przynajmniej od końca lat osiemdziesiątych XIX w., toczyła się dyskusja na temat możliwości i potrzeby oddziaływania na Mazurów w ich rodzinnym języku. Debatowano o roli czasopism i książek polskich w procesie germanizacji, ich znaczeniu dla pokolenia „przejściowego”²¹. Jednak, gdy w 1889 r. na konferencji misji wewnętrznej Albert Sapatka zaproponował zwiększenie nakładów i tytułów, przeznaczonych głównie dla robotników mazurskich pracujących na kolei i przy budowie urządzeń wojskowych – szczególnie opowiadając za wznowieniem kazań Adolfa Stoeckera – oraz podsunął myśl założenia dla nich ilustrowanego pisma niedzielnego, natychmiast sprzeciw zgłosili: odpowiedzialny za kwestie mazurskie radca konsystorza, Hermann Pelka i jeden z duchownych, Karl August Oscar Nikolaiski z Rańska (pow. szczycieński), przekonany, że wstrzyma to germanizację. Do wznowienia książki Stoeckera już nie doszło²². Sprawa wydania pisma wróciła po trzech latach na kolejnym zebraniu wschodniopruskiej misji wewnętrznej. Johann Julius Rimarski z Miłomłynna (pow. ostródzki) w referacie „Die Presse in Masuren” zgłosił propozycję wy-

¹⁸ *Wichern und das Raube Haus in ihrer Bedeutung für den deutschen Osten*, EG, 1892, nr 36, s. 211; W. Hubatsch, dz. cyt., s. 337.

¹⁹ Zob. W. Chojnacki, *Bibliografia polskich druków ewangelickich ziem zachodnich i północnych 1530–1939*, Warszawa 1966, s. 181, poz. 2062; rec. EG, 1887, nr 18, s. 107.

²⁰ *Polnische Ausgabe der Stöcker'schen Sonntagspredigten*, EG, 1887, nr 18, s. 107-108; *Noch ein Wort von der inneren Mission in Masuren*, EG, 1887, nr 21, s. 126.

²¹ S., *Die masurische Pastoral-Konferenz zu Marggrabowa*, EG, 1888, nr 7, s. 159.

²² *Die kirchlichen Konferenzen in Königsberg (Schluß). III. Generalversammlung und Kongreß des ostpreussischen Provinzialvereins für innere Mission*, EG, 1889, nr 48 z 30 XI, s. 288.; G. Jasiński, *Mazury w drugiej połowie XIX wieku. Kształtowanie się świadomości narodowej*, Olsztyn 1994, s. 102.

dawania „popularnego” religijnego czasopisma. Ożywiona dyskusja, w której, jak zwykle, starły się argumenty zwolenników oraz przeciwników szybkiej i naturalnej germanizacji, przy udziale co najmniej kilkunastu księży i superintendentów, nie przyniosła rozstrzygnięcia. Jak wiemy, misja nigdy nie wydała własnego czasopisma dla Mazurów²³.

Misja wewnętrzna chciała – zastępując słabo już pracujące w tym czasie towarzystwa biblijne – zająć się rozpowszechnianiem tanich Biblii wśród Mazurów, ale prawdopodobnie skończyło się tylko na rozmowach²⁴.

Pastorzy mazurscy wskazywali na uciążliwość pracy misji, tłumacząc to niskim poziomem wykształcenia, uniemożliwiającym zrozumienie idei misji przez ludność wiejską i trudnościami dotarcia do niej. Obarczenie duchownych obowiązkami przedstawicieli misji, przy codziennym obciążeniu pracą, również nie przyczyniało się do jej aktywizacji. Brakowało przy tym kadr wywodzących się z lokalnych wiejskich kręgów, choć pozytywnie oceniano współpracę z innymi organizacjami, a szczególnie Ojczyźnianym Towarzystwem Kobiet (*Vaterländischer Frauenverein*)²⁵. Ubolewano też nad niedostatkiem w codziennym życiu elementów solidaryzmu społecznego. Za najważniejsze zadanie na Mazurach, mimo mnogości problemów, misja uznawała walkę z alkoholizmem, choć nie potrafiła zaproponować skutecznych przedsięwzięć. Rozpowszechnianie traktatów antyalkoholowych paraliżowała dyskusja nad celowością wydawania ich w języku polskim, powstawanie stowarzyszeń antyalkoholowych nie wyszło w wiejskich parafiach poza wstępną fazę organizacyjną²⁶.

Jednak niezależnie od tych kłopotów i dylematów, podejście pastorów – członków i współpracowników misji – do kwestii mazurskiej nie różniło się

²³ *Die Frühjahrs-Versammlung des ostpreußischen Provinzial-Vereins für innere Mission*, EG, 1892, nr 24, s. 143.

²⁴ *Die Frühjahrs-Versammlung des Ostpr. Provinzial-Vereins für Innere Mission in Neidenburg*, EG, 1897, nr 24, s. 145; *Frühjahrsversammlung des Ostpreußischen Provinzial-Vereins für Innere Mission. Zu Johannesburg am 22. und 23. Mai*, EG, 1902, nr 23, s. 135.

²⁵ Ojczyźniane Towarzystwo Kobiet, założone w 1866 r. w celu opieki nad żołnierzami w czasie wojny z Austrią. Jego statut był bardzo elastyczny i związek miał sam – zgodnie z lokalnymi potrzebami – wynajdywać sobie zadania. Od samego początku cieszył się bardzo dużym poparciem na terenie Prus Wschodnich, w 1868 r. liczył tu już 149 powiatowych i lokalnych oddziałów, co stanowiło 54% wszystkich oddziałów związku istniejących na terenie monarchii pruskiej.

²⁶ *Frühjahrsversammlung des Ostpreußischen Provinzial-Vereins für Innere Mission. Zu Johannesburg am 22. und 23. Mai*, EG, 1902, nr 23, s. 135-136.

od tego, co reprezentowała większość ich konfratrów. Najdobitniej wyraził to Albert Sapatka z Rynu, który w 1898 r. na lamach organu misji, miesięcznika „Fliegende Blätter”, opublikował obszerny artykuł *Kirchliche Umschau in Masuren*, w którym jednoznacznie łączył język polski z niekorzystnymi przejawami religijności na Mazurach, ale – jak twierdził – postępująca germanizacja to zmienia, sprzyja ona także ideom misji wewnętrznej, dzięki wykształcaniu *głębokiej świadomości ewangelickiej*²⁷.

Jak już wspomiano, trudno jednoznacznie oddzielić działalność misji wewnętrznej jako organizacji od pracy rozmaitych kościelnych lub też tylko tych wspieranych przez Kościół, stowarzyszeń, związków i instytucji.

Tendencja do zaliczania wszelkiej działalności opiekuńczo-charytatywnej do „misji wewnętrznej” pojawiła się niemal z chwilą powstania tej organizacji. Na przykład do działań misji wewnętrznej zakwalifikowano pracę powołanego w Węgorzewie 1 września 1850 r. Towarzystwa do Opieki nad Biednymi i Chorymi (Verein für Armen- und Krankenpflege). Władze kościelne potraktowały w ten sam sposób utworzenie w Węgorzewie szkoły niedzielnej²⁸. Podobnie wyglądała sprawa w innych miastach. W Elku od 1841 r. istniało Towarzystwo do Zapobiegania Przystępczości (Verein zur Verhütung von Verbrechen). Do 1850 r., dzięki dobrowolnym datkom, opiekowało się ono 30 sierotami i zaniedbanymi przez rodziców dziećmi, później ze zgromadzonych przez towarzystwo pieniędzy finansowano ochronkę, w której niemal 80 dzieci otrzymywało także pierwsze lekcje religii. Instytucja ta funkcjonowała w oparciu o struktury parafialne, a na jej czele stali zazwyczaj duchowni. Po 1850 r. działalność tę nazwano także misją wewnętrzną²⁹.

Z osobą Friedricha Ballnusa, proboszcza z Cichów (pow. olecki), wiąże się inicjatywa opieki nad opuszczonymi dziećmi. W 1852 r. powołano w Olecku organizację mającą działać we wszystkich parafiach diecezji. Jednak tylko w Cichach, gdzie na czele oddziału stanął Ballnus, zaczęła przejawiać aktywność. Zbierano składki przede wszystkim w naturaliach, ale także pieniężne – w ciągu 1852 r. o wartości ok. 180 talarów, co jak na jedną parafię było sumą imponującą. Członkowie komitetu parafialnego wzięli pod swoją

²⁷ [Der lange und ausführliche Aufsatz...], EG, 1898, nr 10, s. 59-60.

²⁸ R., *Zur innern Mission*, EG, 1852, nr 4, s. 17-18.

²⁹ Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem (dalej: GStA), I HA, 76 VII, Sekt. III, bb, Nr. 10, Acta betreffend: Den Verein zur Verhütung von Verbrechen in Lyck von Mai 1846–1847, tu również dwujęzyczny statut z 1844 r.; J., *Zur inneren Mission*, EG, 1852, nr 15, s. 73.

opiekę po dwie, trzy miejscowości, w których ubogim dzieciom starano się zapewnić regularne posiłki. W całej parafii wspomagano w ten sposób 73 dzieci, pomocą objęto również osoby w podeszłym wieku³⁰.

W listopadzie 1855 r. utworzono w Ostródzie ochronkę i zakład wychowawczy (Bewahr- und Erziehungs-Anstalt), przeznaczając na to pomieszczenia domu zakupionego z kościelnego funduszu szpitalnego. Był to rodzaj przedszkola, do którego uczęszczało ok. 30 dzieci. W tym samym budynku mieścił się także Zakład wychowawczy dla biednych osieroconych lub opuszczonych dzieci (Erziehungsanstalt für arme verwaistete oder der Verwahrlosung ausgesetzte Kinder). W ciągu pierwszych dwóch lat zaopiekowano się ponad 20 dzieci, mieszkaly tam na stałe pod nadzorem wychowawczyni, chodziły zaś do miejskiej szkoły. Dom utrzymywał się z darów pieniężnych i materialnych, przyznano mu też stałą dotację komunalną. Na czele zarządu domu stał ostródzki superintendent Wilhelm Leopold Merlecker. W 1868 r. zakład ten przeszedł w ręce Ojczyźnianego Towarzystwa Kobiet, które przekształciło go w dom dla dziewcząt. W latach siedemdziesiątych XIX w. wychowankami opiekowały się diakonisy z Braterskiej Gminy (Brüdergemeinde) w Herrnhut³¹, później obowiązki te przejęły diakonisy z Berlina. Zakład przetrwał do czasu pierwszej wojny światowej, przebywało w nim jednorazowo kilkanaście podopiecznych³².

W Kętrzynie funkcjonowały dwa znaczące zakłady pomocy. Jeden z nich założył tamtejszy superintendent Karl August Thal. W 1857 r. powstał Szpital Miłosierdzia (Krankenhaus der Barherzigkeit), kierowany przez pięcioosobowy zarząd pod przewodnictwem kętrzyńskiego proboszcza, wybierany zaś przez radę parafialną. W 1866 r. przebywało tam 63 chorych, dwa lata później, gdy zaczęła się epidemia tyfusu, już 154, a w roku 1886 – 139.

³⁰ [E] Ballnus, *Zur innern Mission*, EG, 1853, nr 21, s. 90-91.

³¹ Chrześcijańska wspólnota religijna powstała na początku XVIII w. w Herrnhut (Saksonia), nawiązująca do kościelnych tradycji braci czeskich i założona przez ich potomków, działająca pod wpływem idei pietystycznych. Jej doktryna religijna jest zbliżona do *Augsburskiego nyznania wiary*. Prowadziła ożywioną działalność misyjną, zob. H. Karczyńska, *Odnowiona Jednota Braterska w XVIII–XX wieku. Z dziejów ruchu religijnego herrnhutów w krajach Europy Środkowo-Wschodniej i na świecie*, Warszawa 2012.

³² K. Bürger, *Zur Verwaltungsgeschichte des Kreises*, w: *Kreisbuch Osterode Ostpreußen*, Erarbeitung von K. Bürger, Osterode am Harz, 1977, s. 449; *Christliche Anstalten in der Provinz*, EG, 1875, nr 20, s. 121; *Bericht der ständigen Kommission zur Förderung der Vereine und Anstalten der christlichen Liebesthätigkeit für die Synodal-Periode 1884/87*, w: *Verhandlungen der fünften Provinzial-Synode für Ostpreußen. 1887 vom 12. bis 18. November*, Königsberg 1888, s. 80-81.

W 1890 r. szpital przeniósł się do nowego budynku z 60 miejscami. Chorych utrzymywał powiat, a opiekowały się nimi trzy diakonisy³³.

Drugą kętrzyńską instytucją był założony w 1865 r. zakład dla dzieci psychicznie chorych (Idiotenanstalt). Zatrudniono w nim opiekuna i nauczyciela wcześniej pracującego z głuchoniemymi. Jego zadanie polegało przede wszystkim na nauczaniu religii. Instytucję tę z biegiem lat rozbudowano, jej utrzymanie spoczywało na władzach prowincji, zaś rola Kościoła sprowadzała się do regularnego ogłaszania kolekt. Zatrudniono w niej diakonów z Duisburga. Za główne zadanie zakładu uznano przygotowanie dzieci, których w latach osiemdziesiątych XIX w. było ok. 80, do konfirmacji. Nadmienić należy, że pojawiali się w nim, choć rzadko, także podopieczni wyznania katolickiego, do których sprowadzano właściwego duchownego³⁴. Na początku XX w. zakład mógł przyjąć aż 300 chorych, zatrudniał 24 opiekunów, w tym 7 diakonów.

Przełomem w organizacji podobnych instytucji stała się epidemia tyfusu z lat 1867–1868. Społeczność prowincji pruskiej przeżyła wstrząs, gdy okazało się, że w zasadzie nie istnieją, poza wyjątkami, stałe instytucje i organizacje potrafiące zapobiec skutkom tych tragicznych wydarzeń³⁵. Dotychczasowy system opieki oparty na szpitalach i lazaretach w powiatowych miastach oraz lokalnych, parafialnych instytucjach opiekuńczych (Hospital), spełniających najczęściej rolę przytułków lub domów starców, okazał się całkowicie nieprzydatny w chwili zagrożenia, kiedy drastycznie wzrosła liczba chorych wymagających stałej opieki. Brakowało także wykwalifikowanych lekarzy i pielęgniarzy. Zwalczanie następstw epidemii wywołało wiele oddolnych działań, najczęściej – aczkolwiek nie wyłącznie – lokalizowanych w miastach powiatowych. Należały do nich różnego rodzaju zakłady opiekuńcze i ochronki, powstające zwykle z inicjatywy grup lepiej sytuowanych mieszczan, otrzymywały one wsparcie ze strony władz komunalnych, państwowych, niekiedy kościelnych. Zresztą spory odsetek osób świeckich ak-

³³ Evangelisches Zentralarchiv, Berlin (dalej EZA), 7/19850, k. 1, rada parafialna z Kętrzyna do konsystorza królewieckiego, 7 V 1868; EZA, 7/19850, k. 15, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej (dalej EOK), 1 IX 1868.

³⁴ *Aufruf zur Unterstützung der Idiotenanstalt zu Rastenburg*, EG, 1865, nr 33, s. 144; W., *Das Sonntagsblatt für innere Mission*, EG, 1869, nr 52, s. 238; El., *Zur innern Mission*, EG, 1870, nr 7, s. 29; *Aus der Idiotenanstalt in Rastenburg*, EG, 1880, nr 13, s. 76; *Bericht der ständigen Kommission zur Förderung der Vereine und Anstalten der christlichen Liebesthätigkeit für die Synodal-Periode 1884/87*, s. 83.

³⁵ Opis epidemii, jej przyczyn i skutków: L. Müller, *Die Typhus-Epidemie des Jahres 1868 im Kreise Lötzen*, Berlin 1869; *Der Notstand in Ostpreussen im Jahre 1867/68*, Königsberg [1868].

tywnych na tym polu zwiázany byl tak¿e z Koóciólem. Zaczéto organizowaó pomoc biednym, a zwlászczá sierotom po ofiarach tyfusu. Potrzeby byly du¿e. W samej rejencji królewieckiej w 1869 r. naliczono a¿ 1047 takich sierot, z czego a¿ 450 przypadlo na trzy mazurskie powiaty (nidzicki, ostródzki i szczycieński)³⁶.

Jako przykldy podobnych dziaań na Mazurach mo¿na przedstawió te, które podjéto w Dziaóldowie. Początkowo udzielano tam pomocy gównie z datków ofiarowanych przez osoby prywatne, rychlo wláczyly sié tak¿e władze komunalne. Spoóród najwá¿niejszych inwestycji w mieócie nale¿y wymienió zaówienie lazaretu finansowanego przez joannitów. Utrzymywali oni lekarza i piéó sióstr, dodatkowo rozdzielali dziennie 33 porcje jedzenia, zaózyli tak¿e lá¿nié dla biednych³⁷.

Odrébná inicjatywá, majáca korzenie jeszcze w podró¿y Friedricha Salomona Oldenberga, bylo zaówienie przez zakon joannitów szpitala ewangelickiego w Nidzicy³⁸. Realizacjé tego zamierzenia przyópieszyly tak¿e wydarzenia z lat 1867–1868. Niemieccy joannici zózyli wtedy na récé Johanna Hinricha Wicherna obietnicé budowy szpitala na terenie półudniowych Mazur, wyslali na Mazury równie¿ lekarzy. Po otrzymaniu gruntu od magistratu nidzickiego postawili tam na wlasny koszt budynek dla 60 chorych i zatrudnili diakonisy z Berlina, ale po kilku latach zastápiły je siostry z Królewca. Utrzymanie szpitala spoczywalo gównie na joannitach, wspomagaly ich miasto i powiat. W 1911 r. postawiono nowy imponujácy gmach, równie¿ na koszt zakonu, dla ponad 100 chorych. Zreorganizowany szpital uznano za wzorcowá placówkú w skali calych Prus Wschodnich. Szpital w Nidzicy byl jedná z czterech podobnych instytucji firmowanych przez joannitów w Prusach Wschodnich³⁹.

W 1868 r. na Mazury przybyli tak¿e diakoni z Duisburga, ócióle zwiázani z misjá wewnétrzna. Pierwszych przybyszy osadzono w Gi¿ycku, Sterláwkach Wielkich (pow. gi¿ycki) i Kumielsku (pow. piski)⁴⁰. Wtedy zrodzila sié

³⁶ [E] Saran, *Was geschieht bei uns für die Typhuswaisen?*, EG, 1869, nr 5, s. 19.

³⁷ *Hilfe in der Noth*, EG, 1868, nr 20, s. 91.

³⁸ F. S. Oldenberg, dz. cyt., s. 30, 141.

³⁹ R. Gutzeit, *Das Johanniterkrankenhaus*, w: *Der Kreis Neidenburg. Ein ostpreussisches Heimatbuch*, erarbeitet und gestaltet von M. Meyhöfer, Landshut 1868, s. 284–287; W. Hubatsch, dz. cyt., s. 354–357.

⁴⁰ Zaklad i szkoła zaózyone w 1844 r. z myóslá o ksztalceniu diakonów dziaaócych na terenie calych Niemiec z zadaniem opieki nad chorymi, upoóledzonymi i potrzebujácyymi staóej opieki, a tak¿e na potrzeby diakonii wojskowej, przez osoby zwiázane z krégiem Johanna Hinricha

w Duisburgu idea budowy stałych zakładów opiekuńczych dla sierot po ofiarach tyfusu. Na Mazurach najważniejsze powstały w Giżycku, Ostródzie i Olecku. Otwarty w 1869 r. w Giżycku Mazurski Dom Sierot (Masurisches Erziehungshaus), wspierany finansowo przez Centralny Komitet Pomocowy dla Prus Wschodnich (Nothstands-Centralcomite für Ostpreußen)⁴¹, który działał w Berlinie pod przewodnictwem następcy tronu, stał się wiodącą placówką na tym terenie. Był filią zakładu w Duisburgu, dotowaną przez państwo. Przeznaczono go dla dzieci pochodzących z powiatów giżyckiego, węgorzewskiego, piskiego i mrągowskiego. Kierowanie nim przejęli diakoni. W ciągu pierwszych dziesięciu lat dom dał utrzymanie ok. 300 sierotom. Podobnie jak w innych tego typu zakładach, przebywały one tam do konfirmacji, pobierając naukę i otrzymując przygotowanie zawodowe w zakresie najprostszych prac. Przewodnictwo zarządu sprawowali giżyccy duchowni, w jego skład wchodziło zazwyczaj od trzech do pięciu innych księży, głównie z powiatu giżyckiego⁴². Kościół ogłaszał przez całe XIX stulecie prowincjonalne i diecezjalne kolekty na jego utrzymanie. Pod koniec XIX w. w domu tym opiekowano się aż 110 wychowankami, był to jeden z większych zakładów w całej prowincji. W ciągu pierwszych 25 lat przewinęło się przezeń blisko 570 dzieci⁴³.

Dom dla sierot – ofiar tyfusu – utworzono także w Ostródzie. Funduszy na jego założenie dostarczyło również Centralne Towarzystwo Pomocowe z Berlina, przy współudziale władz lokalnych. Instytucję tę nadzorowało kuratorium, któremu w latach 1869–1884 przewodził superintendent Gustav Otto Brzoska, kierowali nim zaś diakoni z Duisburga. W 1874 r. dom przekształcono w powiatowy sierociniec. Chociaż po superintendencie Brzosce na czele kuratorium pojawiły się już osoby świeckie (ale blisko związane z Kościołem), wśród jego członków nie brakowało nadal duchownych.

Wicherna (Theodor Fliedner, Wilhelm Brandt), od 1847 r. kierowany przez pastora Richarda Engelberta. W Duisburgu istniała także cała sieć zakładów opiekuńczych. *Diakonen aus Duisburg*, EG, 1868, nr 12, s. 52-53; o codziennej pracy diakonów na Mazurach zob.: *Diakonen aus Duisburg*, EG, 1868, nr 13, s. 56-57.

⁴¹ Komitet w 1868 r. przeznaczył także 550 talarów dla duchownych w Prusach Wschodnich, którzy ucierpieli w wyniku epidemii tyfusu, duża część sumy trafiła na Mazury (*Zum Nothstande*, EG, 1868, nr 18, s. 80).

⁴² Np. w 1887: Hermann Adalbert Braun, Karl Cludius, Karl Woysch, Ernst Trincker.

⁴³ *Das Masurische Erziehungshaus in Lötzen*, EG, 1893, nr 12 VIII, s. 191; E. Trincker, *Kronika gminy leckiej [giżyckiej]*, przeł. R. Wolski, oprac. G. Białuński przy współpracy J. Sekty, Giżycko 1997, s. 120, 129.

Ostródzki dom sierot, który mógł pomieścić jednorazowo ok. 50 dzieci, zlikwidowano w 1904 r.⁴⁴

Po zorganizowaniu pomocy w powiatach giżyckim i ostródzkim, kierownik zakładu w Duisburgu, pastor Richard Engelbert, chciał ją rozszerzyć na powiat olecki, gdzie doliczono się około dwustu osieroconych dzieci⁴⁵. Także tam zaczęły napływać z Niemiec dary pieniężne i rzeczowe. W miesiącu, przynajmniej od 1869 r., jeden z diakonów pracował w lokalnym lazarecie. Powiat przekazał mu pieniądze, mógł więc wynająć dom, w którym zamieszkało ponad 20 chłopców. Jednak po złożeniu przez Engelberta propozycji, aby – podobnie jak uczyniono to w powiatach giżyckim i ostródzkim – wysłać pewną liczbę sierot na wychowanie do Niemiec, miejscowi postanowili znaleźć inne rozwiązanie. Gdy Centralne Towarzystwo Pomocowe przekazało miastu trzy tysiące talarów, a rejencja gąbińska kolejne dwa tysiące, magistrat wystąpił z projektem utworzenia Oleckiego Towarzystwa Wychowawczego Sierot (Oletzkoer Waisen-Erziehungsverein), któremu przysługiwałoby prawo zarządzania tymi pieniędzmi. Na wniosek pastora Friedricha Ballnusa z Cichów fundusze te przeznaczono na założenie domu sierot. Ponieważ wnioskodawca zmarł kilkanaście dni później, dla uczczenia pamięci tego wybitnego i zasłużonego na wielu polach działalności duchownego, dom nazwano jego imieniem. W sierocińcu mogło przebywać 60 dzieci. W skład jego zarządu wchodził duchowni z powiatu oleckiego i samego miasta⁴⁶.

Warto dodać, że poprzednikiem domu sierot im. Ballnusa w Olecku był zakład wychowawczy dla osieroconych dziewcząt (Graefendorffschen Weisen-Mädchen-Erziehung Anstalt), założony w 1814 r. z legatu zapisanego na ten cel przez jedną z mieszkanki miasta. Przeznaczony był dla sześciu dziewcząt, później ich liczba wzrosła do dziesięciu. Zakład istniał jeszcze w latach osiemdziesiątych XIX w., a fundacja – do wybuchu drugiej wojny światowej. Silne były jego związki z Kościołem, na czele zarządu stał zawsze miejscowy proboszcz, on też – zgodnie ze statutem – odpowiadał za wychowanie dziewcząt⁴⁷.

⁴⁴ K. Bürger, dz. cyt., s. 450.

⁴⁵ Straty ludności w powiecie oleckim w l. 1866–1868, zob.: A. Wakar, *Zarys historyczny, w: Olecko. Z dziejów miasta i powiatu*, pod red. A. Wakara, Olsztyn 1974, s. 143-144.

⁴⁶ Na ten temat: G. Jasiński, *Dom sierot im. Friedricha Ballnusa w Olecku – przykład zakładu opiekuńczego na Mazurach w XIX wieku*, KMW, 2001, nr 1, s. 33-46.

⁴⁷ GStA, I HA, 76 VII neu, Sekt. 3 A, Th. IV, Nr. 5, k. 2, Plan zur Einrichtung der Graefen-

Po doświadczeniach epidemii Ojczyźniane Towarzystwo Kobiet utworzyło w 1867 r. w Goldapi dom sierot dla dziewcząt (Mädchen Erziehungs-haus). Przetrwał on do pierwszej wojny światowej, dysponując pod koniec XIX w. 50 miejscami, pracowały w nim diakonisy z Królewca⁴⁸.

W Szczytnie w 1869 r. powstało, jako jedno z dziewięciu podobnych w prowincji, Towarzystwo Opiekuńcze dla Szczytna i Bartnej Strony (Erziehungsverein zu Ortelsburg und Beutnerdorf), założone przez proboszcza szczycieńskiego Karla Augusta Bercia. Nie posiadało ono własnego domu opieki, a jego praca polegała na wyszukiwaniu potrzebujących, zbieraniu na nich datków, zaopatrywaniu w odzież oraz wynajdowaniu im miejsc w istniejących już zakładach opiekuńczych. Do 1896 r. opieką taką objęto 55 sierot lub dzieci opuszczonych⁴⁹.

Także założone w 1874 r. z inicjatywy Ojczyźnianego Towarzystwa Kobiet przedszkole w Dąbrównie było następstwem epidemii. Mogły posyłać tam swoje dzieci wdowy po ofiarach tyfusu. Placówka zaczęła działać skutecznie, gdy zatrudniono w niej opiekunkę znającą język polski, wtedy przełamano nieufność zarówno dzieci, jak i ich matek⁵⁰.

Od lat siedemdziesiątych XIX w. z misją wewnętrzną łączono także dom konfirmantów w Bezlawkach (pow. kętrzyński), prowadzony przez Towarzystwo Gustawa Adolfa i Ojczyźniane Towarzystwo Kobiet. Dom ten założono już jesienią 1856 r. na zakupionym za 400 talarów terenie, z prowincji napłynęły też dary rzeczowe na wyposażenie izb, ubrania, książki. Sierot tych nie było tak dużo, jak się spodziewano, rocznie konfirmowano tam kilkoro bądź kilkanaścioro dzieci. Zakład nie był rozbudowywany, pozostał – w stosunku do innych – placówką niewielką, jedynie z 26 miejscami. W 1899 r. zajętych było ich zaledwie jedenaście⁵¹.

dorff von Hausenschen Mädchen-Anstalt in Oletzko, 25 II 1815; tamże, k. 6, Rejencja gabińska do Ministerstwa Spraw Duchownych, Szkolnych i Medycznych, 15 XII 1822; tamże, k. 4, Rejencja gabińska do Ministerstwa Finansów, 1 IV 1843.

⁴⁸ *Die Frühjahrsversammlung des Ostpr. Provinzialvereins für Innere Mission in Goldap*, EG, 1896, nr 22, s. 127-129.

⁴⁹ *Bericht der ständigen Kommission zur Förderung der Vereine und Anstalten der christlichen Liebesthätigkeit für die Synodal-Periode 1884/87*, s. 60-61; *Bericht der ständigen Kommission zur Förderung der Vereine und Anstalten christlichen Liebesthätigkeit, erstattet an die achte Ostpreussische Provinzial-Synode für die Synodal-Periode 1893/96*, w: *Verhandlungen der achten Provinzial-Synode für Ostpreußen. 1896 vom 3. bis 12. November*, Königsberg 1897, s. 42; W. Hubatsch, dz. cyt., s. 345.

⁵⁰ *Christliche Anstalten in der Provinz*, EG, 1875, nr 20, s. 121.

⁵¹ K. Benrath, *Geschichte des Gustav-Adolf-Vereins in Ostpreußen*, Königsberg 1900, s. 76-77; *Bericht*

W nastépných latach založono kólejné domy dícka i przytulki dla nie-konfirmowanej mlódieży. Do domu w Bezláwkach, domów sierot dla díwezcząt i chlópców w Ostrórdzie, Mazurskiego Domu Sierot w Gíżycku i Domu Sierot im. Friedricha Ballnusa w Olecku dółączyły:

1. Dom dícka w Szybie pod Elkiem, powołany do życia przez wicegeneralnego superintendenta dla Mazur Karla Traugotta Remusa. Po przejściu założyciela na emeryturę (1876) nadzorowało go kuratorium, a dofinansowanie otrzymywał ze strony państwa. W połowie lat osiemdziesiątych przebywało w nim ok. 20 díci. Jednak z powodu niekorzystnego półożenia (w Szybie nie było szkoły), w 1888 r. zakład i należący do niego teren sprzedano, a díci przeniesiono do Elku, gdzie utworzono powiatowy dom dícka⁵².

2. Dom wychowawczy (Erziehungs-Anstalt) w Jerutkach (pow. szczycieński) založony z inicjatywy synodu powiatowego w latach osiemdziesiątych XIX w. przez pastora Friedricha Heymarta Cludiusa dla ok. 12 díci. Jednak Cludius, który przewodniczył zarządowi, nie potrafił utrzymać zakładu. W 1891 r. przebywało w nim zaledwie troje díci i zlikwidowano go wkrótce⁵³.

3. Dwa domy dícka: w Radziejach (pow. wégorzewski) w 1872 r. i w Srokowie (pow. kétrzyński) w 1877 r. založyla hrabina Anna Lehndorff-Steinort. Ten drugi zapewniał pod koniec XIX w. pomoc 54 díwezczétom, nad którymi opiekę sprawowały diakonisy⁵⁴.

4. Dom sierot w Targowie (pow. szczycieński) 1 kwietnia 1887 r. zorganizowało Ojczyźniane Towarzystwo Kobiet, w porozumieniu z synodem powiatowym. Umiejscowiono go w starej opuszczonej plebanii, nie używanej od czasu, gdy Targowo ustanowiono filią Rańska (1833). Na przebudowę pozyskano piéniádze z centrali Ojczyźnianego Towarzystwa Kobiet. W zakładzie mieszkało 10 sierot, później było ich 22. Díci przygotowywano do

der ständigen Kommission zur Förderung der Vereine und Anstalten der christlichen Liebesthätigkeit erstattet an die zehnte ostpreussische Provinzial-Synode für die Synodalperiode 1899/1902, w: Verhandlungen der zehnten Provinzial-Synode für Ostpreußen. Vom 1. bis 8. November 1902, Königsberg 1903, s. 54-55.

⁵² *Bericht der ständigen Kommission zur Förderung der Vereine und Anstalten der christlichen Liebesthätigkeit für die Synodal-Periode 1884/87, s. 84; W. Lenkitsch, dz. cyt., s. 137.*

⁵³ W. Hubatsch, dz. cyt., s. 345; *Bericht der ständigen Kommission zur Förderung der Vereine und Anstalten der christlichen Liebesthätigkeit für die Synodal-Periode 1884/87, s. 81-82; Bericht der ständigen Kommission zur Förderung der Vereine und Anstalten christlichen Liebesthätigkeit, erstattet an die achte Ostpreussische Provinzial-Synode für die Synodal-Periode 1893/96, s. 41-41.*

⁵⁴ W. Hubatsch, dz. cyt., s. 346.

wykonywania prac pomocy domowych itp. W 1895 r. pracowały tam trzy diakonisy⁵⁵.

5. Dom sierot w Mrągowie, który założony został również przez Ojczyźniane Towarzystwo Kobiet w 1896 r., dysponował 20 miejscami⁵⁶.

6. Zakład Wychowawczy „Dobry Pasterz” (Erziehungsanstalt „Zum guten Hirten”) powstał w 1903 r. w parafii marwaldzkiej. Był instytucją w pełni kościelną zorganizowaną dzięki funduszom prowincjonalnym, zaś utrzymywać się miał z procentów od kapitału oraz darów i kolekt. Zarządzała nim rada parafialna. Jednak po dwóch latach przeszedł pod nadzór państwa, choć nadal na czele jego zarządu stali duchowni z Marwaldu. Domem kierował, od dnia otwarcia do 1945 r., diakon Gustav Jordahn⁵⁷.

7. Zakład Wychowawczy „Emmaus” (Erziehungsanstalt „Emmaus”) także w 1903 r. założył niezwykle aktywny społecznie i politycznie pastor Johann Michael Ebel z Muszaków (pow. nidzicki). Pierwotnie przeznaczony dla 21 chłopców, rychło przekształcił się w całkiem pokaźną instytucję, w której miejsce znalazło aż 60 dzieci. Tu także pracowali diakoni. Podobnie jak w Marwaldzie, powstał on z funduszy prowincji, z podobnych też źródeł czerpał pieniądze na swoje utrzymanie, jednak nie przeszedł bezpośrednio w ręce państwa. Rada parafialna zachowała nad nim pełny nadzór⁵⁸.

Ogółem przed pierwszą wojną światową w domach dziecka i opiekuńczych na ziemiach Prus Wschodnich znajdowało się ok. 1200 wychowanków, jednak źródła nie podają liczby dzieci umieszczonych w mazurskich domach sierot⁵⁹.

W okresie po wybuchu epidemii tyfusu również powstały rozmaite zakłady dla osób chorych, kalekich i bezwolnych. U podstaw rozwoju tego ro-

⁵⁵ *Das Kreiswaisenhaus in Theernisch, Kreis Ortelsburg*, EG, 1888, nr 2 z 14 I, s. 10; W. Hubatsch, dz. cyt., s. 345; *Bericht der ständigen Kommission zur Förderung der Vereine und Anstalten christlichen Liebesthätigkeit, erstattet an die achte Ostpreussische Provinzial-Synode für die Synodal-Periode 1893/96*, s. 65.

⁵⁶ *Bericht der ständigen Kommission zur Förderung der Vereine und Anstalten der christlichen Liebesthätigkeit, erstattet an die neunte ostpreussische Provinzial-Synode für die Synodal-Periode 1896/99*, w: *Verhandlungen der neunten Provinzial-Synode für Ostpreußen. 1899 vom 31. Oktober bis 8. November*, Königsberg 1900, s. 56–59.

⁵⁷ K. Bürger, dz. cyt., s. 451; *Fürsorge-Erziehung in Ostpreußen*, EG, 1903, nr 39, s. 235.

⁵⁸ W. Hubatsch, dz. cyt., s. 347; *Einweihung der Fürsorge-Erziehungsanstalt „Emmaus” in Muschaken, Kr. Neidenburg, am 11. Oktober 1903*, EG, 1903, nr 43, s. 259; *Fürsorge-Erziehung in Ostpreußen*, EG, 1903, nr 39, s. 235.

⁵⁹ W. Hubatsch, dz. cyt., s. 347.

dzaju placówek leżały także rozstrzygnięcia prawne, które nakładały na państwo obowiązki w zakresie opieki nad chorymi i ułomnymi. Regulowały to ustawa z 1878 r. oraz druga, znacznie poszerzająca jej zasięg, z 1900 r. Obciążały one obowiązkami opiekuńczymi głównie władze prowincjonalne i komunalne. Jednak rola Kościoła i samej misji wewnętrznej nie uległa zmarginalizowaniu. Przeciwnie, instytucje te zwiększyły swój udział w tej pracy dzięki kadrcze wykształconych opiekunów oraz wyznaczaniu w największych zakładach stanowisk duszpasterskich czy wręcz tworzeniu tam odrębnych parafii⁶⁰.

I tak, w Kętrzynie w 1887 r. otwarto nowy przytułek dla nieuleczalnie chorych (Siechenhaus) z dwoma diakonami (w mieście zatrudnionych było ich, w różnych zakładach, aż 13). Dom służyć miał 70 osobom; pieniądze na jego budowę gromadziła przez wiele lat specjalna fundacja⁶¹.

Lokalną inicjatywą był przytułek w Gielądzie nieopodal Sorkwit (pow. mrągowski), założony w 1890 r. przez Ojczyźniane Towarzystwo Kobiet przy znajdującym się tam zakładzie wikliniarskim. Funkcję skarbnika pełnił proboszcz sorkwicki. Pensjonariusze zarabiali na własne utrzymanie wikliniarstwem, *a wykonywane tam roboty – jak krzesła plecione, kufry, stoły, ramy – są rzeczywiście piękne i wielu znajdują nabywców, tak tu jako i w dalszych stronach*⁶². Warto wspomnieć, że przytułek istniał jako instytucja kościelna jeszcze w pierwszych latach po II wojnie światowej.

Inny wymiar – już w skali całej prowincji, a nawet Prus i Niemiec – miały zakłady w Węgorzewie i w Karolewie (pow. kętrzyński). Pierwszy z nich to, według nomenklatury używanej w mazurskim czasopiśmiennictwie, „Dom ułomnych dzieci, czyli ojczyzna kalek w Węgorborku”. Znana z rozmaitych działań społecznych i filantropijnych Anna Lehndorff-Steinort założyła w 1880 r. dom dla biednych, kalekich i niewidomych dzieci (Arme-, Krüppel- und Blindkinder), którym najpierw kierowała osobiście. W połowie lat osiemdziesiątych XIX w. objął on swoją opieką ponad 40 dzieci. Jako zakład prywatny od początku istnienia przeżywał duże kłopoty, dotacje państwowe były minimalne. Stąd założycielka, wspomagana przez miejscowe du-

⁶⁰ Tamże, s. 205-206.

⁶¹ *Nenes Siechenhaus in Rastenburg*, EG, 1887, nr 44, s. 264.

⁶² *Zadzębork*, Gazeta Ludowa, 1900, nr 18 z 7 III; M. Orłowicz, *Ilustrowany przewodnik po Mazurach Pruskich i Warmii*, oprac. G. Jasiński, A. Rzempoluch, R. Traba, Olsztyn 1991, s. 138; *Bericht der ständigen Kommission zur Förderung der Vereine und Anstalten christlichen Liebesthätigkeit, erstattet an die achte Ostpreußische Provinzial-Synode für die Synodal-Periode 1893/96*, s. 62.

chowieństwo, apelowała do władz kościelnych w Królewcu o przyznanie prawa przeprowadzania regularnych kolekt⁶³. Ale dopiero po objęciu w 1897 r. kierownictwa zakładu przez węgorzewskiego proboszcza i superintendenta Hermanna Brauna, zakład ten przekształcony został w poważną instytucję – Zakłady Dobroczynne „Bethesda” (Wohltätigkeitanstalten Bethesda). Stosunek prowincjonalnych władz kościelnych do tej instytucji był niejasny. Choć władze misji wewnętrznej – już w okresie po I wojnie światowej – określiły zakład jako „małe miasteczko misji wewnętrznej”, ale nie pozostawał on z nią w żadnym formalnym związku. Niemniej pozostaje faktem, że w pierwszym okresie istnienia zakładu, gdy Hermann Braun, idąc za porywem serca, zaczął sprowadzać z mazurskich miasteczek kalekie i żebrzące dzieci, mimo że nie miał żadnego finansowego zabezpieczenia, to właśnie wschodniopruski związek misji wewnętrznej, jako pierwszy, przyszedł mu z pomocą. W ten sposób przełamano obojętność wobec pracy węgorzewskiego superintendenta⁶⁴. W przededniu pierwszej wojny światowej cały czas rozbudowywany zakład mógł przyjąć ponad 700 kalekich dzieci, wśród nich także psychicznie chore. Składał się on z kilku budynków mieszkalnych, warsztatów, szpitala, miejsc rehabilitacji. Dziećmi opiekowało się ponad 40 siostr i pomocnic. O posługę duszpasterską troszczył się proboszcz węgorzewski, czyli sam Hermann Braun. W 1912 r. w zakładzie ufundowano stanowisko duchownego, które objął i piastował niemal do końca istnienia tegoż zakładu (1938) syn Hermanna Brauna, Erich Walther Braun, potem po upaństwowieniu, przed wybuchem drugiej wojny światowej „Bethesdę” przekształcono w zakłady ortopedyczne, prowadzące leczenie i rehabilitację rannych oraz produkujące sposobem domowym protezy⁶⁵.

W 1882 r., z powodu przepełnienia zakładu (Landarmenanstalt) w Tapiawie, odesłano z niego do miejsc zamieszkania aż 250 osób, w tym wielu epileptyków. Sprawa ta na tyle poruszyła kętrzyńskiego superintendenta Christiana Klappa, ściśle związanego z misją wewnętrzną⁶⁶, że bez żadnych uzgodnień z władzami kościelnymi i świeckimi zakupił w leżącym nieopodal

⁶³ EZA, 7/19851, b.k., Konsystorz królewiecki do EOK, 28 I 1887.

⁶⁴ *Das neue Kinderkrüppelheim in Angerburg*, EG, 1902, nr 34, s. 201.

⁶⁵ *Wegobork*, Pruski Przyjaciel Ludu, 1911, nr 3 z 22 I; *Bericht der ständigen Kommission zur Förderung der Vereine und Anstalten der christlichen Liebesthätigkeit für die Synodal-Periode 1884/87*, s. 87; EZA, 7/19649, b.k., konsystorz królewiecki do EOK, 4 X 1912.

⁶⁶ H. Dembowski, *Christian Klapp, ein Vater der Inneren Mission in Ost- und Westpreußen*, *Fliegende Blätter*, 1906, s. 191-193.

Kętrzyna Karolewie dom ze stajnią i 30 akrami ziemi, aby stworzyć tam przytułek dla ciężko chorych. Już po fakcie poczynania te zaakceptował synod prowincjonalny, który opracował plan utworzenia zakładu dla epileptyków. Pierwsze sumy zdobyto dzięki kolektom, a dom rozpoczął działalność w 1882 r. Jednak Klapp rok później z powodu choroby zrzekł się jego kierownictwa. Z pomocą przyszedł wówczas prowincjonalny związek misji wewnętrznej, delegując do zakładu swojego duchownego Hermanna Dembowskiego. W 1891 r. przebywało tam już ponad 200 epileptyków. Ponieważ rozporządzenie ministerialne z 1891 r. nakazywało chorych na padaczkę otoczyć opieką państwa, Karolewo zaczęło otrzymywać na ten cel regularne wsparcie. W 1883 r. zdecydowano się założyć tam Zakład dla Diakonów i Braci w Prusach Wschodnich (Diakonen und Brüderanstalt in Ostpreußen), jako filię zakładu z Duisburga, ponieważ dotychczas w Prusach Wschodnich brakowało zakładu przygotowującego diakonów. Po dziesięciu latach szkołę opuściło, przechodząc do pracy na terenie Prus Wschodnich, 40 braci. W 1902 r. zmieniono statut zakładu, jednoznacznie łącząc go z misją wewnętrzną⁶⁷. Idąc za ministerialnymi rozporządzeniami, zalecającymi tworzyć duże zakłady opiekuńcze grupujące rozmaitych chorych i potrzebujących⁶⁸, w 1884 r. założono w Karolewie tzw. kolonię rolną i robotniczą (Ackerbaukolonie und Arbeiterkolonie) zapewniającą, przynajmniej w okresach zimowych, bezdomnym i włóczęgom opiekę w zamian za wykonywane przez nich prace. Już zimą 1884 r. kolonia przyjęła ponad 500 osób. Współpracowało z nią założone w 1884 r. Towarzystwo do Zwalczenia Włóczęgostwa i Żebrani (Verein zur Bekämpfung der Wanderbettelei). Całą kolonię uzupełniło zorganizowanie zakładów: odwykowego dla alkoholików oraz wychowawczego dla chłopców (Fürsorgerziehungsanstalt für schulentlassene Burschen). Ustawa z 1900 r. wymusiła zmiany w działaniu tego typu ośrodków, zobowiązując je do przyjmowania także przymusowo skierowanych podopiecznych. Takich zadań podjął się również zakład w Karolewie, przejmując chłopców osadzonych wcześniej w państwowym zakładzie wychowawczym (będącym czymś pośrednim pomiędzy domem poprawczym a domem dziecka) w Tapiawie. W Karolewie przybywały nowe budynki, oprócz diakonów pracowali tam także lekarze i pielęgniarki. Przyjezdni odnosili wra-

⁶⁷ *Das Werden und Wachsen der Carshöfer Anstalten in den ersten fünfundsüßzig Jahren*, Rastenburg 1907, s. 42.

⁶⁸ E. Beyreuther, *Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit*, Berlin 1962, s. 141-147.

zenie, że zakład wygląda jak osobne miasto⁶⁹. Rzeczywiście, należał on do największych tego typu instytucji w całych Niemczech. W przededniu pierwszej wojny światowej miał pod opieką blisko półtora tysiąca osób, personel zaś liczył ok. 150. Posiadał kilkadziesiąt budynków (łącznie z gospodarczymi). Od 1913 r. wydawano tam własne pismo „Der Brüderbote aus Carlshof”. W 1888 r. w Karolewie utworzono osobną parafię, wyłączając tę miejscowość z parafii w Czernikach. W 1900 r. zbudowano kościół, a proboszcz piastował jednocześnie urząd kierownika zakładu. W latach 1883–1913 stanowisko to pozostawało w rękach Hermanna Dembowskiego, później zastąpił go jego brat Siegfried. Od 1903 r. proboszcz miał do pomocy drugiego duchownego, będącego jego zastępcą na stanowisku kierownika zakładu, a wcześniej, w 1893 r., ustanowiono urząd duchownego pomocniczego i opiekuna w zakładzie dla młodocianych. Karolewo utrzymywało się z dochodów z gospodarstwa (obejmującego w przededniu pierwszej wojny światowej ok. 140 hektarów), procentów od posiadanego kapitału, kolekt kościelnych i domowych. Inwestycje budowlane finansowała głównie kasa państwowa. Z uwagi na rodzaj wykonywanej pracy, zaangażowanie diakonów, kierownictwo Hermanna Dembowskiego i zapis w statucie, Karolewo w pełni zasługiwało na nazwę sztandarowej placówki misji wewnętrznej w Prusach Wschodnich⁷⁰.

Opisując zakłady opiekuńcze warto wspomnieć także o tych, które, choć należały do miast, powstały przy współudziale osób prywatnych. O zaangażowaniu Anny Lehndorff-Steinort była już nowa. Podobną działalność, choć nie na tak dużą skalę, rozwinęła żona właściciela Dylewa (pow. ostródzki) Rosego, która wspomagała założenie i utrzymanie miejskiego szpitala w Dąbrównie i lazaretu w Ostródzie.

Natomiast w Kętrzynie do istniejących tam kilku zakładów dołączył w 1887 r. miejski dom starców. Powstał on z funduszu (220 tys. marek!), jakie radca prawny Sembeck ofiarował miastu na cele dobroczynne. Dyspono-

⁶⁹ M. Orłowicz, dz. cyt., s. 79.

⁷⁰ M. Rousselle, *Pfarrer D. Dr. Hermann Dembowski und seine Anstalt Carlshof*, Königsberg 1918; 32. *Jahresbericht über die unter dem Protektorat Ihrer Majestät der Kaiserin Auguste Viktoria stehenden Carlshöfer Anstalten für das Jahr vom 1. April 1813 bis 31. März 1914 nebst Kassenbericht für das XXI. Jahr 1912/1913*, Königsberg 1914, s. 32; na temat zakładu szerzej: G. Jasiński, *Zakłady opiekuńcze i lecznicze w Karolewie (powiat kętrzyński) w latach 1882–1945*, KMW, 2008, nr 3, s. 249–298.

wał on 40 miejscami, a kierowało nim kuratorium ze stojącym na jego czele burmistrzem, którego zastępował proboszcz kętrzyński⁷¹.

Od początku istnienia, czyli od lat czterdziestych XIX w., diakonię traktowano jako organiczną część misji wewnętrznej, choć plany (niezrealizowane) Johanna Hinricha Wicherna szły dalej, zamierzał bowiem włączyć ją w struktury kościelne, tworząc w ich ramach odrębne stanowiska. Diakoni i diakonisy opiekowali się najbiedniejszymi i chorymi. Przygotowywano ich do tej pracy w specjalnych zakładach, z których za wzorcowe uchodziły: kobiece, założony przez Theodora Fliednera w Kaiserswerth oraz męski w Duisburgu⁷².

Przez ponad pięćdziesiąt lat diakonisy dla prowincji wschodniopruskiej kształcił Dom Macierzysty Miłosierdzia Diakonisy (Diakonissenmutterhaus der Barmherzlichkeit), założony w 1850 r. w Królewcu, przekształcony z biegiem lat w dużą placówkę z własnym szpitalem i duchownymi. W 1900 r. siostry (diakonisy) z Królewca pracowały w 40 szpitalach, 12 przytułkach, 11 domach sierot, 63 zatrudniano w opiece na terenie gmin, 10 zaś prywatnie. Dom w Królewcu należał, razem z 84 innymi tego typu placówkami, do Związku w Kaiserwerth (Kaiserswerther Verband)⁷³. Jednak wraz z rozwojem różnorodnych zakładów opiekuńczych, zaistniała potrzeba wykształcenia większej liczby siostr. Zdecydowano się na założenie nowego zakładu, obejmując na jego siedzibę Giżycko. Mazurski Dom Macierzysty Diakonisy „Bethanien” (Masurisches Diakonissenmutterhaus Bethanien, zwany w prasie mazurskiej *Domem dyakonisek mazurskim w Lecu* albo *Matecznikiem Dyakonisi*⁷⁴) powstał przy współdziałaniu Kościoła. W skład komitetu założycielskiego wchodził generalny superintendent Christian Braun oraz kilku superintendentów, później do jego zarządu mieli należeć superintendenci generalni i superintendenci giżyccy. Instytucja ta była filią Domu Macierzystego Diakonisy w Królewcu. Diakonisy z Giżycka powinny objąć swoją działalnością tereny Mazur, ale z ich opieki – co zaznaczono w statucie – miała prawo korzystać cała

⁷¹ *Frühjahrsversammlung des Ostpreussischen Provinzialvereins für Innere Mission in Rastenburg, am 7. u. 8. Mai d.J.*, EG, 1894, nr 19, s. 111.

⁷² E. Beyreuther, dz. cyt., s. 60-65, 118-121; M. Gerhardt, *Johann Hinrich Wichern. Ein Lebensbild*, Bd. 2, Hamburg 1928, s. 396-402.

⁷³ W. Hubatsch, dz. cyt., s. 347-348, W. Lenkitsch, dz. cyt., s. 87-88; A. Borrmann, *Festschrift zur Einweihung des Masurischen Diakonissen-Mutterhauses Bethanien in Lötzen Ostpr.*, Königsberg 1910, s. 25.

⁷⁴ Pruski Przyjaciel Ludu, 1908, nr 39, s. 384.

provincia. Przy domu, podobnie jak przy innych tego typu placówkach, zorganizowano szpital. Planowano, że w zakładzie będzie przebywać około stu diakonis i 65 chorych. Budynek wystawiono głównie dzięki państwowym funduszom, miasto ze swej strony ofiarowało bezpłatnie grunt pod budowę⁷⁵. Faktyczna działalność zakładu przypadła już na lata pierwszej wojny światowej i międzywojenne, zaś pierwsze przygotowane w nim diakonisy opuściły go w połowie 1914 r. Dom diakonis w chwili otwarcia otrzymał własnego duchownego, Friedricha Brennera (który przebywał na tym stanowisku do 1930 r.), była tam także kaplica.

Zakład męskiej diakonii dla Prus Wschodnich, o czym wspomiano, istniał od 1883 r. w Karolewie.

Wyżej wymieniono już kilka zakładów, w których pracowali diakoni i diakonisy (Ostróda, Kętrzyn, Giżycko, Olecko, Węgorzewo, Gołdap, Marwałd, Muszaki, Karolewo). Na przelomie XIX i XX w. zatrudniano ich również we wszystkich powiatowych szpitalach i lazaretach oraz powstających wówczas nowych domach dziecka pod zarządem miejskim (Pisz, Mrągowo), a także państwowych i komunalnych przytułkach: w Rynie, Mrągowie, Olecku. Znaczne pole działania otworzyło się przed nimi z chwilą zakładania – od końca XIX w. – coraz liczniejszych przedszkoli. W przededniu pierwszej wojny światowej było ich na Mazurach 19, w tym kilka wiejskich m.in. w Rozogach, Prostkach, Liwie, Gierzwaldzie, Muszakach i Spychowie. W każdym z nich pracowała diakonisa. Jednak do ich głównych zajęć należała tzw. opieka gminna (Gemeindepflege), czyli opieka domowa nad chorymi, biednymi i niedołącznymi. Utrzymanie diakonis (zwanych tu siostrami gminnymi – Gemeindegewester) brało na siebie przede wszystkim Ojczyźniane Towarzystwo Kobiet, czasami dofinansowywanie pochodziło z kasy parafialnej, stosowne fundusze napływały też z kas miejskiej bądź powiatowej na pielęgnację chorych (Pflegegeld). W Mrągowie założono specjalne towarzystwo utrzymujące taką pomocnicę, zaś w Ostródzie jedną diakonisę opłacała parafia, zaś dwie – miasto. Siostry często zmieniały miejsca zatrudnienia, czasami – jak to było w przypadku wsi Jeże, Straduny czy Łukta – ich stanowiska likwidowano, gdy okazało się, że lokalne Ojczyźniane Towarzystwa Kobiet, mimo pomocy z Królewca, nie zdołały ich utrzymać⁷⁶.

⁷⁵ A. Borrmann, dz. cyt., s. 8.

⁷⁶ *Bericht der ständigen Kommission zur Förderung der Vereine und Anstalten der christlichen Liebestätigkeit erstattet an die zwölfte ostpreußische Provinzial-Synode für die Synodalperiode 1905/1908, w: Verhandlungen der zwölften Provinzial-Synode für Ostpreußen. Vom 7. bis 13. November 1908, Kö-*

O ile w 1884 r. siostry gminne pracowały zaledwie w 24 miejscowościach Prus Wschodnich, w zasadzie tylko w miastach, w tym na Mazurach jedynie w Giżycku (od 1881 r.) mając pod opieką 64 osoby, to przed pierwszą wojną światową (w 1910 r.) zatrudniano je już w 206 punktach. Na Mazurach pracowało ich 58, z tego aż 39 na wsi, kilka nawet w miejscowościach niebędących siedzibami parafii⁷⁷.

W latach sześćdziesiątych XIX w. wydawało się, że misja wewnętrzna zapisze nową, niezwykle ciekawą kartę w dziejach Mazur, a to za sprawą podróży Friedricha Salomona Oldenberga i zaangażowania się w nią samego Johanna Hinricha Wicherna. Jednak splot wydarzeń sprawił, że kwestia mazurska rychło znikła z pola widzenia berlińskiej centrali związku. Natomiast pozostawiony sam sobie wschodniopruski oddział misji wewnętrznej nie potrafił i – mimo nieśmiałych prób ze strony pojedynczych osób – nie zamierzał podejmować działań wykraczających poza standardową pracę. Działalność tę, jak również sam rozwój misji wewnętrznej na Mazurach, paraliżował także brak kadr. Nie wystarczyło oparcie się na i tak przeciążonym duchowieństwie parafialnym, laikat zaś nie przejawiał szerszego zainteresowania na tym polu. Próby dotarcia do ludności mazurskiej z ideami misji za pomocą prasy i literatury blokowały kontrowersje dotyczące polityki Kościoła wobec ludności nieniemieckojęzycznej i forsowanie przez część duchownych związanych z misją radykalniejszego programu germanizacyjnego.

Inny wymiar osiągnęła działalność misji, wspomagana przez instytucje ulokowane poza Prusami Wschodnimi, na rzecz rozbudowy zakładów opieki społecznej, domów dziecka i sierocińców. Ich szybki rozwój w drugiej połowie XIX w. był z jednej strony reakcją na tragiczną sytuację z lat 1867–1868, z drugiej – wpisywał się w ogólnopruski i ogólnoniemiecki trend modernizacji kraju, stanowił pochodną poprawy sytuacji ekonomicznej i społecznej. Zaniedbane społecznie i gospodarczo Mazury sporo na tym skorzystały, bowiem to na ich terenie, w centrum bądź na obrzeżach, ulokowano wiele znaczących zakładów opiekuńczych. Nie rozwiązało to wszystkich problemów, ale zapewniło opiekę najbardziej potrzebującym. Misja wewnętrzna, przy stosunkowo niewielkim, ale widocznym udziale duchowieństwa, współuczestniczyła w tworzeniu wielu tych placówek, dostarczając im kadry opiekunów.

nigsberg 1909, s. 45-46.

⁷⁷ *Verhandlungen der vierten Provinzial-Synode für Ost- und Westpreußen. 1884 vom 8. bis 18. November*, Königsberg 1885, s. 216-217; A. Borrmann, dz. cyt., s. 5.

Summary: Evangelical social welfare in Masuria in the second half of the nineteenth century

In the 1860s it seemed that the evangelical Inner Mission would be recorded as an extremely interesting chapter in Masurian history, owing to Friedrich Salomon Oldenberg's journey and Johann Hinrich Wichern, who was involved with it. However, a combination of events caused the Masurian issue to vanish rapidly out of the sight of the Mission's head office in Berlin. Left on its own, the East Prussian department of the Inner Mission was not capable on its own – in spite of the tenuous efforts of individuals – to take steps going beyond its standard work, and neither did it intend to do so. This work, together with the development the Inner Mission in Masuria in general, was also paralysed by a lack of staff. It was not enough to lean on the overworked parish clergy, and lay people did not show much interest in it. The attempts to get through to Masuria's population with the Mission's ideas through the use of the press and literature were impeded by controversies concerning the Church's policy on the German-speaking population and the pushing through of a radical Germanisation programme by some of the clergy connected with the Mission.

The activity of the Mission reached other dimensions, aided by other institutions outside East Prussia, for the development of social services, children's homes and orphanages. Their rapid development in the second half of nineteenth century was on the one hand a reaction to the terrible situation in the years 1867-1868 and on the other hand channeled into the general Prussian and German trend towards the modernization of the country, and was the consequence of economic and social improvement. Socially and industrially neglected Masuria benefited from the situation because on its territory, either in the centre or on the outskirts, many significant social care institutions were placed. It did not solve all the problems but provided protection for people in need. The Inner Mission, with relatively small but notable participation from the clergy, took part in the creation of many social care institutions, providing human resources.

Keywords: Masuria, inner mission, Evangelical Church, 19-th century, care institutions

Grzegorz Jasiński – ur. w 1957, prof. dr hab. związany z instytucjami naukowymi w Olsztynie. Koncentruje się na badaniach dziejów Prus Wschodnich w XIX i XX wieku oraz powojennej historii Warmii i Mazur, ze szczególnym uwzględnieniem wyznań protestanckich. Autor m. in. monografii *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku (1817 – 1914)*, Olsztyn 2003 oraz części poświęconych Mazurom XIX wieku i w okresie międzywojennym w: *Kościół luterański na ziemiach polskich (XVI – XX w.)*, red. J. Kłaczek, część II i III, Toruń 2012.

Lucyna Żukowska

Szkic działalności opiekuńczo-wychowawczej ewangelickiej Misji Wewnętrznej w Gdańsku w I połowie XX w.

Tematyka działalności charytatywno-wychowawczej Kościołów rzymskokatolickiego i ewangelickiego nie jest chętnie podejmowana przez badaczy. Z jednej strony wydawać by się mogło, że nie jest to temat wdzięczny, jako że dynamika zjawisk rozkłada się raczej na wiele lat niż na jedno czy dwa dziesięciolecia. Z drugiej strony jest to jeden z bardzo istotnych obszarów aktywności instytucji wyznaniowych, na którym znajdują swe odbicie zjawiska polityczne na styku państwo - Kościół. Bardzo widoczne było to w przypadku ustrojów totalitarnych, kiedy państwo uzurpowało sobie prawo do ingerencji w ową działalność lub wręcz zmierzało do uniemożliwienia lub ograniczenia kościelnej misji pomagania potrzebującym.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie działalności kilku najważniejszych zakładów Misji Wewnętrznej w Gdańsku prowadzonych przez Ewangelicki Kościół Unijny w I połowie XX w. Jako że początki owych instytucji sięgają połowy XIX w., wydaje się koniecznym nakreślenie, na ile to możliwe, warunków i okoliczności ich powstania. Trudność, z jaką trzeba się zmierzyć podejmując powyższe zagadnienie, polega na brakach w materiale źródłowym, szczególnie jeśli chodzi o mniejsze dzieła i zakłady misyjne. Dlatego poniższy tekst jest w rzeczywistości przyczynkiem do poznania dziejów Misji Wewnętrznej w Gdańsku, bowiem tutaj w głównej mierze swą siedzibę miały fundacje i zakłady działające w jej ramach w XIX w. w Prusach Zachodnich, a w latach 1920-1945 w Wolnym Mieście Gdańsku.

Misja Wewnętrzna to zorganizowana i różnorodna pomoc, którą świadczyły instytucje, fundacje lub osoby świeckie i duchowne ludziom znajdującym się w potrzebie z powodu trudności życiowych. Jej początki w Kościele ewangelickim sięgały połowy XIX w.¹ Obejmowała ona m.in. szpitale,

¹ Założycielami Misji Wewnętrznej byli Johann Hinrich Wichern (1808-1881) i Friedrich von Bodelschwingh (1831-1910). Johann Hinrich Wichern (ur. 21 IV 1808 r. w Hamburgu,

przysłupki, domy starców, schroniska młodzieżowe, domy dla bezdomnych i podróźujących, przedszkola oraz opiekę społeczną nad więźniami, emigrantami, marynarzami i innymi potrzebującymi grupami społecznymi. Jej głównym mottem były ewangeliczne słowa mówiące o tym, że wiara bez uczynków jest martwa. Warto podkreślić, że ideą Misji stało się połączenie pracy charytatywnej z ewangelizacją grup społecznych będących jej podmiotem. Ewangelizowano m.in. poprzez kolportaż różnego rodzaju pism o treści religijnej. Była to odpowiedź na postępującą w XIX w. laicyzację i zubożenie religijne dotyczące społeczeństwo Niemiec. Tak też chyba można tłumaczyć nazwę Misji – jako posłannictwo zaradzenia nie tylko różnego rodzaju biedom i potrzebom społecznym, ale także nędzy duchowej.

Działalność Misji spoczywała w głównej mierze na barkach sióstr diakonis. Diakonat, jako forma posługiwania w Kościele chrześcijańskim znany był już od czasów apostołskich. W Liście do Rzymian czytamy o Febie², diakonisie zboru w Kenchreach. Trzeba tu jednak podkreślić, że diakonat kobiet w pierwszych wiekach Kościoła związany był raczej z posługą liturgiczną, a nie tylko służbą charytatywną³. Ta forma kobiecej aktywności rozwinęła się, od kiedy to Teodor Fliedner założył w 1836 r. pierwszy zakład diakonis w Kaiserwerth w Westfalii; wkrótce bardzo wiele kobiet wstąpiło do diakonatu. Od tego czasu w Kościołach protestanckich zaczęły posługiwać diakonisy, celibatariuszki, które, podobnie jak zakonnice w Kościele katolickim, podejmowały życie we wspólnotach (stowarzyszeniach), oddając się pracy społecznej i charytatywnej. Niemal każdy większy zbor utrzymywał jedną lub więcej sióstr diakonis, poświęcających się służbie miłosierdzia i dobroczynności.

zm. 7 IV 1881 r.), niemiecki teolog, nauczyciel i pastor, twórca wieńca adwentowego. Pragnąc pomóc sierotom w niedostatku stworzył dla nich w 1833 r. szkołę-przysłupkę, która znajduje się obecnie w dzielnicy Hamburg-Mitte (wówczas na przedmieściach) Hamburga i nazwał ją Das Rauhe Haus. Zabiegał o dobre wychowanie podopiecznych. Dążył do tego, by stworzyć rodzinną atmosferę. W pierwszą niedzielę adwentu 1839 r. dodał do dekoracji wystroju świetlicy wieniec adwentowy. W 1860 r. Wichern zorganizował także Misję Wewnętrzzną w Kościele ewangelickim i stworzył instytucje funkcjonujące na podobnej zasadzie co Das Rauhe Haus.

² *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (List Św. Pawła do Rzymian 16, 1)*, Warszawa 2008, s. 1224.

³ Na temat znaczenia określeń „diakonat” i „diakonisa” oraz różnic w spełnianiu tego rodzaju posługi w poszczególnych okresach życia Kościoła chrześcijańskiego por. W. Gajewski, *Feba z Kenchr-siostra, diakon, patron*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, Vol. V, 2011, s. 272-283.

Na podstawie wykazu sporządzonego w latach trzydziestych XX w., a więc w okresie panowania narodowych socjalistów w Wolnym Mieście Gdańsku (w stulecie istnienia Misji), można stwierdzić, że niżej wymienione dzieła miały już swoją wieloletnią historię. Niektóre z nich, jak pokażą dalsze rozważania, swój początek biorą jeszcze w XIX w.; dokładnej daty założenia innych na tym etapie badań nie sposób ustalić.

Zakłady Misji Wewnętrznej na terenie Wolnego Miasta Gdańska

1. Dom Macierzysty Sióstr Diakonis – 412 sióstr (pracowały na różnych stanowiskach pracy, w WMG w 51 stacjach, 28 w Polsce i 72 w Niemczech).
2. Szpital Sióstr Diakonis – 233 łóżka przy ul. Neugarten 2-6 (dziś Nowe Ogrody).
3. Domy starców i domy opieki:
 - a) Fundacja Augusty Wiktorii (60 miejsc).
 - b) Fundacja Neudeck (18 miejsc).
 - c) Fundacja Neander (12 miejsc).
 - d) Fundacja Reformowana (14 miejsc).
 - e) Fundacja Reinicke (30 miejsc).
 - f) Dom Starców we Wrzeszczu (30 miejsc).
 - g) Dom Luizy i Dom Otto Bowiena (25 mieszkań).
 - h) Dom Parafialny Sopot (25 małych mieszkań).
4. Schroniska młodzieżowe: dla młodych, pracujących dziewcząt.
5. Zakłady wychowawcze:
 - a) Ewangelicko-mennonicki sierociniec w Nowym Stawie.
 - b) Fundacja joannicka w Oruni. Ośrodek wychowawczy dla dzieci.
 - c) Azyl Magdaleński w Oruni. Zakład wychowawczy dla dziewcząt powyżej 14 roku życia (50 miejsc).
 - d) Dom Luizy w Siedlcach – dom dziecka (36 miejsc).
 - e) Dom Misyjny (30 miejsc).
 - f) Bursa dla chłopców „Paulinum” we Wrzeszczu – pensjonat dla zamieszkałych uczniów.
6. Przytulki dla kobiet i dziewcząt:
 - a) Przytułek Misyjny
 - b) Schronisko Martha (40 miejsc dla dobrze prowadzących się dziewcząt szukających pracy).

7. Domy dla podróżnych i bezdomnych:

- a) Dom dla Marynarzy w Nowym Porcie (18 łóżek, także na pobyt dzienny, świetlica, czytelnia).
- b) Schronisko (52 łóżka).
- c) Schronisko młodzieżowe dla dziewcząt.
- d) Hospicjum zaprzyjaźnionych związków.
- e) Hospicjum w domu parafialnym w Sopocie.
- f) 21 przedszkoli.

Opieka społeczna otwarta prowadzona przez Związek Misji Wewnętrznej Wolnego Miasta Gdańska

- a) Biura Związku Krajowego dla Misji Wewnętrznej.
- b) Opieka społeczna i opieka nad więźniami.
- c) Służba młodzieży z uwzględnieniem następujących obszarów: pomoc sądowa młodocianym, nadzór opiekuńczy, kuratela sądowa, rozwody, opieka nad więźniami i dziewczętami w przytułkach.
- d) Opieka i doradztwo młodym dziewczętom i kobietom, samotnym matkom z polecenia policji obyczajowej, więziennictwa, szpitala i kliniki kobiecej.
- e) Stacje doradztwa dla emigrantów.
- f) Misja dla ludzi morza odwiedzających porty gdańskie.
- g) Misja dworcowa. Opieka nad podróżującymi dziewczętami i kobietami potrzebującym pomocy.
- h) 30 stacji parafialnych w mieście i na wsi z około 40 siostrami i pomocnicami z parafii dla opieki nad osobami starszymi, chorymi, samotnymi.

Szkolenie sił fachowych

- 1. Socjalna szkoła dla kobiet. Szkolenie uznanych przez państwo pracowników socjalnych (Schüsseldamm 39/40).
- 2. Macierzysty Dom sióstr diakonis – szkolenie diakonis.
- 3. Seminarium dla przedszkolank w domu diakonis.
- 4. Seminarium dla diakonis w szpitalu miejskim. Szkolenie dla pielęgniarek⁴.

Najbardziej liczącą się i największą, jeśli chodzi o zakres działania oraz liczbę zatrudnionych sił fachowych, instytucją Misji Wewnętrznej w Gdańsku był Dom Macierzysty i Szpital Sióstr Diakoniss oraz Fundacja Wiktorii Augu-

⁴ APG, 977, t. 236, Broszura na temat Misji Wewnętrznej, b. d., s. 201-202.

sty, mieszczące się przy ulicy Neugarten (dziś Nowe Ogrody). Niemiecka nazwa „Diakonissen-Mutter-und Krankenhaus” oznaczała, że był to nie tylko szpital prowadzony przez ewangelickie siostry, lecz i miejsce naboru, formacji oraz kształcenia młodych dziewcząt i kobiet, które pragnęły poświęcić się służbie chorym. Dlatego pełna nazwa zakładu, uwzględniająca jego przeznaczenie, w polskim tłumaczeniu powinna brzmieć: „Dom Macierzysty i Szpital Diakonis”. W dotychczasowej literaturze przedmiotu informacje na temat tej instytucji są więcej niż skromne, a tłumaczenie jej nazwy z języka niemieckiego jako „Zakon i Szpital Sióstr Matki Miłosierdzia” (biorąc pod uwagę przeznaczenie domu, jego funkcję a także protestancką terminologię) nie wydaje się uzasadnione⁵.



Dom Macierzysty Sióstr Diakonis

⁵ Takie tłumaczenie nazwy „Diakonissen-Mutter-und-Krankenhaus” znajduje się w artykule dotyczącym sytuacji wyznaniowej w Wolnym Mieście Gdańsku; por. A. Chodubski, *Obraz wyznaniowości w Wolnym Mieście Gdańsku*, „Rocznik Gdański” t. 51, 1991, z.2, s. 101.

Od połowy XIX w. wiele diakonis rozsyłanych było do rozmaitych stacji Misji Wewnętrznej na obszarze Prus, a od 1920 r. na teren Wolnego Miasta Gdańska oraz Niemiec.

Początki szpitala sięgają połowy XIX w. W 1857 r. istniało w Gdańsku Żeńskie Stowarzyszenie Opieki nad Chorymi i Ubogimi (Frauenverein für Kranken und Armenpflege), które niesło pomoc chorym i ubogim. Członkowie stowarzyszenia zauważyli, że szczególnie dzieci żyjące w ubogich środowiskach, były bardzo zaniedbane duchowo. Zrodziła się więc idea powołania instytucji, której celem, zgodnie z założeniem Misji Wewnętrznej, byłaby nie tylko sama pomoc charytatywna, ale i ewangelizacja zaniedbanych duchowo i religijnie.

Zwrócono się z apelem do ludności Gdańska o pomoc materialną na cel przyszłego szpitala. Oprócz przedmiotów codziennego użytku, pozyskano środki w kwocie 1900 talarów, które umożliwiły zakupienie niewielkiego budynku przy ulicy (Schwarzes Meer 10)⁶. W tymże roku dziesięciu członków stowarzyszenia, a wśród nich superintendent Adolf Blech⁷ oraz lekarze Georg Friedrich Abegg i Eduard Victor Glaser, podjęli decyzję o założeniu ewangelickiego szpitala dziecięcego (das Evangelische Kinder Krankenhaus). Jego wyposażenie stanowiło początkowo 6, potem 12 łóżek oraz dwie kołyski.

W maju grupa założycieli utworzyła zarząd szpitala i uzyskała protektorat królowej Prus, Elżbiety⁸. Dzień poświęcenia szpitala, 10 maja 1857 r., uznaje się za początek jego istnienia. W pierwszym statucie zawarto postanowienie, że chorzy nieuleczalnie i zakaźnie nie będą przyjmowani. Dzieci miały być leczone bezpłatnie lub za skromną opłatą. Bardzo ważny zapis dotyczył posługi diakonis: *Jako opiekunki chorych winny być ustanowione jedynie wy-*

⁶ Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej APG), zespół ewangelickiego konsystorza w Gdańsku 977, t. 256, Broszura o szpitalu diakonis w Gdańsku (*Nach 75 Jahren 1857 bis 1932. Diakonissen Mutter und Krankenhaus Danzig*), s. 146. Ta sama broszura w zasobach Archiwum Państwowego w Poznaniu (dalej APP), zespół konsystorza ewangelickiego w Poznaniu 893, t. 709, bp.

⁷ Superintendent Karl Adolf Blech (ur. 5 II 1796 – zm. 2 VII 1877) był synem radcy konsystorskiego i kaznodziei w kościele Mariackim, Abrahama Friedricha Blecha. On sam przez okres 44 lat był kaznodzieją w kościele Zbawiciela na Siedlchach; por. M. Gliński, *Ludzie dziesiętnastowiecznego Gdańska*, Gdańsk 1994, s. 20.

⁸ *Satzung Westpreussischen Diakonissen-Mutter-und Krankenhaus zu Danzig*, Danzig 1908, s. 2. Chodzi o Elżbietę Ludwikę Wittelsbach (ur. 13 XI 1801 – zm. 14 XII 1873), księżniczkę bawarską, królową Prus, żonę Fryderyka Wilhelma IV.

*próbowane diakonisy, które pod kierunkiem lekarza i duchownego spełniają opiekę nad życiem i duszami dzieci*⁹. Wyraźnie określono konfesyjny charakter instytucji, która nie ograniczała się jedynie do leczenia cielesnych przypadłości pacjentów, lecz troszczyła się o ich dusze.

Już w 1860 r. zarząd, widząc konieczność niesienia pomocy lekarskiej dorosłym, powołał nową fundację pod nazwą „Szpital Diakonisy dla Dzieci i Dorosłych” (Diakonissen-Krankenhaus für Kinder und Erwachsene). Warto zaznaczyć że w statucie zapisano, iż do szpitala będą przyjmowani chorzy każdego stanu i wyznania¹⁰. Rok później zakład otrzymał status stowarzyszenia¹¹. Kolejnym celem, podjętym w 1862 r., było utworzenie macierzystego domu diakonisy, w którym miał się dokonywać nabór kandydatek i gdzie miały otrzymywać formację duchową oraz stosowne wykszolenie dla służby chorym.

W pierwszych latach istnienia pomoc otrzymało 62 chorych, w tym 13 wyznania rzymskokatolickiego. Kandydatki do służby diakonalnej w wieku pomiędzy 19 a 36 rokiem życia, po rocznym okresie próbnym tzw. probacji (Probezeit) musiały przejść badania lekarskie. Po uzyskaniu pozytywnej opinii medycznej dotyczącej stanu zdrowia szkoliły się jeszcze przez



Diakonisy

⁹ B. von Hülsen, *Geschichte des Diakonissen-Krankenahaus für Kinder und Erwachsene (Westpreußisches Diakonissen-Mutterhaus zu Danzig 1857-1907)*, Danzig 1907, s. 2. Statut z 12 V 1857 r. Poprawki wnoszone jeszcze w latach 1858 r., 1860, 1865 oraz w 1879 r. „Als Krankenpflegerinnen sollen nur bewährte Diakonissen bestellt werden, welche unter Leitung des Arztes und des Geistlichen die lebliche und geistliche Pflege der Kinder ausüben.”

¹⁰ Tamże, s. 4.

¹¹ Tamże, s. 3.

kolejne 4 lata, po których następowało wyświęcenie i uzyskanie pełnych uprawnień diakonis¹².

W 1861 r. przybyły do Gdańska pierwsze dwie siostry. W latach osiemdziesiątych ich liczba wynosiła 103, a na przelomie XIX i XX w. już 300. Naj-



Zurüstung von Verbandwäse
für den Operationstisch

Grupa sióstr przygotowujących bandażę

więcej sióstr (434) podlegało gdańskiemu domowi macierzystemu w 1916 r. W roku 1920, po ukonstytuowaniu się Wolnego Miasta Gdańska, ich liczba zmalała do około 300. W latach trzydziestych XX w. ponownie było ich trochę więcej niż 400¹³.

W 1863 r. poświęcono kaplicę, a nad jej drzwiami umieszczono napis *Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście*¹⁴. Aby zaznaczyć chrześcijański charakter rozwijającego się szpitala, także nad innymi drzwiami umieszczano napisy będące cytatami z Nowego Testamentu. W sali operacyjnej naprzeciwko stołu operacyjnego widniała sentencja: *Nie lękaj się, bo ja jestem z Tobą*¹⁵.

W latach siedemdziesiątych XIX w. szpital stopniowo zwiększał swoją substancję lokalową. Za 7500 talarów zakupiono parcelę przy ulicy Neugarten 3-5. W dniu 30 stycznia 1876 r. poświęcono niewielki kościółek sióstr diakonis, a w 1885 r. za cenę 60 000 marek dokupiono parcelę przy Neugarten 6. Wreszcie w 1899 r. zakupiono placzyk znajdujący się przy Neugarten 1,

¹² *Hausordnung und Berufsweisung für die Schwestern des Diakonissen-Mutterhaus zu Danzig*, Danzig 1904, s. 29.

¹³ APG, 977, t. 256, Broszura o szpitalu diakonis w Gdańsku, s. 162, APP, 893, t. 709, bp.

¹⁴ „Kommt der zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid”

¹⁵ *Chronik von Diakonissen Mutterhause zu Danzig*, Stettin 1892, s. 12. „Fürchte Dich nicht, Ich bin mit Dir”.

gdzie stanęła szkoła dla dzieci, a w 1901 r. poświęcono fundację Augusty Wiktorii, która to władczyni przejęła protektorat nad Domem Macierzystym i Szpitalem Diakonis¹⁶. W Biblii, którą podarowała fundacji, królowa zapisała słowa Psalmu 86: *Wskaż mi, Panie, drogę swoją, bym postępował w prawdzie twojej; Spraw by serce moje jednego tylko pragnęło, bojaźni imienia Twego!*¹⁷



Sala operacyjna

Jako protektorka królowa kilkakrotnie odwiedziła fundację: we wrześniu 1901 r., w sierpniu 1910 r., w marcu 1912 r. oraz w kwietniu 1914 r. Władczyni Prus ofiarowy-

wała szpitalowi drogocenne przedmioty, jak na przykład obraz z muzeum królewskiego przedstawiający Marię i św. Jana pod krzyżem, który umieszczono nad ołtarzem w kościele. Innym razem były to dzwony kościelne. Darczyńcami byli także często książęta Prus jako mistrzowie Ewangelickiego Zakonu Joannitów. W 1876 r. książę Karol ofiarował dla ogrodu szpitalnego 60 przenośnych drzewek owocowych. W 1891 r. książę Albrecht Pruski, jako mistrz zakonu, odwiedził osobiście Dom Macierzysty i Szpital.

Wśród osób pełniących funkcję przewodniczącego zarządu szpitala znajdowały się znane osobistości życia politycznego, co świadczyło o randze zakładu i było zewnętrznym wyrazem opiekuńczej roli państwa wobec Kościoła. Jednym z nich był Heinrich Gustaw Gossler, który w końcu lat siedemdziesiątych XIX w. pełnił funkcję podsekretarza stanu a następnie ministra Oświaty. W 1891 r. mianowany został nadprezydentem prowincji Prusy Zachodnie¹⁸. Funkcję przewodniczącego zarządu Szpitala pełnił w latach

¹⁶ Augusta Wiktorja Friederike Luise Feodora Jenny von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg (ur. 22 XI 1858 r. - zm. 11 IV 1921 r.), królowa Prus i cesarzowa Niemiec, żona Wilhelma II, ostatniego władcy Prus i Niemiec.

¹⁷ „Weise mir, Herr Deinen Weg, daß ich wandle in Deiner Wahrheit, erhalte mein Herz bei den Einigen, daß ich Deinen Namen fürchte” Ps 86,11.

¹⁸ M. Głiński, *dz. cyt.*, s. 38-39. H. G. Gossler w 1902 r. uzyskał zgodę cesarza na powołanie wyższej uczelni: Politechniki Gdańskiej.

1892-1902. Założył również własną fundację pod nazwą Altersheim-Goßler-Stift - Dom Starców – Fundacja Goßlera. Przewodniczącymi zarządu szpitala byli również kolejni nadprezydenci: Clemens Gottlieb Ernst Delbrück (w latach 1902-1905), Ernst Ludwig von Jagow (1905-1919) oraz w Wolnym Mieście Gdańsku prezydent Senatu WMG dr Heinrich Sahm (1928-1931).

Wyrazem uznania ze strony Kościoła dla działalności Domu Macierzystego i Szpitala było ustanowienie dwóch pełnych stanowisk pastorskich (drugi pastor pomocniczy posługiwał od 1894 r.) dla kapelanów, którzy mieli pełnić tam posługę duszpasterską.

Duchowni zakładu diakonis to:

HERMANN WIEBNER (1876-1882)

HEINRICH EBERLING – ur. 13 X 1843 r. w Lichterfelde niedaleko Eberswalde (Brandenburgia) jako syn pastora. Ojciec był superintendentem w Cottbus, gdzie Heinrich uczęszczał do gimnazjum. Teologię studiował w Halle. W latach 1865-1867 był nauczycielem domowym u Grafa Kanitz-Podangen w Prusach Wschodnich i w tym czasie zdał dwa egzaminy teologiczne. Ordynowany 17 XI 1867. Przez okres półtora roku pełnił funkcję pastora pomocniczego w Sieversdorf niedaleko Neustadt (Brandenburgia). W czasie wojny francusko-pruskiej posługiwał w lazarecie pod Berlinem. Od 1871 r. urzędował w parafii Horno okręg Guden (4 lata). Następnie był pastorem w rodzinnym Lichterfelde, tam poznała go jedna z gdańskich diakonis. Posługę w gdańskim Domu rozpoczął z dniem 1 X 1882 r.

JOHANNES KOLBE – ur. 15 IX 1844 r. w Greifswald (Meklemburgia-Pomorze), gdzie uczył się w szkole średniej i skończył uniwersytet. W 1868 r. był nauczycielem w średniej szkole w Brandenburg (Brandenburgia). W 1871 r. został kaznodzieją i rektorem w Pasewalk (Meklemburgia) w średniej szkole miejskiej. W 1883 r. powołano go na stanowisko pastorskie do Inowrocławia. Posługę w gdańskim Domu i szpitalu pełnił w latach 1887-1893.

PAUL JULIUS RICHTER – ur. 13 II 1858 r. w Ebersbach okręg Görlitz (Saksonia). Jego dziadkowie z obu stron byli pastorami. Z ośmiorga rodzeństwa dwóch najstarszych braci było teologami, jeden brat – kupcem w Gdańsku, inny – dyrektorem muzycznym i kantorem w Dreźnie. Jego trzy siostry były żonami z pastorami. Od 1878 r. studiował teologię w Lipsku i Halle. Pracował także jako nauczyciel domowy w rodzinie Grafa zu Doyna na Śląsku. Pierwszy egzamin teologiczny zdał we Wrocławiu. W czasie wojny francusko-pruskiej służył w 11 Regimencie we Wrocławiu. Ordynowany 17 XII 1884 r. we Wrocławiu. Chorował na odrę. Po wyzdrowieniu przeniósł

się do Wartenberg. Od 1890 r. posługiwał jako drugi kaznodzieja w zakładzie diakonis Bethanien we Wrocławiu. W dniu 13 VIII 1893 r. objął urząd w Macierzystym Domu i Szpitalu Diakonis w Gdańsku i pełnił go do 1897 r.

WILHELM GEORG LEOPOLD KARL STENGEL – ur. 29 VI 1860 r. w Heinrichswalde w Prusach Wschodnich jako syn pastora. Do szkoły średniej uczęszczał w Tilsit. Teologię ukończył w Królewcu, gdzie także zdał oba egzaminy. W latach 1882-1886 nauczał w gimnazjach w Królewcu. W latach 1886-1887 posługiwał w Wehlau, a w latach 1887-1898 w Petersdorf w Prusach Wschodnich. Urząd w gdańskim Domu objął 27 II 1898 r. i pełnił do 1903 r.

BRUNO EMIL VON HÜLSEN – ur. 7 V 1865 r. w Bischofswerder okręg Rosenburg w Prusach Wschodnich. Syn kupca Hermanna von Hülsen. Do gimnazjum uczęszczał w Toruniu, Gdańsku i Malborku. Studiował we Wrocławiu, Berlinie i Królewcu. Ordynowany w 1888 r. Przez dziewięć lat posługiwał w parafii diaspory w Warlubiu. W 1900 r. ukazały się drukiem jego kazania zatytułowane „Hausbrot”. Przed objęciem urzędu przez przełożoną Annę Petersen, cesarzowa podjęła ich oboje w swoim pałacu w Poczdamie. Kapelanem w gdańskim Domu Macierzystym i Szpitalu Diakonis był w latach 1903-1931.

ERNST JACOBI (1931-1945)

Liczba hospitalizowanych pacjentów systematycznie wzrastała. W latach siedemdziesiątych było to ponad dwieście osób, a w 1899 r. przyjęto rekordową liczbę ponad tysiąca ośmiuset chorych.



Probiermeisterin und Diakonistenschülerinnen

Grupa nowicjuszek

Liczba chorych w Szpitalu Diakonów w Gdańsku w latach 1904-1919¹⁹.

Rok	Liczba chorych				
	I klasy	II klasy	III klasy	Dzieci	Razem
1904/05	82	278	1110	160	1630
1905/06	92	300	1089	141	1622
1906/07	77	342	1071	173	1663
1907/08	81	280	991	207	1559
1908/09	85	247	1199	226	1757
1909/10	77	275	1294	226	1872
1910/11	65	218	1158	335	1776
1911/12	55	250	1289	212	1806
1912/13	62	243	1400	260	1965
1913/14	51	233	1451	262	1997
1914/15	74	241	1479	216	2010
1915/16	43	241	1143	107	1534
1916/17	54	203	1166	89	1512
1917/18	47	256	1097	103	1503
1918/19	59	306	1253	112	1730

Na początku XX w. szpital był już prężnie działającą instytucją i chociaż, jak wspomniano, liczba siostr podległych Domowi Macierzystemu była niemała, nie oznaczało to, że zakład nie borykał się z brakami sił fachowych. Zarząd podejmował ten problem w korespondencji z konsystorzem gdańskim w Królewcu, prosząc aby synod krajowy uczulił superintendentów i pastorów, by zachęcali dziewczęta i młode kobiety do służby diakonalnej²⁰. Zarząd wskazywał, że przyczyny, dla których wiele kandydatek nie kończyło swej formacji diakonalnej, były następujące: część z nich nie nadawała się do tego rodzaju służby, nie posiadała odpowiedniej siły fizycznej i zdrowia,

¹⁹ Źródło: APG, 977, t. 256, s. 30, 81, 162, 239, 320, 397, 356, 459, 621, 682, 782, 849, 881.

²⁰ W ramach Kościoła ewangelickiego dla Prus Zachodnich konsystorz w Gdańsku został powołany 10 VII 1816 r. W 1832 r., po połączeniu się prowincji kościelnej Prusy Zachodnie i Wschodnie, konsystorz gdański został zlikwidowany, a całe Prusy podlegały Królewskiemu Konsystorzowi w Królewcu. Pozostawiono urząd generalnego superintendenta dla Prus Zachodnich z siedzibą w Gdańsku podległego konsystorzowi w Królewcu. W 1878 r. doszło do reaktywowania prowincji kościelnej Prusy Zachodnie, a co za tym idzie, przywrócenia konsystorza w Gdańsku (19 V 1886 r. nosił on nazwę Królewskiego Konsystorza Zachodniopruskiego w Gdańsku i działał do 1 VI 1921 r.); por. W. Kwiatkowska, *Kancelaria Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich w latach 1817-1920 i pozostałe po niej akta*, Toruń 2006, s. 57, 73 i 88.

w niektórych przypadkach w trakcie naboru nie przeprowadzono właściwego rozeznania co do danej osoby, inne musiały wrócić do domu rodzinnego z powodu śmierci któregoś z rodziców, niektóre nie były wystarczająco zdolne do opanowania materiału obowiązującego w ramach szkolenia²¹.

Wyszkolenie nie dotyczyło jedynie opieki pielęgniarskiej. Przyszłe diakonisy mogły zdobyć zawód opiekunki przedszkolnej.

Przy gdańskim Szpitalu działała także apteka prowadzona przez siostry. Nie udało się dokładnie ustalić czy przygotowanie zawodowe otrzymywały one w Domu Macierzystym. Znane są nazwiska 15 sióstr aptekarek, pracujących przy szpitalu do początku XX w. Były to: Friedericke Roggenbrod, Amalie Krüger, Adele Fiedler, Klara Dischereit, Lucie Anna Haynbaum, Selma Wilmanowski, Juliana Glasenapp, Hedwig Wolff, Margarete von Kirchbach (diakonisa z zakonu joannickiego), Auguste Schwarz, Hedwig Wallis, Luise Witte, Frida von Alten, Klara Weise, Paula Reischauer (z Zakonu Joannitów).

Wyczerpująca praca wymagała stworzenia siostronom możliwości i warunków wypoczynku. Miały kilka takich miejsc niedaleko Gdańska. Dwa w Oliwie: w Pałacu Opatów otoczonym rozległym parkiem sprzyjającym wyciszeniu i odpoczynkowi. Tam siostry miały do swej dyspozycji dwa pokoje z kuchnią i drugie – w wynajętym mieszkaniu. Pod Orunią korzystały ze schroniska (tzw. Ferberschen Schloßchen), w Sopocie posiadały dom, gdzie mogło wypoczywać 20-30 sióstr.

W październiku 1907 r. szpital obchodził uroczyste pięćdziesięciolecie swego istnienia. Z tej okazji zakład otrzymał jubileuszowy dar od cesarzowej w postaci 93 500 marek.

W początkach XX w. Misja prowadziła ożywioną działalność wydawniczą i kolportaż pism religijnych na terenie prowincji Prusy Zachodnie. Tygodniowo rozprowadzano 14 776 egzemplarzy pism, w tym wychodzący w Hamburgu „Der Nachbar”. Ogółem w Prusach Zachodnich wydawano rocznie 13 gazetek parafialnych oraz 6 synodalnych w liczbie 10 tys. egzemplarzy²².

²¹ APG, 977, t. 256, Pismo zarządu szpitala do konsystorza gdańskiego w Królewcu z 30 VI 1908 r. na temat braków sióstr w diakonacie, s. 286-287.

²² H. Neumeyer, *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreußen in evangelischer Sicht*, Bd. 2, Leer 1971, s. 90.

W 1901 i 1904 r. odbyły się w Gdańsku kursy misyjne, w których uczestniczyło 12 duchownych, a w latach 1908 i 1909 odbyły się konferencje Misji dla przedstawicieli synodu²³.

Inną instytucją działającą w ramach Misji Wewnętrznej w Gdańsku była, założona w 1903 r. i mieszcząca się Wrzeszczu, bursa dla chłopców Paulinum. Zakład był zarządzany poprzez centralę Misji Wewnętrznej w Berlinie. Ideą przewodnią Paulinum było zastąpienie wychowankom chrześcijańskiego domu rodzinnego, tak aby poprzez formację moralną i naukową przygotować ich bądź do pracy dla Kościoła ewangelickiego, bądź w szkolnictwie, choć nie wykluczano przyjmowania także chłopców, którzy chcieliby podjąć w przyszłości studia o innym profilu.

Warto zwrócić również uwagę na zakład wychowawczy dla chłopców zaniedbanych lub opuszczonych, a przez to potencjalnie zagrożonych wstąpieniem na drogę przestępczą. Była to fundacja joannicka w Oruni. Nazwa wskazuje na to, że placówka powstała dzięki wsparciu finansowemu Ewangelickiego Zakonu Joannitów. Nie udało się ustalić dokładnej daty powstania zakładu. Statut pochodzi z 1856 r., można więc uznać, że jest to przybliżona lub prawdopodobna data jego powstania. W tymże roku, 24 września, rozkazem gabinetowym zakład zyskał status stowarzyszenia pożytku publicznego. Chłopcy pobierali tam naukę, dzięki której w przyszłości mogli zarabkować. Prowadzono z nimi pracę wychowawczą, która miała wykształcić w nich właściwe postawy moralne i dobre nawyki, tak aby umożliwić im wejście w dorosłe życie bez popadnięcia w konflikt z prawem. Środki pozyskiwane na działalność fundacji joannickiej pochodziły z różnych źródeł. Były to: składki członków, renty, dochody z gospodarstwa rolnego, daniny, kolekty, darowizny, legaty i podobne ofiary²⁴. (Wydaje się, że również inne zakłady oraz fundacje misyjne pozyskiwały fundusze w podobny sposób.) W skład zarządu wchodziło ośmiu członków, w tym czterech spośród nich musiało zamieszkiwać w Gdańsku. Opiekę duszpasterską pełnili pastory z parafii w Oruni.

Niewiele wiadomo o działalności fundacji w XIX w. W 1916 r. wielu wychowanków obejmowano opieką z tego powodu, że ojcowie przebywali na wojnie, a matki musiały podejmować pracę zarobkową, aby zapewnić byt rodzinie. Ważną informacją jest wzmianka o tym, że w tymże roku, 18 maja, od

²³ Tamże, s. 90.

²⁴ APG, 977, t. 236, Broszura z 1916 r. o fundacji joannickiej, s. 470.

momentu swego powstania zakład przyjął tysięcznego wychowanka skierowanego przez parafię w Oruni²⁵.

W 1914 r., jako ostatnie dzieło Misji Wewnętrznej w Prusach Zachodnich, w Gdańsku, Sopocie, Tczewie, Elblągu, Malborku i Jabłonowie Pomorskim (Goßlershausen), powołano do życia Misję Dworcową²⁶. Jej celem była ochrona młodych dziewcząt i kobiet znajdujących się w podróży a zagrożonych przestępczą działalnością.

W wyniku powstania Wolnego Miasta Gdańska w 1920 r. doszło do pogorszenia sytuacji ekonomicznej, spadku wartości guldena w stosunku do marki niemieckiej i pogłębiania się kryzysu. Nastąpiło także uszczuplenie środków finansowych przeznaczonych na działalność związków i stowarzyszeń ewangelickich. W 1917 r. na cele Misji Wewnętrznej przeznaczono 4500 marek rocznie, a w 1925 r. już tylko 900 guldenów²⁷. W miarę możliwości starano się pozyskiwać fundusze od Naczelnej Ewangelickiej Rady Kościelnej w Berlinie. W 1925 r. właśnie taką pomoc finansową w kwocie 7500 marek dostał zakład Paulinum²⁸. Sytuacja była do tego stopnia dramatyczna, że synod krajowy w 1929 r. zezwolił na organizowanie zbiórek, w celu wsparcia dzieł Misji. Odbywały się one zgodnie z harmonogramem ustalonym przez centralną komisję Misji w Berlinie i obowiązywały we wszystkich krajach niemieckojęzycznych. Zwykle były to kilkudniowe zbiórki przeprowadzane na ulicach i w domach. Chętni mogli nabyć okolicznościowe kartki w cenie 50 fenigów. Zadanie ich rozprowadzania powierzano konfirmandom²⁹.

W latach trzydziestych XX w., po dojściu w 1933 r. do władzy narodowych socjalistów, zaczęto nadawać nowy sens pracy charytatywnej, którą do tej pory w głównej mierze podejmowały Kościoły chrześcijańskie, w tym Kościół ewangelicki. Władza nazistowska pracowicie tworzyła wizerunek państwa mającego sprawiać wrażenie, że bardzo troskliwie dba o różnorakie potrzeby obywateli. Czyniła to m.in. poprzez nadawanie państwowym akcjom charytatywnym sporego rozgłosu oraz zapraszanie na nie czołowych

²⁵ Tamże, s. 462.

²⁶ H. Neumeyer, dz. cyt., s. 92.

²⁷ Tamże, s. 131.

²⁸ APG, 977, t. 268, Pismo Naczelnej Ewangelickiej Rady Kościelnej w Berlinie w sprawie przydzielonej pomocy dla Paulinum z dn. 14 VIII 1925 r.

²⁹ APG, 977, t. 236, Wytoczne centralnej komisji dla Misji Wewnętrznej w Berlinie z dn. 3 IV 1934 r., s. 164. W tym roku przykładowo akcja zbierania na ulicy odbywała się w dniach 14-15 kwietnia, a w domach 14-20 kwietnia.

osobistości życia politycznego, równocześnie pozbawiając je charakteru chrześcijańskiego. I tak w 1937 r. w Gdańsku bardzo hucznie rozpoczęto dzieło pomocy zimowej. Zaproszono gauleitera Alberta Forstera, a jako gości honorowych – Wysokiego Komisarza Ligi Narodów, Carla Jacoba Burckhardta oraz prezydenta senatu. A. Forster w swym przemówieniu akcentował wielokrotnie, że narodowi socjaliści walczyli z biedą od początku i pomaganie innym uważali za najlepszy wyraz miłości bliźniego. Podkreślał ironicznie, że nawet bardzo piękne kazanie nie uczyni nikogo sytym ani też nikogo nie ogrzeje³⁰. Takie stawianie sprawy miało zdezaktywować działalność społeczną Kościołów. Miało również przekonać, że państwo, w przeciwieństwie do Kościoła, który oferuje jedynie puste słowa w postaci wygłaszanych kazań, lepiej rozumie potrzeby obywateli i lepiej potrafi je zaspokajać. Abstrahując od oczywistej nieprawdy i obecnej w tej wypowiedzi propagandowej retoryki, pokazuje ona wyraźnie, jak narodowy socjalizm próbował wejść w miejsce społecznych dzieł Kościołów.

Również pracę diakonis, wydawałoby się daleko stojącą od polityki, starano się przeinterpretować jako zgodną z panującym światopoglądem. Wykorzystywano nawet ich konferencje (Schwesterntagung), które trwały trzy dni i gromadziły najwybitniejsze postaci związane z Domami Macierzystymi w Rzeszy. Ukazał się na ten temat artykuł w lokalnej prasie, którego głównym celem było podkreślenie związku służby siostr z narodem³¹.

A oto inny przykład miał miejsce 1 X 1937 r., kiedy w szpitalu miejskim w Gdańsku społeczność siostr obchodziła 40. rocznicę przejęcia od miasta opieki nad chorymi. Niespodziewanie zjawił się na tych uroczystościach Albert Forster wraz z senatorem do Spraw Zdrowotnych i Polityki Ludnościowej Erichem Großmannem³². Nastąpiły okolicznościowe przemówienia siostry przełożonej Hedwig Witterling i przybyłych gości, wśród nich A. Forstera. Wyraził on swe szczególne uznanie dla pracy siostr, która, w jego ujęciu, wypływała z najgłębszego idealizmu i była wyrazem poparcia dla narodowego socjalizmu³³. Jeżeli weźmie się pod uwagę pogląd na rolę kobiety

³⁰ „Der Danziger Vorposten” nr 235, 8 X 1937 r., s. 5.

³¹ „Danziger Neueste Nachrichten”, 10 V 1937, nr 106, s. 8.

³² E. Großmann był aktywnym członkiem NSDAP, sprawował także funkcje lekarza miejskiego i dyrektora Akademii Medycznej. Przedmiotem jego dużego zainteresowania były zagadnienia rasowe; por. M. Andrzejewski, *Ludzie Wolnego Miasta Gdańska (1920-1939)*, Gdańsk 1997, s. 43, tegoż, *Wolne Miasto Gdańsk (1920-1939). Leksykon biograficzny*, Gdańsk 2009, s. 41-42.

³³ „Der Danziger Vorposten” nr 231, 4 X 1937 r., s. 7.

w społeczeństwie nazistowskim, to rzeczywiście rola diakonis, jako tych opiekujących się matką i rodziną, była nie do przecenienia. Oficjalni goście pojawili się również w szpitalu miejskim w momencie obejmowania urzędu przełożonej przez siostrę Hannę Nogge, po śmierci Heleny Otto. Nie brakowało ponownie odniesień do *ważnych zadań diakonatu dla współczesności*³⁴.

Warto wspomnieć także, że siostry diakonisy posługiwały przy parafiach, z którymi były przez wiele lat związane. I tak np. siostra Emma Henning przez ponad 40 lat posługiwała w parafii św. Jerzego w Oruni. Jubileusz jej pracy zgromadził prawie dwustu parafian, którzy w uroczystej procesji poprowadzili ją z domu do kościoła na okolicznościowe nabożeństwo. Na uroczystość przybył przełożony diakonis, pastor Ernst Jacobi³⁵.

Prasa kościelna zamieszczała niekiedy zestawienia odnośnie pracy sióstr diakonis, które dają pewne wyobrażenie o rozmiarze pomocy, jaką niosły one społeczności Gdańska. W 1932 r. odwiedziły 4780 razy osoby potrzebujące, sprawowały 169 nocnych dyżurów, rozdawały tygodniowo 250 obiadów. Ponadto zajmowały się zbieraniem żywności i opalu. Była to akcja, w którą angażowały się także fabryki Oetkera i Anglasa³⁶.

Niewiele wiemy o działalności sióstr diakonis i losie szpitala po przyłączeniu WMG do Rzeszy we wrześniu 1939 r. W połowie marca 1945 r. duchowni oraz siostry otrzymali rozkaz udania się do Meklemburgii³⁷. Jednak do sierpnia 1945 r. większość sióstr pozostała, co jest bardzo istotną informacją pokazującą, że nie opuściły one swych chorych. Wiadomo, że 3 siostry zatrzymali sowieci w obozie dla osób cywilnych. Być może, że pełniły tam posługę sanitarną. Kolejnych 6 sióstr zaangażowali Polacy w klinice ortopedycznej na Siedlcach³⁸.

³⁴ „Danziger Kirchenblatt” nr 43, 24 X 1937 r., s. 7, „Der Danziger Vorposten” nr 248, 23 X 1937 r., s. 7. Z ważniejszych osobistości pojawili się: pastor Graf von Lüttichau przewodniczący Związku Niemieckich Domów Macierzystych, radca Wüttner z ramienia zarządu Domami Macierzystymi, pastor Poettler z ramienia Domu szczecińskiego. Uroczystości towarzyszyła wieczorna konferencja z udziałem 200 sióstr.

³⁵ „Danziger Kirchenblatt” nr 34, 22 VIII 1937 r., s. 8.

³⁶ „Danziger Kirchenblatt” nr 15, 9 IV 1933 r., s. 7.

³⁷ APG, 977, t. 557, Rozkaz udania się do Meklemburgii dla 33 duchownych WMG z dn. 15 III 1945 r., s. 9-41. W dniach późniejszych 19 marca polecenie udania się do Altentreptow otrzymały siostry diakonise, tamże, s. 6 i 7.

³⁸ Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 7/17587, Notatka na temat losu diakonis z Gdańska podana przez przełożoną Adelheid Pietzner z Domu Macierzystego z dn. 15 XI 1945 r., b. p.

Kilka słów wypada poświęcić duszpasterstwu ludzi morza w Nowym Porcie, które powołane zostało do życia w 1896 r. i zajmowało się posługą chorym oraz potrzebującym marynarzom. Mieli oni do swej dyspozycji czytelnię, prowadzono z nimi rozmowy na tematy światopoglądowe i religijne, starając się w duchu chrześcijańskim wpływać na ich obyczajowość. Prasa kościelna podawała, że w roku 1932, zawinęły do Gdańska 582 statki. Przeprowadzono 2188 rozmów, 156 razy odbyły się odwiedziny chorych marynarzy w szpitalach, 3562 gości skorzystało z czytelni w misji w Nowym Porcie, odbyło się 1042 wieczorków towarzyskich³⁹. W 1933 r. wizyty duszpasterskie miały miejsce na 750 statkach, w szpitalu 112 razy u chorych marynarzy, a w wieczorkach towarzyskich uczestniczyło 1015 osób. W kwietniu wprowadzono się do nowego domu z 20 łózkami dla marynarzy⁴⁰. I tu nie brakło indoktrynacji narodowosocjalistycznej, stałym punktem pogadank było uświadamianie marynarzy o zagrożeniu bolszewizmem.

Jeśli chodzi o opiekę nad młodocianymi w ramach Misji Wewnętrznej, dysponujemy jedynie skąpyimi danymi liczbowymi odnośnie tej kwestii. W sprawozdaniu rocznym z przelomu lat 1933 i 1934 r. podano, że do Misji skierowano 391 przypadków, w tym z sądu 211, z urzędu do spraw młodzieży 128, z Senatu 14, z policji obyczajowej 10 i ze strony prywatnej 28. Podczas 50 odwiedzin w więzieniu każdorazowo rozmawiano z 18 więźniami⁴¹. Z kolei zagrożonymi dziewczętami i kobietami zajmowano się 228 razy, wśród nich pomocy udzielono 8 osobom z terenu Rzeszy, 15 osobom narodowości polskiej i 2 bez obywatelstwa w wieku 15 – 21 lat⁴².

Pomimo tego, że przedstawiony szkic kilku stacji gdańskiej Misji Wewnętrznej ma charakter bardzo fragmentaryczny, można jednak na jego podstawie stwierdzić, że zakres jej działania w Gdańsku był bardzo rozległy. Obejmował wszystkie grupy wiekowe: dzieci, młodzież i dorosłych. Skierowany był do niemalże wszystkich potrzebujących grup społecznych: chorych, osób starszych, bezdomnych, marynarzy, zagrożonych moralnie i obyczajowo. Zwraca także uwagę ciągłość istnienia wielu instytucji. Dom Macierzysty i Szpital Diakonis działał nieprzerwanie 88 lat, chociaż w międzyczasie Gdańsk zmieniał swoją przynależność państwową. Inne stacje, które swym

³⁹ „Danziger Kirchenblatt” nr 17, 23 IV 1933 r., s. 5.

⁴⁰ „Danziger Kirchenblatt” nr 4, 28 I 1934 r., s. 5.

⁴¹ „Danziger Kirchenblatt” nr 21, 27 V 1934 r., s. 6.

⁴² „Danziger Kirchenblatt” nr 24, 17 VI 1934 r., s. 7.

początkiem sięgają XIX lub początku XX w., również kontynuowały swą misję, mimo że dotknięte zostały kryzysem lat dwudziestych XX w.

Siostry przełożone Domu Macierzystego i Szpitala Diakonisa w Gdańsku

LEOPOLDINE CHARLOTTE WILHELMINE LUISE VON BEHR – ur. 7 III 1827 r. Wcześniej straciła rodziców i w 1852 r. wstąpiła do domu w Kaiserwerth, który należał do Kościoła reformowanego. Potem przeszła do domu w Bethanien, który był ewangelicko-luterański. Równocześnie posługiwała w szpitalu miejskim w Poczdamie. Następnie pracowała w Sonnenburg. 17 III 1875 r. objęła stanowisko przełożonej gdańskiego Domu Macierzystego i szpitala diakonisa po przerwie trwającej 2 lata i 10 miesięcy, kiedy zakład był pozbawiony przełożonej.

CÄCILIE VON STÜLPNAGEL – ur. 13 VIII 1846 r. w Berlinie jako czwarte z siedmiorga dzieci wojskowego Ferdinanda von Stülpnagel. Jako siostra ewangelickiego Zakonu Joannitów w 1887 r. wstąpiła do Fundacji Wiktorii w Berlinie, następnie posługiwała w Domu Macierzystym Bethanien w Berlinie.

ANNA PETERSEN – ur. 26 VIII 1857 r. w Sztokholmie. Córka duchownego. W 1872 r. konfirmowana przez ojca. Wstąpiła do Kaiserwerth, gdzie posługiwała na różnych stanowiskach. Wyświęcona na diakonisę 6 X 1879 r. Przełożoną w gdańskim Domu została 10 VI 1903 r. Po pięciu latach powróciła do domu w Kaiserwerth. Zm. 22 III 1928 r.

FRIEDA VON ALTEN – pierwsza przełożona, która wyszła z gdańskiego Domu (wstąpiła w 1896 r.). Pracowała w parafii św. Barbary oraz na Siedlisch. Urząd objęła w 1908 r. Zm. 15 V 1915 r.

HELENA OTTO – pochodziła z Domu Macierzystego we Frankfurcie. Urząd gdańskiej przełożonej objęła 17 III 1916 r., wprowadzona przez superintendenta Wilhelma Reinharda (1911-1920).

Summary: A study of the philanthropic educational activity of the evangelical Inner Mission in Danzig in the first half of the twentieth century

The Inner Mission in the evangelical church was an organized and diverse establishment for the provision of aid, which was dispensed by foundations, institutions, clergymen or lay people to all those who were in need

because of life difficulties. Its work encompassed hospitals, shelters for travelers and the homeless, old people's homes, children's homes, youth hostels, kindergartens and also social care for prisoners, seamen, immigrants and other needful social groups. Its main motto was taken from evangelical words saying that faith without deeds is dead. It must be emphasised, however, that the central idea of the Mission was to link charity work with the evangelization of its charges.

In Danzig, as in Germany, the beginning of the Inner Mission stemmed from the mid-nineteenth century. It was strictly connected with the activities of the Diakon Sisters (Die Diakonissen), who were engaged in all its works. In Danzig the main foundation led by the sisters was the Diakons' Maternal House and Hospital (Diakonissen Mutter und Krankenhaus). Here over four hundred sisters were trained for various Mission works and worked at a hospital which served people of all faiths and conditions.

As the documents are scanty it is impossible to present a complete picture of all the Mission's works. That is why this article is no more than a general study of its activities in Danzig. The most important foundations were: the Diakons' Maternal House and Hospital, the Wiktoria Augusta Foundation and Paulinum, the boys' refuge.

Keywords: Inner Mission, The Diakon's Maternal House and Hospital, evangelical charity.

Lucyna Żukowska – dr nauk historycznych (tytuł rozprawy: *Ewangelicki Kościół Unijny w Gdańsku w okresie rządów NSDAP (1933-1945)*). Zainteresowania naukowe to dzieje Wolnego Miasta Gdańska oraz historia PRL. Dotychczasowe publikacje w GRE dotyczyły sytuacji młodzieży ewangelickiej w WMG w czasie rządów NSDAP, działalności Kurta Waltera – przywódcy Kościoła Wyznającego w WMG oraz problematyki walki kościelnej w Elblągu w latach 1934-43.

Jerzy Domasłowski

Dzieje Polskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdyni (1931-1939). Część II

Okres nasilającego się zastoju i tymczasowości w życiu parafii (zob. cz. I artykułu¹) przerwało mianowanie na przełomie lutego i marca 1937 r. kolejnego pastora, którym został znany już ks. Jerzy Kahané, prefekt w Katowicach. Ks. J. Kahané urodził się 27 maja 1901 r. w Warszawie jako syn Józefa Kahané, urzędnika prywatnego² i Stefanii z Rozenbaumów, zamieszkałych przy ul. Elektoralnej 51³. Miał brata bliźniaka, Aleksandra oraz



ks. Jerzy Kahané

dwie – nieznanne nam bliżej – starsze siostry. Uczęszczał do ewangelickiego gimnazjum im. Mikołaja Reja. W 1920 r. podczas wojny polsko-bolszewickiej jako ochotnik zgłosił się do piechoty. Już w roku 1921, przed zdaniem eksternistycznej matury, starał się o warunkowe podjęcie studiów teologicznych. Rozpoczął je rok później i łączył z pracą zarobkową oraz działalnością społeczną. Po złożeniu egzaminów dyplomowych w 1927 r. otrzymał posadę prefekta na przyznanym Rzeczypospolitej skrawku Mazur, w Państwowym Seminarium Nauczycielskim w Działdowie. Była to ważna placówka, gdyż na tych terenach ścierały się narodowe oraz polityczne interesy polskie i niemieckie. Dzięki jego energii, specjalnie założonemu komitetowi w 1928 r. udało się sprowadzić z Moskwy na

¹ J. Domasłowski, *Dzieje Polskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdyni (1931-1939)*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. VI, 2013, s. 58-83.

² Pracownik umysłowy prywatnego pracodawcy.

³ „Adresy Warszawy”, zebr. i oprac. pod kier. A. Żwana, R. 2, 1909, Dział III, s. 130 – <http://ebuw.uw.edu.pl/dlibra/doccontent?id=7572&from=FBC> [dostęp 7.9.2012]. Rodzina w tym czasie musiała się cieszyć względny dobrobytem materialnym, skoro była już w posiadaniu telefonu.

warszawski cmentarz zwłoki ks. Adolfa Schroetera, zmarłego w 1916 r. prefekta szkół warszawskich, który był nauczycielem ks. Kahané podczas nauki w dwóch pierwszych klasach państwowego rosyjskiego II Gimnazjum Męskiego.

Ks. Jerzy Kahané także pomagał dorywczo w pracy duszpasterskiej w Mławie, Starej Iwicznej i Radzyminie, a w latach 1929-1931 był związany z Pomorzem, administrując

polskimi zborami w Bydgoszczy, Toruniu i – także jako organizator – w Grudziądzu oraz w Tczewie. Po okresie służby pomocniczego kapelana wojskowego w Warszawie w latach 1931-1933 (rangę kapelana, odpowiadającą oficerskiemu stopniowi kapitana otrzymał 1 grudnia 1931 r.), wyjechał jako prefekt do Katowic, gdzie



Dom przy ul. Morskiej 13.

wspierał działalność Towarzystwa Polaków Ewangelików na Górnym Śląsku⁴. W 1935 r. poślubił Dagmarę z d. May, córkę ks. Leopolda Maya, długoletniego proboszcza w Tomaszowie Mazowieckim.

⁴ *Książka pastora Jerzy Kahané*, „Kalendarz Ewangelicki Tow. Wyd. im. Mikołaja Reja”, R. 1, 1929, s. 277-278, fot. Korekty wymaga informacja o miejscu służby wojskowej (podawanej jako 21. Pulk Piechoty Legionów), bowiem pulki legionów nosiły inne numery, zaś 21. to Pulk Dzieci Warszawy. Być może chodziło o 201. pulk piechoty, w którym służyła większość z 200 ochotników gimnazjalnych – por. *Księga pamiątkowa Gimnazjum im. Mikołaja Reja utrzymywanego przez Zbór Ewangelicko-Augsburski w Warszawie 1906-1926*, Warszawa 1927, s. 133-136, 150. Z kolei p. Maria Bewilogua z Gedenkstätte Sonnenstein w Pirna w korespondencji z autorem informuje o dokumencie z niemieckiego obozu koncentracyjnego Oranienburg-Sachsenhausen, mówiącym, iż ochotnik został uznany za nienadającego się do służby wojskowej, tam też zawarte są informacje o rodzinie i toku studiów. Informacja o dacie uzyskania stopnia oficerskiego – *Rocznik Oficerski Rezerwy*, Warszawa 1934, s. 407- <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=56603&from=publication> [dostęp 23.8.2012]. Matka księdza zmarła w wieku 67 lat, 9 października 1932 r., ojciec – 9 listopada 1933 r.; oboje zostali pochowani na cmentarzu ewangelicko-augsburskim w Warszawie – GE, R. 13, 1932, nr 42, s. 2; „Ewangelik Górnośląski”, R. 2, 1933, nr 23, s. 7 - <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/plain-content?id=194145> [dostęp 18.8.2012].

W Gdyni ksiądz początkowo mieszkał na Kamiennej Górze przy ul. Mickiewicza 5, natomiast od połowy marca 1938 r. przy ul. Morskiej 13 m. 1, na piętrze kamienicy należącej do Eugenii Sikorowej⁵, gdzie mieściło się jego mieszkanie i biuro parafialne.

Według urzędowych danych Komisariatu Rządu, w 1937 r. w Gdyni mieszkać miało 612 osób określających się jako ewangelicy polskiej narodowości. Do zboru należała jednak tylko połowa, co oddaje skalę trudności pracy duchownego i może być wyrazem zubożenia religijnego, nawet jeśli uwzględnimy fakt, że niektórzy polscy ewangelicy uczestniczyli w niemieckich nabożeństwach w małym kościele⁶. Wydaje się, że do zboru nie należeli także niektórzy ewangelicy narodowości polskiej, utrzymujący nadal formalną więź z „macierzystymi” parafiami w głębi kraju. Zapewne do tej grupy zaliczał się Stanisław Leon Jeute (1910-1943) z Warszawy, zatrudniony w Gdyni od 1936 r., obrońca Wybrzeża we wrześniu 1939 r., a potem bohater konspiracyjnych działań wywiadowczych, co przypłacił torturami i śmiercią w berlińskim więzieniu⁷. Była też grupa osób wyznania ewangelickiego, która w praktyce pozostawała poza strukturami wyznaniowymi. Uważa się, że do takich osób należał sam Komisarz Rządu, Franciszek Sokół (1890-1956), który w 1921 r. formalnie dokonał aktu konwersji i dwa lata później zawarł ślub w kościele ewangelickim w Kutnie. Takie sytuacje zdarzały się niejednokrotnie, a wynikały z uwikłania spraw małżeńskich i wyznaniowych w ówczesnym ustawodawstwie.⁸

Pierwszym wyraźnym symptomem odrodzenia gdyńskiej społeczności ewangelickiej stało się powołanie 27 kwietnia 1937 r. Komitetu Budowy Kaplicy, który wydał odezwę z prośbą o wsparcie finansowe, skierowaną do wszystkich zborów na terenie Rzeczypospolitej. Pomoc była niezbędna tym bardziej, że nowa świątynia miała stać się wizytówką miasta i Kościoła.

⁵ Zob. M. J. Sołtysik, *Na styku dwóch epok : architektura gdyńskich kamienic okresu międzywojennego*, Gdynia 2003, s. 197, il.

⁶ Zob. J. Kahané, *Ze zboru gdyńskiego*, „Przegląd Ewangelicki” [PE] R. 4, 1937, nr 12, s. 115.

⁷ E. Szulc, *Sprawa Stanisława Jeute, straconego w Berlinie dnia 2.2.1943 roku*, [w:] *W cieniu śmierci: ewangelicy – ofiary prześladowań w czasie II wojny światowej*, red. T. Wojak, Warszawa 1970, s. 243-271, 280, 303, fot.; B. Chrzanowski, *Jeute Stanisław Leon*, [w:] *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, Supplement 1, red. Z. H. Nowak, Gdańsk 1998, s. 131-132, bibliogr.; *Jeute Stanisław Leon*, [w:] „Encyklopedia Gdyni” [EG], red. nac. M. Sokółowska, Gdynia 2006, s. 288-289; H. Geber, *Jeute Stanisław Leon „Wilk”*, [w:] *Ewangelicy warszawscy w walce o niepodległość Polski 1939-45. Słownik biograficzny*, red. A. E. Janowska, t. 1, Warszawa 2007, s. 270, il., bibliogr.

⁸ M. Kardas, *Stefan Franciszek Sokół, Komisarz rządu w Gdyni*, Pelplin 2002, s. 104-106, 254.

W skład komitetu, poza ks. Kahané, weszli Adolf Jahntz, Emil Kele, Eugeniusz Królikowski, Adolf Martens, Emil Malszewski, Juliusz May i Konrad Ulrichs. Jednym z pierwszych ofiarodawców była Polska Agencja Eksportu Drewna „Paged” i jej naczelny dyrektor Stanisław Tor, który przekazał 100 zł⁹. Zajęto się sprawą składek, stanowiących podstawę utrzymania zboru, postanawiając m.in., że osoby niezrzeszone będą ponosić podwójną wysokość opłat za czynności kościelne i pogrzeby (uwzględniono możliwość zniżek dla osób gorzej sytuowanych). Po uchwaleniu w 1936 r. ustawy o stosunku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego do państwa, zbor otrzymał osobowość prawną i już w pełni oficjalnie przyjął nazwę Polskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdyni.

W dniu 18 maja 1937 r. ponownie ukonstytuowało się Stowarzyszenie Niewiast im. Wandy Martensowej, potocznie nazywane nadal Kolem Niewiast, względnie Polek-Ewangeliczek. Patronka tej organizacji, Wanda Martensowa z d. Klose (ur. 1881, w Łowiczu; zm. 1935, w Gdyni), należała wraz z małżonkiem do grona założycieli i aktywnych działaczy parafii¹⁰. Przewodniczącą Stowarzyszenia została Karolina Schmalenberg, zastępczynią Joanna Ulrichsowa, sekretarzem Olga Kitajowa (zastępczynią Olga Ulrichsówna), a skarbnikiem – Ksenia Szafferowa (zastępczynią Alma Tomeszowa). Godnością honorowej przewodniczącej obdarzono Otylię Malszewską. Sekcją imprezową kierowały Gertuda Królikowska i Eugenia Szperowa (żona kupca Michała Szpera, również parafianina, dyrektora oddziału Compagnie Generale Transatlantique i pośrednika handlu rybami z Islandią¹¹), sekcją robót ręcznych opiekowała się Karolina Czerlińska, natomiast funkcje gospodyń objęły Julianna Rudkowa i Helena Schrelke. Była jeszcze komisja rewizyjna: Natalia Markwartowa, Wanda Radkowa i pastorowa Dagmara Kahané. Statut złożono do zatwierdzenia w Komisariacie Rządu. Do organizacji wkrótce przystąpiły również Szwedki – pastorowe Cederberg i Olofson oraz dwie panie zatrudnione w Domu Marynarza Szwedzkiego. Pierwszym publicznym egzaminem członkiń Stowarzyszenia stała „herbatka parafialna”, która w dniu 6 czerwca zgromadziła wielu uczestników w auli szkolnej przy

⁹ PE, R. 4, 1937, nr 23, s. 264.

¹⁰ Archiwum Państwowe w Poznaniu, Polski Zbór Ewangelicko-Augsburski w Poznaniu [APP PZEA], nr 15, s. 123: list Adolfa Martensa do ks. Gustawa Manitusa w Poznaniu z 6 kwietnia 1935 r.

¹¹ B. Hajduk, *Skandynawowie w międzywojennej Gdyni (1922-1939)*, [w:] EG [skrót j.w. – *Encyklopedia Gdyni*, red. nac. M. Sokółowska, t. 2, Gdynia 2009], t. 2, 2009, s. 169.

kaplicy. W tym okresie uporządkowano teren cmentarza parafialnego, natomiast malarz Józef Tomesz umieścił stosowne wersety biblijne na bramie i kamieniu krzyża¹².

Od 4 lipca 1937 r., za zgodą miejscowego duszpasterza portowego ks. Daniela Cederberga i arcybiskupa Uppsali Erlinga Eidema, nabożeństwa zostały przeniesione do kaplicy w Domu Marynarza Szwedzkiego przy ul. Jana z Kolna 25. Podczas pierwszego nabożeństwa, które odbyło się z udziałem przedstawicieli władz państwowych – naczelnika Wydziału Bezpieczeństwa i Porządku Publicznego Komi-



Dom Marynarza Szwedzkiego, ul. Jana z Kolna 25



Kaplica w Domu Marynarza Szwedzkiego

sariatu Rządu, Czesława Karwowskiego i wiceprezesa Sądu Okręgowego, Antoniego Karczewskiego – oraz delegacji tczewian, w liturgii czynnie uczestniczył ks. D. Cederberg. Wnętrze kaplicy było przybrane zielenią *udzieloną łaskawie przez Komisariat Rządu*¹³. O miejscu i porze nabożeństw informowały przyjezdnych plakaty, umieszczane w gdyńskich kioskach i sklepach – ale z bli-

¹² PE, R. 4, 1937, nr 29, s. 347; *Cmentarz ewangelicki*, [w:] EG 2006, s. 110; J. Domasłowski, *Stonarzyszenie Niewiast im. Wandy Martensowej*, [w:] EG 2006, s. 773.

¹³ J. Kahané, *Braterstwo polsko-szwedzkie na gruncie Ewangelii*, PE, R. 4, 1937, nr 14, s. 147; *Inauguracja nabożeństw ewangelickich polskich w Domu Marynarza Szwedzkiego*, „Kurier Bałtycki”, R. 1, 1937, nr z dnia 5.7. (wycinek udostępniony przez p. Daniela Cederberga jra ze Szwecji)

żej niewyjaśnionych powodów tylko na przedmieściach – oraz ogłoszenia prasowe¹⁴.

Lekcje religii były prowadzone w kilku grupach: w poniedziałki – szkole w Zagórze (również dla dzieci z Rumii i Cisowej), we wtorki – w gimnazjum państwowym w Tczewie, w środy – w dwóch grupach w Gdyńskiej Szkole Powszechnej nr 1 oraz w czwartki – w Gdańsku, w Szkole Powszechnej im. Marszałka Piłsudskiego obok Domu Polskiego przy ul. Wałowej i w Gimnazjum Polskim. Taki plan z drobnymi modyfikacjami utrzymał się do września 1939 r.¹⁵. Podręczniki do nauki religii można było nabyć w znanej księgarni Braci Winnickich przy pl. Kaszubskim 8¹⁶.

Życie parafialne nie ograniczało się do nabożeństw – w sierpniu 1937 r. majorowa Królikowska wygłosiła odczyt na temat higienicznego odżywiania¹⁷, w październiku w Domu Zdrojowym przy Al. Marszałka Piłsudskiego odbyła się „herbatka” połączona z koncertem chóru, śpiewaniem pieśni i recytacjami, natomiast w listopadzie – akademia reformacyjna z okolicznościowym referatem ks. Kahané oraz uroczysty obchód święta państwowego 11 Listopada, uświetniony wokalnymi występami rodziny Schmalenbergów¹⁸. Dom Zdrojowy należał do I Polskiego Towarzystwa Kąpieli Morskich, z którym były związane aktywne w parafii rodziny Ulrichsów i Stollenwerków i temu faktowi należy zawdzięczać udostępnianie pomieszczeń na cele religijne i towarzyskie.

W dniu 28 listopada 1937 r. uroczystość Srebrnych Godów obchodzili współzałożyciele parafii, małżonkowie Malszewscy¹⁹. Emil Malszewski pochodził z Kalisza, jego małżonka Otylia – Turka. E. Malszewski, zatrudniony w Sztabie Dowództwa Floty, był związany z Gdynią od 1928 r. i wchodził w skład rady parafialnej, a jego żona przewodniczyła Kołu Pań. Jubileuszowi towarzyszyło niecodzienne wydarzenie – „morski chrzest” dziecka z rodziny jubilatów, Zygmunta Hocha z Poznania, dokonany wodą z Bałtyku. Końcowym akordem życia parafialnego w 1937 r. była gwiazdka dla dzieci, zorgani-

¹⁴ PE, R. 4, 1937, nr 19, s. 211.

¹⁵ PE, R. 4, 1937, nr 32, s. 388. Por. APP PZEA nr 13, s. 11, list ks. Kahané do ks. sen. Mani-tusa z dnia 10 marca 1939 r., w którym stwierdza, że nie ma wstępu na lekcje religii do gdańskiego gimnazjum – zatem ponownie musiały zaistnieć jakieś nieporozumienia w tej kwestii.

¹⁶ PE, R. 5, 1938, nr 37, s. 452.

¹⁷ PE, R. 5, 1938, nr 23, s. 264.

¹⁸ PE, R. 5, 1938, nr 32, s. 388; nr 35, s. 428.

¹⁹ PE, R. 4, 1937, nr 34, s. 412.

zowana 19 grudnia przez Koło Pań w osobach pp. Królikowskiej i Ulrichsówny²⁰. Pod ich kierownictwem najmłodszy parafianie zaprezentowali żywy obraz przedstawiający Boże Narodzenie oraz inscenizację „Zima i kraśnoludki”, a także przygotowali zabawki choinkowe na loterię fantową. Same święta gwiazdkowe zostały uświetnione podczas nabożeństw śpiewem rodziny Schmalenbergów.

O tym, jak bardzo nowo przybyły pastor wtopił się w miejscową społeczność, świadczą jego artykuły zamieszczane na łamach bydgoskiego „Przeglądu Ewangelickiego”, poświęcone nie tylko życiu parafii i dziejom gdańskiego ewangelicyzmu (m.in. obszerny życiorys Krzysztofa Celestyna Mrongowiusza), ale również reportaże z Gdyni, informujące o aktualnych wydarzeniach i tchnące prawdziwą dumą z osiągnięć Polski w budowie miasta i portu (nawiasem mówiąc, jednym z inicjatorów budowy portu i magistrali węglowej z Katowic do Gdyni był inż. Józef Kiedroń, 1879-1932, minister przemysłu i handlu, ewangelik)²¹. Bystry zmysł obserwacji i talent publicystyczny księdza ujawnił się zresztą już wcześniej, jeszcze podczas studiów, w artykułach zamieszczanych w warszawskim „Głosie Ewangelickim”, a następnie na łamach „Ewangelika Górnśląskiego”. Ta działalność była doceniana przez zwierzchność kościelną, skoro właśnie ks. J. Kahané powierzone wygłoszenie kazania podczas nabożeństwa inauguracyjnego wielki XXI Międzynarodowy Kongres Przeciwalkoholowy we wrześniu 1937 r. w Warszawie. Z tego powodu nabożeństwo w Gdyni zostało odwołane, co zdarzało się bardzo rzadko. Później gdyński pastor wygłosił pogadankę w Kole Pań na temat poruszany podczas Kongresu²². Artykuły prasowe z dziedziny

²⁰ PE, R. 4, 1937, nr 37, s. 451; R. 5, 1938, nr 2, s. 24.

²¹ Np. ks. J. Kahané, *Ewangelicy z Gdańska w ubiegłych stuleciach obrońcami języka polskiego*, PE, R. 6, 1939, nr 9, s. 129-131. Na temat tego czasopisma por. W. Pepliński, *Polski „Przegląd Ewangelicki” na tle prasy ewangelickiej na Pomorzu w latach Drugiej Rzeczypospolitej*, [w:] *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, pod red. J. Iluka, D. Mariańskiej, Gdańsk – Koszalin 1997, s. 123-134; J. Klaczek, *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918-1939*, Toruń 2003, s. 110-112, 365-366, bibliogr.; tenże, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, Toruń 2008, s. 49-54, 338-340, bibliogr. Postać ministra Kiedronia przypominała ostatnio W. Magiera, *Czyny zastępowały mu słowa – w 80. rocznicę śmierci Józefa Kiedronia*, *Zwiastun Ewangelicki*, 2012, nr 22, s. 14.

²² Ks. J. Kahané, *Rycerze światłości. Kazanie wygłoszone podczas uroczystego nabożeństwa z powodu otwarcia XXI Międzynarodowego Kongresu Przeciwalkoholowego w Warszawie*, PE, R. 4, 1937, nr 24, s. 266-267.

ekonomii pisał w prasie kościelnej także brat księdza, mgr Aleksander Kahané, absolwent stołecznej Wyższej Szkoły Handlowej²³.

Czynności duszpasterskie gdyńskiego proboszcza nie ograniczały się do tego miasta i Tczewa. Począwszy od 26 grudnia 1937 r. trzy razy do roku odprawiane były regularne nabożeństwa w kaplicy zakładu psychiatrycznego w Kocborowie, na które przybywali nieliczni polscy ewangelicy ze Starogardu, gdzie była aktywna rodzina Wentlandów oraz goście z Tczewa i z Gdyni. Zdarzeniem, które zapoczątkowało tę działalność mógł być pogrzeb jednej z pierwszych gdyńskich parafianek – Olgi Sznajder z d. Szajer, zmarłej 9 października 1937 r.²⁴. Korzystniejsze warunki dla rozwoju Polskiego życia ewangelickiego w Starogardzie zarysowały się w styczniu 1939 r., gdy osiedliło się tam aż kilkanaście osób, dotychczas związanych zawodowo z hutą szkła w Skierniewicach²⁵. Współwłaścicielem nowej huty w Starogardzie był Jan Gross, a jego syn, o tym samym imieniu, był budowniczym pieców hutniczych. Syn Jana juniora, również Jan, który urodził się w Starogardzie Gdańskim 25 kwietnia 1938 r., a podczas wojny wraz z rodziną opuścił Pomorze, w 1960 r. został ordynowany na księdza ewangelickiego. W latach 1978-2004 był proboszczem parafii w Mikołowie, a także konseniorem diecezji katowickiej, członkiem i prezesem Synodu, radcą konsystorza i przewodniczącym śląskiego Oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej²⁶. Jako znawca i miłośnik form liturgicznych, był przewodniczącym międzykościelnej komisji, której dziełem jest nowy Śpiewnik Ewangelicki z 2002 r., służący wiernym w kraju i polskim parafianom w Czechach.

Jak się dowiadujemy z „Przeglądu Ewangelickiego”, gdyński cmentarz ewangelicki służył również prawosławnym, których pogrzeby prowadził o. Aleksander (ks. Aleksander Szafranowski), zamieszkały na terenie Gdańska i obsługujący niewielką grupę tamtejszych parafian, skupionych wokół kaplicy mieszczącej się w domu prywatnym²⁷.

²³ Informacje na temat Aleksandra Kahané otrzymałem od p. Marii Bewiloga z Gedenkstätte Pirna-Sonnenstein.

²⁴ PE, R. 4, 1937, nr 23, s. 347.

²⁵ PE, R. 5, 1938, nr 4, s. 68; nr 25, s. 319; Ks. J. Kahané, *Polski zbor ewangelicko-augsburski*, dz. cyt. s. 89; PE, R. 6, 1939, nr 4, s. niłb.

²⁶ A. A. Jojko, *Szkice z dziejów parafii ewangelickiej w Mikołowie*, Mikołów 2003, s. 116-137, il.

²⁷ J. Kahané, *Z wybrzeża gdyńskiego*, PE, R. 5, 1938, nr 2, s. 4. Por. *Prawosłanna parafia św. Mikołaja Cudotwórcy*, [w:] *Encyklopedia Gdańska*, red. nauk. B. Śliwiński, Gdańsk 2012, s. 835-836.

Polskie nabożeństwa luterzańskie w Gdyni, odprawiane w obszernej Kaplicy Marynarza Szwedzkiego (liczącej ponoć aż 600 miejsc, wg innych danych – 350, choć wygląd kaplicy na starych fotografiach sugeruje, że obie liczby są zawyżone), stały się okazją do nawiązania serdecznych kontaktów międzynarodowych między obiema grupami współwyznawców. W grudniu 1937 r. polski duszpasterz uczestniczył w obchodach tradycyjnego Dnia św. Łucji w zborze szwedzkim, natomiast delegacja Szwedów zjawiała się na polskiej uroczystości gwiazdkowej. Kolejnym etapem zacieśniania więzi stało się zapisanie ks. Kahané na kurs (trudnego, jak twierdził) języka szwedzkiego i zaproszenie go do tego kraju z cyklem prelekcji.²⁸

Ważnym wydarzeniem w kwietniu 1938 r. był pogrzeb inż. Henryka Kliema. Choć mieszkał on w Gdyni, był założycielem i aktywnym członkiem zboru



Inżynier Henryk Kliem

ewangelicko-augsburskiego w Tczewie²⁹. Inż. H. Kliem, urodzony w 1878 r. w Chodczu na Kujawach, syn i wnuk pastora, po wczesnej śmierci ojca wychowywał się w Warszawie i Piotrkowie Trybunalskim. Po studiach w Petersburgu był zatrudniony przy budowie portu tamtejszego oraz portu w Archangielsku, potem pełnił funkcję zastępcy kapitana portu petersburskiego. Po powrocie w 1921 r. do Warszawy, pracował przy rozbudowie Żoliborza, następnie przebywał w Grodnie, by w roku 1926 osiąść w Tczewie, gdzie współdziałał w budowie portu rzeczno-żelazniczego i wznoszeniu gmachów rządowych oraz komunalnych.

W swym domu, na przedmieściu Górki, Aleksandra i Henryk Kliemowie, któ-

²⁸ PE, R. 5, 1938, nr 15, s. 176-178.

²⁹ J. Kahané, *Śp. inżynier Henryk Kliem*, PE, R. 5, 1938, nr 19, s. 221, 241; tenże, *Śp. inżynier Henryk Kliem, założyciel Zboru Ewangelicko-Augsburskiego w Tczewie*, Przyjaciel Domu, R. 40, 1939, s. 85, il.; J. Domasłowski, *Kliem Henryk*, [w:] EG 2006, s. 321, fot; *Henryk Kliem*, [w:] *Wikipedia*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Henryk_Kliem [dostęp 30.6.2012].

rych dwoje dzieci zmarło w Rosji przed powrotem do Polski, prowadzili rodzaj internatu dla uczącej się młodzieży ze środowisk inteligentnych. W 1929 r. należeli do inicjatorów powołania do życia polskiej placówki ewangelickiej w tym mieście. Pierwsze nabożeństwo odprawił tam ks. Kahané (wówczas dojeżdżający z Bydgoszczy) 9 lutego 1930 r., w kościele ewangelicko-unijnym św. Jerzego (podominikańskim), który odtąd aż do wybuchu wojny był raz, a potem dwa razy w miesiącu (z wyjątkiem przerwy wakacyjnej), życzliwie udostępniany przez superintendenta Bertholda Harhausena. Inż. Kliem do końca życia pozostawał prezesem miejscowego kolegium kościelnego. Placówką tczewską w 1932 r. administrował ks. Michelis z Gdyni, potem ks. Ryszard Danielczyk z Grudziądza, od 1935 r. ponownie ks. Michelis i od 1937 r. – ks. Kahané. Od 1936 r. Henryk Kliem wraz z inżynierami Tadeuszem Ciszewskim i Jerzym Grabowskim prowadził biuro w Gdyni i współdziałał w budowie portu. Zmarł nagle 21 kwietnia 1938 r. W pogrzebie, który wyruszył w dniu 23 kwietnia z domu żałoby przy ul. Słowackiego 16, uczestniczyli przedstawiciele władz miasta Tczewa z burmistrzem na czele oraz dyrektorzy tamtejszych gimnazjów. Grób, w którym w 1963 r. spoczęła również Aleksandra Kliem, zachował się do dzisiaj. Dnia 1 maja również w mieście nad Wisłą uczczono pamięć zmarłego nabożeństwem żałobnym.

Zbór gdyński rozwijał się dzięki stałemu dopływowi współwyznawców z różnych stron kraju, o czym czasami szczegółowo informowano na łamach prasy kościelnej. W tym okresie byli to przede wszystkim przybysze ze stolicy: Józefa Królikowska (długoletnia członkini Koła Opieki nad Żołnierzem-Ewangelikiem), mecenas Alfred Zaniewicz (urzędnik Konsystorza, po II wojnie światowej adwokat w Płocku), Karol Albrecht (określany jako przemysłowiec i filantrop – czyżby chodziło o właściciela słynnej warszawskiej kawiarni „Ziemiańskiej” i współwłaściciela „Europejskiej” w Łodzi, żyjącego w latach 1885-1946 i pochowanego na stołecznym cmentarzu lutezańskim?), który założył największą gdyńską cukiernię i kawiarnię „Café Bałtyk”, ponadto z Katowic rodzina Zauerów i Karol Szczerba. Nawiasem mówiąc, nawet opłatki bożonarodzeniowe sprowadzono z Towarzystwa Polskiej Młodzieży Ewangelickiej w Warszawie. Wzrost liczebny zboru odnotowano nawet w kryzysowym roku 1936³⁰. Życie parafialne ożywiały też wizyty gości, często z Warszawy i ze Szwecji, składane w biurze parafialnym i kaplicy.

³⁰ *Nowi zborownicy*, PE, R. 5, 1938, nr 2, s. 24; „Café-Bałtyk”, [w:] EG 2006, s. 92, il. Dane za rok 1936 – APP PZEA nr 15, s. 32-34.

W życiu parafii przeplatały się momenty uroczyste z radosnymi, czasem nawet rozrywkowymi. Oto 2 lutego 1938 r. Koło Niewiast zapraszało na *podwieczorek pełen wesela i humoru*, którego głównym punktem programu była – jak pisano – krotochwila *Flaki w oleju* w jednym akcie oraz *zakąski wybredne, smaczne i humorystycznie tanie*³¹. A już wkrótce, na 10 i 13 lutego, zapowiadano podniosłe patriotyczne nabożeństwa *z powodu 18 rocznicy odzyskania naszego ukochanego morza*³².

W dniu 28 kwietnia odbyły się kolejne wybory w Kole Niewiast: poza Otylią Malszewską jako przewodnicząca honorową, do zarządu wybrano Joannę Ulrichsową (przewodnicząca), Olę Kitajową (zastępczyni) i liczne grono pań. Były to: Olga Małaszkiwiczowa, Małgorzata Heinowa, Ksenia Szeferowa (zapewne Szafferowa), Alicja Pelechowa, Eugenia Szperowa (przewodnicząca sekcji imprez), Olga Ulrichsówna (przewodnicząca sekcji robót ręcznych i kierowniczką biblioteki), Julianna Rudkowa, Emma Ptasznikowa i Helena Byczkowska, natomiast w Komisji Rewizyjnej, poza pastorem Kahané, znalazły się Elżbieta Górniakowa i Natalia Markwartowa³³.

Uroczyste nabożeństwo trzeciomajowe w zborze gdyńskim, połączone z okolicznościową akademią zostało uświetnione śpiewem dzieci i recytacją *Wyzwolenia* Stanisława Wyspiańskiego w wykonaniu Adolfa Zwijasa. Wkrótce, bo już dnia 12 maja 1938 r., odprawiono nabożeństwo żałobne w 3. rocznicę śmierci marszałka Józefa Piłsudskiego³⁴.

Wizualnym przejawem nowych czasów stały się brązowy krzyż i świeczniki ołtarzowe, podarowane przez warszawską fabrykę wyrobów metalowych „Bracia Henneberg”. Z konsystorza nadeszła znaczna pomoc finansowa w wysokości 5000 zł, natomiast Pomorski Urząd Wojewódzki przekazał ministerialną subwencję – 600 zł. Przy okazji starań o subwencję państwową liczbę parafian określono na około 400. Po raz kolejny Komisarz Rządu wystawił bardzo pozytywną ocenę ich działalności, w przeciwieństwie do opinii o ewangelicko-unijnym zborze w Gdyni Orłowie³⁵. Ks. Kahané

³¹ PE, R. 5, 1938, nr 5.

³² PE, R. 5, 1938, nr 9, s. 108.

³³ PE, R. 5, 1938, nr 22, s. 308.

³⁴ PE, R. 5, 1938, nr 19, s. 240.

³⁵ APB UWPT sygn. 4449, s. 69 – pismo Komisarzatu Rządu w Gdyni do Urzędu Wojewódzkiego w Toruniu i pismo Wydziału Społeczno-Politycznego UWP do Ministerstwa z 26 marca, s. 71. APB UWPT sygn. 4451, s. 51 – pismo Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 28 marca 1938 r., przekazujące subwencję.

otrzymywał osobistą miesięczną subwencję ministerialną za pracę w Gdyni i w Tczewie, podobnie jak pozostali polscy duchowni ewangelicy z województwa pomorskiego i poznańskiego w uznaniu patriotycznego charakteru ich działalności³⁶.

Maj 1938 r. okazał się nadzwyczaj bogaty w wydarzenia. 19 maja nastąpiło otwarcie biblioteki zborowej, mieszczącej się oczywiście w lokalu niestrudzonego Koła Niewiast, kierowanego przez Olę Ulrichs i Olę Małasz-kiewiczową³⁷. Panie ufundowały naczynia komunijne przeznaczone dla chorych, a dostarczone przez firmę „St. Anders” z Warszawy.³⁸ W siedzibie Koła w Domu Zdrojowym, regularne spotkania odbywały się w czwartki o 16.30, natomiast w poniedziałki o 16-tej – zebrania dzieci i młodzieży.

Ponadto 29 dnia tego miesiąca pod przewodnictwem ks. sen. Gustawa Manitusa dokonano wyboru kolejnej rady kościelnej, w składzie: Juliusz Hein, Ralf Jahnz (sekretarz), Ludwik Kitaj, Eugeniusz Królikowski (wybrany następnie kuratorem zboru), Emil Malszewski, Ludwik Markwart (mistrz murarski, któremu powierzono troskę o budowę kaplicy oraz porządkowanie cmentarza), Janusz Rybałtowski (skarbnik), Konrad Ulrichs, Olga Ulrichsówna i Adolf Zwijas. W Komisji Rewizyjnej zasiedli Emil Kele, Jan Schmalenberg i Kazimierz Wernic, natomiast założyciel zboru i pierwszy prezes jego Rady Kościelnej, Adolf Martens, otrzymał godność członka honorowego. Przy tej okazji z danych Komisariatu Rządu, dostarczonych Urzędowi Wojewódzkiemu w Toruniu dowiadujemy się, że prokurent Oskar Juliusz Hein urodził się w 1894 r. w Łodzi, skąd przybył w 1934 r.; Ludwik Edmund Kitaj, urzędnik prywatny, urodził się w 1889 r. w Tarnowie, a do Gdyni przyjechał w 1931 r. ze Lwowa; major Wojska Polskiego Eugeniusz Królikowski, urodzony w 1893 r. w Warszawie, przybył w 1936 r. z Krakowa; starszy bosman, zbrojmistrz Emil Malszewski, mieszkający w Gdyni od 1928 r., urodził się w 1885 r. w Kaliszu; dyrektor handlowy Konrad Ulrichs z Łodzi, rocznik 1896, przeprowadził się w 1923 r. z Poznania; Olga Ulrichs, nauczycielka, urodziła się w Łodzi w 1887 r.³⁹ Także kupiec Ralf Adolf (?) Jahnz był

³⁶ Archiwum Państwowe w Bydgoszczy, Urząd Wojewódzki Pomorski w Toruniu 1919-1939 [APB UWPT], sygn. 4447, s. 14.

³⁷ PE, R. 5, 1938, nr 21, s. 268.

³⁸ PE, R. 5, 1938, nr 15, s. 180.

³⁹ PE, R. 5, 1938, nr 24, s. 308; APB UWPT, sygn. 4451, s. 97 – pismo Konsystorza do Wojewody Pomorskiego, z dnia 8 czerwca 1938 r., s. 101 – Urząd Wojewódzki dnia 11 czerwca prosi Komisariat Rządu w Gdyni o nadesłanie ogólnej charakterystyki w/w osób, na co Ko-

łodzianinem (ur. 1905), w Gdyni mieszkał od 1933 r. Zdaje się jednak, że nastąpiło tu pomieszanie dwóch osób – kupca Ralfa Jahnza i przemysłowca Adolfa Jahnza, który przybył z Gościcina, gdzie od 1927 r. był dyrektorem fabryki mebli i w maju 1939 r. został wybrany członkiem zarządu Podokręgu Morskiego Związku Strzeleckiego, prorządowej organizacji prowadzącej wśród młodzieży działalność sportową i przysposobienie wojskowe. Po II wojnie światowej Adolf Jahnz osiadł w Słupsku, gdzie w 1948 r. został dyrektorem Państwowej Fabryki Mebli nr 3⁴⁰. Janusz Rybaltowski (ur. 1895) był urzędnikiem Banku Gospodarstwa Krajowego, w Gdyni mieszkał od 1935 r.; kupiec Ludwik Markwart (ur. 1900) pochodził z Izbicy Kujawskiej, natomiast Adolf Martens był związany z Gdynią najdłużej, bo od 1922 r. Podano też informację o Adolfie Zwijasie (vel Zwiasie), urodzonym w 1900 r. w Dąbrowie, asesorze PKP, który *usiłował w swoim czasie w Gdańsku zorganizować nabożeństwa w języku polskim, lecz ze względu na małą ilość członków tego wyznania sprawy nie przeprowadził*⁴¹.

Tymczasem napływały kolejne darowizny i znowu wyróżnił się zbór warszawski (262,79 zł) i Ryszard Głombiowski, również z Warszawy (100 zł). Ciekawą inicjatywą była w dniu 26 czerwca piesza wycieczka na Polankę Redłowską, która miała być połączona z połowym nabożeństwem, jednak nieopoda sprawiła, że nabożeństwo odprawiono w kaplicy, natomiast po południu odbyła się zabawa dla dzieci. Niezastąpione Koło Niewiast ofiarowało do kancelarii parafialnej – i to dziś najbardziej zaskakuje – *portrety Dostojników Państwowych*, dzieło stołecznej firmy „Studio”.⁴² Z kolei 29 czerwca 1938 r. proszono *wszystkich zbiorowników, młodzież szkolną i przyjezdnych wycieczkowiczów wyznania ewangelickiego o najliczniejsze przybycie* na uroczyste nabożeństwo w dniu Święta Morza⁴³.

Rok 1938 to również data autoprezentacji zboru szerokim kręgom gdyńskiego społeczeństwa: dyrektor Schmalenberg własnoręcznie wykonał model

misariat odpowiada dnia 5 lipca – s. 107-108.

⁴⁰ B. Breza, *O gościńskiej fabryce mebli nieco inaczej*, cz. 2, „Nasza Gmina”. Miesięcznik samorządowy Gminy Wejherowo, R. 15, 2011, nr 4, s. 10 - http://www.ug.wejherowo.pl/dokumenty/nasza_gmina/kwiecien2011.pdf [dostęp 25.6.2012]; *Nowe władze Związku Strzeleckiego w Gdyni*, „Gazeta Gdańska”, R. 48, 1939, nr 118, s. 10, <http://pbc.gda.pl/dlibra/plaincontent?id=18310> [dostęp 8.7.2012]; o działalności w Słupsku – „Monitor Polski”, R. 25, 1948, nr 19, s. 7, monitorpolski.gov.pl/mp/1948/s/19/M1948019000001.pdf [dostęp 9.7.2012]

⁴¹ APB UWPT, sygn. 4451, pismo z 12 sierpnia, s. 113.

⁴² PE, R. 5, 1938, nr 26, s. 322.

⁴³ „Kurier Bałtycki”, R. 2, 1938, nr 146 (28.06.), s. 5.

projektowanego kościoła, który wystawiono w witrynie sklepu Adama Tomaszewskiego w gmachu „Pagedu” przy ul. Świętojańskiej, w pobliżu kościoła NMP (w umowie zastrzeżono jednak, że makieta zostanie usunięta w dniu katolickiego święta Bożego Ciała)⁴⁴. Ponieważ właściciel sklepu szybko zmienił zdanie, parafia znalazła inne miejsce ekspozycji, w witrynie „Orbisu”, naprzeciw wspomnianego kościoła. To rozwiązanie zaatakował, nie przebierając w słowach, endecki „Dziennik Bydgoski” (czytany również w Gdyni), na co spokojnie i godnie odpowiedział ks. Kahané. W jego wypowiedzi pojawiła się myśl, jak na tamte czasy niezwykle śmiała i o kilkadziesiąt lat wyprzedzająca swoją epokę (w każdym razie w Polsce) – w związku z ogólnym niedostatkiem miejsc kultu w mieście zaproponował bowiem udostępnienie przyszelego kościoła w miarę potrzeby również na nabożeństwa katolickie⁴⁵.

Nieco wcześniej, 16 czerwca 1938 r., wraz z gospodarzami kaplicy celebrowano 80 urodziny króla Szwecji Gustawa V⁴⁶, a 24 lipca w świątyni przybranej kirem i barwami narodowymi Rumunii odprawiono nabożeństwo żałobne dla uczczenia pamięci niedawno zmarłej królowej Marii, rzeczniczki współpracy z naszym krajem, z udziałem honorowego konsula tego państwa, dra Bolesława Kasprówicza⁴⁷ (dyrektora Rady Interesantów Portu w Gdyni i prezesa Morskiego Stowarzyszenia Dziennikarzy), a także przedstawicieli Komisariatu Rządu i sił zbrojnych, reprezentantów zboru szwedzkiego z jego duszpasterzem, oraz pocztów sztandarowych organizacji kombatanckich⁴⁸.

Na przelomie września i października zebraniem i uroczystym nabożeństwem uczczono zajęcie przez wojska polskie Zaolzia. Przemawiał wówczas

⁴⁴ PE, R. 5, 1938, nr 36, s. 332.

⁴⁵ *Zbór protestancki w Gdyni*, „Dziennik Bydgoski”, R. 32, 1938, nr 153 (8.07.), s. 9; J. Kahané, *Nie tędy droga. W odpowiedzi „Dziennikowi Bydgoskiemu”*, PE, R. 5, 1938, nr 30, s. 372-374 (nawiasem mówiąc, żona redaktora naczelnego „Dziennika Bydgoskiego”, Tadeusza Nowakowskiego, należała do polskiej parafii ewangelicko-augsburskiej w Bydgoszczy). O tym, jak bardzo ta sprawa „leżała na sercu” bydgoskiej gazecie świadczy kolejna krytyczna notatka, zatytułowana *Olbrzymia świątynia dla stu ludzi*, „Dziennik Bydgoski”, R. 32, 1938, nr 188 (19.08.), s. 8, którą wywołało zamieszczenie fotografii makiety na lamach „Expressu Porannego” (zapewne w czerwcu tego roku) – niestety w dostępnych mi zbiorach bibliotecznych ilustracji nie odnalazłem.

⁴⁶ J. Kahané, *80-ciolecie urodziny króla Gustawa V na polskim wybrzeżu*, PE, R. 5, 1938, nr 27, s. 342.

⁴⁷ *Kasprówicz Bolesław*, [w:] EG 2006, s. 307.

⁴⁸ PE, R. 5, 1938, nr 32, s. 392; *Nabożeństwo żałobne za duszę Królowej Marii rumuńskiej w Gdyni*; „Kurier Bałtycki”, R. 2, 1938, nr 169 (26.07.), s. 2.

pochodzący z tamtych stron Adolf Zwijas⁴⁹. Dnia 16 października odbyła się w lokalu Koła Pań impreza na rzecz budowy kaplicy⁵⁰. W kalendarzu uroczystości kościelnych zaskakuje Dzień Oszczędności, przypadający 30 października. Wówczas proboszcz podczas nabożeństwa wygłosił okolicznościowe kazanie, a następnie odbyło się zebranie Koła Polek-Ewangeliczek, w którym uczestniczył inspektor PKO Wojciechowski i naczelnik poczty Nowak. Dwa tygodnie potem parafianki zorganizowały towarzysko-dochodowy kiermasz jesienny. Jako przejaw wdzięczności dla właścicieli kaplicy, do świetlicy marynarza szwedzkiego ofiarowano portret prezydenta Ignacego Mościckiego, będący uzupełnieniem galerii wizerunków głów wszystkich państw bałtyckich. Natomiast dla przyszłej polskiej kaplicy ewangelicko-augsburskiej inż. Ernest Bauer ofiarował obraz przedstawiający Chrystusa Błogosławiącego⁵¹.

W sali gmachu DOKP w Gdańsku, siedzibie szeregu polskich organizacji (sama Dyrekcja została już w tym czasie przeniesiona do Torunia), 2 listopada 1938 r., ukonstytuowało się Towarzystwo Polaków-Ewangelików imienia Księdza Pastora Mrongowiusza⁵². Powołano tymczasowy zarząd, na czele którego stanął Adolf Zwijas, a w skład którego weszli redaktorzy Henryk Sonnenburg (prezes Syndykatu Dziennikarzy Polskich w Wolnym Mieście Gdańsku)⁵³ i Edward Hauptmann (wiceprezes Syndykatu), przemysłowiec Oskar Mohr (przedstawiciel warszawskiej Spółki Akcyjnej Fabryk Metalowych Norblin, Bracia Buch i T. Werner) oraz studenci Politechniki Gdańskiej Arnold Peukert (Wydział Elektryczny, członek Korporacji Gedania)⁵⁴

⁴⁹ PE, R. 5, 1938, nr 41, s. 500; także J. Kahané, *Pamiętne Święto Żniw – kazanie wygłoszone 2.10.1938*, tamże, s. 490.

⁵⁰ PE, R. 5, 1938, nr 42, s. 512.

⁵¹ PE, R. 5, 1938, nr 12, s. 144.

⁵² Por. także J. Szturc, *Stowarzyszenia społeczno-kulturalne w polskim ewangelicyzmie*, Warszawa 2006, s. 65-66.

⁵³ Henryk Sonnenburg (1896-1968), łodzianin, absolwent Instytutu Ekonomicznego w Charkowie. Od roku 1920 na terenie Wolnego Miasta, gdzie zorganizował oddział Polskiej Agencji Telegraficznej (PAT). Podczas okupacji ukrywał się pod przybranym nazwiskiem w Warszawie, po wojnie powrócił do działalności dziennikarskiej na Wybrzeżu – J. Model, *Sonnenburg Henryk*, [w:] *Encyklopedia Gdańska*, dz. cyt., s. 940.

⁵⁴ Żył w latach 1912-1968, pochodził z Kalisza. Po wojnie, zmieniawszy nazwisko na Pojkert, mieszkał w Bielsku-Białej, kierował budową Elektrowni „Miechowice” i elektrociepłowni w Bielsku-Białej, był członkiem dyrekcji budowy elektrowni szczytowo-pompowej „Porąbka-Żar” – B. P. Wróblewski, *Archiwum Korporacyjne - lista członków Gedania*, www.archiwum.korporacyjne.pl/en/index.php/fraternities-museum/gdansk/gedania/ [dostęp 2.7.2012].

i Teodor Rómmel⁵⁵. Wybór osoby patrona Towarzystwa nie był przypadkowy: ks. Krzysztof Celestyn Mrongowiusz, urodzony w 1764 r. w Olsztynku, po okresie studiów i pracy w Królewcu, był w latach 1798-1851 ostatnim wybitnym polskim duszpasterzem przy kaplicy św. Anny w Gdańsku, lektorem języka polskiego w gimnazjum i – do śmierci w 1855 r. – nauczycielem Szkoły Świętojańskiej. Wydawał m.in. podręczniki do nauki języka polskiego, literaturę religijną oraz przekłady dzieł autorów niemieckich i starożytnych. Jego dorobek naukowy był wysoko ceniony przez współczesnych, dzięki czemu nieraz mógł skutecznie interweniować u władz pruskich w obronie mowy ojczystej⁵⁶.

Ważną datą w życiu ewangelików Wybrzeża stał się dzień święta narodowego, 11 Listopada, gdy gdyński proboszcz odprawił pierwsze od kilkudziesięciu lat (tj. od roku 1871) polskie nabożeństwo w Gdańsku. Miało ono odbyć się w kaplicy w gmachu Dyrekcji PKP, jednak ostatecznie zostało odprawione w udekorowanej zielenią kaplicy anglikańskiej, mieszczącej się w domu przy ul. Św. Ducha 80 (kamienica ta została zburzona w 1945 r.). Poprzedzone ogłoszeniami w gdyńskiej prasie, zgromadziło uczestników miejscowych, w tym uczniów szkół powszechnych i polskiego gimnazjum, przedstawicieli Komisariatu Generalnego Rzeczypospolitej, żonę pastora anglikańskiego Martę Dunsby, pastora Cederberga oraz po kilka osób z Gdyni i Tczewa. Na organach grała Helena Raciniewska, pianistka z Gdyni, solo wiolonczelowe wykonał p. Schreiber. Urząd Komisarza Generalnego RP reprezentował radca Mieczysław Babiński. Wydrukowano programy z porządkiem nabożeństwa, zaś tekst kazania zamieścił później „Przegląd Ewangelicki”⁵⁷. Kolejne nabożeństwo zostało odprawione 25 grudnia, zaś następne miały odbywać się w każdą 1. i 3. niedzielę miesiąca.

⁵⁵ J. Kahané, *Towarzystwo Polaków-Ewangelików imienia Księdza Pastora Mrongowiusza w Gdańsku*, PE, R. 5, 1938, nr 46, s. 558-559. Por. ABP UWPT, sygn. 4451, s. 173 – ks. Jerzy Kahané, Proboszcz Polskiego Zboru Ewangelickiego w Gdyni, dnia 6 listopada 1938 r. powiadamia Wojewodę Pomorskiego w Toruniu o założeniu Towarzystwa i planowanym nabożeństwie. Wg O. Kieca, *Kościół Ewangelicko-Augsburski*, dz. cyt., s. 77, inicjatorem powołania Towarzystwa miał być kpt. Tadeusz Szafer z gdańskiego Komisariatu Generalnego RP.

⁵⁶ Szturc, *Ewangelicy*, op. cit., s. 206-207, il., bibliogr.; E. Kotarski, *Mrongowiusz (Mrongovius) Krzysztof*, [w:] *Encyklopedia Gdańska*, op. cit., s. 664, il.

⁵⁷ *Pierwsze polskie nabożeństwo*, PE, R. 5, 1938, nr 46, s. 554; A. Zwijas, *Zaśpiewamy Panu pieśń nową, tylko Ty Boże bądź nam pomocą*, tamże, nr 49, s. 598; *Pierwsze nabożeństwo dla Polaków-ewangelików w Gdańsku*, *Gazeta Gdańska*, R. 47, 1938, nr 259 (14.11.), s. 5. Kiec, *Kościół Ewangelicko-Augsburski*, dz. cyt., s. 77 informuje, że według raportu policyjnego w nabożeństwie wzięły

Kaplica anglikańska w Gdańsku, założona przez kupców u schyłku XVII w., od 1706 r. mieściła się w zaadaptowanej kamienicy mieszczańskiej. W 1861 r., dla podkreślenia sakralności miejsca, fasada została gruntownie przebudowana w stylu – jakby inaczej – ceglanego neogotyku angielskiego (podobno jednak pozostawiono klasycystyczny szczyt budynku), lecz przytulne wnętrze zachowało swój osiemnastowieczny charakter⁵⁸. Zapewne kres istnieniu niewielkiej cudzoziemskiej społeczności, przeżywającej w ciągu wieków okresy rozwoju i regresu, położył wybuch wojny we wrześniu 1939 r. Podczas wojny kaplica prawdopodobnie służyła gdańskiej parafii prawosławnej⁵⁹. Warto zaznaczyć, że świątynia była rozpoznawana również dlatego, że sąsiadowała z domem, w którym lata panieńskie spędziła Johanna Trosiener, matka wielkiego filozofa niemieckiego Arthura Schopenhauera i nieraz ów budynek uważany był błędnie za miejsce jego urodzenia⁶⁰.

W listopadzie 1938 r. Komisarjat Rządu zatwierdził plany budowy kościoła. Teren ogrodzono, zaś cegielnia „Osowa” ofiarowała pierwszy wagon cegły. O tym, że idea budowy kościoła nadal spotykała się z żywym odzewem w głębi kraju, świadczy postawa poznańskiego kupca Ryszarda Kriegera, który ofiarował 100 zł, a ponadto przeprowadził kwestę wśród znajomych i parafian w Poznaniu i w Kaliszu, która zaowocowała imponującą kwotą 975 zł⁶¹. Ponadto warto odnotować, że 20 listopada odbyła się pierwsza próba gdyńskiego chóru mieszanego (widocznie poprzedni nie przetrwał kryzysu życia parafialnego). Grudzień tegoż roku był okazją do kolejnych kontaktów ze zbozem szwedzkim – 6 grudnia odbyło się wspólne zebranie ze zbozem szwedzkim, a 13 grudnia połączone obchody Dnia św. Łucji⁶². Ofiary ze-

udział 22 osoby.

⁵⁸ M. Dunsby, *Die Englische Kirche in Danzig*, Mitteilungen des Westpreussischen Geschichtsvereins, Bd. 31, H. 1, 1932, s. 1-12; W. Drost, *Kunstdenkmäler der Stadt Danzig*, Bd. 5., *St. Trinitatis, St. Peter und Paul, St. Bartholomäi, St. Barbara, St. Elisabeth, Hl. Geist Engl. Kapelle, St. Brigitten*, bearb. von F. Swoboda, Stuttgart 1972 (*Bau- und Kunstdenkmäler des Deutschen Ostens*, Bd. 5), s. 175n, il.; W. G. Deurer, *Danzig. Die Dokumentation 52 historischer Kirchen*, Hamm 1996, s. 456. Widok fasady po przebudowie – na forum internetowym Dawny Gdańsk – <http://www.forum.dawnygdansk.pl/viewtopic.php?p=114646> [dostęp 23.7.2012].

⁵⁹ *Russische Kirche in Danzig* – forum. danzig.de <http://forum.danzig.de/showthread.php?7293-Russische-Kirche-in-Danzig> [dostęp 23.7.2012].

⁶⁰ O domu rodzinnym i jego sąsiedztwie – J. Schopenhauer, *Gdańskie wspomnienia młodości*, przeł. i objaśnił T. Kruszyński, Wrocław 1959, s. 23-30.

⁶¹ J. Kahané, *Jak przyczyniają się Poznań i Kalisz do budowy kościoła w Gdyni*, PE, R. 5, 1938, nr 49, s. 597.

⁶² J. Kahané, *Uroczystości polsko-szwedzkie w Domu Marynarza Szwedzkiego w Gdyni*, PE, R. 5, 1938,

brane na gwiazdkę dla ubogich przyniosły 275,50 zł w gotówce i w naturze. Lista parafian opłacających składkę kościelną za rok 1938 liczyła 118 nazwisk, co pozwalałoby przypuszczać, że z polską parafią było związanych przynajmniej około 300 osób. Na tyle samo Niemiec ewangelicy unijni określali liczebność swej parafii w Gdyni Orłowie Morskim⁶³.

Summary: History of Polish Lutheran Parish in Gdynia (1931-1939). Part 2

After the cancellation of the previous minister as a result of disagreements with parishioners (see Part 1), in February 1937 Gdynia got the next pastor, Rev. Jerzy Kahané. Polish protestants established close contacts with the Swedish Lutheran community, and soon moved from the classroom to the chapel in the Swedish Sailors' Home (the Svenska Sjömenskyrkan of the SKUT – The Church of Sweden Abroad), where the chaplain was Rev. Daniel Cederberg. Parish life revived, and were founded the Ladies Circle and a youth association. Celebrations were held on the occasion of state ceremonies, attended by representatives of the local authorities. In November 1938, were approved plans to build a church. At the same time, the Society of Polish Evangelicals in the Free City of Danzig was founded, for which in the English Church pastor Kahané celebrated the first service.

Keywords: 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.

nr 52, s. 635.

⁶³ APP PZEA nr 13, s. 32; Verzeichnis 1939, dz. cyt., s. 41.

Rainer Zacharias

Evangelisches Leben in und um Marienburg/Malbork bis 1772

Die Reformation in der Stadt und in den Dörfern

Es ist davon auszugehen, dass die Siedlungsgeschichte der Bevölkerung in den Niederungsgebieten von Weichsel, Nogat und dem Drausengebiet durch den nicht endenden Kampf mit den Gewalten von Wasser und Eis – sowohl im Sommer als auch während des Winters – nachhaltig geprägt worden ist. Die Dörfer und Liegenschaften sind allesamt Ergebnisse von Eindeichungen und Polderbildungen, von Entwässerungsanlagen und Warftbauten. Diese mussten ständig gepflegt und saniert, neu angelegt oder nachgebessert werden. Dafür waren unablässige Kontrollen und neue Projekte erforderlich – und alles kostete sehr viel Geld, dazu den Einsatz von Arbeitskräften. Diese Aufgabenstellung hatte zur Folge, dass eine Organisation der Dorfeinwohner entstehen musste, die auf eine permanente Arbeitsmannschaft und eine ständige Bereitschaft zu Wach- und Beobachtungspflichten zurückgreifen konnte. Diese Struktur lebte aus der Mitbeteiligung aller und zog Verantwortlichkeit nach sich, der sich niemand entziehen konnte. Daraus erwachsen selbständige Dorfgemeinschaften mit eigengeprägten Rechts- und Verpflichtungsordnungen. Diese wurden vom Landesherrn, also dem Deutschen Orden, ausgegeben und konnten nicht ohne ein gewisses Selbstbestimmungsrecht der Dorfbevölkerung konzipiert und erlassen werden. Daraus erwuchs eine frühe „demokratische“ Mitbeteiligung der Landbewohner, ohne die die ertragreiche Landwirtschaft der Niederungsgebiete nicht möglich gewesen wäre. Und da der Orden – wie später auch die Krone Polen – auf die reichlichen Erträge der Bauern angewiesen war, setzte sich die Eigenständigkeit der Dorfschaften im Bewusstsein der Region markant durch.

Diese dörfliche Struktur – und sicher auch eine verbreitete Abneigung gegen klerikale Suprematie – dürften die Bedingungen dafür abgegeben haben, dass die selbstbewusste Landbevölkerung auf die Stimmen der Wanderprediger, Studenten und entlaufenen katholischen Priester und Mönche

zu hören geneigt war, als die ersten Signale reformatorischen Denkens zu vernehmen waren. Sie gingen von den großen Städten aus und stammten teilweise unmittelbar aus Luthers Umgebung. In einigen Fällen führten sogar die katholischen Pfarrstelleninhaber aus eigenem Anstoß „in Uebereinstimmung mit den Gemeinden den neuen Ritus ein, aber mit möglichster Vorsicht, da die Bischöfe ein wachsameres Auge auf die Neuerungen hatten“¹. Die bürgerliche Stadtregierung Marienburgs stellte sich sehr schnell auf die Seite der neuen Bewegung. Dieses Vorbild dürfte unmittelbar in die Kirchspiele der Werderdörfer hineingewirkt und auch deren „Infiltration“ beschleunigt haben. Die reformatorische Idee flammte im Gebiet der Weichselmündung am entschiedensten in der Fernhandelsmetropole Danzig auf. Bereits 1521 predigte in der dortigen Dreifaltigkeitskirche der erste lutherische Theologe² Luthers Schriften und Auswirkungen verbreiteten sich in der „aufgeklärten“ Großstadt mit rasanter Schnelligkeit, so dass der polnische König Sigismund I. im Mai 1526 ein blutgetränktes Exempel zur Eindämmung der neuen Lehre „auf öffentlichem Marckt“ statuierte³. Der Danziger Magistrat verwahrte sich gegen diesen Eingriff und stützte die lutherische Sache mit seiner ganzen Autorität. Daraus ging für die gesamte Region eine große Stärkung hervor, so dass die reformatorische Bewegung erheblichen Zulauf bekam.

Privilegien für die Evangelischen und Widerstände gegen sie

Derselbe König hatte bereits 1523 an den Rat der Stadt Marienburg geschrieben: *Wir wollen der Pflicht eines christlichen Fürsten gemäß die Religion, die von den Kirchenvätern verordnet und von Unsern Vorvätern überliefert worden ist, rein und unbefleckt in Unsern Landen erhalten. Wir haben durch Erlasse bekannt gemacht, daß nirgends Bücher eines gewissen Luther eingeführt und gelesen werden. Niemand soll sich unterstehen, diese Lehre bei Todesstrafe und Einziehung seines Vermögens anzunehmen oder zu schützen*⁴. Erster lutherischer Prediger in Marienburg war der aus

¹ Hermann Eckerdt, *Geschichte des Kreises Marienburg*, Marienburg 1868, S. 97.

² Abraham Hartwich, *Geographisch-historische Landesbeschreibung derer dreyen im Pohlischen Preußen liegenden Werdern als des Danziger- Elbing- und Marienburgischen*, Königsberg 1722. Nachdruck mit einer Einleitung von Rainer Zacharias, [in:] *Preußen unter Nachbarn. Studien und Quellen*, hg. von Hans Rothe und Silke Spieler, Bd. 3, Frankfurt a.M. 2002, S. 61ff.

³ Ebenda S. 64.

⁴ Gustav Berg, *Geschichte der Stadt Marienburg (Westpreußen)*, Marienburg 1921, S. 42; Vgl. Karol Górski, *Dzieje Malborka*, 2. Aufl., Danzig/Gdańsk 1973, S. 155.

Danzig stammende Jacob Knade. Er amtierte gut zwei Jahre als Pfarrer in der St. Georgskapelle auf dem Fleischerfeld, predigte dort und reichte das Abendmahl in beiderlei Gestalt. Von da an gab es neben dem katholisch gebliebenen Anteil der Bevölkerung um seinen Mittelpunkt in der St. Johannisfarrkirche eine mehrheitlich protestantische Einwohnerschaft, die mit ihrem Zentrum in der St. Georgenkirche eine evangelische Bürgergemeinde bildete, für die der Magistrat das Patronat ausübte und auch durchzusetzen verstand



Abb. 1. Marienburg/Malbork. Die evangelische St.-Georgen-Kirche. Foto vor 1903.

Am weitesten kam König Sigismund II. den Einwohnern entgegen. In einem Privileg vom 27. April 1569 erlaubte er der *gänzlichen Oeconomie beyder Marienburgischen Werder das Evangelium nach Christi und der Apostel Lehre in ihren gewöhnlichen Kirchen, welche sie itzt haben und künftig haben werden, zu predigen und die hochwürdigen Sacramenta der Taufe und des Altars [...] ohne einige Ketzerey, nach Form und Weise der Augspurgischen Confession, ohne Hinderung der Geistlichen und Weltlichen, darinnen zu administriren und zu verrichten*⁵. Er gestattete die Anstellung

⁵ Martin Bergau, *Die Gesamte Priesterschaft der ungeänderten Augspurgischen Confession, welche vom Anfang der evangelischen Reformation bis Anno 1753 im Großen und Kleinen Marienburgischen Werder, wie auch in beyden in- und anliegenden Königl. Städten Neuteich und Marienburg das Evangelium von Christo Ihren anvertraueten Gemeinen verkündigt hat*, Danzig 1753, S. 1f.

tüchtiger, gelehrter und gottesfürchtiger Prediger Augsburgischen Bekenntnisses, sicherte ihnen eine Bezahlung zu und nahm sie „in Unserm Königlichen Schutz“ auf. Den Ältesten und Geschworenen in der Werderdörfern schärfte er ein, dass ihre Prediger und Schulmeister *ohne alle Einrede und Hindernisse, wie die mag erdacht und erfunden werden, in allen obbenannten Puncten und Clauseln und Worten, zu allen Zeiten unverrückt und friedlich bleiben sollten.*

Nun hatte aber leider diese Art von Zusicherungen keinen bleibenden Bestand. Nachfolgende Könige verkündigten andere Erlasse, obrigkeitliche Gerichte urteilten z. T. rigoros gegenreformatorisch. Nach dem Einsickern der lutherischen Ideen und deren Ausprägungen in der Stadt Marienburg und den evangelisch gewordenen Dorfgemeinden gab es Jahrhunderte lang die heftigsten Auseinandersetzungen und Streitigkeiten zwischen der Obrigkeit und den katholischen Bischöfen einerseits und den Bevölkerungsteilen, die sich mit Entschiedenheit auf das Augsburgische Bekenntnis beriefen, andererseits. Am besten konnten sich die Städte wehren, weil sie sich auf die Rückdeckung durch ihre vermögenden Magistrate verlassen konnten. Für die Landbevölkerung sah es dagegen sehr viel bedrohlicher aus. Vereinbarungen, Dekrete und Gerichtsurteile stellten nur mühsam einen immer wieder brüchigen Frieden her, zumal viele Absprachen oder gerichtlich ausgehandelte Konventionen von den Obrigkeiten nicht eingehalten wurden. Sie standen lediglich auf dem Papier. Viele Bedrückungen gegenüber den Protestanten hatten ihre Wurzeln im Wirken der Jesuiten, die mit ihrem deutlich anti-evangelischen Eifer seit 1618 in Marienburg nachweisbar sind. Im Jahre 1652 wurde ihnen zur Vergrößerung ihres Einflusses das Schloss zur Nutzung überlassen⁶.

Kennzeichen des Gemeindezusammenhalts

Die evangelischen Gemeinden waren aus der katholischen Obrigkeitsordnung bischöflicher Prägung ausgeschieden und bildeten selbstbestimmte Bekenntnisgemeinschaften. Sie beriefen aus eigener Vollmacht ihre Prediger und Lehrer. Sie richteten – auch unter den größten Bedrückungen – Gottesdienststätten und Frömmigkeitspraktiken ein, die neben den katholischen Gemeindestrukturen den Charakter von eigenständigen Kirchengemeinschaften

⁶ Heinrich Knapp, *Das Schloss Marienburg in Preussen. Quellen und Materialien zur Baugeschichte nach 1456*, Lüneburg 1990, S. 28; Vgl. Mieczysław Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomorza w XVII wieku*, t. 1, *Synteza dziejów*, Marienburg/Malbork 2012, S.107-142.

meinden auswiesen. Das wurde durch Formen des Gemeindelebens möglich, die in reformatorischer Absicht eine biblische und seelsorgerliche Zurüstung der Menschen einführte. Der Lindenauer Pfarrer Abraham Hartwich gründete in seiner Groß-Werder-Gemeinde am 1. Advent 1703 eine „Kinder-Lehre“, indem er in Kindergottesdiensten mit dem Nachwuchs und dem Gesinde des Dorfes Religions- und Konfirmandenunterricht betrieb. Für die Erwachsenen eröffnete er „mit Bewilligung der Gemeinde“ eine öffentliche Kirchen-Buß- und Betstunde. Er kümmerte sich um die moralische Ausstattung der Menschen und begleitete sie in ihren Sorgen und Verfehlungen. Er legte ihnen den Glauben als Kraft für die tägliche Erbauung in die eigenen Hände, damit ein Christentum der Tat in ihrem Alltag zur Geltung kommen könne⁷.

Seine Hauptleistung – und zwar für die gesamte Marienburger Region – erbrachte er mit der Edition seiner „Landesbeschreibung“, die wie ein „Vademecum“ zu lesen war. Darin instruierte er sehr sorgfältig und bedacht-sam die Bevölkerung über ihre Rechte und Pflichten als evangelische Gläu-bige, machte sie mit allem Wissenswerten aus ihrer Heimat vertraut und stattete sie zu tüchtiger Lebensführung aus. Vor allem aber überlieferte er ausführlich die Geschichte der Reformation in der Stadt und den einzelnen Dörfern des Marienburger Kreises. Auf diese Weise untermauerte er das Selbstbewusstsein der Evangelischen und sorgte für die Stärkung des Zusammenhalts untereinander. Er geißelte die überreichlichen Missstände und die zahllosen Übergriffe der Obrigkeiten und stellte auf vielen Seiten seines Buch die geltenden Rechtsordnungen, Privilegien und Landes-verfassungen dagegen. Der 550 Seiten starke Band von 1722 dürfte zusammen mit der Heiligen Schrift in sehr vielen Häusern und in allen Kirchengemeinden griffbereit gewesen sein⁸.

Das wichtigste Merkmal für die Solidarität der evangelischen Ge-meinschaften untereinander in Stadt und Kreis Marienburg lässt sich daran erkennen, wie eng verflochten die Pfarrerschaft und ihre Familien in der Re-gion lebten und wirkten. Sie waren zusammen mit den – bereits von

⁷ Rainer Zacharias, *Abraham Hartwicks Landesbeschreibung von 1722 als Vademecum für die Menschen der drei Werder an Weichsel, Nogat und Elbingfluß*, in: *Kirche und Welt in der frühen Neuzeit im Preussenland*, Tagungsberichte der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung, Bd. 22, hg. von Bernhart Jähnig, Marburg 2007, S. 41.

⁸ Es hat wohl 1723 eine zweite Auflage der „Landesbeschreibung“ gegeben, was den Schluss erlaubt, dass der Band sehr nachgefragt wurde, vgl. die Einführung S. XX (wie Anm. 10).

aufgeklärten Gedanken berührten – Schulzen in den Dörfern die führenden Köpfe. Sie brachten aus ihren theologischen und wissenschaftlichen Studien an deutschen Universitäten sowie aus dem kulturellen Leben besonders der Stadt Danzig viele Impulse zu verbesserter Lebensführung mit. Sie erwiesen sich vor allem als Zentren schulischer Bildung und Vorbilder für ein bewusstes Handeln. Nicht ohne Grund wurden die evangelischen Pfarrer als „Lehrer“ bezeichnet, weil sie in täglicher Ausprägung die reformatorischen Lehren in den Alltag eintrugen. Sie taten dies mit ihren Frauen und Familien in bemerkenswerten Vernetzungen. Aus Hartwichs „Landesbeschreibung“ und vielen anderen Zeugnissen⁹ geht hervor, dass sie sich zumeist alle gut kannten, sich gegenseitig stützten, mit einander verwandt und verschwägert waren. Die Pastoren waren mit einander in der praktischen Gemeindefarbeit vertraut, viele waren literarisch oder historisch tätig. Sie standen in einem engen Austausch von Informationen, der schon deshalb von großer Bedeutung war, weil man sich – gut orientiert – auf diese Weise relativ erfolgreich der gegenreformatorischen Bedrängungen zu erwehren vermochte. Starb eine Pfarrfrau, was recht häufig der Fall war, wurde sehr bald für sie aus pastörllicher Familie eine Nachfolgerin gefunden, verließ ein Stelleninhaber die Welt, fand sich schnell ein Nachfolger für das Pfarramt und als Ehemann für die Witwe. Diese Beziehungen stellten Lebensadern vom Lande in die Städte des Weichseldeltas dar (und natürlich auch umgekehrt), so dass – bei aller theologischer Streitkultur – zwischen Danzig und Elbing, Marienburg und Dirschau ein Klima gegenseitiger Unterstützung und Hilfe vorhanden war. Die Stadt Marienburg mit ihrer St. Georgenkirche scheint darin das Zentrum gewesen zu sein

⁹ Bergau (wie Anm. 8). – Abraham Pusch, *Marienburgscher Evangelischer Lehrer Gedächtniß, die seit der Reformation an der St. Georg-Kirchen gelehret. Nebst einem Anhang von den Rectoribus und Collegien an der lateinischen Schule*, Danzig 1753. – Isaak Gottfried Goedtke, *Kirchengeschichte der evangelischen kleinen Städte im Polnischen Preußen. Kirchengeschichte der Stadt Marienburg 1548-1766*. Als Manuskript gefertigt im Jahre 1760, in: Sonderschriften des Vereins für Familienforschung in Ost- und Westpreußen e.V. Nr. 112, Hamburg 2012, S. 109-132. – Ludwig Rhesa, *Kurzgefaßte Nachrichten von allen seit der Reformation an den evangelischen Kirchen in Westpreußen angestellten Predigern*, Königsberg 1834. – Zum Ganzen vgl.: *Kirche im Dorf. Ihre Bedeutung für die kulturelle Entwicklung der ländlichen Gesellschaft im „Preußenland“, 13.-18. Jahrhundert*, Katalog zu gleichnamigen Ausstellung, hg. von Bernhart Jähmig, Berlin 2002.



Abb. 2. Marienburg/Malbork. Blick auf den Altar der St.-Georgen-Kirche im Jahre 1932.

Die Mennoniten

Zu diesem Lebenszusammenhang sind noch hinzuzurechnen die aus Holland eingewanderten Mennoniten, die eine eigene reformatorische Bekenntnisrichtung vertraten. Sie waren als Spezialisten des Wasser- und Deichbaus hochwillkommene Fachleute, die den Kultivierungsprogrammen in den Werdern stabilisierende und auch neue Impulse einbrachten. Sie siedelten auf schwankenden Böden und gewannen ertragreiche neue Flächen. Auf diesen bildeten sie sogar eigene Gemeinden. In den bestehenden Dorfschaften, in denen sie sich niederließen, lebten sie mit der evangelischen Bevölkerung relativ gut-nachbarschaftlich zusammen. Sie grenzten sich allerdings ihnen gegenüber ab und orientierten sich in eigenen Bekenntnisgruppen. Darin lag durchaus auch eine Menge Sprengstoff, so dass das Miteinander zwischen evangelischen und mennonitischen (und natürlich auch katholisch gebliebenen) Menschen in den Werdern und den Städten durchaus nicht spannungsfrei verlief. Es gab auch bitterböse Kontroversen gegeneinander. Neben den Unterschieden in Bekenntnis und Ritus ergaben sich erkennbare Abneigungen hinüber und herüber im Blick auf erfolgreicherer Wirtschaften und ergiebigerer Organisationsformen. Außerdem verweigerten die Mennoniten die Teilhabe an der Landesverteidigung, da sie

als Angehörige einer Friedenskirche aus Glaubensgründen nicht bereit waren, Wehrdienst zu leisten.

Bedrückende Zeiten im 17. Und 18. Jahrhundert

Durch das Eingreifen des schwedischen Königs Gustav II. Adolf in den Dreißigjährigen Krieg erfuhren die Evangelischen des Preußenlandes zwischen 1626 und 1635 eine willkommene, aber nur vorübergehende Stärkung ihres Alltagslebens. Doch muss gleichzeitig festgehalten werden, dass der König mit seinen kriegerischen und Eroberungsabsichten erhebliche Zerstörungen im Lande verursachte. Dafür nutzte er zum Beispiel einen symbolträchtigen Gewaltakt, indem er am 19. Juli 1626 in Marienburg eigenhändig mit einer Axt in die versperrte katholische Pfarrkirche St. Johann eindrang, um dort einen evangelischen Gottesdienst durchführen zu lassen¹⁰. Im zweiten und dritten schwedisch-polnischen Krieg 1654-1660 und 1700-1721 setzte sich die Ruinierung des Landes fort. Nur der immense katholische Druck auf die evangelischen Einwohner ließ nach, weil die Schweden der protestantischen Sache zur Seite standen. Die Auseinandersetzungen zwischen ihnen, Polen, Sachsen und Russland um die Vorherrschaft in der östlichen Ostseeregion erschütterten in den ersten beiden Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts die Region schwer. Und zwar so nachhaltig, dass eine allgegenwärtige Verwüstung und infolgedessen eine signifikante Entvölkerung des Preußenlandes eintrat. Der Konflikt entwickelte sich zum großen Nordischen Krieg und wurde darüber hinaus durch das Auftreten der Pest zwischen 1709 und 1711 um ein vielfaches verschärft. Die Stadt Marienburg und ihre Umgebung litten unter diesen Verhältnissen wie alle anderen schwere Not, gesteigert durch die fortwährenden Kontributionen, die die verschiedenen Kriegsparteien der Bevölkerung – vorrangig in den Landregionen - auferlegten¹¹. Hinzu kamen immer wieder verheerende Naturereignisse, die die Menschen in Atem hielten und sie weithin um ihre Existenz brachten: Deichbrüche, Überflutungen,

¹⁰ Berg (wie Anm. 3) S. 50.

¹¹ Zeitgenössische Berichte mit vielen Einzelheiten in: Samuel Wilhelmi, *Collectanea. Marienburg in schwerer Zeit. Aufzeichnungen eines preußischen Bürgermeisters zwischen 1696 und 1726*. Nach der Auswahl von Robert Toeppen. Neu ediert von Rainer Zacharias unter Mitwirkung von Reinhard Wenzel, [in:] *Preußen unter Nachbarn. Studien und Quellen*, Bd. 7, hg. von Hans Rothe und Silke Spieler, Frankfurt a. M. 2006, S. 10f., 90ff., 123-143.

Eisgänge, ständig wiederkehrende Beschädigungen der Nogatbrücke, zuletzt 1743 sogar ihre gänzliche Zerstörung¹².

Beispiele für die Selbstbehauptung der evangelischen Gemeinden

Trotz dieser Unzahl bedrückender Ereignisse vermitteln die Aufzeichnungen und Dokumente aus Marienburg vom ersten Viertel des 18. Jh. eine bemerkenswerte Entwicklung evangelischer Lebensäußerungen, vorrangig in der Stadtkommune. Die Gemeinde scheint entgegen allen Notständen und Sorgen zahlenmäßig gewachsen zu sein und besaß offenkundig die finanziellen Mittel dafür, Projekte voranzubringen, um den gewandelten gesellschaftlichen Verhältnissen Rechnung zu tragen und neue Impulse in die Tat umzusetzen.

Aus den verschiedenen Lebensbeschreibungen der an der St. Georgenkirche tätigen Pfarrer wissen wir, dass dort offenbar vom ersten Auftreten der Reformation an stets sowohl in deutscher als auch in polnischer Sprache gepredigt worden ist. Ludwig Rhesa schreibt: es sei zu bemerken, „daß die evangelische Gemeinde ...zwei und bisweilen auch drei Prediger bei der Georgen-Kirche oder auch bei der Stadt-Pfarrkirche angestellt hatte, die abwechselnd in deutscher und polnischer Sprache predigen mußten, wenn nicht einer von ihnen ganz besonders für das polnische Predigen berufen worden war.“¹³ Johannes Schröder (1564-1599 in Marienburg) war der erste Pfarrer, von dem die Zweisprachigkeit überliefert wird. Weitere folgten: George Bussius und Simon Svetovius, Melchior Pauli und Martin Teschinius, Johann Dorschius und Christian Roemer, der 1693 ausdrücklich zum polnischen Prediger nach Marienburg berufen wurde. Im Jahre 1702 beschlossen der Magistrat und die evangelische Gemeinde, dass künftig immer drei Prediger berufen werden sollten, von denen einer Polnisch und Deutsch zu predigen habe¹⁴. Zunächst wohnte dieser dritte Pfarrer im Bethaus unter den Lauben in der Altstadt, ab 1715 wurde für ihn auf der Vorstadt neben der Georgenkirche „mit grossen Unkosten“ ein neues Pfarrhaus errichtet („eine schöne Widdem“)¹⁵.

¹² Rainer Zacharias, *400 Jahre Marienburger Nogatbrücke 1340-1743*, in: Beiträge zur Geschichte Westpreußens, Bd. 20/21, Münster 2006/2008, S. 221-255, bes. 245 ff.

¹³ S. 192 (wie in Anm. 12).

¹⁴ Ebenda S. 193-195.

¹⁵ „Widdem“ war in Marienburg die Bezeichnung für ein Pastorat. – Hartwich (wie Anm. 5) S. 258 bemerkt ausdrücklich, dass für diese seelsorgerliche Zuwendung zu den Polnisch

Das Kirchengebäude der evangelischen Gemeinde Marienburgs war in den Überresten des aus der Ordenszeit stammenden St. Georgen-Spitals vor den südlichen Mauern der Stadt an der Straße nach Stuhm eingerichtet worden. 1658 – im zweiten schwedisch -polnischen Krieg – wurde es zerstört und 1669/70 in wenig ansprechender Form wiedererrichtet. 1707 nahm man einen Erweiterungsanbau vor, „weil die Gemeine, nachdem sie sehr zugenommen, nicht viel Raum darin gehabt“ hat¹⁶. Der Weiterbau stockte wegen der Pest und starker Widerstände von katholischer Seite und konnte erst 1712 abgeschlossen werden. Da es bei den herrschenden politischen Zuständen äußerst schwierig war, die finanziellen Mittel aufzutreiben, schickte der Magistrat zwei sogenannte Kollektanten in die protestantische Welt von Hessen, Hamburg und Holstein bis Schlesien und Preußen, „umb zu solchem Bau ein zulängliches Subsidium zu sammeln“¹⁷. Mit diesem Geld und dem Aufkommen aus der Marienburger Bürgerschaft konnte der Bau erfolgreich fortgesetzt werden. Die heftigen Einsprüche von katholischer Seite wurden durch geschickte Vereinbarungen, nicht selten aber auch durch Bestechungen aus dem Weg geräumt¹⁸. Am 25. November 1712 erhielt der Bau seine Turmspitze, in deren kupfernem Knopf eine lateinisch verfasste Dokumentation eingeschlossen war, die die Geschichte der St.-Georgenkapelle und späteren evangelischen Kirche darstellte¹⁹.

Als Zeichen eines kraftvollen Gemeindebewusstseins wird man auch die folgenden Beobachtungen werten dürfen. Zusammen mit der Errichtung des Kirchturms leistete sich die Gemeinde im Jahre 1712 eine neue

sprechenden Evangelischen auch ein Beschluss der Einwohnerschaften des Großen Marienburgischen Werders vorlag. Daraus ist abzuleiten, dass sich offenbar zunehmend aus dem polnischen Bevölkerungsanteil Menschen dem evangelischen Glauben zugewandt haben.

¹⁶ Wilhelmi (wie Anm. 14) S. 113f.- Zum Ganzen: Bernhard Schmid, *Die evangelische Pfarrkirche St. Georgen zu Marienburg*, Marienburg 1931, bes. S. 5; Vgl. Wiesław Jedliński, *Dziesięć kościoła I parafii Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Malborku*, Marienburg/Malbork 1996., S. 26-45 und den deutschsprachigen Teil S. 118-126: „Die Geschichte der ehemaligen evangelischen Kirche“.

¹⁷ Wilhelmi (wie Anm. 14) S.146ff. Auf S. 148 findet sich für den lateinischen Begriff „subsidi-um“ das deutsche Wort „Zuschub“. – Schmid (wie vorige Anm.) äußert sich dazu S. 10: „Alles ist ein rühmliches Zeugnis für die kirchliche Opferwilligkeit jener Zeit.“

¹⁸ Wilhelmi (wie Anm. 14) S. 150.

¹⁹ Ebenda S. 161-164, dort auch der lateinische Wortlaut des Textes. – Es könnte Leserinnen und Leser dieses Beitrages interessieren, dass sein Autor am Trinitatis-Sonntag des Jahre 1935 (am 16. Juni) in St. Georgen seine Taufe empfangen hat und über das heute noch vorhandene Becken gehalten worden ist.

Kirchenglocke, die noch heute in der jetzigen katholischen Kirche „der Mutter Gottes der immerwährenden Hilfe“ täglich zu hören ist. Sie wurde von dem Danziger Glockengießer Benjamin Wittwerck hergestellt und am 15. April 1713 geweiht²⁰. Ihre lateinische Inschrift *LAUDATE IN CYMBALIS BENE SONANTIBUS* stammt aus dem Ende des 150. Psalms. An drei Stellen des Glockenmantels sind in erhabenen Buchstaben die Namen von bedeutenden Persönlichkeiten der Stadt angebracht worden. Sie gelten den seinerzeit präsidiierenden Ratsmitgliedern, den vier verantwortlichen Kirchenvätern sowie den drei Pastoren der Kirchenbauphase von 1712/13: Salomon Hermson, Christian Roemer und Leonhard Waechter.

Ein für die Gemeinde sicher prägendes Ereignis war im Jahre 1713 das Erscheinen eines neuen Gesang- und Gebetsbuchs, das der ortsansässige evangelische Prediger Leonhard Wächter edierte. Es trug den Titel: *Verbessertes Marienburgisches Gesangbuch*. In ihm sind 546 deutsche und 16 lateinische Gesänge vereint, dazu eine Fülle von Gebeten für alle Lebenslagen, die etwa die Hälfte seines Umfangs ausmachen. Der Band, von dem heute noch ein Exemplar in der Göttinger Universitätsbibliothek vorhanden ist, liegt schwer in der Hand und ist sehr eng gedruckt. Er war mit der Absicht verbunden, wie es die „Zuschrift“ (das Editorial) sagt, dem „ruhmwuerdigen“ Namen der Stadt angemessen zu dienen. Er war dafür gedacht, im Gottesdienst, in der Schule und in den häuslichen Andachten der Familien genutzt zu werden, und galt für die St. Georgen-Gemeinde ebenso wie für die benachbarten Gemeinden im Großen und Kleinen Marienburger Werder. So wurden die evangelischen Gläubigen in Stadt und Land geistig eng miteinander vernetzt, und es konnte sich eine belastungsfähige Bekenntnishaltung der Menschen in der Nachbarschaft entwickeln. Auch hieran wird deutlich, wie sehr Marienburg die Ausstrahlung einer geistlichen Zentrale innehatte²¹.

Das Besondere dieses Gesangbuchs besteht darin, dass ihm – abgesehen von seinem spirituellen Auftrag für das Leben der Gemeinde – eine

²⁰ Schmid (wie Anm. 19) S. 17. Der Anschaffungspreis betrug die stolze Summe von 789 Gulden. Den Namen des Gießers findet man auf dem Glockenhals mit dem Wortlaut: „FVDIT ME [es goss mich] BENIAMIN WITWERCK 1712“ in: Marienburger Zeitung Nr. 252-254 März/April/Mai 1969.

²¹ Rainer Zacharias, *Leonhard Wächters „Verbessertes Marienburgisches Gesang-Buch“ von 1713*, in: Westpreußen-Jahrbuch, Bd. 64, Münster 2014 (im Druck). – Jürgen Leonhard Waechter, *Leonhard Wächter*. Personalartikel in: *Altpreußische Biographie* (im Druck).

Abbildung mitgegeben ist, die die Nutzerinnen und Nutzer aufmerken lässt. Es ist eine Grafik, auf der eine – von Osten her gesehene – markante Stadtansicht Marienburgs gezeigt wird²². Der Wohnplatz ist trutzig von alten Ordensmauern und modernen Erdwällen umgeben und zeigt sich als eine abwehrbereite Festungsanlage. Rechts (im Norden) liegen die Teile des Schlosses, und links – ganz am südlichen Rand – erhebt sich die St. Georgenkirche, bereits mit ihrem neuen Turm. Dieses sogenannte Frontispiz versteht sich als eine gezielte Ansprache an diejenigen, die das Buch in die Hand nahmen. Es führt eine Abwehrhaltung gegen Gefährdung und Überfremdung vor Augen und demonstriert ein Selbstbewusstsein, das sich hinter den Mauern behütet fühlen kann. Gleichzeitig will es aus geistlicher Kraft immer wieder dazu aufrufen, einen innigen Gottesbezug aufzubauen, der diese Sicherheit „garantiert“. Das Bild platziert die evangelische Kommune in ihrer noch mittelalterlichen Ausdehnung zwischen die Rahmenbedingungen seiner unmittelbaren Gegenwart. Rechts (sehr wohl außerhalb der Bürgergemeinde) symbolisiert das Schlossgebiet die konfliktbereite Präsenz der katholischen Obrigkeiten mit der Landes- und Bischofsverwaltung sowie den Gerichten. Links präsentiert der Kirchbezirk von St. Georgen den Raum evangelischer Freiheit. Von da her wird die Kraft abgeleitet, die Spannungsverhältnisse in Politik und Gesellschaft zu ertragen und aktiv zu gestalten. Als das Wächtersche Gesangbuch im Jahre 1756 durch eine Nachfolgedition des ebenfalls in Marienburg tätigen Pfarrers Nathanael Ephraim From abgelöst wurde, besaß es wie die Vorgänger-Ausgabe ein Frontispiz mit einer den Veränderungen der Zeit angepassten sehr ähnlichen Stadtvedute²³. Aus diesen beiden – ganz bewusst an paralleler Stelle eingefügten – Abbildungen wird deutlich, wie sehr die Stadtkommune und die Kirchengemeinde dem evangelischen Gedankengut Vertrauen entgegenbrachte und sich ihm verpflichtet sah. Angesichts eines solchen sich und der Welt zur Anschauung bringen wollte, – wie es in barocker Zeit

²² Die Abbildung befindet sich auf S. 97 in: Rainer Zacharias, *Zwei Marienburger Stadtansichten aus den Gesangbüchern von Leonhard Wächter (1713) und Nathanael Ephraim From (1756)*, in: Preußenland. Jahrbuch der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung und der Copernicus-Vereinigung für Geschichte und Landeskunde Westpreußens sowie Mitteilungen aus dem Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, NF 1, Grünberg 2010, S. 89-117.

²³ Die Abbildung ist auf S. 105 des obigen Aufsatzes (vgl. die vorige Anm.) wiedergegeben. – Rainer Zacharias, *Nathanael Ephraim From*, Personalartikel in: *Altpreußische Biographie* (im Druck).

selbstgefällig vorkam – diese fromme bürgerlich-kommunale Stadtgesellschaft sei als ein „verdientes“ Geschenk göttlicher Gnade anzusehen.

Diesen Eindruck selbstbewusster Stärke kann man durch eine weitere Beobachtung unterstreichen. Der Innenraum der St. Georgenkirche war beim Wiederaufbau seit 1689 durch den Marienburger Bürger und Maler George Horck künstlerisch gestaltet worden. Diese Bilder sind heute noch vorhanden und bilden mit den nach 1721 entstandenen Darstellungen von der Hand des Marienburger Malers Johann Martin Günther einen bemerkenswert einheitlichen Kunstschatz. Sie schmückten die Brüstungen der Emporen mit 72 Gemälden eindrucksvoller biblischer und symbolischer Szenen.

Eines davon macht eine ganz besondere Aussage. Es zeigt einen jungen Mann, der auf einer abgeplatteten Bergkuppe steht. Er hat das linke Bein vorgerückt, als habe er gerade eine bedeutungsvolle Willensbekundung abgegeben. Er blickt mit erhobenem Kopf und milden Augen über die Welt. Er scheint sich seiner Wirkung bewusst zu sein. Seinen rechten Arm hat er zu einer sanften Geste des Segnens erhoben. Mit der linken Hand weist er wie zur Beruhigung hinter sich, als wolle er seine Widersacher abwehren.



Abb. 3. "Luther auf dem Felsen/Luter na skale". Gemälde von Johann Martin Günther an der nördlichen Empore in der ehemaligen evangelischen St. Georgen-Kirche in Marienburg/Malbork (zwischen 1721 und 1732). Fot. Marek Dziedzic/Malbork.

Christus-Corpus auf hellem Schild, eingebettet in einen roten Untergrund, umgeben von einem leuchtenden Strahlenkranz. Darauf fällt vom Himmel ein Lichtstrahl, der den Jüngling deutlich hervorhebt. Um den Felsen herum – unter ihm – sind die Kräfte der Hölle in Bewegung. Ihn umgeben wild

fuchtelnde und furchterregende Gestalten des Todes und des Teufels, die ihn mit Forken und Speeren bedrohen. Sie signalisieren ihr geiferndes Interesse, ihn zu verjagen oder zu beseitigen. Die Plattform, auf der der Verkündiger steht, wird durch einen Strick kraftvoll zusammengehalten. Sein Fundament ist sicher, denn zu seinen Füßen lehnt eine aufgeschlagene Bibel. Sie zeigt unmissverständlich an, aus welcher Kraft die Standfestigkeit des Mannes hervorgeht.

Es ist unzweideutig Martin Luther, der hier gemeint ist. Er zeigt allerdings keinerlei Ähnlichkeit mit einer der historischen Abbildungen von ihm. Vielmehr wird er als Typus des jungen Menschen gesehen, dem trotz seiner Jugend eine gewinnende Ausstrahlung und ein hohes Maß an gütiger Einwirkung gelingt. In seinem Aufsatz über diese Marienburger Emporenbilder in St. Georgen weist der Autor Bartłomiej Butryn darauf hin²⁴, dass mit dieser Darstellung ein Wort des Matthäusevangeliums (16,18) verlebendigt worden sei: Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Luther (auf den dieses Bibelwort übertragen wird) – gesehen als der neue Petrus – verteidige hier auf einem unerschütterlichen Fundament Evangelium und Glauben gegen die Kräfte der Finsternis: Wer ihm nachfolge, könne nicht zuschanden werden.

Hier präsentieren sich in klarer Geltungsabsicht lutherischer Glaube und eine darauf aufbauende Lebensauffassung. Der Reformator ist präsent und stützt die Gemeinde in Gottesdienst und Alltagsgestaltung. Die Kirchenbesucher werden in diesem ikonographischen Programm darin gestärkt, den Felsen unter sich zu fühlen und das eigene Leben darauf einzurichten. Dieser Gedanke trägt die Erwartung in sich, dass solches Bestreben erfüllt werde. Voraussetzung dafür aber war, dass die lutherische Lehre rein erhalten bleiben sollte. Alle Bestrebungen waren entschieden abzuwehren, wenn sie sich gegen diesen Grundsatz stellten oder es so schien, dass ihre Neuerungen unkalkulierbare Verunsicherungen bewirkten. In Wilhelms „Collectaneen“ gibt es dafür anschauliche Belege: zwei Pastoren wurden von einem streng gehandhabten Vorurteil so unter Druck gesetzt, dass sie schließlich aus der

²⁴ Bartłomiej Butryn, *Zespół obrazów z lat około 1689-1732 na emporach w poewangelickim kościele św. Jerzego w Malborku*, in: *Studia Zamkowe*, Bd. 3, Malbork/Marienburg 2009, S. 24-47, bes. S. 46f. – Wenn man in der Deutung des Bildes etwas zurückhaltender urteilen will, ist es auch möglich, die Gestalt des jungen Mannes als eine idealisierte Darstellung des wahren Lutherans zu sehen.

Stadt abgeschoben wurden, weil sie zu neuartig und damit unbequem waren: Johann Georg Fiedler und Johann Pohland²⁵.

Diese theologische Abwehrbewegung ging im alltäglichen Leben mit der klaren Absicht einher, in den Gemeinden für Zucht und Ordnung zu sorgen. Es wurde sehr darauf geachtet, dass die alten Sitten von Gottesfurcht, Anstand und Bescheidenheit eingehalten wurden. Zum Beispiel sollte bereits an der Kleidung sichtbar werden, dass der gläubige Mensch auf alle Zeichen von Luxus zu verzichten habe. So konnte Abraham Hartwich in seinem Werk von 1722 aus einer Predigt zitieren, *dass die Hoffarth und Alamodereyen bey den Werderschen Frauen und Jungfern dergestalt eingerissen und überhand genommen, daß sie – ihrem Stande zuwieder – den vornehmsten Städten, ja wohl Adelichen Frauen nachäffen und mit unanständigen Alamodischen Tafftenen Atlassenen Kleidern, Goldstückenen Mützen, Gold und Silbernen Spitzen [...], theuren grossen Knöpfchen sich behängen und durch solchen ihren Stoltz und Üppigkeit nicht allein den Allerhöchsten Gott erzürnen, gottesfürchtige Leute ärgern, sondern auch die Werdere [...] in Schaden und Ungelder setzen*²⁶. In diesen Zeilen wird nicht allein der materielle Prunk geißelt, sondern auch – vielleicht sogar vor allem – jede Form von Sucht und Verschwendung an den Pranger gestellt. Nicht selten seien *überhäuffte Schulden und Zinsen* die Folge gewesen.

Evangelische Menschen hatten in ihrem Stand zu bleiben und seine Grenzen nicht zu überschreiten. Sie sollten auch kein Streben in diese Richtung erkennen lassen, weil so ein Verhalten in keiner Weise Gott wohlgefällig sei. Reformatorische Theologie hatte die Absicht, ein Leben im Glauben zu ermöglichen. Die daraus abgeleitete Ethik wollte über seelsorgerliche und pädagogische Programme die individuellen und die kollektiven Gestaltungsräume erweitern und transparent machen. Die gebildeten Leute stattete sie

²⁵ Wilhelmi (wie Anm. 14), zu Fiedler: S. 172-176, zu Pohland: S. 335ff.. Über viele Seiten wird der schier endlose Prozess um diesen Pfarrer abgehandelt, der die Stadt ein Jahr lang in Aufruhr versetzte und die Gemeinde tief spaltete. Die höchsten Gremien des Landes waren mit diesem Fall beschäftigt. Schließlich wurde Pohland am 24. Januar 1725 von „seinem“ Teil der Kirchengemeinde mit Dank und in tiefer Trauer und „unbeschreiblicher Liebe“ auf der Nogatbrücke nach Greifswald in Pommern verabschiedet (S. 393).

²⁶ Hartwich (wie Anm. 5), S. 51. - Er gibt Sätze des Pfarrers Christian Heider des Älteren († 1677) aus dem Dorf Stalle im Kleinen Marienburger Werder wieder (vgl. bei Hartwich S. 269), der seinen Ausführungen die Verse 5 und 6 aus dem 5. Kap. des 1. Petrusbriefes zugrunde gelegt hatte: „Denn Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demütigen gibt er Gnade. So demütiget euch nun unter die gewaltige Hand Gottes, daß er euch erhöhe zu seiner Zeit.“

durch die Beschäftigung mit Wissenschaft und Kultur darüber hinaus zu Rechtsempfinden und Herrschaft aus. Den „einfachen“ Menschen in der Stadt und auf dem Lande wollte sie durch Seelsorge und Gemeinschaftsformen nahe kommen, um ihnen die Last des Daseins zu erleichtern. Im Mittelpunkt dabei stand immer der Gottesdienst mit der Verkündigung des Wortes Gottes, für das Martin Luther – als der neue Petrus – den Felsen symbolisierte.

*Sol dein Gebet und Lied, mein Christ, erhörlich seyn,
So muß der Geist des Herrn das Hertz zuvor entzünd
Und sich die Glaubens Kraft auff Christi Leiden gründen,
Als denn so kehrt dein Gott bey dir in Gnaden ein*²⁷.

Summary: Evangelical life in Malbork/Marienburg and environs until 1772

This work is an outline of the history of evangelical centers at the mouth of the Vistula River in the years 1526-1772, because the central point of reference is the church St. George in Malbork (German: Marienburg). Based on historical sources it shows the impact of the faith on the life of the Evangelical Church. Shows the tension arising between the living forms of the Reformed religion and the old Catholic Church. New Lutheran understanding of faith were reflected in the way of life, manifesting itself in children's education, pastoral care and overall spiritual climate. Protestantism on the banks of Vistula and Nogat rivers assisted in everyday life, giving the power as well, to overcome the sometimes harsh living conditions.

Keywords: Poland, Malbork, Reformation, Lutheranism, History 1526-1772, St. George Church, Protestant Self-Conscience

Streszczenie: Życie Kościoła ewangelickiego w Malborku i okolicach do roku 1772

Niniejszy artykuł omawia historię ośrodków ewangelickich u ujścia Wiśły w latach 1526-1772, dlatego centralny punkt odniesienia stanowi kościół św. Jerzego w Malborku. Na podstawie źródeł historycznych ukazano wpływ zasad wiary ewangelickiej na życie kościelne. Przedstawiono napięcia powstające między żywymi formami religijności reformacyjnej i starym Kościo-

²⁷ Motto auf dem Frontispiz unter der Stadtvedute zur Eröffnung des Wächterschen Gesang- und Gebetsbuchs von 1713. Abbildung S. 97 in dem Anm. 25 genannten Beitrag.

łem Katolickim. Nowości ewangelickiego rozumienia wiary znajdowały odzwierciedlenie w sposobie życia, przejawiającym się w edukacji dzieci, duszpasterstwie i ogólnym klimacie duchowym. Protestantyzm nad Wisłą i Nogatem służył pomocą w codziennym życiu, dając moc do przezwyciężenia niekiedy trudnych warunków bytowych.

Słowa kluczowe: Polska, Malbork, Reformacja, Luteranizm, Historia 1526-1772, kościół św. Jerzego, świadomość ewangelicka

Rainer Zacharias – ur. 14.4.1935 w Malborku, 22. 1. 1945 ucieczka do Szlezewiku, tam w 1955 zdał maturę. Studia z zakresu germanistyki, historii i teologii ewangelickiej w Getyndze i Kilonii. Doktorat w roku 1961. W latach 1962-1997 nauczyciel w szkołach średnich w Kilonii, opiekun staży nauczycielskich. Żonaty, 3 dzieci, 4 wnucząt. Mieszka w Preetz koło Kilonii. Od 1978 r. członek Komisji do spraw dziejów wschodnich i zachodnich Prus (Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung).

Kalina Wojciechowska

Odpuścić grzechy, zachować wiernych (J 20,23)

Przez stulecia słowa zmartwychwstałego Jezusa zapisane w Ewangelii Jana (J 20,23) były uważane za Janowy – bardziej skonkretyzowany – wariant tekstów Mt 16,19 (*I dam ci klucze królestwa niebios; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebie, a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane też w niebie*) i Mt 18,18 (*Cokolwiek będziecie związali na ziemi, będzie związane i w niebie, a cokolwiek będziecie rozwiązali na ziemi, będzie rozwiązane też w niebie*)¹. Niektórzy egzegeci dopatrywali się wzajemnej zależności tych trzech passusów albo przynajmniej ich wspólnego źródła². Interpretowano je w świetle tradycji żydowskiej, bliskiej ewangelicie Mateuszowi. Uważano, że użyte przez Mateusza czasowniki δέω (związać) i λύω (rozwiązać) należy rozumieć tak, jak rozumiał je późniejszy nieco niż ewangelie rabinizm, a więc odnosząc je do działań sędziów i orzekania o winie lub niewinności podsądnego. *Związywanie* i *rozwiązywanie* łączono też z udzieleniem podsądnemu pozwolenia na wejście lub z zakazem wejścia do synagogi³. Taką interpretację, uzasadnioną w odniesieniu do Mt, przeniesiono automatycznie na J 20,23. Niejako *a priori* przyjęto, że użyte przez Jana czasowniki ἀψιῆμι i κρατέω są synonimami δέω oraz λύω, a paralelizm antytetyczny, występujący rzeczywiście w Mt 16,19 i 18,18,

¹ Por. H. Langkammer, *Nony Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 81.

² Tak np. J.A. Emerton, *Binding and Loosing – Forgiving and Retaining*, JTS 13 1962, s. 325-331, który uważa, że i Mt, i J korzystali z jakichś wariantów tekstu aramejskiego Iz 22,22, inaczej jednak zinterpretowali (i przelożyli) użyte tam czasowniki *zamykać* i *otwierać*; inaczej C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 347-349, który zaprzecza wspólnemu źródłu tekstów Mt i J; zob. też R.E. Brown, *The Gospel According to John (XIII-XXI)*, Garden City, New York 1970, s. 1029-1031, G. R. Beasley-Murray, *John*, Word Biblical Commentary 36, Waco 1987, s. 383-384; T. Hägerland, *Jesus and the Forgiveness of Sins. An Aspect of His Prophetic Mission*, Cambridge-New York 2011, s. 80-83.

³ G.R. Beasley-Murray, dz. cyt., s. 383.

ma swój eliptyczny odpowiednik w formule Janowej⁴. Wszystkie trzy teksty wiązano też z obrazem zamykania i otwierania wywiedzionym z Iz 22,22 (*Położę na jego ramieniu klucz Dawida. I gdy on otworzy, to nikt nie zamknie, a gdy on zamknie, to nikt nie otworzy*)⁵. O ile Mt 16,19 rzeczywiście ze względu na lekcykę i obrazowanie (por. klucz Dawida i klucze królestwa) może wywoływać bezpośrednie skojarzenia z Iz 22,22⁶, to J 20,23 kojarzy się z tekstem Izajasza tylko pośrednio. Niewątpliwie wpłynęło na to odwołanie do tego obrazu w Obj 3,7, gdzie użyto cytatu z Izajasza. A ponieważ tradycja chrześcijańska utożsamiała dość wcześnie autora czwartej Ewangelii z autorem Objawienia, to na interpretację J 20,23 oprócz tekstów Mt nałożył się też tekst Apokalipsy.

Uznanie Mt 16,19; 18,18 i J 20,23 za teksty wariantywne miało swoje konsekwencje w rozumieniu tzw. władzy kluczy i roli najpierw uczniów Jezusa, a później duchownych przy absencji. Szczególnie wyraźnie widać to w orzeczeniach Soboru Trydenckiego, kiedy zdefiniowano J 20,23 jako skrypturystyczną podstawę katolickiego sakramentu pokuty udzielanego przez wyświęconych duchownych⁷. Tymczasem, nawet jeśli uznać, że tradycja Mateuszowa i Janowa mają jakieś wspólne źródła, to umieszczenie ich w zupełnie innym kontekście (tzw. rekontekstualizacja) nie pozwala na utożsamienie znaczenia wszystkich trzech tekstów. Słowa z Mt 16,19 i 18,18 zostały umieszczone przed męką⁸, słowa z J 20,23 – po zmartwychwstaniu, kiedy ewidentnie zmienia się świadomość bezpośrednich odbiorców poleceń Jezusa. Okoliczności wypowiedzi każą szukać paraleli do J 20,23 raczej w Mt 28,18-20 lub w Mk 16, 15-16⁹, gdzie zastosowany został podobny układ równoległy A+B → C oraz A'→ C':

⁴ S.M. Schneiders, *The Resurrection (of the Body) in the Fourth Gospel. A Key to Johannine Spirituality*, [w:] *Life in Abundance. Studies of John's Gospel in Tribute to Raymond E. Brown*, ed. J.R. Donahue, Collegeville 2005, s. 186.

⁵ R.E. Brown, dz. cyt., s. 23.

⁶ C.K. Barret, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Philadelphia 1971, s. 571.

⁷ Por. S.M. Schneiders, dz. cyt., s. 198, przypis 64 i 65.

⁸ Jest to jednak najprawdopodobniej zabieg redaktora Ewangelii Mateusza, który tradycję powielkanocną przetransponował na czas ziemskiej misji Jezusa; por. T. Hägerland, dz. cyt., s. 83; U. Luz, *Das Primatwort Matthäus 16,17-19 aus Wirkungsgeschichtlicher Sicht*, NTS 37 (1991), s. 415-416.

⁹ Por. różne harmonizacje i synopsy Ewangelii, gdzie fragment J 20,19-25 zestawiany jest z Mk 16,14; Łk 24,36-43, np. A.T. Robertson, *A Harmony of the Gospel*, <http://biblia.com/books/hrmysgprobrtsn/Jn20.19-25?embeddedPreview> (15.10.2013); S.L. Cox, K.H. Easley, *Harmony*

A (*kto uwierzy*)
+ B (*i zostanie ochrzczony*)
→ C (*będzie zbawiony*)
A' (*kto nie uwierzy*)
→ C' (*będzie osądzony*).

Jeszcze więcej podobieństw łączy tekst Jana z Ewangelią Łukasza 24,36nn. Obaj hagiografowie wydają się zależni od tzw. tradycji jerozolimskiej (a nie galilejskiej), gdy opisują postzurekcyjne chrystofanie. Istnieją paralele w prezentacji wydarzeń i rozłożeniu akcentów. Obaj ewangelisci podkreślają niezwykłość spotkania ze Zmartwychwstałym (Łk 24,36-37; J 20,19), cielesną obecność Jezusa wśród uczniów (Łk 24,39-43; J 20,26-27), nakaz odpuszczania grzechów (Łk 24,47; J 20,23), napelnienie uczniów Duchem św. (Łk 24,49, gdzie na określenie Ducha św. pojawia się parafraza – *moc z wysokości*; J 20,22) i kontynuację przez uczniów misji Jezusa posłanego przez Ojca (Łk 24,49; J 20,23)¹⁰. Jak zauważa R.E. Brown, w obu przypadkach istotne jest powołanie się na Ojca, którego brak w mowach misyjnych i formułach chrzcielnych Mt i Mk. W ten sposób wyeksponowany też został jeden z zasadniczych tematów teologii Ewangelii Jana – przeniesienie relacji między Ojcem i Synem na relacje wewnątrz wspólnoty uczniów (por. J 17,18)¹¹. Swoje rozważania o zależności pomiędzy tekstami poszczególnych ewangelistów i tradycji, z jakich korzystali, Brown podsumowuje stwierdzeniem, że J 20,23 ma się tak do Łk 24,47 jak dłuższe zakończenie Mk 16,16 do Mt 28,19¹².

Opis okoliczności wypowiedzi Jezusa, podobieństwo formalne, treściowe, nawet leksykalne każe więc umieścić J 20,23 w kontekście chrzcielnym. Tym bardziej, że odpuszczenie grzechów pierwotnie wiązało się z praktyką chrzcielną, o czym wspominają nie tylko teksty nowotestamentowe (np. Mk 1,4; Mt 3,6; Łk 3,3; Dz 2,38), ale też praktyka wczesnochrześcijańska¹³.

of the Gospel, Nashville 2007 <http://biblia.com/books/hcsbharmnygos/article/GOS.PT14.SEC178> (15.10.2013).

¹⁰ R.E. Brown, dz. cyt., s. 1028-1029.

¹¹ Tamże, s. 1029.

¹² Tamże.

¹³ Zob. *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, opr. J. Słomka, Kraków 2004, rozproszone w tekście.

Jak widać atrybucja tradycji, która została wykorzystana w Mt 16,19; 18,18 (kontekst sądowy) oraz tradycji, z której pochodzą słowa z J 20,23 (kontekst chrzcielny), są zupełnie różne. Trudno więc znaleźć inne powody niż historia interpretacji i oddziaływania oraz wyrosła na nich teologia systematyczna, które usprawiedliwiałyby odniesienie nakazu odpuszczenia grzechów do władzy kluczy. Wszystkie trzy teksty powinny doczekać się rzetelnej egzegezy. Prezentowany artykuł będzie próbą dokonania analizy bez obciążeń dogmatyzujących tylko jednego z nich – J 20,23.

Krytyka tekstu

Spośród wszystkich słów składających się na tę wypowiedź Zmartwychwstałego: ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆτε κεκράτηνται., tylko dwie formy – τινων oraz ἀφέωνται opatrzone zostały komentarzem w aparacie krytycznym. W niektórych rękopisach (w B oraz kilku manuskryptach łacińskich i syryjskich) zaimek nieokreślony w genetivie liczby mnogiej τινων za każdym razem przekazywany jest w genetivie liczby pojedynczej τινος, co absolutnie nie wpływa na rozumienie znaczenia całego tekstu.

Indicativus perfecti passivi ἀφέωνται użyty w tekście przyjętym zgodnie z zapisem w κ^2 A D (L) X 050 f¹ f¹³ 565. / 844 posiada więcej form wariantywnych. Formę indicativu praesentis medii/passivi ἀφιενται podają B² K N W G D Q 078. 33. 700. 892^s. 1241. 1424 i większość rękopisów syryjskich. Formę indicativu futuri passivi ἀφεθήσεται można spotkać w κ^* q sa ly pbo. Najprawdopodobniej obie są wprowadzonymi przez kopistów próbami uproszczeń tekstu i dostosowania go do reguł gramatycznych. Tłumaczenie wariantu pierwszego (z czasem terażniejszym) brzmiałoby: *są odpuszczane*; tłumaczenie wariantu drugiego (z czasem przyszłym) brzmiałoby: *będą odpuszczane*. J.R. Mantey sugeruje jednak, że perfectum w *textus receptus* implikuje czynność wcześniejszą/przeszłą, natomiast wprowadzenie przez kopistów czasu terażniejszego lub przyszłego miało na celu dopasowanie tego tekstu do kształtującej się chrześcijańskiej sakramentologii¹⁴. Z kolei H.J. Cadbury twierdzi, że znaczenie perfectum oraz praesens i futurum jest w zasadzie takie samo, tym bardziej że występuje tutaj zdanie warunkowe z hipotetycznym (możliwym) okresem warunkowym, a więc działanie z apodosis (następnika)

¹⁴ Za: R.E. Brown, dz. cyt., s. 1024.

musi odnosić się do terażniejszości i/lub przyszłości¹⁵. Jednak według B.M. Metzgera obie poprawki mają osłabiać znaczenie perfectu, zwłaszcza tej jego cechy, która wskazuje na bezpośrednie i natychmiastowe skutki czynności¹⁶.

Aparat krytyczny podaje jeszcze jeden wariant zapisu czasownika ἀψιημι a mianowicie ἀφιόνται (w B* Ψ), który należy jednak potraktować jako błędny zapis formy czasu terażniejszego ἀφιενται¹⁷, poprawiony przez kolejnego kopystę przepisującego tekst kodeksu watykańskiego, stąd prawidłowy pod względem gramatycznym i ortograficznym zapis w B².

Tłumaczenie i jego konsekwencje

Większość współczesnych polskich tłumaczeń wiersza J 20,23 opiera się na tzw. łańcuchu tradycji translatorskiej (niezmiennej praktycznie od XVI w.), a przy okazji – jeszcze dłuższej tradycji teologicznej, dotyczącej urzędu kościelnego. *Którymkolwiek odpuszcicie grzechy, będą im odpuszczone, a którymkolwiek zatrzymacie, będą zatrzymane* – można przeczytać w *Biblii brzeskiej* (1563); tłumacze *Biblii gdańskiej* (1632) zdecydowali się zachować czas terażniejszy: *Którymkolwiek grzechy odpuszcicie, są im odpuszczone, a którymkolwiek zatrzymacie, są zatrzymane*. Podobnie wcześniej w Nowym Testamencie Jakuba Wujka (1593): *Których odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a których zatrzymacie, są zatrzymane*. Od tego wzorca nie odbiegają ważniejsze tłumaczenia z XX i XXI w.: *Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane* (BT); *Którymkolwiek grzechy odpuszcicie, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są zatrzymane* (BW); *Komu grzechy odpuszcicie, temu są odpuszczone, a komu zatrzymacie, temu są zatrzymane* (BP); *Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane* (BWP); *Komu grzechy odpuszcicie, są mu odpuszczone, a komu zatrzymacie są mu zatrzymane* (NTE); *Tym, którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone; tym, którym zatrzymacie, są zatrzymane* (BPaul); *Jeśli komuś odpuszcicie grzechy, są odpuszczone, jeśli komuś zatrzymacie, są zatrzymane* (EPP).

Z tego ograniczonego, ale reprezentatywnego przeglądu wynika, że tłumacze nie próbują ingerować w tradycję i uważają, że człon ὃν τινῶν κρατῆτε κεκράτηνται należy potraktować jako część paralelizmu antytetycznego,

¹⁵ Tamże.

¹⁶ B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994, <http://biblia.com/books/tcgt/article/BK.JN.20.23> (15.10.2013).

¹⁷ Tamże.

odnoszącego się – podobnie jak człon pierwszy – do grzechów. Spośród przytoczonych translacji, najwierniejsza wydaje się wersja EPP, w której zdecydowano się zachować zdania warunkowe (*jeżeli... to*) z *modus probabilis*. W innych przypadkach tłumacze najwyraźniej uznali, że należy zdania warunkowe potraktować jako *modus universalis*, choć użyte formy czasowników greckich tego nie potwierdzają.

Przesłanką do uznania okresu warunkowego za *modus universalis* jest użycie coniunctivu praesentis w protasis (poprzedniku) oraz iterativum (czasownika wyrażającego powtarzalność czynności) w apodosis (następniku)¹⁸. Gdyby takie formy rzeczywiście pojawiły się w tekście greckim, pierwszą jego część należałoby przetłumaczyć: *Zawsze, gdybyście odpuszczali czyjeś grzechy, są im odpuszczane*. Tłumaczenie bardzo dobrze pasuje do przekonania, że J 20,23 traktuje o wielokrotnie udzielanej absolucji. Nie przy- staje jednak do twierdzenia o jednorazowym odpuszczeniu grzechów, jakie miałyby miejsce przy chrzcie. Tymczasem to tę drugą interpretację daje się wyprowadzić z analizy form gramatycznych. Hagiograf w protasis użył coniunctivu aoristi activi ἀφῆτε – co oznacza, że wspomniana przez niego czynność jest jednorazowa i dokonana. Prawidłowe literalne tłumaczenie tej frazy brzmi zatem: *Jeśli odpuszcilibyście czyjeś grzechy...* Apodosis może sprawić trochę więcej kłopotu. Wspomniano wyżej o próbach dostosowania tej wypowiedzi do reguł gramatyki greckiej, co znalazło wyraz w zastosowaniu indicativu praesentis lub indicativu futuri w niektórych wariantach tekstu. Jeśli bowiem w protasis pojawia się coniunctivus aoristi, to w apodosis powinien zostać zastosowany indicativus praesentis, futuri lub aoristi. Całość wtedy można uznać za klasyczny *modus probabilis* (możliwy/hipotetyczny). Znaczenie czasu teraźniejszego i przyszłego w tekście Janowym przejęło, jak powiedziano, perfectum, które wskazuje nie tylko na konsekwencje czynności z protasis, ale też bezpośrednią zależność między protasis i apodosis. Takie ujęcie jeszcze wyraźniej akcentuje jednorazowość czynności z protatis i jej trwale skutki w apodosis. W świetle tego, co powiedziano, tłumaczenie oraz interpretacja zwrotu ἄν τιῶν ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς wygląda następująco:

Jeśli odpuszcilibyście czyjeś grzechy – czyli odpuszcili raz bez powtarzania tego aktu, → *zostały one i są im odpuszczone* – również raz, bez konieczności powtarzania, ponieważ skutki odpuszczenia grzechów trwają. Trwałość skut-

¹⁸ Por. *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, opr. A. Paciorek, Kielce 2001, s. 98.

ków odpuszczenia grzechów jest tu podkreślona użyciem perfectu w *passivum theologicum*. Oznacza to, że tym, który w rzeczywistości je odpuszcza, jest Bóg.

Na jeszcze jeden aspekt użycia *indicativu perfecti passivi* zwraca uwagę J.R. Mantey. Podkreśla, że *perfectum* odnosi się częściowo do przeszłości i działanie uczniów opisane w *protasis* (odpuszczenie grzechów) w istocie musiałoby być poprzedzone działaniem Boga opisany przez *perfectum* w *apodosis*. Oznaczałoby to, że samo odpuszczenie grzechów przez Boga nastąpiło wcześniej, a sekwencja działań przedstawiałaby się następująco: 1. Odpuszczenie grzechów przez Boga (przeszłe aspekty *perfectum*); 2. Jednorazowe odpuszczenie grzechów przez uczniów mocą udzieloną przez Jezusa, a właściwie – ogłoszenie przez uczniów dokonanego już odpuszczenia grzechów przez Boga (aoryst); 3. Skutki odpuszczenia grzechów (teraźniejsze, ciągle aspekty *perfectum*)¹⁹. Jak jednak słusznie zauważa H.J. Cadbury, takie rozumienie całej frazy nie zgadza się z *consecutio temporum* w greckich zdaniach warunkowych²⁰.

Warto też zwrócić uwagę na zaimek *τινων*, przez większość tłumaczy interpretowany jako dopełnienie dalsze tego zdania. Tymczasem bardziej naturalną funkcją zaimka w *genetivie* wydaje się funkcja przydawki określającej rzeczownik *τάς ἀμαρτίας*. Zauważył to i uwzględnił w swoim tłumaczeniu Jakub Wujek (sic!): *Których odpuszcicie grzechy, są im odpuszczzone*. Gdyby funkcja tego zaimka była taka sama, jak funkcja zaimka osobowego *αὐτοῖς* (dopełnienie dalsze), to oba zaimki powinny wystąpić w tym samym przypadku – w *dativie*. Tymczasem tak nie jest. A zatem najbliższe tekstowi greckiemu byłoby tłumaczenie, które wyżej się już pojawiło: *Jeśli odpuszcilibyście czyjeś grzechy...*

Jeszcze więcej wątpliwości i trudności pojawia się przy tłumaczeniu drugiej części J 20,23: *ἄν τινων κρατῆτε κεκράτηνται*. Wydaje się, że hagiograf użył tu takiej samej konstrukcji co poprzednio – zdania warunkowego z możliwym/prawdopodobnym okresem warunkowym. Świadczy o tym *coniunctivus praesentis activi* *κρατῆτε* w *protasis* oraz *indicativus perfecti medi et passivi* *κεκράτηνται* w *apodosis*. Forma *apodosis* pozostaje zatem bez zmian, zmienia się za to nieco forma *protasis*. Wcześniej pojawił się tutaj aoryst, teraz – *praesens*. Trudno to precyzyjnie oddać w tłumaczeniu, najbliższa by-

¹⁹ R.E. Brown, dz. cyt., s. 1024.

²⁰ Tamże.

laby następująca translacja: *Jeśli zatrzymywalibyście* – z iterativum oraz zaznaczonym aspektem niedokonanym.

W stosunku do członu pierwszego, drugi człon w. 23. wydaje się eliptyczny. W protasis brakuje dopełnienia bliższego (wcześniej funkcję tę pełnił rzeczownik τὰς ἀμαρτίας), w apodosis – dopełnienia dalszego (wcześniej zaimek αὐτοῖς). Ale, jak zauważono, braki występują również w strukturach paralelnych Mk 16,15-16. Zasadnicza różnica polega jednak na tym, że w wyrażeniu z zakończenia Ewangelii Marka element pominięty jest łatwy do zrekonstruowania, a jego brak nie wpływa na zmianę znaczenia całej wypowiedzi, można więc mówić tutaj też o figurze zwanej apozjopeza²¹. Inaczej w Ewangelii Jana, gdzie elementy uznane za pominięte nie dadzą się tak łatwo zrekonstruować, jakby się na pierwszy rzut oka wydawało. Może dlatego, że Janowa konstrukcja jest kompletna i nie wymaga uzupełnień?

Rekonstrukcja pominiętych (?) elementów

Pogląd, że J 20,23 to paralelizm antytetyczny, opiera się na rzekomym podobieństwie tego tekstu do Mt 16,19 i 18,18, gdzie rzeczywiście taki paralelizm występuje. To założenie pociągnęło za sobą skutki dla tradycji przekładu oraz interpretacji. Jeśli miałby to być paralelizm antytetyczny i do tego eliptyczny, to pominiętymi elementami powinny być *grzechy* oraz zaimek osobowy *im*. Po wprowadzeniu tych elementów fraza brzmi tradycyjnie i znajomo: *Jeśli zatrzymywalibyście czyjeś grzechy, są im zatrzymane*.

Zasadniczy problem z taką rekonstrukcją polega na tym, że wyrażenie *zatrzymać grzechy* nie występuje nigdzie w Nowym Testamencie, jest też obce grece klasycznej²². W Mk 7,8 występuje co prawda fraza ἀφέντες τὴν ἐντολήν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων z czasownikami ἀψίημι oraz κρατέω użytymi podobnie jak w J 20,23 w dwóch następujących po sobie zdaniach²³ tworzących paralelizm, ale po pierwsze ich wartościowanie w tekście Markowym jest inne niż w tekście Janowym, po drugie zaś, jak powiedziano, założenie, że J 20,23 zawiera paralelizm antytetyczny oparte jest na słabych przesłankach. Ponadto łączliwość czasownika ἀψίημι jest bardzo rozbudowana, ponieważ jego pole semantyczne jest szerokie. Tego samego

²¹ Por. *Podręczny słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Warszawa 1994, s. 21.59.

²² R.E. Brown, dz. cyt., s. 1024.

²³ Tamże.

nie da się jednak powiedzieć o czasowniku κρατέω ze znacznie węższym polem znaczeniowym.

Podstawowym znaczeniem czasownika κρατέω jest *panować, dominować, mieć władzę*, a nawet – *mieć potężną władzę, być panem, władcą²⁴, mistrzem*. W tym znaczeniu czasownik ten łączy się z genetivem. Można tutaj dodać jeszcze jedno z kolejnych znaczeń – *przejąć*, również w połączeniu z genetivem²⁵. W zdaniu ἄν τινων κρατήτε κεκράτηνται genetivus występuje, ale niejako *a priori* w tradycyjnych tłumaczeniach przyznano mu tę samą funkcję i znaczenie, jakie miał w zdaniu ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἀμαρτίας ἀφένται αὐτοῖς, a więc funkcję dopełnienia. Jak wyżej zaznaczono, bardziej naturalna wydaje się funkcja przydawki – *czyjeś grzechy*, ale trudno byłoby to teraz przenieść na drugi człon J 20,23, gdzie brakuje rzeczownika. Gdyby jednak τινων uznać za element rekcji czasownika κρατέω, wtedy tłumaczenie ἄν τινων κρατήτε mogłoby mieć postać: *Jeśli panowałibyscie/jeśli miałibyscie władzę nad jakimiś [ludźmi], zostali/dostali się i są oni pod władzą, panowaniem lub jeśli przejmowałibyscie jakichś ludzi, zostali i są oni przejęci*. Przy wyborze powyższych znaczeń czasownika κρατέω rekonstrukcja rzekomo eliptycznych elementów okazuje się zbędna. Uwidacznia się za to charakterystyczne dla autora czwartej Ewangelii upodobanie do stosowania gry słów, paronomazji, nadawania słowom brzmiącym tak samo innych znaczeń. W najbardziej literalnym przekładzie cały wiersz 23 brzmiałby zatem: *Jeśli odpuszcilibyscie czyjeś grzechy, zostały i są im odpuszczone, jeśli miałibyscie władzę nad jakimiś ludźmi, dostali się i są oni pod władzą* (ewentualnie: *Jeśli odpuszcilibyscie czyjeś grzechy, zostały i są im odpuszczone, jeśli przejmowałibyscie jakichś ludzi, zostali i są oni przejęci*). Ponieważ κεκράτηνται występuje tutaj w indicativie perfecti passivi, również to passivum należy uznać za *passivum divinum*, co oznacza, że ci, którym grzechy zostały odpuszczone przez Boga, znajdują się pod Bożym panowaniem, zostali przez Boga przejęci. Takie tłumaczenie sprawia, że występujący tutaj paralelizm powinien być rozumiany jako paralelizm klimaktyczny (można go nazwać też syntetycznym lub progresywnym)²⁶, w którym człon drugi dookreśla człon pierwszy. Innymi słowy – cały wiersz mówi o tym, co oznacza władza odpuszczania grzechów dana uczniom. A oznacza ona, że grzechy zostały

²⁴ Por. złożenia z pochodzącym od tego czasownika elementem -krator (np. pantokrator – ten, który panuje nad wszystkim).

²⁵ *A Greek-English lexicon*, compl. H.G. Liddell, R. Scott, Oxford-New York 1996, s. 991.

²⁶ S.M. Schneiders, dz. cyt., s. 186.

odpuszczone przez Boga, czyli ci, którym je odpuszczono, zostali przez Boga przejęci i znajdują się teraz pod Jego władzą, a nie pod władzą grzechu.

Taka interpretacja bardzo dobrze wpisuje się w teologię Ewangelii Jana i w rozumienie zadania, jakie wyznaczył uczniom zmartwychwstały Jezus (*Jak Ojciec mnie posłał, tak i ja was posyłam* – J 20,21), wyposażając ich w moc Ducha św. (*Tchnął na nich i powiedział: Weźmijcie Ducha św.* – J 20,22). Hagiograf wielokrotnie podkreśla, że Syn Boży przyszedł, aby *tym, którzy go przyjęli, dać prawo stania się dziećmi Bożymi* (J 1,12), *aby każdy, kto weń wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3,15.16; por. J 6,40; 10,28; 17,2; 18,9)²⁷, *nie aby świat sądzić, ale by świat był przez niego zbawiony* (J 3,17). Szczególnie znaczące są tu słowa z J 3,18: wiara w Syna Bożego sprawia, że wierzący nie będzie podlegał Bożemu sądowi, a Bóg uzna go za sprawiedliwego. Natomiast ten, który nie uwierzył, sam skazuje się na Boży sąd. Żadne akty „zatrzymania grzechów” przez uczniów nie są do tego potrzebne (por. Mk 16, 16: *kto nie uwierzy, będzie potępiony*). Ponadto, skoro Jezus przyszedł, aby świat zbawić, a nie sądzić, trudno przypuszczać, aby dawał swoim uczniom większe prerogatywy niż sam posiadał. Warto w tym miejscu jeszcze raz podkreślić, że progresywnym rozwinięciem celu misji Jezusa jest *zachowanie wierzących*. W J 17,12 (ὅτε ἤμην μετ' αὐτῶν ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ὃ δέδωκάς μοι, καὶ ἐφύλαξα, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ἵνα ἡ γραφή πληρωθῆ) idea *zachowania* realizowana jest przez czasowniki *τερέω* i *φυλάσσω*. Często bywa ona wyrażana przez negację – *nie wyrzucić oὔ μὴ ἐκβάλω ἔξω* (J 6,37); *nie stracić ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἔξ αὐτοῦ* (J 6,39; por. 17,12); *nie zginąć οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα* (J 10,28); *nie wyrwać z ręki; nie móc wyrwać z ręki οὐχ ἄρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου* (J 10,28.29). Wynika z tego, że zadaniem uczniów jest kontynuować dzieło Jezusa, czyli głosić ewangelię, odpuszczać grzechy i strzec, zachować, pilnować wierzących, których w istocie strzeże, zachowuje, pilnuje sam Syn Boży²⁸ i którzy znajdują się pod Jego władzą.

Konkluzja

Skoro odpuszczenie grzechów łączy się w J 20,23 z włączeniem wierzących we wspólnotę dzieci Bożych, a nie z wykluczeniem, nie sposób

²⁷ Tamże, s. 187.

²⁸ Por. H.N. Ridderbos, *The Gospel According to John: A Theological Commentary*, Grand Rapids 1997, s. 644.

nie powrócić do wspomnianych na początku artykułu konotacji chrzcielnych. Choć w Ewangelii Jana nie ma tak wyraźnie sformułowanego nakazu chrzcielnego, jak u synoptyków, to umieszczenie nadania uczniom władzy odpuszczenia grzechów po zmartwychwstaniu Jezusa wiąże się niewątpliwie z pojawiającą się w Nowym Testamencie chrzcielną interpretacją Jego śmierci i zmartwychwstania. Świadczą o tym wypowiedzi samego Chrystusa (Mk 10,28-29; Łk 12,50) oraz słowa apostoła Pawła, który rozumie chrzest jako „zanurzenie w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa” (por. Rz 6,1-11).

Na chrzcielny kontekst J 20,23 wskazuje też wzmianka o Duchu świętym w J 20,22. Uczniowie zostają wyposażeni w taką samą moc, w jaką na początku swojej misji został wyposażony Jezus (J 1,32). Jan Chrzciciel dopowiada, że Jezus, na którego zstępuje i na którym spoczywa Duch św., sam będzie chrzczył tym Duchem (J 1,33). Spełnieniem tej zapowiedzi są niewątpliwie słowa *Weźmijcie Ducha św.* Sam akt napełnienia Duchem teologicznie i leksykalnie nawiązuje do aktu stworzenia: i w J 20,22, i w Rdz 2,7 (LXX) użyty został czasownik *tebnać* – ἐνεφύσησεν w indicativie aoristi activi. Rzeczywistość eschatologiczną i odnowienie stworzenia zapoczątkowuje zmartwychwstanie Jezusa i napełnienie Duchem św. (por. J 3,5). Elementem tej nowej rzeczywistości jest też Kościół, partycypujący w doczesności i w wieczności. Włączenie do Kościoła Chrystusa, będącego antycypacją przyszłego królestwa – a więc poddania się władzy Boga, jak to zostało zaznaczone przy szczegółowej analizie czasownika κρατέω – odbywa się przez chrzest. Przedstawione zależności potwierdzają, że słowa z J 20,23 należy rozpatrywać w związku z praktyką chrzcielną. Władza odpuszczenia grzechów dana uczniom ma być kontynuacją misji Jezusa i jako taka polega na głoszeniu Ewangelii – dobrej nowiny o zbawieniu i włączaniu we wspólnotę wierzących (aspekty pozytywne), a nie na sądzeniu i wykluczaniu z niej poprzez *zatrzymanie grzechów* (aspekty negatywne).

Summary: Forgiving sins, holding believers (John 20,23)

This article presents an exegesis of John 20:23: *If you forgive people's sins, their sins are forgiven; if you hold them they are held fast.* Traditionally *them* refers to sins, and exegetical basis for this interpretation was reading John 20:23 (with the elliptical antithetical parallelism) as parallel of Matt 16:19 and 18:18. However the grammatical and lexical structure of John 20:23 suggests that v. 23a and 23b is a synthetic (progressive) parallel. In the Johannine communities

and in first three centuries of Christianity John 20:23 was not understood as the scriptural account of the institution of the sacrament of Penance that can only be administered by the ordained ministers. This text may be an allusion to baptism. First of all, John 20:23 is a missionary command to the disciples. They have the power (v. 22: *Receive the Holy Spirit*) and right to preach the forgiveness of sins and entry into the community of believers (cf. Matt 28:19; Mark 16:16; Luke 24:47).

Keywords: Gospel according to John, forgiveness of sins, baptism, Penance, retention of sins, mission, parallelism

dr hab. **Kalina Wojciechowska** jest profesorem w Katedrze Wiedzy Nowotestamentowej i Języka Greckiego ChAT oraz profesorem EWST we Wrocławiu, członkinią Komitetu Nauk Teologicznych PAN, Zespołu Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN oraz Międzywyznaniowego Zespołu Tłumaczy Towarzystwa Biblijnego w Polsce; jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół analizy ksiąg narracyjnych Nowego Testamentu.

Paweł Matwiejczuk

Spowiedź w czasach Reformacji

Wstęp

Spowiedź rozumiana jako wyznanie win (*confessio*) i odpuszczenie (*absolutio*) stanowi jeden z najciekawszych fenomenów instytucjonalno-sakramentalnych historii Kościoła powszechnego.

Spowiedź w „przeddzień” Reformacji

Francuski historyk Kościoła Jean Delumeau odnotował zdanie, które stanowi doskonale otwarcie rozważań na temat historii spowiedzi. *Tablice chronologiczne przeznaczone dla uczniów szkół średnich powinny mocno podkreślać znaczenie decyzji Soboru Laterańskiego IV (1215), wprowadzającej obowiązek dorocznej spowiedzi. Upowszechnienie tego przymusu, istniejącego już wcześniej w wielu diecezjach, zmieniło życie religijne i psychiczne kobiet i mężczyzn na Zachodzie; ogromnie zaciążyło na umysłach – do czasów Reformacji w krajach, które opowiedziały się za nią – i aż do wieku XX w krajach, które pozostały katolickie¹. Dobre zrozumienie historycznej roli spowiedzi wymaga poznania kościelnych przepisów determinujących sposób jej sprawowania, powstałych na długo przed Reformacją, zapisanych w konstytucji *Omnis utriusque sexus* Soboru Laterańskiego IV: *Wszyscy wierni obojga płci, osiągnąwszy pełnoletniość, powinni osobiście przynajmniej raz w roku wiernie wyznać wszystkie swoje grzechy własnemu kapłanowi i w miarę sił odprawić żadaną pokutę, przyjmując z uszanowaniem przynajmniej w czasie Paschy sakrament Eucharystii, chyba że za radą własnego kapłana uznają, że z rozsądnej przyczyny powinni przez jakiś czas powstrzymać się od jego przyjmowania. Gdyby ktoś tego nie uczynił, to za życia nie należy go wpuszczać do kościoła, a po śmierci trzeba pozbyć chrześcijańskiego pogrzebu². Mało kto zdaje sobie sprawę z faktu, że średniowieczne przepisy komunijno-spowiednie obowiązują katolików po dziś dzień. Zostało to zanotowane w lapidarnej formie dwóch spośród pięciu kościelnych przykazań**

¹ J. Delumeau, *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*, tłum. M. Ochab, Gdańsk 1997, s. 9.

² *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. II, (869-1312), oprac. A. Baron i H. Pietras, Kraków, 2003, s. 259.

Kościół katolickiego: 2. *Przynajmniej raz w roku przystąpić do sakramentu pokuty.*
3. *Przynajmniej raz w roku, w okresie wielkanocnym, przyjąć Komunię Świętą*³.

Szczegółowe zalecenia na temat rytu spowiedzi odprawianej jako dialog penitenta i kapłana odnajdujemy w wydanej w „przeddzień” Reformacji *Instrukcji wizytacyjnej archidiakona warszawskiego Jana z Mrokowa z r. 1509*. Wizytator biskupa poznańskiego zalecał sprawowanie spowiedzi indywidualnej publicznie (na oczach wiernych) w przestrzeni budynku kościoła. Pamiętajmy, że konfesjonale jako mebla liturgicznego jeszcze wówczas nie znano. Kapłani mieli prezentować się w sposób godny, powinni być odziani w komżę (właściwie w rókietę czyli rodzaj narzuty, którą dziś stosuje KEA nazywając ją *alba silesiana*) i stulę. Surowo zabronione było słuchanie spowiedzi kobiet po domach i w zakrystii. *Również w domach i zakrystii niech nie słuchają spowiedzi kobiet, lecz niech sprawują sakrament pokuty publicznie w sposób godny [odziani] w komżę i stulę*⁴.

Czy spowiedź indywidualna pochodzi z ustanowienia Bożego?

Kwestią zasadniczą dla szesnastowiecznych reformatorów było poszukiwanie legitymizacji instytucji kościelnych, sakramentów i form obrzędowych na kartach Pisma Świętego. Odpowiedź na kontrowersję związaną z uzasadnieniem praktyki spowiedzi indywidualnej na podstawie Biblii znajdujemy w broszurze *O niewoli babilońskiej Kościoła (De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium)*, zawierającej krytykę instytucji papieskich, w tym nadużyć związanych ze sprawowaniem sakramentów. Luter, zastanawiając się nad dotychczasowym rytym spowiedzi prywatnej, poszukiwał związku pomiędzy praktyką Kościoła i Bożym nakazem zapisanym na kartach Biblii. *Nie ma wątpliwości, że wyznanie grzechów jest konieczne i jest ono nakazane przez Boga*⁵. Luter zwrócił szczególną uwagę na fakt skrypturalnego uzasadnienia wyznawania win, ale jednocześnie wyraźnie podkreślił, że dotychczasowa kościelna praktyka liturgiczna spowiedzi indywidualnej nie znajduje pokrycia w słowach Pi-

³ *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, tłum. R. Murawski, J. Nowak, Kielce 2005, s. 139.

⁴ *Statuty synodalne wieluńsko-kałiskie Mikołaja Trąby z r. 1420*, oprac. B. Ulanowski, J. Fijałek i A. Vetulani, Kraków 1915-1920-1951, s. CLXXVIII. *Item in domibus vel sacristia confessionem feminarum non audiant, sed huiusmodi sacramentum penitentie in publico cum superplicio et stola honorifice administrent.*

⁵ M. Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, [1520], *D. Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe, Abteilung Werke*, Bd. I-LXI, Weimar 1883 nn. (dalej: WA), 6, s. 546, 1-2. *Non est dubium, confessionem peccatorum esse necessariam et divinitus mandatum.*

sma Świętego. Spowiedź niejawną [indywidualną], którą się teraz uprawia, chociaż nie daje się ona poświadczyć Pismem, jest w przedziwny sposób piękna, użyteczna, a nawet konieczna i nie chciałbym, by jej nie było, ba nawet cieszę się, iż jest w Kościele Chrystusowym, jako jedyne lekarstwo dla strapiionych sumień⁶ (tłum. prof. Jerzy Drewnowski). Jest więc rzeczą znamioną, że mimo iż kościelnej praktyki spowiedzi prywatnej nie dało się uzasadnić biblijnie, doktor Marcin przypisywał jej ogromne znaczenie i wartość. Żywo się nią radował i wyraźnie życzył sobie, aby ta tradycyjna – wywodząca się z ludzkiego ustanowienia instytucja – nadal trwała w Kościele jako ratunek dla udęczonych ludzkich sumień⁷. Tekstem cytowanym w większości biografii Reformatora jest fragment zaczerpnięty z kazania na niedzielę *Reminiscere* – 1522 roku, będący afirmacją spowiedzi indywidualnej. Luter powiedział: *nie chcę sobie utajonej spowiedzi nigdy dać zabrać, i nie chciałbym jej oddać za żadne skarby świata, bowiem wiem ile mi dała pociechy i posilenia. [...] byłbym dawno przez diabła zrabity, gdybym nie zachował spowiadania się*⁸.

Podsumowując, zaznaczmy że sprawowanie absolucji przez Kościół zawsze było wypełnieniem Bożego nakazu odpuszczenia grzechów. Spowiedź indywidualna zaś pozostawała uprawnioną, acz wymyśloną przez ludzi, praktyką służącą realizacji Bożej woli.

Problem szafarstwa spowiedzi

W pierwszych latach Reformacji problem szafarstwa spowiedzi był zagadnieniem kluczowym. Sobór Laterański IV, jak również przedreformacyjna sakramentologia łacińska, zdefiniowały dwa podmioty spowiedniego dialogu w osobach: penitenta i spowiednika – kapłana w stopniu prezbitera lub biskupa, któremu z racji święceń przysługiwała władza kluczy (*potestas clavium*).

W 1519 r. Luter opublikował *Kazanie o sakramencie pokuty* (*Ein Sermon von dem Sakrament der Busse*), w którym podjął to ważne zagadnienie. Reformator,

⁶ Tamże, s. 546, 11-14. *Occulta autem confessio, quae modo celebratur, et si probari ex scriptura non possit, miro modo tamen placet et utilis, imo necessaria est, nec vellem eam non esse, imo gaudeo eam in Ecclesia Christi, cum sit ipsa afflictis conscientibus unicum remedium*

⁷ Por. J. E. Vercauteren, *Schlüsselgewalt und Beichte bei Luther*, [w:] *Leben und Werk Martins Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*, Bd. I, hrsg. von H. Junghaus, Berlin 1985, s. 160.

⁸ Por. M. Luther, 8. *Invocavit-Predigt*, [1522], WA, 10, s. 61-62. Zob. także fragment kazania w języku polskim: T. Konik, *Pokuta w dziejach*, „Kalendarz Ewangelicki 1994”, 108 (1993), s. 103.

będąc przekonany o powszechnym kapłaństwie ludu Bożego, podkreślił, że papież czy też biskup mogą dokonać tyle samo, co zwykły kapłan, przy czym kapłan może tyle samo, co zwykły chrześcijanin, tak mężczyzna jak i kobieta⁹. Jednocześnie w 1521 r. w traktacie zatytułowanym *O pokucie, czy papież może ją nakazać* (*Von der Beicht, ob die der Papst Macht habe zu gebieten*)¹⁰, zdecydowanie zaoponował przeciw objawom jakiegokolwiek przymusu, w tym przeciw (wywodzącemu się ze średniowiecza) obowiązkowi spowiedzi dorocznej. W traktacie *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* z 1520 r. Luter kontynuował naukę o powszechnym kapłaństwie ludu Bożego, rozpatrując posługę pojednania w kontekście wewnętrznych relacji zboru jako społeczności wiernych. Pojmował on spowiedź jako akt dialogu pomiędzy wierzącymi braćmi i siostrami, a służbę napominania uważał za przedmiot działania całego Kościoła. Biblijnym uzasadnieniem tej koncepcji były fragmenty 15 rozdziału *Ewangelii św. Mateusza*: „Jeśliby zaś nie usłuchał wąż ze sobą jaszczkę jednego lub dwóch [...] A jeśliby ich nie usłuchał powiedz zbiorowi” (Mt 15,16a i 17a). Zmieniając wyraźnie akcenty administracji spowiedzi pojmowanej jako wyznanie i przebaczenie, reformator odjął urzędowemu kapłaństwu przywilej i władzę rozgrzeszania i zdeponował go we wspólnocie kościelnej. Szafarzem sakramentu spowiedzi mógł być odtąd każdy chrześcijanin: *Chrystus [...] jawnie udzielił władzy rozgrzeszania każdemu ze swoich wiernych*¹¹. Argumenty na poparcie swojej nauki Luter wywiódł z *Ewangelii św. Mateusza*: *Cokolwiek byście związali na ziemi, będzie związane i w niebie; i cokolwiek byście rozwiązali na ziemi będzie rozwiązane w niebie. Nadto powiadam wam, że jeśliby dwaj z was na ziemi uzgodnili swe prośby o jakąkolwiek rzecz, otrzymają ją od Ojca mego, który jest w niebie. Albowiem gdzie dwaj lub trzej zgromadzeni w imię moje, tam jestem pośród nich.* (Mt 18,18-20).

Rok 1523 przyniósł zmianę zapatrywań na kwestię szafarstwa spowiedzi. W traktacie *Formula Missae et comminonis* Marcin Luter wyraźnie zerwał z wcześniejszą koncepcją administrowania spowiedzi. Mimo iż nie wyrzekł się mocno przekonania o powszechnym kapłaństwie ludu Bożego, uprawienia do sprawowania chrztu, spowiedzi i Wieczerzy Pańskiej, złożył na powrót w ręce duszpasterzy, a więc księży i biskupów, co czyni *Formułę* tekstem o znaczeniu przelomowym dla pojmowania sposobu, w jaki kształtowała się doktryna sakramentalna i dyscyplina kościelna Reformacji.

⁹ Por. M. Luther, *Ein Sermon von dem Sakrament der Busse*, [1519], WA, 2, s. 715-716.

¹⁰ Zob. M. Luther, *Von der Beicht, ob die der Papst Macht habe zu gebieten*, [1521], WA, 8, s. 138-185.

¹¹ *De captivitate...*, dz. cyt., s. 547, 20. *Christus [...] manifesta dedit absolvere cuilibet suo fideli.*

Ze spowiedzią czy bez?

W drodze do ewangelickiej praktyki pojednania

Namysł nad miejscem, rolą i sposobem sprawowania spowiedzi w Kościele reformacyjnym zainicjowały wydarzenia, które rozegrały się w Wittenberdze pod nieobecność Marcina Lutra. Na Boże Narodzenie 1521 r. Andrzej Bodenstein, zwany Karlstadem, odprawił pierwsze zreformowane nabożeństwo. Wprowadziwszy do liturgii język niemiecki, Karlstadt odrzucił ofiarowanie, wyakcentował wagę lekcji Pisma Świętego oraz udzielił komunii pod dwiema postaciami bez uprzedniej spowiedzi wiernych. W styczniu 1522 roku dokonał dalszych zmian w kościelnej dyscyplinie, liturgii i obrzędowości. Zniósł kult świętych i zakazał oddawania czci obrazom i rzeźbom, odrzucił także stosowanie szat liturgicznych i zanegował potrzebę noszenia odmiennego stroju przez duchowieństwo.

Napisany w 1523 roku traktat *Formula Missae et Communionis* Marcina Lutra był reakcją na liturgiczne i dyscyplinarne ekscesy uniwersyteckiego kolegi. W odpowiedzi na duszpasterskie potrzeby ludu Bożego, zdecydował się on legitymizować niektóre pomysły zaprowadzone już przez „niesforne reformatora”.

Formula mszy ma kluczowe znaczenie dla poznania luteriańskiej nauki spowiedniej zarówno w wymiarze liturgicznym, jak również w znaczeniu pastoralnym. Reformator traktuje o spowiedzi jako koniecznym warunku przygotowania wiernych, którzy chcą przystąpić do sakramentu Wieczerzy Pańskiej. Pierwszym spośród zaleceń było przeprowadzanie przesłuchania spowiedniego (łac. *exploratio*), które powinno mieć miejsce wcześniej i to w obecności duszpasterza. *Następnie, proszących niech dopuszczą jedynie pod warunkiem, że zdadzą sprawę ze swojej wiary i zapytani odpowiedzą, czy pojmują, czym jest wieczerza Pańska, co im daje, w jaki sposób chcą w niej uczestniczyć. Oczywiście, także pod warunkiem, że potrafią wygłosić z pamięci słowa błogosławieństwa i wytłumaczyć, że przystępują, ponieważ, trapieni świadomością grzechu, lękiem przed śmiercią czy też złem pokus cielesnych, światowych lub szatańskich, są zgłodniali i spragnieni słowa oraz znaku łaski i zbawienia od samego pana za pośrednictwem posługi biskupa*¹² (tłum. prof. Jerzy Drewnowski). Przygotowanie do Wieczerzy Pańskiej miało raczej charakter

¹² M. Luther, *Formula Missae et Communionis*, [1523], WA, 12, s. 215, 21-27. *Deinde petentes non admittat, nisi rationem fidei suae reddiderint et interrogati responderint, an intelligent, quid sit coena domini, quid praestet, quo usu illa velint potiri. Scilicet si poterint verba benedictionis memoriter recitare et exponere, sese ideo venire, quod conscientia peccati aut timore mortis aut alio malo tentationis carnis, mundi, diaboli vexati esuriant et sitiunt verbum et signum gratiae et salutis ab ipso domino per ministerium Episcopi.*

rozmowy duszpasterskiej na temat: rozumienia spraw wiary, pamięciowej znajomości słów ustanowienia (*verba benedictionis*), świadomości grzechu, lęku przed śmiercią, diabłem i ufności w zbawienną łaskę. Mimo iż liczne opracowania tematu mocno akcentują ten właśnie fragment *Formuły*, przypisując mu funkcję spowiedzi, trudno się z tą rozpowszechnioną i utartą opinią zgodzić¹³. Zapiska źródłowa, to raczej postulat (instrukcja) prowadzenia zaangażowanego, duszpasterskiego dialogu (niem. *Glaubensverhör*) pomiędzy pasterzami i wiernymi, a nie faktyczny opis rytu spowiedzi. Wystarczy odwrócić kartę traktatu, by odczytać jego rzeczywiste przesłanie spowiednie, gdzie Luter wyłożył swój pogląd na temat spowiedzi sekretnej, jako sposobu przygotowania wiernych do przyjęcia Komunii. Spowiedź indywidualna została uznana za niekonieczną, sam zaś Reformator nie wymagał jej od wiernych, chcących przystąpić do Stołu Pańskiego. Jednakże Luter uznał ją za pożyteczną i wzbraniał się potępić tę praktykę, będącą jawną spuścizną po papieżstwie. *Co do spowiedzi prywatnej przed komunią, to jak uczyłem do tej pory, nie jest ona ani konieczna, ani wymagana, lecz jest mimo to użyteczna i nie zasługuje na lekceważenie, skoro Pan i samej wieczerny nie uznał za niezbędną i nie poparł prawem, lecz każdemu zostawił tu wolny wybór*¹⁴ (tłum. prof. Jerzy Drewnowski).

Zalecaną przez Lutra formą sprawowania spowiedzi było zbiorowe wyznanie win, stanowiące integralną część nowego nabożeństwa komunijnego, oczyszczonego od mszalnych naleciałości papizmu. *Albowiem udział tej wieczerny jest częścią spowiedzi, przez którą wyznają wobec Boga, aniołów i ludzi, że są chrześcijanami*¹⁵ (tłum. prof. Jerzy Drewnowski). Traktat dokładnie określa, w którym momencie nabożeństwa należało odprawiać obrzędy spowiednie. *Lecz zaraz po modlitwie Pańskiej ma być powiedziane: 'Pokój Pański' itd., co stanowi swego rodzaju rozgrzeszenie uczestniczących w komunii z ich grzechów, głos wyrażnie ewangeliczny, oznajmujący odpuszczenie grzechów, owo jedyne i najstosowniejsze przygotowanie do stołu Pańskiego, o ile jest ono przyjmowane w wierze, nie inaczej, niż gdyby wychodziło z ust Chrystusa. Dlatego chciałbym, by je wypowiadano z twarzą zwróconą do ludu, co*

¹³ Por. E. Bezzel, *Beichte, III. Reformationszeit*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. G. Krause, G. Müller, Bd. I-XXXVI, Berlin – New York, 1977-2004, (dalej: TRE) t. V, s. 423.

¹⁴ *Formula Missae et Communionis*, dz. cyt., s. 216, 31-34. *De confessione vero privata ante communionem sentio, sicut hactenus docui, esse eam scilicet nec necessariam nec exigendam, utilem tamen et non contemnendam, quando nec ipsam coenam dominus necessario exegerit aut lege firmaverit, sed cuique liberum permiserit.*

¹⁵ Tamże, s. 216, 25-26. *Nam huius communio caenae est pars confessionis, qua coram deo, angelis, et hominibus sese confitentur esse Christianos.*

zwykli czynić biskupi i co jest jedynym śladem biskupów dawnych u biskupów naszych¹⁶ (tłum. prof. Jerzy Drewnowski). Trudno w sposób jednoznaczny stwierdzić czy po Modlitwie Pańskiej miał miejsce jakiś obrzęd wspólnego wyznania win. Z całą pewnością traktat zaleca, by sprawowano liturgiczny akt ich odpuszczenia. Luter za wystarczającą formułę rozgrzeszenia uznawał pierwotnie anuncjację: *Pokój nam*. Nie ma jednak wątpliwości, że wedle traktatu miejscem spowiedzi jest Kościół, a więc wspólnota wiernych zgromadzonych wokół Słowa Bożego i ołtarza.

Podsumowując, zatem *Formula Missae et Communionis* to zdecydowane „tak” Kościoła dla spowiedzi – rozumianej jako część liturgii związanej z wprowadzeniem i przygotowaniem do uczestnictwa w Wieczerzy Pańskiej. Afirmacja spowiedzi i odrzucenie postawy reprezentowanej przez Karlstadta było nie tylko kwestią czysto polemiczną. *Formuła mszy* to znaczący krok w kierunku poszukiwania własnej drogi i świadomego kształtowania form luterkańskiej pobożności, a tym samym ważny moment narodzin teologicznego uzasadnienia sensu spowiedzi oraz istoty luterkańskiej teologii Wieczerzy Pańskiej.

W roku 1523 proboszcz wittenberskiej fary Jan Bugenhagen zaprowadził nowy porządek nabożeństwa spowiednio-komunijnego, którego model przejmowały parafie na prowincji. W 1527 roku Filip Melanchton wydał instrukcje wizytacyjne *Artykuły, podług których działać mają wizytatorzy w krainie Saksonii*, które nakazywały pouczyć proboszczów o obowiązku pilnowania, aby nikt wcześniej nieprzygotowany nie ważył się przystępować do sakramentu Wieczerzy Pańskiej. Wizytacyjna treść zaleceń była niemal identyczna z przesłaniem duszpastersko-spowiednim traktatu Lutera *Formula Missae et Communionis*. O ile jednak Luter zalecał rozmowę duszpasterską i egzamin z religijnej wiedzy co najmniej na dzień przed przystąpieniem do komunii, o tyle u Melanchtona była to raczej forma aktywnego zwiastowania Bożej obietnicy odkupienia i przebaczenia ufundowana na powierzonej duchownym władzy kluczy. W końcowym efekcie dialog spowiedni miał pełnić bardziej rolę zachęty do wiary w moc Chrystusowej obietnicy, niż być sądem nad ułomnością i grzesznością ludzkiej natury. *Lecz nikt nie może zostać dopuszczony*

¹⁶ Tamże, s. 213, 7-13. *Sed statim post orationem dominicam dicatur: 'Pax domini etc.' quae est publica quedam absolutio a peccatis communicantium, vox plane Evangelica, annuntians remissionem peccatorum, unica illa et dignissima ad mensam domini preparatio, si fide apprehendatur, non secus atque ex ore Christi prolata. Unde vellem eam nunciari verso ad populum vultu, quemadmodum solent Episcopi, quod unicum est vestigium Episcoporum priscorum in nostris Episcopis.*

do Eucharystii, jeśli przedtem nie zostanie przepytany. Powinno się zaś ich pytać nie tylko o to, co sądzą o Eucharystii, lecz o to także, czy boją nad tym, że zgrzeszyli, skoro wierzą, iż mogą osiągnąć odpuszczenie grzechów. Następnie trzeba ich zachęcać, by powiedzieli, czy jest coś, co ich szczególnie dręczy. Trzeba im bowiem tłumaczyć, że Bóg dał klucze kościołowi zastępującemu Boga i zajmującemu miejsce Boga i dlatego sentencji rozgrzeszenia powinni wierzyć ze względu na Chrystusa i, że, co chciałby usłyszeć Chrystus, żywią nadzieję zgodnie z tymi słowami: „Gdzie dwóch się zbierze, etc.”¹⁷ (tłum. prof. Jerzy Drewnowski).

Ryt spowiedzi – rekonstrukcja

Mimo że Reformacja przywróciła praktykę spowiedzi i absolucji zbiorowej, to jednak nie zarzuciła spowiedzi indywidualnej jako praktycznego środka oddziaływania duszpasterskiego.

Nieocenione i pierwszorzędne źródło użyteczne do rekonstrukcji rytu spowiedzi indywidualnej stanowi *Mały katechizm*. W części zatytułowanej *Jak uczyć prostaczków spowiadania się* znajdujemy definicję spowiedzi rozumianej jako wyznanie i odpuszczenie win oraz wskazanie na księdza jako szafarza absolucji. Luter nauczał także o dwojakim charakterze przebaczenia i prośby o przebaczenie: modlitwie indywidualnej (*Modlitwa Pańska*) oraz rycie spowiedzi jako dialogu penitent – ksiądz. Reformator zwracał szczególną uwagę na odpowiednie przygotowanie penitenta do spowiedzi, polegające na przeprowadzeniu swego rodzaju rachunku sumienia, którego punktem wyjścia była rola i pozycja społeczna penitenta: *czy jesteś ojcem, matką, synem, córką, przełożonym, podwładnym*¹⁸.

Zalecany przez *Mały katechizm* ryt spowiedzi podzielić można na następujące części:

¹⁷ Ph. Melancton, *Articuli de quibus egerunt per visitatores in regione Saxoniae*, [1527], *Corpus Reformatorum*, ed. C. G. Bretschneider, H. E. Bindseil, t. I-XXVIII, *Brunsvigiae 1858*, t. 26, s. 20. *Sed tamen ad Eucharistiam nemo admittendus est, nisi antea exploratus. Interrogari autem debent, non tantum quid de Eucharistia sentiant, sed etiam, an doleant, se peccasse, quod credant se consequi posse remissionem peccatorum. Postea hortandi sunt, ut proponant, si quo casu maxime anguntur. Est enim exponendum eis, quod Deus dedit claves ecclesiae vice et loco Dei, itaque absolutionis sententiae credant propter Christum, quod Christus audire velit, sane sperant iuxta illud: Ubi duo erunt congregati, etc.”*

¹⁸ M. Luter, *Mały katechizm*, tłum. A. Wantula, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 2003, s. 50.

• Przystąpienie do spowiedzi: *Czcigodny, drogi księżę, proszę o wysłuchanie mej spowiedzi i o udzielenie mi dla miłości Bożej odpuszczenia*¹⁹.

• Rozbudowana formuła modlitwy spowiedniej czyli *Confiteor*, uzależniona od pozycji społecznej (sługi, pana, kupca) lub krótka formuła wyznania win: *W szczególności wyznaję, że raz kłamię, a również raz byłem nieskromny w słowach, raz tego, a tego zaniedbałem, itd.*²⁰

• Modlitwa spowiednika w intencji penitenta: *Niech ci Bóg będzie miłościw i posila twój wiarę. Amen.*

• Dialog spowiedni i absolucja:

Czy wierzysz, że moje odpuszczenie jest odpuszczeniem Bożym?

Wierzę, drogi księżę!

*Jak wierzysz, tak niechaj ci się stanie. A ja z rozkazu Pana naszego, Jezusa Chrystusa, odpuszczam ci grzechy twoje w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen. Idź w pokój!*²¹

• Zakończenie stanowi nieujęte szczegółowo w tekście *Małego Katechizmu* słowo pocieszenia i zachęty do wiary²².

Ryt spowiedzi w ikonografii epoki

Nieznane są ikonograficzne świadectwa z początku epoki nowożytnej, które ukazywałyby ryt spowiedzi zbiorowej, dysponujemy za to pięknymi przykładami malarstwa obrazującego ryt spowiedzi indywidualnej. Obrazy te mają, podobnie jak teksty, wartość źródeł historycznych i stanowią nieoceniony materiał, pozwalający lepiej poznać szesnastowieczne formy spowiednie.

Lucas Cranach Starszy (1472-1553)

W 1547 roku dokonano w wittenberskiej farze odsłonięcia *Retabulum Sakramentalnego* zwanego częściej (i to błędnie) *Ołtarzem Reformacyjnym*. Prawe skrzydło tryptyku przedstawia scenę sprawowania spowiedzi. Postać centralną stanowi ksiądz, Jan Bugenhagen, który był drugim reformacyjnym proboszczem kościoła farnego w Wittenberdze (urząd sprawował począwszy od

¹⁹ Tamże, s. 50.

²⁰ Tamże, s. 50.

²¹ Tamże, s. 51.

²² Por. tamże, s. 51.

1522 r.²³). *Doctor Pomeranus* dzierży w dłoniach dwa symboliczne klucze, co jest wyraźnym nawiązaniem do Ewangelii, do tradycji jurydycznej i teologicznej średniowiecza oraz do ewangelickiej reinterpretacji władzy kluczy.



1. Wnętrze kościoła farnego w Wittenberdze – ołtarz główny.

Lucas Cranach Starszy, *Retabulum Sakramentalne*²⁴.

Namalowane przez Cranacha sakramentalne czynności obejmują wyznanie win ze szczególnym uwzględnieniem ich przebaczenia. Taki kod ikonograficzny koresponduje z przesłaniem osiemnastego rozdziału *Ewangelii św. Mateusza*: *Zaprawdę powiadam wam: Cokolwiek będziecie związali na ziemi, będzie związane i w niebie; i cokolwiek będziecie rozwiązali na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie* (Mt 18,18). Jako centralna postać, proboszcz Bugenhagen (odziany w świeckie bogate szaty) słucha spowiedzi (wyznania win), rozgrzesza wiernych i zatrzymuje winy zatwardziałym grzesznikom.

Niemiecki historyk sztuki – Thomas Packerer wskazuje na wyraźny, ściśle i dosłowny związek pomiędzy wspólnotą apostołską i ewangelicką wspólnotą wiernych przedstawioną na obrazie. Wyznanie win i absolucję połączył on z elementami porządku kościelnego (*Kirchenzucht*), ten zaś odniósł do cen-

²³ Por. J. Wijaczka, *Johannes Bugenhagen (1485-1558). Reformator Północy*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, Vol. 2 (2008), s. 34.

²⁴ Fot. Nick Thompson. <http://www.flickr.com/photos/pelegrino/4267890065/in/photo-stream/>, odczyt z dnia 23.04.2012.



2. Spowiedź.
Prawe skrzydło Retabulum Sakramentalnego.

isier wysokiemu oparciu mebla nadaje oryginalną interpretację alegoryczną, przypisując mu zupełnie nowe znaczenie funkcjonalne i katechetyczno-symboliczne. Konstatuje on, że oparcie fotela to nie tylko konfesjonał – ściana akustyczna oddzielająca liturgiczną przestrzeń sakramentu spowiedzi od reszty otoczenia. To figura symboliczna, wyobrażająca bramę, poprzez którą wierni muszą przejść, by partycypować we wspólnocie Stolu Pańskiego.

tralnego przedstawienia Wieczerzy Pańskiej. Do spowiedzi, pojmowanej jako wyznanie win i absolucja, dodał Packeiser również wyznanie wiary i przesłuchanie przed przystąpieniem do Wieczerzy Pańskiej²⁵.

Tezę niemieckiego uczonego trzeba jednak odrzucić jako nieuprawnioną nadinterpretację ikonograficznego przekazu. Należy raczej opowiedzieć się za minimalizmem, dopatrując się wyłącznie sakramentalnego i eklezjalnego sensu malarskiego przedstawienia spowiedzi. Teologiczna koncepcja odczytująca sprawowanie spowiedzi w odniesieniu do Eucharystii jest jak najbardziej na miejscu i wymaga ona rozszerzenia. Scena skupia uwagę na centralnej postaci dzierżącego klucze spowiednika, siedzącego na wysokiej katedrze, którą Packeiser nazywa konfesjonalem (*Beichtstuhl*). Malarskie przedstawienie postaci zajmującej miejsce wysokie i tym samym honorowe, to artystyczny zabieg odsyłający widza do apostolskiego rozumienia urzędu duchownego – szafarza sakramentu spowiedzi. Packe-

²⁵ Por. Th. Packeiser, *Pathosformel einer „christlichen Stadt?“ Ausgleich und Heilsanspruch im Sakramentsretabel der Wittenberger Stadtpraffkirche*, [w:] *Lucas Cranach 1553/2003 Wittenberger Tagungsbeiträge anlässlich der 450 Todesjahres Lucas Cranachs des Älteren*, hrsg. von A. Tacke, Leipzig 2007, s. 242-243.

W tym sensie alegoria grzesznika, który ma związane ręce, nabiera nowego, teologicznego wymiaru. Rozmieszczenie sekwencji sakramentalnej chrztu, Wieczerzy Pańskiej i spowiedzi w układzie od lewej do prawej strony pozwala skonfrontować ze sobą już nie tylko eucharystyczne, ale chrzcielne i hamartologiczno-spowiednie przesłanie dzieła sztuki.

Widoczny na obrazie (2) spętany grzesznik, który odchodzi od spowiedzi nie uzyskawszy rozgrzeszenia, kieruje swoje kroki poza obrys ołtarzowego skrzydła, a tym samym udaje się on na obrzeża czy wręcz poza granice Kościoła. Jego twarz przypomina rysy Judasza, który w scenie Ostatniej Wieczerzy wstaje od stołu i sam się wyłącza (ekskomunikuje) z grona jej uczestników. Podobnie jak wiarołomny apostoł, tak i sam grzesznik – Nowy Judasz – umyka poza obręb kościelnej wspólnoty. Co najciekawsze, dramat grzesznika jest aktem o tak głębokim wymiarze antropologicznym i egzystencjalnym, że Lucas Cranach odmówił mu nawet skromnej asysty diabłów czy demonów, które miałyby za zadanie go porwać czy też wyprowadzić z Kościoła. Autor, będący wybitnym malarzem i – trzeba przyznać – również wytrawnym teologiem, skazał grzesznika nie tylko na zewnętrzne wykluczenie ze społeczności chrześcijan. Rzeczywistym udziałem Nowego Judasza staje się dramatyczne doświadczenie ekstremalnej samotności. Towarzyszy mu jedynie symboliczny łup w postaci sakiewki. Elegancki i wedle najnowszej mody ubrany grzeszny rycerz ma na sobie pludry, w których rozporuku Packeiser (zainspirowany wydanym w 1555 roku traktatem proboszcza z Frankfurtu nad Odrą, Andreasa Musculus, *Hosentenfel*) dopatruje się ukrytego trzосу z pieniędzmi²⁶.

Od symbolu do przedstawień dosłownych

- Andreas Herneisen (1538-1610)

Das ganze evangelische Christentum (1601) to obraz, który do XIX wieku wisiał w zakrystii lipskiego kościoła św. Mikołaja. Tytuł dzieła pochodzi z 1675 roku i został nadany przez Słomona Stepnera. Ten typ malarstwa pędzla norymberskiego artysty, Andreasa Herneisena, nazywany jest w Niemczech *Bekennnisbilder*²⁷. Jest to specyficzny rodzaj przedstawienia na jednej płaszczyź-

²⁶ Por. tamże, s. 242-244. Andreas Musculus (1514-1581) twierdził, że modne pludry są niezgodne z Bożym podobieństwem człowieka i urągają łasce Chrztu.

²⁷ Por. *Leipzig Original. Stadtgeschichte vom Mittelalter bis zu Völkerschlacht. Katalog zur Dauerausstellung des Stadtgeschichtlichen Museums Leipzig im Alten Rathaus*, Teil I, hrsg. Von V. Rodekamp, Leipzig

nie uzupełnionej napisami (komiks) cyklu scen pełniących rolę tablic katechetyczno-dydaktycznych, poprzez które widz (o ile umiał czytać) poznawał zasady wiary, instytucje kościelne oraz historię, adherentów i wrogów Reformacji²⁸.



3. Andreas Herneisen, *Das gantze evangelische Christentum* (Lipsk)²⁹.

Przedstawiona scena spowiedzi ukazuje nam wnętrze kościoła, duchownych ubranych w komże i penitentów: matkę, która przyprowadza córkę do spowiedzi i ojca, który daje przykład synowi. Miejscem odprawiania obrzędu jest wnętrze kościoła, jest to więc spowiedź indywidualna i publiczna razem. Elementy wyposażenia wnętrza aż nazbyt wyraźnie wskazują, że akcja spowiednia rozgrywa się w ławkach kościelnych, choć skłaniam się ku hipotezie, że są to raczej stalle (być może będące pozostałością po chórze klasztornym czy kanonickim). Obraz z Lipska wskazuje wyraźnie na otwartą przestrzeń dialogu spowiedniego. Warto wskazać na podpisy towarzyszące malarstwu przedstawieniu rytu spowiedzi, będące katechetyczno-dydaktycznym przesłaniem lipskiego *Bekennnisbilder*. Są trzy części prawdziwej pokuty: prawdziwy i szczery żal i cierpienie z powodu grzechu, pewna ufność i wiara w Jezusa Chrystusa, mocne postanowienie poprawy życia³⁰. W dolnej partii autor umieścił fragment *Dru-*

2006, s. 133.

²⁸ Więcej na temat podobnych dzieł A. Herneisena, zob.: *Das Ksendorfer Konfessionsbild. Ein Zeugnis lutherischer Rechtgläubigkeit*, [w:] <http://www.landschaftsmuseum.de/Seiten/Heimatpf/Konfessionsbild-1.htm>, odczyt z dnia 14.05.2013.

²⁹ *Leipzig Original. Stadtgeschichte vom Mittelalter bis zu Völkerschlacht. Katalog zur Dauerausstellung des Stadtgeschichtlichen Museums Leipzig im Alten Rathaus*, Teil I, hrsg. Von V. Rodekamp, Leipzig 2006, s. 132.

³⁰ Tłum. Dariusz Bruncz i Paweł Matwiejczuk. Transkrypcja oryginału [w:] *Leipzig Original...*,

*giego listu św. Jana: Działki moje to wam piśzę, abyscie nie grzeszyli; i jeśli by kto zgrzeszył mamy orędownika u Ojca, Jezusa Chrystusa sprawiedliwego; A on jest ubłaganiem za grzechy nasze, a nie tylko za nasze, ale też za grzechy wszystkiego świata. (2 J 2, 1-2)*³¹.

Podobny obraz pędzla Andreasa Herneisen, namalowany w 1601 r., pochodzi z miejscowości Windsheim. Wyraźnie widoczne są drewniane elementy wystroju: wysokie oparcia ławek oraz pulpit, będące albo pozostałością stali kościelnych, albo formą czy też rodzajem prekonfesjonalu.

Zakończenie

Mimo zaleceń i preferencji reformacyjnych odnoszących się do spowiedzi zbiorowej, wiodącą praktyką w XVI i na początku XVII wieku był ryt spowiedzi indywidualnej – o czym świadczą źródła pisane i ikonograficzne. Kościół uznawał jej doniosłe znaczenie dydaktyczne i katechetyczne. Chętnie posługiwano się spowiedzią prywatną jako praktycznym środkiem służącym pogłębieniu formacji chrześcijańskiej ludu Bożego. Czasami „spowiedź” przybierała charakter nieliturgicznego aktu wypytywania (łac. *exploratio*, niem. *Glaubensverhör*), który był typową formą katechetycznego dyscyplinowania wiernych³². Zwolnieni z przepytowania, które nie było już spowiedzią *sensu stricto*, mieli być wedle Lutra uczeni, osoby należące do wyższych stanów oraz starcy, chorzy i kobiety w ciąży³³.

dz. cyt., s. 132: *Die drei stück einer wahrhaftten buesz: / Rechte Ware / Reu und leide / uber die Sinde. Ein gewisse / Zuversicht und / glauben an / Jesum Christum Ein guette / n fürsatz um / obesserung / des lebens. Meine kindlein sündiget nicht und ob. Jemand sündiget so haben mir einen fürsprecher bey dem / vatter Jesum Christum der gerecht ist und derselbige ist die versönung für unsere sünd nicht / allein für die unsere sondern auch der gantz[en] Welt Sünde.*

³¹ W tym wypadku posłużyłem się przekładem z *Biblii gdańskiej*, który wierniej oddaje ducha ówczesnej niemieczyny, zwłaszcza rzeczownika *Kindlein*.

³² Por. J. E. Verduyjn, dz. cyt., s. 168.

³³ Por. H. Ch. Rublack, *Lutherische Beichte und Sozialdisziplinierung*, „Archiv für Reformationsgeschichte”, 84 (1993), s. 132.



4. Andreas Herneisen, fragment *Bekenntnisbilder* (Windsheim)³⁴

Nie należy zapominać o innych istotnych funkcjach spowiedzi, takich jak: pojednanie z Bogiem i Kościołem, remedium dla duszy wynikające z absolucji jako funkcji władzy kluczy przynależnej urzędowi duchownemu. *Poważa się władzę kluczy i przypomina, jak wielką pociechę przynosi stworzonym sumieniom*³⁵.

Na koniec należy przypomnieć i uwypuklić pierwszą i podstawową jej funkcję - przygotowanie do Wieczerzy Pańskiej (zbiorowa i indywidualna) *W kościołach naszych nie zniesiono spowiedzi, nie zwykliśmy bowiem nikomu udzielać ciała Pańskiego bez uprzedniego wypowiedzenia i rozgrzeszenia*³⁶. Odrzucenie i marginalizacja spowiedzi indywidualnej wynikały z wewnątrzkościelnych sporów epoki nowożytnej, prowadząc w efekcie do poniechania rytu spowiedzi indy-

³⁴ *Das Ksendorfer Konfessionsbild. Ein Zeugnis lutherischer Rechtgläubigkeit*, [w:] <http://www.landschaftsmuseum.de/Seiten/Heimatpf/Konfessionsbild-1.htm>, odczyt z dnia 14.05.2013.

³⁵ F. Melancton, *Wyznanie augsburskie*, tłum. J. W. Jackowski, [w:] *Księgi Wyznaniowe...*, dz. cyt., s. 153.

³⁶ Tamże, s. 153.

widualnej i wskazania spowiedzi zbiorowej jako „czysto ewangelickiej” formuły pojednania. Oczywistym przykładem takiej kontrowersji był niemiecki spór o wolny wybór formy spowiedzi, który zakończył się w Berlinie w 1698 roku³⁷. Zażalenie na spowiedzi indywidualnej i niechęć ludu Bożego miały czasami podłoże czysto materialne. Zakwestionowanie przez Lutera ofiarniczego charakteru Eucharystii pozbawiło duchowieństwo wpływów ze stypendiów mszalnych, które były poważnym źródłem ich dotychczasowych dochodów. Bywało więc, że duszpasterze usiłowali kompensować sobie stratę w postaci pobierania opłat spowiednich.

Można powiedzieć, że w rozważaniach na temat historii spowiedzi zatoczyliśmy koło. Spowiedź indywidualna w XVI i zaraz na początku XVII w. była przez ewangelików traktowana niezmiernie poważnie. Sprawowana godnie przez księży, w przestrzeni kościoła rytualna forma spowiedzi w czasach Reformacji prawie nie odbiegała od zaleceń, jakie w jej przededniu sformułował warszawski archidiakon i wizytator Jan z Mrokowa.

Pamiętać też należy, że reformacyjne zmiany teologiczne i obrzędowe zawsze były umocowane w Piśmie Świętym i miały podłoże społeczno-dydaktyczne, sama zaś posługa spowiedzi, a szczególnie abszolucji, związana była ze zwiastowaniem słowa Bożego jako proklamacją łaski i mocy Bożej.

Summary: Confession in the times of Reformation

Confession, understood as confession and forgiveness of sins, is one of the most interesting phenomena of the church. The article presents the results of research concerning the confession at the time of the Reformation, theology of the Lutheran symbolical books in particular. The dynamics of Luther's and Melancthon's theological reflection on the role, form and the person of the administrator of confession was shown. Confession's functions as a necessary condition for preparing the believers for participation in the Lord's Supper and a significant factor in pastoral work were also brought into focus. The author reminds that the Reformation restored the rite of general confession to the church, without resigning from the individual confession, the course of which was reconstructed based on the "Small Catechism" and Lutheran iconography from the 16th and the beginning of the 17th century.

³⁷ Por. H. Obst, *Beichte, IV. Neuzeit*, [w:] TRE, t. V, s. 426.

Keywords: Reformation, confession, sacraments, absolution, Lutheran symbolical books

Paweł Matwiejczuk – ur. 1976 r., luteranin, historyk, muzealnik i doktor teologii. Absolwent Uniwersytetu Warszawskiego i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Pracuje w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie. Zainteresowania naukowe: historia Kościoła powszechnego, korespondencja Filipa Melanchtona z władcami szesnastowiecznej Europy, biblijne i legendarne korzenie obrzędowości wolnomularskiej.

Jerzy Sojka

Pokuta w luterzańskich księgach wyznaniowych

Pojęcie pokuty pojawia się w *Księdze zgody*¹, a więc zbiorze luterzańskich ksiąg wyznaniowych i występuje w dwóch zasadniczych kontekstach. Po pierwsze, w kontekście rozróżnienia na Zakon i Ewangelię i ich działania, z czym spotykamy się na kartach: *Obrony Wyznania augsburskiego*, w III cz. *Artykułów szmalkaldzkich*, a także w *Formule zgody*. Po drugie, pokuta umieszczona jest w relacji do Chrztu. Ten wątek zasadniczo zarysowany jest w obu katechizmach Marcina Lutra, spotkać go także można w *Artykułach szmalkaldzkich* i *Formule zgody*. Wyodrębnione powyżej dwa zasadnicze wątki refleksji nad pokutą zostaną przedstawione w kolejnych częściach niniejszego artykułu.

¹ Podstawą analiz przedstawionych w niniejszym artykule są następujące księgi wyznaniowe wydane w *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, wyd. 6, Göttingen 1967 [dalej: BLSK]: *Apologia Confessio Augustanae* [dalej: ACA], BSLK, s. 139-404 (tłum. polskie: *Obrona Wyznania augsburskiego (Apologia Konfesji Augsburskiej)*, przeł. W. Niemczyk, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego* [dalej: KWKL], Bielsko-Biała 2003 s. 165-325); *Artikeel christlicher Lehre so da hätten pollen aufs Concilium zu Mantua oder wo es sonst worden wäre überantwort werden von unsers Teils wegen und was wir annehmen oder nachgeben kunnten oder nicht etc. Durch Dokt. Martin Luther geschrieben. Anno 1537* [dalej: AS], BSLK, s. 405-468 (tłum. polskie: *Artykuły szmalkaldzkie z 1537*, przeł. W. Niemczyk, KWKL, s. 335-358); *Die Augsbursche Confession. Confessio oder Bekenntnis des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberantwort Kaiserlicher Majestat zu Augsburg Anno 1530. Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Ceasari Augusto in comitiis Augustae Anno MDXXX* [dalej: CA], BLSK, s. 31-137 (tłum. polskie: *Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburska) z 1530 roku*, przekł. z łaciny J. J. Jackowski, KWKL, s. 143-163; *Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburska) z 1530 r. Część pierwsza*, przeł. z niemieckiego A. Wantuła, [w:] *Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburska) z 1530 roku. 95 tez ks. Marcina Lutra z 1517 roku*, Bielsko-Biała 1999, s. 25-45); *De potestates et primatu papae tractatus per theologos Smalcaldiae congregatos conscriptus Anno 1537* [dalej: Traktat], BSLK, s. 467-498 (tłum. polskie: *Traktat o władzy i prymacie papieża. Napisany przez teologów w Szmalkalden w 1537 roku*, przeł. W. Niemczyk, KWKL, s. 359-369); *Formula Concordiae* [dalej: FC], BLSK, s. 735-1100 (tłum. polskie: *Formuła zgody z 1577 roku*, przeł. J. Pośpiech, KWKL, s. 387-528); *Der große Katechismus deutsch Dokt. Mart. Luther* [dalej: DK], BLSK, s. 543-733, (tłum. polskie: *Duży katechizm*, przeł. A. Wantuła, KWKL, s. 57-131); *Der kleine Katechismus D. Mart. Lutheri für die gemeine Pfarrherrn und Prediger* [dalej: MK], BSLK, s. 499-542 (tłum. polskie: *Mały katechizm z 1529 roku*, przeł. A. Wantuła, KWKL, s. 41-55).

1. Pokuta a Zakon i Ewangelia

Zanim przejdziemy do omówienia treści *Obrony Wyznania augsburskiego*, która w jasny sposób łączy pokutę oraz rozróżnienia Zakonu i Ewangelii, należy przedstawić główne tezy poświęconego pokucie artykułu XII *Wyznania augsburskiego*, broniąc których Filip Melanchton będzie się powoływał na charakterystyczny dla myśli teologicznej luterńskiej Reformacji dualizm objawieniowy, a zarazem jedną z kluczowych jej zasad hermeneutycznych – rozróżnienie na Zakon i Ewangelię. Artykuł XII *Wyznania augsburskiego* zajmuje się zasadniczo dwoma kwestiami. Pierwsza z nich zawarta jest w deklaracji otwierającej ten artykuł: [...] *ci, co upadli po chrzcie; mogą dostąpić odpuszczenia grzechów w każdej chwili, gdy się nawrócą, i że Kościół powinien udzielać rozgrzeszenia nawróconym do pokuty*². Paralelnie do niej wśród poglądów odrzuconych znalazły się w tym artykule stanowiska nowacjan, negujących możliwość pokuty po Chrzcie, a także anabaptystów, głoszących, że ci, którzy zostali usprawiedliwieni, nie mogą postradać Ducha Świętego oraz że jest możliwe uzyskanie w życiu doczesnym takiego rodzaju doskonałości, która uniemożliwia grzech.

Drugim istotnym elementem artykułu jest wykład tego, jakie jest reformacyjne rozumienie pokuty. CA XII głosi, że składa się ona z dwóch części. Po pierwsze, skruchy, czyli bojaźni dręczącej sumienie świadomością grzechu. Po drugie zaś – z wiary, pochodzącej z Ewangelii lub rozgrzeszenia. Wiara ta ufa w odpuszczenie grzechów ze względu na Chrystusa. Pociesza ona sumienie i uwalnia od bojaźni. Ten podstawowy podział pokuty na dwie części opatrzony jest na koniec uwagą, że po tak rozumianej pokucie winny nastąpić dobre uczynki będące jej owocem, co dodatkowo w tekście niemieckim zostało uargumentowane powołaniem się na tekst z Ewangelii Mateusza 3,8³: *Wydawajcie więc owoc godny upamiętania*. Odpowiednio do tej treści pozytywnej pośród poglądów odrzuconych wyraźnie wymieniono stanowisko głoszące, że podstawą odpuszczenia grzechów jest nie wiara, ale zasłużenie sobie przez człowieka na łaskę własnym zadośćuczynieniem.

Zestawione ze sobą powyższe dwa elementy wypowiedzi artykułu XII nasuwają pytanie, czy na gruncie ujęcia elementu pierwszego, warunkującego udzielenie absolucji pokutą, skrucha i wiara, na które podzielono pokutę w elemencie drugim, nie są aby działaniami człowieka? Do odpowiedzi na to

² CA XII, BSLK, s. 66 n. (KWKL, s. 145).

³ Ten i kolejne cytaty biblijne, jeśli nie zaznaczono inaczej, przytoczono za: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1996.

pytanie powrócimy w podsumowaniu rozważań nad *Wyznaniem augsburskim* i jego *Obroną...*, a teraz przyjrzymy się reakcji *Konfutacji*⁴ i argumentacji Filipa Melanchtona broniącej rozstrzygnięć artykułu XII.

Pierwsza część artykułu XII *Wyznania augsburskiego* dotycząca możliwości pokuty po chrzcie została zaaprobowana przez *Konfutację*. Natomiast nauczanie o pokucie złożonej z dwóch części zostało w całości odrzucone, ze względu na to, że kwestionowało ono podział pokuty na trzy części: skruchę (*contritio*), wyznanie (*confessio*) i zadośćuczynienie (*satisfactio*)⁵.

W *Obronie Wyznania augsburskiego* F. Melanchton łączy ze sobą naukę o pokucie i naukę o usprawiedliwieniu, widząc w nich bardzo pokrewne wypowiedzi teologiczne⁶. Stąd też treści dotyczące pokuty znalazły się zarówno w artykule IV *O usprawiedliwieniu*, jak i XII *O pokucie*. W obu F. Melanchton wyraźnie broni podziału pokuty na dwie części: skruchę i wiarę. Podstawowa linia argumentacyjna użyta przez niego odwołuje się do podziału Pisma Świętego na Zakon (Prawo) i Ewangelię (Obietnicę): *Są to bowiem dwa naczelné działania Boga w ludziach: przerazić oraz usprawiedliwić i ożywić przerażonych. I na te dwa działania podzielone jest, i o tych dwóch sprawach mówi, i te dwie nauki przedstawia całe Pismo św. Jedną jego częścią jest Zakon, który ukazuje grzechy, obwinia o grzechy i potępia je. Drugą częścią jest Ewangelia, to znaczy obietnica łaski darowanej w Chrystusie – i tę obietnicę możemy znaleźć w całym Piśmie św., obietnicę przekazaną najpierw Adamowi, potem patriarchom, następnie zilustrowaną przez proroków, wreszcie zwiastowaną i ukazaną przez Chrystusa wśród Żydów, a przez apostołów rozgłoszoną po całym świecie⁷. Zakon powoduje skruchę, którą w dalszej części Filip Melanchton opisuje jako wyznanie grzechu Bogu zgodnie ze słowami Psalmu 32,5: *Grzech mój wyznałem tobie i winy mojej nie ukryłem...*⁸.*

Jednak według artykułu IV *Obronę...* [...] przy kazaniu pokuty nie wystarcza kazanie Zakonu, ponieważ Zakon wywołuje tylko gniew i zawzięte oskarżenie. Musi tu być dodane kazanie Ewangelii, ponieważ odpuszczenie grzechów zostaje nam darowane wtedy, gdy wierzymy, że grzechy zostają nam odpuszczone ze względu na Chrystusa⁹. Dlatego

⁴ *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530*, opr. H. Immenkötter, Münster 1979, [dalej: *Konfutacja*] s. 74-207.

⁵ Zob. *Konfutacja*, art. XII, s. 104-111.

⁶ Por. ACA XII, 59, BSLK, s. 263 (KWKL, s. 244).

⁷ ACA, XII, 53, BSLK, s. 261 (KWKL, s. 243).

⁸ ACA XII, 107, BSLK, s. 273 n. (KWKL, s. 250n).

⁹ ACA IV, 260, BSLK, s. 211 (KWKL, s. 205). Na nauczaniu o odpuszczeniu grzechów ze względu na Chrystusa koncentruje się w swej krytyce nauczania papieskiego wzmianka o pokucie w *Traktacie o władzy i prymacie papieża*. Por. Traktat, 44, BSLK, s. 486 (KWKL, s. 364).

właśnie w pokucie konieczny jest drugi element – wiara. Zgodne jest to z zasadniczym artykułem o usprawiedliwieniu głoszącym usprawiedliwienie z wiary, który koncentruje się na ukazanej w Ewangelii obietnicy i Chrystusie, ze względu na którego udzielane jest odpuszczenie grzechów¹⁰. Dzięki temu człowiek zyskuje pewność wiary opartej na obietnicy, w miejsce niepewności zaufania w uczynki, które sumieniu człowieka wydają się niegodne¹¹. Dopiero w tym momencie – przyjęcia odpuszczenia grzechów wiarą – można mówić o spełnianiu uczynków Zakonu. Dopiero dzięki działaniu Ducha Świętego w wierzącym możliwa jest realizacja miłości w uczynkach podporządkowanych wymaganiom Zakonu¹². Są to jednak owoce pokuty, a nie zaśluszczenia Bogu¹³. Przy czym F. Melancton wyraźnie podkreślał, że [...] *dobrze uczynki powinny iść za pokutą, pokuta powinna być prawdziwą pokutą, a nie udawaniem, odmianą na lepsze całego życia*¹⁴.

Podsumowując wypowiedzi *Wyznania augsburskiego* i jego *Obrony...*, musimy jeszcze odpowiedzieć na pytanie postawione wyżej, odnośnie tego, czy aby pokuta, czyli skrucha i wiara, nie mogą być na gruncie tych dwóch ksiąg wyznaniowych traktowane jako akt pokutny, którego sprawcą jest sam człowiek. Komentatorzy są zgodni, odrzucając taką możliwość¹⁵. Wydaje się, że najtrafniej ujmuje ten problem w swoim najnowszym kompleksowym opracowaniu teologii ksiąg wyznaniowych monachijski teolog Gunther Wenz: [...] *skrucha i wiara nie są, a w każdym razie nie w pierwszym rzędzie, aktywnie realizowane przez samego człowieka, ponieważ dotyczą samego jego „ja”, leżącego u podstaw wszystkiego, co on realizuje i zawierającego to w sobie. Tylko kiedy zostanie to przyjęte do wiadomości, będzie się myśleć o skruszce i wierze jako kategoriach teologicznych, odpowiadających relacji człowieka do Boga, jak to jest nieodżowne w reformacyjnej nauce o pokucie. Tak jak relacja człowieka do Boga określa wszystkie jego relacje z samym sobą i otaczającym światem, tak też skrucha i wiara są związane z Bogiem podstawą wszystkich czynności pokutnych człowieka. [...] Gdyż zgodnie ze Słowem Bożym w Zakonie i Ewangelii, jak to jest skutecznie przyręczone w absolucji, żal i wiara nie są tylko częściami*

¹⁰ ACA XII, 76, BSLK, s. 267 (KWKL, s. 246).

¹¹ ACA XII, 95, BSLK, s. 272 (KWKL, s. 249).

¹² ACA XII, 82, BSLK, s. 268 (KWKL, s. 247).

¹³ ACA XII, 132, BSLK, s. 132 (KWKL, s. 254).

¹⁴ ACA XII, 170, BSLK, s. 289 (KWKL, s. 260).

¹⁵ W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 2, Gütersloh 1978, s. 196-199; L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterńskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 128-135.

*składowymi aktu pokuty, ale jego podstawami, ponieważ stanowią konstytutywne momenty, dotyczące samego centrum aktu i czyniące pokutującego pokutującym*¹⁶.

Ujęcie problematyki pokuty w kontekście Zakonu i Ewangelii podejmuje *Artykuły szmalkaldzkie* w cz. III. Artykuł III *O pokucie* wpisuje się w logiczny ciąg artykułów tej części, która zaczyna się od omówienia sytuacji człowieka w artykule *O grzechu*, następnie omówiony zostaje Zakon (art. II), pokuta (art. III), Ewangelia (art. IV), a później M. Luter przechodzi do omówienia środków łaski zdefiniowanych w artykule IV *O Ewangelii* (Chrzest, Wieczerza Pańska, władza kluczy).

Rozpoczynając artykuł III *O pokucie*, Marcin Luter wyraźnie nawiązuje do artykułu poprzedniego *O Zakonie*, stwierdzając, że jego służba została utrzymana została także w Nowym Testamencie. Służba ta w artykule II została opisana następująco: *Naczelnym zaś przeznaczeniem i mocą oddziaływania Zakonu jest to, by ujawniał grzech pierworodny i wszystkie jego skutki i ukazywał człowiekowi, w jak straszliwy sposób jego natura upadła i jak do głębi i całkowicie jest zepsuta. Zakon powiada, że człowiek ani nie ma Boga, ani o Boga nie dba, a oddaje część bogom cudzym – więc mówi to, w co by człowiek przedtem i bez Zakonu nie był umierzył. W ten sposób zostaje on przerażony, powalony, popada w powątpiewanie o sobie i z bojaźnią pożąda pomocy...*¹⁷. Pesymistycznym skutkiem tej służby w artykule II jest to, że człowiek *nie wiedząc, dokąd by uciec, zaczyna gniewać się na Boga i ze zniecierpliwienia przeciwko Niemu szemrać*¹⁸. Artykuł III stawia ten sam problem w perspektywie Nowego Testamentu. Zakon spełnia w niej to samo zadanie, to jest przedstawia człowiekowi jego grzeszną kondycję, jednak efekt jego działania jest już bardziej optymistyczny, gdyż prowadzi on do skruchy i to nie skruchy czynnej lub wymuszonej, ale biernej skruchy, udręki sumienia, prawdziwego bólu serca i odczucia grozy śmierci¹⁹. Zdaniem Reformatora, to właśnie jest początek prawdziwej pokuty²⁰. Człowiek jednak w tym miejscu nie jest pozostawiony sam sobie. Drugą, istotniejszą różnicą wobec sytuacji przedstawionej z artykułu II *O Zakonie*, jest to, że do powyższych skutków

¹⁶ G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996, s. 693.

¹⁷ AS III, II, 4, BSLK, s. 436 (KWKL, s. 346). Numeracja fragmentów artykułów AS ujęta cyfrą arabską podawana jest za tłumaczeniem AS na łacinę zawartym w BSLK, numerację tę przyjęto w KWKL.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ AS III, III, 2, BSLK, s. 436 n. (KWKL, s. 346).

²⁰ AS III, III, 3, BSLK, s. 437 (KWKL, s. 347).

działania Zakonu dołącza Ewangelia z zawartą w niej pociechą obietnicy łaski i odpuszczenia grzechów²¹. W kolejnym artykule części III *Artykułów szmalkaldzkich – O Ewangelii* – zostaje ona scharakteryzowana jako Boża pomoc przeciwko grzechowi, która trafia do człowieka w Słowie, Chrście, Sakramencie Ołtarza, władzy kluczy oraz wzajemnej rozmowie i pociesze braterskiej²². Ta obietnica domaga się wiary, co M. Luter podkreśla interpretując tekst z Ewangelii Marka 1,15: *Pokutujcie i wierźcie ewangelii*²³ słowami: *to znaczy: stańcie się innymi i postępujcie inaczej, i wierźcie mojej obietnicy*²⁴. Relację skruchy i wiary M. Luter doprecyzowuje na podstawie przykładu Jana Chrzciciela jako zwiastuna pokuty, ku odpuszczeniu grzechów: *Jan wszystkich oskarża i dowodzi im, że są grzesznikami, aby wiedzieli, czym są przed Bogiem, i aby siebie poznali jako ludzi zgubionych, i tak przygotowali się dla Boga ku pochmyceniu łaski i odpuszczeniu grzechów, czego spodziewać się i co przyjąć można tylko od Niego*²⁵. W tej perspektywie zarówno skrucha, jak i wiara są dziełami Bożymi i efektami zwiastowania Jego Słowa. Skruchą skutkuje Słowo jako Zakon, wiarę przynosi Słowo Ewangelii.

Dalsza część artykułu jest w zamierzeniu Reformatora polemiczna i zatytułowana *O fałszywej pokucie papistów*. Krytykę tę M. Luter rozpoczyna od opisanie krytykowanej nauki na temat pokuty, widząc jej źródła w błędnym pojęciu grzechu pierwородnego, prowadzącym do ograniczenia pokuty, jako odnoszącej się tylko do grzechów bieżących. Pokuta jest przez stronę rzymską dzielona na trzy części: skruchę (*contritio*), wyznanie (*confessio*) i zadośćuczynienie (*satisfactio*). Tak rozumiana pokuta prowadzi do oparcia obietnicy odpuszczenia grzechu na zasłudze ludzkiej. Człowiek dokonuje zadośćuczynienia za grzech, realizując kolejno wszystkie trzy składowe pokuty. Na skutek tego zaczyna ufać własnym uczynom i pomija Chrystusa i wiarę²⁶. Dalej M. Luter krytykuje praktykę spowiedni, w ramach której miano domagać się wyliczenia wszystkich grzechów i związane z nią wyjścia, które można określić jako „awaryjne”, w sytuacji, kiedy człowiek nie pamięta wszystkich grzechów, a także pomijanie przy nauczaniu o spowiedzi wyjaśnienia wartości ab-

²¹ AS III, III, 4, BSLK, s. 437 (KWKL, s. 347).

²² AS III, IV, BSLK, s. 449 (KWKL, s. 351n); por. AS III, III, 7, BSLK, s. 437 (KWKL, s. 347).

²³ Tłumaczenie cytatu z Mk 1,15 przytoczone za KWKL, s. 347, które dosłownie oddaje ujęcie treści tego wiersza biblijnego przez M. Lutra w niemieckim oryginale AS (por.: AS III, III, 4, BSLK, s. 437).

²⁴ AS III, III, 4, BSLK, s. 437 (KWKL, s. 347).

²⁵ AS III, III, 5, BSLK, s. 437 (KWKL, s. 347).

²⁶ AS III, III, 10-14, BSLK, s. 438 n. (KWKL, s. 347n).

solucji. Zwraca także uwagę, że opieranie odpuszczenia grzechów na ludzkim zadośćuczynieniu, a nie na ufności wiary w Chrystusa, prowadzi do niepewności, czy dopełniona pokuta jest wystarczająca. Ta niepewność zrodziła praktykę odpustową²⁷.

W opozycji do powyższego obrazu pokuty związanego z licznymi nadużyciami, szczególnie w obszarze praktyki odpustowej, M. Luter przedstawia potrzebę prawdziwej pokuty. Ma ona za zadanie uczyć poznawać grzech, to jest we właściwy sposób diagnozować sytuację człowieka przed Bogiem jako całkowitego grzesznika. Nie jest ona czymś cząstkowym i powierzchownym, gdyż nie wdaje się w rozważania, co jest grzechem wymagającym pokuty, a co nie. Dzięki temu także skrucha okazuje się czymś pewnym, gdyż człowiek nie szuka w sobie żadnych podstaw dla odpokutowania własnego grzechu. Dzięki temu także spowiedź jest prawdziwa, pewna i niepowierzchowna, gdyż w niej człowiek w całości uznaje siebie za grzesznika. Podobnie i zadośćuczynienie przestaje być czymś niepewnym. Dzieje się tak, gdyż nie jest ono już oparte na skażonych grzechem uczynkach człowieka, które posiadają wątpliwą wartość, ale na męce i krwi nieskalanego i niewinnego Baranka Bożego, który gładzi grzech świata. Powyższe rozumienie pokuty prowadzi do zanegowania wszelkiego pokutnego kazania, które chciałoby budować na ludzkich zasługach bądź uczynkach. Taka pokuta ma charakter ciągły i jest nierozzerwalnie związana z działaniem Ducha Świętego w człowieku, co zostanie bliżej omówione w punkcie drugim, jako kontynuacja myśli Lutrowych Katechizmów²⁸.

Formuła zgody także kontynuuje wątek łączenia pokuty z rozróżnieniem Zakonu i Ewangelii. To właśnie w artykule V, *O Zakonie i Ewangelii*, znajdziemy w tej księdze wyznaniowej najwięcej uwag dotyczących pokuty. Jej rozumienie jest ściśle powiązane z głównym wątkiem rozważań artykułu skoncentrowanego wokół sporu: *Czy Ewangelia jest właściwie tylko zwiastowaniem o łasce Bożej, które głosi nam odpuszczenie grzechów, czy jest również zwiastowaniem o pokucie, karzącej niemiare, która nie jest karana przez Zakon, lecz jedynie przez wiarę*²⁹. W odpowiedzi zdecydowanie podkreślono konieczność rozdzielania w Kościele Zakonu, jako Słowa wskazującego i karzącego grzech, i Ewangelii, jako nauki, która ma pouczać, w co ma wierzyć człowiek, który nie prze-

²⁷ AS III, III, 15-28, BSLK, s. 439-445 (KWKL, s. 348-350).

²⁸ AS III, III, 32-40, BSLK, s. 445-447 (KWKL, s. 350n).

²⁹ FC *Epitome* [dalej: Ep.] V, 1, BSLK, s. 790 (KWKL, s. 408).

strzegał Zakonu. Jej treścią jest dzieło Jezusa Chrystusa, który zadośćuczynił za grzech bez żadnej zasługi grzesznika. Stwierdzono także, że wątpliwości w tej materii mogły powstać ze względu na to, że termin Ewangelia bywa na kartach Pisma Świętego rozumiany dwojako. Po pierwsze, kiedy zostaje przeciwstawiona Zakonowi, rozumiana jest ona jako zwiastowanie pełne pociechy, czyli tak jak wyżej (por. Mk 1,15³⁰), po drugie – jako opis całej nauki Chrystusa. W tym drugim przypadku mówi ona zarówno o obietnicy, jak i o pokucie oraz odpuszczeniu grzechów (por. Mk 1,1³¹). Podobnie pokuta jest rozumiana w Piśmie Świętym dwojako. Po pierwsze, jako nawrócenie człowieka do Boga (por. Łk 13,5³²). Po drugie zaś – jako właściwe poznanie grzechu, serdeczne jego żałowanie, a następnie zaniechanie (por. Mr 1,15³³). To drugie rozumienie pokuty, jako poznania grzechu, ma swoje źródło w Zakonie. Przy czym samo działanie Zakonu nie wystarcza do zbawionego nawrócenia się do Boga. Musi za nim pójść wiara w Chrystusa, którego *zasługę ofiarowuje najcenniejszą i pełną pociechy nauka Ewangelii wszystkim pokutującym grzesznikom, którzy przez zwiastowanie Zakonu zostali przerażeni i powaleni*³⁴. Zwiastowanie Zakonu bez Ewangelii prowadzi albo do pychy ufundowanej na pewności własnych zasług, albo do ostatecznego zwątpienia. By Zakon nie miał tak tragicznych skutków, musi w swe ręce wziąć go Chrystus i duchowo wyjaśnić, tak by stał się on narzędziem właściwego poznania gniewu Bożego i grzechów. *Formuła zgody* w artykule V przypomina także, że zarówno karanie świata za grzech w Zakonie, jak i pocieszanie w Ewangelii jest częścią służby Ducha Świętego³⁵.

Ciekawym uzupełnieniem powyższych rozważań jest jeden z odrzuconych poglądów wymieniony w artykule III *Formuły zgody* – *O sprawiedliwości wiary przed Bogiem*, który brzmi: *Wiara tak ufa posłuszeństwu Chrystusa, że może się zatrzymać i trwać także w człowieku, który jest pozbawiony prawdziwej pokuty i nie ma*

³⁰ *Upamiętajcie (pokutujcie) i wierzyć Ewangelii* (tłumaczenie cytatu z Mk 1,15 przytoczone za KWKL, s. 469, które dosłownie oddaje ujęcie treści tego wiersza biblijnego przez FC w jej łacińskim oryginale. Por. *Solida Declaratio* [dalej: SD] V, 6, s. 954).

³¹ *Początek ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym* (Mk 1,1).

³² *Jeżeli nie pokutujecie, wszyscy tak samo poginiecie* (tłumaczenie cytatu z Łk 13,5 przytoczone za KWKL, s. 469, które dosłownie oddaje ujęcie treści tego wiersza biblijnego przez FC w jej łacińskim oryginale. Por. *Solida Declaratio* [dalej: SD] V, 7, s. 954).

³³ Zob. przyp. 29.

³⁴ *FC Solida Declaratio* [dalej: SD] V, 9, BSLK, s. 954 (KWKL, s. 469).

³⁵ *FC SD V, 10n, BSLK, s. 954 n. (KWKL, s. 469).*

w nim miłości, lecz wbrew sumieniu trwa nieustannie w grzechach³⁶. Przekładając to na język pozytywny można powiedzieć, że wiara może wystąpić tylko w człowieku, który pokutuje, czyli na gruncie wypowiedzi artykułu V *Formuły zgody*, w tym, w którym Zakon wykonał już swoją pracę.

Z poglądów odrzuconych w *Epitome Formuły zgody* w artykułach XI *O wiecznej opatrzości* i XII *O innych herezjach i sektach* można wywnioskować jeszcze dwa uzupełnienia dotyczące pokuty. Po pierwsze, wolą Bożą jest, by wszyscy pokutowali i wierzyli³⁷. Po drugie, środkiem działania Ducha Świętego, przez który między innymi sprawia on nawrócenie, prawdziwą pokutę, wiarę i nowe posłuszeństwo, jest służba Słowa, jego zwiastowanie i słuchanie³⁸. Obie te uwagi dają się powiązać bezpośrednio z omówionymi powyżej тезami na temat pokuty oraz Zakonu i Ewangelii. Pierwszą da się przełożyć na stwierdzenie, że Bóg chce, by w życiu wszystkich ludzi działały Zakon i Ewangelia, drugą zaś na stwierdzenie, że Duch Święty działa w Słowie, które ma postać albo Zakonu, albo Ewangelii.

2. Pokuta i Chrzest

Lutrowe katechizmy omawiają pokutę w części o Chrzcie, widząc między nimi ścisły związek. Widać to już w odpowiedzi *Małego Katechizmu* na pytanie o znaczenie Chrztu: *Znaczy to, iż stary Adam w nas przez codzienny żal i pokutę ma być utopiony i umrzeć ze wszystkimi grzechami i złymi pożądliwościami, natomiast ma codziennie wylaniać się i powstawać nowy człowiek, który by w sprawiedliwości i czystości żył wiecznie przed Bogiem*³⁹. *Duży katechizm* rozwija szerzej, co należy rozumieć przez wyżej wskazany skutek Chrztu. Oznacza on, że usuwany jest stary, grzeszny człowiek, wraz z jego przywarami: gniewem, nienawiścią, zazdrością, nieczystością, chciwością, lenistwem, wyniosłością, niewiarą, czyli człowiek, w którym nie znajduje się nic dobrego. Tych negatywnych cech powinno ubywać, zaś ich miejsce mają zajmować łagodność, cierpliwość, cichość⁴⁰.

W swoich rozważaniach w *Dużym katechizmie* M. Luter utożsamia życie w Chrzcie z pokutą. To w Chrzcie darowana jest łaska, duch i moc pozwala-

³⁶ FC Ep. III, 17, BSLK, s. 785 (KWKL, s. 405).

³⁷ FC Ep. XI, 17, BSLK, s. 821 (KWKL, s. 423).

³⁸ FC Ep. XII, 22, BSLK, s. 825 (KWKL, s. 425).

³⁹ MK IV, pyt. 4, BLSK, s. 516 (KWKL, s. 49).

⁴⁰ DK IV, BSLK, s. 704 n. (KWKL, s. 120).

jące tłumić starego człowieka oraz umożliwiające powstawanie nowego. Zaś jeśli ktoś z powodu grzechu odpadnie od Chrztu, zawsze może do niego powrócić i podjąć codzienną praktykę Chrztu w pokucie, gdyż jak pyta retorycznie Reformator: *Cóż boniem oznaczą pokuta, jeśli nie poważną walkę ze starym człowiekiem i rozpoczęcie nowego życia?*⁴¹. Dlatego trzeci sakrament – pokuta, mieści się dla niego w mocy i skutkach Chrztu. Takie pojmowanie zakotwicza codzienność chrześcijanina w Chrzcie i odrzuca tworzenie sakramentalnej alternatywy dla – jakichś powodów nieskutecznego – Chrztu w postaci pokuty. Potwierdza to odrzucenie przez M. Lutra w *Dużym katechizmie* pochodzącego od św. Hieronima obrazu, według którego pokuta stanowi deskę ratunku, po tym jak okręt, to jest Chrztost, którym płynął człowiek do zbawienia, ulegnie rozbiciu. M. Luter protestuje przeciw takiemu pojmowaniu Chrztu i pokuty, gdyż podważa ono wartość Chrztu i sugeruje, że może on ulec rozbiciu, a więc jakiegoś rodzaju zniszczeniu, co nie jest przecież możliwe ze względu na to, że Chrztost jest dziełem i ustanowieniem Bożym, a nie ludzkim. W metaforze okrętu dla M. Lutra grzech nie jest rozbiciem statku – Chrztu, ale jedynie pośliznięciem się, skutkującym wypadnięciem za burtę. W tej sytuacji konieczny jest powrót do statku i ponowne dostanie się na jego pokład, a nie szukanie desek ratunkowych. Powrót ten dokonuje się poprzez kontynuację tego życia w Chrzcie, które zostało zniweczone grzechem⁴².

Motyw stałej obecności pokuty w życiu chrześcijanina pojawia się także w *Artykułach szmalkaldzkich*, kiedy w artykule III części III M. Luter podsumowuje obraz właściwego rozumienia pokuty, pisząc: *Ta pokuta jest u chrześcijan czymś ciągłym i trwa aż do śmierci, ponieważ mocuje się ona z grzechem pozostałym w ciebie przez całe życie [...] i to nie własnymi siłami, lecz darem Ducha Świętego, który przychodzi po odpuszczeniu grzechów i codziennie oczyszcza z resztek grzechu, i wygania je, i zmierza do tego, by człowieka oczyszczać, czynić prawnym i uświęcać*⁴³.

Dla zrozumienia motywu codziennej pokuty istotne jest także zakończenie artykułu III części III, które zostało dodane po raz pierwszy w wydaniu *Artykułów...* z 1538 r.⁴⁴, a które skierowane jest przeciw marzycielom. W pierwszej jego części zawarta została krytyka poglądów podobnych do odrzuconych w artykule XII *Wyznania augsburskiego*, tj. przekonania, że człowiekowi wierzącemu grzech nie może zaszkodzić albo, że zgrzeszenie po

⁴¹ DK IV, BSLK, s. 706 (KWKL, s. 120).

⁴² DK IV, BSLK, s. 705-707 (KWKL, s. 120 n.).

⁴³ AS III, III, 40, BSLK, s. 447 (KWKL, s. 351).

⁴⁴ Zob. W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009, s. 291-293.

otrzymaniu Ducha Świętego oznacza, że do otrzymania Ducha Świętego w ogóle nie doszło. W odpowiedzi na nie M. Luter wskazuje na działanie Ducha Świętego, które ma charakter ciągly: *Duch Święty bowiem nie pozwała, ażeby grzech panował i wzmagał się, i zwycięstwo odnosił, i dochodził do pełni, lecz On go powściąga i hamuje, aby nie mógł czynić, co chce. Jeżeli zaś grzech czyni, co chce, to z pewnością traci się Ducha Świętego i wiarę, i ich tam nie ma*⁴⁵. Zestawiając powyższy fragment zakończenia artykułu III z rozumieniem codziennej pokuty wyrażonej w Lutrowych Katechizmach, zyskujemy kolejne potwierdzenie, że jest ona dziełem Ducha Świętego, co jest też zgodne z przedstawieniem pokuty jako dzieła Ducha Świętego występującym już wcześniej w art. III.

W artykule II *Formuły zgody – O wolnej woli* – także wspomniany jest motyw codziennej pokuty. Dotyczy ona woli odrodzonego człowieka, która [...] *w codziennych ćwiczeniach pokuty nie jest bezzeczynna, lecz także współdziała we wszystkich działaniach Ducha Świętego, jakie przez nas wykonuje*⁴⁶.

Zakończenie

Pierwszy z wyodrębnionych wątków rozważań o pokucie w *Księdze zgody* dotyczy jej związków ze zwiastowaniem Zakonu i Ewangelii. *Wyżnanie augsburskie* i jego *Obrona...* definiują pokutę jako składającą się z dwóch elementów: skruchy, będącej wynikiem działania Zakonu i wiary, która jest skutkiem działania Ewangelii (Obietnicy). *Artykuły szmalkaldzkie* także idą tym tropem, widząc w pokucie następstwo działania Zakonu, który doprowadza człowieka do poznania grzechu i skruchy, zaś w tak przygotowanym człowieku Ewangelia budzi wiarę. Obie te rzeczy przynależą do sfery działania Ducha Świętego. *Formuła zgody* także ujmuje pokutę w kontekście Zakonu i Ewangelii, podkreślając, że w ich zwiastowaniu działa Duch Święty. Drugi z wątków, obecny przede wszystkim w Lutrowych katechizmach, łączy pokutę z Chrztom. Luter widzi w dokonującym się w niej codziennym usuwaniu staroego grzesznego Adama i zastępowaniem go nowym człowiekiem stale potrzebną aktualizację Chrztu w życiu wierzącego. Pokuta, będąca dziełem Ducha Świętego w człowieku, staje się więc życiem w Chrztom.

⁴⁵ AS III, III, 44, BSLK, s. 448 (KWKL, s. 351).

⁴⁶ FC Ep. II, 17, BSLK, s. 780 (KWKL, s. 403).

Summary: Repentance in Lutheran symbolical books

In the Lutheran symbolical books, there are two main threads concerning repentance. First of them is present mainly in “The Augsburg Confession”, its “Apology” and “The Smalcald Articles”, it is also confirmed in “The Formula of Concord”. It combines repentance with preaching the Law and Gospel. Preaching of the first leads to contrition, which, thanks to the preaching of the Gospel, is followed by faith. The second thread is present mainly in Luther’s Catechisms and “The Smalcald Articles”, as well as in “The Formula of Concord”. In it, repentance is considered to be an everyday actualisation of baptism in a believer’s daily life, in which the old, sinful Adam is removed and a new man comes into being. In both threads repentance is presented as the result of the Holy Spirit’s work in a man.

Keywords: repentance, Lutheran symbolical books, Baptism, Law, Gospel

Jerzy Sojka – doktor nauk teologicznych, pochodzi z Cieszyna, studiował w 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 oraz interpretacji.

Adam Malina

Formuły spowiednie w XX-wiecznych agendach¹ i śpiewnikach polskiego luteranizmu

Życie liturgiczne społeczności Kościoła wyznaczają agendy i śpiewniki, poprzez które kształtuje się praktyka nabożeństwa, duchowość jego członków i formy pobożności. Zawarte w tych księgach porządki liturgiczne ustalają praktyczny wymiar *notae ecclesiae*, do których zaliczamy również wyznanie grzechów i absolicję czyli spowiedź². Ma ona w praktyce Kościoła luteranckiego swoje ważne miejsce, choć formy jej obecności w życiu kościelnym ewoluowały, podlegając dosyć daleko idącym zmianom.

W luteranckim życiu nabożeństwowym spowiedź była obecna jako:

- liturgiczny akt pokuty i wyznania grzechów w formie *Confiteor* (*łac.: wyznaje*);
- powszechne wyznanie grzechów z powszechną absolicją w formie tzw. *Offene Schuld* (niem.);
- spowiedź powszechna, będąca bezpośrednim przygotowaniem do sakramentu Komunii świętej.

Formy te występowały w różnych wariantach i wzajemnych odniesieniach, sytuując spowiedź w różnych częściach nabożeństwa lub poza nim i były uzupełniane absolicją indywidualną. Dwudziestowieczną historię spowiedzi można odczytać z kart agend i śpiewników³.

¹ Agenda – z *łac. agere* (działać, czynić) księga, zawierająca porządki nabożeństw i czynności liturgicznych oraz przepisy związane z ich przeprowadzaniem; por. H. Nitschke, *Lexikon Liturgie. Gottesdienst – Christliche Kunst – Kirchenmusik*, Hannover 2001, s. 15; Ch. Albrecht, *Einführung in die Liturgik*, Göttingen 1995, s. 129; B. Nadolski, *Lexikon liturgii*, Poznań 2006, s. 57; szerzej o agendzie zob: A. Niebergall, *Agende* [w:] *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) t. 1, Berlin, New York 1977-78, s. 755–784 oraz t. 2, s. 1-91.

² Por. G. W. Lathrop, T. J. Wengert, *Christian Assembly. Marks of the Church in a Pluralistic Age*, Minneapolis 2004, s. 40.

³ B. Klaus, *Die Rüstgebete* [w:] *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, hg. K.F. Müller, W. Blankenburg. Zweiter Band: *Gestalt und Formen des evangelischen Gottesdienstes – I. Der Hauptgottesdienst*, Kassel 1955, s. 523-567; H. Lins, *Buße und Beichte – Sakrament der Versöhnung* [w:] *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, hg. H.-Ch. Schmidt-Lauber, M. Meyer-Blanck, K.-H. Bieritz, Göttingen 2003, s. 319-334; T. Böttrich, *Die Beichte im Gottes-*

W XX wieku polski luteranizm doczekał się w sumie trzech zasadniczych zestawów liturgiczno-hymnodycznych, składających się z agendy i śpiewnika, które kształtowały praktykę liturgiczną Kościoła. Porządków nabożeństw zawartych w agendach było więcej, więcej też było wydań różnych śpiewników, ale jednak w większości odwoływały się one do trzech podstawowych zestawów (rodzin) liturgicznych⁴. Sformułowanie: *zestaw liturgiczny* (agenda i śpiewnik), odnosi się do ksiąg oficjalnie wydanych przez Kościół, posiadających akceptację właściwych organów kościelnych do użytku liturgicznego.

Pierwszy zestaw tworzą *Agenda dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim* z 1889 r.⁵ oraz śpiewnik dla tegoż Kościoła z 1899 r. zwany potocznie *Śpiewnikiem warszawskim*⁶. Były one używane przez ponad pół wieku przede wszystkim w centralnej Polsce i wszędzie tam, gdzie znajdowały się parafie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Drugi zestaw to *Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego czyli Ewangelicko-Luterskiego*, wydany w Warszawie w 1955 roku⁷. Towarzyszył jej *Śpiewnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL*⁸, wydany rok później. Po ośmiu latach, w 1964 roku pojawiło się drugie wydanie tego śpiewnika, które

dienst [w:] *Angeniesen auf Gottes Gnade. Schuld und Vergebung im Gottesdienst*, hg. A. Deeg, I. Miltenberger, W. Ratzmann, Leipzig 2012, s. 97-109; T. Böttrich, *Schuld bekennen – Versöhnung feiern. Die Beichte im lutherischen Gottesdienst*, Göttingen 2008.

⁴ Materiał porównawczy stanowią śpiewniki i agendy wydane przede wszystkim w centralnej Polsce oraz na Śląsku. W badaniach nie uwzględniono wszystkich XX-wiecznych śpiewników w języku polskim, wskazując jednak na te, które stanowiły materiał źródłowy dla szczegółowo omówionych pozycji wydawniczych. Powoływanie się w przedmowach na materiał źródłowy, z którego korzystali autorzy śpiewników, było powszechną praktyką w tworzeniu nowych wydawnictw hymnodycznych i dziś może pomóc w ustaleniu genezy śpiewnika. Niektóre klasyczne wydawnictwa luterskiego śpiewu kościelnego (na przykład *Kancjonał czyli Śpiewnik dla chrześcijan ewangelickich* [tw. Kancjonał ks. J. Heczki], od 1865 r. wielokrotnie wydawany na Śląsku Cieszyńskim), nie mogły zostać uwzględnione w opracowaniu, ponieważ nie zawierały żadnych porządków liturgicznych nabożeństw, ograniczając się do samych pieśni i modlitw. Nie badano też materiału zawartego w tzw. *Śpiewniku mazurskim czyli Śpiewniku kościelnym dla zborów mazurskich Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, wydanym w szwedzkim Lund w 1951 roku i opierającego się na wcześniejszych śpiewnikach, między innymi i tych wydawanych w Królewcu, ponieważ z powodów politycznych został on zniszczony przez władze państwowe i nigdy nie wszedł do użytku kościelnego.

⁵ *Agenda dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskiem. Część pierwsza*, Warszawa 1889.

⁶ *Śpiewnik dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim*, Warszawa 1899.

⁷ *Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego czyli Ewangelicko-Luterskiego*, Warszawa 1955.

⁸ *Śpiewnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, Warszawa 1955.

posiadało nową numerację pieśni i faktycznie było nową pozycją hymnodyczną⁹. W 1988 r., dzięki pomocy fińskiego Kościoła, ukazało się wydanie trzecie tego śpiewnika. Ten komplet był używany przez ponad 40 lat.

Trzeci zestaw liturgiczny tworzony był już po przemianach ustrojowych w Polsce. W roku 1995 Komisja ds. Liturgii i Muzyki Kościelnej Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, zwana wówczas Komisją Liturgiczną Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, przygotowała i wydała nakładem własnym do użytku próbnego *Agendę Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP*¹⁰. Była ona owocem ponad dwudziestu lat pracy ówczesnych liturgistów oraz efektem rozwoju życia liturgicznego w Kościele luteranckim w Polsce od drugiej połowy XIX wieku. W sumie ukazały się trzy tomiki tego wydawnictwa zawierające liturgię nabożeństwa z Komunią Świętą, nabożeństwa Słowa oraz nabożeństwa młodzieżowego.

Za agendą pojawił się w roku 2002¹¹ *Śpiewnik ewangelicki*, wspólne dzieło trzech Kościołów luteranckich z Polski i Republiki Czeskiej oraz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego.

W każdym z tych trzech zestawów liturgicznych znajdujemy porządek spowiedzi, która jest zdefiniowana przede wszystkim w odpowiadających jej formułach liturgicznych oraz w przedmowach, głównie do agend i w opisach towarzyszących porządkowi liturgicznemu. Formuły spowiednie zaproponowane w powyższych zestawach, choć różnią się niewiele, jednak świadczą o preferencjach teologicznych autorów agend i śpiewników oraz wskazują na źródła występujących w nich koncepcji i formuł.

Agenda pierwszej połowy XX w., czyli przetłumaczona przez ks. K.G. Manitusa niemiecka agenda dla ewangelików w Królestwie Polskim, traktuje spowiedź przede wszystkim jako przygotowanie do Komunii świętej. W obszernym przykładzie napomnienia, czyli przemówienia spowiedniego, objaśnia czym jest ona dla chrześcijanina. Akcent jest tu położony na absolicję,

⁹ *Śpiewnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, Warszawa 1964.

¹⁰ *Przystąpię do ołtarza Bożego (Ps 43,4), cz. I. Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Do użytku próbnego, opracowana przez Synodalną Komisję Liturgiczną*, Mikołów 1995; *Przystąpię do ołtarza Bożego (Ps 43,4), cz. II. Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Do użytku próbnego, opracowana przez Synodalną Komisję Liturgiczną*, Mikołów 1995; *Przystąpię do ołtarza Bożego (Ps 43,4), cz. III. Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Do użytku próbnego, opracowana przez Synodalną Komisję Liturgiczną*, Mikołów 1995.

¹¹ W roku 2012 ukazało się drugie wydanie powyższej agendy. Drugie wydanie śpiewnika pojawiło się w 2011 roku.

która jest [...] *Bożkim, wszechmocnym głosem Pana naszego Jezusa Chrystusa, w którym On nas biednych i zgubionych grzeszników uwalnia przez Słowo Ewangelii od grzechów oraz od doczesnych i wiecznych kar*¹². Drugi aspekt poruszony w przemówieniu związany jest z Sakramentem Ołtarza, [...] *prawdziwym ciałem i krwią Pana naszego Jezusa Chrystusa, pod chlebem i winem nam do pożywania i picia danymi*¹³. Później następuje werbalne zrównanie darów absolucji i Sakramentu Ołtarza, gdy penitent ma usłyszeć słowa o dwóch [...] *wielkich i świętych darach Bożych – absolucji i Sakramencie Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa [...]*, które należy godnie przyjąć¹⁴. Dzieje się to poprzez badanie samego siebie, prowadzące do prawdziwej pokuty poprzez poznanie swoich grzechów, lęk przed Bożym sądem i szukanie odpuszczenia grzechów w wierze w Jezusa Chrystusa. Po wytłumaczeniu znaczenia pokuty w codziennym życiu penitenci powinni usłyszeć na koniec ostrzeżenie przed jej brakiem i brakiem woli odwrócenia się od bezbożności, klótni, nienawiści, braku pojednania. Jeżeli takie postawy zauważą w swoim życiu, nie powinni przystępować do spowiedzi i do świętego Sakramentu.

W przypadku spełniania warunków pokuty, penitenci winni spowiadać się razem z pastorem w słowach następującej modlitwy:

*Wszechmogący Boże, miłosierny Ojcze! Ja biedny, nędzny i grzeszny człowiek wyznaję przed Tobą wszystkie grzechy i przewinienia swoje, popełnione myślą, mową i uczynkiem, którymi zasłużyłem na Twe doczesne i wieczne kary. Żałuję za nie szczerze i z całego serca, i proszę Cię dla Twego niezgłębionego miłosierdzia i dla świętej, niewinnej i gorzkiej męki i śmierci umiłowanego Syna Twego Jezusa Chrystusa, bądź mnie nędznemu, grzesznemu człowiekowi łaskawym i miłosiernym, odpuść mi wszystkie grzechy moje i dopomóż łaskawie przez moc i wsparcie Twego Ducha Świętego do poprawy życia mego. Amen*¹⁵.

Po wyznaniu grzechów następują pytania spowiednie:

Czy poznajecie swe grzechy i czy za nie żałujecie z całego serca? – odpowiedzcie żałujemy.

Czy wierzycie, że Pan nasz, Jezus Chrystus, umarł za grzechy wasze i przelał za was świętą krew Swoją? – odpowiedzcie wierzymy.

¹² *Agenda dla Kościoła ...*, dz. cyt, s. 1.

¹³ *Agenda dla Kościoła ...*, dz. cyt, s. 2.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 4.

*Czy chcecie z pomocą Ducha Świętego poprawić grzeszne życie swoje i żyć ku upodobaniu Pańskiemu? – również odpowiedźcie: chcemy*¹⁶.

Pozytywne odpowiedzi upoważniają duchownego do wygłoszenia formuły absolucji o treści następującej:

*Jak wierzyacie, niech Wam się stanie! Na polecenie Pana naszego Jezusa Chrystusa, oznajmuję wam, jako powołany sługa Ewangelii, łaskę Boga i odpuszczam wam, w miejsce Chrystusa, wszystkie grzechy wasze, w Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego † Amen. Pokój z wami*¹⁷.

Po wspólnym *Amen* ksiądz powinien wygłosić jeszcze jedną formułę o duszpasterskim charakterze:

*Jeżeli ktokolwiek z was czuł się w sumieniu swoim zaniepokojonym, niech po skończonej spowiedzi ogólnej, szuka pociechy i rady w spowiedzi prywatnej*¹⁸. Całość obrzędu winna być zakończona modlitwą dziękczynną za dar odpuszczenia grzechów.

Śpiewnik warszawski w kwestii spowiedzi w krótkim porządku nabożeństwa zaznacza tylko, iż poprzedza je *przygotowanie do Komunii Świętej i spowiedź*¹⁹. Odpowiadało to praktycznym założeniom dotyczącym spowiedzi, która miała odbywać się albo w sobotnie popołudnie, albo jako oddzielna ceremonia przez nabożeństwem głównym. Rozwinięcie nauki o spowiedzi znajdziemy w końcowej części śpiewnika, w dziale modlitw. Jest to dział II, rozpoczynający się krótką nauką o spowiedzi i Komunii świętej, będącej w całości tekstem cytowanego wcześniej napomnienia spowiedniego z agendy. W śpiewniku znajdowały się również pytania i odpowiedzi ułożone przez Marcina Lutra, które stanowiły pomoc dla wiernych chcących przystąpić do Wieczerzy Pańskiej oraz modlitwa spowiednia i komunijna, jak również agendarna formuła spowiedzi powszechnej²⁰.

Porządek nabożeństwa w dawnym Królestwie Polskim znalazł jeszcze jedną formę liturgicznej spowiedzi. Było to tak zwane *Confiteor*²¹, które pojawiło się już w niemieckiej wersji agendy kościelnej dla Królestwa Warszawskiego

¹⁶ Tamże, s. 5.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ *Śpiewnik dla Kościoła ...*, dz. cyt., s. 2.

²⁰ Zob. *Śpiewnik dla Kościoła ...*, dz. cyt., s. 409-418.

²¹ *Agende für die Evangelisch-Lutherische Kirche im Königreich Polen. Erster Teil*, Warschau 1886, s. 8-11.

z 1886 roku²². Polska jej wersja zachowała *Confiteor* w niezmienionej formie, z drobnymi modyfikacjami natury językowej. Jednakże w obu wersjach językowych forma ta nie była obowiązkowa w podstawowym porządku nabożeństwa. Mogła stanowić uzupełnienie tam, gdzie utrzymanie takiej formy liturgicznej uznano by za pożądane²³. Co ciekawe, formuła *Confiteor* znajdowała się już w wydanym wcześniej śpiewniku dla ewangelików w języku niemieckim, który ukazał się w Warszawie w 1880 r. i była obowiązkowym elementem porządku nabożeństwa²⁴. Jednak po dziesięciu latach od wydania polskiej agendy i pojawienia się polskiego śpiewnika, formuły tej już w nim nie zamieszczono. Nie pojawiła się nawet w formie dodatkowej możliwości, jako uzupełnienie *Kyrie* o wyznanie grzechów i absolucję. Śledząc chronologię zmian co do *Confiteor* w porządku nabożeństwa – od formuły obowiązkowej poprzez alternatywną do całkowitego jej braku – można odnieść wrażenie, że nie był to przypadek, lecz efekt pewnych prądów teologicznych i liturgicznych, które zyskały wówczas większą siłę przebicia²⁵.

Polska agenda z 1899 r. w uwadze do porządku nabożeństwa do klasycznej (dialogicznej) formy *Kyrie/Panie, zmiłuj się*, podawała jako alternatywę następującą formę *Confiteor*:

Pastor ad populum (łac.: pastor do ludu/ zboru):

Umiłowani w Panu! Wzniescie swe serca i wyznajcie Bogu grzechy swoje, prosząc Go o przebaczenie w imieniu Pana naszego Jezusa Chrystusa:

²² Zmodyfikowaną wersją *Confiteor* jest *Invitatorium*, zawierające oprócz lub zamiast klasycznego wyznania grzechów i absolucji krótką antyfonę, odpowiednią do roku kościelnego. Ta forma pojawia się również w pierwotnej agendzie w wersji niemieckiej dla luteranów w Królestwie Polskim.

²³ Tamże, s. 10.

²⁴ *Gesangbuch für die evangelisch-lutherische Kirche unveränderter Augsburgischer Konfession in Königreich Polen*, Warschau 1880, s. 611.

²⁵ Koniec XIX wieku był dla ewangelików w Królestwie Polskim czasem sporów między zwolennikami racjonalizmu, który powoli tracił swoich zwolenników wśród luteranów duchownych a propagatorami neoluteranizmu (niem. Neuluthertum). Duchowni ewangelicy nauki teologiczne pobierali na uniwersytecie w Dorpacie (dziś estońskie Tartu), który był zaliczany do najważniejszych ośrodków naukowych nowej ortodoksji luteranów. Biorąc pod uwagę kwestie liturgiczne, a szczególnie miejsce i rolę spowiedzi w nabożeństwie, neoluteranizm zdecydowanie podkreślał ich znaczenie, wprowadzając jej różne formy do życia kościelnego, w tym propagując formę spowiedzi prywatnej. Por. H. Lins, dz. cyt., s. 328-331; T. Stegner, *Pastorzy Królestwa Polskiego na studiach teologicznych w Dorpacie w XIX wieku*, Studia i Materiały Wydawnictwa Naukowego „Semper” z. 1., Warszawa 1993, s. 8-21; F. W. Kantzenbach, J. Mehlhausen, art. *Neuluthertum*, [w:] TRE t. XXIV, Berlin, New York 1994, s. 327-341.

Miłosierny Boże i Ojczy! W głębokiej pokorze wyznajemy przed Tobą nasze rozliczne swe grzechy i przewinienia. Racz miłosiernie wejrzeć na nas i odpuść nam żatującym wszystkie grzechy nasze, dla zasługi umiłowanego Syna Twego, Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa. Amen.

Razem: Panie, zmiłuj się! Chryste, zmiłuj się! Panie, zmiłuj się!

P. a. p.: Wszęchmogący, miłosierny Bóg zmiłował się nad nami i odpuszcza nam wszystkie grzechy nasze dla Syna Swego, którego za nas na śmierć wydał i daje nam moc stania się dziećmi Bożymi, to jest tym, którzy wierzą w imię Jego, a nadto udziela nam Swego Ducha Świętego. Kto umierzy i ochrzęci się, zbawion będzie. Czego udzieli nam wszystkim miłosierny Boże!

*Razem: Amen*²⁶.

Alternatywna forma *Confiteor*, łącząca się z formułą *Invitatorium*²⁷, zawiera następujące wyrażenia:

P. a. p.: Umilowani w Panu! Upokórzcie się wraz ze mną przed Panem w poczuciu swej niegodności, grzechu i winy. Prośmy Go o Jego pomoc, łaskę, i odpuszczenie, modląc się z celnikiem: Boże, bądź miłościw mnie grzeszszemu!

*Razem: Panie, zmiłuj się! Chryste, zmiłuj się! Panie, zmiłuj się!*²⁸

Forma powyższej absolucji mogła zostać zastąpiona przez podane w tekście agendy fragmenty Pisma Świętego (antyfony), odpowiednie do roku kościelnego.

W latach trzydziestych XX w. na Górnym Śląsku pojawił się *Nowy Śpiewnik Ewangelicki* czy *Kancjonał dla zborów Unijnego Ewangelickiego Kościoła*, wydany w Katowicach w 1931 r. Jak czytamy we wstępie, przy przygotowywaniu tego śpiewnika opierano się również na dorobku ewangelików z dawnego Królestwa Polskiego i ewangelików niemieckich z obu Kościołów ewangelickich. Korzystano także z całej rodziny dawnych śląskich śpiewników wydawanych w Brzegu²⁹.

Porządek liturgii w nim zawarty przewiduje dwojaką formę nabożeństwa. Pełna spowiedź i Komunia Święta są tam pomyślane jako oddzielne nabożeństwo. Zbór winien towarzyszyć cichą modlitwą w wyznaniu grzechów, zmagającym głośno tylko przez księdza. Treść tej modlitwy odpowiada

²⁶ *Agenda dla Kościoła ...*, dz. cyt., s. 9.

²⁷ *Invitatorium* (łac.: *zaproszenie*) – wstępna część liturgii, będąca przeważnie fragmentem Psalmu odpowiedniego dla danej niedzieli roku kościelnego.

²⁸ Tamże, s. 10.

²⁹ *Nowy Śpiewnik Ewangelicki czyli Kancjonał dla zborów Unijnego Ewangelickiego Kościoła*, Katowice 1931, s. VIII-X.

modlitwie z Agendy warszawskiej, z tym, że występują w niej drobne różnice językowe, biorące się z uwzględnienia pewnych regionalizmów, obecnych w literaturze liturgicznej na Śląsku, wynikających również z sięgania do innej literatury źródłowej w języku niemieckim (różne Kościoły krajowe).

Górnośląska modlitwa spowiednia z 1931 r. miała następującą formę:

*Wszęchmogący Boże, Ojczy miłosierny! Ja ubogi, nędzny i grzeszny człowiek wyznaję Tobie wszystkie grzechy i nieprawości moje, których się dopuściłem myślami, słowami i uczynkami, któremi Cię kiedykolwiek rozgniewał a na ukaranie Twoje doczesne i wieczne zasłużył. Ale tego wszystkiego serdecznie mi żal i proszę Cię dla nieprzebranego miłosierdzia Twego i dla niewinnej i gorzkiej męki i śmierci Syna Twego miłego Jezusa Chrystusa, łaskawym i miłosiernym być, wszystkie moje grzechy mi odpuścić i do poprawy mojej mocy Ducha Twego świętego łaskawie udzielić. Amen*³⁰.

Śpiewnik ten znalazł również *Confiteor* czyli wyznanie grzechów, zmagwane podczas nabożeństwa głównego z Komunią Świętą. Porządek liturgiczny takiego nabożeństwa przewidywał, iż po pieśni i *Gloria Patri* duchowny zmagwiał wyznanie grzechów, a w części nabożeństwa *Kyrie* zbór śpiewa po polsku *Panie, zmiłuj się nad nami. Chryste, zmiłuj się nad nami. Panie, zmiłuj się nad nami*. W odpowiedzi duchowny ogłasza *ożnajmienie łaski*, zakończone *Chwała na wysokościach Bogu*³¹. Odpowiadało to porządkowi z agendy Kościoła ewangelicko-unijnego wykorzystywanej na Górnym Śląsku, gdzie przewidziano między innymi dziesięć form modlitwy spowiedniej tego typu i dziewiętnaście formuł zwiastowania łaski Bożej³², jak również wyżej wymienionemu porządkowi *Confiteor* z Agendy warszawskiej, uzupełnionemu o *Invitatorium*, z różnymi antyfonami na niedzielę i święta, co świadczy o tym, że taka forma połączenia *Kyrie* i spowiedzi była popularna w Kościołach ewangelickich początku XX w.

Do zakończenia II wojny światowej na ziemiach polskich w Kościele luteranckim (polskim) obowiązywała liturgia oparta na porządkach agendarnych z czasów Królestwa Polskiego. Jedynie na Górnym Śląsku została zmodyfikowana na potrzeby polskich ewangelików funkcjonujących w ramach oddzielnej struktury eklezjalnej Kościoła Ewangelicko-Unijnego na polskim Górnym Śląsku.

³⁰ *Nowy Śpiewnik Ewangelicki...*, dz. cyt., s. XIV.

³¹ Tamże, s. XI.

³² *Agende für die Evangelische Landeskirche. Erster Teil. Die Gemeindegottesdienste*, Berlin 1895, s. 3. 60-63.

Po II wojnie światowej Kościół luterański rozpoczął funkcjonowanie w zupełnie innej sytuacji. Stał się Kościołem – z drobnymi wyjątkami – diaspory, używającym w nabożeństwie prawie wyłącznie języka polskiego. Konieczność zreformowania nabożeństwa odczuwana była już w dwudziestoleciu międzywojennym, a stała się możliwa na początku lat pięćdziesiątych.

We wstępie do Agendy kościelnej, która ukazała się w 1955 r., opatrzonej tytułem *O istocie i przebiegu nabożeństwa luterańskiego*, znajdujemy informację, iż [...] *przygotowaniem do godnego przyjęcia sakramentu Komunii św. jest spowiedź ogólna, odprawiana zazwyczaj przed nabożeństwem głównym, niekiedy zaś po części kazalnej, bezpośrednio przed Komunią św. Pożądane jest odprawianie w przeddzień nabożeństwa komunijnego osobnego nabożeństwa spowiedniego, mającego na celu budzenie i pogłębianie w penitentach świadomości o ich osobistych grzechach oraz zachęcenie ich do korzystania z błogosławieństwa spowiedzi prywatnej, pojedynczej*³³. Podobne uwagi znajdziemy w opisie przygotowań do Komunii św. formy I nabożeństwa³⁴, z wyraźnym przypomnieniem, iż spowiedź winna się odbyć przeddzień nabożeństwa głównego, a po jej zakończeniu wierni w niej uczestniczący winni zapisać się do Komunii. W mniej preferowanej formie, gdzie spowiedź miałyby się odbywać na początku nabożeństwa lub też bezpośrednio przed Komunią, zapisy do Komunii winny mieć miejsce przed nabożeństwem w zakrystii lub w kancelarii, a sam zapis powinien być dokonany przez księdza³⁵.

Modlitwa spowiednia z agendy z 1955 roku jest prawie dokładnym powtórzeniem modlitwy z poprzedniej agendy warszawskiej, gdzie zmieniono tylko kilka zaimków dzierżawczych, usunięto określenie *święta* przy męce Chrystusa i *wsparcie* przy prośbie o Ducha Świętego.

Natomiast w pytaniach spowiednich pojawia się liczba pojedyncza, pozwalająca na lepszą komunikację duchownego z penitentami, którzy odpowiadają wyłącznie za siebie słowami: *żałuję, wierzę, pragnę*.

Kolejne novum to bezpośrednie powołanie się w absolucji na słowa z Ewangelii św. Jana (J 20, 23). Duchowny, prowadzący spowiedź, powinien formułę absolucji rozpocząć w sposób następujący:

Tak rzekł nasz Pan Jezus Chrystus do swoich apostołów: Którymkolwiek grzechy odpuszcicie, są im odpuszczone, a którymkolwiek zatrzymacie, są im zatrzymane. Przeżył jako powołany i ustanowiony sługa Jezusa Chrystusa i Jego świętej Ewangelii,

³³ *Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego czyli Ewangelicko-Luterskiego*, Warszawa 1955, s. 8-9.

³⁴ Tamże, s. 25.

³⁵ Tamże, s. 26.

*zwiastuje wszystkim pokutującym łaskę Bożą i odpuszczam wam w miejsce Chrystusa grzechy wasze w imię Ojca i Syna i Ducha † Świętego. Wszystkim zaś niepokutującym ogłaszam, że grzechy ich są im zatrzymane*³⁶.

Po modlitwie dziękczynnej penitencji, którzy od początku spowiedzi winni stać w kościele przed ołtarzem, wracają na swoje miejsca do ławek.

Liturgiczna formuła spowiedzi pojawia się też w drugiej formie nabożeństwa bez Komunii św., gdzie na początku nabożeństwa, po pieśni i pozdrowieniu liturgicznym, wotum³⁷ biblijnym i *Gloria Patri*, następuje wezwanie do *Confiteor*:

Ksiądz: Wyznajmy Bogu wszechmogącemu, Stwórcy i Zbawicielowi naszemu, że zgrzeszyliśmy myślą, mową i uczynkiem: naszą winą, naszą wspólną winą, naszą wielką winą. Kyrie eleison! Christe eleison! Kyrie eleison!

Zbór w odpowiedzi śpiewa: *Panie, zmiłuj się! Chryste, zmiłuj się! Panie, zmiłuj się!* i słyszy wypowiedane przez księdza zwiastowanie Bożej łaski:

*Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto weń wierzy, nie zginął, ale miał żywot wieczny. Chwała Bogu na wysokościach*³⁸.

Alternatywną formą zwiastowania łaski Bożej jest zacytowanie fragmentu z księgi proroka Izajasza 54,10: *Choćby się i góry poruszyły, i pagórki się zachwiały: jednak miłosierdzie moje od ciebie nie odstąpi, a przymierze pokoju mego nie wzruszy się, mówi twój miłościwy Pan. Chwała Bogu na wysokościach*. Odpowiedzią zboru na zwiastowanie Bożej łaski jest śpiew *I pokój na ziemi...* lub inna forma, odpowiednia do roku kościelnego³⁹.

W zastosowanym porządku z *Confiteor* może dziwić brak jednoznacznej formuły absolucyjnej, typowej dla tej formy spowiedzi. Zamiast niej zwiastowane było Słowo Boże o umiłowaniu człowieka przez Boga, obietnicy zbawienia z wiary (J 3,16) lub nierozzerwalności Bożego przymierza i trwałości Jego obietnic (Iz 54,10). Choć formuła absolucji przy *Confiteor* ma z reguły charakter modlitewnego wezwania skierowanego do Boga (np. *Niech Bóg zmiłuje się nad nami i odpuści nam grzechy nasze*), wypowiedanego przez duchownego w imieniu całego zboru, to jednak jej brak może wywoływać niepewność uczestników nabożeństwa, czy naprawdę grzechy zostały im odpuszczone.

Agenda z 1955 r. przyniosła dosyć znaczące zmiany w praktyce spowiedzi. Jej umiejscowienie w nabożeństwie, liczba pojedyncza w pytaniach spo-

³⁶ Tamże, s. 28.

³⁷ Wota – wersety biblijne na cały rok liturgiczny.

³⁸ Tamże, s. 42.

³⁹ Tamże, s. 42-43.

wiednich (indywidualizacja), bezpośrednio powołanie się na słowa Chrystusa z J 20,23 i zakończenie formuły absolucji przypomnieniem braku odpuszczenia grzechów dla osób niepokutujących – to najważniejsze jej postanowienia, które na długie lata ukształtowały spowiedź w praktyce Kościoła luterńskiego w Polsce. Dopuszczenie drugiej formy nabożeństwa bez Komunii wraz z (raczej niepraktykowaną) drugą formą spowiedzi, teoretycznie umożliwiłoby także stosowanie *Confiteor* w liturgii. Jednak zmiany nie podążyły w tym kierunku, a spowiedź stała się przede wszystkim przygotowaniem zboru do Komunii świętej, realizowanej w czasie nabożeństwa „głównego” lub w formie poza nabożeństwem (spowiedź i Komunia Święta bez elementów liturgicznych oprócz liturgii eucharystycznej).

Ostatnia rewizja porządków liturgicznych w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce miała miejsce w 1995 roku. Wtedy została wydana *Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP do użytku próbnego*, zawierająca *ordo* (porządek/porządki) nabożeństwa głównego.

Agenda zawierała podstawową formę nabożeństwa luterńskiego opartą na dotychczasowej tradycji Kościoła, ale uwzględniającą także współczesne tendencje liturgiczne światowego luteranizmu⁴⁰. Jej potwierdzeniem i rozwinięciem był *Śpiewnik ewangelicki* z 2002 r.

W tzw. agendzie próbnej i śpiewniku zaproponowano trzy miejsca na przeprowadzenie spowiedzi: przed nabożeństwem, przed „Kyrie” lub przed częścią Sakramentu Ołtarza.

Forma modlitwy spowiedniej to dokładne powtórzenie sformułowania z agendy z 1955 r. Podobnie jest z pytaniami spowiednimi. Najważniejsze jednak zmiany związane były z formułą absolucji, która została podana w dwóch formach, również ze względu na ekumeniczność wydania śpiewnika (wspólnego dla ewangelików wyznania augsburskiego i reformowanego):

Książę: Jak wierzyysz, tak niechaj ci się stanie!

Tak rzekł nasz Pan Jezus Chrystus do swoich apostołów: Którymkolwiek grzechy odpuszczicie, są im odpuszczone, a którymkolwiek zatrzymacie, są im zatrzymane. (J 20, 23) Przeto jako powołany i ustanowiony sługa Jezusa Chrystusa i Jego świętej Ewangelii, zwiastuję wszystkim pokutującym łaskę Bożą i z rozkazu Pańskiego odpuszczam wam grzechy wasze w imię Ojca i Syna i Ducha † Świętego. Amen⁴¹.

⁴⁰ *Przystąpię do ołtarza Bożego (Ps 43,4), cz. I ...*, dz. cyt., s. 5-6.

⁴¹ Tamże, s. 20.

Powyższa pierwsza forma absolucji, to tzw. forma ekshibitywna, z powołaniem się na bezpośrednie stwierdzenie Chrystusa, rozumiane bezwzględnie i efektywnie.

Druga forma różni się końcową formułą odpuszczenia grzechów i przybiera postać: [...] *z rozkazu Pańskiego ogłaszam, że grzechy wasze są wam odpuszczone* [...]⁴². Formuła ta zwana jest formą anuncjatywną (od zwiastowania) i sprowadza się do tego, iż duchowny nie odpuszcza, ale zwiastuje odpuszczenie grzechów. Dla luteranizmu bardziej reprezentatywnym sformulowaniem jest forma ekshibitywna, ponieważ działanie związane z odpuszczaniem grzechów, powołujące się na Chrystusowy rozkaz, rozumiane jest bardziej bezwzględnie i efektywnie, odnosząc się bezpośrednio do działania Bożego i, zgodnie z Lutrową praktyką, nie powinno być rozumiane warunkowo.

Kolejną zmianę w formule absolucji dostrzeżemy w powołaniu się na Chrystusowy rozkaz jako podstawę działania duchownego, a nie na występowanie w miejsce Chrystusa, co zmienia umiejscowienie osoby dokonującej czy zwiastującej absolucję. Zauważalne jest również usunięcie z zakończenia formuły absolucji sformułowania dotyczącego osób niepokutujących. Uczyniono to ze względu na luterkańskie rozumienie spowiedzi, w której spowiednik, rozpoczynając od wykazania grzechu i jego następstw, jest jednak przede wszystkim zwiastunem Ewangelii i do niej prowadzącym. Przypomina o pokucie, wzywa do pokuty, ale ostatnie słowo, to dobra nowina, Ewangelia o odpuszczeniu grzechów. Słowa absolucji kieruje do tych, którzy grzechy już wyznali i szczerze za nie żałują, zatem nie ma potrzeby ponownego ogłaszania, że nie odpuszcza się grzechów tym, którzy nie pokutują.

Agenda do użytku próbnego nie podniosła kwestii formuły *Confiteor* w porządku nabożeństwa. Jednak *Śpiewnik ewangelicki* z 2002 roku, oparty liturgicznie na owej agendzie, przewidział możliwość jej zastosowania w porządku nabożeństwa domowego.

W czasie takiego nabożeństwa zaproponowano następującą formułę spowiedzi powszechnej:

Prowadzący: Uznajmy teraz wspólnie przed Bogiem, że jesteśmy grzeszni i niegodni tak wielkiej łaski, bo zgrzeszyliśmy myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem. Sami siebie od grzechów uwolnić nie jesteśmy w stanie, dlatego wzniesmy swe serca do Pana i wspólnie wyznajmy nasze grzechy:

⁴² Tamże.

Wszyscy: Spowiadam się Tobie, Boże wszechmogący w Trójcy Świętej jedyny, że bardzo zgrzeszyłem/ zgrzeszyłam myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem. Przeto błagam Ciebie święty nasz Ojcze i Panie: Bądź miłościn mnie grzesznemu/ grzesznej!

Prowadzący: Niech się zmiłuje nad nami Bóg wszechmogący i odpuściwszy nam grzechy doprowadzi nas do życia wiecznego.

Wszyscy: Amen⁴³.

Alternatywna forma spowiedzi powszechnej w nabożeństwie domowym została ujęta następująco:

Prowadzący: Uświadamiamy sobie dzisiaj, że często schodzimy z dróg Bożych na ścieżki tego świata i własnej sprawiedliwości. A ponieważ o własnych siłach nie jesteśmy w stanie zawrócić, dlatego wołamy wspólnie do naszego Ojca niebieskiego:

Wszyscy: Zglądź, o Panie, Boże, wszystkie grzechy oraz nieprawości nasze, abysmy czystym sercem i wargami Ciebie uwielbiali oraz mogli radośnie przeżywać to nabożeństwo. Przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego. Amen.

Prowadzący: Niech się zmiłuje nad nami Bóg wszechmogący i odpuściwszy nam grzechy doprowadzi nas do życia wiecznego.

Wszyscy: Amen⁴⁴.

Choć porządek ten dotyczy nabożeństwa odprawianego poza kościołem, poprzez jego oficjalną publikację przypomniano wcześniejszą formę i umożliwiono zastosowanie jej w nabożeństwie jako dodatkowej. Trwające obecnie prace nad główną agendą Kościoła wskazują na dowartościowanie tej formy i możliwość szerszego jej użycia, co prawdopodobnie znajdzie swoje urzeczywistnienie w nowej agendzie, której projekt Międzykościelna Komisja Agendarna przedstawi do zatwierdzenia władzom Kościołów⁴⁵.

Przegląd XX-wiecznych formuł spowiedzi w polskich agendach i śpiewnikach Kościoła luterańskiego wskazuje, że praktyka spowiedzi ma swoje trwale miejsce w życiu Kościoła. Każdy z tych zestawów liturgicznych, które powyżej omówiono, zawierał spowiedź jako nieodłączny jego element. Choć różnie sytuowano ją w porządku nabożeństwa i różne formy mogła przy-

⁴³ *Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo*, Bielsko-Biała 2002, s. 1483.

⁴⁴ Tamże, s. 1484.

⁴⁵ Można zauważyć, iż obecne formuły liturgiczne, związane ze spowiedzią, będące w dużej części rozwinięciem tekstów liturgicznych z przełomu XIX i XX wieku, mieszczą się w tradycji szeroko rozumianej teologii konfesyjnej luteranizmu, podkreślającej znaczenie liturgii i jej odnowy w życiu Kościoła. Zachowują przy tym otwartość ekumeniczną (*Śpiewnik ewangelicki* z 2012 r. to dzieło Kościołów ewangelickich dwóch tradycji konfesyjnych) oraz wskazują także na duszpasterskie podejście do fenomenu spowiedzi.

mować, to jednak zawsze poprzedzała przystąpienie do Komunii świętej, a czasem była również samodzielnym elementem nabożeństwa. Rozwój liturgicznej myśli o spowiedzi doprowadził do stanu obecnego, który podlega dalszej refleksji, aby ten środek Bożej łaski mógł w praktyce Kościoła coraz lepiej spełniać swoją rolę.

Summary: Liturgical formulas of confession in the 20th century agendas and hymnals of Polish Lutheranism

Church's liturgical life is marked out by agendas and song books (hymnals), which shape the worship practice, church members' spirituality and piety forms. An important part of this process is also the confession practice, consisting in confessing sins and absolution, and specified by the liturgical formulas. In the 20th century Polish Lutheranism shaped its confession practice through three main sets of agendas and song books. First of them was the 1889 agenda, supplemented by a hymnal from 1899. After the 2nd World War the confession practice was determined by the 1955 agenda and 1956 song book, replaced in 1965 with the new edition. Last stage of shaping the liturgical practice was publishing the agenda in 1995, and a song book (2002). Source analysis has shown that confession was present through general confession formulas, which were above all a preparation for the Holy Communion, and partly by Confiteor – a liturgical penance act and confession of sins.

Keywords: repentance, liturgy, general confession, Confiteor, confession of sins

Ks. **Adam Malina** (ur. 1966), ukończył studia teologiczne w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Po ordynacji pracował jako duchowny w parafiach na Górnym Śląsku, od 1999 r. jako proboszcz parafii w Katowicach Szopienicach. Przewodniczy radiowej redakcji programów religijnych, od 2005 r. jest redaktorem naczelnym kościelnego portalu luteranie.pl, od 2012 r. przewodniczącym Komisji Mediów Polskiej Rady Ekumenicznej, od 2006 r. przewodniczącym Synodalnej Komisji ds. Liturgii i Muzyki Kościelnej. Autor artykułów i opracowań z zakresu liturgii, hymnologii, duchowości i historii Kościoła.

Knud Henrik Boysen

Hiob und seine modernen Freunde.

Die Entstehung des Hiobproblems im alten Israel, sein Gebrauch und seine Problematik in der Theologie der Moderne

TEIL I

Einführung

*Das Hiobbuch entwirft eine sehr vielstimmige Sicht auf das Problem des menschlichen Leids und auf die Frage nach seinen Ursachen und Gründen; es bietet aber keine abschließenden Antworten auf diese existentiellen Fragen und ebensowenig eindeutige Lösungen dieses Problems*¹. Mit diesem Satz spricht Markus Saur eines der Grundprobleme der Hiobauslegung an. Weder das Buch selbst noch seine zahlreichen Ausleger haben eine befriedigende, abschließende Antwort auf Hiob gefunden. Wahrscheinlich ist auch aus diesem Grund Hiob nach wie vor eine klassische wie hochaktuelle Literatur, die über die Jahrhunderte stets neue Lösungsansätze gefordert und inzwischen selbst „klassisch“ gewordene Auslegungen und Interpretationen gefunden hat². Ja, das biblische Hiobbuch selbst ist nicht „originär“, sondern bereits im Kontext eines breiten altorientalischen Diskurses entstanden³. Und das Hiobbuch selbst eröffnet mit der Fiktion einer „märchenhaften“⁴ Lebenswelt im Osten der arabischen

¹ M. Saur, *Das Hiobbuch als exegetische und theologische Herausforderung*, [in:] ThZ 66 (2010), 1-21, 19.

² Vgl. zum Überblick J. Ebach, Art. *Hiob/Hiobbuch*, [in:] TRE 15, Berlin/New York 1986, 360-380, 370-373. Für Einzeldarstellungen etwa K. Stiebert, „Zwiel WARUM gefragt“. *Hiob in der Literatur*, [in:] K. Grünwaldt/U. Hahn (Hg.), *Kreuzestheologie. Kontrovers und erhellend*, FS V. Weymann, Hannover 2007, 153-165. J. Anderegg, *Hiob und Goethes Faust*, [in:] Th. Krüger/M. Oeming/K. Schmid/Chr. Uehlinger (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen*, AThANT 88, Zürich 2007, 395-409. R. Lux, *Hiob. Im Räderwerk des Bösen*, BG 25, Leipzig 2012, 283-303. Kritisch gegen eine wirkungsgeschichtliche Betrachtung des Hiobbuches aufgrund deren „Verkürzung“ auf das Theodizeeproblem: H. Strauß: *Hiob 19,1-42,17*, BKAT XVI/2, Neukirchen-Vluyn 2000, 404-408.

³ Vgl. Chr. Uehlinger, *Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte*, [in:] Th. Krüger/M. Oeming/K. Schmid/Chr. Uehlinger (Hg.), *Interpretationen*, 97-163, 159-163.

⁴ Man sollte allerdings beim Alten Testament nur im übertragenen Sinne von Märchen

Halbinsel (Hi 1,1) und verweist damit den Ursprung des Diskurses in eine „graue Vorzeit“. Schon allein dadurch wird das „Hiobproblem“ als „Menschheitsfrage“ ausgewiesen⁵.

Diese Studie möchte nicht an den Diskussionen um die Literarkritik des Hiobbuches teilnehmen⁶, sondern nach der spezifischen Situation fragen, in der das Hiobproblem zum Ausdruck einer Erfahrung wurde, die ihren Weg in das Alte Testament gefunden hat. Darauf aufbauend soll gezeigt werden welche Antwortmöglichkeiten im Buch selbst formuliert sind und wie im Anschluss daran der Gebrauch des Hiobproblems in einigen modernen dogmatischen Entwürfen zu jeweils spezifischen Antworten kommt. Dabei es ist gewiss kein Zufall, dass sich über die Zeit so viele Exegeten und Systematische Theologen auf immer neue Weise mit dem Hiobproblem auseinandersetzen: Die existentiellen Erfahrungen des menschlichen Leidens und die Frage nach dem Warum des Leidens sind hier verdichtet und in einem Diskurs mit der Frage nach Gott und seiner Gerechtigkeit und dem Wesen der zwischenmenschlichen Beziehungen zusammengebracht⁷. Darum nimmt auch oft die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Hiob und seinen Freunden bzw. die Funktion der Freunde Hiobs in den Interpretationen

sprechen. Beides gibt es im Alten Testament im eigentlichen Sinne nicht. Beim Hiobbuch ist der Begriff aber insofern angebracht, als es wie im Märchen um die Darstellung einer allgemeinen menschlichen Frage geht. Ähnlichkeiten zum Märchen, wie die zeitlose Einführung und den glücklichen Ausgang gibt es in jedem Fall. Vgl. H.-J. Hermisson, *Das Alte Testament und die Märchen*, [in:] H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament* [1921], Frankfurt/M. 1987, 191-202; DERS., Art. *Märchen II. Praktisch-theologisch*, [in:] TRE 21, Berlin/New York 1991, 672-677.

⁵ Vgl. auch K. Schmid, *Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie*, SBS 219, Stuttgart 2010, 64f., Das Hiobbuch will einen „*paradigmatischen Fall vorstellen*“, *der in die Zeit der Erzähler zurückverweist*.

⁶ Vgl. für den relativen Konsens der Forschung in dieser Frage K. Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008, 152-153.183. Ausführlich auch J. van Oorschot, *Die Entstehung des Hiobbuches*, [in:] Th. Krüger/M. Oeming/ K. Schmid/Chr. Uehlinger (Hg.), *Interpretationen*, 165-184, der aber mit seinen mind. sechs Überarbeitungsschichten vllt. etwas zu weit geht. Seit langem ist als Konsens festzuhalten, dass perserzeitlich zwei zunächst unabhängige Hiobstoffe der Rahmenhandlung (Hi 1-2; 42,10-17) und der Reden (Hi 3,1-42,6) zusammengefügt und später in hellenistischer Zeit durch die Elijureden (Hi 32-37) und das Weisheitsgedicht (Hi 28) ergänzt wurden. In welcher Weise es darüber hinaus weitere, kleinere Redaktionen gab, oder ob es sich bei den Reden um eine Fortschreibung des vorliegenden Prologs handelt, ist Bestandteil der andauernden exegetischen Diskussion.

⁷ Vgl. auch J. Ebach, TRE 15, 361.

einen relativ breiten Raum ein. Diese „Verdichtung“ (im doppelten Sinne) menschlicher Erfahrungen im Buch Hiob ist es auch die den Ort der Hiob-Betrachtungen im systematischen Zusammenhang anscheinend so schwer bestimmbar macht (s.u.). So hat Hiob über die Zeit viele neue „Freunde“ gefunden, die wie die biblischen Freunde nach einer Antwort auf seine Frage nach dem Woher des Leidens und der damit verbundenen Frage nach der Gerechtigkeit Gottes suchen.

1. Die Entstehung des Hiobproblems - Der „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ in der Krise

Die alttestamentliche Wissenschaft spricht im Zusammenhang der Entstehung des Hiobproblems von der Situation der „Krise der Weisheit“⁸. Diese wohl auf Hartmut Gese⁹ zurückgehende Wendung, soll anzeigen, dass bestimmte Deutungsmuster von Erfahrungen im alten Israel an eine Grenze stießen und neu überdacht werden mussten. Hierbei geht es vor allem um die Tragfähigkeit des sogenannten „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“¹⁰.

Diese 1955 von Klaus Koch¹¹ in die Diskussion eingebrachte und seitdem fast Allgemeingut gewordene Wendung zeigt auf, dass es im Alten Testament keine Vorstellung eines dem Menschen nach ihren Taten vergeltenden Gottes gibt, dessen Aufgabe im Gericht und in der Rache gegenüber „Frevlern“ besteht. Vielmehr besteht ein zwingender Zusammenhang zwischen der Tat und ihrer Folge, dem Ergehen, die der „Täter“ selbst in seiner Tat hervorgerufen hat. Koch beschrieb diesen Vorgang als *schicksalswirkende Tatsphäre*¹², in der seine Tat den Täter in der Folge geradezu *umbüllt*. JHWH überwacht diesen Zusammenhang und macht die Tat des Menschen über die Folgen *vollständig*.

⁸ Vgl. F. Crüsemann, *Hiob und Kabelet. Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches*, [in:] R. Albertz/H.-P. Müller/H. W. Wolff/W. Zimmerli (Hg.), *Werden und Wirken des Alten Testaments*, FS C. Westermann, Göttingen 1980, 373-393, 373.

⁹ H. Gese, *Die Krisis der Weisheit bei Kabeleth* [1963], [in:] DERS.: *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, München ²1984, 168-179.

¹⁰ Vgl. M. Rösel, Art. *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, [in:] NBL 3, Düsseldorf/Zürich 2001, 931-934.

¹¹ K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament*, [in:] ZThK 52 (1955), 1-42.

¹² Bei Koch stets „*Tatsphäre*“.

Diese Vorstellung verbindet sich bei Koch mit einer Neubewertung des Wortes „Gerechtigkeit (Gottes)“ (הַקְדָּוָה)¹³ im Alten Testament als *Gemeinschaftstreue. Gut oder böse* [bzw. gerecht oder ungerecht K.H.B.] *ist das, was in der jeweiligen Situation dem Kollektiv nutzt oder schadet. Folglich hat die Tatsphäre auch Auswirkungen auf die Angehörigen und Nachkommen des Täters [...] und die gesamte Umgebung*¹⁴. Koch kommt dann mit Gerhard von Rad zu dem Ergebnis, dass הַקְדָּוָה *in einem fast räumlichen Sinn als ein dem Menschen heilsamer Kraftbereich zu verstehen ist etwa wie ein Bereich, ein Kraftfeld, in das Menschen einbezogen und dadurch zu besonderen Taten ermächtigt werden*. Diese Gerechtigkeit Gottes ist immer „Heilsgabe“ an Israel, somit wäre die Vorstellung einer הַקְדָּוָה als Strafe oder Vergeltung *eine contradictio in adiecto*¹⁵. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang ist nun aber nicht nur räumlich, als „Kraftfeld“ oder „Tatsphäre“, zu beschreiben, sondern ebenso zeitlich, so dass die Folge seiner Taten den „Frevler“ (Gemeinschaftsschädiger), auch wenn es ihm zunächst gut geht, als Spätfolge treffen können.

Um die Einbindung der „Gerechtigkeit“ als „Gemeinschaftstreue“ in die umgebende Gesellschaft stärker herauszuarbeiten, schlug Bernd Janowski unter Rückgriff auf Jan Assmann den Begriff „konnektive [verbindende] Gerechtigkeit“ vor¹⁶. Dieser Ausdruck zeigt genauer an, dass die Tat nicht durch einen vorausberechenbaren Automatismus, sondern ebenso wie durch das eigene Handeln auch durch das Handeln anderer und Gottes *in der Gemeinschaft* „vervollständigt“ wird. Zudem will er den von Koch inkriminierten Begriff der „Vergeltung“ neu bestimmen¹⁷. Der Sinn der „Gemeinschaftstreue“ unter den Menschen ist nach Janowski vor allem *Gegenseitigkeit* „Ein Füreinander handeln in einem Netz der komplexen, allgegenwärtigen Verzahnung von Handlungen. Im Blick auf Gott wird zwar dieselbe Gegenseitigkeit erwartet, seine Zuwendung bleibt jedoch (ähnlich

¹³ K. Koch, Art. *sdq*, [in:] THAT II, München 1976, 507-530. *Mit Bezugnahme auf die Vorarbeiten von K. H. Fablgren und H. Cremer*, a.a.O., 515-517.

¹⁴ M. Rösel, NBL 3, 932.

¹⁵ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1966, 388-389. K. Koch, THAT II, 517-518.

¹⁶ B. Janowski, *Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“*, [in:] ZThK 91 (1994), 247-271, 258. Ähnliche Vorstellungen finden sich auch im alten Ägypten unter dem Begriff der *ma'at* (Weltordnung). Dazu J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 2006.

¹⁷ B. Janowski, *Tat*, 259.

wie bei von Rad) unverfügbare Gnade¹⁸. *Die Funktion dieses Konzepts ist dementsprechend mehrdimensional: Es bewahrt nicht nur Erfahrungen ‚schicksalswirkender Tat‘, sondern bekräftigt auch das Vertrauen in eine ‚sittliche Weltordnung‘ angesichts widerstreitender Erfahrungen und beinhaltet einen Appell, dieser Weltordnung entsprechend zu handeln¹⁹.*

Der Tun-Ergehen-Zusammenhang ist damit keine „Doktrin“ oder ein bloß funktionierender Automatismus (was bei Koch noch nicht so deutlich hervortritt), sondern er ist Ausdruck der Hoffnung, dass es dem „Gerechten“ (Gemeinschaftstreuen) nach dem Maß seiner guten Taten wohlergeht, dem „Frevler“ (Gemeinschaftsschädiger) jedoch entsprechend schlecht²⁰. Gott wacht auf letztlich unzugängliche Weise über die Aufrechterhaltung dieser „Gerechtigkeit“ als Ordnung der Welt. Aufgrund dessen weiß sich auch der Einzelne gegenüber Gott und der Gemeinschaft ethisch verpflichtet.

Dieses Denken wird biblisch vor allem an Sprüchen des Proverbienbuches (Prov 12-29) nachgewiesen (deutlich Prov 12,21). Über die Auswirkungen der Gemeinschaftsschädigung durch Einzelne gibt es jedoch innerhalb des Alten Testaments verschiedene Ansichten. In 2 Kön 17 wird etwa der Untergang des Nordreiches Israel auf die Schuld der Vorfäter zurückgeführt, dessen fortlaufendes „Ergehen“ schließlich zum Exil führt. Demgegenüber wird in Ez 18 solch eine Vorstellung eines „generationenübergreifenden“ Ergehens gerade abgelehnt. Nur wer selbst ungerecht ist, kann auch die Folgen zu spüren bekommen.

Die Dichtung des Hiobbuches stellt nun eine eindrückliche „Krise“ dieses Zusammenhangs von Tun und Ergehen dar. Es ist eine Beispielerzählung für die Erfahrung, dass es scheinbar unverschuldetes, unerklärliches Leiden gibt. Hiob, der im Prolog mit allen Beigaben eines erfüllten Lebens umgeben wird, wie es nur „Gerechte“ haben können, und der sich selbst in seiner großen Verteidigungsrede (Hi 29-31) auf seine untadelige „Gerechtigkeit“ beruft, gerade er ist es der leidet. Gerade dem, der hoffen durfte, die Früchte seiner Gemeinschaftstreue genießen zu können, ergeht es wie dem Gemeinschaftsschädiger und das in schlimmster Weise. Gott erscheint nicht als der Wahrer des Tun-Ergehen-Zusammenhanges, sondern gerade als der, der ihn zunichtemacht.

¹⁸ A.a.O., 269.

¹⁹ Th. Krüger, *Geschichtskonzepte im Buch Ezechiel*, BZAW 180, Berlin/New York 1988, 90-91. Auch zitiert bei B. Janowski, *Tat*, 270.

²⁰ Vgl. J. Ebach, *TRE* 15, 367.

Im Verlauf der Reden des Hiobbuches ist es Hiob, der immer wieder darauf besteht, ungerechtfertigt zu leiden, während seine Freunde als Anwälte des überkommenen Tun-Ergehen-Zusammenhanges auftreten (allerdings mit der Einschränkung, dass die Freunde selbst ihn in guten Teilen als Doktrin verstehen, der nicht zu entrinnen ist²¹). Am Ende stehen der „Zusammenbruch“ des älteren Tun-Ergehen-Zusammenhangs²² und die Notwendigkeit einer Neuorientierung.

Die soziokulturellen und sozialgeschichtlichen Hintergründe, die faktisch zur „Krise der Weisheit“ im Lebenszusammenhang führen, sind bisher allerdings kaum erforscht worden, so dass es meist bei einer sich nicht auf die Realgeschichte zurückbeziehenden Konstatierung der Krise bleibt²³. Deutlich scheint ein Auseinandertreten der gegenwärtigen Erfahrung und der traditionellen Erklärungsmuster in der nachexilischen Gesellschaft Israels. Dieses bestand wahrscheinlich in der Marginalisierung bisheriger traditioneller „frommer“ Oberschichten (in die der reiche Hiob durchaus hinein gehört) durch die wirtschaftliche Privilegierung neuer Eliten durch die Fremdherrscher. Konrad Schmid datiert etwas konkreter auf die Übergangsepoche zwischen Perserzeit und hellenistischer Zeit, als die *schriftgelehrsame Tätigkeit* am Jerusalemer Tempel besonders heterogen gewesen zu sein scheint. Diese Heterogenität drückt sich in den Diskursen innerhalb des Hiobbuches aus²⁴.

Vor diesem Hintergrund verstanden wäre das Aufkommen des Hiobproblems auch Ausdruck einer sozialen Krise, die sich allerdings in ihrer literarischen Gestalt sehr weit in die Erörterung des grundsätzlichen Verhältnisses Gottes zum Menschen hinein begibt²⁵. Derlei konkret-sozialgeschichtliche Überlegungen sollten jedoch nur vorsichtig gebraucht

²¹ Ebd.

²² Vgl. F. Crüsemann, Hiob, 390.

²³ Vgl. H.-P. Müller, *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament*, EdF 84, Darmstadt 1995, 128. Zu diesem Komplex existieren nur wenige kleinere Arbeiten: F. Crüsemann, Hiob; R. Albertz, *Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der „Babylonischen Theodizee“*, [in:] J. Jeremias/L. Perliß (Hg.), *Die Botschaft und die Boten*, FS H. W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 349-372; E. S. Gerstenberger, *Israel in der Perserzeit. Das 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, BE 9, Stuttgart 2005, 278-286; zuletzt K. Schmid, *Hiob als biblisches und antikes Buch*, 63-70.

²⁴ Vgl. a.a.O., 70; E. S. Gerstenberger, *Perserzeit*, 285.

²⁵ Vgl. F. Crüsemann, Hiob, 392. R. Albertz, *Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches*, 369-372.

werden. Vorerst lässt sich sagen: *Die im Hiobbuch literarisch entwickelte Situation politischer Unstabilität hat ein gewisses reales Gegenstück am Ende des 4. Jh. v. Chr., doch es wäre ein vermessenes Argument zu behaupten, dass politische Unstabilitäten nur in Zeiten politischer Unstabilität literarisch darstellbar sind*²⁶.

An der Notwendigkeit einer Neuorientierung in der Krise der Weisheit nimmt das Hiobbuch zugleich als Krisenphänomen und als Beginn eines Neuansatzes teil. Es zeigt sowohl den Zusammenbruch der überkommenen Weisheit auf, als es auch in den Gottesreden und im Schlussteil eine andere Möglichkeit des Denkens eröffnet. Während das Hiobbuch dies in Gestalt einer Erzählung und des Dialogs entfaltet, trifft man im Buch Kohelet auf ein ähnliches Problem in Form eines Monologs. Beide Schriften handeln auf ihre Weise davon, wie die Beziehung von Gott und Mensch auseinandertritt, wie sich Gott dem Nachfragen des Menschen entzieht²⁷.

In welcher scharfer und grundsätzlicher Weise das Buch Hiob dieses Auseinandertreten von „Gottese Erfahrung“ und „Gottesgedanken“ an der Frage des ungerechtfertigten Leidens aufwirft, zeigt sich unter anderem daran, dass Hiob in Hi 7,17-19 in scharfem Kontrast zu Ps 8 die Grundsatzfrage *Was ist der Mensch...?* aufruft. Während dort der Mensch in seiner Niedrigkeit allein dadurch, dass Gott sich ihm zuwendet, überraschend groß geachtet wird, so wird hier das Leiden Hiobs gerade durch diesen Gott erst hervorgerufen²⁸. Das Paradoxon dabei ist, dass Hiob hier nicht an einer Abwendung Gottes von ihm leidet, sondern geradezu an seiner übergroßen Nähe (Hi 7,19). Für Hiob stellt sich die Frage nach Gottes Dasein bzw. Gottes Existenz gar nicht²⁹, wohl aber, warum Gott gerade auf solche Weise da ist.

²⁶ K. Schmid, *Hiob als biblisches und antikes Buch*, 70. Crüsemann und Albertz sind hier noch optimistischer, den genauen ökonomischen Hintergrund des Hiobbuches erhellen zu können, vgl. dagegen E. S. Gerstenberger, *Perserzeit*, 285f.

²⁷ Vgl. S. Beyerle, *Erkenntnis und Tod in der antik-jüdischen Weisheit*, [in:] T. Nicklas/F. V. Reiterer/J. Verheyden (Hg.), *The Human Body in Death and Resurrection*, DCLY, Berlin/New York 2009, 143-166, 153.

²⁸ Vgl. W. Zimmerli, *Was ist der Mensch?* [1964], [in:] DERS.: *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze II*, ThB 51, München 1974, 311-324, 320. Allerdings überblendet Zimmerli meiner Ansicht nach das Leiden an Gott zu schnell mit der Zuwendung Gottes aus Ps 8.

²⁹ Damit kann Hiob nicht als ein Zeuge für das Leiden als dem „Fels des Atheismus“ aufgerufen werden. Vgl. ähnlich H. Strauß, BKAT XVI/2, 407. Es geht gerade um den an seinem *Gottesglauben* verzweifelnden Menschen. Vgl. bereits in ähnlicher Weise G. von Rad: *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, 308 (unter Rückgriff auf K. Barths Auslegung).

2. Die Antworten auf das Problem im Buch Hiob

Das Buch Hiob gibt keine eindeutige Antwort auf seine eigenen Fragen (s.o.). Vielmehr ist es eine Zusammenstellung verschiedener Denkmöglichkeiten. Manche davon korrespondieren untereinander, manche widersprechen sich³⁰. Zudem muss die unterschiedliche Sicht auf das Leiden Hiobs in den Reden der Freunde und im Prolog beachtet werden. Da beide Stoffe erst redaktionell zusammengearbeitet wurden, hat der Prolog ursprünglich noch eine ganz andere Sicht auf die Dinge. So wandelt sich auch das Bild Hiobs selbst vom Erdulder des Leidens im Prolog (Hi 1,22; 2,10) zum „Rebell“ gegen das Leiden in den Reden³¹. Besonders umstritten bleiben die Antworten an Hiob in den Gottesreden, weil sie mit dem Anspruch einer Gottesperspektive ausgesprochen werden, aber dennoch (oder gerade deswegen) am wenigsten eindeutig zu interpretieren sind.

2.1 Die Reden der Freunde

Zu Anfang muss dem Missverständnis vorgebeugt werden, Hiobs Freunde wären die Schlechtedner und eigentlichen Gegner Hiobs, weil sie eine Position vertreten, die dem leidenden Hiob etwas einzureden versucht. Ihre Reaktionen in Hi 2,11-13 zeigen vielmehr ihre echte Anteilnahme mit Hiob. Das Zerreißen der Kleider und ihr Weinen sind echte Zeichen des Mitleids. Allein, dass sie einen weiten Weg auf sich nehmen, zeigt dass sie nach bestem Wissen Hiob in seiner Situation zu helfen versuchen. Ja auf der Ebene des Buches sagen sie sogar richtigerweise voraus, dass es Hiob einmal wieder gut gehen wird (Hi 8,6). Dass ihre Antworten am Ende von Gott getadelt werden (Hi 42,7) hängt nicht damit zusammen, dass sie ihre Antworten nicht ernst gemeint haben. Das Problem für das Buch Hiob ist vielmehr, dass sie eben diese Rede ernst und ehrlich gemeint haben (s.u.)³².

³⁰ Darum wird die Möglichkeit einer Redaktion bzw. einer Umstellung v.a. im Dritten Redegang erwogen, da sich die Reden z.T. wiederholen und Hiob sich selbst widerspricht, indem er auf einmal die Sicht seiner Freunde teilt (vgl. Hi 21 mit Hi 24,13ff.). Vgl. M. Witte, *Das Hiobbuch (Job)*, [in:] J. C. Gertz (Hg.), *Grundinformationen Altes Testament. Eine Einführung in Literatur und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen 2006, 422-434, 427.

³¹ Vgl. K. Schmid, *Das Hiobproblem und der Hiobprolog*, [in:] Ders./M. Oeming: *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid*, BThSt 45, Neukirchen-Vluyn 2001, 9-34, 17. Ebenso bereits G. von Rad, *Weisheit*, 292.

³² Vgl. so auch schon K. Barth, KD IV/3, Zürich 1959, 522f.

Die Freunde geben im Laufe der drei Redegänge nicht jeweils unterschiedliche, sondern im Grunde alle ähnliche Antworten³³. Diese sind aber nicht starr-„dogmatisch“, sondern sogar in ihrer Argumentation *recht elastisch*³⁴. Die Freunde wollen Hiob so auf immer neue Weise seiner Schuld überführen³⁵. Der letzte Freund Elihu bildet dabei so etwas wie die Brücke zwischen den Freundesreden und den Gottesreden, da er sich sowohl mit den Positionen der Freunde als auch mit der, der folgenden Gottesreden auseinandersetzt und ihnen zum Teil vorgreift³⁶.

a) Der Klassische Tun-Ergehen-Zusammenhang, nach der Hiob eine Schuld begangen haben muss. Die Freunde achten ihn Überlieferung der früheren Generationen, was für sie seine Wahrheit verbürgt (Hi 8,8-22; 20,4-5; 22,29-30; 34,10-11).

b) Gott lässt nicht ungerecht leiden, da er selbst gerecht ist (Hi 34,12; 36,5-6).

c) Leiderfahrung gehört zum Menschsein in der Vergänglichkeit seines Lebens dazu; es ist unmöglich gerecht zu sein (Hi 4,17-21; 25,4-6).

d) Leid ist eine Form göttlicher Erziehung für den Frommen, um ihm gerade Gottes Zuwendung zu zeigen. Hier dreht sich die Frage nach dem „Warum?“ zur Frage nach dem „Wozu?“ (Hi 5,17-18; 36,22)³⁷.

e) Gott weiß mehr über Hiob, als dieser erkennen kann (Hi 11,7-11; 15,9-11).

Da laut den Freunden Gott nicht ungerecht sein kann, muss es vielmehr Hiob sein, der auf eine, ihm vielleicht selbst verborgene Weise ein Unrecht begangen hat. Allein dass Hiob darauf besteht, keine Schuld begangen zu haben, überführe ihn bereits dieser Schuld (Hi 15,3-5; 32,1-2). So verschiebt sich ihr gut gemeinter Ratschlag in ein Festnageln der Position Hiobs, ja sie beschimpfen ihn sogar, weil er ihre Meinungen nicht einsehen will (Hi 11,2-3; 22,5-11)³⁸. Dagegen grenzt sich Hiob in seinen Entgegnungen öfter scharf ab

³³ Vgl. auch L. Schwienhorst-Schönberger, Das Buch Ijob, [in:] E. Zenger u.a.: *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1, Stuttgart 2008, 335-347, 346-347.

³⁴ G. von Rad, *Weisheit*, 287. Ähnlich M. Saur, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Darmstadt 2012, 94, der von einer „*vitalen Tun-Ergehen-Systematik*“ spricht.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Vgl. H. Strauß, BKAT XVI/2, 325-326.

³⁷ Vgl. M. Saur, *Einführung*, 102.

³⁸ Vgl. I. Kottsieper, „*Thema verfehlt!*“ *Zur Kritik Gottes an den drei Freunden in Hi 42,7-9*, [in:] M. Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog*, FS O. Kaiser, BZAW 345/II, Berlin/New York 2004, 776-785, 778-779.

(Hi 6,21.26-30; 13,4; 16,2-3; 19,2-5). Allerdings erkennt Hiob dennoch die Antworten seiner Freunde als möglich und bekannt an, ja, er kennt sie so gut wie sie selbst (Hi 9,2-4; 12,2-3; 13,1-2). Und einige dieser Antworten würden heute auf der Suche nach dem Woher des Leidens sicher auch angebracht werden³⁹. Aber in seiner großen Schlussrede Hi 29-31 beharrt er dennoch darauf keinerlei Unrecht begangen zu haben. Dass es am Ende Hiob ist, der trotz seiner in den Augen der Freunde lästerlichen Reden von Gott gelobt wird (Hi 42,7), zeigt an, dass die Antworten der Freunde, die ja auch Hiob anerkennt, zwar möglich, aber nicht tragfähig, ja in dieser Situation sogar falsch waren⁴⁰. Ihre Antworten *bleiben Wahrheiten von Nichtbetroffenen, und damit eben nur Richtigkeiten*⁴¹. Dass es in der Fiktion des Hiobbuches Gott selbst ist, der die Antworten der Freunde schließlich als „nicht recht“ beurteilt, zeigt sicher am deutlichsten die Krise solcher Erklärungsmuster in den Erfahrungswelten Israels an⁴².

2.2 Der Prolog

Im Prolog wird eine andere Lösung des Hiobproblems benannt, die freilich nur dem Leser bekannt ist. Es ist die bekannte Wette zwischen Gott und Satan, dem Mitglied seines himmlischen Hofstaates. Weder Hiob noch seinen Freunden ist diese bekannt. Und so können sie bei allen Vorschlägen eben auch gar keine richtige Lösung finden, da ihnen diese Form des göttlichen Handelns verborgen bleiben muss. Konrad Schmid formuliert so scharf wie treffend: *Der wichtigste Punkt, der an erster Stelle zu nennen ist, lautet: Der Hiobprolog exponiert nicht nur das Hiobproblem, sondern er formuliert zugleich auch eine Lösung dafür. [...] Man muss sich dies in aller Schärfe klarmachen: Hiobs Leiden*

³⁹ Vgl. R. Lux, Hiob, 156-157. Negativ gewendet bei D. Sölle, *Leiden*, Themen der Theologie Ergänzungsband, Stuttgart 1973: „*Die Freunde Hiobs sterben nicht aus.*“

⁴⁰ Dass Gott sich explizit nur an Elifas von Teman wendet (Hi 42,7) hängt wohl damit zusammen, dass er die schärfste Verurteilung Hiobs als eigentlichem Schuldigen ausspricht (Hi 22,5-11), die vielleicht einmal die letzte der Reden der Freunde darstellte (vor Einfügung der Elihureden). Vgl. I. Kottsieper, *Thema verfehlt*, 783.

⁴¹ J. Ebach, TRE 15, 368 (mit direkter Bezugnahme auf K. Barths Deutung der Freunde. Dazu s.u.)

⁴² Dem widerspricht Hans Strauß, der hier keine grundsätzliche Infragestellung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs sieht. Dieser sei vielmehr „im Sinne einer jüngeren Offenbarungsweisheit durch ein aktuelles Verhältnis zum lebendigen Gott und Herrn (Israels) umgriffen und überboten“. BKAT XVI/2, 387-388. Auch M. Saur spricht bei der Krise der Weisheit von „konfliktgeladenen Gleichzeitigkeiten“, vgl. M. Saur, *Einführung*, 94.

hat laut Prolog einen bestechend einfachen, um nicht zu sagen: grotesk simplen Grund: Hiob wird einem himmlischen Test unterworfen, deshalb und nur deshalb, muss er leiden. Gott betreibt ein grausames Experiment mit Hiob, und dabei gilt trotz der Figur des Satans, dass es Gott alleine ist, der für das Ergehen Hiobs verantwortlich ist. Es wird ja sorgsamst Wert darauf gelegt, dass jede der satanischen Aktionen, die Hiob trifft, eigens von Gott legitimiert und limitiert ist⁴³.

So können die Freunde und Hiob zwar keine richtige Lösung finden, aber Hiob ist mit seinem Beharren auf sein unverschuldetes Leiden, der grausamen Wahrheit des Prologs näher als die Freunde, und die Leser wissen das⁴⁴.

2.3 Die Gottesreden und das Problem ihrer Interpretation

Die Gottesreden am Ende des Hiobbuches, die mit dem Reden „aus dem Wettersturm“ (Hi 38,1; 40,6) deutliche Züge einer Theophanie tragen, gehen dann aber in keiner Weise auf den Prolog ein. Sie antworten vielmehr auf Hiobs letzte Aufforderung Gott selbst möge ihm auf seine Klage antworten, bevor die Elihureden sich dazwischenschalten (Hi 31,35).

Man kann dann allerdings den Eindruck bekommen, die Gottesreden hätten überhaupt keinen Bezug zu den ganzen bisherigen Reden, weder Hiobs noch der der Freunde. Sie würden die Argumentationsstruktur des Buches vielmehr stören und eigentlich nichts Neues hinzufügen⁴⁵. Demgegenüber hat Othmar Keel eine vielzitierte Deutung der Gottesreden vorgelegt, die eine Vielzahl an Bezügen innerhalb des Hiobbuches und zur altorientalischen Umwelt aufweist⁴⁶. Mit seinen langen Ausführungen zur Schöpfung und zur Herrschaft Gottes über die Tiere erweist sich Gott als auch im Chaos der Welt planvoll handelnd. Mit den Bezugnahmen auf Behemoth und Leviathan (Hi 40,15.25) wird angezeigt, dass Jahwe gerade gegen die durch diese mythischen Tiere symbolisierten Chaosmächte vorgeht. Die Gottesreden lehnen sowohl die Position der Freunde ab, die das Leid auf das menschliche Leben und seine Verfehlungen zurückführen wollen, als auch die des Hiob, der in manchen seiner Reden das Leid direkt auf Gott bzw.

⁴³ K. Schmid, *Hiobproblem*, 19-20. (im Original z.T. kursiv).

⁴⁴ A.a.O., 22.

⁴⁵ So vor allem die Ältere Forschung, vgl. O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, FRLANT 121, Göttingen 1978, 9: „Drei Stunden Naturkunde für Hiob“ (L. Steiger).

⁴⁶ Vgl. zum Folgenden a.a.O., 156-158.

eine chaotische Schöpfung zurückführt (Hi 2,10; 3; 9,24). In den Gottesreden werde dem Bösen in der Welt eine relative Eigenständigkeit zugestanden, die Gott beständig zu bekämpfen hat. Eine dieser bösen Mächte sei in der Figur des Satans im Prolog angezeigt. Dadurch wird Hiobs Leiden in einen größeren Deutungszusammenhang gestellt: *Hiob leidet zwar, aber er ist nicht die Welt. Hiobs Leben funktioniert nicht, aber die Welt funktioniert. Hiob befindet sich zwar im Chaos, die Welt als ganze ist jedoch von Gott erhaltener Kosmos*⁴⁷. Diese Ordnung Gottes in der Schöpfung erkennt Hiob als Lösung an (Hi 42,2-6): *Indem Hiob nicht eine [der Fragen Gottes zur Schöpfung] zu beantworten weiß, legt der Empörer damit gewissermaßen die ganze Welt wieder in die Hände Gottes zurück, für den sie da ist, der sie allein trägt und unterhält. Er hat also seine Klage feierlich zurückgezogen, offenbar, weil er nun auch sein Geschick im Geheimnis dieses Gottes gut aufgehoben wusste*⁴⁸.

Die Antwort der Gottesreden, dass Hiob aufgrund seiner Uneinsichtigkeit in die Schöpfung kein Recht habe, mit Gott über dessen Gerechtigkeit zu streiten, befriedigt viele Ausleger nicht⁴⁹. Demensprechend heftig sind auch die Reaktionen in der Literatur. Vielleicht auch, weil sie gewohnten „christlichen“ Lesegewohnheiten entgegenstehen⁵⁰. *Unterwerfung, nicht Einsicht ist das Ziel der Gottesreden*⁵¹. Kann Gott mit dieser übermäßigen Betonung seiner Souveränität die Frage nach dem Leiden einfach so wegbügeln? Reicht etwa das bloße „Dass“ des Redens Gottes aus, ohne das „Wie“ und „Was“ seiner Rede?⁵² Sollte an solcher Stelle nicht ein Wort des

⁴⁷ K. Schmid, *Hiobproblem*, 25. Interessanterweise kommt der Mensch in der langen Behandlung der Schöpfung gar nicht vor.

⁴⁸ G. von Rad, *Weisheit*, 291 mit direkter Bezugnahme auf Karl Barths Interpretation der Gottesreden (dazu s.u.).

⁴⁹ So bereits a.a.O., 290. „*Alle Ausleger empfinden die Gottesrede insofern als äußerst schockierend.*“

⁵⁰ Zum Überblick über die verschiedenen Antworten in der Forschungsgeschichte vgl. M. Oeming: *Die Begegnung mit Gott*, [in:] K. Schmid/Ders., *Hiobs Weg*, 95-119, 99-103. Vgl. als Beispiele M. Saur, Herausforderung, 15; K. Schmid, *Hiobproblem*, 26; H. Spieckermann, *Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch*, [in:] I. Kottsieper/J. van Oorschot/D. Römheld/H. M. Wahl (Hg.), *„Wer ist wie du, HERR unter den Göttern.“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels*, FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 431-444, 444. Gegen die Möglichkeit solcher Kritiken, die sich gegen die Aussageintention des Hiobbuches richte, H. Strauß, BKAT XVI/2, 388.407.

⁵¹ H. Spieckermann: *Satanisierung*, 443. Gegen diesen Schluss allerdings G. von Rad, *Weisheit*, 290.

⁵² Eine Betonung dessen, dass sich Gott Hiob überhaupt von Angesicht zeigt, ist darum aber nicht falsch, sondern bleibt für das Alte Testament außergewöhnlich (vgl. Ex 33,20). Vgl. etwa

Trostes oder der Anerkennung Hiobs durch Gott zu erwarten sein? War es denn nicht vielmehr JHWH selber, der laut Prolog alles Leid, das Hiob widerfahren ist, zugelassen hat, ja mit dem Satan darum gewettet hat? Und in den Gottesreden erscheint derselbe Gott als Garant jener Ordnungen, die er im Prolog durcheinander gebracht hat. Will er seine eigene Verwicklung etwa verschweigen, obwohl sie Hiob existentiell an den Abgrund getrieben hat? Steht dieser Gott nicht im Widerspruch zum gnädigen Gott der Priesterschrift und dem gerechten Gott der Propheten?⁵³ Auch an Keels Lösung wird bemängelt, dass seine altorientalischen Parallelen zur göttlichen Schöpfungsmacht zwar die Beherrschung der Natur durch Gott herausstellen, diese sei jedoch stets durch Gewalt und Machtausübung aber nie durch die Zuwendung Gottes zur Schöpfung gekennzeichnet, die in den Gottesreden zum Ausdruck kommt⁵⁴. Die Tiere symbolisieren keine Chaosmächte, sondern sollen Hiob Gottes liebevolle Zuwendung zur Welt beweisen⁵⁵.

Auf der Ebene des Buches wird die Ordnung durch die Restituierung von Hiobs Besitz, Gesundheit und seiner Nachkommen zwar wiederhergestellt⁵⁶ (Hi 42,10-16), aber kann dies befriedigen? Umso erstaunlicher bleibt trotz dieser scheinbar unauflöselichen Differenz, wie Gott denn so zu Hiob sprechen kann, dass Hiob ihm Recht gibt und Gott wiederum dem Hiob⁵⁷.

Eine andere Lösung ohne den „Umweg“ über die Schöpfungsvorstellungen schlägt Konrad Schmid vor: *Das Hiobbuch beantwortet [...] das Hiobproblem nicht, sondern gibt es [...] den Leserinnen und Lesern zurück. Dieser Prozess des Zurückgebens des Problems ist zugleich ein theologischer Aufklärungsprozess, dessen eigentliche Spitze darin liegt, jegliches objektivierende Reden über Gott, das sich*

G. von Rad, *Weisheit*, 288; M. Oeming, *Begegnung*, 118 mit Anm. 50; H. Strauß, *BKAT XVI/2*, 356.

⁵³ Vgl. K. Schmid, *Hiobproblem*, 32. Viel schärfer D. Sölle, *Leiden*, 147: „Dieser Gott ist ein Naturdämon, der mit dem Gott des Exodus und der Propheten nichts zu tun hat.“

⁵⁴ Vgl. M. Oeming, *Begegnung*, 113-114.

⁵⁵ Vgl. H. Strauß, *BKAT XVI/2*, 353-354.388.

⁵⁶ Literarkritisch ließe sich der Widerspruch vlt. dadurch auflösen, dass der Gott der Gottesreden von seiner eigenen Wette im Prolog einfach nichts weiß, da die beiden Stoffe zusammengefügt sind. So G. von Rad, *Weisheit*, 292 mit Verweis auf Alfred Jepsen. Als Indiz für diese Trennung könnte gelten, dass sich Gott selbst in den Gottesreden niemals Jahwe nennt, was aber im Prolog der Fall ist. Vgl. K. Schmid, *Hiobproblem*, 26, Anm. 43.

⁵⁷ Vgl. auch: M. Saur, *Einführung*, 99.

Gott zum handlichen Reflexions- und Projektionsgegenstand macht, strikt abzuweisen. Was oder wer Gott ist, das bleibt laut Hiobbuch den Menschen entzogen. [...] Für das Hiobbuch ist Gott zunächst weder gerecht noch gnädig, er ist allerdings auch nicht ungerecht und grausam, sondern Gott ist – Gott⁵⁸. Gott unterliegt den menschlichen Empfindungen von Gerechtigkeit eben nicht, sondern zeigt sich als „ganz Anderer“. Markus Witte schlussfolgert darum: Gerade die dunklen Seiten und die Ambivalenzen Gottes zu benennen und stehen zu lassen, ist für das Buch Hiob *aufrichtige Rede von Gott*⁵⁹.

Andererseits kann Hiob trotz dieser unzugänglichen Souveränität Gottes „Gott gegen Gott“ auf den Plan rufen (Hi 19,25 bereits Hi 16,19). Die Stelle Hi 19,26 gehört zu den meist interpretierten Stellen des Hiobbuches, deren Probleme bereits in der Übersetzung beträchtlich sind⁶⁰. Festzuhalten bleibt, dass Hiob hier trotz allem die Hoffnung äußert, dass eben derselbe Gott, der Löser, Anwalt und Fürsprecher für Hiob sein wird, der ihn in demselben Augenblick ins Leiden gestürzt hat. Um die in dieser Wendung enthaltene Dramatik nicht aufzulösen, etwa indem es nur um den Konflikt verschiedener Gottesbilder gehe, oder der Fürsprecher ein anderer als Gott sei, muss gerade darauf insistiert werden, dass hier in scharfer Weise Gott gegen denselben Gott steht (*Nemo contra deum nisi deus ipse*) sozusagen der *Gott für Hiob gegen Gott gegen Hiob*⁶¹. In diesem Kontrast will Walther Zimmerli geradezu die Lösung des Hiobproblems erblicken: *Die ohnmächtige Hilflosigkeit des Menschen erreicht in der Schilderung des zerschlagenen Hiob ihre letzte Steigerung. Aber über diesem Menschen steht sein Schöpfer als der Getreue, der sein Wort über seiner Kreatur hält und sie nicht fahren lässt*⁶². Diese Antwort hat sicher den versöhnlicheren Aspekt für sich. Aber widersprechen die Gottesreden nicht dieser Sichtweise, wenn gerade der Schöpfer sich als der Unzugängliche zeigt?

⁵⁸ K. Schmid, *Hiobproblem*, 31-32.

⁵⁹ M. Witte, *Das Hiobbuch*, 432. Es mag gefragt werden, ob dieses Offenlassen einer definitiven Antwort bei Schmid und Witte überhaupt selbst eine Antwort sein kann.

⁶⁰ Vgl. zusammenfassend J. Ebach, TRE 15, 369; H. P. Müller, *Hiobproblem*, 92-93; R. Lux, *Hiob*, 174-181; H.-J. Hermisson, „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt“ (*Hiob 19,23-27*), [in:] M. Witte (Hg.), *Gott und Mensch*, 667-688, 676-682.

⁶¹ H.-J. Hermisson, *Erlöser*, 688; J. Ebach, TRE 15, 369. Zum angeblichen Goethe-Zitat vgl. E. Jüngel, *Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre*, [in:] Ders.: *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, 231-252, 231-235.

⁶² W. Zimmerli, *Was ist der Mensch*, 321-322, Zitat 322. Ähnlich auch H. Strauß, *BKAT XVI/2*, 388.

Mit diesen bleibenden Ungereimtheiten nähert man sich mit großen Schritten der systematisch-theologischen Frage nach dem Verhältnis Gottes und des Menschen an. Dies stimmt vor allem dann, wenn Schmid mit seiner Deutung Recht hat, und die Lösung des Hiobproblems gerade nicht im Buch selbst, sondern in seiner Deutung durch den Einzelnen bzw. den Interpreten liegt. Wie das bis hierher unaufgelöste Hiobproblem in den systematischen Entwürfen gehandhabt wird, es also für eine systematische Betrachtung des christlichen Glaubens fruchtbar gemacht wird, ist darum der nächste Schritt der Untersuchung.

***Anhang: Ausblick auf weitere Lösungen
des Hiobproblems im Alten Testament***

Im weiteren Gang des alttestamentlichen Schrifttums kommt es zu weiteren „Antworten auf Hiob“ bzw. der Frage nach dem Ausgleich zwischen derzeitigem Leiden und Gott. So kann der Grundtenor des Buches Kohelet insgesamt als Wahrnehmung der menschlichen Unfähigkeit zur Erkenntnis Gottes verstanden werden (Koh 5,1; 6,10; 8,14). *Kohelet zieht die Konsequenz aus Hiob. [...] Geht es bei Hiob um den einen, alles entscheidenden Punkt, den Zusammenbruch des Tun-Ergeben-Zusammenhangs, die völlige Unmöglichkeit, Gottes Wege zu verstehen, so werden bei Kohelet von hier aus die Welt durchmustert und die Ergebnisse auf den Begriff gebracht*⁶³.

Einen anderen Weg geht die Apokalyptik. Der Ausgleich zwischen dem zu Unrecht leidenden Gerechten und dem guten Leben des Frevlers werden in das Eschaton hinein verschoben (Mal 3,14-21) und mit der Hoffnung auf eine jenseitige Auferstehung der Gerechten verknüpft⁶⁴. Der Schöpfergottvorstellung des Hiobbuches mündet in die Vorstellung Gottes als Neuschöpfer⁶⁵. Während es bei Hiob noch eine Wiederherstellung seines guten Lebens im diesseitigen Leben gibt, wird die Wiederherstellung in der späteren Zeit in die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und auf JHWHs Neuschöpfung hinein verschoben⁶⁶. Damit wird Gott ein Teil seiner Am-

⁶³ F. Crüsemann, *Hiob*, 381.

⁶⁴ A.a.O., 391.

⁶⁵ Vgl. H. Strauß, *BKAT XVI/2*, 327.

⁶⁶ Vgl. H.-J. Hermisson, *Gott und das Leid. Eine alttestamentliche Summe*, [in:] ThLZ 128 (2003), 3-18, 15-16.

bivalenz genommen, seine Gerechtigkeit bleibt bestehen, wird jedoch erst in einer erhofften Zukunft offenbar.

Einen dritten Weg sehe ich noch im Ezechielbuch, wo in Ez 20,25-26 Gott selbst zugibt, den Israeliten schlechte Gebote gegeben zu haben, die „nicht zum Leben führen“, so dass sie sich vor ihm versündigen mussten. An dieser Stelle wird - singularär im Alten Testament - der Ursprung der Trennung von Gott und Mensch in die Gebote Gottes selbst hineingelegt⁶⁷.

Auch an diesem kurzen Ausblick auf die weiteren Texte wird deutlich, dass das Alte Testament zwar verschiedene, aber keine endgültige Antwort auf die Frage nach einem aktuellen, grundlosen Leiden des Menschen gefunden hat. Dabei verändert sich auch das Gottesbild im Hintergrund vom Wahrer des diesseitigen Tun-Ergehen-Zusammenhangs zum Hoffnungsträger auf einen jenseitigen Ausgleich und der Ermöglichung einer vollkommenen neuen Gottesbeziehung.

Streszczenie: Hiob i jego współcześni przyjaciele. Powstanie problemu Hioba w starożytnym Izraelu i jego zastosowanie we współczesnej debacie teologicznej – część I

Część pierwsza publikacji omawia zagadnienie, zwane w literaturze przedmiotu problemem Hioba, czyli kwestię postawy przyjaciół Hioba wobec niezawinionego cierpienia, które go dotknęło. Autor odwołuje się do wyników badań Markus Saura, który wskazuje na szczególne znaczenie Księgi Hioba w interpretacji fenomenu ludzkiego cierpienia i jego przyczyn. Zaznacza jednocześnie, że starotestamentowa księga, w swym wielowątkowym wykładzie problemu, nie daje jednoznacznych odpowiedzi.

Artykuł nie odnosi się do dyskusji historyczno-egzegetycznej dotyczącej samej Księgi Hioba, lecz prezentuje interpretacje problemu cierpienia sfor-

⁶⁷ Für diese These habe ich in der Literatur keine Bestätigung gefunden. Vgl. zur Stelle, R. Kessler, „Gesetze, die nicht gut waren“ (Ez 20,25) – eine Polemik gegen das Deuteronomium, [in:] Ders.: *Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel*, BWANT 170, Stuttgart 2006, 98-107. P.W. van der Horst, „I gave them laws, that were not good.“ *Ezekiel 20:25 in Ancient Judaism and Early Christianity*, [in:] Ders.: *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on Their Interaction*, Kampen 1994, 122-145, 122-125. H. Gese, *Ez 20,25f. und die Erstgeburtsoffer* [1977], [in:] Ders.: *Alttestamentliche Studien*, Tübingen 1991, 72-83. In der Zielrichtung ähnlich urteilt allerdings W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24, BKAT XIII/1*, Neukirchen-Vluyn 1979, 449: „Es ist ohne Zweifel die Sprache einer [...] in der sicheren Möglichkeit seiner eigenen Gerechtigkeit erschütterten Zeit, die es wagt, sich dem Rätsel einer Strafe Gottes, die im Gebote selber enthalten ist, zu beugen, ohne diesem Gedanken auszuweichen“.

mulowane na bazie głosów wypowiedzianych przez tzw. przyjaciół Hioba. Wiedza starotestamentowa w odniesieniu do tego zagadnienia, ukazanego w Księdze Hioba, mówi o kryzysie i granicach ludzkiej mądrości, dla której charakterystyczne jest przekonanie o absolutnym związku pomiędzy czynem a odpłatą. Autor wskazuje w tekście Księgi trzy grupy odpowiedzi na problem niezawinionego cierpienia: 1. Odpowiedź przyjaciół, 2. Prolog, 3. Przemówienia Boga. Na końcu I części publikacji wskazuje na kontynuacje problemu Hioba mające miejsce w innych księgach Starego Testamentu.

Słowa kluczowe: Hiob, cierpienie, Stary Testament, mądrość

Summary: Job and his modern Friends. The Formation of the Jobs Problem in Old Israel, its Usage and Questionability in the Modern Theology - Part I

The article is the first part of the publication about the problem of suffering based on Job Book especially in so called motive of Job`s Friends. Author called the thesis of Markus Saur that the Job Book has a special role in the interpretation of the problem of suffering, but shows also that there is no definitive solution of this dilemma. The article does not refer exegetical-historical discussion about Job, but tries to present a variety of Old Testament interpretation of the problem of suffering. Jobs Book shows also the border of the human wisdom based on the conviction that there is a strait relationship between action and retribution. The Author describes 3 answers on the problem of no fault suffering shown in the Book: 1. Answers of the Jobs Friends, 2. Prologue, 3. Orations of God. At the End of the Part I of the publication, the Writer shows the continuity of the dilemma in the others book of the Old Testament.

Keywords: Job, suffering, Israel, Old Testament Tradition, wisdom

Knud Henrik Boysen, (ur. 1985), pracownik naukowy katedry teologii systematycznej na wydziale teologii ewangelickiej Uniwersytetu Ernsta Moritza Arndta w Greifswaldzie, RFN, doktorant – stypendysta Fundacji „Bogislaw” Uniwersytetu w Greifswaldzie.

Wojciech Gajewski

„Rzekł mu Piłat: *Co to jest prawda?*”

***'Emet i alētheia* w tradycji żydowskiej i grecko-rzymskiej. Kulturowo-teologiczne odczytanie J 8,31-32 i J 18,37-38a Cz.1**

Mówił Jezus to tych Joudaiou, którzy Jemu uwierzyli:
*Jeśli pozostaniecie w słowie moim, prawdziwie jesteście moimi uczniami,
i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli [poprowadzi do wyzwolenia]*
J 8,31-32

Powiedział Piłat: *Jesteś więc królem?*

Odpowiedział Jezus: *To ty mówisz, że jestem królem.*

*Ja na to się urodziłem i po to przyszedłem na świat, abym zaświadczył prawdę.
Każdy będący z prawdy słucha mego głosu.*

Mówi mu Piłat: *Co to jest prawda?*

J 18,37-38a¹

Wstęp

Przesłuchanie Jezusa przed trybunałem Pilata wspominają wszyscy czterej Ewangelieści, jednak tylko Jan przywołuje epizod z pytaniem o prawdę. Z ewangelicznego zapisu wiemy, że Piłat nie doczekał się odpowiedzi. Pozostało jednak pytanie, które nie przestaje inspirować badaczy².

W przedłożonym studium pragnę zwrócić uwagę na biblijną wizję prawdy, co – być może – rzuci pewne światło na problem, który napotykamy w Janowym dialogu Jezusa z Pilatem, a także w wypowiedziach Chrystusa o prawdzie zawartych w tej Ewangelii.

¹ Teksty biblijne w tłumaczeniu własnym.

² A.J. Köstenberger, „*What is Truth? Pilate's Question in Its Johannine and Larger Biblical Context*,” „Journal of the Evangelical Theological Association”, 2005, 48/1, s. 33-62; P. Sobotka, „*Czy Piłat był zainteresowany tym, co to jest prawda*,” „Linguistica Copernicana”, 2009, 2/2, s. 31-56; E. Osek, „*ALĒTHEIA. A Keyword in Platon's „Apology” and John's Gospel. A Comparative Study*,” „Littera Antiqua” [Instytut Filologii Klasycznej KUL], 2011, 3, s. 52-82.

W szkole uczy się nas, że starożytność skończyła się w piątym wieku naszej ery. Jednak świat starożytny przetrwał do naszych czasów w słowach, ideach i pojęciach³. Koncepcje i definicje filozofów antycznych wciąż żyją w języku, którym się komunikujemy, a my w ten sposób pozostajemy spadkobiercami kultury antycznej. Szczególnie odnosi się to do pojęcia prawdy – przedmiotu naszej analizy.

Podchodząc do lektury tekstów biblijnych dobrze jest mieć świadomość, że przynależą one do kultur starożytnych – żydowskiej i grecko-rzymskiej. Aby ich przekaz stał się zrozumiały, należy unikać nadawania starożytnym wyrażeniom współczesnych znaczeń, bezwiednego wczytywania w tekst biblijny własnych idei (eisegeza), a dążyć do wyświetlenia ich pierwotnych sensów (egzegeza, hermeneutyka). Podobnie niebezpieczeństwem jest odczytywanie tych samych terminów zawsze w jednym i tym samym znaczeniu. Język hebrajski jest językiem kontekstowym, dlatego pojedyncze słowa często bywają wieloznaczne. Przy analizie terminu *prawda* będzie wiele przykładów zastosowania takiej konieczności i to zarówno na poziomie tekstu staro-, jak i nowotestamentowego.

'Emet – prawda w Starym Testamencie

W języku hebrajskim terminem określającym *prawdę* jest słowo *'emet*⁴. Jego rdzeń stanowi *'mn*, forma podstawowa i wyjściowa takich terminów, jak *'aman* i *'emunah*. Spektrum semantyczne rdzenia *'mn* (w koniugacji *nifal*) jest bardzo szerokie i wyraża idee mocy, stałości, solidności, trwałości, pewności, dlatego tłumaczony jest jako: *być mocnym, pewnym, stałym, niezawodnym*, jest przekonaniem o niezawodności, niezłomności, wierności i oznacza trwale, pozytywne, niezmiennie nastawienie do czegoś lub kogoś w określonej przestrzeni i czasie⁵. Wywodzący się od niego termin *'aman* ma te same znaczenia. Pochodzi od niego liturgiczne wezwanie: *amen*. Z rdzeniem *'mn* związany jest

³ Aleksander Krawczuk stwierdził: *Można rzec bez przesady, że edykt Konstancyjna obowiązuje w większości krajów świata aż po dzień dzisiejszy; ów bowiem 'dies Solis' to oczywiście naszą niedzielą. Tenże, Konstancyjn Wielki, Warszawa, 1970, s. 190.*

⁴ Por. A. Jepsen *'emet*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, t. 1, Grand Rapids, 1974, s. 309-316.

⁵ Por. R. Zawadzki, *Charakter „dialogiczny” biblijnej koncepcji wierności*, „Zeszyty Naukowe KUL” 51/3 (2008), s. 15.

również termin *'emunab* – *wiara* czyli *poleganie na* [kimś lub czymś], *zauwanie* [komuś lub czemuś], *przyłgnięcie do* [kogoś lub czegoś]⁶.

Terminy *'aman* (*solidność, stałość*), *'emunab* (*ufna wiara*) i *'emet* (*prawda*) są z sobą znaczeniowo blisko spokrewnione i bogate w niuanse. *'Emet* zazwyczaj wyjaśnia się jako właściwość czegoś (lub kogoś) stanowiącą trwałą podstawę, sprawdzony i wypróbowany grunt dający oparcie i poczucie bezpieczeństwa⁷. Tłumaczenie *'emet* na *alētheia* będzie miało zasadniczy wpływ na ewangeliczną, a szerzej nowotestamentową, koncepcję idei prawdy i wierności. Ryszard Zawadzki podkreśla: *Choć rozumienie rzeczownika 'emet* [jako prawdy – W.G.] *jest [...] najpopularniejsze, to jednak wydaje się ono być wtórne, jako wyprowadzone z bardziej podstawowego, pierwotnego sensu wyrażającego ideę wierności*⁸.

1. JHWH *'emet*

Autorzy Biblii Hebrajskiej za pomocą terminu *'emet* wyrażali istotę prawdy w sposób znacznie bardziej konkretny niż czynili to później Grecy i Rzymianie (a także my)⁹. W Tanach *prawda* przyjmuje cechę postawy życiowej wynikającej z uznania czegoś (lub kogoś) za pewne i wiarygodne. Dlatego w pierwszej kolejności to sam Bóg jest *'emet*, czyli niezawodny, pewny. *'El 'emet* jest wierny, ale też pewny jak skała i twierdza, pewniejszy od sądów ludzkich i nieustannie zmieniającej się rzeczywistości (Ps 31,3,4; 62,3,7 i in). Dlatego Psalmista może ze spokojem powierzyć swojego ducha w ręce JHWH, *El 'emet* (Ps 31,6)¹⁰. Bóg jest gwarantem standardów moralnych i prawnych, jest prawdomówny i przez to godny zaufania, jednoznacznie zadeklarowany, by spełnić swoje obietnice, a wszystkie Jego rozkazy obowiązują bezwarunkowo¹¹.

2. Słowo i Prawo JHWH jako *'emet*

Zestawienie terminu *'emet* z pojęciem *dawar* (słowo) wyraża niezawodność słowa Boga. *Dawar 'El 'emet* jest godne zaufania, pewne, posiadające gwarancję. Słowo JHWH i Jego Prawo to z jednej strony prawda, z drugiej

⁶ Po raz pierwszy *'emunab* pojawia się w odniesieniu Abrahama do Boga w Rdz 15:6 *I uwierzył Panu* [Abram] *We he'emin* [perfectum] *b-YHWH* [Awram].

⁷ Por. H. Wildberger, *'emet*, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, E. Jenni, C. Westermann (red.), t. 1, s. 234-244, Peabody 1997, s. 234; I. de la Potterie, *Prawda*, [w:] X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 763.

⁸ R. Zawadzki, *Charakter „dialogiczny” biblijnej koncepcji wierności*, s. 15.

⁹ I. de la Potterie, *Prawda*, s. 763.

¹⁰ BG tłumaczy: *Panie, Boże prawdziwy*, ale BW i BT używają zwrotu *Panie, Boże wierny*.

¹¹ G. Quell, G. Kittel, R. Bultman, *alētheia, alēthēs, alēthinos, alēthēnō*, s. 232-251, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, [dalej: TDNT], Grand Rapids 1995, t. 1, s. 237.

zaś najdoskonalsze źródło wiedzy, czym jest prawda. Przykład zastosowania *dawar* z 'emet możemy znaleźć w opisie cudu wskrzeszenia przez Eliasza syna wdowy. Matka wskrzeszonego zapewnia wówczas proroka: *teraz wiem, że na twoim słowie można polegać [można mu zaufać], ponieważ jest słowem JHWH*. Autorzy ST posługują się również takimi sformułowaniami, jak: *podstawą/zasadą twójego Słowa jest 'emet* (Ps 119,160), *Twoje Słowo jest 'emet* (2 Sm 7,28; Ps 119,160), a także *Prawo twoje jest 'emet* (Ps 119,142)¹², *przykazania są 'emet* (Ps 119,86.151), *Jego dzieła są 'emet* (Dn 4,34). Słowo (Tora, przykazania, dzieła) połączone z 'emet zyskują charakter niewzruszoności, absolutnej wiarygodności.

3. Życie według 'emet

żyć w prawdzie (1 Krl 2,4; 3,6), *czynić prawdę* (2 Krn 31,20; Ez 18,9) czy *postępować w prawdzie* (2 Krl 21,3; Iz 38,3) oznacza zachowywać przykazania i wypełniać je w życiu codziennym (Prz 29,14). Z kolei sformułowanie *ludzie prawdy* ('anse 'emet Wj 18,21; Neh 7,2) można przetłumaczyć jako *ludzie wierni i pewni* (BW *ludzie godni zaufania*). Moralne postępowanie jest synonimem mądrości, innej postaci prawdy (Prz 8,7; 22,21; 23,23).

Natomiast *mówić prawdę* oznacza wypowiadać zdania prowadzące do sprawiedliwości. Ten, kto kłamie zaprowadza bezprawie i oszustwo w relacje między ludźmi. Wywołuje zamęt i zamieszanie zamiast szczerości i pokoju, co doprowadza do zerwania łączności między osobami (por. 2 Sm 17,14; 1 Krn 19,2-20,3)¹³.

4. Powszechne i prawnicze ujęcie 'emet

ST zna jednak i ten rodzaj mówienia prawdy, który polega na potwierdzeniu rzeczywistości. W opowiadaniu o Józefie, synu Jakuba-Izraela, pojawia się termin 'emet właśnie w tym znaczeniu. Patriarcha chce poznać, czy jego bracia zaczęli mówić prawdę. Nakazuje: *ny zaś do tego czasu będziecie uwięzieni, aby mogły zostać sprawdzone wasze słowa, czy prawda [ha-emet] jest z wami* (Rdz 42,16). Podobnie rzecz się ma w ocenie zjawisk powszechnie dostępnych. Królowa Saby, która osobiście przybyła na dwór Salomona, by się przekonać czy to, co o nim mówiono było prawdą – pełna podziwu stwierdziła: *Prawdą były słowa, które słyszałam* ['emet hajab haddawar] (1 Krl 10,6).

¹² J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 153: „Prawo Pana [...] jest drogą wierności ugruntowaną mocno na wieki. Jest po prostu prawda, za nim bowiem stoi niezawodność Pana”

¹³ X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1986, s. 510: *Przeciwieństwem prawdy jest dla Greka błąd lub kłamstwo; dla Semity – to zerwanie wszelkiej łączności między osobami.*

Najbardziej charakterystycznym przykładem posługiwania się terminem *prawda* w sensie prawniczym jest instytucja świadków. Mają oni obowiązek mówienia prawdy, ponieważ *na podstawie słów dwóch lub trzech świadków skazuje się [...]* (Pwt 17,6). Deuteronomista podaje procedury, które mają umożliwić wydanie sądu w sprawie kobiety posądzonej o niedochowanie dziewictwa, *i jeśli prawdziwą była ta mowa – [we-'im 'emet hajah haddawar bażżeh]* (Pwt 22,13-21), wówczas winna ma być ukamienowana

Prorok Zachariasz wzywał Judejczyków, by sądzili *sądem prawdy [miszpat 'emet]*, czyli oceniali zgodnie z faktami¹⁴. Nieco dalej powtarza to wezwanie jeszcze dobitniej: *Mówcie prawdę [dabberu 'emet] każdy swojemu bliźniemu, sąźcie w waszych bramach prawdą i sądem pokoju [‘emet u-miszpat szalom]* (Zach 8,16). Prawda jawi się tu jako rzeczywistość, w której można przebywać (*być* lub *stać w prawdzie*) i przypomina w tym stan pokoju (*szalom*), jaki jest udziałem ludzi wiernych Przymierzu.

5. 'emet w apokaliptyce Starego Testamentu

Prawda wiąże się z rzeczywistością do czasu zakrytą, z tajemnicą, która ma zostać dopiero objawiona. W Psalmie 51,8 autor prosi Boga o przebaczenie grzechu, jest bowiem przekonany, że *prawdą [‘emet] ukrytą we wnętrzu się rozkoszujesz i sprawileś, że poznałem ukrytą mądrość*. Tak ujęta prawda zbliża się znaczeniowo do mądrości. Bóg włożył prawdę w serce człowieka i tylko On może człowiekowi dopomóc ją odkryć. Towarzyszy temu bolesny proces rozpoznawania własnego serca, które jest przewrotne (zepsute). Dawid przez grzech rozpoznał nie tylko ukrytą w sobie prawdę o stanie swego serca, ale także iluzoryczność poznania siebie bez pomocy Boga.

Myśl ta prowadzi do specyficznego ujęcia prawdy w Księdze Daniela¹⁵. Prorok mówi o *księdze 'emet* (dosłownie: *piśmie [biktaw] 'emet*), w której zapisane są plany Boże (Dn 10,21). *Słowo zostało objawione [dawar niglah]* prorokowi i jest to *prawdziwe słowo [we-'emet haddawar]* (Dn 10,1), ale nie można go wyjawić, jest bowiem zapieczętowane (Dn 8,26; 12,9). Zrozumienie dokonuje się za pośrednictwem aniołów (Dn 10,5-11,2). Prorocy i mędrcy powołani są do wyjaśniania niebiańskiej rzeczywistości (Dn 11,33). Ci, którzy występują w swoim życiu przeciw Przymierzu, jako *niegodzivi nie będą w stanie jej zrozumieć [lo' jabinu kol resa'im]* (Dn 12,10).

¹⁴ TDNT, s. 234.

¹⁵ H. Wildberger, 'emet, s. 240.

6. Koncepcja prawdy w pismach z Qumran

Podobne cechy jak w pismach tradycji żydowskiej termin *'emet* zachowuje w pismach z Qumran. Nawiązuje się w nich zarówno do idei wierności Boga, jak również do koncepcji epifanijnej¹⁶. J. Murphy O'Connor przekonująco argumentuje, że prawda w tych dokumentach oznacza doktrynę, która została objawiona¹⁷. Tak proponuje to między innymi *Reguła Zrzeszenia* (1 Q S)¹⁸.

Termin *'emet* w antropologii qumrańskiej ma także wymiar inicjacyjno-egzystencjalny. *Reguła Zrzeszenia* wskazuje na ten aspekt w przemianie wnętrza człowieka. Związane jest to z ideą odstąpienia od grzechu i nawrócenia¹⁹. Prawda oczyszcza człowieka od grzechu, usuwa ducha bezprawia i przygotowuje ciało człowieka (*budowlę człowieka*) na przyjęcie Boga (*dla Siebie*). Wejście w prawdę jest więc procesem, który wiązał się z kandydowaniem do zrzeszenia, ale który nie kończył się z chwilą przyjęcia.

Na każdym etapie prawda pełniła określoną funkcję pedagogiczną. Miała charakter procesualnego przybliżania się do Boga, oznaczała egzystencjalnie trwałą przemianę sposobu myślenia i stylu życia.

7. Hendiadys²⁰: hesed i 'emet

Połączenie *hesed* z *'emet* należy do specyfiki mentalności semickiej. W przywołanych tekstach widzimy hendiadys: *hesed we-'emet*. W ST występuje on wielokrotnie. Najczęściej pojawia się w postaci wezwania modlitewnego. Odnajdujemy go między innymi w Drugiej Księdze Samuela: *Niech Pan okaże wam teraz hesed we-'emet* (2,6; 15,20). Frazę tę często spotykamy w Psalmach (np. Ps 25,10; 85,11; 117,2; 138,2), jak również w innych partiach Biblii, gdzie występowała w odniesieniu do ludzi, zaś w Mi 7,20 pojawia się w odniesieniu do Boga.

Wyrażenie *hesed we-'emet* zwyczajowo tłumaczone bywa za pomocą zwrotu: *łaska i prawda* (*miłosierdzie i wierność; łaskawy [miłosierny] i prawdziwy [wierny]*). Jego grecką postać spotykamy dwukrotnie w Ewangelii Jana (1,14.17 [hē cha-

¹⁶ A.C. Thiselton, *Thiselton on Hermeneutics: The Collected Works and New Essays*, Aldershot – Grand Rapids, 2006, s. 188.

¹⁷ J. Murphy O'Connor, *Truth: Paul and Qumran*, s. 179-230, [w:] tenże, *Paul and Qumran*, London 1968.

¹⁸ *Reguła Zrzeszenia*, za: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada*, Kraków 1996, s. 23-38.

¹⁹ 1 Q S, 4, 18-19, cyt. za: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, s. 27.

²⁰ Hendiadys to figura retoryczna polegająca na przedstawieniu jednego złożonego wyobrażenia za pomocą dwóch składników połączonych spójnikiem.

ris kai hē alētheia)]²¹. W Rdz 47,29 została przetłumaczona jako *miłość i wierność* (BW) lub przyjęła postać przymiotnika i rzeczownika: *wierna miłość* (BT). W Prz 16,6 zwrot *hesed we-'emet* BW i BT tłumaczą właśnie w postaci *miłość i wierność*, ale w Prz 20,28 BT – *laskawość i stałość*.

Hendiadys *hesed we-'emet* występuje również w końcowej partii wyznania złożonego przez Mojżesza wobec autoprezentacji Boga (Wj 34,6):

JHWH, JHWH, Bóg miłości i litości, daleki od gniewu, pełen miłosiernej miłości i wierności

JHWH, JHWH, 'El rabum we-bannun, 'erek 'appajim, we-rab hesed we-'emet

Rzeczownik *hesed* należy do fundamentalnych pojęć judaizmu. Według rabinów cały świat opiera się na trzech filarach: *Torze*, *hesed* i *awoda* (służba). Słownikowe definicje oddają pojęcie *hesed* jako: *miłość, miłosierdzie, laskawość, dobroć, solidarność, wdzięk*²². *Hesed* opisuje ten aspekt miłości, który wiąże się ze świadczeniem dobroczynności, konkretnej pomocy, miłości okazywanej nie tyle sercem, co rękoma²³.

W relacjach międzyludzkich *hesed* wiąże się z okazywaniem wzajemnej życzliwości. Ilustrują to między innymi przykłady z życia Abrahama²⁴, Saula²⁵ i Dawida²⁶. Odkrywamy w nich *hesed* jako zachowanie wypływające z lojalności czy wzajemności. *Hesed* nie jest jednak wyłącznie lojalnością i wiernością, a wzajemność nie musi być jedynym motywem i motorem działania. Autor Księgi Przysłów udziela następującej rady: *hesed we-'emet niech nie opuszczają ciebie nigdy, przywiąż je sobie do szyi, zapisz je na tablicach twojego serca. Znajdziesz wtedy życzliwość i uznanie w oczach Boga i ludzi* (Prz 3,3-4).

Jednak najbardziej charakterystyczny jest związek między terminami *hesed* i *berit* (przymierze). Przymierza zawierane mogą być przez ludzi w postaci małżeństwa, sojuszy czy przyjaźni (wracając do przywołanych przykładów Abrahama i Sary, Abrahama i Abimeleka czy Dawida i Jonatana). Najwyższym wyrazem sojuszu jest ten, który Bóg zawarł z Izraelem, okazując mu

²¹ R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, t.1, London 1968, s. 273.

²² P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 122; por. H.J. Zobel, *hesed*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, G.J. Botterweck, H. Ringgren (red.), t. 5, Grand Rapids, 1974, s. 44-64.

²³ *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody 2007, s. 338: *dobroć, życzliwość*.

²⁴ Rdz 20,11-13 *hesed* [w formie: *hasdek*], możemy przetłumaczyć jako *okaż mi życzliwość*. W polskich przekładach mamy: *nyświadczyć mi przysługę* – BT, *miłosierdzie* – BG lub *dobrodziejstwo* – BW.

²⁵ Kenici okazali kiedyś Izraelitom *hesed*, gdy ci wyruszyli z Egiptu (1 Sm 15,6). Saul czuje się więc w obowiązku dochowania zasady wzajemności i lojalności.

²⁶ Sojusz Dawida z Jonatanem również był oparty o zasadę płynącą z *hesed*.

miłość, życzliwość i dobroć. Pozostał wierny temu Przymierzu bez względu na niewierność Ludu czy pojedynczego człowieka, dlatego jest *'El beses* – ukazuje ważny atrybut, jakim jest Jego wierna miłość i Jego wierność sobie. Prawdę tę przedstawia Psalmista w odniesieniu do grzechów domu Dawida. *Jeżeli porzucią jego synowie Moje Prawo [...] wówczas nawiedzą różgą ich przewinienia i razami ich grzechy. Ale Mojej życzliwej miłości [we-hasdi] nie odejmę od niego i nie zaprzeczę Mojej prawdomówności [be-emunati]* (Ps 89,28.33). Nie oznacza to, że Bóg pogodził się z taką sytuacją i niczego od człowieka nie wymaga. Ozeasz nawołuje do spełniania warunków Przymierza: *besed pragne, nie ofiary* (Oz 6,6).

Człowiek obdarzony przez Boga *besed* zostaje wezwany do wzajemności, co ściśle wiąże się z obowiązkiem lojalności i spoczywa na obu partnerach układu²⁷.

Prorocy napominali Izraela, by ten odwzajemniał Bożą *besed*. Zachariasz wzywa Lud, by ten czynił *i miłość i miłosierdzie [we-besed we-rabamim asu]*. Ozeasz ukazuje natomiast niedoskonałość ludzkiej miłości i wierności: *wasza besed jest jak obłok poranny, jak rosa przemijająca* (Oz 6,4.). Człowiek tylko przez zachowanie *besed* może wyjść z sytuacji egzystencjalnego zagubienia i doświadczyć mocy do życia zgodnego z zasadami wierności i aktywnej miłości.

W grece termin *besed* oddany został terminem *eleos*, w Wulgacie zaś słowem *misericordia*. Przywołany w Nowym Testamencie tekst proroka Ozeasza brzmi: *Chcę raczej eleos niż ofiary* (Mt 9,13; 12,7). Na innym miejscu termin *besed* został oddany za pomocą zwrotu *serdeczna litość [splancha eleos* – dosłownie: *wnętrznosci miłosierdzia] naszego Boga* (Łk 1,78). Wydaje się, że oddanie go terminem *miłość darmona, obopólna wierność* (lub *miłosna wierność*) zbliżają się znaczeniowo do innego greckiego pojęcia – *agape*. *Hesed* jest bowiem, jak *agape*, miłością ofiarną, która wyraża się jako odpowiedzialność i wola praktycznej pomocy bliźnim.

Hendiadys *besed we-'emet* określa więc dwie ściśle zespolone ze sobą cechy ofiarnej i wiernej miłości lub wzajemnego, pełnego oddania. W niektórych przypadkach można je traktować jako synonimy, ale w większości są to dwa różne pojęcia tworzące nową jakość. Oba rzeczowniki pozostają na tym samym poziomie i każdy z nich zachowuje swoje specyficzne znaczenie i wartość²⁸. Owocem *besed we-'emet* jest szczerą i niezafalszowaną życzliwość. Bóg

²⁷ Terminami: „lojalność”, „wierność”, „solidarność” tłumaczy słowo *besed*. S. Arnet, *Wortschatz der Hebräischen Bibel. Zweieinhalbtausend Vokabeln alphabetisch und thematisch geordnet von Samuel Arnet*, Zürich 2007, s. 62.

²⁸ Por. H. Wildberger, *'emet*, s. 235.

będąc *besed we-’emet* jest wierny i z tego powodu gotowy przebaczyć, przywrócić i odbudować zerwane relacje z człowiekiem (por. Tr 4,3.6; Iz 49,15; Oz 14,5).

8. Podsumowanie

W tekstach ST *’emet* rozumiane jest wieloaspektowo. Oznacza rzeczywistość trwałą, solidną, dającą podstawę i pewność. Teksty Tanach zakładają istnienie prawdy obiektywnej, którą reprezentuje jedynie Bóg. W pismach ST JHWH występuje jako gwarant prawdy w sprawiedliwym sądzie nad człowiekiem i narodami (por. Ps 19,9; Ez 18,5-9)²⁹. Idea prawdy jest ściśle związana z wiernością i miłością, a konkretnie z tą postacią miłości, która kocha innymi. W ten obraz stosunków międzyludzkich pisarze ST wprowadzili obraz Boga kochającego swój lud, wiernego gwaranta Przymierza. Jego słowo jest pewne i stanowi miernik prawdy. Choć autorzy ST znają pojęcie *mówić prawdę* w znaczeniu zbliżonym do naszego, to akcent kładą na obiektywną wartość prawdy. Kłamstwo rodzi skutki w postaci zerwania więzi osobowych, stanowi istotne zagrożenie relacji międzyludzkich, uderza także bezpośrednio w osobę dopuszczającą się zakłamywania. W późniejszych pismach ST prawda jest identyfikowana z mądrością, posiada walor tajemnicy, należy do świata niebiańskiego, jest zakryta dla ogółu, odkrywana przez wtajemniczonych – proroków i mędrców, którzy są ludźmi miłującymi prawdę.

Alētheia (veritas) – prawda w ujęciu grecko-rzymskim³⁰

A. Pochodzenie i znaczenie terminu *alētheia*

Najważniejszym greckim odpowiednikiem polskiego słowa *prawda* jest *alētheia* oraz pochodne (*alēthos* – *naprawdę*; *alēthein* – *mówić prawdę*). Istnieje kilkanaście słów zbliżonych znaczeniowo do polskiego *prawda*. Dalszej analizie poddany zostanie wyłącznie termin *alētheia* jako najbardziej reprezentatywny dla środowiska greckiego. Część badaczy proponuje skonstrastowanie hebrajskiego *’emet* z grecką *alētheia*. Termin hebrajski przedstawiony bywa wyłącznie jako wierność i pewność, drugi zaś jako wartość abstrakcyjna. Dyskusja środowiska naukowego miała (i wciąż ma) wpływ na odczytanie nowotesta-

²⁹ TDNT, s. 235.

³⁰ Grecki termin *alētheia* odpowiada dwóm łacińskim pojęciom: *veritas/verum* (*prawda, zgodność z faktami/ lubiący prawdę, prawdziwy, autentyczny, nie fałszywy, niekłamany*) oraz *rectitudo* (*prosty, właściwy sposób myślenia*). Przez *veritas* Rzymianie rozumieli prawdę jako zgodność faktami, słuszność, a przez *rectitudo* – prawdę jako prawidłowość, miarę.

mentowego terminu *alētheia* i wiąże się z pytaniem: na ile pisarze NT posługiwali się tym terminem nadając mu hebrajskie (semickie) tło znaczeniowe, na ile zaś wypracowane przez filozofów greckich.

Pochodzenie słowa *alētheia* (w dialekcie jońskim: *alētheie*) już dla samych Greków nie było jasne. Platon dość enigmatycznie tłumaczył, że pojęcie to ma związek z *boskim ruchem bytu* i pochodzi od dwóch słów: *alē* i *thei*³¹. Najbardziej prawdopodobne jest jednak pochodzenie słowa *alētheia* od rdzenia *lēthē* (*ukryty, zatajony, zapomniany*) poprzedzonego partykułą przeczącą *a-* (*nie*). Mamy więc do czynienia z rzeczownikiem zaprzeczonym: *nieukryty, niezapomniany, niezatajony*³². R. Popowski znaczenie terminu *alētheia* oddaje jako: *wolność od nieszczerości w postępowaniu, wolność od obłudy, od zatajania smych myśli i czynów*³³, zaś T. Duma w postaci: *mony nieukrywającej czegoś w relacjach między osobami*³⁴. Jak możemy zauważyć, wspólną cechą obu definicji jest odniesienie prawdy do moralności, ponieważ *lēthē* odnosi się do osoby, a nie do rzeczy³⁵.

W codzienności Grecy posługiwali się pojęciami *alētheia* i *alēthēs* na określenie: (1) poprawności wypowiedzianych sądów, (2) istniejącej rzeczywistości, oraz (3) prawości i sumienności człowieka³⁶.

B. Prawda u początków filozofii greckiej

Środowiskiem, w którym narodziła się filozofia grecka była centralna część zachodniego wybrzeża Azji Mniejszej (Jonia). Stamtąd przeniosła się na tereny Wielkiej Hellady (południowa Italia i Sycylia), m.in. do Elei. Dopiero w V w. przed Chr. swoją działalność rozpoczęły wielkie szkoły filozoficzne na terenie Grecji właściwej (Ateny).

Ze względu na mnogość teorii, które charakteryzują myśl grecką, zwrócimy uwagę tylko na charakterystyczne koncepcje prawdy. *Alētheia* była przedmiotem zainteresowania od czasów filozofów należących do szkoły przyrody oraz eleatów. Przedstawicielem pierwszej był Heraklit z Efezu (540-480 przed Chr.), drugiej – Parmenides z Elei (ok. 540-470 przed Chr.) i Ze-

³¹ Plato, *Cratylus*, za: Platon, *Kratylos*, przekł., Z. Brzostowska, Lublin 1990, 421 A; por. T. Duma, *Problem prawdy w myśli Platona*, s. 7-30, „Studia Elckie”, 2011, [r] 13, s. 8-9.

³² *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 85.

³³ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich baseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1994, s. 21.

³⁴ T. Duma, *Problem prawdy w myśli Platona*, s. 7.

³⁵ B. Snell, *Aletheia, Festschrift für Ernst Siegmann*, „Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft” 1975, 1, s. 1-18.

³⁶ P. Friedländer, *Platon*, t.1, Berlin 1954, s. 236.

non z Elei (ok. 490-430 przed Chr.). Niemniej ważną rolę dla odczytania idei prawdy pełnią misteria greckie, w tym jedne z najstarszych – orfickie.

C. Prawda w orfizmie

Orfizm (*orphikia*) wywodził się z kultu trackiego boga Dionizosa³⁷. Misteria, według tradycji greckiej z V w. przed Chr., miał ustanowić wpół mityczny poeta Orfeusz. Początki ruchu przypadają na VIII/VII w. przed Chr.³⁸, rozkwit nastąpił w połowie VI w. przed Chr. Z tego czasu pochodzą najstarsze źródła literackie³⁹.

P. Świercz, na podstawie złotych tabliczek z Hipponion (V/IV w. przed Chr.), stwierdza, że orfizm rozumiał prawdę jako szczególny rodzaj wiedzy, którą posiadli wyłącznie wtajemniczeni (*mystēs*). Zapomnienie i śmierć oraz pamięć mają z nią ścisły związek. Przez zapomnienie człowiek traci prawdę, przez pamięć ją odzyskuje. Na płytkach z Olbii pojawia się interesujący porządek słów: ΒΙΟΣ – ΘΑΝΤΑΟΣ – ΒΙΟΣ Η ΑΛΗΘΕΙΑ (*Życie – Śmierć - Życie, czyli Prawda*). Uczony stwierdza, że pierwsze *bios* to preegzystencja duszy, *thanatos* to życie w ciele, zaś drugie *bios* to postegzystencja, czyli wyzwolenie i podsumowuje: *Istotą prawdy w orfizmie byłaby zatem wiedza dotycząca dialektycznego związku życia i śmierci*⁴⁰.

Orficka wizja prawdy była ściśle związana z określoną koncepcją etyczną (tzw. życie orfickie). Starożytni pisali o orfickiej moralności najczęściej z uznaniem, ze względu na jej poziom – świadczenie dobra i uczynienie z miłości głównego motywu życia.

D. Prawda według pierwszych filozofów

Pitagorejczycy umiejscawiali prawdę na gruncie ontologii. Prawda to, według ich koncepcji, określona forma bytu, wyrażonego za pomocą zasady liczby (a konkretnie proporcji liczbowej wyrażającej harmonię wszechświata), decydująca o postaci świata, ładzie i porządku, umożliwiająca poznanie *kosmosu* (*kosmos – porządek, ład, świat*), konstytuująca rzeczywistość⁴¹. Ich zdaniem rzeczywistość jest wielopostaciowa, a cała natura stanowi harmonijne

³⁷ K. Kerényi, *Dionysos: Archetypal image of indestructible life*, Princeton 1996, s. 80–89.

³⁸ J.M. Spychała, *Orfeusz i orficy – zarys problematyki*, „Klio”, 2003, [nr] 4, s. 3-24.

³⁹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, *Historia filozofii starożytnej*, t.1-5, Lublin, 1999, t.1, s. 449-450.

⁴⁰ P. Świercz, *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Katowice 2008, s. 75.

⁴¹ J. Gajda, *Przedplatońskie koncepcje prawdy: Ontologiczny i aksjologiczny aspekt kategorii ALĒTHEIA w filozofii przedplatońskiej*, s. 31-52, [w:] *Hymny orfickie. Prawda. Prehistoria pojęcia. Studia z filozofii starożytnej*, red. J. Gajda, J. Dziubiński, A. Orzechowski, t. 3, Wrocław, 1993, s. 34-35.

połączenie i współlistnienie antytez (ograniczone vs. nieograniczone; byt vs. niebyt)⁴². To, co ograniczone, może być poznawalne (podobnie byt), natomiast to, co nieograniczone, jest zakryte, niepoznawalne i przez to należy do kategorii *pseudos* – fałszu.

FILOZOFOWIE PRZYRODY za przedmiot swoich rozważań uczynili naturę (*physis*) i szukali *pierwszych zasad i przyczyn* (Arystoteles). Według HERAKLITA z EFEZU prawda nie była rzeczą jasną. Jej tajemnicę można poznać dzięki intelektowi (umysł: *nous*), który dociera do zasady rządzącej wszystkim. Zasadę tę wiązał z *Logosem* - umysłem świata, (którego częścią jest umysł ludzki), racjonalną podstawą kosmosu. Prawda to zdolność wglądu ludzkiego logosu w wieczny Logos, dzięki czemu człowiek może odkryć prawa rządzące światem. T. Duma konstatuje: *W ten sposób prawda po raz pierwszy zostaje związana z wiecznym prawem, porządkiem, rozumem i racjonalnością*⁴³. Zbliżone do hebrajskiego (choć zbudowane na zupełnie innych fundamentach) jest przekonanie Heraklita o związku między prawdą a moralnością. Ludzi mądrych cechuje nie tyle intelekt, co panowanie nad sobą, mówienie prawdy i życie zgodne z naturą rzeczy. *Ludzie źli są wrogami prawdy*⁴⁴. Odkrywanie prawdy nosi znamiona wtajemniczenia (inicjacji).

Bezpośrednim poprzednikiem eleatów był KSENOFANES z KOLOFONU (ok. 570-470 przed Chr.). Sformułował zasadę jedności świata (monizm; *jednia*). Jego filozofowanie do rozważań o *alētheia* wnosi dwa istotne wątki – koncepcję bóstwa oraz ograniczoną możliwość poznania prawdy. W poemacie *Silloi* (*Szyderstwa*) przedstawił ideę jednego boga w niczym niepodobnego do człowieka. Bóstwo, według Ksenofanesa, *całe [jest] patrzeniem, całe myśleniem, całe słuchaniem* i dodaje: *zawsze pozostaje na tym samym miejscu, nigdy się nie porusza, ani nie zmienia się w czasie*⁴⁵.

Wyrażając się o prawdzie i ludzkiej możliwości poznania *jedni*, filozof stwierdził: *A co się tyczy prawdy, to nie było nikogo i nie będzie, kto by ją znał o bogach i o tych wszystkich rzeczach, o których wspominam. Ponieważ jeżeli nawet udałoby mu się wypowiedzieć prawdę najdoskonalej, sam będzie tego nieświadomy, gdyż wyłącznie*

⁴² J. Gajda, *Przedplatońskie koncepcje prawdy*, s. 35.

⁴³ T. Duma, *Problem prawdy w myśli Platona*, s. 9-10.

⁴⁴ K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, B 133; przeciwstawny pogląd - por. B 13.

⁴⁵ Cyt. za: K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente Der Vorsokratiker*, Cambridge 1962, s. 23.

*mniewanie jest udziałem wszystkich*⁴⁶. Ksenofanes był więc przekonany, że rozum ludzki nie jest w stanie odkryć „prawdy ostatecznej”.

PARMENIDES Z ELEI, rówieśnik Heraklita, był pierwszym filozofem, który zdefiniował prawdę i umieścił ją w centrum swoich rozważań. Uczył, że *filozofia rozpada się na dwie części: jedna dotyczy prawdy (alētheia), druga mniemania (doxasa)*⁴⁷ i sformułował to następująco: *Niebytu nie można ani poznać, ani wyrazić, pozostaje jedna tylko droga: przyjąć byt i powiedzieć: jest*⁴⁸. Prawdę można osiągnąć dzięki poznaniu rozumowemu (w samej myśli) na drodze dedukcji. Wynika ona z logicznej tożsamości bytu (*ontōs*) i myśli (*logos, nous*)⁴⁹. Ma więc charakter ontologiczno-epistemologiczny (prawda ujęta jako byt uchwycony przez myśl). Filozof przeszedł od rozważań o świecie widzialnym (jednostkowych bytów materialnych) do świata czystej myśli.

W następnym pokoleniu problem prawdy podjął DEMOKRYT (ok. 460-370 przed Chr.). W dziele *Kanon* stwierdził, że są dwa sposoby poznania: za pośrednictwem zmysłów (*poznanie ciemne*) i za pomocą intelektu (*poznanie prawdziwe*).

W ujęciu pierwszych filozofów prawda była nieodłącznie związana z poznaniem naukowym (*theōria*) i jawiła się jako rzeczywistość zakryta, do której przystęp mają wyłącznie mądrzy, dzięki umysłowi, a nie zmysłom. Pozorom przeciwstawili oni *logos* i z nim, i tylko z nim, wiązali prawdę. Jednocześnie droga do *alētheia* prowadziła poprzez inicjację. Prawda pozostawała jednak do końca rzeczywistością ukrytą, nieprzeniknioną i tajemniczą, i była ściśle związana z moralnością.

E. Subiektywizacja prawdy w filozofii sofistów

Od połowy V w. przed Chr. w Atenach zaczęły działać pierwsze szkoły filozoficzne, zajmujące się granicami ludzkiego poznania. Sofiści podkreślali subiektywne znaczenie *alētheia*. Przenieśli oni zainteresowanie z filozofii natury (*physis*) na człowieka (*anthropos*) i wszystko, co ludzkie (ogólnie: kulturę)⁵⁰.

⁴⁶ K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, s. 24.

⁴⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. I. Krońska i inni, Warszawa 1988, s. 528.

⁴⁸ Cyt za: P. Janet, *Historia filozofii*, Poznań 1932, s. 16. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t.1, Lublin 1999, s. 143.

⁴⁹ Filozof stwierdza: *Tym samym jest bowiem myśleć i być*, por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t.1, s. 142; zob. też: tenże, dz. cyt., t. 5, *Słownik, indeksy, bibliografia*, s. 5.

⁵⁰ Cicero, *Tusculanum disputationes*, 5,10,12 – Marek Tulliusz Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *Księgi Akademickie, O najmyślnym dobru i zła, Paradoxy stoików i Rozmowy Tuskułańskie*, przekł. W. Kornatowski, J. Śmigaj, Warszawa 1961 s. 688.

Metoda dedukcyjna, stosowana przez filozofów przyrody, została zastąpiona empiryczno-indukcyjną.

Jednym z pierwszych przedstawicieli tego kierunku był PROTAGORAS z ABDERY (ok. 480-410 przed Chr.). Jego dzieła zaginęły. Pozostały tylko nieliczne, pojedyncze zdania w pismach polemizujących z nim filozofów oraz rozprawka napisana przez nieznanego autora-sofistę z V w. przed Chr., pod tytułem: *Podwójne twierdzenia (Dissoi logoi)*. Odnajdujemy w niej charakterystyczną dla sofistów względność prawdy.

Protagoras był autorem dzieła: *Prawda, czyli mowy obalające*. Pierwsze zdanie traktatu przytacza Platon w dialogu *Teajtet*: [Protagoras] *Powiada przecież gdzieś, że miarą wszystkich rzeczy jest człowiek; istniejących, że są, i nieistniejących, że nie są*⁵¹. Według Diogenesa Laertiosa: *Protagoras [...] pierwszy twierdził, że o każdej rzeczy istnieją dwa sądy wzajemnie sprzeczne i pierwszy twierdzenia tego dowodził praktycznie w dyskusjach dialektycznych*⁵²; według Sekstusa Empiryka (lata 160-210): *Tak więc Protagoras przyjmuje tylko to, co jawi się poszczególnym jednostkom i w ten sposób wprowadza zasadę relatywizmu*⁵³. W jego wizji prawdy można dostrzec współczesną koncepcję prawdy egzystencjalnej.

Dalej poszedł rówieśnik Protagorasa, sofista GORGIASZ LEONTINOI (ok. 485-385 przed Chr.). W dziele *O naturze, albo niebycie* (dzieło zaginęło) przeciwstawia się relacji bytu do prawdy⁵⁴. W przeciwieństwie do Protagorasa uważał również, że człowiek nie jest miarą wszystkiego. Według Gorgiasza nie ma bytu (a przez to nie ma ani *alētheia* absolutnej, ani względnej), wszelkie mniemania (*doksa*) są zwodnicze. Istnieją jedynie sytuacje, w których znajduje się konkretny człowiek i społeczność. Dlatego G. Reale nazywa Gorgiasza jednym z pierwszych reprezentantów etyki sytuacyjnej⁵⁵. *Alētheia* i *doksa* zastąpione zostały władzą, jaką mają argumenty, a konkretnie słowo. Kto jest w stanie lepiej się wysłowić i bardziej pociągająco argumentować na swoją korzyść, tego zdanie będzie miało siłę przekonania. Sofista stwierdza z mocą:

⁵¹ Plato, *Theaetetus*, 152 A, [w:] Platon, *Parmenides. Teajtet*, przekł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 106.

⁵² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 9,51,1, s. 545.

⁵³ Sekstus Empiryk, *Zarysy Pyrronśkie*, 1,216, cyt za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t.1, s. 248.

⁵⁴ Melissos, uczeń Parmenidesa napisał dzieło: *O naturze, czyli o bycie*, zob. Z. Nerczuk, *Traktat Gorgiasza „O niebycie” w parafrazie Sykstusa Empiryka*, [w:] red. I. Mikołajczyk, *Sapere Aude. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi dr hab. Marianowi Szarmachowi z okazji 65 rocznicy urodzin*, Toruń 2004, s. 185-201.

⁵⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t.1, s. 265.

*logos jest potężnym władcą [logos dynastēs megas estin]*⁵⁶. Wywód kończy zdaniem, że ten, *który potrafi mówić i nakłaniać tłumy*, panuje nad ludźmi⁵⁷.

F. Obiektywizacja prawdy w filozofii klasycznej

Głównymi oponentami sofistów byli trzej najbardziej znani greccy filozofowie: Sokrates (470/469-399 przed Chr.), Platon (427-347 przed Chr.) i Arystoteles (384-322 przed Chr.). Każdy z nich, wychodząc z innego założenia, scharakteryzował *alētheia* jako wartość obiektywną.

SOKRATES, skupiony w swojej filozofii na człowieku, zwalczał relatywizm poznawczy sofistów, głosząc, że człowiek może osiągnąć prawdę dzięki wysiłkowi intelektualnemu i moralnemu. Podstawą jego sądu jest zdefiniowanie istoty człowieka. Prawdziwe „ja” i „świadomość” człowieka tkwi w jego duszy (*psychē*). Platon przywołuje tę tezę Sokratesa w wielu dialogach, na przykład w *Alcibiadesie*: *Duszę tedy nam rozkazuje poznać, zalecający [Sokrates], abyśmy poznali siebie*⁵⁸. Ciało, w nauczaniu Sokratesa, jest niczym innym jak *narzędziem duszy*. Cnotę (*aretē*) definiuje jako dobro najwyższe, które osiąga się dzięki wiedzy i poznaniu. Wszystko to, co pozwala duszy być dobrą, prowadzi do szczęścia i doskonałości moralnej. Mądrość jest autentycznym poszukiwaniem wartości kształtujących moralność.

W przeciwieństwie do sofistów (uczących o względności i umowności prawdy, o prawdziwości tego co skuteczne), Sokrates nauczał odwrotnie: jedynie mowa prawdy to mowa skuteczna. Prawda prowadzi do poprawy moralnej ludzi⁵⁹. Sposób i technika dowodzenia nie ma żadnej wartości, gdyż nie o słowa idzie, a o prawdę. Odwołanie się do opinii większości, przekonanych skuteczną retoryką przez sofistów, nie ma wartości, gdyż prawdy nie można przegłosować⁶⁰.

Odkrywaniu prawdy służyła metoda indukcyjna i definicje. Metoda ta wynikała z przekonania, że prawdę należy wydobyć i odkryć z wnętrza człowieka. Swoją rolę sprowadzał do funkcji *akuszerki prawdy*, pomagał wydawać na świat wiedzę tkwiącą we wnętrzu człowieka.

⁵⁶ Gorgias, *Laudatio Helenae*, 8, [w:] Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, przekł. K. Tuszyńska, „Przegląd Humanistyczny”, 1984, nr 3, s. 110.

⁵⁷ Plato, *Gorgias*, 452 E, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1991, s. 349.

⁵⁸ Plato, *Alcibiades*, 130 E, [w:] *Dzieła Platona*, t. 2, przekł. A. Bronikowski, Poznań 1879, s. 53.

⁵⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1978, s. 78.

⁶⁰ D. Olesiński, *Persnazja logosu w „Gorgiaszu” Platona*, [w:] A. Pacewicz, *Kolokwia Platonijskie. GORGLAS*, 139-137, Wrocław 2009, s. 142.

PLATON filozofię interpretował jako *umilowanie mądrości*, co oznaczało, że to poszukiwanie prawdy, a nie jej posiadanie jest istotą filozofii⁶¹.

W jego filozofii największym *novum* była koncepcja idei (*eidos: kształt, postać, wygląd*) – wiecznych i doskonałych istotności samych w sobie⁶². Za pomocą teorii idei chciał odpowiedzieć na pytania: jakiego rodzaju bytami są liczby, figury geometryczne, a także pojęcia abstrakcyjne; oraz co stanowi o tożsamości bytu wyraźnie dynamicznego i zróżnicowanego (Heraklit), a jednocześnie jednego i niezmiennego (być może: Parmenides).

Alētheia występuje jako *rzeczywistość boska* (ubóstwienie prawdy) oraz jako *wyraz realizowania się ludzkiej wolności* (soteryjna moc *alētheia*)⁶³. Oba te wątki są ważne przy analizie nowotestamentowego ujęcia prawdy.

Teoria prawdy u Platona jest wieloaspektowa. W ujęciu ontologicznym interpretował on prawdę jako odkrycie natury bytu (zgodnie z etymologią terminu *alētheia*), w sensie epistemologicznym przeciwstawiał prawdę fałszowi (*phantasma*), w znaczeniu aksjologicznym pisał, że *uchodzi u bogów i u ludzi za dobro największe ze wszystkich*⁶⁴, w wymiarze teologicznym przekonywał, że Bóstwo *całkowicie wolne jest od wszelkiego fałszu, jest prawdziwe tak w czynie, jak i w słowie [alēthes en te ergo kai en logo]*, nikogo w błąd nie wprowadza, nie zwodzi i nie jest zmiennie⁶⁵. Uważał, że istotą człowieka jest dusza stanowiąca o jedności człowieka, chociaż nie jest jednolita, tworzą ją bowiem trzy „części”: pożądliva, impulsywna (obie związane są z ciałem) oraz rozumna, określana jako *duch-nous* (o niezmiennej i wiecznej naturze, jak idee), posiadającą wiedzę o ideach, którą przeniosła z poprzedniego świata).

Odwołując się do mitu o bogini Leto⁶⁶, twierdził, że prawda jest wyrwaniem się z kręgu niepamięci poprzez poznanie anamnetyczne (*anamnesis* – przypominające), dzięki któremu duszy przywrócona zostaje pamięć o tym, kim była, przebywając w świecie idei (metempsychoza). Pomoc w procesie „odzyskiwania pamięci” pełni rozum, natomiast ciało i zmysły są źródłem fałszu.

⁶¹ Cyt. za: A. Kucz, „*Umbra veri*”. *Arnobiusz i nurty filozofii klasycznej*, Katowice 2012, s. 113.

⁶² A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 2005, s. 51-52.

⁶³ A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, s. 61-71, „Człowiek w Kulturze”, 1997, 9, s. 63.

⁶⁴ Plato, *Leges* 730 C, [w:] Platon, *Prawa*, przekł. M. Maykowska, Warszawa 1960.

⁶⁵ Plato, *Republica*, 382 E, [w:] Platon, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 80.

⁶⁶ Tamże, 621 B, s. 338.

Prawda sama w sobie posiada moc zbawczą – wyzwala, oczyszcza i prowadzi człowieka do wolności⁶⁷. Prawdziwą wolność mają bogowie, bo są wolni od cielesności. W dialogu *Fedon* Platon wskazuje na ograniczoność poznania narzuconą przez ciało (*tysięczne nam kłopoty sprawia ciało*). Dopiero dzięki śmierci ciała dusza może zostać wyzwolona z jego okowów (*ciało nasze jest grobowcem duszy [to sōma estin hēmin sēma]*⁶⁸) i będzie mogła oglądać rzeczywistość taką, jaka ona jest. Platon wymienia niektóre przeszkody stawiane przez ciało: troska o pokarm, choroby, pragnienia i żądze, obawy, wreszcie zwykłe głupstwa, które rozpraszają i nie pozwalają się skupić na tym co najważniejsze. To wszystko utrudnia dotarcie do prawdy, czyni człowieka niewolnikiem ciała do tego stopnia, że *niepodobna przy nim dojrzeć prawdy*. Miejsce, w którym dusza ogląda i kontempluje prawdę, jest we władaniu Bóstwa (Absolut – *Istota istotnie istniejąca*). Określił je za pomocą triady naczelných idei: *boskim pierwiastkiem jest piękno, prawda, dobro...*

Platon posługuje się pojęciami *alētheia* i *alēthes* również w sposób zwykły (niemetaforyczny) i terminy te oznaczają: *tak, naprawdę, rzeczywiście*; antonimem ich jest *mit, kłamstwo*, ale też *niesprawiedliwość (adikia), bezbożność (asebeia)* i *ignorancja (amathia)*⁶⁹.

ARYSTOTELES utrzymywał przekonanie o ścisłym związku bytu z prawdą. Według niego byt z natury rzeczy zawiera prawdę i jest to prawda „obiektywna”, nie „subiektywna”. Każdy byt ma tylko jedną prawdę, dlatego nie zachodzi możliwość relatywizmu (zachodziłaby wówczas, gdyby byt miał wiele prawd)⁷⁰. Definiując prawdę, podkreślał związek występujący między bytem a naszą wiedzą o nim. Prawda i fałsz nie może zachodzić w bytach: *bez względu na to czy jesteśmy w prawdzie, czy w błędzie, byt zawsze ma się tak samo*⁷¹. Prawda jest konsekwencją myślenia zgodnego z rzeczywistością, *alētheia* to stan umysłu, który zgodnie (adekwatnie) z rzeczywistością ocenia byt. Wyjaśnia to tak: *być w błędzie to sądzić inaczej, aniżeli się rzeczy mają. [...] Nie dlatego bowiem, iż uważamy, że jesteś biały, jesteś taki faktycznie, lecz odwrotnie, ponieważ jesteś biały, my stwierdzając to mówimy prawdę*⁷². W *Metafizyce* podaje definicję prawdy, która zo-

⁶⁷ A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, s. 63

⁶⁸ Plato, *Gorgias*, 493 A, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1, przekł. s. W. Witwicki, s. 406.

⁶⁹ E. Osek, *ALĒTHEIA*, s. 68.

⁷⁰ A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, s. 70.

⁷¹ Aristoteles, *Metaphysica*, 1052 A 10, tłumaczenie własne.

⁷² Aristoteles, *Metaphysica*, 1051 B 7-9, [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, przekł. T. Żeleźnik, M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 1996, s. 72.

stanie uznana za klasyczną (dziś określana mianem korespondencyjnej lub semantycznej): *Jest fałszem powiedzieć o tym, co jest, że nie jest, lub o tym, co nie jest, że jest; jest prawdą powiedzieć o tym, co jest, że jest, lub o tym, co nie jest, że nie jest*⁷³.

Okres hellenistyczny.

Kryteria prawdy: cynicy i sceptycy, szkoła stoicka i epikurejska

Instytuty powołane przez Platona i Arystotelesa po śmierci założycieli działały nadal. Przełom IV/III w. przed Chr. przyniósł rozwój nowych szkół filozoficznych oraz teorii poznawczych, co doprowadziło do sporu o wiarygodne źródło wiedzy, czyli o prawdę. Najważniejszą rolę odegrali cynicy i sceptycy oraz szkoła stoicka i epikurejska. Cechą charakterystyczną tego okresu było przemożne zainteresowanie etyką, w znacznie mniejszym stopniu zaś logiką czy fizyką.

Cynicy

Pierwsi przedstawiciele filozofii cynickiej wywodzili się od Sokratesa (tzw. sokratycy mniejsi⁷⁴). Założycielem tego ruchu był Antystenes (ok. 440-365 przed Chr.), który przyjął niektóre doktryny Sokratesa, między innymi naukę o duszy, intelektualizm etyczny (postępowanie człowieka zależy od jego wiedzy na temat dobra i zła), nade wszystko koncepcję o cnocie wystarczającej do szczęścia i możliwości jej opanowania poprzez naukę (ćwiczenie cnoty)⁷⁵. Dla cyników życie zgodne z naturą oznaczało, że nie liczą się bogactwo, sława czy władza, ale to, co pierwotne i instynktowne. Logika cyników była praktyczna, nie teoretyczna: wybór stylu życia opierał się na prawie do samostanowienia. Celem takiego życia było szczęście (*eudaimonia*), które rozumiano jako wolność od uwarunkowań zewnętrznych. Dla cyników cnota stanowiła kryterium prawdy. Źródłem jej poznania są wrażenia zmysłowe, a wiedzę zdobywa się na podstawie przeprowadzonych doświadczeń logicznych⁷⁶. Byli zwolennikami tezy, że byt jest sam sobą i nie potrzebuje żadnej innej definicji (Antystenes).

Filozofia cynicka była głosem w dyskusji o państwie i prawach. Najbardziej znanym przedstawicielem tego kierunku, o skrajnych poglądach, był

⁷³ Arystoteles, *Metafizyka*, 4, 7,27 (1011 b 26-29), opr. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, przekł. T. Żeleźnik, t. 1, Lublin 1996, s. 207.

⁷⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 402.

⁷⁵ Tamże, s. 403.

⁷⁶ Por. J. Kwapiszewski, *Cynicy kontynuatorami poglądów Sokratesa*, „Ślupskie Studia Filozoficzne”, 2001, 3, s. 13.

Diogenes z Synopy (ok. 410-323 przed Chr.). Zanegował wartość społeczeństwa, które jego zdaniem było odpowiedzialne za zło, niesprawiedliwość, podziały i nierówności⁷⁷. Podważał zarówno instytucję państwa, jak i małżeństwa. Twierdził, że rezygnując z dóbr, jakie niesie kultura, osiąga się autonomię, uniezależnienie od uwarunkowań społecznych i ucisku ze strony *polis*.

Sceptycy

Sceptycyzm wiązać należy z osobą Pyrrona z Elidy (ok. 365-270 przed Chr.). Sceptykom (*skeptikos* – wątpiący, rozpatrujący) w mniejszym stopniu zależało na ustaleniu prawdy, w większym na ujawnieniu fałszu i wskazywaniu logicznych braków w rozumowaniu innych. Diogenes Laertios scharakteryzował ich następująco: *Sceptycy starali się obalić twierdzenia (dogmata) wszystkich szkół, sami jednak niczego stanowczo nie twierdzili [...], nawet własnego stanowiska*⁷⁸. Najostrzej występowali przeciw stoikom *reprezentującym najsilniejszą twierdzącą filozoficznego dogmatyzmu*⁷⁹.

Pyrron, podobnie jak wcześniej sofisci, zanegował byt i prawdę (obiektywną). Według niego istnieją tylko zjawiska. Uważał, że skoro nie można zdefiniować bytu (*żadna rzecz nie jest bytem bardziej niż niebytem*⁸⁰), nie ma też pewnego oparcia dla jakiegokolwiek miary - *aletheia* i nie jest nią także człowiek.

Sceptycy nie negowali samej możliwości poznania prawdy, bowiem już samo stwierdzenie: *nic nie można poznać*⁸¹ jest albo sprzeczne samo w sobie (oznacza bowiem, że właśnie coś poznaliśmy), albo stanowi nieuprawniony wyjątek⁸². Problemem był wybór kryterium, by orzec w sposób pewny o prawdziwości wydawanych sądów, a tego nie da się uczynić, ponieważ przesłanki nigdy nie są wystarczające, by móc na nich oprzeć rozumowanie (są to tzw. „tropy” sceptyczne)⁸³.

Przedstawicielami nurtu umiarkowanego sceptycyzmu byli Karneades z Cyreny (214-129 przed Chr.) i Filon z Laryssy (ok. 154-84 przed Chr.). Fi-

⁷⁷ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 413.

⁷⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 9,74, s. 560.

⁷⁹ I. Dąbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993 (wydanie I: Lwów 1935), s. 118.

⁸⁰ Teza ta, choć pochodzi z okresu późniejszego, oddają istotę nauki Pyrrona, por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 177.

⁸¹ Cicero, *Academicorum libri*, 2,9,28, [w:] Marek Tulliusz Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3. przekł. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 9-154.

⁸² R. Ziemińska, *Spójność starożytnego sceptycyzmu*, 147-163, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 2010, 19/1, s. 149-150.

⁸³ A. Wiśniewski, *Sceptycyzm a kryterium prawdy*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”, 12 (1992), s. 173-174.

lon twierdził, że choć nie możemy osiągnąć pewności w poznaniu, to należy stopniowo przybliżać się do prawdy. Formuluje w związku z tym koncepcję *mniemań prawdopodobnych*⁸⁴.

Stoicy

Na przeciwległym biegunie stanęli stoicy. Twórcą szkoły był Zenon z Kition (ok. 335-263 przed Chr.). Najwybitniejszymi przedstawicielami byli: Chryzyp (ok. 279-204 przed Chr.), *stara szkoła*, Poseidonios (135-50 przed Chr.), *średnia* i Epiktet (ok. 50-130 po Chr.) oraz Rzymianie: Seneka Młodszy (ok. 4 r. przed Chr.- 65 r. po Chr.) i cesarz Marek Aureliusz (121-180 po Chr.), *nowa szkoła*.

Według stoików zasadą wszystkiego jest *logos*: w fizyce (ontologii) jest on zasadą stwórczą, w logice zasadą prawdziwości, w etyce zasadą normatywną. Cnota polega na życiu zgodnie z naturą: *celem naszym staje się życie zgodne z naturą, a więc życie zgodne z naszą własną naturą i z naturą wszechświata, tj. nieczynienie tego, czego zabrania wspólne prawo, którym jest wszystko przenikający zdrowy rozum (orthos logos)*⁸⁵. Stoik nie pogardza kulturą, skoro rozum ludzki uczestniczy w Logosie-Rozumie świata. Wolność stoicka to jedność umysłu z rozumną naturą kosmosu i opanowanie własnych uczuć. Wśród afektów, które należy powstrzymać, najgroźniejsze są: zawiść, pożądlivość, smutek i obawa. Cnotami kardynalnymi są: roztropność, męstwo, samokontrola (umiarkowanie) i sprawiedliwość.

Stoicy uważali, że wszystko co istnieje jest materią. Byt niematerialny to niebyt, czyli próżnia. Do tego rodzaju zaliczali także przestrzeń i czas. Uznali konieczność cielesności Boga-Logosu (Bóg najwyższy), bogów Panteonu, ale też ludzkich dusz i cnót. Poziom cielesności jest różny, w zależności od stopnia napięcia ruchu i charakteru materii. Najmniejszy ruch jest w materii nieożywionej, największy w Bogu. Według stoików Bóg-Logos jest czynną zasadą zawierającą w sobie formę wszystkich rzeczy, jest również boskim tchnieniem (*pneuma*). Zdaniem Chryzypa *całą rzeczywistość jednoczy pneuma, która całą ją przenika i przez którą wszystko jest trzymane razem, trwa i zgadza się ze sobą*⁸⁶.

Wszystko co istnieje posiada dwa przenikające się elementy: materię (element bierny) i ruch (element czynny). Diogenes Laertios referuje: *zasada bierna jest to substancja beżjakościowa – materia, zasada czynna, to tkwiący w niej rozum*

⁸⁴ F. Copleston, *Historia filozofii. Grecja i Rzym*, t. 1, s. 470; W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i etyki*, Toruń, 1997, s. 111.

⁸⁵ Diogenesa Laertiosa, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 7, 87, s. 410.

⁸⁶ Cyt za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 373.

(*logos*) – bóg⁸⁷. Wyznając zasadę materii w ruchu, stoicy byli monistami, nie zawsze konsekwentnymi, choćby gdy przekonywali, że *wszystko jest tylko częścią jednej zdumiewającej całości, której ciałem jest natura, a Bóg duszą*⁸⁸. Wierzyli, że *świat jest istotą żywą, rozumną, mającą duszę i myślącą*⁸⁹. Przekonanie to prowadziło do panteizmu: *świat stoicy rozumieją trojako: najpierw nazywają go bogiem [...], jest on niezniszczalny i niestworzony, i jest twórcą ładu we wszechświecie; to on po upływie czasów wchłonie w siebie całą substancję i znowu ją z siebie zrodzi*. Panteistyczne przekonania nie stoją w sprzeczności z politeizmem: *Bóg jest tym samym co Rozum (nous), Przeznaczenie, Zeus. Ma on jeszcze wiele innych nazw. Substancją Boga jest cały świat i niebo...*⁹⁰.

Stoicy przyjęli tzw. spostrzeżenia katalепtyczne, obejmujące całość zjawiska (*katalēpsis* - chwycić) jako podstawę do wydawania niezbitych sądów. *Prawdziwość czy wiarygodność właściwa przedstawieniu katalепtycznemu bierze się stąd, że przedstawienie takie jest działaniem oraz modyfikacją materialną i „cielesną”, jaką rzecz wywołuje w naszej duszy i która wywołuje równie materialną i „cielesną” odpowiedź ze strony duszy*⁹¹. Tak ujęte kryterium wynika z przekonania, że prawda jest czymś materialnym, jest „ciałem”.

Epikurejczycy

Założycielem szkoły był Epikur z Samos (341-270 przed Chr.). Epikureizm okazał się nadzwyczaj stabilny i przetrwał w niemal niezmienionej postaci 600 lat⁹². Z oryginalnych dzieł filozofa nie zachowało się wiele.

Największe kontrowersje wzbudzała główna dewiza nauki Epikura: *celem życia jest przyjemność (hedonē)*⁹³, Podobną doktrynę głosił przed nim Arystyp z Cyreny (435-366 przed Chr.). W. Tatarkiewicz przedstawił go następująco: *Arystyp był możliwie najbardziej zdecydowanym i bezkompromisowym hedonistą, jakiego zna historia etyki [...] [Gdy] Sokrates głosił, że jedynie dobro (mianowicie moralne) daje przyjemność, Arystyp – że przyjemność jest jedynym dobrem*⁹⁴. Epikur przedstawił swoją etykę szczęścia następująco: *Gdy przeto twierdziemy, że przyjemność jest naszym celem najwyższym, to [...] przyjemność, którą mamy na myśli, charakteryzuje nie-*

⁸⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 7, 134, s. 430.

⁸⁸ Cyt. za: F. Copleston, *Historia filozofii. Grecja i Rzym*, t. 1, Warszawa 1998, s. 439.

⁸⁹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 7, 142, s. 434.

⁹⁰ Tamże, 7, 147, s. 436.

⁹¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 343.

⁹² F. Klimke, *Historia filozofii*, Kraków 1929, t. 1, s. 69. Diogenes Laertios *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 10,9, s. 589.

⁹³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 10,11, s. 590.

⁹⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 81.

*obecność cierpień fizycznych i brak niepokojów duszy. Nie pijatyki i hulanki, nie obcowanie z pięknymi chłopcami i kobietami, nie ryby i inne smakołyki, jakich dostarcza zbyt konny stół, czynią życie przyjemnym, ale trzeźwy rozum...*⁹⁵.

Filozofię podzielił na trzy działy: fizykę (teoria przyrody), logikę (teoria poznania) podporządkowane etyce (teoria szczęścia). Fizyką Epikur zajmował się, gdyż zaspakajala naturalną potrzebę wiedzy oraz uspokajala umysł. Tak ujeta fizyka pozwalala zlokalizowac źródła lęku, który uniemożliwia człowiekowi osiągnięcie szczęścia. Filozof uważał, że lęk ma dwie przyczyny: fałszywą wizję bogów i nieprawdziwe wyobrażenia związane ze śmiercią.

Oparł się na atomistycznej filozofii Demokryta i przyjął stanowisko absolutnie materialistyczne: cały wszechświat składa się z atomów w ruchu (materializm mechanistyczny). Podstawą badań naukowych były bezpośrednia obserwacja i dedukcja. Świadomość, że światem rządzą prawa natury ukryte w atomach, a nie bogowie, mogła czynić człowieka wolnym od lęku. Nie zaprzeczal ich istnieniu. Dzięki refleksji nad nimi człowiek może bowiem pojąć istotę szczęścia, czyli przyjemność.

Drugim źródłem lęku jest śmierć. Epikur nauczał, że dusza jest materialna, a więc również śmiertelna. Zatem *śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma*⁹⁶. W ten sposób główne przeszkody w teologii (uwolnienie człowieka od strachu przed bogami) i w antropologii (lęku przed śmiercią), zdaniem Epikura, zostały pokonane.

Zdefiniowanie szczęścia wymagało odpowiedzi na pytania: jak odróżnić prawdę od fałszu. Poszukiwanie kryterium prawdy nazywał kanoniką. Za kanon prawdy przyjął zmysły (sensualizm). Błąd powstaje w wyniku niedoskonałej pracy naszych zmysłów. W odniesieniu do uczuć – Diogenes Laertios wyjaśnia: [Epikurejczycy] *twierdzili, że istnieją dwa stany czuciowe – przyjemność i ból, których doznają wszystkie istoty żywe i że przyjemność jest zgodna z ich naturą, a ból jest czymś obcym. Na podstawie tych stanów decydujemy się, co wybrać, a co odrzucić*⁹⁷. Uczucia, jako wrażenia zmysłowe, nigdy się nie mylą.

Mędrzec to osoba, która poznała prawdę i może oddać się naturalnym przyjemnościom, nie stając się jednocześnie ich niewolnikiem. Ktoś, kto tego nie rozumie, staje się zakładnikiem rozkoszy, chciwcem sławy i majątku,

⁹⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 10,131-132, s. 649.

⁹⁶ Tenże, 10,125, s. 645.

⁹⁷ Tenże, 10,33-34, s. 600-602.

człowiekiem chorobliwie ambitnym, czyli *summa summarum* nierozumnym, nieświadomym swojej władzy i wolności. Sensem życia szczęśliwego jest rozpoznanie istoty przyjemności, a tym jest mądrość (*phronēsis*), początek wszelkiego dobra i dobro najwyższe: *Ona nas uczy, że nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, pięknie, sprawiedliwie, i na odwrót, że nie można żyć mądrze, pięknie i sprawiedliwie, jeśli się nie żyje przyjemnie. Wszak cnoty tworzą wraz z przyjemnym życiem naturalną jedność i życie przyjemne jest od nich nierozłączne*⁹⁸.

Eklektyzm rzymski

Na przelomie er filozofia weszła do kanonu kształcenia ogólnego. W pewnym stopniu zaspakajala ona głębsze potrzeby duchowości w kulturach, w których religijność przyjmowała często postać fasadową. W tej sytuacji szkoły filozoficzne posiadały często zabarwienie religijne. Frederick Copleston stwierdził: *Stąd zjawisko filozofów-kierowników, których zadanie było nieco analogiczne do zadania kierownika duchowego znanego światu chrześcijańskiemu*⁹⁹.

Drugą ważną cechą tego okresu był eklektyzm (*eklektikos* – *wybierający, umiejący dobrać*), powstały wskutek odmiennej oceny rzeczywistości materialnej i metafizycznej prezentowanej przez przedstawicieli różnych szkół filozoficznych. Z jednej strony więc popularyzacja filozofii, z drugiej nastawienie na kompromis doprowadziły do pojawiania się eklektyzmu. Scholarchowie platońscy (Filon z Laryssy, Antioch z Askalonu) prezentują tezę, że platońizm, arystotelizm i stoicyzm głoszą w zasadzie zgodne poglądy (mają za ojca Sokratesa, a różnią się w sformułowaniach, nie w rzeczach)¹⁰⁰. Pierwszy z nich przyjął tezę, że choć są rzeczy, które obiektywnie pozostają niezrozumiałe, nie oznacza, iż takimi muszą pozostać, drugi uczył wręcz o istnieniu prawdy i możliwości jej poznania.

Eklektyzm doskonale pasował do mentalności praktycznych Rzymian. W. Tatarkiewicz stwierdził: *W tym środowisku filozoficznie nietwórczym filozofowie, nie umiejąc tworzyć idei nowych, zestawiali stare*¹⁰¹. Przedstawicielami tego nurtu byli Marek Terencjusz Warron (116-27 przed Chr.) i Marek Tuliusz Cynceron (106-43 przed Chr.). U pierwszego z nich znajdujemy echa poglądów stoików, cyników i platoników. Przejawilo się to również w jego kulcie jednego

⁹⁸ Tenże, 10,132, s. 648.

⁹⁹ F. Copleston, *Historia filozofii. Grecja i Rzym*, t. 1, s. 432.

¹⁰⁰ I. Dąbmska, *Zarys historii filozofii greckiej*, s. 117.

¹⁰¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 154.

Boga. Dzięki Warronowi początki filozofii rzymskiej związane są właśnie z nurtem eklektycznym.

Drugi z nich – Cyceiron – najsłynniejszy z rzymskich eklektyków, zgrabnie połączył sceptycyzm z elementami platonizmu, arystotelizmu i stoicyzmu. Nie podważał wiary w Boga i Opatrzność, argumentował to konsensusem kulturowym. Podobne poglądy miał na temat nieśmiertelności duszy.

Za najlepsze ze wszystkich kryterium prawdziwości uważał świadectwo zmysłów, ale także zdrowy rozsądek i powszechną zgodę ludzi. Jednak sądy powinny być przyjmowane z pewnym sceptycyzmem (probabilizmem).

W dziele *O naturze bogów* (*De natura Deorum*) postawił pytanie zbliżone do tego, jakie Piłat zadał Jezusowi: *Co to jest prawda?* [*Quid est veritas*]. W swoim traktacie Cyceiron pytał niejakiego Gajusza Wellejusza: *Lecz gdzie jest prawda?* [*Sed ubi est veritas?*] *Czy może w owych niezliczonych światach, które w każdej, choćby najmniejszej chwili wciąż powstają i giną? Albo w niepodzielnych ciałkach, tworzących bez żadnego kierownictwa ze strony mocy boskiej i bez celu tak wspaniałe dzieła?*¹⁰² Pytanie *Gdzie jest prawda* jest szczególnie interesujące, gdyż ewangeliczny kontekst jest pokrewny. W obu przypadkach dyskusja toczy się wokół interpretacji spraw należących do innego świata (Jezus podkreśla to mówiąc: *Królestwo moje nie jest z tego świata*; J 18,36).

Filozofia grecka i judaizm: Filon z Aleksandrii

Najbardziej znany filozof żydowski – Filon z Aleksandrii (ok. 20 przed Chr. – 45 po Chr.) w swoich pracach egzegetyczno-filozoficznych przeniósł koncepcje platońskie, arystotelesowskie i stoickie na grunt judaizmu. Wyselekcjonował i opracował te elementy filozoficzne, które według niego w swojej strukturze najlepiej odpowiadały religijności żydowskiej. Jego intencją nie było niszczenie żydowskiej ortodoksji, ale *raczej pogodzenie jej z filozofią*¹⁰³. W. Tatarkiewicz, formułując osnowę jego filozofii, stwierdził: *Filon należał do tych, którzy mieli jeden tylko przedmiot prawdziwego zainteresowania: Boga*¹⁰⁴.

W ujęciu tego filozofa Bóg jest Bytem osobowym i czystym (*to ontōs on*), prostym, wolnym i samowystarczalnym. Podkreślał on absolutną transcen-

¹⁰² Cicero, *De natura Deorum*, 1,67, [w:] Marek Tulliusz Cyceiron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, przekł. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s.167-223.

¹⁰³ F. Copleston, *Historia filozofii. Grecja i Rzym*, t. 1, s. 515.

¹⁰⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 162.

dencję Boga. Z tego też powodu, Bóg komunikuje się ze światem za pomocą bytów pośrednich. Najważniejszym z nich jest Logos. W niektórych pismach filozof sugerował, że Logos jest aspektem Boga i Jego pierworodnym, ale jednocześnie traktował go jako byt niższy, który należy umieścić wśród innych bytów pośrednich. Zatem *Logos Filona zajmuje pośrednie miejsce pomiędzy Logosem filozofii greckiej, a istotnie różnym od niego Logosem nauki chrześcijańskiej*¹⁰⁵.

Filon zna tropy sceptyków i potrafi wysnuć z nich argumenty na rzecz prawdy. Prawda jest w Bogu i żadne przyrodzone zdolności nie wystarczą do jej poznania. Możliwość rozpoznania rzeczywistości taką, jaką ona jest naprawdę, a nie jaka jawi się omylnym zmysłem, człowiek może zawdzięczać wyłącznie Bogu, jego Osobowemu Źródłu mądrości i łaski¹⁰⁶.

Istotną rolę w poznaniu prawdy pełni Pismo Święte, ponieważ tam znajduje się udzielone człowiekowi przez Boga objawienie. W dziele *Alegorie Praw*¹⁰⁷ próbę odkrycia prawdy przez ludzki rozum, bez pomocy Boga, przyrównywał do nietrwałego miasta króla Amorejczyków, Sychona (Lb 21,26-28). Wskazywał jednocześnie na ścisły związek wiary z prawdą – wiary jako drogi poznania prawdy: *Najlepiej jest zatem ufać Bogu, a nie zawodnym obliczeniom i wątpliwym przypuszczeniom. „Abraham uwierzył Bogu i został uznany za sprawiedliwego” [Rdz 15,6]. Jeżeli natomiast całą ufność oprzemy na własnych obliczeniach, wtedy wzniesiemy i zbudujemy miasto rozumu, burzącego prawdę, ponieważ Sychon znaczy zburzenie. [...] jeżeli prawdziwa nauka polega na ufności w Bogu, zatem jest błędem wierzyć marnym obliczeniom. Nerozumne dążenie wychodzi i szerzy się z obydwóch źródeł – z obliczeń i z ducha, który burzy prawdę. Dlatego jest powiedziane: „Z Cheszbou wyszedł ogień, płomień z miasta Sychona”, ponieważ istotnie jest nierozumnie wierzyć pozorom pewnym obliczeniom, albo duchowi, burzącemu prawdę*¹⁰⁸.

Prawda prowadzi do zjednoczenia z Bogiem, co dokonuje się jednak tylko dzięki Boskiej pomocy. Bóg przekonuje najdoskonalszą część duszy, czyli ludzki rozum, by podążała za Nim. Życie cnotliwe – najważniejszy element etyki, jest życiem zgodnym z przykazaniami Boga.

¹⁰⁵ Filon Aleksandryjski, *Pisma. O stworzeniu świata. Alegorie praw. O dekalogu. O cnotach*, t. 1, przekł. wstęp i komentarz L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 25.

¹⁰⁶ Philo Alexandrinus, *De Vita Moses*, 1,48; por. A.C. Thiselton, *Truth*, s. 874-877.

¹⁰⁷ Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, [w:] Filon Aleksandryjski, *Pisma*. przekł. L. Joachimowicz.

¹⁰⁸ Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, 3,228, [w:] Filon Aleksandryjski, *Pisma*, s. 186.

Podsumowanie

W podejściu do prawdy tradycja grecka i hellenistyczna, w przeciwieństwie do żydowskiej, nie była spójna i jednolita. W kulturze greckiej *alētheia* była przedmiotem nieustannego poszukiwania. Nie identyfikowano jej z Bogiem, nie istniała też święta księga ani żadna inna norma mogąca pełnić taką rolę. Bogowie greccy nie byli reprezentantami i gwarantami prawdy. Teologię uprawiano w szkołach filozoficznych, nie w świątyniach. Religie misteryjne, jak orfizm, wprowadziły do systemu helleńskiego kilka kluczowych pojęć i koncepcji (nieśmiertelna dusza, ciało więzieniem duszy, inicjacyjna koncepcja prawdy). W różnym większym lub mniejszym, stopniu rzutowały one na greckie ujęcie *alētheia*.

Według Greków, prawda nie tyle tkwi w religii, ile w umyśle-rozumie. Pierwszymi, którzy to podkreślali i sięgnęli po naukowe wyjaśnienie świata oraz podjęli się odkrycia źródła prawdy, byli filozofowie przyrody. Poszukiwali praw, które rządzą kosmosem, pierwotnych zasad, stałych i trwałych elementów, na których można by się oprzeć konstruując ogólną wizję świata. Byli materialistami, pra-zasadę widzieli w ogniu, wodzie, ziemi i powietrzu. Ich różne punkty wyjścia prowadziły do różnych wniosków (monizm, panteizm, dualizm, pluralizm). Wizję Demokryta zdominował materialistyczny atomizm, który znalazł swoje rozwinięcie w filozofii epikurejskiej. Koncepcja Heraklitejska ukazywała prawdę jako nieustanną i pełną dynamizmu, płynną i wieloraką rzeczywistość. By ją poznać, należy wznieść się ponad zmysły. Można wówczas dostrzec rozumem niezmierny Logos-Ogień, prawo natury. Stoicy zachowali koncepcję Logosu-Rozumu boskiego świata, ale za podstawę orzekania o prawdzie, w przeciwieństwie do Herakliata, przyjęli wrażenia zmysłowe. Parmenides jako pierwszy jasno zdefiniował prawdę w postaci, która zdobyła szeroką akceptację: byt to prawda. Definicję tę kontestowali sofisci, dla których *alētheia*, na równi z bytem, to coś względnego, subiektywnego i relatywnego. Zgodnie z ich koncepcją można równie dobrze stwierdzić, że *prawdy nie ma*, jak i orzec, że *każdy ma inną prawdę*. Cynicy prawdę dostrzegali w cnotie życia zgodnego z naturą. Sceptycy stworzyli cały system krytyki dogmatów. Ich tropy prowadzą do przekonania, że prawda jest, ale nie wiadomo gdzie. Wymyka się bowiem wszystkim definicjom, a każda próba jej uchwycenia musi kończyć się fiaskiem.

Najbardziej charakterystyczne definicje prawdy sformułowali filozofowie klasyczni: Sokrates, Platon i Arystoteles. Dla dwóch pierwszych *alētheia* tkwi w duszy, stanowiąc integralny element człowieczeństwa. Platon dodat-

kowo wyniósł prawdę ponad niebiosa, na sam szczyt świata boskich idei. Arystoteles ściągnął ją jednak na ziemię i dostrzegł jej ślady w każdej rzeczy, widzialnym zjawisku i człowieku. Dla niego *prawdą* [jest] *powiedzieć o tym, co jest, że jest, lub o tym, co nie jest, że nie jest*. W ten sposób *alētheia* stała się dla Perypatu i wielu Greków niczym więcej, jak sądem wyrażonym w zdaniu poprawnie oddającym rzeczywistość obecną w bycie.

Gdy ostatecznie filozofia zagościła w Rzymie, została przyjęta zasadniczo w dwóch szatach: jedną był stoicyzm (w mniejszym stopniu epikureizm i inne szkoły filozoficzne), drugą eklektyzm. Szczególną rolę w promocji eklektyzmu na gruncie rzymskim odegrał Cynceron.

Na zakończenie zadajmy sobie pytanie: jak definiował prawdę Rzymianin początków cesarstwa, osoba pokroju Pilata? Badania w tym zakresie pozwalają przyjąć, że dobrze wykształcony Rzymianin chętnie zajmował się filozofią. Znajdował się jednocześnie pod wpływem dzieł Cyncerona i nurtu filozoficznego eklektyzmu. Miał świadomość skomplikowanej natury prawdy, prezentowanej przez przedstawicieli różnych szkół filozoficznych. Mógł, podobnie jak Cynceron, być w pewnym stopniu sceptykiem, poddającym w wątpliwość pewniki, ostrożnie definiującym swoje opinie, nieco w duchu probabilizmu, zachowując zasadę prawdopodobieństwa i zdrowy rozsądek.

W ewangelicznym epizodzie, przedstawiającym dialog Jezusa z Pilatem, jesteśmy świadkami zderzenia dwóch światów, dwóch różnych sposobów myślenia. Świat judaistyczny ujmował prawdę w aspekcie teologicznym, rzymski – w kategoriach filozoficznych, abstrakcyjnych i naukowych. Światy te, choć posługiwały się wspólnym językiem (*bē koinē dialektos*), nie do końca były skomunikowane. Zbudowane na innych fundamentach, odmiennie formułowały rzeczywistość zarówno widzialną, jak i metafizyczną.

Summary: „Pilate saith unto him: *What is truth?*” Emet and *alētheia* in Jewish and Greco-Roman tradition. Cultural-theological reading of J 8,31-32 and J 18,37-38a. Part 1

During the interrogation of Jesus before the tribunal of Pilate a question is posed: “What is truth?” (Gospel of John). The author makes it a canvas of the article and on this basis in the first part he wants to present similarities and differences in perception of truth in Jewish and Greco-Roman tradition. He starts from the meaning of the Hebrew term *’emet* and analyses its use in the Old Testamental environment as well as in the intertestamental period (Qumran, Philo of Alexandria). The term *’emet* is much more capacious than

its Polish equivalent and it means the truth as well as faithfulness, reliability, stability. In the OT writings it plays an important role in relation to God and His word as well as God's deeds (eg. the Law, the Covenant), and together with the word *hesed* it constitutes a characteristic hendiadys. The Jews, however, knew also use of the term *'emet* similar to the contemporary (compliance of a spoken judgment with reality; in this way it was used in everyday speech and the judiciary). In later texts it appears in the sense of knowledge hidden from the profanes, having its source in heaven and passed by messengers-angels to sages and prophets. Those in turn were to instruct worthy people, who in this way are acquainted with God's plans.

In the Greek culture, at least from the times of Parmenides, the truth (alētheia) was identified with being. Some philosophers identified pre-being with Deity (Xenophanes) or the Rule/Rules of the world (archē/archai). This concept was professed, among others, by Socrates, Plato and Aristotle, although each one of them within specifically conceived metaphysics. The objective nature of truth was negated by sophists, followed by agnostics. In other philosophical schools alētheia was conceived in close relation to ethics. However, depending on the schools and even on the period of their development, certain changes occurred, as in the case of intermediate and younger Academy (moderate skepticism and probabilism). In Rome, where the stoic mainstream and eclecticism (Cicero) dominated, awareness of the variety of definitions of truth led to the attitude of keeping distance to any certainties. Philosophising Romans, especially the skeptics and eclectics, referred to the principle of probability and common sense.

Keywords: Truth, 'emet, alētheia, Old Testament, Greek philosophy

ks. **Wojciech Gajewski** (1963) - duchowny Kościoła Zielonoświątkowego, pastor Zboru we Fromborku; dr hab. (historia, starożytność; specjalność - historia Kościoła), pracownik Instytutu Historii Uniwersytetu Gdańskiego (Zakład Historii Starożytnej), kierownik Pracowni Religioznawstwa UG. Autor, współautor i redaktor naukowy książek i artykułów z zakresu historii wczesnego chrześcijaństwa "Kapłaństwo i urząd" (2009); "Charyzmat, urząd, hierarchia" (2010); *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7:24-27, Mt 24:45-51, Łk 15:11-32* (2013) oraz historii i duchowości ruchu pentekostalnego: *Progresywny charakter duchowości pentekostalnej* (2012), autor haseł w *Encyklopedii Gdańska: Zielonoświątkowcy w Gdańsku i Gdański Instytut Biblijny* (2012). Miłośnik jazzu i bluesa.

Ks. Grzegorz Szamocki

Rachab i Rut. Wiara dwu kobiet z rodowodu Jezusa¹

Wprowadzenie

W rodowodzie Jezusa przedstawionym na początku Ewangelii Mateuszowej (1,1-16), mimo że jest on zachowany w konwencji patrylinearnej (tzn. linia genealogiczna prowadzi przez ojców), oprócz Marii, matki Jezusa, są wymienione jeszcze cztery kobiety starotestamentalne: Tamar (1,3), Rachab (1,5), Rut (1,5) i żona Uriasza [Batszeba] (1,6). Do wymienienia akurat czterech, a nie trzech czy pięciu kobiet, mogła skłonić tradycja o czterech matkach rodów Izraela, do których były zaliczane Sara, Rebeka, Rachela i Lea. Dlaczego jednak akurat te kobiety wymienia autor Jezusowej genealogii? Niektórzy uczeni w odpowiedzi na to pytanie wyrazili opinię, że wszystkie cztery kobiety były grzesznicami, w których życiu zostało uwidocznione działanie Bożej łaski. Z takim stanowiskiem nie można jednak się zgodzić, bo w żydowskiej tradycji owe cztery kobiety nie uchodziły za grzesznice. Za taką nie uważano na pewno Rut. Często wskazuje się na fakt, że te kobiety nie były Izraelitkami i włączone do rodowodu nadały mu charakter uniwersalistyczny: Mesjasz Izraela przyniósł zbawienie także poganom. W tej teorii nie widać jednak relacji tych kobiet do Marii. Tymczasem akcent kompozycji rodowodu jest położony właśnie na informację, że Józef był mężem Marii, z której narodził się Jezus (Mt 1,16), a ponadto kobiety starotestamentalne zostały wprowadzone w literacki ciąg genealogiczny w taki sam sposób jak Maria („zrodził” + „z”)². Najbardziej uzasadniony jest zatem pogląd, że wszystkie kobiety wymienione w rodowodzie Jezusa łączy pewna nieregularność i wyjątkowość, będąca skutkiem nieoczekiwanego działania Boga. Przy

¹ W niniejszym artykule, wyjątkowo, została zachowana forma opisów bibliograficznych podana przez Autora [red.].

² Różnica w słowach odnoszących się do Marii polega na tym, że czasownik „zrodzić” nie występuje w stronie czynnej („zrodził” [egennēsen]) z podmiotem, którym jest ojciec, lecz w stronie biernej („został zrodzony” [egennēthē]), bez bezpośredniego wskazywania na ojca.

ich macierzyństwie uczestniczył w sposób szczególny sam Bóg. Macierzyństwo tych kobiet było darem Boga, tak samo jak darem Boga był Mesjasz³.

Dwie spośród czterech wymienionych w rodowodzie kobiet starotestamentalnych – Rachab i Rut – łączy dodatkowo publiczne i poparte czynami wyznanie wiary w JHWH, Boga Izraela. Zadeklarowana wiara zmieniła ich życie. Wniosła w nie wiele nowości. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, w czym konkretnie wyraziła się wiara obydwu kobiet i jakie przyniosła ona owoce.

1. Kananejka Rachab

1.1. Dzieje Rachab w Księdze Jozuego

Naszą wiedzę o Rachab czerpiemy głównie z drugiego i szóstego rozdziału Księgi Jozuego, które stanowią część zapisanych w księdze opowiadań o zajęciu przez Izraelitów Ziemi Obiecanej. Księga Jozuego rozpoczyna się od informacji, że po śmierci Mojżesza Jozue, jako przywódca Izraelitów, otrzymał polecenie przejścia z nimi przez Jordan (Joz 1,2). Według Joz 2, Jozue najpierw wysłał potajemnie z Szittim, po wschodniej stronie Jordanu, dwóch zwiadowców, aby zbadali Jerycho i jego okolice. Mężczyźni poszli i zatrzymali się w Jerycho w domu kobiety o imieniu Rachab, określonej jako *zônāb*, co tłumaczy się najczęściej przez „nierządnicę”. Przybycie obcych do miasta nie pozostało tajemnicą. Dowiedział się o tym król Jerycha. Natychmiast skierował posłańców do Rachab z poleceniem, aby wydała Izraelitów. Rachab nie spełniła rozkazu króla. Izraelskich przybyszów ukryła na dachu swojego domu pod lodygami lnu. Ludzi króla wprowadziła zaś w błąd. Powiedziała, że goście opuścili już miasto i poradziła udanie się w pościg za nimi. Poszukujący obcych uwierzyli Rachab i skierowali się na wschód od miasta, w stronę brodów Jordanu (2,1-7). Rachab tymczasem pomogła izraelskim zwiadowcom w ucieczce. Spuściła ich po linie z okna swego domu, który był w murze miasta (2,15). Wcześniej jednak, zwracając się do nich, przyznała, iż wie (*jādattī*), że JHWH dał ziemię kananejską Izraelitom, ponieważ strach

³ Zob. np. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1), Zürich 1985, 93-95; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. I. Teil: Kommentar zu Kap. 1,1-13,58* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, I/1), Freiburg 1988, 8-9; E. Zenger, *Das Buch Ruth* (Züricher Bibelkommentare AT, 8), Zürich 1992², 116-117; D.A. Hagner, *Matthew 1-13* (Word Biblical Commentary, 33A), Dallas, Texas 1993, 10; A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza (rozdziały 1-13). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament I/1), Częstochowa 2005, 82.

padł na wszystkich mieszkańców tego kraju, gdy usłyszeli (*šama'nu*) o tym, co JHWH uczynił już dla dobra Izraelitów (2,9-10). W konsekwencji Rachab wyznała zwiadowcom: *JHWH, Bóg wasz, jest Bogiem wysoko na niebie i nisko na ziemi* (2,11). Z takim przekonaniem Rachab domagała się od zwiadowców, aby za uratowanie im życia zobowiązali się przysięgą do ocalenia jej i jej rodziny, gdy Izraelici zdobędą Jerycho (2,12-13). Mężczyźni przystali na żądanie Rachab i za jej radą udali się najpierw w góry, na zachód od miasta, a po trzech dniach wrócili do Jozuego (2,14-23).

Wątek historii Rachab jest znowu podjęty w Joz 6 – w opowiadaniu o zdobyciu przez Izraelitów Jerycha. Miasto zostało zniszczone, a jego mieszkańcy zabici, z wyjątkiem Rachab i jej rodziny. Ostatecznie Rachab zamieszkała pośród Izraela *tēšeb beqereb jīsrā'el* (6,25).

1.2. Charakter i akcenty biblijnego portretu Rachab

Pierwsze rozdziały z Księgi Jozuego, w tym także opowiadania o Rachab, nie są historycznym sprawozdaniem o wydarzeniach, które faktycznie się wydarzyły. Prace wykopaliskowe w Jerycho przeprowadzone w 1. połowie XX w. wykazały, że to miasto, w czasie uznawanym za czas wejścia Izraelitów do Kanaanu (ok. 1210 r. przed Chr.), już nie istniało. Przyjmuje się zatem, że również wątki narracyjne o Rachab należy uznać za fikcyjne⁴. Wobec takiego stanu rzeczy jeszcze bardziej intrygują początki tych biblijnych opowiadań oraz ich sens.

⁴ Zob. np. K.M. Kenyon, *Archeology in the Holy Land*, New York 1960, 210-211; N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie, 1), Stuttgart 1996, 208-224; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology. Principles of Time Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible*, Peabody, Massachusetts 1998, 241-245; K. Bieberstein, „Geschichten sind immer fiktiv - mehr oder minder. Warum das Alte Testament fiktional erzählt und erzählen muss”, *Bibel und Liturgie* 75/1 (2002) 4; I. Finkelstein – N.A. Silberman, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*, New York 2002, 81-82; I. Finkelstein, „Patriarchs, Exodus, Conquest: Fact or Fiction?”, w *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel. Invited Lectures Delivered at the Sixth Biennial Colloquium of the International Institute for Secular Humanistic Judaism, Detroit, October 2005, by Israel Finkelstein and Amihai Mazar* (Archaeology and Biblical Studies, 17), red. B.B. Schmidt, Atlanta, Georgia 2007, 53-55; A. Mazar, „The Patriarchs, Exodus, and Conquest Narratives in Light of Archaeology”, w *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel. Invited Lectures Delivered at the Sixth Biennial Colloquium of the International Institute for Secular Humanistic Judaism, Detroit, October 2005, by Israel Finkelstein and Amihai Mazar* (Archaeology and Biblical Studies, 17), red. B.B. Schmidt, Atlanta, Georgia 2007, 61-65; H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit* (Grundrisse zum Alten Testament, 4/1), Göttingen 2007⁴, 135-149..

Nie wchodząc w dyskusję prowadzoną w ramach historyczno-krytycznych badań tych tekstów ani nie referując związanych z nimi rozmaitych hipotez, można przyjąć, że aktualny tekst tych rozdziałów świętej księgi jest rezultatem dłuższego procesu przekazu i redakcji. Możliwe jest, że już w czasach izraelskiej monarchii istniała jakaś lokalna tradycja o kananejskiej rodzinie, która została uratowana przez czyn jednego z członków tej rodziny albo też istniała ustnie przekazywana historia o zdradzie miasta Jerycha przez pewną nierządnicę⁵. Wobec rozmaitych i licznych konkluzji dotychczasowych badań możemy przyjąć, że opowiadania z pierwszych rozdziałów Księgi Jozuego, w tym także partie o Rachab, swój ostateczny kształt otrzymały po wygnaniu babilońskim w perskiej prowincji Jehud (539-333 przed Chr.)⁶.

Powygnaniowi redaktorzy nadali opowiadaniu o zwiadowcach i Rachab planową, a jak się okazuje, również wymowną teologicznie i symboliczną strukturę. W Joz 2 możemy bowiem dostrzec układ koncentryczny, w którym część centralną i najważniejszą stanowi wyznanie Rachab oraz obietnica zwiadowców (w. 9-14). Ten człon tekstu ma potrójne ramy (A + A': 1 + 23-24; B + B': 2-5 + 16-22; C + C': 6-8 + 15; D: 9-14), tak że całość prezentuje się w układzie siedmioczłonowym. W samej części centralnej można dostrzec również siedem elementów w układzie koncentrycznym, którego centrum stanowią słowa Rachab: *JHWH, Bóg wasz, jest Bogiem wysoko na niebie i nisko na ziemi* (2,11)⁷. Już sam układ tekstu podpowiada, co w nim jest najważniejsze. Wyjawia, jaki był zamiar autorów lub redaktorów tekstu, i jaki sens chcieli mu nadać.

⁵ Np. V. Fritz, *Das Buch Josua* (Handbuch zum Alten Testament, I/7), Tübingen 1994, 33-35; zob. też np. R.G. Boling, *Joshua. A New Translation with Notes and Commentary* (The Anchor Bible, 6), Garden City, New York, 1982, 143; R.D. Nelson, *Joshua. A Commentary* (The Old Testament Library), Louisville, Kentucky 1997, 40-45.

⁶ Np. M.N. van der Meer, *Formation and Reformulation: The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses* (Supplements to Vetus Testamentum, 102), Leiden 2004, zvl. 522-536; G. Szamocki, „Tora i Prorocy Wcześniejsi, czyli ‘wielkie dzieło historyczne’ Starego Testamentu”, *Studia Gdańskie* 25 (2009) 65-70; G. Szamocki, „Polityczne i społeczno-religijne tło opowiadań o Proto-Izraelitach w Księdze Jozuego”, w *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. V (Suplement nr 4 do Studia Judaica), red. K. Pilarczyk, Kraków 2010, 20-26; G. Szamocki, *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3,1-5,1). Historiografia, teologia, pareneza*, Gdańsk 2011, 224-225; zob. także E. Noort, *Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder* (Erträge der Forschung, 292), Darmstadt 1998, 131-144.

⁷ Por. E. Noort, *Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder* (Erträge der Forschung, 292), Darmstadt 1998, 143.

Lektura Joz 2 pozwala spostrzec, że Rachab jest głównym bohaterem opowiadania. Dominuje i wpływa na bieg akcji opisanego wydarzenia. Obok Jozuego tylko ona jest wymieniona po imieniu. Jako postać narracji stoi zawsze sama. Inni występują w grupie (dwóch zwiadowców, kilku wysłanników króla). Rachab jest prezentowana jako osoba silniejsza od nich. Działa samodzielnie, mądrze i niekonwencjonalnie. Ze względu na swoje postępowanie jest w tekście przedstawiona pozytywnie.

1.3. Owoce wiary w JHWH

Wydarzenie opisane w Joz 2 miało kluczowe znaczenie dla przyszłości Rachab. Według autorów tekstu, elementem decydującym było wyznanie wiary w Boga JHWH – Boga Izraela (2,11). Ta wiara skłoniła Rachab do działania, o jakim dowiadujemy się z biblijnego opowiadania.

Tekst święty nie mówi, jaka była religijność Rachab przed jej spotkaniem z Izraelitami, zanim rozeszła się wieść o nowym narodzie i ich Bogu. Jako mieszkanka Jerycha czciła najprawdopodobniej bogów kananejskich, zwłaszcza Baala – boga wiatru i życiodajnego deszczu oraz Asztarte – boginię miłości i płodności.

W Joz 2,1 Rachab jest charakteryzowana jako *'iššab zōnāh*, co najczęściej tłumaczymy przez „nierządnicę” lub „ prostytutka”. W określeniu tym chodzi o kobietę uprawiającą nierząd okazjonalnie lub zarobkowo. Niektórzy proponują tłumaczenie „niezwiązana kobieta”. Kilkakrotne wspomnienie jej rodziców, rodzeństwa i dalszych członków rodziny (2,12-13.18; 6,23.25) prezentuje Rachab jako kobietę należącą do dużej rodziny, ale niezamężną, niezwiązaną traktatem małżeńskim⁸.

Z socjologiczno-historycznego punktu widzenia dla wielu samotnych kobiet prostytutka była jedną z nielicznych, a czasami jedyną możliwością zarobienia na utrzymanie. W prawie starotestamentalnym prostytutka nie była obwarowana karą, jak to miało miejsce w przypadku cudzołóstwa, za które groziła śmierć (Pwt 22,22-29). Niemniej prostytutka ściągała hańbę na uprawiającą ją kobietę. Stąd też kapłanowi nie było wolno brać takiej kobiety za żonę (Kpł 21,7-14).

W tekście biblijnym profesja Rachab nie jest oceniana. Jednak bardzo wymowne jest to, że właśnie ona, nierządnicą, obca i zdrajczyni własnego

⁸ S. Erlandsson, *רַחַב zōnāh*, w *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren - H.-J. Fabry, t. 2, Stuttgart 1975, 613; H. Schulte, „Beobachtungen zum Begriff der zōnā im Alten Testament”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 102 (1992) 255-262; V. Fritz, *Das Buch Josua* (Handbuch zum Alten Testament, I/7), Tübingen 1994, 36.

miasta, złożyła tak znaczące wyznanie wiary w Boga JHWH i odegrała decydującą rolę przy zajęciu przez Izraelitów pierwszego miasta w Ziemi Obiecanej⁹.

Za pierwszy owoc wiary Rachab w JHWH można więc uznać jej wkład w urzeczywistnienie się Bożego planu i obietnicy. Dzięki swej wierze Rachab stała się „współpracownicą JHWH” – Boga Izraela.

Drugim owocem było pozostanie jej przy życiu. Rachab ocaliła życie swoje i swojej rodziny. Pod tym względem Rachab jest przeciwieństwem Izraelity Akana. O nim dowiadujemy się również z Księgi Jozuego w opowiadaniu o zdobyciu Jerycha. Akan nie podporządkował się prawu cheremu¹⁰ i przywłaszczył sobie niektóre z dóbr, które zgodnie z tym prawem miały być poświęcone dla Pana (Joz 6,17-19). Akan nie uszanował woli JHWH wyrażonej w prawie cheremu. Nie uznał Bożego autorytetu. Po ujawnieniu przestępstwa on i jego rodzina zostali wyłączeni ze społeczności Izraela i ukamienowani w dolinie Akor (7,24-25). Z kolei Rachab, kobieta, nie-Izraelitka i do tego nierządnicą, uznała wielkość Boga JHWH¹¹. Wyznała wiarę w Niego i potwierdziła to aktem życzliwości wobec zwiadowców.

Według opowiedzianej w Biblii historii Rachab, owoców jej wiary doświadczyła ona sama, a także jej rodzina i cała społeczność współczesnych jej Izraelitów.

W czasach powygnaniowych, w epoce perskiej, gdy biblijna historia Rachab otrzymała swój ostateczny kształt, Judejczycy przeżywali trudny okres. Musieli uporać się z szeregiem problemów społecznych i religijnych, zwłaszcza tych, które wiązały się z ich własną identyfikacją¹². Stawiano wówczas pytania: Kto jest prawdziwym Izraelitą? Kto jest spadkobiercą obietnic? Dla kogo są przeznaczone błogosławieństwo i łaska Boga JHWH? Czy tylko dla tych, którzy powrócili z wygnania? Czy do ludu Bożego zaliczają się ci, którzy pozostali w kraju, nie byli wygnani, ale porzucili wiele z religijnych praktyk? I ci, którzy weszli w relacje z poganami, zawarli małżeństwa z Edomitami,

⁹ Np. S. Bieberstein, „Rahab (Person)”, www.wiblex.de (08.04.2013).

¹⁰ Na temat prawa *cheremu* zob. np. G. Szamocki, „Tożsamość biblijnego Izraela a postawy tolerancyjne w świetle Starego Testamentu”, *Studia Gdańskie* 29 (2011) 66-71.

¹¹ Por. G. Szamocki, „Polityczne i społeczno-religijne tło opowiadań o Proto-Izraelitach w Księdze Jozuego”, w *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. V (Suplement nr 4 do Studia Judaica), red. K. Pilarczyk, Kraków 2010, 20-21.

¹² G. Szamocki, „Polityczne i społeczno-religijne tło opowiadań o Proto-Izraelitach w Księdze Jozuego”, w *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. V (Suplement nr 4 do Studia Judaica), red. K. Pilarczyk, Kraków 2010, 21-25.

Moabitami lub innymi nie-Izraelitami? A co z Samarytanami? Członkowie powygnaniowej społeczności Judy w zapisanej historii Rachab, z jej wyznaniem wiary oraz jego konsekwencjami, otrzymali ważną lekcję. Ta historia wiele ich uczyła. Pokazywała, że prawdziwym Izraelitą jest ten, kto wyznaje wiarę w Boga JHWH. Ta wiara wyznaczała zaś tożsamość i dawała prawa do udziału w owocach Bożych obietnic. Można więc twierdzić, że Rachab – nie-Izraelitka, wyznająca wiarę w JHWH, jako bohaterka opowiadania wniosła wkład w zmagania powygnaniowego Izraela o kolektywną tożsamość.

O Rachab trzykrotnie wzmiankuje Nowy Testament. Zawsze prezentuje ją jako wzór wiary i odpowiadającego wierze działania. W Hbr 11,31 czytamy: *Przez wiarę nierządnicą Rachab nie zginęła razem z niewierzącymi, bo przyjęła gościnnie wystawnych na zwiady*. W kontekście tych słów można postrzegać Rachab jako odniesiony do osób paradygmat przeżycia dzięki wierze, czytelny i klarowny na negatywnym tle niewiary mieszkańców Jerycha¹³.

Św. Jakub w swoim liście, omawiając kwestię związku wiary z uczynkami i wzywając adresatów do wydawania owoców wiary w postaci odpowiadających jej czynów, jako przykład podaje jedynie Abrahama i nierządnicę Rachab. Ona, tak samo jak patriarcha Abraham, dostała sprawiedliwienia dzięki swoim dzielom: *przyjęła wystawnych i inną drogą ich odprawiła* (Jk 2,25). Czyny Rachab poświadczyły jej żywą wiarę¹⁴.

Według tradycji rabinicznej zapisanej w Talmudzie, Rachab się nawróciła i wyszła za mąż za Jozuego (*Megilla* 14b)¹⁵. W Ewangelii Mateuszowej jest z kolei wymieniona w rodowodzie Jezusa jako matka Booza, który był dziadkiem króla Dawida (Mt 1,5). W tym samym rodowodzie synową Rachab

¹³ T.R. Elßner, *Josua und seine Kriege in jüdischer und christlicher Rezeptionsgeschichte* (Theologie und Frieden), Stuttgart 2008, 103.

¹⁴ Rachab okazała zwiadowcom gościnność. Tak samo zachował się Abraham wobec przybyłych do niego trzech mężczyzn (Rdz 18). Według biblijnej tradycji zarówno Abraham jak i Rachab byli prozelitami. Głównym motywem zestawienia tych dwóch bohaterów w Jk 25 było jednak silne przekonanie autora listu, że ich czyny płynące z wiary znajdą u Boga kwalifikację czynów sprawiedliwych i usprawiedliwiających. Por. F. Mußner, *Der Jakobusbrief* (Herders Theologischer Kommentar, XIII/1), Freiburg 1987, 150-151; R.P. Martin, *James* (Word Biblical Commentary, 48), Dallas, Texas 1988, 96-97; S. Bieberstein, „Rahab (Person)”, www.wibilex.de (08.04.2013)

¹⁵ L. Goldschmidt (tl.), *Der Babylonische Talmud*, Bd. IV, Frankfurt am Main 1996, 60-61; zob. też H.L. Strack – P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch* (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1), München 1974⁶, 20-23.

i żoną Booza była Rut – inna nie-Izraelitka, która wyznała wiarę w JHWH i doświadczyła jej owoców.

2. Moabitka Rut

2.1. Dzieje Rut

Rut jest główną bohaterką biblijnej księgi zatytułowanej jej imieniem. Z tej lektury dowiadujemy się, że Elimelek, jego żona Noemi i dwaj synowie z powodu panującego głodu wyemigrowali z Betlejem w Judzie do sąsiedniego kraju Moabu. Tam zostali gościnnie przyjęci. Synowie wzięli za żony Moabitki – Rut i Orpę. Po pewnym czasie umarł ojciec, a później dwaj synowie. Pozbawiona synów wdowa Noemi, dowiedziawszy się, że w jej ojczyźnie ustał głód, postanowiła tam wrócić. Synowe chciały pójść razem z teściową. Orpa dała się przekonać Noemi i pozostała. Z kolei Rut przysięgą wyraziła pragnienie towarzyszenia teściowej. Powiedziała: *Gdzie ty pójdziesz, tam ja pójdę, gdzie ty zamieszkaasz, tam ja zamieszkaam, twój naród będzie moim narodem, a twój Bóg będzie moim Bogiem (we'lohajik 'elohaj). Gdzie ty umrzesz, tam ja umrę i tam będę pogrzebana. Niech mi Pan to uczyni i tamto dorzuci, jeśli coś innego niż śmierć oddzieli mnie od ciebie* (1,16-17).

Rut zapewniła o swojej miłości i przywiązaniu do teściowej Noemi i – jako Moabitka – wyznała wiarę w JHWH – Boga Izraela. Deklarację potwierdziła czynami. Poszła z teściową do Betlejem.

W Betlejem Rut swoją pracowitością zwróciła uwagę Booza. Ten pojął Rut za żonę. *A gdy z nią obcował* – czytamy w Księdze – *JHWH sprawił, że poczęła i urodziła syna* (4,13). Potem – jak podaje biblijny tekst – *Noemi wzięła dziecię i położyła je na swoim łonie, i była dla niego piastunką* (4,16). Tym gestem Noemi wyraziła, że przyjmuje wnuka do swojej rodziny i uznaje jego prawo do dziedzictwa. W ten sposób syn Rut – Obed, dzięki temu, że mógł dziedziczyć, dał nadzieję i zapewnił przyszłość zarówno matce, jak i babce¹⁶.

W dalszej części Księgi jest jeszcze mowa o mieszkankach Betlejem. Najpierw są one wzmiankowane jako anonimowe kobiety, które błogosławią Pana za to, że nie pozostawił Noemi w jej nieszczęsnym losie (4,14-15). A nieco dalej w tekście są to już „sąsiadki”, które nadały imię synowi Rut (4,17). To przejście od anonimowych kobiet do sąsiadek mówi o zmianie dystansu pomiędzy Noemi i Rut a mieszkankami Betlejem. Najpierw była ob-

¹⁶ H.-G. Wüch, *Das Buch Rut* (Edition C Bibelkommentar. Altes Testament, 10), Stuttgart 1998, 301.303.

cość i nieufność, a potem relacje sąsiedzkie. Bóg odmienił los Noemi i Rut. Nie tylko Noemi powróciła do wspólnoty rodaków, ale przede wszystkim Rut – Moabitka została przyjęta do izraelskiego narodu¹⁷. Na końcu Księgi jest informacja, że Rut, jako matka Obeda, była prababką króla Dawida (4,17).

2.2. Charakter literacki opowiadania o Rut

i jego miejsce historyczne

Księga Rut nie opowiada rzeczywistej historii. Ponadczasowy charakter przedstawionych treści, pewna idealizacja środowiska oraz imiona bohaterów ze znaczeniem dopasowanym do treści¹⁸ wskazują, iż mamy do czynienia z opowiadaniem fikcyjnym. Można je określić jako nowelę lub opowiadanie przypowieściowe, którego celem jest przekaz pouczenia¹⁹.

Księga powstała najprawdopodobniej w okresie perskim – w V/IV w. przed Chr., jakkolwiek w grę mogła jeszcze wchodzić późniejsza redakcja – na przełomie III i II w. przed Chr., której zawdzięczamy również wprowadzenie drobnych dodatków²⁰.

Pierwszymi adresatami opowiadania o dziejach Rut, o jej przyjęciu wiary w JHWH, mogli być zatem ci sami mieszkańcy Jehud, do których skierowane były również słowa o nierządniczy Rachab.

2.3. Owoce wiary w JHWH

Gdy Noemi postanowiła wracać do ojczyzny, Rut wyznała pragnienie towarzyszenia jej. Wyraziła zdecydowaną wolę dzielenia w przyszłości losu teściowej oraz uznania jej Boga (Rt 1,16-17). Zapewnienie Rut można uznać za znak jej przejścia na wiarę w JHWH. Nie należy jednak wykluczać, iż chodzi tylko o wypowiedzianą w formie przysięgi obietnicę trwania przy teścio-

¹⁷ H.-G. Wünc, *Das Buch Rut* (Edition C Bibelkommentar. Altes Testament, 10), Stuttgart 1998, 302.

¹⁸ Np. *’ēlmelek* („mój Bóg królem”) – żył, gdy Izraelici nie mieli jeszcze króla; *no’ōmī* („moja słodycz”) – w Rt 1,20 Noemi sama objaśnia to imię: Po śmierci męża i synów nie chce być nazywana *no’ōmī*, lecz *marā’*, tzn. „gorzka”; *’orpāh* („odwracająca plecy”); *bo’az* („w nim jest moc/ mocny”) – zdolny do wzbudzenia potomstwa i kontynuowania judzkiej genealogii; *’ōbed* („sługa”) – służył obydwu wdowom do pełnej integracji w społeczności judejskiej.

¹⁹ Zob. E. Zenger, *Das Buch Ruth* (Züricher Bibelkommentare AT, 8), Zürich 1992², 22-25; F.W.Bush, *Ruth, Esther* (Word Biblical Commentary, 9), Dallas, Texas, 1996, 30-47; S. Bieberstein, „Rahab (Person)”, www.wiblex.de (08.04.2013).

²⁰ E. Zenger, *Das Buch Ruth* (Züricher Bibelkommentare AT, 8), Zürich 1992², 28; M. Witte, „Schrift (Ketubim)”, w *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (Uni-Taschenbücher 2745), red. J.C. Gertz, Göttingen 2006, 450; E. Zenger, „Das Buch Rut”, w *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), red. E. Zenger, Stuttgart 2006⁶, 226.

wej i okazywania jej dobroci do końca życia. Deklaracja związania się z Bogiem Noemi (*twój Bóg będzie moim Bogiem*) mogłaby być wówczas zwykłym elementem tej przysięgi. Niemniej również w takim przypadku chodziłoby o wyznanie wiary w JHWH, Boga Noemi i jej narodu.

Motywy deklaracji Rut była jej miłość do teściowej. Tekst biblijny mówi w tym kontekście o *hesed*. To hebrajskie słowo możemy tłumaczyć także jako „wierność”, „lojalność”, a przede wszystkim „dobroć”²¹. Noemi życzy swoim synowym, aby JHWH okazał im *hesed*, tak jak one okazały *hesed* zmarłym mężom oraz jej samej (1,8). Gdy później Booz okazał życzliwość Rut, pozwalając jej na zbieranie kłosów na swym polu, Noemi wyraziła życzenie, aby błogosławił go JHWH, *który nie zaniedbał swojej hesed wobec żywych i umarłych* (2,20). Gdy zaś Rut przyszła w nocy do Booza, ten powiedział do niej: *Bądź błogosławiona przez JHWH, bo lepiej niż za pierwszym razem okazałaś swoją hesed za drugim razem* (3,10). *Hesed* okazana za pierwszym razem polegała na pójściu z Noemi. To była dotychczasowa dobroć wobec teściowej. Za drugim razem *hesed* Noemi znalazła wyraz w wyborze starszego już Booza, zamiast innego młodego mężczyzny (3,10). Wybór Booza był wyborem prawnego wykupiciela (*gō'el* [3,12]), który zabezpieczał byt zdanej na łaskę innych bezdzietnej wdowie – w tym wypadku nie tylko Rut, ale i Noemi²². Wybór Booza był więc wyborem także z miłości do Noemi²³.

²¹ H.-J. Zobel, **חסד** *hasad*, w *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren - H.-J. Fabry, t. 3, Stuttgart 1977, 48-71; H.J. Stoebe, **חסד** *hasad*, *Güte*, w *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni – C. Westermann, t. 1, Gütersloh 1994⁵, 600-621; L. Koehler – W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon*, t. 1, Leiden 1953³, 323.

²² Istniejąca w starożytnym Izraelu instytucja *goela* prawnie zobowiązywała do troski o bliskich krewnych, którzy znaleźli się w trudnej sytuacji. Jednym z zadań *goela* było wykupienie majątku krewnego, zmuszonego do sprzedaży ze względu na swe ekonomiczne położenie. Celem wykupu przez *goela* była ochrona rodziny przed pozbawieniem jej dziedzicznych dóbr. W przypadku przedstawionym w Księdze Rut do głosu dochodzi jeszcze prawo lewiratu, które nakazywało poślubienie bezdzietnej wdowy przez jej szwagra bądź najbliższego krewnego. Pierwszy syn z takiego małżeństwa uchodził za syna męża już nieżyjącego. Według Księgi Rut Booz był *goelem* w stosunku do Noemi i Rut (2,20). Wprawdzie był jeszcze jeden bliższy krewny, ale ten nie chciał podjąć się podwójnego zobowiązania – wykupu ziemi i poślubienia Rut (4,4-6). Wtedy Booz wykupił rodzinne pole i ożenił się z Rut (4,9-10). Zob. R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions* (tł. J. McHugh), London 1994, 21; R.L. Hubbard, **גא'ל** *gā'al*, w *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. W.A. VanGemeren, t. 1, Grand Rapids, Michigan 1997, 776.

²³ Por. E. Zenger, *Das Buch Ruth* (Züricher Bibelkommentare AT, 8), Zürich 1992², 72-73.88-92.

Najpierw jednak JHWH jest tym, który okazuje *hesed*, czyli dobroć. On uzdalnia ludzi do świadczenia *hesed*. Rut okazała wiele *hesed*. Gdy JHWH, Bóg Noemi, stał się również jej Bogiem, ona uczyniła jeszcze więcej *hesed*. Więcej niż nakazywał obowiązek, bo przecież mogła zostać w Moabie jak Orpa. Bóg JHWH stał się również Bogiem Rut. Owocem wiary Rut w JHWH, Boga Izraela i Boga Noemi, była zdolność czynienia jeszcze więcej *hesed*, czyli dobroci i miłości.

Uznanie przez Rut JHWH, Boga Izraela, za swojego Boga, skutkowało tym, że JHWH był obecny w życiu Rut, prowadząc wszystko ku dobremu. To, co mogłoby się zdawać przypadkiem, jak na przykład pojawienie się Rut na polach Booza i potem jej spotkanie z nim, w rzeczywistości przypadkiem nie było. Działania Rut harmonizowały z prowadzeniem jej historii przez JHWH. Okazywana przez nią *hesed* („dobroć”) włączała się w *hesed* Boga JHWH. Rut, uznawszy JHWH za swego Boga, czyniąc *hesed* w konsekwencji złożonej deklaracji, urzeczywistniała boski etos *hesed* („dobroci”).

Dzieje Rut ilustrują w pewnym sensie prawdę wyrażoną później przez św. Pawła: *Wiemy, że tym, którzy Boga miłują, wszystko służy ku dobremu* (Rz 8,28). W dziejach Rut działał JHWH. To *JHWH dał jej poczęcie i urodziła syna (wajjitten jhwh lab herajôn matteled ben)* (4,13). Ten dar JHWH zabezpieczył dalszy los Rut i jej teściowej Noemi.

Konkretnym owocem wiary Rut w JHWH była wreszcie jej integracja z narodem izraelskim – z ludem JHWH, adresatem Bożych obietnic i dzie dziecem błogosławieństwa. Moabitka Rut, dzięki swej wierze w JHWH i naśladowaniu Go w *hesed*, stała się ogniwem w genealogicznym łańcuchu od Abrahama do Chrystusa (Mt 1,1-16).

Podsumowanie

Kananejka Rachab i Moabitka Rut uwierzyły w Boga JHWH, Boga Izraelitów. Ich wyznanie wiary znalazło potwierdzenie w działaniu, które przekraczało oczekiwania. Rachab pomogła zwiadowcom, ale zdradziła rodaków. Rut poszła z teściową, zostawiając własną ojczyznę i porzucając możliwość ułożenia sobie życia z mężczyzną ze swego narodu. Obydwie kobiety, uwierzywszy w JHWH, włączyły się w realizowanie Bożego programu. Stały się współpracownicami JHWH. Dzięki wierze w JHWH i związanym z nią działaniem, Rachab i Rut przyczyniły się do urzeczywistnienia obietnicy danej

przez Boga Abrahamowi o błogosławieństwie dla ludów ziemi. Rachab i Rut podzielały wiarę Abrahama.

Wiara w JHWH była fundamentem dla włączenia Rachab i Rut do ludu Bożego. Dwie pierwotnie obce dla Izraela kobiety – Kananejka i Moabitka – podały faktycznie paradygmat kolektywnej tożsamości ludu JHWH. Jej wyznacznikiem jest przede wszystkim związanie się przez wiarę z JHWH.

Biblijne opowiadania o Rachab i Rut stanowiły ważne pouczenie dla pierwszych adresatów pisemnego przedstawienia dziejów tych dwu kobiet, czyli dla powygnaniowej społeczności perskiej prowincji Jehud. Historia Rachab i Rut była dla nich dobrą lekcją. O takim celu tych dwu starotestamentowych opowiadań zaświadcza autor ewangelijnej genealogii Chrystusa, który w nakreślonym łańcuchu pokoleń umieścił także owe dwie kobiety.

Summary: Rahab and Ruth. Faith of Two Women from the Genealogy of Jesus

In the genealogy of Jesus at the beginning of the Gospel according to St. Matthew four women are listed. Two of them - Rahab and Ruth - connect the public profession of faith in God YHWH and the corresponding conduct. This article approaches the story of these women described in the Bible and against that background shows the value of that confession of faith, together with its importance and consequences for the future life of both heroines.

Rahab and Ruth - two non-Israelites who profess faith in YHWH, and take action dictated by this faith became collaborators with God in the execution of His program of blessing of the peoples of the Earth. They were also accepted into the religious and national community of Israel. For the first recipients of the written story of the two women, that is for the members of the postexilic community of the province of Yehud, the story of Rehab and Ruth could provide a valuable lesson on the collective identity of the people of YHWH.

Keywords: Old Testament, history of Israel, faith, woman, identity.

Ks. dr hab. **Grzegorz Szamocki**, prof. UG – (ur. 1963), doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej; licencjat nauk biblijnych; studia specjalistyczne z Pisma Świętego, języków biblijnych i staroorientalnych oraz z historii starożytnej Bliskiego Wschodu: Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie, Westfalski Uniwersytet Wilhelma w Münster, Uniwersytet w Kolonii oraz Papieski In-

stytut Biblijny w Rzymie; profesor nadzwyczajny w Instytucie Historii Wydziału Historycznego w Uniwersytecie Gdańskim (wykładowca historii starożytnej, religioznawstwa i języka Hebrajskiego); wykładowca Biblii w Gdańskim Seminarium Duchownym; członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich i Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego; rektor Gdańskiego Seminarium Duchownego.

Henning Theißen

Der gemeinsame reformatorische Grund des Glaubens

betrachtet im Tandem zwischen der Union Evangelischer Kirchen
(UEK) und der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche
(SELK)*

Die hier angestellten Überlegungen sind ein Beitrag dazu, den zwischen unierter und konkordienlutherischer Kirche „gemeinsamen reformatorischen Grund des Glaubens“ darzustellen. Wie weit das hier bestehende Maß an Übereinstimmung reicht, zeigt die Formulierung, die ich mir aus Werner Kläns Überlegungen beim Wittenberger Symposium unserer beiden Kirchen im Februar 2013 leihe: „Die Einheit der Kirche ist Gabe des Dreieinigen Gottes“¹. Der unierten wie der konkordienlutherischen Kirche liegt also eine Initiative Gottes voraus und zugrunde, Sie entfaltet den ganzen Reichtum von Gottes innerer Lebendigkeit in ihrer Gegliedertheit als drei Personen sowie in der Erstreckung durch alle Zeiten und Räume menschlicher Geschichte. Die gemeinsame Basis unserer beiden Kirchen könnte nicht tiefer gegründet und auch nicht breiter sein. Aber bezeichnet die Themenstellung unserer Überlegungen diese gemeinsame Basis eigentlich zu Recht als einen „reformatorischen“ Grund?

Dass es sich dabei um einen *gemeinsamen* Grund handelt, kann kaum zweifelhaft sein. Es ließe sich auch leicht sichtbar machen, wenn man nun daran ginge, jene Gabe des Dreieinigen Gottes in Gottes Schöpfung des Menschen, sein Heilswerk in Christus, seine Gegenwart im Geist aus-

* Der bilateralen Konsultationsgruppe in Oberursel am 26.09.2013 vorgetragen. Das Korreferat im „Tandem“ von UEK und SELK hielt Werner Klän.

¹ Ich zitiere aus dem Programmheft des Kolloquiums: *Union, Bekenntnis und kirchliche Identität 1817–2017. Kolloquium zwischen der Union Evangelischer Kirche in der EKD und der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 26.–28. Februar 2013, Leucorea in Wittenberg, hier 35. Die Beiträge des Kolloquiums erscheinen Ende 2013 unter der Herausgeberschaft von Jürgen Kampmann und Werner Klän bei Edition Ruprecht, Göttingen als Buch.

einanderzulegen. Gewiss würden dabei auch die Grenz- und Streitfragen sichtbar, die volle Kirchengemeinschaft bis heute verhindern und die besonders die agendarische Feier der Sakramente sowie deren Voraussetzungen und Konsequenzen betreffen. Aber vor dem Hintergrund der beiden Kirchen gemeinsamen trinitarischen Gabe wären diese Differenzen doch jeweils als unterschiedliche Antworten auf dieselbe Frage aufzufassen. Das ist die Frage, bis zu welchem Grade Gottes Gabe an die Kirche von dieser die verbindliche Artikulation im lehrhaften Bekenntnis verlangt und in welchem Maße diese Verbindlichkeit in das gottesdienstliche Leben der Kirche sowie in das persönliche Leben ihrer einzelnen Glieder hineinreichen muss. Jene Grenz- und Streitfragen wären m.a.W. immer schon Teil der Antwort auf jene Gabe, müssten sie also als solche voraussetzen und könnten folglich die gemeinsame Basis der beiden Kirchen weder unterminieren noch in Frage stellen. Aber gerade wenn diese gemeinsame Gabe vom Dreieinigem Gott selbst kommt, kann dann wirklich von einem gemeinsamen *reformatorischen* Grund gesprochen werden? Der Glaube ist wohl reformatorisch, aber sein Grund? Müsste es nicht eigentlich heißen: „Der gemeinsame Grund des reformatorischen Glaubens“?

Ich nutze diese Anfragen als Leitfaden und widme mich zunächst (I) dem gemeinsamen Grund des *reformatorischen Glaubens*, um von dieser Reformulierung des Themas zu einem Aspekt vorzustoßen, den man tatsächlich als gemeinsamen *reformatorischen Grund* des Glaubens bezeichnen kann (II).

I. Der Grund des Glaubens in dogmatischer Betrachtung

1. Die Unterscheidung zwischen Gottes Gabe an die Kirche und der kirchlichen Antwort auf diese Gabe zeigt an, dass die Beschäftigung mit dem gemeinsamen *Grund* des Glaubens im Vorfeld oder unter Einklammerung der Frage geschieht, welche Bedingungen für (volle) Kirchengemeinschaft anzusetzen sind. Ich werde mich also im Folgenden auf systematisch-theologische Überlegungen beschränken und die innerreformatorische Ökumenehermeneutik auf sich beruhen lassen. Gleichzeitig aber ist mit der Rede von einem *gemeinsamen* Grund des reformatorischen Glaubens vorausgesetzt, dass es verschiedene Gruppierungen gibt, die sich legitimerweise auf den reformatorischen Glauben berufen. Völlig durchstreichen lässt sich die (ökumenische) Frage der Kirchengemeinschaft also nicht; sie

lässt sich aber am Stichwort des Gemeinsamen transformieren in die Frage nach Einheit und Vielfalt der Reformation, und das ist der Inhalt meiner ersten These. Insbesondere ist damit auch die Ökumenehermeneutik in der Tradition der Leuenberger Konkordie eingeklammert, wo wesentlich mit der Unterscheidung von Grund und Gestalt der Kirche operiert wird².

These 1: Die Bestimmung des gemeinsamen reformatorischen Grundes des Glaubens im Handeln des dreieinigen Gottes setzt in Entsprechung zu diesem als einheitlich verstandenen Grund eine legitime Vielfalt reformatorischer Kirchentümer voraus.

2. Das Verhältnis von Einheit und Vielfalt der Reformation hat in den letzten zwanzig Jahren einen fruchtbaren Diskurs unter kirchenhistorischen Reformationstheoretikern in Deutschland ausgelöst. Als Reaktion auf Forschungsergebnisse ihres Göttinger Lokalkollegen Bernd Moeller hat Dorothea Wendebourg 1992 die These aufgestellt, dass es nur eine extrinsische Einheit der Reformation gebe, die vor allem durch die präzedenzlosen Lehrfestlegungen des gegen die Reformation gerichteten Tridentinums, also in reformkatholischer Großperspektive, zustande komme. Moellers gegenteilige Behauptungen einer inneren und inhaltlichen Einheit waren auf den deutlich kleiner dimensionierten Maßstab des in den reformatorisch gewordenen Städten des Reiches kursierenden Flugschriftentums bezogen. Die unterschiedliche Herangehensweise mag erklären, dass der seinerzeitige Disput sich dann auf historiographische Methodenfragen richtete. So war etwa zu fragen, ob reformatorische Quellen an ihrem geschichtlichen Ort oder in der Perspektive ihrer Wirkungsgeschichte zu würdigen seien³. In der Sache schien sich die Alternative von extrinsischer oder intrinsischer Einheit der Reformation im Rückgriff auf Berndt Hamms Vorschlag⁴ befrieden zu lassen, dass die Reformation durch ihre umfassende Entwicklung zu einer systemsprengenden Kraft gegenüber dem Katholizismus von einer bloßen Reform unterschieden sei.

² Terminologisch wird diese Unterscheidung mit der Ekklesiologiestudie *Die Kirche Jesu Christi* (1995) greifbar, mit der die Leuenberger Kirchengemeinschaft den Text der Konkordie im Sinne seiner seitherigen Wirkungsgeschichte gewissermaßen fortschrieb.

³ Vgl. Berndt Hamm/Bernd Moeller/Dorothea Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995, hier 34 u.ö. zu Wendebourgs Extrinsezismusthese sowie 55f. zu Moellers methodischer Kritik an Wendebourgs Vorgehen.

⁴ Vgl. über Hamms Beitrag zu dem Göttinger Sammelbändchen hinaus: Berndt Hamm/Michael Welker, *Die Reformation – Potentiale der Freiheit*, Tübingen 2008, hier 29–66.

Neue Virulenz bekam die Debatte nach meiner Wahrnehmung, als Thomas Kaufmann, ein Schüler Moellers, dessen methodische Fokussierung auf die reformatorischen Städte als „*corpora Christiana im Kleinen*“ (Moeller) zu einer inhaltlichen These erweiterte. Diese These besagt, dass die Reformation in den Städten eine ganze und vor Ort hegemoniale „Konfessionskultur“ etabliert habe, die das lehrhafte Bekenntnis breit in das kirchliche Alltagsleben (z.B. Architektur, Kunst, Handwerk, Bildung) einbettete⁵. Kaufmanns Konzept der Konfessionskultur bestimmt also das Verhältnis von Bekenntnis als Lehre und Bekenntnis als Kulturfaktor genau entgegengesetzt zu Wendebourgs Extrinsezismusthese, die die Lehre (konkret den tridentinischen Zankapfel Rechtfertigungslehre) als maßgeblichen Parameter konfessioneller Einheit hervorhebt⁶.

Als Quintessenz dieser reformationstheoretischen Debatte bleibt also festzuhalten, dass Einheit und Vielfalt der Reformation sich daran bemessen, ob man das einheitsstiftende Bekenntnis als Lehre oder als Kulturfaktor betrachtet. Hans-Peter Großhans hat beim Wittenberger Symposium unserer beiden Kirchen im mündlichen Vortrag den Vorschlag unterbreitet, dass die Lehre das Vorverständnis des Bekenntnisses einer Gemeinschaft mit artikuliert, das in der Verkündigung ungesagt bleiben kann, weil es den Beteiligten ohnehin vor Augen steht. Folgt man diesem Vorschlag, dann kann man sagen, dass das Bekenntnis als Lehre nach außen artikuliert wird und auf Verständigung mit vielfältigen Glaubensüberzeugungen eingerichtet sein muss, während es als Kulturfaktor eine das ganze kirchliche Leben dieser Gemeinschaft bestimmende Einheit darstellt. Das ist meine zweite These, die eine gängige Zuordnung umkehrt, wonach das Bekenntnis als Lehre intern Einheit zu stiften hätte, während es als Kulturfaktor in die Vielfalt kulturellen Lebens einträte.

These 2: Im Bekenntnis sind zwei Aspekte zu unterscheiden. Das Bekenntnis einer kirchlichen Gemeinschaft tritt in einer nach außen argumentativ nachvollziehbaren Redeweise *als Lehre* auf. Es tritt außerdem *als*

⁵ Einen eindrucksvollen ersten Überblick erhält man durch Thomas Kaufmann, *Das Bekenntnis im Luthertum des konfessionellen Zeitalters*, [in:] ZThK 105 (2008) 281–314. Dabei ist die jeweils vor Ort (in einer bestimmten Stadt, einem bestimmten Gebiet) einheitliche Konfessionskultur, weil einer „Leitkultur“ ähnlich, ein durchaus ambivalentes Phänomen, da es zur Durchsetzung dieser Einheit mit Zwangsmitteln reizt (vgl. 298–300).

⁶ Zu dieser Hervorhebung vgl. Wendebourgs Einlassungen in: Hamm/Moeller/Wendebourg, *Reformationstheorien*, 133.

Kulturfaktor in seiner das Leben innerhalb der Gemeinschaft durchprägenden Bedeutung in Erscheinung.

3. Versuchen wir nun, den Ertrag dieser Überlegungen für die Frage nach dem gemeinsamen Grund des reformatorischen Glaubens zu benennen! Der gemeinsame Grund kann nicht im Bekenntnis als Kulturfaktor bestehen, da Konfessionskultur sich intern auf die jeweilige Gemeinschaft auswirkt und nicht als gemeinsame Lebenspraxis verschiedener Gemeinschaften angesehen werden kann. Der gemeinsame Grund muss also auf dem Gebiet des Bekenntnisses als Lehre gesucht werden. Er kann sich aber auch nicht mit dieser decken, da sie ja auf Verständigung mit abweichenden Glaubensüberzeugungen ausgerichtet ist und dafür in derselben Weise über die jeweilige Glaubensüberzeugung hinausgehen muss, wie Lehre als kirchliche Antwort auf Gottes Gabe über diese hinausgehen muss. Als gemeinsamer Grund des reformatorischen Glaubens kommt also auch nach Auseinandersetzung mit der reformationstheoretischen Debatte wieder nur der dreieinige Gott in seiner Selbsterschließung in Frage. Dennoch war unsere Betrachtung zum Bekenntnis als Lehre und als Kulturfaktor nicht ertraglos, weil sie darauf aufmerksam gemacht hat, dass der gemeinsame Grund des reformatorischen Glaubens von der Kirche eine Antwort erfordert, die zwei zuvor nicht hinreichend differenzierte Aspekte miteinander verbinden muss. Diese Antwort muss jenen gemeinsamen Grund nämlich erstens für beide Seiten nachvollziehbar explizieren (Aspekt Lehre), kann aber zweitens ihre Verwurzelung im konkreten kirchlichen Leben einer bestimmten Gemeinschaft dabei nicht ablegen (Aspekt Kulturfaktor).

Aus diesem Gespann von Lehr- und Kulturfaktor des Bekenntnisses ergibt sich, dass der Begriff „gemeinsamer Grund des Glaubens“ eine doppelte Bedeutung hat, und das ist meine dritte These.

These 3: Der Ausdruck „Grund des Glaubens“ hat doppelte Bedeutung, je nachdem, ob er den lehrhaften Aspekt des Bekenntnisses oder seinen Aspekt als Kulturfaktor bezeichnet. Ersteres referiert auf den Grund des Glaubens in dogmatischer, letzteres in ethischer Betrachtung.

Als Grund des Glaubens wird einerseits die göttliche Gabe an die Kirche bezeichnet, auf die diese mit dem Bekenntnis antwortet. Hier steht gewöhnlich der lehrhafte Aspekt im Vordergrund. Der Ausdruck „Grund des Glaubens“ kann und muss aber ebenso den das kirchliche Leben der jeweiligen Bekenntnisgemeinschaft durchprägenden Grund bezeichnen, der dazu führt, dass die Glieder dieser Gemeinschaft ihr Leben tatsächlich

durchgehend am Bekenntnis ausrichten. Diese Art von Grund des Glaubens führt auf einen anderen als den lehrhaft dogmatischen Aspekt; hier steht vielmehr die Überzeugungskraft im Vordergrund, die der Glaube für die Einzelnen gerade dann hat, wenn sie ihn schlicht alltäglich in ihrem gemeinschaftlichen Kontext leben, ohne auf eine lehrhafte Explikation nach außen auch nur Rücksicht nehmen zu müssen. Stand also beim lehrhaften Sinn des Begriffs der dogmatische Aspekt im Vordergrund, so geht es beim zweiten Bedeutungsgehalt des Begriffes „Grund des Glaubens“ um eine ethische Betrachtung, die den Glauben als maßgeblichen Faktor des guten Lebens wahrnimmt. Auch hier kann man mit voller Berechtigung von einem „Grund des Glaubens“ sprechen, insofern er die Gründe angibt, warum Menschen einem bestimmten Bekenntnis anhängen und ihr Leben in einer durch dieses bestimmten Glaubensgemeinschaft führen. Diese Gründe sind nicht mit den dogmatischen Explikationen des Bekenntnisses gleichzusetzen. Diesem meist vernachlässigten Aspekt des mit meiner Themenstellung gegebenen Problems wende ich mich nun zu.

II. Der Grund des Glaubens in ethischer Betrachtung

4. Auf den ersten Blick mag die Einstufung der Gründe, aus denen Menschen sich zu einem bestimmten Bekenntnis halten, als *ethisch* (II) befremdlich wirken; sie ist aber plausibel im Gegenüber zur lehrhaften Explikation dieses Bekenntnisses, die *dogmatisch* geschieht (I). Jedenfalls würde die traditionell näher liegende Einteilung der in den beiden Abschnitten meiner Überlegungen unterschiedenen Gründe als Sachgrund und Erkenntnisgrund nicht darstellen können, dass die im Folgenden zu thematisierenden Gründe ihre Überzeugungskraft gerade nicht im Modus der durch Vernunftschluss gewonnenen Erkenntnis entfalten. Hingegen macht die Rede von ethischen Glaubensgründen deutlich, dass der Glaube hier über seine dogmatische Entfaltung hinaus als Lebenspraxis aufgefasst wird, wie es die Komplementierung des lehrhaften Bekenntnisbegriffs durch den konfessionskulturellen im ersten Abschnitt dieser Überlegungen als Desiderat formulierte. Allerdings ist der dort schon formulierte Vorbehalt auch an den ethischen Begriff des Glaubensgrundes heranzutragen: Mit welchem Recht lässt sich behaupten, derart ethische Glaubensgründe stellen einen *gemeinsamen reformatorischen* Grund des Glaubens dar? In dogmatischer Betrachtung war einzuwenden, dass der Grund des Glaubens nicht in der

Reformation, sondern im dreieinigen Gott selbst liegt. Ähnliches ist auch jetzt zu bedenken: Die Gründe, die Menschen für diesen Glauben einnehmen, müssen so geartet sein, dass sie die einzelnen Gläubigen überzeugen und daneben eine gemeinschaftliche Lebenspraxis, also das Ethos einer reformatorischen Gemeinde, tragen können – aber weder jener individuelle noch dieser kommunitäre Faktor scheinen das weit umfassendere Attribut des gemeinsam Reformatorischen zu rechtfertigen. Vielmehr sind auf der Ebene der individuellen Glaubensüberzeugung so viele ethische Gründe wie gläubige Individuen anzunehmen, und auch auf der Ebene der Gemeinschaft bestehen fraglos unterschiedliche reformatorische Gemeinschaften mit ihren jeweiligen Lebensformen nebeneinander, die jedenfalls keinen gemeinsamen reformatorischen Glaubensgrund im ethischen Sinne darstellen. Es scheint also zunächst, dass die ethische Betrachtung des Glaubensgrundes über das Problem von Einheit und Vielfalt der Reformation aus dem ersten Abschnitt unserer Überlegungen gar nicht hinauszuführen vermag.

In dieser Ausgangslage ist es hilfreich, den Begriff des Ethischen weiter zu schärfen, der hier auf das Thema des Glaubensgrundes bezogen werden soll. Geben ethische Gründe nämlich an, warum Menschen einer bestimmten Glaubensüberzeugung folgen, dann bezeichnen diese Gründe *Güter*, derer diese Menschen im Glauben teilhaftig werden, und die Ermittlung dieser Gründe leistet einen Beitrag zur Beantwortung der Frage nach dem guten oder gelingenden Leben (εὐδαιμονία). Das zugrunde gelegte Ethikkonzept ist m.a.W. nicht das der normativen Ethik, das verallgemeinerbare Regeln des menschlichen (Zusammen-) Lebens, oft unter dem Leitbegriff der Gerechtigkeit, begründend ableitet; vielmehr ist ein *eudämonistisches* Ethikkonzept vorausgesetzt, das im Modus der Empfehlung die Voraussetzungen eines guten Lebens klärt. Kurzum, wenn vom reformatorischen Grund des Glaubens in ethischer Betrachtung die Rede ist, dann im Sinne einer eudämonistischen Ethik. Das ist meine vierte These.

These 4: Wird der Grund des Glaubens unter ethischer Perspektive betrachtet, so fordert dies eine eudämonistische Ethik im Sinne der zur Erreichung und Verwirklichung des guten Lebens sich empfehlenden Güterordnung. Sie enthält den individuellen Überzeugungsgrund des Glaubens und sein gemeinschaftliches Ethos.

5. Die bloße Nennung des Stichworts Eudämonismus hat in der Tradition der lutherischen Reformation lange Zeit heftige Abwehrreflexe

ausgelöst. Hat nicht Luther selbst speziell in der Heidelberger Disputation und der *Disputatio contra scholasticam theologiam* diesen aristotelischen Denktypus als unvereinbar mit dem rechten Verständnis des Glaubens gebrandmarkt? Luthers Haupteinwand dürfte dabei der scholastischen Habituslehre gelten. Gegen diese wendet Luther ein, dass der Glaube als menschlicher Vollzug der Beteiligung an Gottes Heilswirken kategorial von menschlichem Handeln geschieden sei, das sich durch Einübung als gewohnheitsmäßig geübte Tugend ausbildet und ausbilden lässt. Gläubig wird man nach Luther nicht durch gläubiges Handeln (also die guten Werke), mag man auch durch fleißiges Gitarreüben ein guter Gitarrist werden.

Nachdem die jüngere Forschung jedoch Luthers Totalopposition gegenüber dem Aristotelismus relativiert hat⁷, scheint die Feststellung angemessen, dass dem erwähnten Abwehrreflex gegen einen eudämonistischen Glaubensbegriff eine Verzerrung des Eudämonismus zugrunde liegen dürfte. Eine solche Verzerrung ist ja auch später I. Kant unterlaufen, als er ihn auf ein vordergründiges Glücksstreben reduzierte. Ähnlich verhält es sich wohl mit Luthers polemischer Gegenüberstellung von Glaube und Gitarrenspiel. Die berechtigte Kritik an einer Gleichsetzung von Glauben und Handeln verdeckt, worin die aristotelischen Aufstellungen durchaus berechtigt sind, nämlich darin, dass der Glaube ein Gut darstellt, dessen die Gläubigen teilhaftig werden. Der Eindruck, dass erst mit F. Schleiermacher die Güterlehre wieder zum Thema der evangelischen Ethik wurde, dürfte daher nicht ganz unzutreffend sein, obwohl Luther selbst in seinen Katechismen durchaus die Frage nach dem Glauben als Gut ins Zentrum der Dekalogauslegung gerückt hat. Das Verhältnis der Gläubigen zu diesem Gut darzustellen, ist jedenfalls die wesentliche Aufgabe einer ethischen Betrachtung des Glaubensgrundes. Hier wirft die (tugendethische) Kategorie des Habitus wohl wirklich mehr Fragen auf, als sie beantwortet, weil sie die Differenzierung verschiedener Momente dieses Verhältnisses in das Kontinuum einer gewohnheitsmäßigen Übung zurücknimmt.

Bessere Dienste leistet an dieser Stelle m.E. der Entwurf eudämonistischer Ethik, den der Erlanger Philosoph Wilhelm Kamlah (1905-1976) in stiller Zwiesprache, aber auch offenem Zwiespalt mit der Theologie

⁷ Vgl. v.a. Theodor Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, TBT 105, Berlin / New York 2001.

vorgestellt hat⁸. Seinen Vorzug sehe ich darin, dass der Begriff des Gutes hier immer schon in Verbindung mit dem lebenspraktischen Umgang gedacht wird, den Menschen mit Gütern haben. Das führt terminologisch dazu, dass Kamlah die Güter als „Lebensbedingungen“ klassifizieren und dreifach abstufen kann: Über den „unabdingbaren Lebensbedingungen“⁹, die gleichwohl selbstverständlich Güter im ganz buchstäblichen Sinne sind wie Kleidung und Nahrung¹⁰, stehen die „vitalen Güter“, die schon dem Begriff nach auf jenen aufbauen, indem sie, wie z.B. „Erfolg“ und „Wohlstand“, der Lebenssteigerung dienen¹¹. Die letzte Steigerungsstufe, also das traditionell sog. höchste Gut, wird jedoch nach Kamlah gerade nicht durch Steigerung der Vitalität der Lebensbedingungen erreicht; vielmehr verfehlt diese das Gute, wenn sie sich nicht an einem Gut ausrichtet, das Kamlah als „Grunderfahrung“¹² bezeichnet und das, obwohl selbst zweifellos ein Gut, doch in einem Umgang mit (anderen) Gütern besteht, der deren Steigerung entgegensteht. Kamlahs verblüffende, doch völlig konsistente Pointe ist, dass so gerade das höchste Gut als die „Grundbedingung“¹³ guten Lebens und damit auf einer Ebene mit der Ausgangsstufe erscheint, auf der Menschen über nichts als die basalen Güter der unabdingbaren Lebensbedingungen verfügen. Kamlahs abgestufter Güterbegriff schließt die Vorstellung aus, als ob die Askese das höchste Gut wäre, denn damit würde nur der gewohnheitsmäßige Übungscharakter des Guten aus der scholastischen Habituslehre wiederholt (ἄσκησις = Übung). Deswegen ist vielmehr zu betonen, dass jene „Grunderfahrung“ oder „Grundbedingung“ nicht den asketischen Verzicht auf jede Verfügung über materielle Güter, sondern die innere Einstellung zu ihnen bezeichnet. Es handelt sich dabei um ein „nichthandelndes Handeln“, das über die Güter in einer „nichtverfügenden“ Weise „verfügt“¹⁴. In solchen und ähnlichen Grenzformulierungen nähert sich Kamlah, ob bewusst oder unbewusst, der Lebenspraxis des Glaubens an, wie Paulus sie gegenüber den Korinthern schildert: „Haben, als hätte man

⁸ Vgl. zum Folgenden: Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim 1972.

⁹ Vgl. Kamlah, *Anthropologie*, 175.

¹⁰ Diese Beispiele bei Kamlah, *Anthropologie*, 171.

¹¹ Hierzu vgl. Kamlah, *Anthropologie*, 148f.

¹² Kamlah, *Anthropologie*, 158.

¹³ Kamlah, *Anthropologie*, 175.

¹⁴ Meine Beschreibung lehnt sich eng an die Paradoxformulierungen bei Kamlah, *Anthropologie*, 165 an.

nicht“ ist die Glaubensdevise des Paulus im Umgang mit den Gütern (1 Kor 7,29–31). Sie ist nicht durch seine zu späteren Zeiten erledigte Naherwartung des Weltendes begründet, sondern dadurch, dass die Gläubigen zu den Gütern des Glaubens stets in dem Verhältnis stehen, das Kamlah durch seine Verknüpfung des Güterbegriffs mit dem Konzept der Lebensbedingungen zum Ausdruck bringt. Kamlah bezeichnet dieses Verhältnis als „Gelöstheit“¹⁵ und lässt so die mystischen Traditionen des Christentums anklingen, die von Gelassenheit sprechen. Mit dem Paulus der Korintherbriefe könnte man von der *Freiheit* des Glaubens sprechen, die dieser gegenüber den Gütern besitzt und die den Gläubigen gerade dann, wenn ihnen die Güter genommen oder versagt werden, als Besitz und somit als Gut jenseits der Güter, also als höchstes Gut, verbleibt. Das ist meine fünfte These.

These 5: Der Grund des Glaubens in ethischer Betrachtung besteht in einem bestimmten Umgang mit den Gütern, der als Freiheit gegenüber den Gütern selbst in ihrem Entzug das höchste Gut darstellt.

6. Die Grundstruktur dieses höchsten Gutes ist in Philosophie und Theologie dieselbe. Obwohl die Gläubigen allein durch den Glauben dieses Gutes teilhaftig werden, wird es nicht vom Glauben hervorgebracht. Es stellt vielmehr eine Gabe des Glaubens selbst an die Gläubigen dar, gewissermaßen den 'Ertrag' ihres Glaubens, der ihnen in derselben Weise zuteil wird, wie der Dreieinige Gott als dogmatischer Grund des Glaubens eine Gabe darstellt. Als 'Ertrag' oder – neutestamentlich gesprochen – „Lohn“ (μισθός) des Glaubens ist diese Gabe dasjenige, was den Glauben 'lohnend' macht, indem es Menschen vom und zum Glauben überzeugt – mithin der ethische Grund des Glaubens.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass der reformatorische Grund des Glaubens in ethischer Betrachtung so viele inhaltliche Bestimmungen annehmen kann, wie es durch diesen Grund bestimmte gemeinschaftliche Lebenspraktiken, also reformatorische Ethosgestalten, gibt. Mit welchem Recht wäre da von einem *gemeinsamen* reformatorischen Grund zu sprechen?

Schon in den vorliegenden Überlegungen wurden die Gelassenheit, die Freiheit, zuletzt der Lohn des Glaubens und mit letzterem die in der Bergpredigt damit verknüpfte bessere, also göttliche Gerechtigkeit, als ethischer Grund des Glaubens ins Feld geführt. Daher ist freilich zu beachten, dass insbesondere Freiheit und Gerechtigkeit zugleich, ja eigentlich

¹⁵ Kamlah, *Anthropologie*, 175.

vorrangig Gottesprädikate sind, die als solche weniger die ethische als die dogmatische, weil vom Dreieinigen Gott auszusagende Gabe an den Glauben darstellen. In der Nachfolge Luthers, der den Unterschied wie den Zusammenhang sowohl göttlicher mit menschlicher Freiheit als auch göttlicher mit menschlicher Gerechtigkeit ins Zentrum seiner reformatorischen Theologie gestellt hat¹⁶, verbleibt daher abschließend die Aufgabe, die eigentümliche Grundstruktur der ethischen Betrachtung des Glaubensgrundes auf den Begriff zu bringen. Dieser gesuchte Begriff wird es leisten müssen, die verschiedenen individuellen und kommunitären Ausprägungen der Gründe, die Menschen zur gläubigen Lebenspraxis in einer bekenntnisbestimmten Gemeinschaft führen, zu umfassen. In dieser Zusammenfassung wird dann auch das gemeinsam Reformatorische der ethischen Betrachtung, also der gemeinsame reformatorische Grund des Glaubens, zu erblicken sein.

These 6: Die gemeinsame ethische Grundstruktur des Glaubens besteht im Vertrauen, in dem die einzelnen Glaubenden sowie ihre gemeinschaftliche Lebensgestalt gänzlich auf Spiel gesetzt *und* ganz und gar wiedergewonnen werden.

Meine sechste und letzte These lautet, dass diese Leistung vom Begriff der *fiducia* oder des Vertrauens erbracht wird, das die Reformatoren ziemlich einhellig als das wesentliche Moment des Glaubens herausgestellt haben. Das wird gerade anhand der Einteilungen des Glaubensbegriffs deutlich, die von Seiten der Reformatoren in dem berechtigten Interesse vorgenommen werden, das Verhältnis der Gläubigen zu dem ihnen im Glauben zuteil werdenden Gut differenzierter zu erfassen, als es mit der überlieferten Kategorie der Tugendübung (*Habitus*) möglich wäre. Ich beschränke mich hier auf die paradigmatisch wirkende Einteilung in *notitia*, *assensus* und eben *fiducia*¹⁷. Der Vorrang des Vertrauens (*fiducia*) vor Wissen (*notitia*) und Wille (*assensus*) beruht hierbei nicht nur darauf, dass das Vertrauen als affektiver Lebensvollzug den Menschen ganzheitlicher erfasst, als dies das Wissen und der Wille vermögen. Zumindest muss man ergänzen, woher diese Ganz-

¹⁶ Wenn man nur an Luthers Freiheitstraktat und die Auseinandersetzung mit Erasmus einerseits bzw. die Römerbriefvorlesung und die Vorrede zur lateinischen Wittenberger Ausgabe seiner eigenen Werke denkt.

¹⁷ Sie wird in der altprotestantischen Dogmatik standardmäßig, findet sich aber bereits 1559 in der Letztfassung von Melanchthons *Loci (praecipui theologici)*, vgl. Dietz Lange, *Glaubenslehre II*, Tübingen 2001, 151 mit Anm. 35.

heitlichkeit kommt: Im Vertrauen wird der Mensch als ganzer aufs Spiel gesetzt *und* als ganzer wiedergewonnen. Diese Dramatik des Vertrauens aber ist nichts anderes als die vorhin schon formal beschriebene eudämonistische Grundstruktur, dass der Glaube, als ethisches Gut betrachtet, nur durch den Glauben erlangt (also wiedergewonnen), aber nicht von diesem hervorgebracht (also vielmehr aufs Spiel gesetzt) wird. Das kann so weder vom Wissen noch vom Willen behauptet werden.

Es ist nicht mehr die Aufgabe dieser Überlegungen, den in eudämonistisch-ethischer Betrachtung als Vertrauen bestimmten Grund des Glaubens hier noch weiter zu entfalten; ich beschränke mich auf eine Andeutung, die diese Betrachtungsweise fortführt. Die geschilderte Dramatik des Vertrauens ist nicht schlechthin dasselbe wie die Grunderfahrung des Eudämonismus. Wird Vertrauen nur durch Vertrauen erlangt, so ist das weder eine individuelle Haltung noch eine gemeinschaftliche Lebenspraxis, sondern, über beides hinausgehend, ein interpersonales Verhältnis. Vertrauen bewährt sich als ethischer Glaubensgrund im Verhältnis von Menschen zueinander, die sich die Teilhabe am höchsten Gut gewissermaßen als Vertrauensvorschuss wechselseitig im voraus gewähren. Über die räumliche Ausdehnung eines persönlichen Habitus ins Gemeinschaftliche schließt das Vertrauen, das den Glauben als Gut begründet, daher auch eine zeitliche Ausdehnung ein, in der sich gläubige Menschen in der Gemeinschaft mit dem Menschen Christus wissen.

Streszczenie: Wspólny fundament wiary

Artykuł omawia zagadnienie wiary w kontekście dialogu prowadzonego w Niemczech pomiędzy Unią Kościołów Ewangelickich (UEK) a Samodzielnym Kościołem Luterskim (SELK). Pierwotnie był przygotowany jako materiał wyjściowy do dyskusji grupy roboczej.

Autor prezentuje 6 tez dotyczących rozumienia wiary w optyce ewangelickiej i konsekwentnie przedstawia argumenty na rzecz tych sformułowań.

Teza 1: Wspólna wiara trynitarna nie wyklucza wielości form eklezjalnych w rodzinie Kościołów poreformacyjnych.

Teza 2: Wyznanie w ewangelicyzmie pojmowane jest w sensie zewnętrznym i wewnętrznym: pierwsze dotyczy społeczności skupionej wokół doktryny, drugie – jako czynnik społeczny.

Teza 3: Pojmowanie fundamentu wiary posiada również podwójny aspekt w zależności od tego, czy mowa jest o doktrynalnym czy o kulturowym wymiarze wyznania.

Teza 4: Odniesienie wiary do etyki presuponuje koncepcję eudajmonistyczną rozumianą jako hierarchię dóbr niezbędnych do dobrego życia.

Teza 5: W perspektywie etycznej wiara zakotwiczona jest w realizacji wolności.

Teza 6 artykułu głosi, że wspólnym fundamentem etycznym w wierze jest zaufanie (fiducia), które polega na podążaniu w osobistym życiu i etosie drogą zaufania.

Słowa kluczowe: wiara, eudajmonizm, Reformacja, Kościół unijny, Kościół staroluterski

Summary: The Reformers' Common Ground in Faith

The reflections in this paper were originally delivered to the joint study group of the Union of Evangelical Churches (UEK) and the Autonomous Evangelical-Lutheran Church (SELK) at Oberursel (Germany) on September 26th, 2013. The topic was dealt with by representatives from either church, with the present paper being complemented by a presentation by Werner Klän.

The present paper discusses six theses:

Thesis #1: To claim God's trinitarian work as a common ground in faith which the Reformers share presupposes that the unity of this ground does not exclude a variety of ecclesial entities claiming the heritage of the Reformation.

Thesis #2: The concept of *confession* embraces two different aspects. Externally oriented, the confession of a given community appears as *doctrine* offering arguments. Internally oriented, the confession of a given community is a *cultural factor* which thoroughly determines the life of the community.

Thesis #3: There is a twofold meaning in speaking of a „ground in faith“ depending on whether one refers to the doctrinal or to the cultural aspect of confession. The doctrinal aspect requires dogmatic investigation, while the cultural aspect is best understood in ethical perspective.

Thesis #4: Considering faith in ethical perspective presupposes a eudaimonistic concept of ethics in the sense of a hierarchy of goods required for realizing good life. This hierarchy of goods contains both the individual rea-

sons why people are convinced by faith and the ethos which a given community of followers of faith shares.

Thesis #5: In ethical perspective faith is grounded in a particular way of dealing with goods which can be defined as the highest good consisting in freedom even in the case of (subordinate) goods being denied or taken away from the followers of faith.

Thesis #6: The common ethical ground in faith is confidence (fiducia) in which the followers of faith put their personal life and ethos at stake to gain it again through confidence.

Keywords: Faith, Eudemonism, Reformation theory, United Churches, autonomous Lutheran churches

Ks. **Henning Theißen** (ur. 1974) – doktor habilitowany teologii ewangelickiej, duchowny ewangelicki, pracownik naukowy katedry teologii systematycznej na wydziale teologii ewangelickiej Uniwersytetu Ernsta Moritza Arndta w Greifswaldzie, RFN.

Christoph Ehricht

Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Publikation als Ergebnis eines internationalen Forschungsprojektes Anfang und Ziele des Projektes

Im September 2012 erschien der vierte und letzte Band eines Sammelwerkes, das die Ergebnisse eines mehrjährigen internationalen Forschungsprojektes über die Geschichte des östlichen Ostseeraums im 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert dokumentiert¹. Zunächst war eine Veröffentlichung in drei Bänden geplant. Die Fülle des Materials, wie auch die große Anzahl der vorliegenden Forschungsergebnisse beteiligter Wissenschaftler aus Deutschland, Skandinavien und vor allem aus den baltischen Staaten erlaubte eine Erweiterung des Programms. Nun liegen vier Bände vor, die aus unterschiedlichen Perspektiven und je eigenen Schwerpunktsetzungen sehr interessante Einblicke in den aktuellen Forschungsstand gewähren und ein differenziertes und detailreiches Bild der baltischen Reformationsgeschichte, ihrer Voraussetzungen und Hintergründe, ihres Verlaufs und ihrer Ergebnisse vermitteln.

Die Veröffentlichung ist zugleich ein weiteres erfreuliches Beispiel dafür, wie fruchtbar sich der Wegfall des Eisernen Vorhangs für die wissenschaftliche Kooperation ausgewirkt hat. Darauf weisen die Herausgeber im Vorwort zu Band 1 hin und verbinden damit ihren Dank für die vielfältige Förderung des Projektes und die Ermöglichung mehrerer Konferenzen und Autorentagungen zwischen 2004 und 2008 in Greifswald,

¹ Matthias Asche, Werner Buchholz, Anton Schindling (Hgg.), *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Livland, Estland, Ösel, Ingermanland, Kurland und Lettgallen. Stadt, Land und Konfession 1500–1721*, Heft 1 – 4, Aschendorff Verlag, Münster 2009–2012 (Heft 69–72 der Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, hg. von Peter Walter).

Tallinn und Riga, die dem Austausch der Forschungsergebnisse und ersten Präsentationen vor einer interessierten Öffentlichkeit dienten.

Dabei wurden nicht zuletzt die methodischen Voraussetzungen für die Beschäftigung mit einer Thematik erörtert, die seit Generationen geprägt war und bis heute ist von unterschiedlichen Interessen und Vorverständnissen, seien es eher deutsch-nationale Blickwinkel, die erkenntnisleitend wurden, seien es russisch- bzw. sowjetisch geprägte Deutungen historischer Prozesse oder aktuelle Bemühungen um eine geschichtliche Verortung der wieder gewonnen nationalstaatlichen Identität der baltischen Staaten. Ebenso wird auf die in jeder historischen Darstellung zu bedenkende Gefahr hingewiesen, geschichtliche Prozesse von ihrem Ergebnis her zu schildern, der auch kirchen- und konfessionsgeschichtliche Erzählmuster gelegentlich erliegen.

Eine zusammenfassende Darstellung dieser für die wissenschaftliche Forschung unbedingt zu berücksichtigenden Problematik erfolgt in einleitenden „Prolegomena“ der Herausgeber², die damit offenbar vor allem die Hinweise von Aleksander Loit in seinem Beitrag aufnehmen, auf den weiter unten eingegangen wird. Schon terminologische Schwierigkeiten sind ein Indiz für diese Kompliziertheit und Komplexität der Forschungslandschaft. Wie ist der geographische Raum zutreffend zu benennen, dessen Geschichte untersucht wird? „Baltikum“ scheidet als Oberbegriff aus, da der zur polnisch-litauischen Rzeczpospolita gehörende Raum des früheren Deutschordens-Gebietes weitgehend ausgeblendet bleiben musste. Hier, also im heutigen Litauen, bestimmten ganz andere Macht- und Kräfteverhältnisse die Entwicklung. Darum kann auch nicht von Baltischen Ländern gesprochen werden, wie „Baltikum“ eine Wortprägung der politischen Geographie des 19. und 20. Jahrhunderts. Ebenso musste „Ostseeprovinzen“ ausscheiden, eine aus der Verwaltungssprache des Russischen Reiches stammende Begrifflichkeit. Man einigte sich auf die „baltischen Lande“ und fand damit die Möglichkeit, neben Liv- und Kurland, Estland mit Ösel und dem seinerzeit Lettgallen genannten Gebiet auch das Territorium des Ingermanlandes einzubeziehen, des Gebietes südlich von Karelien an der Newamündung, dessen Geschichte vor der Gründung von Sankt Petersburg noch viel Unbekanntes und Unerschlossenes enthält.³ Auch die Benennung

² Matthias Asche, Werner Buchholz, Anton Schindling, *Prolegomena zu einer Reformations- und Konfessionsgeschichte der baltischen Lande*, Heft 1, S. 29-44.

³ Eine sehr instruktive kartographische Darstellung des behandelten Gebietes findet sich in Heft 1, S. 13 ff. zusammen mit einer Übersicht über die „Sprachen der Bevölkerung in den

der bestimmenden Akteure ist sorgfältig zu prüfen, „Baltendeutsche“ z.B. wird zu Recht als „nationalistisch konturierte Wortprägung des 19. und 20. Jahrhunderts“ verworfen.

In den „Prolegomena“ wird dem Leser auch ein erster Überblick über die allgemeine Geschichte des zu erforschenden Gebietes zwischen 1500 und 1721 gegeben. Die Machtkämpfe und die wechselnden Koalitionen zwischen den Erben des Deutschordens, dem polnisch-litauischen Staat, Dänemark, Schweden und dem russischen Reich haben zu einer instabilen staatlichen Organisation geführt, Unterschiede zwischen ländlichen Territorien und den städtischen Zentren des Bürgertums, der Transfer von Personen und Kulturen im Ostseeraum bilden den Hintergrund und schaffen die Voraussetzungen für die Reformation.

Kenntnis- und detailreiche Einzeldarstellungen finden sich in den beiden grundlegenden Hauptbeiträgen des estnisch-schwedischen Historikers Aleksander Loit über Reformation und Konfessionalisierung in den ländlichen Gebieten⁴ (aus dem Schwedischen übersetzt von Werner Buchholz) und von Enn Tarvel aus Tallinn „Kirche und Bürgerschaft in den baltischen Städten im 16. und 17. Jahrhundert“⁵.

Der Beitrag von Aleksander Loit beginnt mit einer Überprüfung der zu verwendenden Begriffe und Bezeichnungen und enthält auch eine kurze, wohl im Ganzen zutreffende, wenn auch stark verallgemeinernde Analyse der historiographischen Konzepte im 19. und 20. Jahrhundert – der Rückgriff auf alte, die Schwedenzeit verklärende Volksüberlieferungen, deutsch-baltische, nationalhistorische und russisch-sowjetische Konzepte. Seine Anliegen und Einsichten sind in den oben beschriebenen Prolegomena der Herausgeber aufgegriffen worden. Eine genauere Sichtung dieser historiographischen Konzepte, ihrer Voraussetzungen und erkenntnisleitenden Fragestellungen differenzierter vorzunehmen wäre gewiss eine lohnende Aufgabe, die vielleicht zu manchen überraschenden Erkenntnissen führen würde. Zwei Aufsätze im vierten Band, auf die weiter unten eingegangen wird, belegen diese Vermutung.

baltischen Landen“ von Raimo Raag.

⁴ Aleksander Loit, *Reformation und Konfessionalisierung in den ländlichen Gebieten der baltischen Lande von ca. 1500 bis zum Ende der schwedischen Herrschaft*, Heft 1, S. 49-216.

⁵ Enn Tarvel, *Kirche und Bürgerschaft in den baltischen Städten im 16. und 17. Jahrhundert*, Heft 3, S. 17-99.

Loits Erzählung setzt dann weit zurück in der Vorgeschichte der Reformationszeit ein und berichtet zum Beispiel über den „überkommenen Volksglauben“, der auch nach der Christianisierung fortlebte und mit christlichen Elementen durchsetzt wurde⁶ – ein Grund vielleicht dafür, dass in der estnischen Sprache für die Reformation der Kirche im 16. Jahrhundert neben dem entsprechenden Lehnwort auch das Wort „Glaubensreinigung“ verwendet wird⁷. Allerdings stellt Loit an späterer Stelle auch für die reformatorische und nachreformatorische Zeit fest, *dass der Kampf der Kirche gegen den Volksglauben nur begrenzt erfolgreich war. In der Zeit der schwedischen Herrschaft ließ die estnische und lettische Landbevölkerung nicht von ihrem alten Volksglauben und seinen Opferritualen und anderen Zeremonien ab. Das zähe Festhalten der bäuerlichen Bevölkerung an den religiösen Vorstellungen des alten Volksglaubens dürfte letztlich auf die zahlreichen und umfassenden Heimsuchungen sowie auf das tiefe und allgemeine Elend zurückzuführen sein, das die Menschen während der lang anhaltenden Kriegszeit des 16. und 17. Jahrhunderts erleiden mussten. Als deutlich wurde, dass weder der christliche Gott noch Luthers Lehre die Menschen vor den feindlichen Verheerungen und den Zerstörungen der Landschaften und Dörfer, vor Hunger, Tod und allen möglichen Entbehrungen zu schützen vermochten, wandte sich der Gemeine Mann an die alten einheimischen Schutzgötter um Hilfe und Trost*⁸.

Hervorzuheben ist die Zusammenschau sozial- und kulturgeschichtlicher Verhältnisse mit den wechselnden machtpolitischen Gegebenheiten und ihr Einfluss auf die kirchlichen Entwicklungen in Aleksander Loits Geschichtserzählung. Konkret und anschaulich schildert Loit die Lebensverhältnisse des sich neu herausbildenden Pfarrerstandes, seine Ausbildung und soziale Stellung, die Aufgabenbereiche pastoralen Dienstes sowie den Aufbau einer einigermaßen geordneten Administration und Hierarchisierung⁹. Hier werden dem Leser sehr lebensnahe Details vor Augen geführt, die durchaus auch vergleichbare Überlegungen zur Reformationsgeschichte in anderen europäischen Kulturlandschaften anregen können.

Die Frage mag gestellt werden, ob die Unterscheidung zwischen ländlichen Räumen und den städtischen Zentren für die Erkenntnisgewinnung wirklich gerechtfertigt und zielführend ist. Gerade die Lektüre des Aufsatzes

⁶ A.Loit, a.a.O., S. 56.

⁷ A. Loit, a.a.O., S. 55.

⁸ A. Loit, a.a.O., S. 187.

⁹ A. Loit, a.a.O., S. 156 ff.

von Aleksander Loit führt immer wieder die enge Verbindung zwischen Riga, Reval, Pernau und Dorpat und dem jeweiligen Umland vor Augen sowie auch die starke Ausstrahlung und Auswirkung der dortigen Geschehnisse auf die ländlichen Territorien. Freilich sind die bestimmenden Kräfte in den Städten, soweit sie nicht unmittelbar in kirchliche oder klösterliche Strukturen und Institutionen eingebunden sind, von einer bürgerlich-emanzipatorischen, im wesentlichen deutschen Kultur geprägt, die es so im ländlich-feudalen Raum nicht gab.

Dieser urbanen Landschaft der Hanse- und Universitätsstädte in den baltischen Landen widmet sich Enn Tarvel aus Tallinn, Professor für baltische Geschichte und mehrjähriger Direktor des Instituts für baltische Studien an der Universität Stockholm. Immer wieder wird die intensive und vielgestaltige Kommunikation zwischen den Städten des südlichen und östlichen Ostseeraums deutlich, die Ausstrahlung von Lübeck, den Universitäten Rostock und Greifswald weit in den baltischen Raum, die entscheidend für den reformatorischen Aufbruch in der Anfangszeit war.

Sehr anschaulich erzählt Tarvel die verwickelten machtpolitischen und dynastischen Vorgänge in den umliegenden Staaten Polen-Litauen, Schweden und Russland, die dazu führten, dass die Reformationsbewegung in den von ihm je gesondert betrachteten Städten Riga, Reval und Dorpat / Pernau eingebunden wurde in die schier endlose Kette militärischer Auseinandersetzungen, Kriege, Waffenstillstände und Friedensschlüsse – Vorgänge, deren Ausgang und Ergebnis für die zeitgenössischen Akteure völlig offen waren, in denen sich Zeiten der gegenseitigen Respektierung und Tolerierung abwechselten mit Zeiten von Verfolgung und Unterdrückung der Andersdenkenden.

Unter Bezug auf die methodischen Überlegungen von Aleksander Loit stellt auch Tarvel sehr grundsätzlich fest: *Ein Überlieferungsbild eines einseitig positiv gewerteten, angeblich teleologischen Konfessionalisierungsprozesses ist [...] wohl kaum tragfähig. Der derartig implizierte Determinismus projiziert spätere Zustände in die Geschichte zurück und vernachlässigt die Offenheit historischer Situationen für mehrere Optionen. In der Tat stellt sich die Reformation als ein sehr langfristiger Vorgang dar, für deren Verlauf über eine längere Zeit hin ein ungeplanter Multikonfessionalismus und Formen konfessioneller Koexistenz charakteristisch blieben. In dieser Zeit kam es zu Formen eines Nebeneinanders, ja von Toleranz, in denen sich verschiedene Verbindungen von konfessionellen, institutionellen und herrschaftlichen Strukturen ergaben. ... Erst in den 1580er Jahren begann das eigentliche Ringen zwischen Katholizismus und*

*Protestantismus, welches mit dem politisch-militärischen und dynastisch-konfessionellen Konflikt der Mächte Polen-Litauen und Schweden einherging. [...] In der schwedischen Epoche seit den 1630er Jahren errang das Luthertum schließlich in den baltischen Landen seine monopolartige konfessionelle Stellung – und zwar aus Gründen der politischen Macht, weniger aus der Kraft von Ideen und Glaubensverheissungen. Zu diesem Zeitpunkt war seit den bemerkenswert frühen Anfängen der Reformation in den baltischen Städten bereits über ein Jahrhundert vergangen*¹⁰.

Die Lektüre von Tarvels Erzählung ist für kirchengeschichtlich Interessierte lohnend, weil sie dieser Einsicht eines Profanhistorikers folgend die Offenheit und Vielgestaltigkeit der historischen Prozesse an vielen Beispielen lebendig werden lässt und auch ein differenziertes Bild der Bestrebungen der russisch-orthodoxen Kirche im 16. Jahrhundert zeichnet¹¹.

Angeklungen ist bereits der Hinweis auf zwei Arbeiten über die Geschichte der Geschichtsschreibung im vierten Band der Reihe. Es handelt sich um die Beiträge von Julian Kreem und Valda Klava über die livländische Reformation im Spiegel der estnischen resp. der lettischen Geschichtswissenschaft, auf die hier abschließend etwas näher eingegangen werden soll¹².

Für die estnische Geschichtsschreibung bestätigt Julian Kreem einleitend, dass sie *vor allem in der Interaktion (beziehungsweise Konfrontation) mit, aber auch aufbauend auf der deutschbaltischen Geschichtsschreibung* entstanden ist¹³. Allerdings kann er auch beobachten, dass „bereits im jungen Nationalstaat der Zwischenkriegszeit gegenüber der Vergangenheit eine prinzipielle geistige Offenheit vorherrschen konnte und neben dem volksgeschichtlichen „Mainstream“ auch Ansätze existierten, die alle Ethnien einschlossen. Je mehr man sich der Gegenwart nähert, desto schwieriger ist es, nationalideologische Grenzen zwischen den verschiedenen Historiographien zu ziehen.“¹⁴

Diese eigentlich ja erfreuliche Feststellung berührt sich eng mit der Beobachtung von Valda Klava, die zunächst für die lettische Geschichtsschreibung zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine neue Bestrebung registriert,

¹⁰ E. Tarvel, a.a.O., S. 37 f.

¹¹ E. Tarvel, a.a.O., S. 46 ff.

¹² Julian Kreem, *Die livländische Reformation im Spiegel der estnischen Geschichtswissenschaft*, Heft 4, S. 99-122; und Valda Klava, *Die livländische Reformation im Spiegel der lettischen Geschichtswissenschaft*, Heft 4, S. 123-146.

¹³ Julian Kreem, a.a.O., S. 99.

¹⁴ ebda.

die in einen scharfen Widerspruch zu der in der einheimischen Geschichtsforschung bis dato herrschenden Tradition und Praxis (geriet), die von den deutschbaltischen Historikern bestimmt war. Letztere konzentrierten sich ausschließlich auf die Geschichte der gesellschaftlichen Elite, der sie selbst angehörten, und betonten die besonderen historischen Verdienste der Deutschen in den baltischen Ländern. Dies betrachteten sie als ihre Hauptaufgabe. Darüber hinaus setzte die deutsch-baltische Elite zur Verteidigung ihrer gesellschaftlichen Position nicht nur wissenschaftliche Argumente ein, sondern auch institutionelle und administrative Maßnahmen. [...] Dies stand im Einklang mit der zaristischen Hochschul- und Wissenschaftspolitik¹⁵. Die nolens volens gegebene Abhängigkeit der Geschichtsschreibung und –wissenschaft von politischen Strömungen und gesellschaftlichen Erfordernissen und die Gefahr der Instrumentalisierung durch sie wird im Verlauf der Arbeit von Valda Klava mit instruktiven Beispielen und Belegen entfaltet. Vor allem gilt dies für die Geschichtsschreibung in der sowjetischen Zeit Lettlands. Aber auch hier ist eine differenzierte Sichtung des Materials gewinnbringend und erkenntnisfördernd: Die von den marxistisch-leninistischen Historikern praktizierte Darstellungsform, einerseits ein Schema der Geschichte vorzugeben und andererseits die zum Thema gehörende Faktologie mitzuteilen, erlaubte es, wenn der Verfasser nur danach strebte, dem Leser rein sachliche Informationen zum eigenen Nachdenken und zur eigenen Urteilsbildung an die Hand zu geben. [...] Die Aufmerksamkeit eines analytisch denkenden Lesers wurde auf die Details der Geschichte des 16. Jahrhunderts gelenkt, wenn auch im ganzen eine Interpretation der Reformation nicht möglich war, die auf die ideologischen und politischen Vorgaben hätte verzichten können¹⁶.

Vielleicht ist die fast leitmotivisch durchgehaltene kritische Reflexion der Methoden, der Umstände und der Voraussetzungen einer Geschichtserzählung über die Reformation in den baltischen Ländern einer der wichtigsten Verdienste des Sammelwerkes. Sie stand daher auch im Vordergrund dieser Besprechung. Dennoch muss unbedingt auf die Fülle von sprach- und literaturgeschichtlichen, kunst- und kulturhistorischen Einzelbeiträgen in den vier Heften hingewiesen werden, die insgesamt ein sehr lebendiges Bild vom untersuchten Geschehen vermitteln. Beschreibung und Interpretation von Stadtplänen und Stammbäumen, Bildbeschreibungen,

¹⁵ Valda Klava, a.a.O., S. 125.

¹⁶ Valda Klava, a.a.O., S. 137 f. In diesem Zusammenhang erwähnt die Autorin interessanterweise, dass in der sowjetlettischen Geschichtsperiodisierung die Reformation dem Mittelalter zugeschlagen wurde und auf das in der DDR-Geschichtsschreibung verwendete Konstrukt der „frühbürgerlichen Revolution“ verzichtet wurde.

Einzeldarstellungen über den Bildersturm 1524/25, Deutungen von Personennamen im Estnischen und im Lettischen, Analysen kirchlicher Kunst und Architektur und vieles andere mehr machen die vier Hefte zu einer wirklichen Fundgrube für jeden historisch Interessierten. Sie regen an zur Überprüfung eigener Geschichtsbilder und fördern rechtzeitig zum Reformationsjubiläum gerade durch den Detailreichtum viele Erkenntnisse. Allen Aufsätzen sind ausführliche Quellen- und Literaturverzeichnisse beigelegt, am Ende von Heft Nr. 4 befindet sich ein sehr hilfreiches Gesamtregister der Sachbegriffe, Personen- und Ortsnamen.

Streszczenie: Kraje bałtyckie w okresie Reformacji. Publikacja jako wynik realizacji międzynarodowego projektu badawczego

Artykuł omawia wyniki realizacji szeroko zakrojonego, międzynarodowego projektu badawczego poświęconego historii Reformacji w krajach Bałtyckich. Wynikiem badań, trwających od roku 2004, jest czterotomowa publikacja, którą wydano drukiem w końcu 2012 roku. W tekście ukazano wartość naukową, poznawczą i kulturotwórczą zrealizowanego projektu.

Autor odwołuje się do analiz Aleksandra Loit, który wskazuje na wieloznaczność, kompleksowość i problematyczność terminu „Balticum“, który jest stosowany w literaturze przedmiotu.

W swoim omówieniu Autor, w sposób szczególny odniósł się do wyników badań historycznych przedstawionych przez Enna Tarvela, Juliana Kreema i Valda Klava nad problematyką wprowadzenia Reformacji na terenie obecnej Łotwy. Autor podkreślił znaczenie czterotomowej publikacji dla przyszłych badań, także w kontekście zawartości tekstów źródłowych.

Słowa kluczowe: Kraje bałtyckie, Reformacja, projekt badawczy

Summary: The Baltic States in the Time of the Reformation and Confessionalisation – The Publication as a Result of the International Research Project

The article describes the process of formation an international project concerning a development of the Reformations faith in the Baltic States and its result. The Project started in some academic centres around the Baltic Sea in the year 2004. The publication which contents 4 large books (volumes) was ready in the end of 2012. The Author shows the scientific and cultural value of the finished project. There is a variety of meaning and misunder-

standing of the very popular in the scientific debate term “Balticum” – refer to the analysis of Aleksandr Loit shown in the publication.

The article discusses deeply 3 from plenty theoretical outcomes printed in the Project-Book: The issues presented by Enn Tarvel, Julian Kreem and Valda Klava concerned on the Reformation in the present territory of Latvia. The article emphasizes the very high scientific value of the whole project especially a big content of source materials.

Keywords: Baltic States, Reformation, research project

Ks. **Christoph Ehricht** – (ur. 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.

Wojciech Gajewski

**Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu.
Kościół w świetle antycznego domostwa
na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7,24-27,
Mt 24,45-51; Łk 15,11-32**

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013, ss. 527.

Słów kilka o autorze

Pan dr Wojciech Gajewski jest adiunktem w Zakładzie Historii Starożytnej Uniwersytetu Gdańskiego a także pastorem Kościoła Zielonoświątkowego, prowadzącym parafię we Fromborku. Wśród wielu artykułów naukowych¹, jakie poprzedziły najnowszą Jego publikację, ważną dla całego środowiska historyków i biblistów, była monografia *Charyzmat, urząd, hierarchia*², poświęcona procesom kształtowania się pozycji przywódców Kościoła. Według Gajewskiego u podstaw struktury eklezjalnej legły dwa antyczne środowiska: żydowskie oraz grecko-rzymskie. Pierwsze odpowiada za powstanie charakterystycznej dla tego kręgu kulturowego instytucji Dwunastu. Druga reprezentuje strukturę kościelną w miastach Imperium. Początkowa kolegialność ustąpiła na rzecz jednoosobowego zwierzchnika lokalnej wspólnoty (monoepiskop). Model hierarchii trójstopniowej, obligatoryjnym staje się do-

¹ Ważnymi są Jego teksty: *Judeochrześcijańska struktura gminy jerozolimskiej. Od dodeka do episkopatu*, „Przegląd Religioznawczy” 2/208 [2003], s. 41-63; *Święta we wczesnym Kościele. Świadectwa Nowego Testamentu i Ojców Kościoła*, „Przegląd Religioznawczy” 2/220 [2006], s. 77-108; *Dom i domostwo w Ewangeliach na tle badań nad kościołami domowymi*, [w:] *Prace Katedry Historii Edukacji i Wychowania w rodzinie*, t. 1. *W kręgu badań przeszłości życia rodzinnego*, red. B. Stawoska-Jundzill, Bydgoszcz 2007, s. 33-60; *Plan drugiej Świątyni. Wprowadzenie – legenda z komentarzem*, „Christianitas Antiqua. Fontes et Commentationes” 2/2009, s. 115-123; *Idea „dwóch dróg” jako podstawa moralności społecznej Kościoła w nauczaniu Ojców Apostolskich*, [w:] *Metodologia i problematyka socjologii moralności*, „Socjologia religii” red. J. Baniak, 8/2009, s. 325-345. Czytelnicy GRE także mogli poznać kilka Jego tekstów.

² Opublikowana w wydawnictwie WAM, Kraków 2010.

piero w późnym antyku. Ważna, udowodniona w tej monografii teza, zakłada że Kościół w Rzymie, a raczej istniejące w mieście lokalne wspólnoty o mieszananej strukturze etnicznej, do połowy II wieku nie posiadały jeszcze systemu trzystopniowej hierarchii. W. Gajewski jest także znanym autorem rozpraw z zakresu idei Kościoła Zielonoświątkowego³.

Najnowsza Jego książka, a zarazem rozprawa habilitacyjna

Najprostszym i zapewne właściwym zdefiniowaniem tej książki, jest stwierdzenie, że monografia ma charakter rozległego studium relacji Kościoła do antycznej instytucji domostwa (hebr. *beit*, gr. *oikos/oikia*, łac. *familia/domus*). W polu zainteresowania Autora znajduje się więc nie tylko szeroko rozumiane domostwo antyczne, ale również idea teologiczna, jaką ze swojej natury jest Kościół. Synteza stawia przed badaczem konieczność zmierzenia się z niezmiernie bogatą literaturą z obszaru historii, archeologii, epigrafiki oraz biblistyki i eklezjologii.

Rozprawa została podzielona na trzy części: *Antyczny oikos* (I), *Kościół konstytuujący się na sposób domowy* (II), *Oikos w przypowieściach w świetle korynckiej ekklesii* (III). Całość poprzedzona jest „Wstępem” (s. 11-23) określającym postawiony problem, cel, metodę, stan badań, oraz zamknięta zawierającym wnioski stosunkowo krótkim „Zakończeniem” (s. 426-429), po którym następują: wykaz skrótów, bardzo pomocne indeksy autorów antycznych, współczesnych i cytatów biblijnych, krótkie streszczenie w języku angielskim, a także bardzo obszerna i wyjątkowo starannie metodologicznie zapisana „Bibliografia” (s. 436-488), podzielona na: Źródła i ich tłumaczenia, Słowniki i encyklopedie oraz Literatura przedmiotu, zawierająca aż ponad 1100 pozycji.

Przedmiotem badań gdańskiego historyka i fromborskiego pastora w jednej osobie, jest oddziaływanie domostwa na powstający w I wieku n.e.

³ *Kościół Zielonoświątkowy w RP*, [w:] *Ekumeniczny leksykon Kościołów i Wspólnot religijnych Warmii i Mazur*, red. Władysław Nowak, Olsztyn 1999, s. 109-116; *Dynamika ewangelikalizmu polskiego. Krytyczne spojrzenie z uwzględnieniem perspektywy pentekostalnej*, [w:] *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, red. T. J. Zieliński, Wydawnictwo Credo, Warszawa – Katowice 2004, s. 83-95. *Theological education among denominational minorities in the Interwar Poland: a case study of the Biblical Institute in Gdansk*, [w:] *Polish Journal of Social Science*, t. 1, Kraków-Elbląg 2006, s. 67-87 *Kościół Zielonoświątkowy: geneza, dzieje, teologia, duchowość i perspektywy*, [w:] *Nierzymskokatolickie Kościoły chrześcijańskie we współczesnej Polsce*, red. Z. J. Winnicki, T. Dębowski, Toruń 2007, s. 114-142.

Kościół oraz konsekwencje, jakie z tego faktu wynikały dla chrześcijańskiej politei (wspólnoty). Do analizy wykorzystano apokryfy ST i NT, literaturę rabiniczną, starożytne teksty literackie, inskrypcje oraz inne zachowane świadectwa kultury materialnej i duchowej z obszaru cywilizacji żydowskiej i grecko-rzymskiej. W pracy naukowej ważne są metody, jakimi posługuje się badacz. Wojciech Gajewski stosuje w pracy trzy metody: historyczno-kulturową (historical-cultural analysis; social-scientific methods), eklezjalno-alegoryczną i inicjacyjną. Każdą z nich odnosi do konkretnie analizowanej rzeczywistości. Za pomocą pierwszej Autor odnajduje odniesienia do chrześcijańskiego i pozachrześcijańskiego oikosu epoki antycznej. Druga znajduje zastosowanie przy analizie ewangelicznych przypowieści. Trzecia związana jest z tekstami biblijnymi, które ukazują dynamikę wczesnochrześcijańskiej pedagogii.

Wojciech Gajewski przedmiotem swoich poszukiwań uczynił ekklesję koryncką. Wychodząc z założenia, że każda wspólnota, jako instytucja społeczna, przyjmuje lub wypracowuje najlepszy dla siebie wzorzec instytucjonalny, doszedł do wniosku, że w wymiarze socjologicznym ekklesia bazowała na strukturze domostwa. Poszczególne kościoły domowe tworzyły jednostkę podstawową, która stanowiła niejako oś, wokół której koncentrowało się życie wspólnoty miejskiej. Ograniczenie zagadnień społeczno-kulturowo-teologicznych do jednej wspólnoty, pozwala na głębsze przeanalizowanie tematu; dlatego podjęty przez Autora wybór wydaje się w pełni uzasadniony.

W przypadku ekklesii korynckiej mamy do czynienia z trzema cechami elementarnymi:

- żydowskim rodowodem członków wspólnoty,
- grecką otoczką kulturową,
- i rzymskim, w swojej istocie, miastem (Colonia Laus Iulia Corinthiensis).

Jak w soczewce zbiera się więc w tym ważnym, portowym mieście, wszystko to, co cechuje dynamizm ekonomiczno-społeczny pierwszego wieku Cesarstwa rzymskiego. Podstawą źródłową są natomiast dwa listy napisane do tej ekklesii przez apostoła Pawła, jej założyciela. Autor recenzowanej książki, analizując oba listy, czyni to nie odrywając ich od pozostałej części kanonu NT, co ukazuje zamieszczony na końcu książki indeks biblijny (s. 510-524).

W pierwszej części (trzy rozdziały s. 27-144) Wojciech Gajewski poddał analizie antyczne domostwo. Uczynił to w oparciu o źródła literackie i archeologiczne, wykorzystując efekty najnowszych badań w tym zakresie. Wnioski,

jakie płyną z przedstawionego materiału są jednoznaczne – antyczne domostwo (żydowskie, greckie i rzymskie) w znacznie większym stopniu niż znane nam współcześnie domy i rodziny, determinowało egzystencję człowieka antyku. W perspektywie badawczej Autora znajdują się pryncypia wpływające na wizję człowieka w społeczeństwie. Należą do nich takie idee, jak: ojcostwo, braterstwo, patriariat, a także społeczno-ekonomiczne relacje patron-klient. Nie mniej ważne są cechy wyznaczające miejsce w środowisku, w tym określona wizja zaszczytu i honoru wraz z odpowiednimi antonimami: hańbą i wstydem. Rozpoznawanie tych idei i cech daje podstawę do rozkodowania istoty komunikatu kulturowego zawartego w tekstach literackich.

W drugiej części (pięć rozdziałów, s. 145-300) Wojciech Gajewski wyłuszczył idee tworzenia się kościołów domowych w Jerozolimie, Antiochii, Azji Mniejszej, Grecji i w Rzymie. Zapewne niejednego czytelnika zaciekawi rozdział *Antyfamiarność Jezusa?*, a tam idea tworzenia domu otwartego dla uczniów i przyjaciół Jezusa. Kontrowersji wokół tej kwestii co niemiara. Czy ostatecznie się pogląd Gajewskiego, że ważnym w procesie otwierania się domostw zamkniętych przez tradycję, były względy ekonomiczne, czas pokaże.

Wiele w tej partii książki roboty typowej dla filologa – szczegółowa analiza nowotestaamentowego języka familiarnego, a przecież wielu unika interpretacji logionów. Może zbyt daleko idące stwierdzenie, że Paweł przenosi język gminy żydowskiej do środowiska gminy chrześcijańskiej. Chyba więcej należało w tym miejscu uwagi poświęcić kreatywności chrześcijan spoza synagogi.

Analizę kościołów domowych przedstawiono w oparciu o chronologię zaprezentowaną przez Łukasza w *Dziejach Apostolskich*, czyli od Jerozolimy po Rzym. Arcyważną rolę gra tutaj środowisko korynckiej ekklesii. Niejednego czytelnika przyciągnie ukazana panorama kwestii roli kobiet, nie tylko w korynckim Kościele. Według Autora, wspólnoty nie tylko gromadziły się w obrębie domostw, ale stąd też czerpały swoje wzorce zachowań społecznych, a z nimi przenosiły do swojego środowiska nazewnictwo, które dopiero z czasem można było określić jako chrześcijańskie. Pierwsze wspólnoty tworzyły się, trwały w najbliższym otoczeniu na sposób domowy, od wieków znany w hellenistycznym i rzymskim antyku (*kat' oikon ekklesia; collegia domestica*). Temu ostatniemu wątkowi poświęcono część rozdziału piątego, gdzie przy okazji sporo miejsca oddano dyskusji nad wpływami języka familiarnego na kształtowanie się w ekklesii relacji *ad intra*. Apostoł Paweł chętnie i często posługiwał się terminami zapożyczonymi z wzorca rodzinnego. Nie można,

pisze Gajewski, zakładać, że na obraz wczesnych wspólnot chrześcijańskich przemożny wpływ miała ideologia i propaganda cesarska [*Pater patriae*], a już zwłaszcza na kształtowanie się wizji porządku kościelnego, por. s. 185. 208. Apostoł dobiera określenia i nazwy, stąd też codziennym dla niego określeniem wskazującym współwierzącego był termin „brat” (*adelphos*), w mniejszym stopniu także „siostra” (*adelfē*), „rodzice” (*goneis*), „dziecko” (*teknon*), „domownicy” (*oiketēs*), „pan” (*kyrios*), „zarządca” (*oikonomos*), „sługa-niewonik” (*donulos*).

Możemy więc, nieco uogólniając, mówić, że model stosunków wewnątrz wspólnoty był zgodny ze standardami antycznej rodziny (*familia antiqua*). Stanowi to naturalną konsekwencję formułowania się struktury eklezjalnej opartej o wzorzec życia domowego, które nasz Autor nazywa *oikoidalnym* (od greckiego: *oikos* – dom; siedziba). Z drugiej zaś strony, w mniej lub bardziej zawołowany sposób, w chrześcijańskiej gromadce kontestowano proste przenoszenie wzorców Apostoła. Wynikało to z apostoelskiej wizji *domus nova*. Zamierzeniem Apostoła nie była jednak dekonstrukcja modelu patriarchalnego, na którym przecież opierały się stosunki wewnętrzne w domostwie, ile raczej jego dekompozycja. Wewnętrzne stosunki oparte zostały na idei braterstwa: *Badając model relacji występujących w łonie kościołów Pawłowych możemy stwierdzić, że mamy do czynienia raczej z pewną formą fraterii niż z klasycznym patriarchatem* (s. 208). Autor zwrócił uwagę jednocześnie na unikanie przez Pawła terminu ojciec (*patēr*) na określenie zwierzchnika wspólnoty. Ojcem nowej politei jest bowiem Bóg (s. 206-207). Z powodu mesjańskiego charakteru ekklesii antyczny ideał domowego patrycentryzmu został zastąpiony chrystocentryzmem. Mesjasz Jezus pełni w Ekklesii rolę *pater familias*. Autor uważa, że Apostoł posługiwał się terminem *patēr* w odniesieniu do relacji między sobą a wspólnotą wyłącznie metaforycznie.

Apostoł, według Wojciecha Gajewskiego, zdecydowanie przeciwstawiał się w swoich listach rzymskiej wizji patronatu. Honor i zaszczyt były w społeczności antyku ściśle związane z władzą i panowaniem. W nowej politei nadzór nad współbraćmi był związany raczej z usługiwaniem i poświęceniem, a przynajmniej na te postawy Paweł zwracał uwagę w swoich listach. Instytucjonalizacja więzi społecznych, wynikająca z konieczności organizacji wspólnoty (wyznaczenia czasu, miejsca i porządku na spotkaniu), nie powinna doprowadzić do sprawowania władzy w znaczeniu, z jakim spotykamy się w dobrowolnych stowarzyszeniach, kolegiach czy rodzinach opartych na modelu patriarchalnym.

Posiłkując się badaniami E. Judge, Wojciech Gajewski przyjął tezę, że socjologicznie chrześcijaństwo to *ruch społeczny sponsorowany przez lokalnych patronów* (s. 262). By sprawdzić słuszność tezy Autor poddał analizie sylwetki korynckich ojców domów, patronów i patronek (której poświęcił trzy kolejne rozdziały: od siódmego do dziewiątego). Wykazał, że w korynckiej wspólnocie funkcje te pełnili zarówno mężczyźni (Gajusz Tycjusz, Stefanas, Kryspus i Erast), jak i kobiety (Chloe, Pryska i Feba). Zgodnie z wizją antyczną stosunków społecznych od patronów i gospodarzy kościołów oczekiwano gościnności i świadczenia dobroczynności. Byli oni zobowiązani do organizowania fizycznej przestrzeni dla zgromadzenia, nie mniej ważne było również zabezpieczenie materialne i prawne uboższych współwyznawców. Stawiało to gospodarzy kościelnych spotkań na wyższej pozycji. W większym stopniu, niż pozostali wierni, odpowiadali za porządek oraz przebieg spotkań liturgicznych, którym prawdopodobnie także przewodzili. Jednak nie każdy *pater familias* pełnił te funkcje. Największe znaczenie odgrywali we wspólnocie bogatsi gospodarze, których domy były wystarczająco pojemne, a wszyscy domownicy należeli do wspólnoty (s. 296). Analizując pod tym względem wymagania przedstawione benefaktorom Autor doszedł do wniosku, że osią ekklesii korynckiej był dom Stefanasa, prozelity żydowskiego, jednego z pierwszych nawróconych w Koryncie (s. 297-298). Nie można go jednak traktować jako monoepiskopa. Był raczej współstarszym i wraz z innymi przywódcami chrześcijańskich domów sprawował kolegialny nadzór nad ekklesią jako *primus inter pares*.

Analiza architektonicznego wymiaru domostw rzymskich przelomu er oraz dane pochodzące z tekstów obu listów do Koryntian, pozwoliły Autorowi oszacować w przybliżeniu wielkość wspólnoty. Na 283 stronie przedstawił wzór matematycznego wyliczenia zasiedlenia wyznaczonego domostwa lub obszaru. Możemy przyjąć, że proponowana powszechnie koncepcja wspólnoty 50 osobowej jest nie do przyjęcia z powodu poważnego niedoszacowania. Uczeni, postulujący taką wielkość korynckiej ekklesii, kierowali się bowiem danymi opartymi na pojemności willi z Anaploga. Wojciech Gajewski odniósł się do tego krytycznie, zrewidował proponowany rząd wielkości i na bazie przyjętych danych (w tym architekturze innych obiektów) ustalił, że wspólnota musiała liczyć sobie około 150-200 osób.

Trzecia część rozprawy, dodam - najbardziej odkrywcza, poświęcona jest toposowi domostwa w przypowieściach ewangelicznych. Ich znaczący odsetek odwołuje się do idei związanych z oikosem oraz osobą ojca, pana i go-

spodarza. Zastosowanie metody alegoryczno-eklezjalnej i inicjacyjnej pozwala dostrzec, że część materiału ewangelicznego była przetransponowana z realiów wsi i miasteczek palestyńskich na grunt wielkich miast imperium rzymskiego. Wiązało się to z koniecznością reinterpretacji przypowieści w miarę zmieniającego się otoczenia społeczno-kulturowego nowej wspólnoty.

W doborze analizowanych w rozprawie przypowieści (*Dwa domy, Sługa wierny i niewierny, Syn marnotrawny*) Autor wziął pod uwagę ustalenia amerykańskiego badacza, Bernarda B. Scotta. Według niego wszystkie przypowieści oscylują wokół trzech zasadniczych elementów życia społecznego świata śródziemnomorskiego: rodziny, relacji patron-klient oraz życia codziennego w gospodarstwie domowym (por. s. 301). Na podstawie tego kryterium Wojciech Gajewski wybrał po jednej przypowieści z każdego obszaru i poddał ją analizie. Zaznaczył przy okazji: *Wybór paraboli podyktowany jest nie tyle ich specyfiką, ile reprezentatywnością* (s. 301). Może szkoda, że Autor informację o kryterium doboru przekazał jedynie w przypisie, łatwo ją bowiem pominąć podczas czytania.

Zastosowanie późniejszych tekstów, jakim są znane nam z Ewangelii przypowieści, do analizy wcześniejszych pism Pawła (1 i 2 Kor) może wydawać się zabiegiem nieco karkołomnym. Wojciech Gajewski broni tego założenia stawiając następującą hipotezę: *mimo że Paweł nie znał ewangelicznych paraboli w tej postaci, jaką dziś dysponujemy, jego nauczanie ukazuje doskonałą znajomość ducha Jezusowych przypowieści. Wskazują na to nie tylko zbieżności semantyczne (por. Dwa domy), ale także koherencja idei, tematów i toposów, którymi posługiwał się Apostoł, z tymi, które zakorzenione są w nauczaniu Jezusa. Niezmiennie i usilnie podkreślanie przez Pawła idei braterstwa oraz zdecydowane odmawianie tytułu ojciec komukolwiek z grona przywódców [...] prowadzi do wniosku, że Apostoł postrzegał strukturę i kondycję ekklesii w zgodzie z intencją Założyciela. Świadczy o tym także preferowanie terminów z obszaru domostwa* (s. 427). Przyjęte założenia dają podstawę pod wnioski, jakie Autor wyciągnął z analizy obu, nie całkiem jednak niezależnych od siebie środowisk, jakimi są z listy Pawła i Ewangelie synoptyczne. Liczne odniesienia skierowane do gospodarzy domów w różnych partiach NT wskazują na trafność tej hipotezy.

Analiza materiału ewangelicznego, zestawionego z 1 i 2 Kor przedstawia ciekawy obraz problemów, z jakimi borykała się ekklesia koryncka. Autor wskazał niebezpieczeństwa, na które narażeni byli patroni w obszarze budowania, nadzoru i dyscypliny. Przedstawiony materiał pozwala lepiej usytuować niektóre źródła napięć w tej społeczności. Najważniejszą kwestią pozostaje

staje sprawa interioryzacji treści ewangelicznego przesłania przez patronów i patronki, czyli osoby szczególnie ważne dla bytu wspólnoty. Pokusa, by zaaplikować znany ze świata rzymskiego model relacji patronackich, stała w opozycji do ewangelicznej wizji stosunków wewnątrz ekklesii. Jak można się przekonać, wyróżniona pozycja patronów mogła prowadzić, i w rzeczywistości prowadziła, do wielu nadużyć, o czym świadczą wnioski z analizy.

Badania przedstawione w rozprawie oparte zostały na bogatej i wielojęzycznej literaturze, a ich rozległe i nowatorskie ujęcie pozwala przyjąć, że staną się ważnym przyczynkiem do badań nad wczesnym chrześcijaństwem. Obraz Kościoła, jaki w swojej publikacji przedstawił Wojciech Gajewski, ukazuje głębokie związki chrześcijaństwa ze światem antyku wczesnego cesarstwa. W środowisku i instytucjach starożytnego domostwa znalazł Kościół ważne dla siebie wzorce i modele. Nie poprzestał jednak wyłącznie na recepcji, ale dokonał w nim istotnych korekt. Ukazane przez dra Wojciecha Gajewskiego stosunki społeczne w ramach *domus nova*, wydają się wciąż aktualnym wyzwaniem.

Kończąc, gdybym miał jednym zdaniem zachęcić do lektury książki W. Gajewskiego, powiedziałbym: książkę powinien przeczytać ten, kto chce wiedzieć, jaka moc przetrwania drzemie w czymś tak drobnym jak Kościół domowy. To książka o tym, jak bez państwowych dotacji i będąc poza ochroną prawa, trwał Kościół w domowych zagrodach; trwał, aż cesarz Konstantyn I oświadczył, że to także „religia dozwolona” (*religio licita*).

Prof. dr hab. Jan Iluk

Aktualność Sørensa Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin

Monografia wieloautorska pod red. naukową ks. Marcina Hintza i Marii Urbańskiej-Bożek,

Wyd. Parafia Ewangelicko-Augsburska Gdańsk-Gdynia-Sopot, Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne, Sopot-Gdańsk 2013, ss. 182.

Monografia wieloautorska *Aktualność Sørensa Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin* zasługuje na szczególną uwagę przynajmniej z kilku powodów¹. Stanowi ona poniekąd zwieńczenie polskich – niemal pięćdziesięcioletnich – intensywnych studiów nad dziełem filozoficznym, literackim i teologicznym z pewnością jednego z najwybitniejszych myślicieli Starego Kontynentu – Sørensa Kierkegaarda (1813-1855). Można zarazem powiedzieć, że ta monografia przyjmuje postać trzeciej części „trylogii”, której powstanie w XXI w. zapoczątkowały dwie ważne prace zbiorowe: *Człowiek wobec rozpaczy w filozofii Sørensa Kierkegaarda*, Kraków 2004 oraz *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, Kęty 2006. Nie sposób także nie podkreślić, że ta „trzecia część trylogii” jest publikacją w wysokim stopniu nowatorską – w znacznej bowiem mierze inauguruje nowe kierunki refleksji nad pisarstwem filozoficzno-religijnym sławnego Duńczyka, na które wręcz nie można nie zwrócić uwagi. Należy równocześnie zauważyć, że Autorom książki udało się „rzecz” nielatwa: każdy z nich, z perspektywy własnych zainteresowań badawczych, zdołał przybliżyć czytelnikowi głębsze rozumienie sensu centralnej myśli Kierkegaarda – sensu egzystencji jako „bycia przed Bogiem”. Ta myśl jest zwornikiem wszystkich zamieszczonych w książce studiów, które niewątpliwie inspirują czytelnika do podjęcia wnikliwego badania spuścizny literackiej filozofa z Kopenhagi. Biorąc zaś pod uwagę znakomity warsztat naukowy Autorów opracowań, a także okoliczność, że finałny akord tej publikacji stanowi pełna dotychczasowa *Bibliografia polska Sørensa Kierkegaarda*, należy stwierdzić, że ta monografia jeszcze przez wiele lat będzie służyć znakomitą pomocą tym wszystkim, którzy dopiero zaczynają odkrywać sens spotkania z osobą i dziełem duńskiego myśliciela.

¹ Recenzja ta jest zmodyfikowaną wersją eseju recenzyjnego, który ukaże się na łamach czasopiisma filozoficznego „Logos i Ethos”.

O tym właśnie sensie już na samym początku książki pisze – w bardzo osobistym i ujmującym czytelnika tonie – Romuald Piekarski. W swoich *Kilku słowach wprowadzenia* nie tylko wspomina dzieje powstawania książki, lecz od razu kreśli, nieco w Pascalowskim stylu, Kierkegaardowski obraz egzystencji, która łącząc w sobie skończoność i nieskończoność, odczuwa nieodpartą potrzebę otwarcia „na transcendencję i poszukiwanie Boga”. W tych słowach Piekarski niedwuznacznie obwieszcza, do jakiej krainy myślenia czytelnik jest zaproszony w tej książce. Zaś w tekście *Aktualność Sorena Kierkegaarda w Polsce w świetle bieżącej debaty*, bp Marcin Hintz i Maria Urbańska-Bożek – Redaktorzy publikacji, przypominają najpierw „polskie losy” recepcji myśli Duńczyka po drugiej wojnie światowej, by potem przybliżyć czytelnikowi trójstopniową strukturę (filozofia, teologia, literatura) i zakres tematyczny książki, której ostatnią, uzupełniającą część tworzą przetłumaczone przez Karola Toeplitza dwa fragmenty dotychczas niepublikowanego w Polsce dzieła Kierkegaarda *Stadia na drodze życia* oraz już powyżej wspomniana *Bibliografia polska...*

Filozoficzną refleksję nad religijnym pisarstwem wielkiego Duńczyka – „Sokratesa Kopenhagi” inauguruje bez wątpienia znakomity tekst Jacka Aleksandra Pokropskiego *Kierkegaardowska krytyka Hegla. Wiara kontra system*. Już samym tytułem opracowania jego Autor wprowadza czytelnika w tajniki dziejów fundamentalnego sporu między Kierkegaardem a Heglem. Pokropski z powodzeniem wykazuje, że Hegłowska logika spekulatywna, *spiritus movens* systemu filozoficznego niemieckiego idealisty, jest w stanie wykreować zaledwie „abstrakcyjne pojęcie człowieka w ogólności”, którego Hegel stopniowo deifikuje i w rezultacie odbiera mu status stworzenia. Dopiero wiara – nosząca w sobie niemożliwe do zrozumienia przez system znamiona paradoksu – pozwala Kierkegaardowi przywrócić człowiekowi status stworzenia, a tym samym odkryć źródło jego godności. Ta zaś nie jest czymś wymyślonym, lecz czymś zdobywanym w relacji człowieka do transcendentnego Boga.

W bardzo „dającym do myślenia” (Ricoeur) i odkrywczym studium hermeneutycznym *Czy Kierkegaard był irracjonalistą? Filozofia egzystencji i meta-system*, Antoni Szwed rzeczowo i zasadnie odpowiada na trudne pytanie, dlaczego Kierkegaard występuje w swoich dziełach pod tak wieloma pseudonimami. Wątek przewodni tej odpowiedzi stanowi coś, co Kierkegaard nazywa „wewnętrznością” – „przejrzystością egzystencji w myśleniu”. Posługiwanie się pseudonimami – udowadnia Szwed – pozwoliło Duńczykowi-poecie scharakteryzować swoją własną wewnętrzność w różnych okresach jego życia. To życie zostało przez Kierkegaarda – za pomocą pseudonimów – świa-

domie i w zamierzony sposób nowatorsko opisane jako bycie estetyczne i religijne zarazem – bycie, które stanowi klucz do zrozumienia powiązań między doktryną chrześcijańską i chrześcijaństwem jako egzystowaniem chrześcijańskim. W rezultacie Szwedowi udało się jasno wyeksplikować zrozumienie zależności między „projektem zaawansowanej egzystencji” a mniej zaawansowanym projektem egzystowania. A w samym centrum tych powiązań i zależności stoi Kierkegaardowski człowiek. W swej ontycznej strukturze nie jest on bynajmniej przedmiotem danym wprost, lecz jest metaprzecmiotem, który ujawnia się poprzez gradację możliwych sposobów bycia, odsłaniających się w autorach pseudonimowych. Oto racjonalny system Kierkegaarda, którego spójny obraz kreśli Szwed w swoim opracowaniu.

„Człowiek Kierkegaarda”, a więc pojedynczy człowiek, jednostka ludzka, w artykule *Indywiduum w filozofii Sorena Kierkegaarda* został przez Stefanię Lubańską przeciwstawiony temu, co „ogólne, powszechne, uniwersalne”. Autorka dyskretnie tropi ślady myślenia Kierkegaarda o ludzkim indywiduum: Hegłowskie „postawienie ogólności ponad pojedynczego człowieka uznał Kierkegaard za fundamentalny błąd, sprzeciwiający się istocie religii chrześcijańskiej”. Aby z jednej strony lepiej wyjaśnić sens krytyki duńskiego filozofa kierowanej pod adresem Hegła, z drugiej natomiast strony dokładniej wyjaśnić treść pojęcia „indywiduum”, Lubańska odwołuje się do trzech Kierkegaardowskich kategorii – ironii, samoobrony, a zwłaszcza podwojenia, za pomocą którego Duńczyk opisuje ludzką osobę jako miejsce jedności przeciwieństw, w szczególności zaś napięcia między wolą i intelektem. Lubańska podkreśla zarazem, że tak rozumiana osoba ludzka egzystuje jedynie na mocy swego związku z konstytuującą ją „Mocą”, która jest niczym innym jak Bogiem, w relacji do którego indywiduum odnajduje swoją tożsamość.

W niezwykle inspirującym, analitycznym i odkrywczym studium *Oksymoron jako metoda poznania i postępowania w myśli Sorena Aabye Kierkegaarda* Karol Toeplitz tropi w dziełach Duńczyka wyraźne znaki obecności tytułowego oksymoronu – metaforycznego zestawienia dwóch sprzecznych ze sobą pojęć, pozornie wykluczających się znaczeń: Bóg rezygnuje ze swej wszechmocy dla ratowania wolności jednostki ludzkiej, równocześnie nie tracąc tej wszechmocy; „z jednej strony „zbędność” Pisma Świętego, z drugiej wykorzystywanie go [...] dla osądu współczesności”. Toeplitz podkreśla, jak ważną funkcję pełni w pisarstwie filozoficznym Kierkegaarda ta figura retoryczna. Podnosi bowiem poziom egzystencjalnego napięcia w życiu człowieka wiary, a zarazem stanowi klucz do głębszego zrozumienia choćby ta-

kich przymiotów Boga, jak jego wszechmoc. Świadome stosowanie przez Kierkegaarda oksymoronu, wyjaśnia Autor, stanowi w dziełach Duńczyka skuteczną zaporę dla jednoznaczności, dogmatyzacji myślenia i w rezultacie rozmaitych form fanatyzmu w życiu człowieka wiary.

Z charakterystyczną dla siebie erudycją historyka filozofii współczesnej Tadeusz Gadacz kreśli obraz *Sorena Kierkegaarda – prekursora filozofii dialogu*. Odwołując się do czołowych postaci tego nurtu w dziejach dwudziestowiecznej myśli filozoficznej, T. Gadacz z powodzeniem odkrywa wątki dialogiczne właśnie w myśleniu XIX-wiecznego twórcy filozofii egzystencji. Wskazuje przy tym w szczególności na ślady zapożyczeń i polemik z Kierkegaardem, które można odnaleźć w myśli takich twórców hermeneutycznej filozofii dialogu, jak Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emanuel Lévinas i Paul Ricoeur. W ten sposób filozof z Krakowa udowadnia główną tezę swojego syntetycznego opracowania, że wymienionych przez siebie filozofów dialogu Kierkegaard faktycznie zainspirował „w o wiele większym stopniu niż oni sami skłonni byli to przyznać”.

Patrząc na dzieło Kierkegaarda oczami teologa, bp Marcin Hintz w artykule *Wiara jako sposób egzystencji – myśl religijna Sorena Aabye Kierkegaarda* nie tylko przypomina o mocnym zakotwiczeniu duńskiego myśliciela w teologii ewangelickiej, lecz głównie pisze o znaczącym wpływie, jaki Kierkegaard wywarł na rozwój tej teologii w XX w. Koncentrując się przede wszystkim na Kierkegaardowskiej interpretacji decyzji wiary jako „skoku egzystencjalnego”, którego nie można ani racjonalnie ani historycznie uzasadnić, Autor tekstu zwraca uwagę na tożsamość ludzkiej, „indywidualnej” wiary z prawdziwym i jedynym sposobem egzystencji, który jest w stanie wyrwać człowieka „z szaleństwa absurdu nicości, rzucając [go] zarazem [...] w absurd zawierzenia Bogu”.

Choć Autor opracowania *Kierkegaard jako apofatyka i dekonstrukcjonista. Konteksty, rozwiązania, konsekwencje* podejmuje te same wątki tematyczne, z którymi czytelnik spotyka się we wcześniejszych artykułach omawianej publikacji, to jednak w swej analizie dzieła Duńczyka jest on niezwykle oryginalny – głównie z dwóch powodów: 1) nie patrzy na pisarstwo religijne Kierkegaarda oczami li tylko filozofa, lecz przygląda się temu pisarstwu przede wszystkim z perspektywy wybitnego znawcy historii literatury XIX i XX w.; 2) wprawdzie zwraca uwagę, nieco w duchu Jacka Aleksandra Prokopskiego, na radykalną krytykę Kierkegaarda pod adresem idealizmu Hegla, i podobnie jak Karol Toeplitz wyjaśnia funkcję oksymoronu w myśleniu religijnym Kierkega-

arda, już nie mówiąc o podjętej przezeń problematyce pseudonimowych autorów, którą wnikliwie przedstawił Antoni Szwed – jednakże czyni to tylko i wyłącznie ze względu na jeden bardzo ważny cel, jasno określony w tytule studium. Edward Kasperski wykorzystuje wspomniane aspekty religijnego piśarstwa Kierkegaarda jako narzędzie rozumienia antropologicznej, epistemologicznej i ontologicznej negatywności. Ta właśnie trójwymiarowa negatywność stanowi z jednej strony klucz do samego jądra krytycznej postawy Kierkegaarda wobec „współczesnej mu filozofii, teologii i podstawowych kategorii religii”, z drugiej zaś strony ułatwia E. Kasperskiemu usytuowanie Kierkegaarda w wielowiekowej tradycji myślenia apofatycznego. Bardzo znaczącym osiągnięciem Kasperskiego jest jednoznaczne wykazanie, że apofatyzm Kierkegaarda nie stanowi jedynie powielenia głosu tradycji. Radykalizm myślenia apofatycznego Kierkegaarda manifestuje się bowiem „w niewspółmierności wewnętrznej religijności, uznanej jedynie za autentyczną i miarodajną, z jej zewnętrznym wyrazem”. Myślenie apofatyczne Kierkegaarda pozwala Kasperskiemu wyrazić przekonanie, że uznawanie Duńczyka za ojca egzystencjalizmu jest poglądem jednostronnym i nieadekwatnym. Wreszcie to apofatyczne myślenie skłania Autora tekstu do postawienia i udowodnienia odważnej tezy, że Kierkegaarda należy postrzegać jako pierwszego historycznego i konsekwentnego dekonstrukcjonistę na polu filozofii, teologii, literatury oraz w ogóle nowoczesnej cywilizacji. W tym kontekście arcyciekawym jest sygnał polemiki Kasperskiego z D.R. Lawem i D. Kangasem na temat historycznego miejsca dekonstrukcjonizmu Jacques’a Derridy.

Oryginalny charakter opracowania Hieronima Chojnackiego *Otchłań negatywnej wolności i zła. Spojrzenie literaturoznawcy na dynamiczny Antynihilizm Sorena Kierkegaarda* ujawnia się najpierw w metodologii Autora, wedle której przedmiotem jego studium nie jest Kierkegaard jako filozof, lecz Kierkegaard jako „ufilozoficzniony pisarz”. Inspirujący ton opracowania slychać jednak przede wszystkim w interesującym opisie duchowego doświadczenia jednostki – doświadczenia rozumianego przez Autora jako źródło filozofującego piśarstwa religijnego Sorena Kierkegaarda. To duchowe doświadczenie Chojnacki – podążając za Kierkegaardem – sytuuje w samym środku napięcia między nihilizmem i antynihilizmem, negacją Boga i bezwarunkowym zaufaniem Bogu. Klarownemu wyeksponowaniu tego napięcia, ma służyć, według Chojnackiego, świadomie zaplanowana przez Duńczyka strategia piśarska, oparta na stosowaniu przezeń wysoce wyrafinowanych środków retorycznych, figur myślowych i różnych gatunków literackich. Odwołując się do badań Vittorio

Possentiego, Autor studium określa tę strategię jako sposób budzenia nadziei na przezwycięzenie postawy nihilistycznej człowieka, na odrodzenie ontologii i tzw. filozofii realistycznej w dobie najpierw kielkowania, a potem rozwoju ideologii śmierci metafizyki.

Rzut oka na treść książki pozwala mówić o jej tematycznym bogactwie. Choć każde z opracowań stanowi – można powiedzieć – odrębną całość, to jednak wszystkie razem wyznaczają interesujący kierunek refleksji nad dziełem filozoficzno-religijnym duńskiego myśliciela. Nie sposób także nie podkreślić, że język publikacji jest bardzo komunikatywny – nie tylko dla filozofów, teologów i literaturoznawców...

Nie ulega wątpliwości, że prezentowana tu *Monografia...* jest pracą wybitną. Została napisana zarówno dla specjalistów, jak i dla szerokiego kręgu odbiorców. Książka jest świadectwem nie tylko wysokiej kompetencji jej Autorów, lecz zarazem stanowi – również dzięki przetłumaczonym przez Karola Toeplitza fragmentom dotychczas niepublikowanej w Polsce pracy *Stadia na drodze życia* – głęboką zachętę do dalszych studiów nad osobą i dziełem Sorena Aabye Kierkegaarda. Dlatego ośmielam się napisać, że tak pięknego prezentu na 200. rocznicę swoich urodzin chyba nawet sam wielki Duńczyk by się nie spodziewał...

Ks. Jarosław Jagiello

**Isaak Gottfried Goedtke,
Kirchengeschichte der evangelischen kleinen Städte
im Polnischen Preußen**

herausgegeben von Hans-Christoph Surkau und Martin Conitzer, Hamburg: Verein für Familienforschung in Ost- und Westpreußen 2010. VIII. XXXIX + 316 S. (Sonderschriften des Vereins für Familienforschung in Ost- und Westpreußen e.V. Nr. 112)

Verein für Familienforschung in Ost- und Westpreußen z dużą konsekwencją przybliży współczesnemu czytelnikowi dawne prace historyczne, dotychczas znane tylko wąskiemu gronu specjalistów. Tym razem jest to, wydany pod wspólnym tytułem, zbiór prac Isaaka Gottfrieda Goedtke (1691–1765), poświęconych historii Kościoła luterańskiego w miastach Prus Królewskich od XVI do początków XVIII w.

Rodzina Goedtke pojawiła się w Prusach Książęcych na początku XVII w., z jej grona wyszło kilku duchownych pracujących zarówno w Prusach Książęcych jak i Królewskich (znanych wówczas także jako Prusy Polskie). Nasz autor był synem Christiana Goedtke, duchownego w Chojnicach (1681–1705). Nie poszedł jednak w ślady ojca, z powodów finansowych nie mógł także podjąć planowanej kariery akademickiej, ale został urzędnikiem – sekretarzem miejskim (Notarius) w rodzinnym mieście. Do jego zasług należy zorganizowanie archiwum miejskiego, które częściowo zachowało się po dzień dzisiejszy, obecnie jest przechowywane w Archiwum Państwowym w Bydgoszczy. Zawiedzione nadzieje na zrobienie kariery uniwersyteckiej Isaak Goedtke rekompensował sobie badaniami historycznymi, w czym pomagała mu oczywiście praca jako sekretarza. Jego dorobek jest wart podkreślenia: zawiera jedenaście opublikowanych za życia książek i artykułów, co najmniej dwa rękopisy zostały zniszczone w pożarze miasta w 1742 r., zaś w archiwum w Bydgoszczy znajdują się jeszcze inne Manuskrypty, w tym jego „Dziennik” z lat 1749–1756.

Przewodnim tematem jego naukowo-kronikarskiej działalności była historia Kościoła luterańskiego w Prusach Królewskich. Część publikowanych przezeń prac dotyczy właśnie tego zagadnienia.

Redaktorzy omawianego wydawnictwa zdecydowali podzielić je na trzy części, zawierające rozmaite prace Isaaka Goedtkę. W pierwszej zawarte są artykuły poświęcone protestantyzmowi w Człuchowie, opublikowane na łamach wychodzącego w Toruniu „Das Gelahrte Preußen” w 1724 r., oraz dwie prace dotyczące parafii w Malborku, wydane anonimowo i bez jego wiedzy w Lipsku w 1753 r. Co ciekawe, kolejne jego opracowania także ukazały się bez jego wiedzy w Lipsku, dotyczyły Grudziądza, Tczewa, Stargardu, Chojnic, Dzierzgonia, Nowego Stawu, Sztumu, Brodnicy, Mewy, Skarszewów, Debrzna, Czarnego, Białego Boru i jeszcze raz Człuchowa. Jednak okazało się, że Goedtkę za ukończone uznał tylko te, odnoszące się do Malborka, Grudziądza i Tczewa. Miasta te zostały opisane według wspólnego wzorca: krótka, zawierająca się w paragrafach historia początków protestantyzmu w Prusach Królewskich, opis podstaw prawnych, na jakich to następowało, oraz to, co najbardziej przyciągało jego uwagę: ewangelicka prezbiterologia w postaci wykazów duszpasterzy oraz – w zależności od posiadanych informacji – ich mniej lub bardziej rozbudowanych życiorysów. Oczywiście trudno oczekiwać od prac powstałych w XVIII w. i mających całkowicie pionierski charakter głębszych analiz czy socjologicznego spojrzenia na wspólnotę wiernych. Autora interesowała faktografia oraz stosunki międzywyznaniowe, ale głównie na płaszczyźnie państwo (władza królewska) – Kościół luterkański. Dzieje luteranizmu, przedstawione w ten sposób, to przede wszystkim obraz „dobrych czasów” za panowania Zygmunta Augusta i Stefana Batorego oraz ograniczanie wcześniej nadanych przywilejów za Zygmunta III oraz po złagodzeniu nacisku na protestantów za panowania Władysława IV, kolejne ograniczanie ich praw za czasów Jana Kazimierza i jego następców, walka gmin o odzyskanie chociaż części wcześniejszych przywilejów, a w końcu o utrzymanie się przy życiu. Każdy zarys historyczny uzupełniał wybór dokumentów z XVI i głównie z XVII w. Natomiast prace dotyczące pozostałych miast, to jedynie lepiej lub gorzej opracowana prezbiterologia.

Takie wydanie pracy, i to w formie anonimowej, nie mogło zadowolić autora. Dalej pracował nad nią, aż do 1760 r., gdy z powodu choroby musiał zaprzestać działalności naukowej, a szybka śmierć nie pozwoliła mu ujrzeć swego dzieła w druku. Nastąpiło to dopiero w pierwszej połowie XIX w., gdy na łamach wschodniopruskich „Preußische Provinzialblätter”, w latach 1839 i 1844, ukazały się ponownie uzupełnione *Kirchengeschichte der Stadt Marienburg* (1839), Tczewa (1844) oraz po raz pierwszy dzieje Kościoła w Star-

gardzie, Chojnicach Dzierzgoniu, Nowym Stawie, Sztumie, Brodnicy, Gniewie, Skarszewach, Debrznie i w Czarnym (1845). Wydania tego dokonał Nathaniel Gottlob Benwitz, kupiec i radca miejski z Chojnic, spokrewniony z rodziną Goedtke. Jednak i one nie ukazały się w wersji, którą zamierzał nadać jej autor – tym razem brakowało dokumentów, które albo zostały celowo opuszczone albo – co bardziej prawdopodobne – po prostu gdzieś zaginęły. A ponieważ w tych artykułach są uzupełnienia wychodzące poza rok 1760, w którym I. Goedtke zakończył swoją pracę, pochodzą one najprawdopodobniej od ich wydawcy Nathaniela Gottloba Benwita. Publikacje te stanowią drugą część prezentowanej pracy. Natomiast część trzecia, to wydane – jeszcze za życia autora, ale znowu bez jego zgody – przez gdańszczanina Andreasa Schlotta, listy duchownych w kilku zachodniopruskich miastach, już bez ich dokładniejszych życiorysów. Jako dodatek – i należy uznać to za słuszne posunięcie – wydawcy dołączyli historię parafii w Chojnicach i we wsi Tarnówki w powiecie złotowskim, opublikowane również na łamach „Preußische Provinzialblätter” (1830 i 1837) także przez Nathaniela Gottloba Benwita, który szeroko wykorzystał do tego celu materiały pozostawione przez I. Goedtkego, i dlatego sekretarza z Chojnic można uznać, co najmniej za ich współautora.

Prezentowane teksty zostały opublikowane w pierwotnej formie, bez uwspółcześnionej ortografii i gramatyki. Natomiast obszerne aneksy źródłowe do niektórych historii parafii umieszczonych w części pierwszej, a napisane po łacinie, zostały przetłumaczone. Jest to niewątpliwie decyzja słuszna, z powodu niezwykle ograniczonej już dzisiaj znajomości tego języka. Niemniej wydawcy zdecydowali się pozostawienie ich także w łacińskim oryginale.

Pracę uzupełnia dobrze opracowana biografia Isaaka Goedtkego, zarys jego twórczości, historyczne wprowadzenie do epok, w których działy się opisywane przez niego wydarzenia, wykazy panujących w tych okresach królów polskich i biskupów w Prusach Królewskich. Całość uzupełnia mapa tychże Prus i indeks nazwisk.

Jedyną rzecz, do której można mieć krytyczne uwagi, stanowi historyczne wprowadzenie wydawców (s. XXIII–XXXII). To, że Isaak Goedtke przywiązywał – na podstawie oficjalnych dokumentów, gdzie znajdowało to silne odbicie – duże znaczenie do walki luteran o swe prawa religijne (niektóre z tych wydarzeń działy się przecież na jego oczach) jest rzeczą oczywistą. To, że prawa te były ograniczane w różny sposób, metodami prawnymi

i pozaprawnymi, jest także kwestią znaną i niepodlegającą dyskusji. Tylko, że wydawcy publikując wstęp, który oczywiście nie może być obszerną historią religii w Prusach Królewskich, skupili się wyłącznie na tym małym obszarze, nie zauważając szerszego kontekstu historycznego odnoszącego się do ówczesnej Europy. Traktują historię ograniczania wolności protestantów w Prusach Królewskich, jakby było to czymś wyjątkowym. Nie widzą choćby problemu praw katolików w ówczesnej części protestanckiej Europy, choćby na terenie Szwecji, Danii. Należy także pamiętać o postawie wobec katolików w Anglii, a potem w amerykańskich koloniach. W sąsiednich Prusach Książęcych postawiona na miejscu katolickiej kaplicy w Świętej Lipce szubienica nikogo wówczas nie dziwiła, pierwszych koncesji katolikom w postaci zgody na założenie parafii w Królewcu elektor Jan Zygmunt udzielił w 1612 r. pod silny naciskiem swojego władcy lennego, króla polskiego – był to jeden z warunków przekazania mu prawa do kuratorstwa nad chorym Albrechtem Fryderykiem, a prawdziwe równouprawnienie katolików w Prusach Wschodnich nastąpiło dopiero po 1850 r., gdy otrzymali nieograniczone niczym prawa budowy własnych świątyń i zakładania szkół na terenach poza Warmią. Naturalnie, w Prusach Królewskich w XVII w., gdzie protestantyzm był jeszcze silny, notujemy wiele przypadków nietolerancji i sporów religijnych. I to zarówno tam, gdzie katolicyzm pozostawał w przewadze wobec luteran, jak i w sytuacji, gdzie dominujący tu luteranie starali się nie pozostawić wiele miejsca bliskiemu konfesyjnie kalwinizmowi (określanemu przecież w dokumentach luteranckich z XVII wieku jako „seкта”). Jednak, pomimo że bliskość katolicyzmu i protestantyzmu wywoływała dużo napięć, to i tak paradoksalnie, z uwagi na pewną równowagę wpływów i siłę protestantyzmu, stosunki międzywyznaniowe układały się w Prusach Królewskich lepiej niż na innych ziemiach Królestwa Polskiego, zwłaszcza Mazowszu i Małopolsce. Autorzy nie zwracają także uwagi, na to, co działo się w Europie w czasie Wojny Trzydziestoletniej i jakie w drugiej połowie XVII wieku były jej następstwa na płaszczyźnie wyznaniowej. Nie przywiązują zupełnie wagi do tego, jaki wymiar religijny, także w Polsce, miała druga wojna szwedzka i jakie wywołała następstwa wobec innych grup wyznaniowych, w tym oczywiście także luteranów, kojarzonych teraz z najeźdźcami szwedzkimi. Zaś sprowadzenie kwestii konfederacji barskiej do przeciwstawienia się tylko i wyłącznie ustaleniom „Traktatu Warszawskiego” z 1768 roku, nadaniu praw „innowiercom” i wyprowadzeniu bezpośrednio z tego pierwszego rozbioru Polski, jest nieuprawnionym historycznie uproszczeniem (s. XXXI). Wszystko to kieruje

nas w stronę konieczności opracowania na nowo dziejów religijnych (także protestantyzmu) na terenach wyznaniowo i narodowo mieszanych, z zastosowaniem już współczesnych metod badawczych, wolnych od dawnych stereotypów i uproszczeń, nieuwzględniających „protestanckiego” „katolickiego”, „polskiego” czy „niemieckiego” punktu widzenia (zob. także dobrze dokonane ostatnio w sposób popularny podsumowanie problematyki konfesyjnej w Prusach Królewskich, S. Kościelak, *Dzieje wyznaniowe Prus Królewskich w XVI–XVIII w.*, w: *Prusy Królewskie. Społeczeństwo–Kultura–Gospodarka 1454–1772. Szkice z dziejów*, pod red. E. Kizika, Gdańsk 2012, s. 204–263, szkoda tylko, że omawiana praca Isaaka Goedtkego nie została ujęta w wykazie literatury).

Niemniej, niezależnie od tych uwag edytorskich, wydanie dzieł Isaaka Goedtkego było ze wszech miar celowe, ułatwia bowiem dostęp, nie tylko zawodowym historykom, do cennych opracowań źródłowych.

Grzegorz Jasiński

Dariusz M. Bryćko

**The Irenic Calvinism of Daniel Kałaj (d. 1681):
A Study in the History and Theology of the Polish-
Lithuanian Reformation**

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen – Bristol CT 2012. Refo500 Academic Studies, ed. H. J. Selderhuis et al., vol. 4, ss. 157+2 nlb.

Omawiana książka poświęcona jest działalności publicznej i poglądom teologicznym Daniela Kałaja, wybitnego i niedocenionego ministra ewangelickiego, którego aktywność zborowa przypadła na lata, gdy małopolska wspólnota reformowana znajdowała się już w defensywie. Choć Kałaj doświadczył osobiście opresyjności ówczesnego prawa i skazany został na karę śmierci z oskarżenia o „kalwinoarianizm”, udało mu się nie tylko ująć z życiem, ale nadto propagować drukiem swą wiarę w możliwość katolicko-ewangelickiego dialogu. Autor słusznie więc założył, iż Kałaj zasługuje na obszerniejszą prezentację – mimo faktu że dostrzegany był już przez badaczy epoki.

Po rozdziale wstępnym, zwięźle wprowadzającym w realia wyznaniowe siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej, następuje zarys biografii głównego bohatera. Urodził się on w węgiersko-szkockiej rodzinie związanej z Krakowem. Jego dziad, Janusz, złotnik, był imigrantem z Węgier i serwitorem Stefana Batorego. Ojciec Daniela, Michał pojął 10 września 1620 r. Katarzynę Kinównę zaś pozostałe dzieci z tego związku to m.in.: Andrzej i Paweł. W 1651 r. bracia byli poddanymi państwa pszczyńskiego¹. Relacjonujące tę transakcję źródło nie wymienia Michała, który jako starszy brat przecierał ścieżki Danielowi na słynnym uniwersytecie Franeker. Studia te, prowadzone pod kierownictwem światłego mentora Jana Cocceiusa, niewątpliwie odegrały znaczną rolę w intelektualnej formacji Daniela. Po powrocie do kraju nabierał doświadczenia pastoralnego w podkrakowskiej Wielkanocy, zaś po otrzymaniu ordynacji w 1653 r. trafił do Szczepanowic. Losy Daniela Kałaja jako ministra w Szczepanowicach Autor przybliży głównie w oparciu o słynną rozprawę Marka Wajsbłuma *Ex registro arianismi*, z uwzględnieniem ówczesnej

¹ Zob. W. Kowalski, *Wielka imigracja. Szkoły w Krakowie i Małopolsce w XVI – pierwszej połowie XVII wieku*, Kielce 2010, s. 114 i rozproszone. 2 marca 1651 r. bracia zrzekli się swych części kamienicy po ojcu na rzecz szwagra Stanisława Cyrusa.

sytuacji prawnej. Zmiany, jakie zaszły w tym względzie w okresie szwedzkiego „potopu”, stwarzały możliwości eskalowania represji nie tylko względem arian, ale też ewangelików. Polityka taka nie pozostała bez wpływu na wzrost niechęci tych ostatnich do socynian. Przywołując argumenty słynnych katolickich polemistów: Piotra Skargi i Marcina Łaszcza, Autor przekonująco tłumaczy genezę antyteologicznej kreacji prawnej, jakim był propagowany w katolickiej kazuistyce termin „kalwinoarianizm”.

Pod groźbą kary śmierci, w 1670 r. Kalaj zbiegł na Litwę, a stamtąd przeniósł się do Gdańska na zaproszenie kongregacji kościoła świętych Piotra i Pawła. Rok później anonimowo, choć nie bez czytelnych sugestii względem autorstwa, ogłosił swe najsłynniejsze dzieło zatytułowane *Rozmowa przyjacielska ministra ewangelickiego z księdzem katolickim o książęce jednej w Krakowie, tak rok przeciwko D. K. wydanej [...]*. W traktacie tym dowodził fałszywości oskarżeń o łączność ewangelicyzmu i arianizmu. Argumentował, że ewangelicy i katolicy należą do jednej wspólnoty, której fundamentem jest Chrystus. Autor słusznie zauważa, że brak pozytywnej reakcji ze strony adresatów tego utworu dowodzi wzrostu antytolerancyjnych postaw wśród katolików. Choć stosunki między luteranami a kalwinistami nie układały się w Gdańsku tak idyllicznie, jak sugeruje to Autor na str. 33², Kalaj czuł się tam bezpiecznie. Piórem dawał dowody swego polskiego patriotyzmu. W 1676 r. został ministrem w Kiejdanach, a następnie superintendentem Żmudzi. Litewski okres życia teologa Autor szkicuje wyłącznie na podstawie materiałów opublikowanych niegdyś przez Stanisława Tworka. Choć ciągle ważne poznawczo, obecnie nie mogą one być jedyną podstawą do nakreślenia kontekstów społecznych, w których działał Kalaj, a które zwięźle ukazano na stronach 35-36 recenzowanej pracy³.

Kolejne rozdziały zawierają wyniki szczegółowej analizy irenistycznych poglądów Daniela Kalaja, powodów i okoliczności, w których je spisał, a następnie opublikował. Swoją wywód minister przedstawił w trzech częściach. Pierwszą poświęcił argumentacji swej niewinności, w drugiej, w sześciu artykułach zebrał

² Tamże, s. 153, przypis 11; *Historia Gdańska*, t. 2: 1454-1655, red. E. Cieślak, Gdańsk 1982, s. 598 i rozproszone.

³ Uwzględnić należało choćby: R. Žirgulis, “The Scottish Community in Kėdainiai c.1630-c.1750”, [w:] *Scottish Communities Abroad in the Early Modern Period*, red. S. Murdoch, A. Grosjean, Leiden-Boston 2005, s. 225-248; S. Murdoch, “The Scottish Community in Kėdainiai (Kiejdany) in its Scandinavian and Baltic Context”, *Almanach Historyczny* 2007, t. 9, s. 47-61.

podstawy ewangelickiego wyznania, zaś w trzeciej – podsumował swój odpór fałszywym oskarżeniom. Dwie pierwsze części mają formę dialogu, który z dawną kwitł jako forma polemiki z wątpięcymi i trwającymi w błędach⁴. D. M. Bryćko identyfikuje anonimowego katolickiego polemistę, autora druku głoszącego niesławę Kalaja, jako Franciszka Czarneckiego. Dyskutanci bronią swych racji wysuwając argumenty biblijne oraz z zakresu ówczesnego prawa procesowego. Piórem Kalaja ewangelicki minister skutecznie broni swej trynitarnej prawomyślności przed katolickim interlokutorem.

Rozdział czwarty ukazuje potencjalne źródła, z których czerpać mógł Kalaj formułując swe irenistyczne poglądy. Wskazywanie dróg wiodących do jedności chrześcijan zajmowało bowiem licznych wybitnych intelektualistów tamtych czasów. Do nurtu irenistycznego w Rzeczypospolitej Autor zalicza m.in. konfesję sandomierską (1570), konfederację warszawską (1573), synod toruński (1595), katechizm Rakowski (1605), a także *colloquium charitativum* z 1645 r., co czyni to pojęcie dość rozciągliwym. Dyskusyjne jest bowiem, czy rezygnacja ze zwalczania odmiennych poglądów oraz deklaracja tolerancji dlań jest wystarczającym warunkiem do uznania takiej postawy za irenistyczną. D. M. Bryćko słusznie przypomina natomiast istotne w tym kontekście poczynania Jana Liciniusa Namysłowskiego, Andrzeja Chrzastowskiego, a przede wszystkim Bartłomieja Bythnera.

W kolejnych rozdziałach Autor referuje zagadnienia doktrynalne odwołując się do wskazań czołowych teologów ewangelickich epoki, nauczania Kościoła dawnych wieków oraz realiów polskiego Zboru reformowanego. Wykazuje, iż Kalaj pozostawał wierny jego praktyce oraz nauczaniu. Szczególne miejsce, jak wiadomo, zajmowała w nim doktryna o usprawiedliwieniu. Spostrzeżenia D. M. Bryćko⁵ prowadzą do wniosku, iż – wbrew wcześniejszym sugestiom – polscy kalwińscy ściśle podążali w tym względzie za swym genewskim Mistrzem, jeśli przyjąć stanowisko Kalaja za reprezentatywne dla środowiska, z którym był związany. W swym wystąpieniu argumentuje on, że doktrynalne założenia jego wyznania nie są wymierzone przeciw komukolwiek, zaś brak akceptacji dla nich ze strony katolików jest wynikiem niezrozumienia przez nich owych teologicznych pryncypiów.

⁴ Zob. J. Abramowska, „Dialog”, [w:] *Słownik literatury staropolskiej: Średniowiecze, renesans, barok*, red. T. Michałowska, Wrocław 1998, s. 159-163; por. G. Remer, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, University Park PA 1996, s. 85-87, gdzie szersza literatura.

⁵ Str. 98 i rozproszone.

W osobnym rozdziale przedstawiono, jak opisywany teolog broni nauki i praktyki sakramentalnej oraz ustroju swego Kościoła. Autor słusznie analizuje stosowne pojęcia, którymi posługiwał się Kalaj, w kontekście irenistycznej wymowy druku. Odwołania do stanu badań nie powinny jednak pomijać nowszej polskiej literatury⁶.

Z reformowaną tradycją pozostaje w zgodzie referowana w książce eklezjologia – m.in. gdy jej bohater potencjalnych kandydatów do zbawienia dostrzega także wśród katolików. D. M. Bryćko wskazuje, że ugodowe opinie Kalaja rozmiągają się jednak w niektórych zasadniczych kwestiach z protestanckim stanowiskiem (np. pojęcie „prawdziwego” kościoła). Właśnie poglądy omawianego teologa na miejsce katolików w boskim planie zbawienia najbardziej odbiegają od przyjętych w jego Kościele. Kalaj polemizuje więc nie tylko z katolickim punktem widzenia, ale także z radykalizmem swego środowiska, oderwanym od ewangelicznych podstaw i tradycji powszechnego Kościoła. Jednocześnie usprawiedliwia teologiczne interpretacje różniące protestanckie wspólnoty jako naturalną konsekwencję odrębności w widzialnym Kościele, które nie zamykają jednak drogi do Chrystusa.

Bez wątpienia dobrze się stało, że otrzymaliśmy monografię przypominającą postać wielce ciekawego teologa, kaznodziei ewangelickiego czynnego w czasach trudnych dla tego środowiska. Praca napisana jest komunikatywnym językiem, z poszanowaniem rygorów akademickiego wykładu, a więc m.in. z postawieniem tezy oraz podsumowaniami zamykającymi poszczególne rozdziały. Jak wyjaśnia Autor w epilogu, książkę swą adresuje do czytelnika anglojęzycznego. Chyba jednak nie tylko takie założenie, ale przede wszystkim koncentracja na poglądach teologicznych Kalaja spowodowały, że choć kontekst społeczny zarysowany został kompetentnie, to zbyt skromnie. Szersze uwzględnienie dorobku nowszej, nie tylko polskiej historiografii wyszłoby omawianej prezentacji na korzyść. Upomnieć można się nadto o staranniejzą korektę.

Nie zmienia to faktu, że omawiana rozprawa jest cenną pozycją w badaniach nad staropolską reformacją, szczególnie że ciągle mało wiemy o ówczesnej praktyce zborowej i nauczaniu religijnym. Dariusz M. Bryćko dowiódł, że wzbogacenie naszej wiedzy w tym względzie jest możliwe.

Waldemar Kowalski

⁶ Jak np. I. Winiarskiej, *Słownictwo religijne polskiego kalwinizmu od XVI do XVIII wieku na tle terminologii katolickiej*, Warszawa 2004.

Monika Kuleczka

Między sztuką a religią: dramat i teatr protestancki w Prusach Królewskich (Gdańsk, Toruń, Elbląg, 1550-1650) na tle mieszczańskiej kultury materialnej i duchowej

Kraków, Collegium Collumbinum 2011, ss. 309.

Problematyka dramatu i teatru protestanckiego w Prusach Królewskich w l. 1550-1650 nie cieszyła się w dotychczasowych badaniach większym zainteresowaniem. Dla Gdańska wciąż najlepszym opracowaniem, a zarazem wypisem z źródeł, była dotąd praca Johanna Bolte, *Das Danziger Theater im 16. und 17. Jahrhundert*, Hamburg-Leipzig 1895, dla Torunia artykuł Bronisława Nadolskiego, *Teatr szkolny Gimnazjum Toruńskiego w XVII i XVIII w.*, „Zeszyty Naukowe UMK w Toruniu”, Nauki Humanistyczno-Społeczne, Filologia Polska, VI, z. 17, s. 117-158 i wreszcie dla Elbląga książka, B. Th. Satori-Neumanna, *Dreihundert Jahre berufständicher Theater in Elbing*, Bd. I 1605-1846, Danzig 1936.

Autorka słusznie pisze, iż zarówno w badaniach niemieckich jak i polskich przeważały względy ideologiczne. Niemieccy badacze traktowali twórczość dramatyczną autorów z Prus Królewskich jaką część integralną kultury niemieckiej. Nie brali pod uwagę, że Prusy Królewskie były od roku 1454/1466 dzielnicą wchodząca najpierw w skład Korony Polskiej, a od r. 1569 do 1772/1793 r. w skład wielonarodowej i wielowyznaniowej Rzeczypospolitej. Argumentem za taką tezą miały być teksty dramatów pisanych tutaj w języku niemieckim. Nie jest to do końca prawdą, skoro mamy z tych terenów dramaty w języku łacińskim ale i w języku polskim. Jerzy Treder opublikował w 1999 r., z rękopisu przechowywanego w dawnej Bibliotece Miejskiej (dzisiaj PAN-u) w Gdańsku, dramat o takim tytule; „Tragedia o bogaczu i Łazarzu z Pisma Świętego wyjęta i nowo wierszem opisana polskim Jaśnie Wielmożnemu Senatowi Gdańskiemu dedycowana i przypisana in honorem roku 1643 miesiąca stycznia dnia 22”. Z kolei w polskich badaniach piśmiennictwo to traktowano jako obce, bo w większości tworzone w języku niemieckim. Także w ostatnio opublikowanym 4-tomowym dziele poświęconym dziejom Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego (zob. *Gdańskie Gimnazjum*

Akademickie, t.1 *Szkiele z dziejów* pod red. Edmunda Kotarskiego, t. 2 *Wybór źródeł* pod red. Lecha Mokrzeckiego, t. 3 *Wybór źródeł* pod red. Zbigniewa Nowaka, t.4 *W programach muz i Minery* pod red. Zofii Głombiowskiej, Gdańsk 2008) problematyka ta nie znalazła swojego miejsca.

Autorka zrywa z taką perspektywą badawczą i próbuje spojrzeć na ten dorobek piśmienniczy w sposób uniwersalny. Monika Kuleczka miała dwie drogi opracowania tego tematu. Pierwsza polegała na szerokiej kwerendzie w działach starodruków w bibliotekach Gdańska, Torunia i Elbląga oraz archiwach tych miast zmierzającej do poszerzenia bazy źródłowej opracowania. Najlepszy jak dotąd badacz tej problematyki, Johannes Bolte, który oparł swoje badania wyłącznie na zbiorach gdańskich, apelował o sięgnięcie do zbiorów toruńskich i elbląskich. Z kolei druga droga polegała na wkomponowaniu zagadnienia teatru i dramatu w szersze tło dziejów politycznych i kulturalnych Prus Królewskich.

Autorka wybrała drogę pośrednią „z przechylem” na drugie rozwiązanie. Widać to zarówno w treści samego wstępu jak i konstrukcji całej pracy. W klarownym wstępie, zwłaszcza co do stanu badań, zabrakło omówienia materiału źródłowego (liczby i tytułów wystawianych sztuk teatralnych, zaproszeń na przedstawienia itd.). Informacje takie odnajdujemy dopiero w III rozdziale książki. Autorka przeprowadziła badania w bibliotekach Gdańska, Torunia i Elbląga a także w bibliotekach niemieckich (Berlin, Greifswald, Wolfenbüttel) i szwedzkich (Sztokholm). Jak wynika z zestawienia wykorzystanych starodruków prawie wszystkie są przechowywane w Bibliotece PAN w Gdańsku. W spisie skrótów nie odnalazłem Biblioteki Miejskiej (Książnica Kopernikańska) w Toruniu. Jeśli Autorka nic tam nie znalazła to takie informacje powinny znaleźć się we wstępie. Książka M. Kuleczki jest z pogranicza historii literatury, historii kultury i historii politycznej. Praca składa się ze wstępu i 4 rozdziałów:

- I Gdańsk, Toruń, Elbląg do połowy XVII w.,
- II Humanizm i Reformacja w Prusach Królewskich,
- III Dramat i teatr w Gdańsku, Toruniu i Elblągu,
- IV Poetyka dramatu protestanckiego, zakończenie, bibliografia i aneks.

Rozdziały I i II zajmują 2/3 właściwego tekstu. Czy proporcje nie powinny być odwrotne? Autorka daje sobie dobrze radę z tekstami staroniemieckimi. Jej kilka tłumaczeń fragmentów sztuk teatralnych z tego języka na język polski w pełni tą ocenę potwierdza. Autorka sięgnęła pełną garścią do najnowszych prac niemieckich historyków literatury zajmujących się proble-

matyką dramatu protestanckiego (m.in. do pracy Wolframa Washofa, *Die Bibel auf der Bühne*, Münster 2007, ale także do prac autorów angielskojęzycznych. O dotychczasowych polskich badaniach nad dziejami teatru i dramatu w Prusach Królewskich decydowało zazwyczaj, choć od lat 90-tych XX w. sytuacja ta ulega zmianie, kryterium językowe. Wystarczy tu wymienić cenne studium Tadeusza Witczaka, *Teatr staropolski w Gdańsku*, Gdańsk 1959 czy prace zajmujące się motywami antycznymi w dramacie staropolskim, w tym i gdańskim (Tadeusz Bieńkowski, Bronisław Nadolski), książka Jerzego Limona, *Gentleman of a Company. English Players in Central and Eastern Europe, 1590-1660*, Cambridge 1985, artykuł Edmunda Kotarskiego, *Teatr i dramat w siedemnastowiecznym Gdańsku* (1988), czy cenne studium Jana Okonia, *Na scenach jezuickich w dawnej Polsce (rodzinnosc i europejskosc)*, Warszawa 2006. Praca Moniki Kuleczki, preferując dramaty tworzone w języku niemieckim, dopełnia obrazu instytucji teatru i dramatu w Prusach Królewskich w epoce Renesansu i Baroku.

Czy ma ona słabości i usterki? Jakie kwestie wymagałyby dodatkowej dyskusji? Autorka podaje (s. 197 przypis 93), iż Wolfram Washof ustalił liczbę 200 dramatów protestanckich z niemieckiego obszaru językowego. Poddal on analizie 120 utworów zarówno napisanych w języku łacińskim jak i niemieckim. Były to sztuki oparte głównie na motywach biblijnych, ale również takie, które w literaturze przyjęto zaliczać do kategorii dramatu historycznego, a więc nawiązujących do wydarzeń niebiblijnych, których aż nadto dostarcza historia powszechna. M. Kuleczka pisze na ten ostatni temat tak: *Wśród dramatów powstałych w Prusach Królewskich brak niestety zachowanych dramatów, które reprezentowałyby ten typ dramatu protestanckiego* (s. 143). Autorka ograniczyła swoje pole badawcze do 15 dramatów protestanckich, które przetrwały do naszych czasów, a powstały w Gdańsku, Toruniu i Elblągu w latach 1550-1650. Naturalnie liczba 15 sztuk wobec 120, którymi zajmował się Wolfram Washof może sugerować zawężenie pola badawczego. Nie podzielałbym tych wątpliwości. Musimy tu zaufać instynktowi badawczemu Autorki. Chodziło bowiem nie tylko o zrelacjonowanie treści poszczególnych sztuk, ale ich charakteru i funkcji. Zabrakło mi natomiast w pracy aspektu porównawczego między dramatem protestanckim a katolickim, dokładniej jezuickim. Ten ostatni, według badań Elidy Marii Szaroty, w niemieckim obszarze językowym reprezentowany jest przecież przez setki utworów (zob. E. M. Szarota, *Das Jesuitendrama in deutsche Sprachgebiet*, Bd. 1-4, München 1979-1987). Podobnie w Rzeczypospolitej i w jej pruskiej prowincji był po-

ważnym konkurentem dla teatru szkolnego protestanckich gimnazjów. Czy mimo wspólnego religijnego podłoża dramaty protestanckie były bardziej „chry-stologiczne”, a jezuickie bardziej „mariologiczne”? Zabrakło mi porównania zjawiska dramatu protestanckiego w Prusach Królewskich z takim w Prusach Książęcych. Prusy Książęce miały wówczas wybitnego liryka i dramaturga, Simona Dacha. Poskąpiła Autorka czytelnikowi informacji o autorach. Czy byli to Prusacy, a więc tuziemcy, czy przybysze z Rzeszy; jak długo pozostawali w Prusach? Czy w zbiorach Biblioteki PAN w Gdańsku, w bibliotekach Torunia i Elbląga są przechowywane utwory, które napisano i wydrukowano w Niemczech, a nie w Prusach i czy były one wystawiane w Prusach Królewskich? Jak Autorka ocenia wartość artystyczną religijnego dramatu protestanckiego w Prusach Królewskich na tle ówczesnej epoki? Teza końcowa pracy Moniki Kuleczki, iż dramaty protestanckie w Prusach Królewskich miały charakter moralizatorski jest w pełni uzasadniona. W ramach dogmatów i etyki protestanckiej miały kształtować, zwłaszcza w uczniach gimnazjów w Gdańsku, Toruniu i Elblągu skromność, uczciwość, umiar i pracowitość. Miały one znaczny wpływ na rozwój kulturalny prowincji pruskiej. W sumie jest to wartościowa książka.

Janusz Malłek

Michael G. Müller Zrozumieć Polską historię

Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, ss. 505.

Ten obszerny tom zawiera zbiór studiów poświęconych historii Polski i dziejom stosunków niemiecko-polskich pióra jednego z najlepszych znawców tej problematyki w Niemczech, profesora uniwersytetu w Halle a zarazem doktora h.c. Uniwersytetu Warszawskiego, Michaela G. Müllera.

W książce wydzielono cztery części, z których dla historyków Reformacji najbliższa jest część druga, zatytułowana „Region, konfesjonalizacja w historii Polski oraz historia stosunków niemiecko-polskich” (s.107-228), gdzie zamieszczono sześć rozpraw. W rozprawach tych Autor nawiązuje do Jego ustaleń zawartych w książce: *Zweite Reformation und ständische Autonomie im Königlichen Preussen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557-1660)*, Akademie Verlag, Berlin 1997.

Michael G.Müller udawadnia, iż postanowienia Consensus Sedomirensis z r. 1573 o politycznej unii wyznaniowej protestantów polskich (luteran, kalwinistów i Braci Czeskich) były w pełni akceptowane przez elity wielkich miast pruskich (Torunia, Gdańska i Elbląga). Chociaż formalnie protestanci z Prus Królewskich nie wzięli udziału w synodzie polskich protestantów w Toruniu w r. 1595 to jednak na każdym kroku podkreślali swoją łączność religijną z współwyznawcami z Korony i Litwy. Autor, pisząc na ten temat, nie miał w ręku monografii Wojciecha Sławińskiego, *Toruński synod generalny 1595 roku*, która ukazała się drukiem w roku 2002. Z kolei słusznie pisze Autor, iż o zwycięstwie luteranizmu nad kalwinizmem w Prusach Królewskich zadecydowało przywiązanie szerokich mas wiernych do luterańskiego rytu. Luterańscy teolodzy okazali się tutaj bardziej skuteczni zarówno w retoryce kazań jak i w trwałym związaniu wiernych z ewangelicko-augsburską liturgią. Paradoksalnie okazali się tutaj pomocni katolicy (król, biskupi katoliccy), którym łatwiej było zaakceptować luteran w Prusach Królewskich, niż kalwinistów w Koronie.

Autorowi bliski jest model konfesjonalizacji zaproponowany przez Wolfganga Reinharda i Heinza Schillinga. Akceptowałbym pogląd Michaela G. Müllera (s. 152) o spóźnionej konfesjonalizacji katolickiej w Polsce. Natomiast nie podzielałbym jego zdania, iż celem króla Władysława IV zwołu-

jącego do Torunia w 1645 r. katolików i protestantów na Colloquium Charitativum było „środowisko protestanckie ostatecznie pozbawić podstaw wyznaniowo-politycznych” (s. 146). Wiele wskazuje na to, iż obydwie strony przystępowały do rozmów w dobrej wierze, choć naturalnie katolicy mieli nadzieję, że dokona się to na zasadzie absorpcji.

Janusz Mallek

Helena Karczyńska
Odnowiona Jednota Braterska.
Z dziejów ruchu religijnego herrnhutów w krajach
Europy Środkowo-Wschodniej i na świecie

Semper, Warszawa 2012, ss. 468.

Historykom protestantyzmu dzieje kościoła Braci Czeskich, a zwłaszcza biografie jego wielkich przedstawicieli Jana Amosa Komeńskiego (1592-1670) i jego wnuka Daniela Ernsta Jabłońskiego (1660-1741) oraz odnowiciela tej wspólnoty religijnej, hrabiego Nicolausa Ludwiga von Zinzendorfa (1700-1760), są na ogół znane. Jednak historia odnowionej Jednoty Braterskiej (Brüder-Unität; Brüdergemeine) zwłaszcza w historiografii polskiej nie była przedmiotem osobnego opracowania.

Pewien wyłom stanowi tutaj ostatnio opublikowana, w kilku językach: polskim, niemieckim i (zapowiadana) także w czeskim, książka pt. *Budowanie mostów. Daniel Ernst Jabłoński w Europie wczesnego Oświecenia* pod red. Joachima Bahlckego, Bogusława Dybasia, Hartmuta Rudolpha, Leszno 2010; *Brückenschlänge. Daniel Ernst Jablonski in Europa der Frühaufklärung*, Joachim Bahlcke, Bogusław Dybaś, Hartmut Rudolph (Hrsg.), Dössel 2010, a zwłaszcza artykuł Dietrich Meyera *Z Herrnhut w Nowy Świat. Daniel Ernst Jabłoński-towarzysz Nicolausa Ludwiga von Zinzendorfa i wygnańców morawskich* (s. 189-204) i w wersji niemieckiej *Von Herrnhut in die Neue Welt. Jablonski als Begleiter Zinzendorfs und die mährischen Exulanten* (s. 189- 204).

Opublikowanie monografii pióra Heleny Karczyńskiej poświęconej odnowionej Jednocie Braterskiej, której uchodźców religijnych z Moraw przyciągnął w r. 1722 do swoich dóbr w Herrnhut (Straż Pańska) w Łużycach Górnych hrabia Zinzendorf, aby z czasem stanąć na ich czele, należy zanotować z satysfakcją. Ta obszerna książka oparta jest na sumiennej kwerendzie archiwalnej w Niemczech, Polsce i Czechach. Najcenniejsze są ustalenia Autorki odnośnie funkcjonowania śląskiej prowincji Jednoty Braterskiej w gminach Godnów, Piława Górna i Nowa Sól, zwłaszcza iż prowincja ta była najprężniejsza w swojej działalności i najbardziej liczebna. Charakterystyczną cechą tej wspólnoty religijnej wywodzącej się z pietyzmu był rygoryzm moralny. Równocześnie herrenhuci nie stronili od kontaktów z innymi wyznaniem.

Jeszcze przed rokiem 1945 każda z tych parafii liczyła ok. 2000 dusz. Nieomal wszyscy jej członkowie bądź ewakuowali się, bądź zostali wysiedleni po zakończeniu II wojny światowej. Interesujące jest, iż odnowiona Jednota Braterska odniosła duże sukcesy misyjne. Dzisiaj wyznawców tego Kościoła w Ameryce i w Afryce żyje 800 tysięcy, a w Europie 30 tysięcy.

Janusz Mallek

Kościół luterański na ziemiach polskich (XVI-XX w.)

[t. 1] W czasach Rzeczypospolitej Obojga Narodów

[t. 2] Pod zaborami i obcym panowaniem

**[t. 3] W ramach Rzeczypospolitej, państw ościennych
i na emigracji,**

Red. naukowa Jarosław Klaczkow, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń
2012, ss. 265, 351, 388.

Pod koniec 2012 r. w toruńskim Wydawnictwie Adam Marszałek ukazało się 3-tomowe opracowanie *Kościół luterański na ziemiach polskich (XVI-XX w.)* pod redakcją naukową Jarosława Klaczkowa, autora wielu prac z zakresu historii polskiego ewangelicyzmu i protestantyzmu.

Tom pierwszy otwiera *Słowo przewodnie* ks. bpa Jana Szarka, który podkreśla, iż cenna inicjatywa historyków, badających dzieje polskiego luteranizmu, przygotowana została z okazji 500-lecia Reformacji, wpisując się w kalendarz obchodów „Dekady Marcina Lutra” (2007-2017). Do zainteresowania się prezentowaną pozycją mogą zachęcić uwagi J. Klaczkowa. We *Wstępie* redaktor zaznacza, iż opracowanie *Kościół luterański...* dotyczy nie tylko dziejów politycznych, które decydowały o obliczu luteranizmu w poszczególnych wiekach, ale także problematyki społecznej, demograficznej, obyczajowej różnorodnych grup i skupisk luterańskich, organizujących się na ziemiach polskich począwszy od czasów Reformacji. Poza tym uwzględniona została również tematyka rozwoju architektury oraz piśmiennictwa – materialnych przejawów odmienności konfesyjnej luterańskiej społeczności. Należy podkreślić, że jest to pierwsza w polskiej historiografii praca, która w tak różnorodnych aspektach obrazuje rozwój luteranizmu na ziemiach polskich, od jego początków po współczesność.

W czasach Rzeczypospolitej Obojga Narodów

Pierwszy tom przedstawia zarys historii luteranizmu w Rzeczypospolitej Obojga Narodów oraz w Prusach Książęcych, wasalnych wobec Polski do połowy XVII wieku. Hasła reformatorskie Marcina Lutra dotarły na ziemie polskie dosyć szybko i spotkały się z przychylnym przyjęciem, zwłaszcza w dużych miastach – Poznaniu, Toruniu, Gdańsku, Krakowie. Jak pisze Jacek

Wijaczka: *W połowie XVI wieku mogło wydawać się, że pełny sukces reformacji (luteranizmu) jest w Koronie tylko kwestią czasu* (t. 1, s. 14). W swoim omówieniu autor ukazuje rozwój społeczności luteranickich w Wielkopolsce, Prusach Królewskich, w Małopolsce oraz na Mazowszu, a także zarysowuje różnorodne uwarunkowania, które zadecydowały, iż optymistyczne przewidywania nie mogły się spełnić. Oprócz działań kontrreformacyjnych i wzrastającej nietolerancji wymienić można również trudności w tworzeniu jednolitej organizacji kościelnej w Koronie oraz partykularyzm luteranizmu w poszczególnych regionach. Wzrost znaczenia luteranów w czasach Stanisława Augusta przypiętowany został pojawieniem się w pejzażu stolicy kościoła Świętej Trójcy (1781), przy którym zaczęła rozwijać się prężna parafia ewangelicka. W następnych stuleciach odegrała ona ważną rolę w historii warszawskiej społeczności i w dziejach polskiego luteranizmu.

Tomasz Kempa przedstawił rozwój zborów luteranickich w Wielkim Księstwie Litewskim, gdzie ze względu na wcześniejsze współistnienie różnych wyznań (prawosławie, islam), zwolennicy Lutera mogli liczyć na względną tolerancję. Większe skupiska luteranów powstały przede wszystkim w Wilnie i Kownie. Autor dużo uwagi poświęca zagadnieniu organizowania parafii w dobrach magnackich oraz szlacheckich na terenach litewskich, w tym także na Żmudzi.

Specyfikę Kościoła luteranickiego w Prusach Książęcych (od 1701 r. Prusach Wschodnich, należących do Królestwa Pruskiego) omówił Janusz Mallek. Przedstawił poszczególne etapy rozwoju państwowej organizacji kościelnej – od kontaktów i ustaleń księcia Albrechta z samym Marcinem Lutrem, poprzez zatwierdzenie *Ordynacji kościelnej i Agendy*, aż po system dyscyplinowania wiernych w zakresie wykonywania obowiązków religijnych (wizytacje parafii biskupstwa sambijskiego i pomezkańskiego). Jednak w związku z postępującym uprawomocnieniem wyznania ewangelicko-reformowanego na początku XIX wieku luteranizm przestał być główną religią państwową w dawnych Prusach Książęcych, co zostało usankcjonowane unią pomiędzy kościołem luteranickim i ewangelicko-reformowanym w 1817 r.

Osiągnięcia kościelnej architektury luteranickiej przedstawił Jan Harasimowicz na przykładach kościołów drewnianych, adaptowanych budowli świeckich (m.in. we Wschowie) oraz kościołów murowanych wznoszonych zgodnie z ówczesnymi trendami europejskimi. Wśród tych ostatnich na szczególną uwagę zasługuje Kościół Świętej Trójcy w Warszawie, wzniesiony

według projektu architekta saskiego Simona G. Zuga (1781), uznawany za budowlę reprezentacyjną XVIII-wiecznej stolicy.

Janusz T. Maciuszko omawia czynniki rozwoju piśmiennictwa ewangelickiego w XVI-XVIII wieku, wśród których ważną sprawą było przybliżenie wiernym Ewangelii oraz wprowadzenie mowy kościelnej zrozumiałej dla wszystkich. Autor przedstawia książki ewangelickie wydawane od czasów Reformacji w języku polskim, takie jak wyznania wiary, postylle i katechizmy, przekłady Pisma św., kancjonały, poradniki, podręczniki. Charakteryzuje także dynamikę rozwoju poszczególnych typów piśmiennictwa w kolejnych stuleciach.

Pod zaborami i obcym panowaniem

Drugi tom poświęcony został czasom, gdy wskutek rozbiorów skończyła się epoka państwa polsko-litewskiego, a Kościoły luterańskie zostały włączone w struktury kościelne państw zaborczych. Autorzy przedstawili w tym tomie skomplikowane i trudne dzieje luteranów, zarówno o polskich, jak i niemieckich korzeniach, którzy zmuszeni byli funkcjonować i kształtować swoją konfesję w obrębie państwowości austriackiej, pruskiej i rosyjskiej. Począwszy od 1772 do 1918 r. rozwój polskiego luteranizmu przebiegał odmiennie na terenach Pomorza Gdańskiego, w Wielkopolsce, na Mazurach, na Śląsku Cieszyńskim, a także na ziemiach zależnych od Rosji. Trzeba zaznaczyć, że odbywało się to na tle XIX-wiecznych procesów budzenia się świadomości narodowej. Wśród protestantów egzystujących na ziemiach historycznie polskich prowadziło to również do polaryzacji – przede wszystkim na ugrupowania niemieckie i polskie.

Tadeusz Stegner zajął się badaniem losów ewangelików w Królestwie Polskim oraz w Galicji. Przedstawił ich próby zbudowania polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, współpracę z ewangelikami wyznania kalwińskiego oraz procesy polonizacyjne przybywających, w poszukiwaniu lepszych warunków życia, osadników niemieckich. Autor uwzględnił w swoim szkicu rolę, jaką odegrali czolowi przedstawiciele XIX i XX-wiecznego polskiego ewangelicyzmu: ks. Leopold Otto oraz kontynuator jego idei stworzenia silnego polskiego protestantyzmu – ks. Juliusz Bursche.

W jaki sposób parafie luterańskie Pomorza Gdańskiego zostały przyłączone po kolejnych zaborach do pruskiego Ewangelickiego Kościoła Unijnego – przedstawił Piotr Birecki. Scharakteryzował jednocześnie przemiany struktur kościelnych prowincji Prusy Zachodnie, podporządkowanych administracji państwowej.

Agnieszka Zielińska omówiła losy Kościołów ewangelickich w Wielkopolsce w latach 1815-1920, gdzie również ewangelicy augsburscy zostali włączeni do społeczności Ewangelickiego Kościoła Unijnego, który odgrywał znaczną rolę w procesach germanizacyjnych nielicznej grupy polskich ewangelików, żyjących głównie na południowych terenach tej dzielnicy. Autorka uwzględniła w swoim opracowaniu także zagadnienia związane z wielkopolskimi staroluteranami. Scharakteryzowała symptomy XIX-wiecznej sekularyzacji życia codziennego wiernych. Opisała przeciwdziałania podejmowane przez administrację kościelną.

Grzegorz Jasiński przedstawił specyfikę, wchodzących w skład Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach, parafii na Mazurach. Omówił ich sieć oraz jej gwałtowny rozwój na przelotnie XIX i XX w. związany z procesami modernizacji kraju. Dużo miejsca poświęcił religijności mazurskiej, w tym ukształtowaniu się ruchu gromadkarskiego, który zdobył wśród nich znaczną popularność. Omówił rolę języka polskiego, pełniącego przez dużą część XIX w. funkcję „języka kościelnego”, co przy przywiązaniu Mazurów do Kościoła bardzo wstrzymywało procesy germanizacyjne. Jednak u schyłku XIX w., wraz z zmianami cywilizacyjnymi, ich związek z państwem prusko-niemieckim stawał się coraz silniejszy. Fenomenem, niespotykanym na innych terenach polskojęzycznych (praktycznie do 1914), był ruch wydawniczy w języku polskim – głównie publikacji religijnych, w którym licznie uczestniczyli mazurscy duchowni. Im też poświęcił krótkie, propozograficzne opracowanie.

Historię luteranizmu na Śląsku Cieszyńskim przedstawiła Elżbieta Szyzłak – począwszy od XVI-wiecznego ugruntowania nowego prądu religijnego pośród cieszyńskiego społeczeństwa, poprzez przyznanie równouprawnienia ewangelikom w monarchii austro-węgierskiej, po zaangażowanie cieszyńskich luteranów w procesy odrodzenia narodowego i aktywny udział w obronie polskości na Śląsku. Autorka ukazuje rozdzielenie cieszyńskiego luteranizmu po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r., w tym powstanie z polskich zborów zaolziańskich Augsburskiego Kościoła Ewangelickiego na Wschodnim Śląsku w Czechosłowacji (1922 r.), utrzymującego ścisłą łączność z cieszyńskimi ewangelikami.

Piotr Birecki udokumentował różnorodność luterńskiej architektury na przykładzie XVIII i XIX-wiecznych budowli kościelnych wznoszonych w dzielnicach państwa pruskiego, w tym na terenach Pomorza (m.in. Grudziądz, Sopot) oraz Górnego Śląska (m.in. Królewska Huta, Tarnowskie Gó-

ry, Pszczyna, Katowice), a także w obrębie Śląska Cieszyńskiego (m.in. Cieszyn, Wisła, Skoczów, Ustrón, Bielsko) oraz w Galicji (m.in. domy modlitwy w Jarosławiu, Brodach, Zamościu).

W ramach Rzeczypospolitej, państw ościennych i na emigracji

Trzeci tom dotyczy losów polskich oraz zamieszkujących polskie ziemie luteranów w XX wieku, na tle rzeczywistości europejskiej ukształtowanej po I wojnie światowej, na tle wydarzeń II wojny światowej oraz po 1945 roku. Kościoły luterzańskie i wyrosłe z tradycji luterńskiej, stanowiące części struktur kościelnych państw zaborczych, po 1918 r. stanęły przed koniecznością ponownego zorganizowania się w niepodległym państwie polskim. Z powodu znacznego udziału ilościowego wiernych narodowości niemieckiej oraz różnych tradycji konfesyjnych nie mogło dojść w II Rzeczypospolitej do powstania jednego Kościoła ewangelickiego. W nowej sytuacji dziejowej, powstałej w wyniku pojawienia się antychrześcijańskich systemów totalitarnych, głównie narodowego socjalizmu, dochodziło do politycznego wykorzystywania niemieckojęzycznych wiernych zamieszkujących tereny Rzeczypospolitej.

Elżbieta Alabrudzińska przedstawiła ukształtowanie oraz charakter Kościołów luterzańskich w międzywojennej Polsce, w tym: Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego pod przewodnictwem biskupa Juliusza Burschego; galicyjskiego (z wyłączeniem polskiej grupy krakowskiego zboru) Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i Helweckiego Wyznania oraz, kontynuującego tradycje staroluterzańskie, nielicznego Kościoła Ewangelicko-Luterńskiego w zachodniej Polsce. Kościół Ewangelicko-Augsburski objął swym zasięgiem w mniejszym lub większym stopniu całość ziem międzywojennej Polski, w tym m.in. część Śląska Cieszyńskiego i Wileńszczyznę. Ważnym, dla jego funkcjonowania, osiągnięciem było podpisanie w 1936 r. przez Prezydenta RP dekretu o stosunku państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego oraz uchwalenie Zasadniczego Prawa Wewnętrznego, regulującego organizację i działalność kościelną.

Charakterystykę Kościołów unijnych, powstałych w Polsce po 1918 r., wywodzących się z tradycji pruskiego Kościoła unijnego, przedstawił Jarosław Kłaczek. Zarówno Ewangelicki Kościół Unijny, działający w województwach poznańskim i pomorskim, jak i Ewangelicki Kościół Unijny na Polskim Górnym Śląsku, prowadziły politykę dążącą do zachowania wśród wiernych tożsamości niemieckiej. Wyrazem tego była m.in. bogata działal-

ność wydawnicza – ukazywało się sporo pism niemieckojęzycznych i gazet kościelnych, przeznaczonych dla ewangelików unijnych w Polsce.

Grzegorz Jasiński skoncentrował się na losach Kościoła ewangelickiego na Mazurach w latach 1914-1945. Ukazał przemiany świadomościowe zachodzące wśród ludności mazurskiej. W okresie międzywojennym spowodowały one, że, z wyjątkiem niewielkich grup, Mazurzy utożsamiali się już z narodem i państwem niemieckim. Proces ten definitywnie zakończył się w okresie hitlerowskim. Ludność mazurska (i część pracujących tam duchownych) nadal zachowała tradycje neopietystyczne, wyrażające się w kontynuacji silnych ruchów gromadkarskich. W okresie hitlerowskim, w czasie „walki kościelnej” spowodowało to silne poparcie, opozycyjnego wobec nazistowskich „Niemieckich Chrześcijan”, „Kościół Wyznającego”. I temu zagadnieniu poświęcona jest część rozdziału. Fragment dotyczący Kościoła na Mazurach uzupełnia opis jego społecznej i charytatywnej działalności na tym terenie.

Zagadnienia związane z funkcjonowaniem Kościołów ewangelickich na okupowanych w czasie II wojny światowej ziemiach polskich przedstawiła Sylwia Grochowina. Ostatecznym celem polityki kościelnej Trzeciej Rzeszy było nadanie niemieckiego charakteru ewangelickiemu Kościołowi organizowanemu na zajętych terenach. W związku z powyższym ostre represje dotknęły parafie oraz polskich księży ewangelickich, z których wielu zostało aresztowanych, wielu również poniosło śmierć, w tym biskup Juliusz Bursche, który zginął w 1942 r. w Berlinie. Również na obszarach wschodnich, zajętych przez wojska sowieckie, miały miejsce aresztowania księży ewangelickich potraktowanych jako wrogowie radzieckiego państwa.

Po 1945 r. Kościół Ewangelicko-Augsburski przystąpił do organizowania nowych struktur kościelnych zapewniając opiekę religijną wiernym pięciu dawnych Kościołów. Okres ten został przedstawiony przez Jarosława Kłaczka; autor omówił kolejne etapy w powojennej historii Kościoła na tle kształtowania się stosunków z władzami państwa komunistycznego. W tym okresie Kościołowi przewodzili: Jan Szeruda (1945-1951), Karol Kotula (1951-1959), Andrzej Wantuła (1959-1975), Janusz Narzyński (1975-1991). Wśród omówionych problemów – znalazły się zagadnienia kluczowe dla powojennej historii polskich ewangelików: utrata przeważającej części majątków przynależnych przed 1945 r. do Kościołów ewangelickich, odpływ niemieckojęzycznych wiernych z terenów Dolnego Śląska, Pomorza i Mazur oraz problem zachowania tożsamości wyznaniowej w obliczu wzrastającej

pozycji Kościoła katolickiego. Polscy luteranie w latach osiemdziesiątych XX w. wykazali się różnorodną aktywnością, m.in. w 1983 r. miały miejsce uroczyste obchody 500-lecia urodzin Marcina Lutera, jak również ożywiły się kontakty z przedstawicielami europejskiego i światowego protestantyzmu. J. Klaczkow zajął się również historią polskich emigracyjnych ośrodków ewangelickich, które szczególnie rozwijały się po II wojnie światowej. Obok najstarszych luterzańskich zborów w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, po 1945 r. ewangelicy polscy zaznaczyli swoją obecność, zwłaszcza w Wielkiej Brytanii, ale także na terenach Republiki Federalnej Niemiec, Francji oraz w Australii i Nowej Zelandii. Rozrzucony po całym świecie polscy luteranie zachowywali swoją konfesję należąc do Polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na Obczyźnie, który utrzymywał duchową łączność z Kościołem w kraju i zapewniał wiernym opiekę duszpasterską. Ważną rolę w integracji rozproszonego środowiska polskich ewangelików spełniało czasopismo „Posel Ewangelicki”, ukazujące się w Wielkiej Brytanii, głównym ośrodku polskiego ewangelickiego Kościoła na Obczyźnie. Po 1995 r. parafie zlokalizowane na ziemiach brytyjskich funkcjonują w ramach Zrzeszenia Polskich Parafii Ewangelickich w Wielkiej Brytanii. Z przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej rozpoczął się nowy etap organizowania życia religijnego wśród ewangelickich emigrantów zarobkowych (polskie nabożeństwa luterzańskie zostały zainaugurowane w Dublinie).

Po 1945 r. starania polskich ewangelików na Zaolziu o zachowanie niezależności przedwojennego Augsburskiego Kościoła Ewangelickiego na Wschodnim Śląsku w Czechosłowacji omówił Józef Szymeczek. Z jednej strony Kościół czeskosłowacki dążył do wchłonięcia polskich ewangelików zaolziańskich, z drugiej – władze komunistycznego państwa starały się podporządkować sobie polskich duchownych. W 1950 r., na mocy ustawy zatwierdzonej przez państwo czechosłowackie, utworzono samodzielny Śląski Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania, który w niezmiennych strukturach funkcjonował do 1989 r. Nie ustrzegł się on jednak od postępującej czechizacji wiernych, pomimo utrzymywania licznych kontaktów z polskimi, zwłaszcza cieszyńskimi ewangelikami. Kolejnym zagrożeniem dla jedności Kościoła okazał się, zyskujący zwolenników, ruch nowopietystyczny, co ostatecznie w latach 1990-1995 doprowadziło do powstania Luterńskiego Kościoła Augsburskiego Wyznania, utworzonego w ramach zborów w Czeskim Cieszynie, Bystrzycy, Trzyńcu i Gródku.

Historię działalności stowarzyszeń społecznych w polskim luteranizmie przedstawił Jan Szturc, wyodrębniając wśród nich: stowarzyszenia społeczno-kulturalne, które w okresie międzywojennym nierzadko wkraczały na drogę działalności politycznej (np. Towarzystwo Polaków Ewangelików na Górnym Śląsku), stowarzyszenia młodzieżowe, skupione przed wojną w Związku Towarzystw Polskiej Młodzieży Ewangelickiej, towarzystwa śpiewacze, oświatowe, kobiece, naukowe, w tym m.in. powstałe w 1929 r., z inicjatywy ewangelików, Towarzystwo do Badania Dziejów Reformacji w Polsce. Ważnym wydarzeniem w powojennej historii było powołanie w 1983 r. Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego, kontynuującego tradycje poznańskiego towarzystwa o tej samej nazwie. J. Szturc omówił szczegółowo także działalność stowarzyszeń po 1989 r. Znalazły się wśród nich m.in. towarzystwa i fundacje, których celem jest prowadzenie szkół społecznych czy nowe struktury współdziałania – Forum Ewangelickie czy Forum Kobiet Luterańskich. Do omawianego opracowania dołączony został *Wykaz wyznaniowych stowarzyszeń i organizacji społeczno-kulturalnych działających w polskim środowisku luterańskim*.

Historia Kościołów luterańskich dowodzi, że wielokrotnie współpracowały i współdziałały z sobą na różnych polach aktywności wyznaniowej. W XX wieku kontakty luterańskie, w tym również o charakterze ekumenicznym, stały się ważnym wyznacznikiem międzynarodowego i światowego protestantyzmu. Karol Karski przedstawił udział polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w międzynarodowym ruchu luterańskim oraz różne formy współpracy z Kościołami. Począwszy od uczestnictwa w przedwojennych zjazdach Światowego Konwentu Luterańskiego, poprzez udział w pracach Światowej Federacji Luterańskiej, powstałej w 1947 r., Światowej Rady Kościołów po aktywnej postawie polskich przedstawicieli w inicjatywach realizowanych np. przez Konferencję Kościołów Europejskich. Kościół Ewangelicko-Augsburski był sygnatariuszem porozumienia między Kościołami tradycji luterańskiej i ewangelicko-reformowanej w Europie, zwanego Konkordią leuenberską (1973). Przedstawiała ona wspólne stanowisko, w dzielących wyznania ewangelickie, kwestiach chrztu, Wieczery Pańskiej, predestynacji oraz kwestii chrystologicznych, umożliwiając wprowadzenie wspólnoty ołtarza i ambony. Poza tym, zwłaszcza w ostatnim dziesięcioleciu, Kościół prowadzi na różnych szczeblach wszechstronną współpracę m.in. z Kościołami ewangelickimi w Niemczech, Szwecji oraz USA.

Ostatnią część trzeciego tomu *Kościół luterański...* stanowi przygotowane przez Redaktora kalendarium z życia Kościoła za lata 1990-2012.

W szczegółowym zestawieniu uwzględnione zostały wydarzenia o charakterze ogólnokościelnym, rocznicowym, organizacyjnym, jak i inne, ważne dla społeczności luterańskiej, przejawy aktywności.

Każdy z trzech tomów prezentowanej pracy zaopatrzony został w noty o autorach oraz indeks nazwisk. Książka ukazała się dzięki wsparciu finansowemu Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, diecezji pomorsko-wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego oraz dotacji udzielonej przez parafię ewangelicko-augsburską w Toruniu. Zagadnienie Kościołów luterańskich na ziemiach polskich przedstawione zostało wszechstronnie i całościowo, co pozwala uznać niniejszą pozycję za opracowanie monograficzne, w którym znalazły się nie tylko polityczno-historyczne wydarzenia z życia społeczności luterańskich na przestrzeni wieków, ale przedstawione zostały także zagadnienia obyczajowe, społeczne, kulturalne, wydawnicze, jak również opisane zostały różne wzory religijności, zależne od czasu i lokalnych tradycji. Można też dodać, że autorzy są znawcami omawianych tematów, co może zachęcić do lektury innych ich prac dotyczących luteranizmu czy ewangelicyzmu. *Kościół luterański...* zapewne znajdą swoje miejsce w bibliotekach parafialnych, szkolnych, w księgozbiorach prywatnych, stając się książką ważną dla poznania historii własnej konfesji oraz zachowania własnej tożsamości wyznaniowej. *Kościół luterański w Polsce, mimo współcześnie niewielkiej liczebności, jest depozytariuszem tradycji wszystkich Kościołów luterańskich, które działały w tej części Europy przez setki lat* (Jarosław Klaczkow, *Wstęp*, t. 1, s. 11)

Aneta Sokół

**Ponad pół wieku
wspólnej drogi...**
Rozmowa
z Czesławą i Karolem Toeplitzami

Red. Mam przyjemność prowadzenia rozmowy z Państwem: Czesławą Toeplitz - dla przyjaciół Sławią - biologiem oraz filologiem i profesorem Karolem Toeplitzem, filozofem, tłumaczem, eseistą...

K.T. I teologiem...

I teologiem, oczywiście! Są Państwo harmonijnym małżeństwem od ponad pół wieku. Serdecznie gratuluje. Jak naszkicowałby Pan, Panie Profesorze, ideał żony naukowca? Domyślam się, że to będzie portret Pana małżonki...

K.T. Tak, oczywiście, Odpowiedź będzie krótka. Sam fakt, że wytrzymała ze mną ponad pół wieku jest najlepszą charakterystyką mojej Żony. Cierpliwie tolerowała mnie przy maszynie do pisania, a potem przy komputerze. Była pierwszym recenzentem moich tekstów. Kiedy używałem zbyt skomplikowanych i górnolotnych fraz, sprowadzała mnie na ziemię, każąc pisać prosto i zrozumiale. Stąd „rozpisanie” pióra również Jej zawdzięczam – miała przecież filologiczne podstawy. Nie można też pominąć całej sfery emocjonalnej...

Czy zdarza się Pani czytać np. „He/u/rezje” Karola Toeplitza dla relaksu, a może „do poduszki”?

Cz.T. Nie [śmiech], raczej mogę je przypominać „z pamięci”.

Zapytam wprost: czy nie żał Pani własnej kariery naukowej, z której Pani zrezygnowała niejako „na rzecz męża”?

Cz.T. Teraz, gdy patrzę wstecz, powiem „tak, żał mi”. Natomiast wtedy, kiedy mąż startował w swojej dziedzinie, przeanalizowałam wszystkie „za i przeciw”. Mielśmy dwoje dzieci... Z pierwszej propozycji pracy naukowej jako biolog zrezygnowałam bez wahania, gdyż urodziła się córka. Druga propozycja dotyczyła filologii – Lwa Tolstoja, który mnie fascynował. Też zrezygnowałam. Widziałam koleżanki, które zdecydowały: „ja też będę docentem”. Niestety, ich małżeństwa rozpadły się, nie wytrzymały ogromnego napięcia codzien-

ności. Kiedy mój mąż siadał do książek, ja musiałam się podjąć na przykład kierowania budową garażu...

K.T. Przede wszystkim powadziłaś dom...

Cz.T. Tak, prowadziłam dom i zajmowałam się wieloma innymi sprawami... Nie, łatwe to nie było, ale można wszystko pogodzić, jeżeli nie ścierają się interesy dwóch rozjątrzonych osób. Przyjęłam zasadę: słowo „przepraszam”; jeśli przeszkodziłam, jeśli weszłam do pokoju w nieodpowiednim momencie – przepraszam. Zauważyłam, że teraz zbyt często i nieraz bez powodu przepraszam... [śmiech]

K.T. To ja coś dodam. Kilkadziesiąt lat temu zdaliśmy sobie sprawę, że oboje drogą naukową nie pójdziemy, bo to musiałoby się dokonać kosztem rodziny. Długo negocjowaliśmy, a w pewnym momencie moja żona powiedziała: „przepraszam”. No i spadło na mnie. A poważnie mówiąc – moja żona jest nie do przecenienia. Niewiele bym osiągnął, gdyby nie ta właśnie Jej rezygnacja, a przede wszystkim Jej wsparcie i doping... Zdarzyła się taka sytuacja, kiedy – z przyczyn ode mnie niezależnych – byłem skłonny zrezygnować z pisania cegokolwiek. Żona wówczas skorzystała ze wspólnych znajomości i pojawił się w naszym domu pewien profesor z Warszawy, etyk, który powiedział: „Niech pan pisze do szuflady. Teraz panu nie wydrukują, ale „układy na górze” kiedyś się zmieniają”.



Slavia i Karol w Efezie - tropami filozofów¹

¹ Podpisy po fotografiach autorstwa prof. K. Toeplitza.

Zatem dzięki zabiegowi Żony szuflada się zapelniała?

K.T. Tak było. Sięgnąłem w odpowiednim czasie do szuflady, była pełna i m.in. powstała książka.

Ależ pojemna była ta szuflada...

Cz.T. Tak. A był to profesor Marek Fritzhand. Wybrałam się do Profesora i powiedziałam, że mój mąż zamierza wyjechać w Bieszczady hodować owce.

„Farmerem być”?

K.T. Dwóch moich kolegów tak zrobiło. Nie wiem, jak im się powiodło, bo straciliśmy ze sobą kontakt.

Cz.T. Na to już jednak nie mogłam się zgodzić. W tej roli się nie widziałam. Lepiej chodzić po sopockim molo niż biegać po poloninach [śmiej].

Rozumiem, choć zależy o jakiej porze roku i jak długo. Latem może warto wybrać poloniny... Wróćmy więc do Sopotu. Zajmował się Pan, Panie Profesorze, różnymi dziedzinami filozofii i zarazem pracował na różnych uczelniach. Mogę prosić o przypomnienie początków?

K.T. Moja droga naukowa zaczęła się w Akademii Medycznej w Gdańsku. Trwała tam 11 lat. Stąd wzięło się moje zainteresowanie etyką lekarską i publikacje: było ich ok. 30. Miałem dwóch inspiratorów: prof. Tadeusza Kielanowskiego i prof. Tadeusza Bilikiewicza. Aliści w 1970 r. otrzymałem roczne wymówienie z przyczyn pozanaukowych. Parę lat wcześniej zaproponowano mi pracę w Wyższej Szkole Pedagogicznej, na pół etatu. Zadaniem moim było uporządkowanie niemieckojęzycznej biblioteki Królewskiego Seminarium Pedagogicznego. Tam natrafiłem na Kierkegaarda. To był początek znajomości z Duńczykiem. Bibliotekę uporządkowałem i potem łaskawie zaproponowano mi zajęcia na historii i filologii polskiej.

Czy była to historia filozofii?

K.T. Tak... z tym, że ta praca się skończyła w 1968 r. na zasadzie odpowiedzialności zbiorowej, bo kierownika katedry zwolniono. O przyczynach nie będę mówił..

Wiadomo, jaki to był rok.

K.T. W ostatnim roku mojej pracy w Akademii Medycznej, bodaj w kwietniu pojawił się pewien brodaty pan z żoną i spytał, czy mógłby wysłuchać moich wykładów, ponieważ rektor Państwowej Wyższej Szkoły Sztuk Plastycznych, prof. Władysław Jackiewicz, szuka filozofa, a „kota w worku” kupować nie chce...

Swoista wersja konkursu...

K.T. Słuchał, słuchał, słuchał, pilnie chodził na wykłady, pytań mi nie stawał, zostaliśmy potem przyjaciółmi..

Wyobrażam sobie, że wykłady wywarły znakomite wrażenie.

K.T. Tak, tak, w obu uczelniach artystycznych, plastycznej i muzycznej, przepracowałem w sumie... dwadzieścia kilka lat. To był okres bardzo płodny naukowo. Ukazywały się książki, zaczęła się współpraca z Iwaszkiewiczem – Prezesem Związku Literatów, wyjazdy do Danii i nie tylko. Dwa lata moja żona wozila mnie do Elbląga (na życzenie Pani Konsul RFN w Gdańsku) samochodem jako jaśnie pani kierowca, bezkolizyjnie – to też trzeba podkreślić – i bezmandatowo. A jechała szybko. Właściwie opuściliśmy z powodu oblodzenia jedno jedyne zajęcie w studium germanistycznym, w którym wykladałem wyłącznie w języku niemieckim.

A kolejny etap?

K.T. Gdy kończyłem pracę w uczelniach artystycznych, zaproponowano mi zajęcia w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, gdzie pracowałem 17 lat. Wtedy wszedłem głęboko w problematykę teologiczną. W latach 90-tych, na wniosek uczelni, Centralna Komisja ds. Stopni i Tytułów Naukowych dała mi plenipotentję do prowadzenia doktoratów, recenzowania habilitacji i profesur także z teologii...

To chyba rzadkość...

K.T. Tak, miałem do czynienia z teologami trzech różnych konfesji: prawosławnymi, starokatolikami, ale dominowali protestanci, w szerokim rozumieniu tego pojęcia. Znalazłem się tam na skutek prośby ówczesnego Rektora; jeździłem z Biskupem Rektorem na międzynarodowe konferencje Kościołów starokatolickich w charakterze tłumacza, a pod koniec niekiedy nawet doradcy, o dziwo. Natomiast zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, biskup Jan Szarek, po bodajże miesiącu mojego zatrudnienia, poprosił mnie na rozmowę i dał konfesyjne błogosławieństwo na prowadzenie zajęć w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Rozumiem, że była to najwyższa rekomendacja.

K.T. Tak jest, była to najwyższa aprobata, jaką w ramach Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego można sobie wyobrazić. Katedra Filozofii i Socjologii, którą prowadziłem, była międzywydziałowa, tzn. obejmowała swymi zajęciami wszystkie sekcje. Zwracano się do mnie z prośbą o tłumaczenie różnych tekstów, w związku z tym musiałem się zagłębić także w arkana teologii prawosławnej.

Powinien Pan być hołubiony przez ekumenistów...

K.T. I byłem. Pierwszy międzynarodowy występ miał miejsce w Austrii, w 1991 r., w Seggau, na międzynarodowej konferencji International Ekumenical Fellowship. Tam wygłosiłem referat. I posypały się zaproszenia. Jeździłszy potem na międzynarodowe konferencje ekumeniczne do Louvain, byliśmy w Berlinie, Pradze, Chateau Bossey, siedzibie CDU itp. Pojechałem kiedyś do Szwajcarii z biskupem, profesorem W. Wysoczańskim i tam na uniwersytecie berneńskim miałem cykl wykładów (m.in. o Kierkegaardzie), a jeden z tamtejszych duchownych zaproponował mi udział w nabożeństwie w Lucernie, gdzie wygłosiłem kazanie.

Czy zachował się tekst?

K.T. Kto wie, czy on się nie zachował. Głoszenie kazań dla mnie nie było czymś nadzwyczajnym, propozycje przychodziły, ja nie odmawiałem.

Zna Pan więc teologię protestancką, prawosławną i starokatolicką...

Cz.T. Przepraszam bardzo, niech mąż zastanowi się, a ja opowiem. Byłam na takim spotkaniu pod Wiedniem i na konferencji, którą prowadzili biskupi ze Stanów Zjednoczonych.

To byli biskupi jakiego Kościoła?

Cz.T. Wszyscy starokatolicy. I słuchałam, i widziałam, że mąż tam siedział jako mediator między teologami, ponieważ często dochodziło do sporów między ekselencjami...

K.T. Musiało...

Cz.T. I właśnie widziałam, w jaki sposób starał się teologicznie wybronić np. poglądy określonych biskupów europejskich.

Dotyczy to biskupów Kościołów tzw. Unii Utrechckiej..

K.T. Otóż Unia Utrechcka powstała na skutek niezaprobowania wyników I Soboru Watykańskiego, w szczególności dogmatu o nieomyślności papieża.



Jestem w Louvain, co Ty na to?

Mam wrażenie, że to jest niemal nieznaną dziedziną Pana działalności.

K.T. Mało znana... Zezwolenie na teologiczne promowania przełożyło się na to, że byłem recenzentem doktoratów honoris causa zarówno w sekcji starokatolickiej, biskupa Stadla, jak też prawosławnej, mianowicie panującego aktualnie patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I. A skoro przy doktoratach honoris causa jesteśmy, to chcę powiedzieć, że mój mistrz, Leszek Kołakowski, w 1996 r., na mój wniosek, otrzymał doktorat honoris causa Uniwersytetu Gdańskiego, a 4 lata później recenzowałem dla Uniwersytetu Wrocławskiego wniosek o nadanie mojemu mistrzowi doktoratu honoris causa. Uczeń miał ten zaszczyt, niewątpliwy – recenzować swojego mistrza.

To wzruszające.

K.T. Tak, to było duże przeżycie, duże przeżycie.

Właśnie: Proszę opowiedzieć o szczególnej więzi z Leszkiem Kołakowskim... I najpierw oddałabym głos Pani. Myślę, że z Pani punktu widzenia ta relacja może wyglądać bardzo interesująco.

Cz.T. Ja poznałam Profesora, gdy mąż zaczął pisać pracę doktorską, u nas w domu. Przy jakiejś okazji przyjechał na Wybrzeże i odwiedził nas. Profesor był bardzo bezpośredni. Usiadł na stole, ponieważ oglądał bohomyzy moich dzieci na ścianie. Mówił „Pani ma tu samych artystów, włącznie z mężem”. Był wówczas młodym mężczyzną, bardzo przystojnym... Pamiętam jeszcze takie bardzo ciepłe spotkanie, kiedy otrzymywał tytuł doktora honoris causa na Uniwersytecie Gdańskim. Wtedy zrezygnował z zaproszenia na obiad uczelniany i przyszedł na obiad do nas, oczywiście z żoną Tamarą. Musiałam się wtedy bardzo postarać.

Ale to chyba nie było najważniejsze? Liczyły się inne smaki?

Cz.T. Jednak było to i wyzwanie kulinarne. Profesor był światowcem. Ja wtedy zajmowałam się kuchnią bardziej niż obecnie.

Proszę podać menu.

Cz.T. Był bulion z kury i kura pieczona, inspirowana kuchnią żydowską. A więc: warstwa jarzyn, warstwa pokrojonej kury, znów warstwa jarzyn, cebula i to prażyło się w piekarniku 3 godziny. Akurat tak długo trwała uroczystość. Kiedy Państwo Kołakowscy z moim mężem przyjechali, wszystko było gotowe. Pamiętam, że Leszek powiedział: „Moja droga Sławo, ja praktycznie nie jadam obiadów, lunch tylko, ale proszę jeszcze jedną filiżankę bulionu, bo takiego nigdy nie pilem”.

A kura w jarzynach też z dokładką?

K.T. To był cymes!

Cz.T. Z ogromnego półmiska nic nie zostało... A wtedy właśnie poznałam Tamarę. Jest to osoba raczej powściągliwa.

Teraz prosiłabym o Pana wspomnienia. Wiadomo, że Leszek Kolakowski był Pana mistrzem, a potem i przyjacielem.



Leszek Kolakowski w otoczeniu moich Dziewczynek

dziewięciu miesiącach wysłałem tekst pracy doktorskiej i przyjechałem na rozmowę. O mojej pracy wtedy powiedział: „Nie, proszę Pana, po dziewięciu miesiącach to dzieci się rodzą”. Zrobił mi nowy plan pracy doktorskiej, nad którym pracowałem ponad 3 lata. W międzyczasie ukazywały się publikacje w gdańskich Zeszytach Humanistycznych, profesor je recenzował i pewnego dnia stwierdził, że musi je przekazać Jarosławowi Iwaszkiewiczowi...

Czyli On skojarzył Panów...

K.T. Tak, Zostałem umówiony na rozmowę z Prezesem Związku Literatów i redaktorem „Twórczości”. Prezes zaproponował mi wybór miejsca publikacji: „Kultura” albo „Życie Literackie”. W „Kulturze” pisał już Krzysztof Teo-

K.T. Profesora poznałem bliżej, gdy kiedyś w Warszawie miał odczyt na temat Kierkegarda. Specjalnie pojechałem, wysłuchałem, powiedziałem, że czytam Kierkegarda. Zapytał, w jakim języku go czytam. Mówiłem, że zdobyłem tłumaczenie Schrempfa z początku XX w. Profesor stwierdził, że trzeba by się wziąć za język duński. „Zawsze może się przydać” – powiedział proroczo... Zapytał też, o czym chciałbym pisać. Podałem temat: „Wiara i wybór moralny u Sorena Aabye Kierkegarda”. Po

dor Toeplitz, więc wybrałem „Życie Literackie”... Opublikowałem tam ponad 200 tekstów.

Czy część z nich znalazła się w „He/u/rezjach...”?

K.T. Tak. W „Życiu Literackim” ukazywały się także tłumaczenia Grassa.

Jednak teksty te zebrane nie ukazały się nigdy?

K.T. Teksty Grassa tak, w Toruniu. Zrobiłem też selekcję do „He/u/rezji...” Gdybym znalazł wydawcę, większość z niewydrukowanych umieściłbym w drugiej części.

Ostatnio Parafia Ewangelicka w Sopocie wydała książkę. Pierwszą. Może wyda drugą, może trzecią...?

K.T. Nie wiem, może... Wcale mała część to były teksty stricte literackie, ale większość to filozoficzno-moralne komentarze do wersetów biblijnych lub wydarzeń opisywanych w Starym i Nowym Testamencie. W nich moja dusza teologiczna też wychodziła na jaw.

Jednym słowem, profesor L. Kołakowski skojarzył Pana z Iwaszkiewiczem, a potem, poprzez Iwaszkiewicza, z „Życiem Literackim”?

K.T. Tak, ale był taki okres, w którym kontakt z Iwaszkiewiczem urwał się zupełnie. Mianowicie Iwaszkiewicz przedłożył PWN-owi tłumaczenie Bojaźni i drżenia i Choroby na śmierć [Kierkegaard]. Profesor Kołakowski dał mi ten tekst do oceny. Powiedziałem, że jest to znakomity przekład literacki, ale pod względem filozoficznym i teologicznym jest nie do zaakceptowania. Profesor powtórzył to Iwaszkiewiczowi i od tego momentu „zapanowała cisza”

Ale po jakimś czasie cisza została przzerwana?

K.T. Tak, byłem na stypendium w Monachium. Zbierałem materiały do habilitacji z Jaspersa. i nagle żona przysłała mi list od Iwaszkiewicza z propozycją tłumaczenia Albo-albo...

Wspólnie?

K.T. Oczywiście, natychmiast skontaktowałem się z prof. Kołakowskim... I wtedy przeszliśmy „na ty”, choć krygowałem się. Zachęcił mnie do tej współpracy, choć opóźniało mi to pracę nad habilitacją. Podał następujące argumenty: po pierwsze wchodzisz do najbardziej prestiżowego wydawnictwa; po drugie, w znakomitym towarzystwie, bo z Iwaszkiewiczem i po trzecie, zarobisz na tym. Oczywiście, przychyliłem się do sugestii. Byłem wpatrzony w Mistrza jak w obraz święty, poza tym były to argumenty, które przemawiały.

Cz.T. Obrona doktoratu odbyła się w tym samym dniu, kiedy Zbyszek Cybulski wpadł pod pociąg. Zebrało się niewielkie grono, ponieważ Leszek Kołakowski był już na cenzurowanym... Mieliśmy na sali sporo „smutnych panów”.

Atmosfera dyskusji była radosna, a „służbowi” obserwatorzy nie wiedzieli, kiedy i z czego się śmiać. Po obronie był obiad w hotelu Europejskim. Przy stoliku siedział prof. Baczko, prof. Legowicz, prof. Fritzhand, prof. Suchodolski i oczywiście Promotor, a kilka stolików dalej były „miejsca służbowe”. Kiedy wróciłam, dowiedziałam się od przyjaciela domu, że w Komendzie MO są nasze zdjęcia z tego właśnie obiadu, na których to mam ładną fryzurę. Byłam naprawdę zdumiona. Żadnemu panu do fotografii nie pozowałam...

K.T. Jeśli chodzi jeszcze o Leszka...

... pamiętam, że Pan bardzo przeżył jego odejście.

K.T. Tak, ale jeszcze wcześniej... dostaliśmy zaproszenie, oczywiście wspólnie, na obchody 80. rocznicy urodzin Leszka Kołakowskiego w redakcji „Gazety Wyborczej”, a „He/u/rezje...” były jemu dedykowane, przy czym on nic o książce nie wiedział. To była absolutna niespodzianka. Wtajemniczyłem tylko Tamarę, żonę Profesora. Ona udostępniła jego zdjęcie na okładkę książki. Był niezwykle zaskoczony i uradowany, gdy wręczyłem ten prezent urodzinowy.

Proszę powiedzieć, jak to się stało, że zaczął Pan tłumaczyć Grassa.

K.T. Ha, ha... pisarz rodem z Gdańska – to po pierwsze...

Czyli nikt Pana nie namawiał... Pan sam stwierdził, że warto?

K.T. Nikt mnie nie namawiał, ale jest to odrobinę skomplikowane. Mianowicie w Niemczech, poznaliśmy doktora Oskara Kulcke², ordynatora w jednym ze szpitali w Oberursel k/Frankfurtu. On był miłośnikiem Grassa i miał z nim bliskie kontakty. W pewnym momencie przyszła propozycja z Teatru im. Horzycy w Toruniu – torunianin, będąc w jednym z miast partnerskich w RFN wówczas, zobaczyli plakat *Powodź* Grassa i postanowili sztukę wystawić. A dr Kulcke im odpowiedział, że jest taki Toeplitz, który może tekst przetłumaczyć. Przetłumaczyłem więc. Zostało to wydane i wystawione. W Toruniu odbyła się prapremiera sceniczna Grassa w Europie Wschodniej. Byliśmy na niej. Powiem szczerze, sztuka nie jest nadzwyczajna. Ale otrzymałem zgodę wydawcy, który miał prawa autorskie, na nieodpłatne wydanie i wystawienie *Powodź*, a potem i innych tekstów Grassa, w sumie ok. dziesięć, drukowanych przeważnie w „Życiu Literackim”.

² W „Życiu Literackim” z 28 marca 1982 r., nr 7/1566, ukazał się całoarkuszyowy wywiad K. Toeplitza z O. Kulckę, fundatorem organów w Bazylice Mariackiej w Gdańsku. Dzięki temu artykulowi darczyńca otrzymał w czasie stanu wojennego w drodze wyjątku wizę do Gdańska, w celu dokonania pomiarów empory pod budowane organy. Urna z prochami tego luteranina znajduje się obecnie w wyżej wymienionej Bazylice [red.].

Pojawia się coraz to w naszej rozmowie niezwykły filozof „Soren Kierkegaard”. Nie może być inaczej, skoro zyskał Pan miano nestora kierkegaardologii polskiej. Również w związku

Instytut Filozofii i Socjologii
Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie
zaprasza na inauguracyjną działalność
Centrum Badań Myśli
Sørena Kierkegaarda

Wykład wygłosi
prof. dr hab.
Karol Toeplitz
pt. „Wiera w refleksji
S. Kierkegaarda”

w dniu 2.XII.2013, g.15
Budynek główny UP, ul. Podchorążych 2
sala 30
tel. (12) 662 62 23

Sponsor:
FUNDACJA
**SACR
art**

z tym mianem przygotowywana jest do druku księga pamiątkowa Panu dedykowana³. Dlaczego właśnie ten pisarz, teolog, filozof w jednej osobie tak bardzo Pana pochłonał? Nawet najszersze spotkania – z prof. Leszkiem Kołakowskim, z Jarosławem Iwaszkiewiczem – nie gwarantowałyby takiego zainteresowania jednym twórcą i takiej wierności...

K.T. Fascynacji nie da się ukryć, chociaż mój doktorat jeszcze niepełnie ją wyrażał. Ale znów może ciekawostka. Duńczyk napisał najpierw drugi tom Albo-albo, dopiero potem pierwszy. W polskim wydaniu jest odwrotnie.

Ale Pan tłumaczył drugi.

K.T. Tak. Iwaszkiewicz przetłumaczył pierwszy, który jest niewątpliwie bardziej literacki. Kiedy się tym zająłem – „wciągnęło”. Duńczyk formalnie należał do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i tu było nam po drodze, ale po to, żeby go lepiej opanować, musiałem wejść w teologię protestancką. Więc fascynacja..., a ponadto myślę, że z wieloma poglądami Duńczyka bym się identyfikował. Z wieloma.

Czy z asystemowością też?

K.T. Niezupełnie, raczej z otwartością.

³ Wykaz publikacji Prof. Karola Toeplitza sporządzony dla tej książki obejmuje 28 s. Zawiera ok. 120 tekstów naukowych z historii filozofii, teologii, antropologii filozoficznej, etyki (etyki lekarskiej 30), filozofii sztuki (8), ekumenii (10), publikowanych w Polsce i za granicą. Ponadto 14 dzieł zwartych, w tym książki własne i tłumaczone (jedna ukazała się w Jugosławii), a także ok. 210 tekstów literackich i popularnonaukowych. Profesor wypromował 6 doktorów, był recenzentem: habilitacji, wniosków o tytuły profesorskie, 6 doktoratów i 3 doktoratów *honoris causa*. Wygłosił wiele odczytów i wykładów, m.in. w Danii, Austrii, w Niemczech, Szwajcarii, Belgii, w Czechach.

Ale mam na myśli polemikę z Hegłem. Czy z tym się też Pan identyfikował.

K.T. Ależ tak, oczywiście. Wszelkie zamknięte systemy, w tym również teologiczne, są dla mnie trudne do zaaprobowania albo wręcz nieprzyjemne.

Przepraszam, które teologiczne systemy są otwarte?

K.T. Protestantkie na przykład: teologia dialektyczna, teologia liberalna, teologia egzystencjalna. To wyrosło z teologii luterskiej po prostu. Ponadto egzystencjalizmy w XX w. pełnymi garściami czerpały z Kierkegaarda.

Faktycznie, myśl moja pobłądziła nieco, bo krążyła w pobliżu przełożenia teologii na praktyki kościelne, a to są dwa różne światy przecież.

K.T. To są dwa różne światy. Jeżeli spojrzymy na wierzących w kościele, to oni w teologii nie są zorientowani i nie muszą. Nie pamiętam czy powiedział to Leszek, czy ja: „Herezje rodzą się w klasztorach i w szkołach partyjnych”. Dlaczego w klasztorach – bo tam się ludzie zagłębiają w problematykę teologiczną i w związku z tym ujawniają się wątpliwości, których przeciętny wierzący nie ma, bo nie ma „tam” do teologii wglądu po prostu.

Bo nie w celach badawczych przychodzi się do kościoła... Chciałabym zapytać o „Nienaukowe zamykające post scriptum” Kierkegaarda, bo sam je nazwał Pan niedawno swym translatorskim opus vitae. Dlaczego właśnie ono, a nie inne dokonanie, bo przecież nie o objętość dzieła (660 stron) chodzi.

K.T. Autor sobie wykoncypował, że aby odpokutować grzech ojca, który przeklął Boga na pastwisku, on nie będzie żył dłużej niż Chrystus, a więc w wieku 33 lat zejdzie z tego świata. Rocznik 1813... wobec tego w 1846 roku powinien był odejść. I napisał „Nienaukowe... post scriptum” jako dzieło wieńczące jego twórczość teologiczną i literacką, czyli to jest również jego opus vitae.

Ale jest to tekst bardzo trudny, który właściwie niczego nie podsumowuje, tylko gmatwa, jeśli mogę tak jako laik powiedzieć. Zwłaszcza w kontekście tylu dzieł wydawanych pod pseudonimami...

K.T. Nie, to nie tak. Nie zgodziłbym się z tym, że gmatwa. Jest to rzeczywiście fundamentalne dzieło. Kierkegaard napisał dwa lata wcześniej Okruchy filozoficzne. „Post scriptum...” jest posłowiem. Rozbudował tam pewne wątki, które w Okruchach... zostały zasygnalizowane. A w 1854 r. napisał tekst o swojej działalności literackiej i tam poodwoływał wszystkie swoje pseudonimy. I tak Duńczycy rozpoznawali pióro Kierkegaarda, jeśli coś się ukazywało pod innym nazwiskiem. Miał taki styl pisania, jak nikt inny. Był naprawdę jedyny.

Ale „Post scriptum...” nie ma tej lekkości, co „Albo-albo” Czyta się to z mozołem.

K.T. Są tam pewne partie bardziej literackie, ale jest ich zdecydowanie mniej. To jest ciężki język. Mam tego świadomość...

Więc to jest opus vitae Kierkegaarda i Pana zarazem.

K.T. Tak. Zarazem.

Mieszkają Państwo w Gdańsku-Osovej, ale wiem, że są Państwo bardzo związani z Sopotem....

K.T. Ja jestem urodzonym sopocianinem, przedwojennym jeszcze i jeżeli mam być szczery, żałuję, żeśmy się z Sopotu wyprowadzili. Opuściłem Sopot w wieku 3,5 lat...

Stał się mityczny trochę?

K.T. Urodziłem się na ulicy Beethovena – tak się wówczas nazywała - dzisiaj Książąt Pomorskich na przeciwko liceum...

Cz.T. Bardzo, bardzo jestem związana z Sopotem. Codziennie jestem w Sopocie, dzięki temu, że jeżdżę samochodem sama. Mam fryzjerkę w Sopocie, kosmetyczkę itd. I jak najdłużej chciałbym jeździć samochodem właśnie, bo autobusem byłoby trudno. Jeżeli wygram w totka, wrócimy do Sopotu [śmiech].

Życzę tego jak najszybciej. Miałam też wrażenie, że Państwo nie tylko sentymentalnie traktują Sopot, ale są też bardzo zaangażowani, obserwując życie miasta i jego rozwój.

Cz.T. Tak, należymy do ruchu „Kocham Sopot”. Braлиśmy czynny udział w wyborach prezydenckich, ale zostawmy politykę. Mamy kościół ewangelicki w Sopocie, w którym mój mąż był chrzczony i konfirmowany.

K.T. Chyba już ostatnim takim Mohikaninem jestem.

Chyba jeszcze Pan Artur Pawłowski?

Cz.T. Ale nie był ochrzczony w tym kościele.

A tak, w takim razie jest pan jedyny. Podobno niewielu naukowców ma hobby. A Pan?

K.T. W młodości namiętnie grałem w szachy, nawet miałem jakąś tam kategorię. Potem z pasją oboje graliśmy w brydża. Tam gdzie mieszkaliśmy, mieliśmy partnerów. My z 3. piętra, a oni z 1. – i to trzeba było porzucić.

Cz.T. A ja cały czas pracowałam.

Nie naukowo, ale zawodowo.

K.T. Tak, ale skrypt dla studentów biologii i oceanografii też żona wydała.

Cz.T. Pracowałam najpierw w Wyższej Szkole Pedagogicznej, potem na Uniwersytecie, kiedy połączyły się dwie uczelnie, a oprócz tego pracowałam w Akademii Rolniczo-Technicznej olsztyńskiej, w punkcie zaocznym.

K.T. I wykladała też wyłącznie język fachowy...

Cz.T. A zaczynałam w szkole, w jego liceum w Gdańsku [w „Jedynce” – K.T.]. Pracowałam z profesorami, którzy mego męża uczyli. Dziwili się, że ta młoda biegająca po korytarzu dziewczyna to żona Karola.

K.T. I dziwili się, że tak się zestarzeeli, mawiali z przekąsem: „Żony naszych uczniów są naszymi koleżankami z pracy”

Cz.T. Pracowałam cały czas, mając dwoje dzieci i męża naukowca.

Pan wspomniał o hobby minionych. A terazniejsze?

K.T. Był jeszcze taki okres, kiedyśmy się wszyscy pasjonowali górami. Poza jedną ścieżką Tatry przeszliśmy z córką wzdłuż i wszerz. Chodziłem po Alpach...

Cz.T. Nie powiedziałaś o górach kaukaskich.

K.T. Ach, podróż poślubną odbyliśmy przez góry Kaukazu. To była studencka wycieczka Węgrów i Polaków, a na doczepkę było dwóch Rosjan, którzy nas „asekurowali”. To był 1956 rok! A obecnie mamy domek letniskowy na Kaszubach. Lubię tam odpoczywać i pracować, w dwojakim rozumieniu tego słowa: zarówno umysłowo, jak i fizycznie.



Na działce z p. Redaktor

Pani śpiewa w chórze parafialnym. Muzyka zajmuje chyba wśród Pani zainteresowań bardzo ważne miejsce.

Cz.T. Tak, bo ja jestem ze Wschodu, a tam ludzie śpiewają. Maja mama śpiewała w chórze i babcia, ja też śpiewałam od małości. A kiedy już byłam panią magister biologii i chemii, potem i filologii rosyjskiej, doszłam do wniosku, że jeszcze nie spełniłam swoich marzeń. Wtedy córka chodziła do szkoły muzycznej, wozila ją do Gdyni, na Szenwalda. Postanowiłam pójść do klasy

młodzieżowej na wokalistykę. Zdałam egzamin, zostałam przyjęta. Uroczą pani Swillo prowadziła mnie. Kiedy przychodziłam na lekcje solfeżu do profesora Pawelczyka, pytał: „Czy pani magister dzisiaj jest przygotowana?”. A ja próbowałam się usprawiedliwić: „Bardzo chciałam, ale nie zdążyłam, bo po ugotowaniu obiadu dzieci przyszły ze szkoły, musiałam zająć się nimi i przygotowałam się tylko na lekcję śpiewu, natomiast solfeżu nie zdążyłam; w mojej kuchni zale-



Na zgliszczach Troi, w poszukiwaniu „pięknej Heleny”

i obie prowadziłyśmy. Mąż zagroził, że wysiadzie, jeżeli będziemy jechać tak szybko. Poradziłyśmy, żeby położył się i zasnął na tylnym siedzeniu albo zrezygnował ze wspólnej podróży.

Rozumiem, że w tej sytuacji zaakceptował Pan prędkość...

K.T. No tak, zasnąłem.

Są Państwo członkami Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Inna droga przywiodła do tego wyznania Pana, a inna Panią.

K.T. Ja nie miałem nic do powiedzenia. Po prostu ochrztili mnie. Mógłbym w ślad za Kierkegaardem powiedzieć: „Wierzę, bo Ojciec mi to powiedział”.

Zostałem... wytrwałem.

K.T. Nie jest to takie proste. Mianowicie miałem przerwę w formalnej przynależności do Kościoła. Kiedy mnie wyrzucono z pracy i otrzymałem wspomniane roczne wypowiedzenie, poszedłem do proboszcza (nomina sunt

dwie 6-metrowej nie mieści się pianino. Na następne zajęcia bardzo się postaram”.

K.T. [śmiech] Usprawiedliwienia były przyjmowane.

Cz.T. W tym samym czasie córka miała lekcje gry na fortepianie. Pamiętam, śpiewałam taką arię Pucciniego ze słowami „Mama nie ma nic do powiedzenia” Syn powtarzał: „Mama nie ma nic do powiedzenia. Racz, pani, wybaczyc”.

Jeśli chodzi o wypoczynek, chciałabym powiedzieć, że kiedy nasza młodzież już dorosła, staraliśmy się podróżować. Ja przeważnie jako kierowca: Niemcy, Austria, Czechy, Belgia. Do Louvain jechaliśmy z córką

odiosa - nie żyje) i zapytałem, czy parafia mogłaby mi pomóc. Na to usłyszałem dosłownie: „Nasz Kościół nie jest po to, żeby wrogom Polski Ludowej pomagać”. Może Pani sobie wyobrazić, że była to ostatnia moja wizyta u tego proboszcza. Na dobrą sprawę zacząłem wracać, kiedy proboszczem został następny proboszcz, a chodziliśmy do kościoła bez formalnego akcesu. Ale na długo przed moim warszawskim angażem wróciliśmy na stałe. Ta przerwa trwała lat prawie 20. Potem przez kilka lat byłem parafianinem w Elblągu. Taka jest prawda.

Cz.T. Natomiast moja historia jest bardzo ciekawa. Moja mama była prawosławna, ojciec był katolikiem. Konwertowała przy ślubie na katolicyzm, ale nigdy nie została przez rodzinę katolicką zaakceptowana. Moja mam była bardzo porządnym człowiekiem...

K.T. I religijnym w pozakonfesyjny sposób...

Cz.T. Tak, w pozakonfesyjny. W czasie okupacji ksiądz wydał jej brata i wtedy odeszła od Kościoła, będąc bardzo pobożną. Dzieci też wychowywała pobożnie. Powtarzała: „Bóg jest i módlcie się do Boga”. Kiedyś usłyszałam w kościele w Świnoujściu (tam mieszkali moi rodzice) okropne kazanie. Od tego czasu nie chodziłam do kościoła. Nie zamierzałam się spowiadać, jak robiły to moje koleżanki, z tego, że pocałował mnie chłopiec.

K.T. A potem trafiło się, że wyszła za luteranina...

Cz.T. Jeździłam na seminaria do Moskwy w związku z językiem rosyjskim i tam chodziłam do cerkwi. Szukałam swego miejsca między protestantyzmem a prawosławiem. Ale prawosławie jest bardzo mistyczne, a protestantyzm jest...

Bardziej racjonalny? Woli Pani mistycyzm od święta, a na co dzień pracę?

Cz.T. Tak, to jest religia pracy, a ja jestem „pracusiem”, natomiast mistycyzm też jest piękny... Miałam wiele przemyśleń i tak zdecydowałam się na konwersję (razem z panem Antonim Drapellą, a wasze córki przygotowały poczęstunek, pamiętam; bo ja nawet nie wiedziałam, że można przygotować kawę i herbatę na plebani). Idea protestantyzmu odpowiada mi bardzo jako człowiekowi, który myśli.

I któremu wolno myśleć, bo w protestantyzmie wolno...

Cz.T. W moim kościele mogę wysłuchać kazania i je interpretować...

Albo się z nim nie zgodzić...

Cz.T. Nie zgodzić, pójść do pastora i podyskutować z nim, a gdy wracam do domu, czytam teksty i znów się nad nimi zastanawiam. Dlatego bardzo cenię kazania biskupa Marcina Hintza, bo on stara się nawet maluczkim wytłumaczyć pewne pojęcia teologiczne. Bardzo też cenię wspaniałe kazania księdza Fran-

ciszka Czudka z Mikołajek. Mówiłam mu, że chyba z nieba płyną jego słowa. Po każdym jego kazaniu mam bardzo dużo pytań i rozmawiamy.

Jakiego pytania, na które chętnie Państwo odpowiedzieliby, zabrakło w tej rozmowie? Może coś ważnego chcieliby Państwo dodać?

Cz.T. Tak, chciałabym dodać, że mam wspaniałą córkę, która bardzo mi pomaga, zwłaszcza w trudnych chwilach. Ona jest moją gwiazdką z nieba.

K.T. Tak, ale i odwrotnie. Jest jeszcze jedna gwiazdeczka, nasza wnuczka.

Cz.T. Wnuczka jest fagocistką, bardzo dobrze wiecie się jej teraz na studiach w Austrii. Dzwoni często, rozmawiamy. I to są dwie nasze perelki.

K.T. Nasza Viola skończyła klasę fortepianu i przez dwa lata uczyła się u prof. Leona Batora gry na organach, ale uparła się...

Że zostanie lekarzem...

K.T. Kiedyś przyszła ze mną do Akademii Medycznej. Prosiłem, żeby znajomy pokazał jej eksponaty. Skończyłem wykład, a dziewczyny nie ma. Potem przychodzi cała rozpromieniona. Pytam doktora Jakiela, któremu ją powierzyłem – zginął w Himalajach jako lekarz wyprawy – co się stało, a on dumnie powiada, że jeszcze takiego dziecka nie widział, bo zwykle jak ktoś zobaczy serce czy wątrobę w formalinie, to ucieka. A ona jeszcze i to, i to, i tamto chciała zobaczyć. Zaraziła się tam bakcylem medycznym. Kiedyś byliśmy w domu u prof. Kielanowskiego z nią. Zapytał, dokąd wybiera się na studia, a potem odradzał, piętrzył trudności zawodu lekarskiego. Nic nie pomogło. Zdała egzamin wstępny za pierwszym razem, a potem było już tyle zajęć, że nie mogła pogodzić studiów z muzyką. Ale duch muzyczny w rodzinie jest żywy.

Cz.T. Jest, a to dzięki babciom.

K.T. Tak, moja teściowa, świętej pamięci, miała piękny głos.

Cz.T. Prof. Swillo zapytała, kto ustawiał mi głos – stało się to w sposób naturalny, w rodzinie...

Wywiad się ukaże u progu Nowego Roku, więc zakończę go życzeniami dla Państwa: wielu inspiracji, nowych zadań dających radosną satysfakcję, Bożego błogosławieństwa i dobrego zdrowia... i co powinnam dodać...?

Cz.T. I jeszcze dobrego śpiewania. Mamy teraz wspaniałego dyrygenta.

I może tej wygranej, żeby do Sopotu wrócić?

Cz.T. Nawet dziś o tym myślałam. Gdybym wygrała, to na pewno wzbogaciłabym nasz sopocki kościół, bo to jest mojego męża kolebka.

Dziękuję Państwu za tak miłe spotkanie.

Rozmawiała Maria Drapella

Karol Toeplitz

Ile razy zapiał kur?

Historia ta jest znana każdemu, kto uznaje się za chrześcijanina, a dotyczy Apostoła Piotra. *Rzekł mu Jezus: Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, zanim kur zapieje, trzykroć się mnie zaprzęsz* (J 13, 38)¹. Są to słowa wypowiedziane pod adresem tego Apostoła, który miał, według innej przepowiedni Jezusa, zbudować Kościół. Czy nie wydaje się to dziwne? Z ludzkiego punktu widzenia zapewne, ale niezbadane są wyroki Opatrzności. Można założyć, że Jezus znał ludzkie słabości; ale nie w tym miejscu o tym. Nowotestamentowi specjaliści konstatują, że wydarzenie takie nie mogło się zdarzyć, ponieważ okupanci, to znaczy Rzymianie, zabronili trzymania drobiu w Jerozolimie. Dla tych rozważań jest to jednak sprawa drugorzędna.

Przyjrzyjmy się, jak relacjonują to poszczególni autorzy Ewangelii. I tak w Ewangelii według św. Mateusza (26, 34) czytamy: *Zaprawdę powiadam ci, że jeszcze tej nocy, zanim kur zapieje, trzykroć się mnie zaprzęsz*. Obie wypowiedzi pokrywają się. Inaczej jednak jest w Ewangelii według św. Łukasza (22, 34), gdzie czytamy: *Powiadam ci Piotrze, nie zapieje dzisiaj kur, a ty się trzykroć zaprzęsz, że mnie znasz*. I co widzimy: jeszcze przed świtem, niejako zanim (!) kur zapieje, Piotr się Jezusa zaprze, nie zaś po wydaniu głosu przez kura. Z kolei w Ewangelii według Św. Marka (14, 72) znajdujemy jeszcze inną relację: *I zaraz kur zapiał po raz drugi i wspomniął Piotr na słowo, które mu powiedział Jezus²: Zanim kur dwa razy zapieje, trzykroć się mnie zaprzęsz. Wtedy załamał się i wybuchnął płaczem*.

To jeszcze nie koniec rozbieżności między Apostołami. Według Apostoła Jana mamy też inną relację tego wydarzenia, kiedy to kur zapiał już po drugim (18,27) wyparciu się Piotra. Zreasumujmy: Według Apostoła Marka, kur zapiał inaczej niż przepowiedział Jezus, już po pierwszym wyparciu się

¹ W Biblii Tysiąclecia mamy inny wers: *Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, kogut nie zapieje, aż trzy razy się mnie wyprzesz*.

² Por. Mk 14, 30: *I rzekł mu Jezus: zaprawdę powiadam ci, że ty dzisiaj, tej nocy, pierwszej niż kur dwakroć zapieje, trzykroć się mnie wyrzekniesz*.

Piotra, a nie dopiero po trzecim. Z kolei według Apostoła Jana, Piotr wyparł się Nauczyciela po drugim zapianiu kura.

Próbowano te rozbieżności tłumaczyć różnorako, uwzględniając fakt zakazu trzymania drobiu w mieście. A to sądzono, że wydarzenie mogło mieć miejsce po porannej trąbce wojsk rzymskich albo w ogóle miano na myśli poranek, co sugerują wszystkie wersje.

Przyznam, że jest mi absolutnie obojętne ile razy kur zapiał zanim Piotr wyrzekł się Jezusa. Interesuje mnie istota sprawy, a tą jest zaparcie się. Strona zjawiskowa ma, nie tylko w tym przypadku, znaczenie drugorzędne, istota jest fakt zdrady. Nie jest nawet ważne czy kur w ogóle zapiał, jak sądzi Mc Kinsey³.

Niejednemu chrześcijaninowi, nie mówiąc o agnostykach czy innowiercach, te nieścisłości mogą się wydawać ważne i na nich się skoncentruje. To zbędny wysilek. Sądzę, że możliwość wyparcia się czy nawet zdrady, używając ekstremalnego określenia dla opisanej sytuacji, jest czymś czysto ludzkim. Piotr, mając przed sobą ewentualną śmierć krzyżową z jej cierpieniami, a właściwie mękami, mógł w chwili słabości wyrzec się Pana. Ewangelia według ap. Marka na to wskazuje, powtórzmy: *I wtedy zalał się i wybuchnął płaczem*. Dlaczego temu świadectwu nie dać wiary? Piotr zdał sobie sprawę ze zdrady i gorzko żałował tego czynu. Jakie to ludzkie.

Jeżeli spojrzeć na opisane wydarzenie od strony ejdetycznej, od strony istoty, wszelkie rozbieżności są bez znaczenia i należy przejść nad nimi do porządku dziennego. W końcu Ewangelieści też byli ludźmi i mieli prawo do popełniania błędów.

*

Pragnę wykorzystać poniższe krótkie rozważania⁴ do przytoczenia uwag znanego teologa katolickiego Hugolina Langkammera OFM. I tak, jak wiadomo, nie dysponujemy oryginałami tekstów nowotestamentowych. Mamy: odpisy, przekłady, lekcjonarze, cytaty (czasami nieścisłe) itp. Celem krytyki tekstu jest znalezienie wersji, która odpowiadałaby oryginałowi. Dlatego mówi się o krytyce. Wyróżniamy przyczyny wewnętrzne i zewnętrzne deformacji tekstów oryginalnych. Nie jest celem ich omawianie w tym miejscu; lepiej zrobią to sami teologowie; wymienię niektóre przyczyny wymuszające

³ Por. The Encyclopedia of Biblical Errancy, Amherst 1995, s. 341, gdzie cytując innego jeszcze teologa stwierdza: „A kur nie zapiał?”.

⁴ „Metodologia Nowego Testamentu”, Pelplin 1994, red. o. H. Langkammer.

krytykę. Są to: opuszczenia, zamiany liter, przeoczenia, przestawienie kolejności wyrazów zmieniających sens, odmienne stawianie znaków przestankowych i co niekiedy bardzo ważne: błędne tłumaczenia itd. itp. (Pamiętajmy, że przecież na tekst, o którym mówimy, składało się kilka języków: aramejski – język Jezusa, grecki, hebrajski, koptyjski itd.). Zważmy, że teksty pisano na papirusach, skórach zwierzęcych, pergaminach, ryto itd. O ogromie pracy niech świadczy fakt, że liczba wariantów nowotestamentowych sięga 250 000, podczas gdy sam Nowy Testament składa się z około 150 000 wyrazów. Około 200 wariantów dotyczy sensu zdań, z czego około 15 nadal wywołuje poważne dyskusje (np.: Mk 1,1; 1 Kor 15, 51; 1 Tym 3, 16). Z kolei 20% tekstu to problemy związane z różnymi formami gramatycznymi, składniowymi, ortograficznymi itd. Stwierdza się, że około 80% tekstu jest koherentne i nie budzi większych zastrzeżeń, jak pisze autor opracowania.

Powyższe wywody są jedynie sygnałem, niewielką próbką ukazania rzeczywistych problemów, jakie stoją przed badaczami Nowego Testamentu. Do takich zaliczam owe nieścisłości związane z liczebnikami opisanymi wyżej w wydarzeniach dotyczących zaparcia się Piotra. Mówiąc inaczej: nie szukajmy problemów tam, gdzie ich nie ma. Powtórzę kwintesencję niniejszego tekstu: nie jest ważne ile razy kur zapiał i czy w ogóle zapiał, istotne było zaparcie się Ucznia...

Karol Toeplitz

Kuszenie świętego Piotra Apostoła¹

Istnieją przynajmniej dwie wykładnie opowieści o tym, jak Jezus powołał do życia Kościół. Jedna, katolicka, głosi, że jest to osoba Piotra, czyli to On jest tą skałą, opoką. Druga, protestancka, głosi, że fundamentem, na którym Kościół będzie zbudowany jest wiara. Nie wnikajmy tu w szczegóły teologicznych sporów.

Leszek Kołakowski w tekście wyżej zatytułowanym zastanawia się nad wewnętrznym rozdarciem Apostoła Piotra. Nauczyciel poznał już słabe strony swojego Apostoła, kiedy ten, „małej wiary”, zaczął tonać. To takie ludzkie, posiadać słabości... Miał je i Piotr.

Nauczyciel z jednej strony rysuje Apostołowi straszliwe fizyczne katusze oczekującej Go śmierci krzyżowej w przypadku, w którym nie zaparłby się był swego Nauczyciela i czyni to w przejmujących detalach, z drugiej – obiecał mu przecież, że na nim zbuduje Kościół² (Mt 16, 13-20). Perspektywa piętrzących się trudności przy wznoszeniu Kościoła w przypadku wierności Nauczycielowi i śmierci Piotra nie tylko może być dodatkowym ciężkim brzemieniem przy podjęciu decyzji, wręcz przemawia za utrzymaniem się

¹ Bodźcem do napisania tych rozważań był niewielki tekst: Leszka Kołakowskiego *Kuszenie świętego Piotra apostoła*, [w:] *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Warszawa 1990, s. 231-234.

² Mam niejaki wątpliwości czy Piotr, chociaż Apostoł, mógł zrozumieć swojego Nauczyciela, kiedy Ten mówił o zbudowaniu Kościoła swego. Gminy wczesnochrześcijańskie były rozrzucone po basenie Morza Śródziemnego, więzi między nimi były sporadyczne, a i tekstów wspólnych nie było, gdyż pierwsze Ewangelie w obiegu pojawiły się już dobre kilkadziesiąt lat po śmierci Apostoła, a tekst pisany na nic by mu się zapewne nie przydał (uzasadnione jest przypuszczenie, że oba Listy Piotra spisał nie on sam; w tym kontekście jest to sprawa drugorzędna). Zresztą tak zwany „kanon” Nowego Testamentu, taki jakim świat chrześcijański się posługiwał, składał się przez wieki całe, nie mówiąc już o próbach (np. Marcjona) eliminowania licznych Ksiąg, które potem do niego jednak weszły. O naśladowaniu gmin żydowskich nie mogło być mowy, choćby dlatego, że struktura religijna judaizmu jest horyzontalna, a Kościoła powszechnego, do XVI wieku, była właściwie niepodzielnie pionowa, hierarchiczna, pomijając już istotne względy w różniących się teologiach. Wątpliwość wyrażoną w pierwszej myśli tego przypisu można jeszcze rozbudowywać. Jedno jednak trzeba jeszcze dodać: Apostołem narodów został nie Piotr, lecz Paweł...

przy życiu, za wszelką cenę. Co stałoby się bowiem z instytucją, która miała się właśnie narodzić, skoro „sternik” miałby zginąć? Kto ma rozstrzygnąć o jego, Piotra, losie? – pyta zasadnie L. Kolakowski – i daje odpowiedź: Sumienie. Zdarza się wszak, że sumienie nie odpowiada jednoznacznie, belkoce, jak mawiał Tadeusz Kotarbiński i co wtedy?

Pokusa uniknięcia ukrzyżowania wraca za każdym paniem koguta, a miało ich być trzy (Pomijam fakt, że zgodnie z prawem rzymskim w Jerozolimie nie wolno było trzymać drobiu; to w świetle próby wierności jest bez znaczenia; równie dobrze mogło to być uderzenie kopyta końskiego o drzwi). Trzy pokusy uniknięcia męki. Co wybrać?

Właściwie sprawa była *a priori* rozstrzygnięta, a czy medytacje Autora komentarza uznać należy częściowo za zbędne, to inny problem; bowiem wywołany tu został, nieeksplikowany, problem wolności wyboru: w jakim stopniu Piotr miał możliwość dokonania własnego, wolnego wyboru, a w jakim był on predeterminowany? W rzeczy samej zadziałał tu fatalizm (może lepsze byłoby określenie: predestynacja), konieczność spełnienia się proroctwa, może jeszcze lepsze byłoby powiedzenie „spełnienie się przepowiedni”. Ale mimo to pokusa rysująca się przed Piotrem była wielka. Dalsze życie, choć z piętnem zdrajcy, ale życie, a nie śmierć w nieopisanych męczarniach, hańbiąca śmierć, bo za taką uchodziło wówczas ukrzyżowanie, czy też dalsze życie, wszak z piętnem, piętnem zdrajcy (jako że wyparł był się Jezusa trzykrotnie), z brakiem szacunku potomnych, z niejasnymi wręcz wyrazami uznania, może nawet potępienia przez następne pokolenia... aż po współczesność. Przedstawmy alternatywę jeszcze inaczej: jeśli Piotr zginie, nie wykona zadania, a jeśli wykona zadanie, może to uczynić tylko kosztem zaparcia się samego siebie i wyparcia się swego Nauczyciela. Czyli i tak źle i tak niedobrze? Wszystko źle? Etyk zapyta: czy są takie trudne sytuacje życiowe, w których każdy wybór musi się okazać nagannym? Czyżby miało to miejsce w tym przypadku? Czy cel uzasadniał zastosowanie środka, wyparcia się siebie i wyparcia się bycia uczniem Jezusa?

Wiemy co wzięło górę, co musiało wziąć górę. Za cenę zdrady, potrójnej zdrady, równoznacznej z chwilowym uratowaniem życia, Apostoł przejął był ster... budowania Kościoła. Czy mu przebaczone? Nielogiczne pytanie. Co tu było do przebaczenia, skoro taki był plan Opatrzności, taka była Wola Nieba i nie wolno opacznie rozumieć w tym przypadku roli Opatrzności. Czy jednak potomni wybaczą mu, że na zdradzie zbudował instytucję, która przetrwała póki co dwa tysiące lat? Czy są tacy, którzy się nad tym w ogóle zasta-

nawiają?! To było rozstrzygnięcie pragmatyczne... a jego słuszność zwerifikowała historia... Ale uwzględnijmy dodatkowo fakt, że Piotr o wdzięczności potomnych nie miał elementarnego pojęcia i nie wkalkulowywał jej w podjęcie decyzji.

Czy Apostoł to wzorzec absolutny, godny naśladowania? Przecież Nauczyciel przepowiedział, że i w przyszłości uczniowie będą słabi, będą się różnili w poglądach i w praktyce głoszenia nowej wiary³, a nawet zachwieją się w wierze i będą wydawać jedni drugich, więcej jeszcze, będą się nienawidzić. Tak też się stało i przywołajmy chociaż jeden przykład różnicy poglądów. W Liście do Galacjan (II, 11) Ap. Paweł miał pretensje do Apostoła Piotra: *Gdy następnie przyszedł Kefas do Antiochii otwarcie mu się sprzeciwiłem, bo na to zasłużył*⁴. Znamy nieco szczegółów dotyczących istotnych rozbieżności leżących u podstaw takiego sprzeciwu, ale trudno się właściwie dziwić, że się nie zgadzali, w końcu Paweł był wykształcony, Piotr zaś był prostym rybakim, co nie wyczerpuje bynajmniej przyczyn zatargu.

To, że Apostoł Piotr był człowiekiem z krwi i kości i nie miał zrozumienia dla religijnych zawiloci, nie mówiąc już o teologicznych (bo skąd by je miał mieć?) świadczy też następujące wydarzenie. Kiedy Jezus zapowiedział swoją śmierć, Apostoł odciągnął Go na stronę mówiąc: [...] *nie przyjdzie to nigdy na Ciebie. Lecz On odwrócił się i rzekł do Piotra: „Zejdź mi z oczu szatanie! Jesteś mi zawadą, bo nie myślisz na sposób Boży, lecz na ludzki”* (por. Mt 16,22-23). Zaryzykuję hipotezę, że Piotr nie miał do końca świadomości, kim jest Chrystus, że jest On Bogiem, że ma w swojej mocy to, iż w jednej chwili mógłby poprosić Ojca swego, aby zesłał 12 zastępów aniołów (por. Mt 26, 52-53): [...] *jest to coś, co całkiem przytłacza Piotra. Podobnie jak ze strachu można stracić głos, tak zatrzymuje się wszelkie rozumienie Piotra i w tym jakby apoplektycznym stanie zapiera się Go*⁵.

Faktów potwierdzających czysto ludzkie, nie zaś apostołskie myślenie, jest, rzecz jasna, więcej i nie ma się czemu dziwić.

³ Zasygnalizuję tu jeszcze jeden przykład w jakimś sensie charakterystyczny dla relacji międzyludzkich pierwotnego chrześcijaństwa: oto Barnaba (tzw. mniejszy apostoł) najpierw został zganiony przez Apostoła, aby potem towarzyszyć mu wiernie w nawracaniu pogan i by w pewnym momencie pójść swoją drogą, odmienną od Pawłowej. (Por. Dz Ap.)

⁴ Według innego tłumaczenia końcówka cytatu brzmi: [...] *bo okazał się winnym bądź: [...] godzien był nagany*.

⁵ To komentarz S. Kierkegaarda do wydarzenia aresztowania Jezusa; cyt. według Pap. VIII 1 A 370). Zob. S. Kierkegaard *O chrześcijaństwie*, tłumaczenie Antoniego Szweda, Kęty 2011, s. 216.

Korzystam w tym miejscu z rozważań pewnego teologa i stąd poniższy wywód piszę w cudzysłowie. „W tłumaczeniu na język polski giną nader istotne myśli. W Ewangelii wg Św. Jana w rozdziale 21, 15-17 jej Autor przekazuje rozmowę Jezusa z Piotrem już po zmartwychwstaniu. Ma ona jakby zrównoważyć trzykrotną zdradę Piotra; tłumaczenie brzmi: *Miłujesz mnie? – Tak Panie, wiesz, że Cię miłuję* i tak powtarza się to w polskim przekładzie trzykrotnie. Natomiast gdy spojrzeć na grecki tekst, sprawa staje się o wiele bardziej dramatyczna. Jezus pyta: *miłujesz*, używając w tym pytaniu czasownika *agape*, opisującego boską bezwarunkową miłość. Jego uczeń odpowiada: *Tak, ja Ciebie „fileo”* – a więc kocham, ale tak po ludzku, po przyjacielsku i słyszy: *Paś owieczki moje*. Mistrz ponawia pytanie: *Piotrze, czy ty mnie „agape”*? Na co Piotr może tylko powiedzieć: *Ty wiesz, że ja Ciebie „fileo”*. W odpowiedzi widać dramatyzm sytuacji człowieka postawionego wobec wymagań, co do których już się nauczył, że nie jest ich w stanie spełniać, (a jest to choćby doświadczenie piania kura i pytań na dziedzińcu arcykapłana), które - ponownie z Piotra-skąły uczyniły Szymona; już więc właściwie posługując się nowym imieniem, pokłada on swą ufność w Jahwe (Pismo oddaje tę myśl zwrotem: „Jahwe wysłuchał”). Piotr, a właściwie już Szymon, słyszy: *Paś owieczki moje*. Ale naprawdę ciekawie robi się dopiero przy trzecim pytaniu. Polski tekst tłumaczy ponownie: *Miłujesz mnie*, tylko że w nim Jezus obniżył wymagania wobec Piotra i pyta: *Czy ty mnie „fileo”* (a nie jak dwa razy poprzednio, kiedy używał czasownika *agape*). Zapewne powód smutku Apostoła nie leżał w tym, że został zapytany po raz trzeci, ale w zamianie czasownika; nie pozostaje mu nic innego, jak powiedzieć: *Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że ja Ciebie „fileo”* i usłyszeć: *Paś owieczki moje*. To obniżenie standardów przez samego Zbawiciela... dobrze się wpisuje w myślenie, że od ludzi, którym powierzono los Kościoła nie żąda się heroizmu, nadludzkiej zdolności, ale ludzkiej przyzwoitości, którą winno się okazywać bliźniemu, przyjacielowi, wszystkim ludziom. Tym, kto robi różnicę jest sam Chrystus, Pan, nawet nie wiara w Niego, ale On sam”. (SJ).

O tym, że początki chrześcijaństwa były bardzo trudne, pisano wielokrotnie. Przytoczmy jeszcze jeden przykład: *Wtedy rzekł Piotr do Niego: Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą, cóż więc otrzymamy?* (por. Mt 19, 27). Jakież to myślenie jest ludzkie, właśnie ludzkie, nie boskie... jak stwierdził to wyżej sam Nauczyciel.

Czy jest to pokłosie osobowości Piotra, który przecież musiał samego siebie znienawidzić, kiedy wypierał się Pana swego? Ta „skała”⁶, jak ją nazwano, miała jednakowoż pęknięcia i trudno się dziwić, że tylko ona. Tak było od początku, tak jest i tak będzie. Z perspektywy czasu wypada tylko nieustannie chwalić Apostoła za Jego wytrwałość, a nawet za odwagę; nie oddał przecież życia bezsensownie wrogom, spełnił swój obowiązek, „zasłużył na wdzięczność słodką z wysokości niebiańskiego tronu”.

*

Można się zastanawiać, w jakim celu napisałem ten tekst. Choćby po to, aby sobie samemu uświadomić i zapewne nie tylko sobie, jakie trudne były absolutne początki chrześcijaństwa i to nie ze względu na prześladowania czy to chrześcijan pochodzących od Żydów, czy Chrześcijan-Rzymian, lecz na „trudności u samego źródła”. Nad tymi trudnościami przechodzi się w życiu codziennym Kościołów, niestety, zbyt łatwo do porządku dziennego, idealizując sylwetki Apostołów i relacje między nimi. Początki były nadzwyczaj trudne, krzewiciele nowej wiary nie byli jednomysłni i nic, ale to nic nie stoi na przeszkodzie, aby o tym mówić i pisać. Tego, to znaczy prawdy, wymaga samo Pismo. Może to być niejednokrotnie trudne, nie przeczę, ale człowieka wierzącego ten wielorako prezentowany, niejako przy okazji(!), realizm stosunków międzyludzkich powinien skłaniać przede wszystkim do pogłębienia samoświadomości wiary. Zważmy ponadto że głosiciele „dobrej nowiny” byli w większości, zanim zostali Apostołami, zwykłymi ludźmi, najczęściej prostymi, a mimo to w pełni zasłużenie cenimy ich i czcimy, a swoją moc, jak podaje Pismo, zawdzięczają inspiracji Ducha Świętego. Czego więc pragnę? Szczerości, a nie ukrywania prawdy trudnych początków, otwartości, naukowej i religijnej uczciwości.

W komentarzu do powyższego tekstu zapewne niejeden teolog powie: „ale z racjonalnego punktu widzenia (niezależnie od tego jak „paradoksalnie” to brzmi, przy czym paradoksalności nie traktuję jako totalne przekreślenie roli rozumu, lecz jako metodę opisu rzeczywistości niedającej się ogarnąć, co wykorzystał wcześniej Pascal) klucz do zrozumienia fenomenu Kościoła ma wiara w Boską moc Jezusa Chrystusa, a nie historyczno-teologiczno-społeczne rozważania nad charakterami pewnych ludzi sprzed dwóch tysięcy lat”. Tak sądzę.

⁶ Por. Mt 16, 18. Greckie *petros* znaczy „skała”, podobnie jak aramejskie *petra*, jest to więc gra słów oznaczająca zarówno imię, jak też twór geologiczny.

Iwona Hintz

Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2013

Za nami kolejny rok parafialnej pracy, który upłynął pod znakiem realizacji różnych projektów oraz obchodów jubileuszy. Parafialny chór „Gloria Dei”, prowadzony obecnie przez Aleksandra Przeradowskiego, obchodził jubileusz 30-lecia pracy artystycznej. Podniosłym wydarzeniem była również Złota Konfirmacja.

Rok 2013 w jednocie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce obchodzony był jako Rok Reformatorów. Również w naszej codziennej pracy parafialnej kładliśmy akcent na tę formę aktywności Kościoła Chrystusowego poprzez odwołanie do dziedzictwa ojców wiary.

Hasło biblijne Roku Pańskiego 2013, które każdego dnia dawało polskim ewangelikom nowe impulsy do działania, pochodziło z Listu do Hebrajczyków: *Nie mamy tu miasta trwałego, ale tego przyszyłego szukamy* (Hbr 13,14). To zdanie wskazuje w sposób szczególny na tymczasowość naszych działań oraz ukazuje główny cel chrześcijańskiej pielgrzymki – życie wieczne.

W mijającym już roku 2013, jako społeczność ewangelicka w Trójmieście, zrealizowaliśmy wiele ważnych doczesnych przedsięwzięć.

Centralnym punktem życia naszej Parafii jest nabożeństwo niedzielne ze Spowiedzią i Komunią Świętą, które gromadzi wiernych i sympatyków wokół Słowa Bożego. W tygodniu odbywają się różne formy aktywności parafialnej, w tym nabożeństwa tygodniowe w Adwencie i Pasji, studia biblijne, spotkania z osobami zainteresowanymi ewangelicyzmem, zebrania Koła Pań Seniorerek oraz odrębnie Koła Pań, co tydzień odbywają się próby chóru parafialnego. Na terenie Parafii mają również miejsce, okazjonalnie, wykłady popularnonaukowe przygotowywane przez Gdański Oddział Polskiego Towarzystwa

Ewangelickiego. Charakteryzują się one nie tylko wysokim poziomem merytorycznym, lecz i szerokim zainteresowaniem osób spoza Parafii.

Przy Parafii od wielu lat działa Międzyszkolny Punkt Katechetyczny, odbywają się więc cotygodniowe lekcje religii w kilku grupach wiekowych oraz spotkania młodzieży szkół ponadgimnazjalnych.

Od lat prężnie działa Parafialna Komisja Charytatywna (diakonijna), której przewodniczącym jest niezmiennie członek Rady Parafialnej p. Artur Pawłowski, funkcję sekretarza i skarbnika pełni p. Iwona Hintz. Komisja prowadzi fundusz lekowy i stara się dotrzeć do osób najbardziej potrzebujących. Ważną formą działalności Komisji są odwiedziny domowe oraz wizyty w domach opieki, szpitalach czy hospicjach. Parafia wspiera również finansowo osoby będące w trudnej sytuacji życiowej.

Średnio raz na dwa miesiące zbiera się Rada Parafialna, by omawiać bieżące sprawy Parafii. Rok 2013 jest ostatnim rokiem pracy Rady Parafialnej w obecnym składzie. W przyszłym roku, w związku z upływem kadencji Rady i Komisji Rewizyjnej Parafii, odbędą się wybory.

Patrząc z perspektywy całego Roku Pańskiego 2013, możemy stwierdzić, że największym wydarzeniem była ordynacja, czyli wyświęcenie na duchownych dwóch magistrów teologii ewangelickiej: Marcina Rayssa i Łukasza Zielińskiego. Szczegółowy opis uroczystości znajduje się w dalszej części Kroniki. Największym zaś wyzwaniem, wciąż znajdującym się w realizacji, jest gruntowny remont elewacji domu parafialnego przy ul. Kościuszki 51. W roku 2013 wykonano izolację pionową i poziomą budynku oraz nowe schody wejściowe do budynku. W roku 2014 stawiamy sobie za cel dokończenie inwestycji.

Poniżej ukażemy chronologicznie działalność Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2013.

Rok 2013 rozpoczęliśmy wspólnie nabożeństwem Słowa w Kościele Zbawiciela w noworoczny poranek. Nabożeństwa niedzielne i świąteczne w naszym Kościele odbywają się przez cały rok o stałej porze, o godz. 9.30. Podczas nabożeństw mają miejsce zajęcia szkółki niedzielnej dla dzieci, a po nabożeństwie uczestnicy chętnie korzystają z możliwości spotkania i rozmów w Sali Debory.

W dniu 17 stycznia miało miejsce Zebranie Gdańskiego Oddziału PTEw, podczas którego wykład wygłosił prezes Oddziału, prof. dr hab. Tadeusz Stegner. Tematem prelekcji była działalność biskupa Juliusza Burschego jako kontynuatora idei pastora Leopolda Otto.

Tegoroczne ekumeniczne nabożeństwo z okazji Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan odbyło się w naszym Kościele w środę, 23 stycznia. Tego wieczoru społeczność trójmiejskich ewangelików gościła wielu wiernych z różnych Kościołów z Gdańska, Sopotu i Gdyni. Kazanie wygłosił ks. prof. dr hab. Grzegorz Szamocki – Rektor Gdańskiego Seminarium Duchownego. Nabożeństwo rozpoczęło się procesjonalnym wejściem wszystkich duchownych, po którym zgromadzonych przywitał ks. bp Marcin Hintz. Po kazaniu proboszcz PE-A w Gdańsku skierował do zebranych słowa pozdrowienia, a modlitwę główną wspólnie poprowadzili wszyscy obecni księża, którzy kolejno odczytywali intencje modlitewne, zakończone przez zbór zawołaniem: „Wysłuchaj nas, Pani!” Uroczysty charakter nadała nabożeństwu oprawa muzyczna w postaci pieśni wykonanych przez Chór Parafialny PE-A w Gdańsku prowadzony przez Dorotę Kowalczyk. Utwory wraz z chórem wykonał solista i jednocześnie organista Parafii, Aleksander Przeradowski. Po nabożeństwie, w kościelnej bibliotece „Etos”, goście zapoznali się z wystawami *Motywy pasyjne w literaturze i sztuce* oraz *Chrześcijaństwo w Indiach*, przygotowanymi przez kustosa Biblioteki Marię Drapella.

W dniu 10 lutego, w niedzielę po nabożeństwie, odbyło się sprawozdawcze Zgromadzenie Parafialne za rok ubiegły. Zatwierdzono preliminarz budżetowy na rok 2013 oraz omówiono bieżące kwestie parafialne, w tym planowany remont elewacji plebanii i związane z tym koszty.

Dnia 2 marca, w Pile, obradował Synod Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KE-A w RP. Zainaugurowano go nabożeństwem spowiednio-komunijnym w kościele św. Jana, na którym oprócz Synodalów byli obecni również przedstawiciele lokalnych władz. Po nabożeństwie rozpoczęto obrady, które odbywały się w auli Liceum Ogólnokształcącego nr 1 w Pile. W trakcie sesji odczytano i przyjęto sprawozdanie Biskupa Diecezji, sprawozdania Duszpasterzy Diecezjalnych oraz sprawozdanie Diecezjalnej Komisji Rewizyjnej. Ks. bp Marcin Hintz w słowach skierowanych do Synodalów mówił o ważniejszych wydarzeniach w roku 2012 w przestrzeni ogólnokościelnej oraz diecezjalnej, podkreślając zaangażowanie poszczególnych parafii w różne inicjatywy związane z „Rokiem Nowych Wyzwań”. Biskup Diecezji podkreślił także potrzebę otwarcia się na media oraz – w odniesieniu do danych statystycznych Diecezji za 2012 rok – zaapelował, by skupić się na działalności ewangelizacyjno-misyjnej i diakonijnej w parafiach, bowiem są to narzędzia, za pomocą których można dotrzeć nie tylko do współwyznawców, ale i ludzi

spoza Kościoła. Trójmiejska Parafia reprezentowana jest w Synodzie przez 5 Delegatów wybranych na 5-letnią kadencję w lutym 2012 r.

Dnia 6 marca, w ramach tygodniowego nabożeństwa pasyjnego, w naszej Parafii obchodziliśmy Światowy Dzień Modlitwy 2013. Liturgię nabożeństwa ŚDM pod hasłem: „Byłem obcy i przyjęliście mnie” przygotowały w tym roku kobiety z Francji, które szczególnie chciały zwrócić naszą uwagę na problem wyobcowania. Autorki programu poruszyły problem równouprawnienia obcokrajowców, mniejszości narodowych oraz imigrantów, którzy w poszukiwaniu lepszego życia opuścili swoją ojczyznę. Nabożeństwo rozpoczęło się od krótkiej prezentacji dotyczącej chrześcijan we Francji, na którą złożyły się fotografie, informacje oraz ciekawostki dotyczące największego państwa Wspólnoty Europejskiej. W trakcie liturgicznego czytania z 3. Księgi Mojżeszowej przytoczone zostały również wypowiedzi kobiet z Francji, które podzieliły się swoimi doświadczeniami odnośnie do wybranych biblijnych fragmentów. W kazaniu, wygłoszonym na podstawie wybranego przez Francuzki tekstu biblijnego z Ewangelii Mateusza, ks. bp Marcin Hintz szczególnie podkreślił obowiązek otwarcia się wszystkich chrześcijan na potrzeby innych ludzi. Dostrzeżenie drugiego człowieka oraz problemów, z jakimi się zmagają, wyciągnięcie pomocnej dłoni, a nie dyskryminacja – oto wyzwania, jakie wciąż stoją przed nami, mieszkańcami Europy XXI w.

Nabożeństwo z okazji Światowego Dnia Modlitwy miało również wyjątkowy charakter ze względu na oprawę muzyczną. Nasz organista, p. Aleksander Przeradowski, specjalnie na ten dzień przygotował utwory muzyczne francuskich kompozytorów, które były wplecione w liturgię nabożeństwa. Zebrani mogli wysłuchać czterech utworów: Cesara Francka *Panis angelicus*, Francois Couperina *Allemande*, Gabriela Faure’a *Pie Jesu* oraz Ernesta Chaussona *Ave Verum Corpus*.

Dnia 10 marca, po niedzielnym nabożeństwie, w Sali Debory miało miejsce otwarcie wystawy fotografii zatytułowanej *11 drgnieć migawki w trakcie jednego spaceru*. Autorem zdjęć jest nasz parafialny fotoreporter, p. Roman Grabowski, który z wielką pasją realizuje już od wielu lat swoje hobby, dokumentując za pomocą aparatu i kamery wydarzenia z życia parafialnego oraz kulturalnego w Trójmieście.

W bieżącym roku wiele Kościołów ewangelickich obchodzi dwusetną rocznicę urodzin wybitnego duńskiego filozofa i teologa Sorena Kierkegarda, naszego współwyznawcy. W obchody te bardzo aktywnie włączyła się trójmiejska parafia ewangelicka, stając się współorganizatorem wydarzenia

naukowego i popularnonaukowego poświęconego osobie i dziełu Sorena Kierkegaarda. W przeddzień otwarcia Konferencji odbyło się w Gdańsku-Oliwie, w Filii Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej, spotkanie zatytułowane *Czytanie Kierkegaarda*, które prowadził prof. Karol Toeplitz. Fragmenty pism duńskiego myśliciela czytały znane osobowości gdańskiego świata kultury. Charakter popularnonaukowy miała debata otwierająca Konferencję: *Soren Kierkegaard – życie i dzieło*. Odbyła się ona w sopockim Dworku Sierakowskich. Dyskusję poprowadził ks. bp Marcin Hintz. W debacie wzięli udział najwybitniejsi polscy badacze Kierkegaarda: prof. dr hab. Karol Toeplitz, dr Jacek A. Prokopski, dr hab. Antoni Szwed oraz prof. dr hab. Edward Kasperski.

W dniu 16 marca na Uniwersytecie Gdańskim odbyła się Konferencja naukowa, podczas której wygłoszono referaty poświęcone myśli i dziedzictwu Kierkegaarda. Wśród referentów byli także członkowie trójmiejskiej Parafii: wybitny polski badacz myśli duńskiego filozofa, prof. dr hab. Karol Toeplitz, który wystąpił z referatem: *Oksymoron jako metoda poznania i postępowania w myśli Sorena Aabye Kierkegaarda* oraz ks. bp prof. ChAT dr hab. Marcin Hintz, który ukazał zagadnienie: *Wiara jako sposób egzystencji – myśl religijna Sorena Aabye Kierkegaarda*. Referaty konferencyjne wzbudziły żywą, miejscami bardzo emocjonalną, dyskusję, która wykazała jak wiele inspiracji współczesnej teologii i humanistyki ma swoje źródło w myśli duńskiego samotnika. W całym przedsięwzięciu wzięło udział wielu członków trójmiejskiej parafii.

W piątek, 22 marca, odbyły się rekolekcje dla dzieci i młodzieży. Wszystkie grupy wiekowe, począwszy od najmłodszych uczęszczających na szkolki nie-



dzienne, po konfirmandów i młodzież, zgromadziły się na plebani, by wspólnie oddać się refleksji nad wydarzeniami Wielkiego Tygodnia. Spotkanie rozpoczęło się od odczytania Słowa Bożego oraz śpiewu z akompa-

niamentem gitary. Następnie młodszy uczestnicy rekolekcji pod bacznym okiem Patrycji Rutki ozdabiali swe wielkanocne pisanki. Natomiast dla starszych ka-

techeta, mgr Marcin Rayss, przygotował prezentację multimedialną dotyczącą wydarzeń Wielkiego Tygodnia. Młodzież mogła zagłębić się w wydarzenia Ostatniej Wieczerzy, lepiej poznać specyfikę żydowskiego Świąta Paschy oraz podjąć refleksję nad sakramentem Komunii Świętej. Rekolekcje zakończyły się wspólnym śpiewem i modlitwą.

Chór Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku „Gloria Dei” w Niedzielę Palmową, 24 marca, świętował 30-lecie działalności. Z inicjatywy ks. bpa seniora Michała Warczyńskiego, nieprzerwanie od trzech dekad,



trójmiejscy ewangelicy śpiewają Bogu na chwałę. Jubileusz był więc okazją do spotkania byłych i obecnych członków chóru oraz wieloletnich dyrygentów, którzy przez ten okres prowadzili chór. Świętowanie rozpoczęto od wspólnego uroczystego nabożeństwa. W trakcie nabożeństwa, po sakramencie Wieczerzy Pańskiej, ks. bp Marcin Hintz odczytał laudację na cześć chóru i na ręce wszystkich dyrygentów: p. Doroty Kowalczyk, p. Tadeusza Abta i p. Janusza Hollera, złożył osobiste życzenia i gratulacje. *W tradycji protestanckiej muzyka i śpiew – jako szczególna forma głoszenia Ewangelii – zawsze były bardzo istotne w życiu wspólnot wierzących w Jezusa Chrystusa. Tym bardziej raduje mnie fakt, że ta tradycja stała się również ważną częścią naszej społeczności i oby tu, w Sopocie, była jak najdłużej kontynuowana* – mówił proboszcz trójmiejskiej parafii.

Podczas nabożeństwa wierni mogli wysłuchać również *Suity D-dur*, którą skomponował nasz współwyznawca – Georg Friedrich Händel. Utwór w opracowaniu na trąbkę i organy wykonali Adam Skrzypkowski oraz Aleksander Przeradowski. Był to swoisty prezent muzyczny z dedykacją dla chórzystów. Po nabożeństwie miał miejsce krótki koncert: chórzyci zaśpiewali trzy pieśni przygotowane specjalnie na tę okazję. Ks. bp Hintz złożył Chórowi podziękowania za pełnioną służbę i w imieniu wszystkich parafian wręczył w prezencie piękny bukiet 30 czerwonych róż. Po wykonaniu pamiątkowych zdjęć wszyscy udali się do Sali Debory, aby przy kawie i cięście upieczonym przez chórzystki kontynuować świętowanie. Druga część obchodów jubileuszu odbyła się w budynku parafialnym. Był to czas na wspólny uroczysty obiad, okolicznościowy tort, szampana i toasty. Nie zabrakło oczywiście osobistych wspomnień związanych z chórem i licznymi wyjazdami na koncerty. Dopelnieniem spotkania był wspólny śpiew oraz przeglądanie archiwalnych zdjęć.

W Wielki Czwartek, 28 marca, w dzień pamiątki ustanowienia Sakramentu Ołtarza, odbyło się w naszej Parafii nabożeństwo spowiednio-komunijne w kaplicy na plebanii. Nabożeństwo wspólnie odprawili ks. bp Marcin Hintz, praktykant Marcin Rayss oraz gościnnie pani pastor Lee Ann Pommrenke z Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Stanów Zjednoczonych.

Tegoroczne nabożeństwa wielkopiątkowe zgromadziły liczne rzesze wiernych. Poranne nabożeństwo odprawił ks. bp senior Michał Warczyński, a nabożeństwo popołudniowe – ks. bp Marcin Hintz.

W Wielką Sobotę, 30 marca, na antenie TVP Gdańsk w ramach programu Forum Panoramy wystąpił zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, ks. bp Marcin Hintz. Rozmowa dotyczyła obchodów Świąt Zmartwychwstania Pańskiego w naszym Kościele.

Tematem spotkania Gdańskiego Oddziału PTEw, które odbyło się 4 kwietnia, były opinie o Kościele ewangelickim w polskiej prasie. Licznie zebrani uczestnicy dyskutowali nad artykułami: K. Bema i J. Makowskiego *Protestanci protestujcie!* („Polityka”, 4 XII 2012), M. Palade *Jak protestanci wybrali Hitlera* („UważamRze”, 6 I 2013) i nad rozmową z Jerzym Pilchem *Luter tkwi w szczegółach* („Tygodnik Powszechny”, 22 I 2013).

W niedzielę Exaudi, 12 maja, odbył się w Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Słupsku XXVII Diecezjalny Zjazd Chórów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej. Większość uczestników Zjazdu przybyła na Pomorze już w sobotę, 11 maja, pokonując nawet kilkaset kilometrów. Uczestnicy zostali za-

kwaterowani w Ustce, a wieczorem, dzięki sprzyjającej pogodzie, mogli zasiąść do wspólnego posiłku na wolnym powietrzu. W niedzielę rano wszyscy chórzyci wzięli udział w nabożeństwie w kościele Świętego Krzyża w Słupsku. Połączonymi chórami dyrygował tym razem p. Jakub Kwintal z Bydgoszczy, a wspólnie wykonano następujące utwory: *Boże stworzenia złączcie się* i *Pokój Pański – Szalom chaverim*. Nabożeństwo, w które wplecione zostały występy wszystkich chórów, rozpoczęło się o 10.30 i połączone było ze spowiedzią i komunią św. Części liturgicznej przewodniczył ks. Wojciech Froehlich, a kazanie wygłosił zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej ks. bp Marcin Hintz. W XXVII Diecezjalnym Zjeździe Chórów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej wzięły udział chóry z Bydgoszczy, Kalisza, Koszalina, Poznania, Rypina, Sopotu i Torunia. Następny Zjazd chórów ma odbyć się w Sopocie w 2014 r.

W Europejskiej Nocy Muzeów, 18/19 maja, Parafia Ewangelicko-Augsburska w Gdańsku z siedzibą w Sopocie wzięła udział już po raz drugi. Mieszkańcy Trójmiasta mogli odwiedzić sopocki kościół Zbawiciela, w którym na



zwiedzających czekał bogaty program przygotowany specjalnie na tę okazję. O każdej pełnej godzinie gości witał praktykant Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, Marcin Rayss, który opowiadał o historii Parafii oraz o historii samego Kościoła. Następnie zebrani mogli wy-

śluchać koncertu muzyki klasycznej w wykonaniu członków Gdyńskiej Orkiestry Barokowej, Angeliki Leśniak (skrzypce barokowe) oraz Aleksandra Przeradowskiego (organy) – kantora PE-A w Gdańsku. W repertuarze znalazły się m.in. utwory tak wielkich kompozytorów, jak Jan Sebastian Bach, Antonio Vivaldi czy też Johann Pachelbel. Oprócz samych utworów goście mogli usłyszeć także kilka ciekawostek z życia kompozytorów. Koncert składał się z dwóch bloków muzycznych, pomiędzy którymi odwiedzający mogli poznać bliżej nasz Kościół, oglądając film pt.: *Kościół luterński w Polsce*. Po koncercie można było obejrzeć dwie wystawy: *Dziedzictwo protestantyzmu w Gdańsku*,

Gdyni oraz Sopocie – która przybliżała sylwetki 12 postaci, ewangelików, związanych z Trójmiastem oraz wystawę *Jan Bugenhagen – Doctor Pomeranus* – poświęconą Reformatorowi Pomorza. Dla zwiedzających dostępna była również parafialna biblioteka „Etos”. Dużą popularnością cieszyła się także prezentacja ewangelickich strojów liturgicznych używanych w KE-A w RP, o których opowiadała p. Maja Lubiejewska-Chilicka. Podczas Nocy Muzeów miały miejsce indywidualne rozmowy z parafianami, padały również pytania dotyczące wyznania ewangelicko-augsburskiego. W tegoroczną Noc Muzeów była zaangażowana młodzież konfirmacyjna, która w strojach z epoki, wręczając przechodniom ulotki, zapraszała do odwiedzin kościoła.

W niedzielę Trójcy Świętej, 26 maja, podczas nabożeństwa o godz. 9.30, w naszym kościele miała miejsce Konfirmacja. Młodzież złożyła ślubowanie wierności Chrystusowi oraz Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu wy-



znając swoją wiarę w Trójjedynego Boga i po raz pierwszy przystąpiła do sakramentu Komunii Świętej. Uroczyste nabożeństwo z tej okazji poprowadzili wspólnie: ks. bp senior Michał Warczyński, ks. bp Marcin Hintz oraz praktykant Marcin Rayss. Do konfirmacji przystąpiło 5 młodych osób: Mateusz Adrian, Filip Drajski, Dawid Górski, Paula Kizik oraz Maciej Lubiejewski.

We wtorek, 28 maja, odbyła się promocja książki *Kościół luterński na ziemiach polskich (XVI - XX w.)* pod redakcją naukową dr hab. Jarosława Klaczkowa, pracownika UMK. Spotkanie zorganizowała Parafia Ewangelicko-Augsburska w Gdańsku-Sopocie przy współpracy z Diecezją Pomor-

sko-Wielkopolską KE-A w RP oraz z Muzeum Historycznym Miasta Gdańska, dzięki którego uprzejmości promocja mogła odbyć się w Domu Uphagena przy ul. Długiej 12 w Gdańsku (Oddziale MHMG). Przybyłych na tę uroczystość przywitał ks. bp Marcin Hintz, który poprowadził spotkanie. W promocji książki wzięło udział wielu Autorów, m.in. prof. Janusz Mallek, prof. Grzegorz Jasiński, prof. Tadeusz Stegner, dr hab. Jarosław Kłaczek, dr hab. Agnieszka Zielińska oraz dr Józef Szymeczek – prezes Kongresu Polaków w Republice Czeskiej. Obecny był również dr Adam Marszałek – prezes toruńskiego Wydawnictwa Adam Marszałek, które wydało książkę.

Dzielo, któremu poświęcone było spotkanie, jest niewątpliwie unikatową pozycją na polskim rynku wydawniczym. Trzytomowa książka obejmuje swoim zakresem dzieje luteranizmu na przestrzeni aż pięciu wieków, poczynsz od Reformacji do czasów współczesnych, znakomicie wpisując się w obchody dekady Lutra. Redaktor naukowy książki, Jarosław Kłaczek, zdradził podczas spotkania, że pomysłodawcą książki był prof. Tadeusz Stegner, członek PE-A w Gdańsku i prezes Gdańskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego, również współautor książki. Spotkanie w Domu Uphagena uświetnił swoim występem chór „Gloria Dei” pod dyrekcją Doroły Kowalczyk, wykonując dwie pieśni. Po zakończeniu części oficjalnej miał miejsce poczęstunek. Wymieniano opinie, prowadzono rozmowy z Autorami. Wiele osób skorzystało ze szczególnej okazji, by nabyć książkę i zdobyć wpisy Autorów.

W 1. Niedzielę po Trójcy Świętej, 2 czerwca, podczas nabożeństwa w naszym Kościele miał miejsce



szczególony jubileusz Złotej Konfirmacji. Pięcioro naszych Parafian, którzy dokładnie 50 lat temu – 02.06.1963 r. – ślubowali wierność Bogu oraz Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu, wspominali razem ten dzień. W obecności zgromadzonego zboru podziękowali Bogu za wszelką łaskę i dobro-

dziejstwa, którymi Wszechmogący Pan obdarzył ich w życiu. Złotą Konfirmację

obchodzili: Hanna Matysik, Hanna Kostuch, Irena Walukiewicz, Małgorzata Neugebauer oraz Eugeniusz Rańczuch. Jubilatом złożył życzenia oraz udzielił błogosławieństwa ks. bp Marcin Hintz.

W dniu 4 czerwca na plebanii przy ul. Kościuszki 51 w Sopocie odbyło się spotkanie inicjujące działalność Stowarzyszenia Przedsiębiorców Ewangelickich (SPE) przy Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku. SPE powstało w marcu 1999 r. Do stowarzyszenia tego, będącego platformą współpracy, wymiany poglądów, nawiązywania kontaktów gospodarczych, należą przedsiębiorcy związani z Kościołami ewangelickimi. Na pierwszym, inicjującym działalność, spotkaniu przedstawiono główne cele, jakie stawia sobie Stowarzyszenie Przedsiębiorców Ewangelickich. Głównym inicjatorem tychże działań jest członek naszej parafii p. Marcin Strzelczyk.

Chcąc nadać uroczysty charakter zakończenia Roku Szkolnego, nasza parafia już po raz kolejny zorganizowała wycieczkę dla uczniów międzys-



kolnego punktu katechetycznego. W tym roku, w dniu 15 czerwca wybraliśmy się na wycieczkę do Oliwskiego Zoo. Wyprawa miała rodzinny charakter, ponieważ uczestniczyli w niej uczniowie wraz z rodzicami. Wycieczka rozpoczęła się w sobotnie przedpołudnie. Głównym punktem była przejażdżka „ciuchcią” podsumowująca zebrane wcześniej wiadomości o mieszkańcach Zoo.

Kolejne spotkanie Oddziału PTEw, 28 czerwca, miało formę wycieczki. W niezwykle interesujący sposób p. Krzysztof Jachimowicz, nasz parafianin i pracownik Muzeum Historycznego Miasta Gdańska, prezentował i omawiał motywy protestanckie w wystroju Dworu Artusa.

W kościele Zbawiciela w Sopocie, wraz z rozpoczęciem sezonu letniego, wystartowały *Ewangelickie poranki muzyczne* – czyli cykl niedzielnych koncertów prowadzony przez Aleksandra Przeradowskiego, organistę sopockiego Kościoła. I tak w dniu 14 lipca o godz. 12.30, po niedzielnym nabożeństwie, odbył się koncert, w programie którego znalazły się utwory: Ch. W. Glucka *O del mio dolce ardor*, Antonia Vivaldiego *Aria „Andero volero gridero”* z opery *Orlando finto pazzo*, Jana Sebastiana Bacha *„Qui sedes”* z *Wielkiej Mszy b-moll*, Cesara Francka *Panis angelicus*, J. S. Bacha *Toccata, Adagio i Fuga C-dur BWV 564*. Wykonawcami byli: Paulina Warczyńska – mezzosopran oraz Aleksander Przeradowski – organy.

Po raz kolejny w naszym Kościele miały miejsce koncerty w ramach XIV Międzynarodowego Festiwalu „Kalejdoskop Form Muzycznych” im. Marii Foltyn, którego dyrektorem artystycznym jest Dariusz S. Wójcik. 10 sierpnia melomani wysłuchali utworów: J. S. Bacha *Koncert fortepianowy d-moll BWV 1052* oraz J. Brahmsa *Kwintet fortepianowy f-moll op. 34*, w wykonaniu Baltic Neopolis Quartet w składzie: Filip Lipski – I skrzypce, Linda Jankowska – II skrzypce, Emilia Goch – altówka, Tomasz Szczęsny – wiolonczela oraz gościnnie: Krzysztof Orszulik – kontrabas, Tomasz Jocz – fortepian. Drugim wydarzeniem, które zgromadziło tłumy miłośników muzyki był koncert muzyki żydowskiej *Dwa Złote Księżycy Chagalla*, zorganizowany w 100. rocznicę powstania Synagogi i Gminy Żydowskiej w Sopocie oraz 75. rocznicę jej spalenia. Wystąpił Dariusz Wójcik – śpiew wraz z Lipski Quartet.

Podczas wakacji w budynku plebanii trwały intensywne prace remontowe, w celu przywrócenia pomieszczeniom parafialnym blasku i świeżości. W związku z tym pomalowane i odnowione zostały kaplica, sala spotkań i pozostałe pomieszczenia. Natomiast jeszcze przed wakacjami całkowicie wyremontowana została parafialna kancelaria, wstawiono nowe szafy biurowe, które pomieszczą rosnącą dokumentację parafialną i diecezjalną.

Po odnowieniu wnętrza plebanii, przyszedł czas na zadbanie o wygląd zewnętrzny budynku przy ul. Kościuszki 51. Dokładnie 4 września rozpoczął się długo przygotowywany remont elewacji budynku, mający na celu przywrócenie jego pierwotnego piękna. Remont prowadzony jest pod nadzorem miejskiego konserwatora zabytków i potrwa co najmniej do połowy 2014 r.

Podczas prac wykonana zostanie również izolacja pionowa i pozioma budynku, a także dobudowane zostaną schody na werandę od strony ogrodu. Głównym wykonawcą jest firma Estor Sp. z o.o. z Gdańska.



W niedzielę, 15 września, odbyło się nabożeństwo rodzinne z okazji rozpoczęcia nowego roku szkolnego 2013/2014. W nabożeństwie czynny udział wzięły dzieci i młodzież, a kazanie wygłosił praktykant parafii, katecheta Marcin Rayss.

Dnia 19 września w kościele Zbawiciela miał miejsce koncert zatytułowany *Sonne der Gerechtigkeit* zespołu Puzonistów z Ewangelickiego Kościoła Krajowego Nadrenii, który gościł na Pomorzu we wrześniu. W programie koncertu znalazły się utwory takich kompozytorów, jak Ludwig Maurer, Antoni Dvorak, Sergiusz Rachmaninow.

Po nabożeństwie, w dniu 22 września, w Sali Debory kościoła Zbawiciela w Sopocie miała miejsce promocja książki pt. *Aktualność Sorena Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin*. Wydawcą tej wieloautorskiej monografii, poświęconej myśli i osobie wielkiego XIX-wiecznego, duńskiego filozofa, jest Parafia Ewangelicko-Augsburska w Gdańsku wraz z Pomorskim Towarzystwem Filozoficzno-Teologicznym. Książka wpisuje się w światowe obchody dwusetnej rocznicy urodzin Kierkegaarda. Na promocji byli obecni redaktorzy naukowi monografii w osobach ks. bpa prof.

ChAT dra hab. Marcina Hintza oraz dr Marii Urbańskiej-Bożek, jeden z Autorów tekstów – prof. Karol Toeplitz, redaktor językowy Maria Drapella oraz redaktor techniczny Marcin Rayss. Na spotkaniu była obecna również p. redaktor Iwona Borawska z Polskiego Radia Gdańsk. Promocja rozpoczęła się od prezentacji zdjęć z konferencji naukowej poświęconej Kierkegaardowi, omówionej już wcześniej. Następnie słuchaczom przybliżone zostały kulisy powstawania książki, inicjatywa i pomysł na jej wydanie oraz cele, jakie przyświecały Autorom oraz Redakcji. W drugiej części spotkania głos zabral prof. K. Toeplitz, jeden z najwybitniejszych polskich badaczy Sorena Kierkegarda, który przybliżył słuchaczom sylwetkę Duńczyka i jego naukowy dorobek. Tej krótkiej prelekcji towarzyszyła multimedialna prezentacja materiałów związanych z filozofem i miastem, w którym żył – XIX-wieczną Kopenhagą.

Kolejnym ważnym punktem promocji było otwarcie specjalnie przygotowanej na tę okazję wystawy poświęconej Kierkegaardowi. Wystawę, prezentującą większość wydanych w języku polskim dzieł ewangelickiego myśliciela, przygotowała p. Maria Drapella.

W ostatni weekend września miał miejsce 45. Ogólnopolski Zjazd Młodzieży Ewangelickiej, który odbywał się pod hasłem „Metamorfozy”. W zjeździe, zorganizowanym w tym roku w Bielsku-Białej, uczestniczyli młodzi luteranie z całej Polski. Również młodzież pokonfirmacyjna z PE-A w Sopocie uczestniczyła w OZME 2013 wraz z opiekunem Marcinem Rayssem. Młodzież miała możliwość wyboru zajęć i wykładów spośród wielu propozycji tematycznych przygotowanych przez organizatorów. Uczestnicy mogli w grupach zastanowić się nad pojęciami miłości, wolności, podyskutować o uzależnieniach oraz przyjrzeć się sylwetkom osób, które właśnie pod wpływem życiowej przemiany, miały wpływ na historię Kościoła. Po południu organizatorzy zaplanowali zwiedzanie Bielska – młodzież mogła między innymi zwiedzić bielskie Studio Filmów Rysunkowych.

Dziękczynne Święto Żniw obchodziliśmy 6 października. Uroczyste nabożeństwa z tej okazji miały miejsce w Sopocie w kościele Zbawiciela oraz w Tczewie, w kaplicy im. ks. Marcina Lutra. W tym dniu ołtarze ozdobione były tegorocznymi plonami warzyw i owoców, a centralne miejsce zajmował upieczony chleb – symbol wszystkich dóbr materialnych, za które dziękowaliśmy laskawemu Bogu. Kościoły były także przystrojone kłosami zbóż. Poranne nabożeństwo w Sopocie było wyjątkowe nie tylko ze względu na wystrój, ale również ze względu na oprawę muzyczną, bowiem podczas liturgii zaśpiewały aż dwa chóry: parafialny „Gloria Dei” oraz gościnnie chór St. Jo-

hannes z Schwanewede w północnych Niemczech. Przed końcowym błogosławieństwem ks. bp Marcin Hintz podarował chleb dyrygentowi chóru z Niemiec, a przy wyjściu każda rodzina otrzymała symboliczny mały bochenek, co jest sopocką tradycją.

Również w Tczewie po nabożeństwie odbyło się tradycyjne spotkanie, podczas którego można było skosztować domowych wypieków oraz chleba ze smalcem i porozmawiać o bieżących sprawach.

Dnia 15 października miało miejsce zebranie Rady Parafialnej. Rada oceniła postępy remontu elewacji plebanii oraz efekty porządków w pomieszczeniach piwnicy. Relację z obydwu zdał p. Lech Walukiewicz, wyznaczony przez parafialną komisję budowlaną do nadzoru budowy z ramienia inwestora, tj. Parafii. Dyskutowano również nad dalszymi etapami prac i rozwiązaniami technicznymi.

Dnia 25 października odbyła się ekumeniczna Modlitwa o Pokój oraz Forum Jedności *Wychowanie dla pokoju?* w ramach VIII Asyżu w Gdańsku. W Forum uczestniczył m.in. proboszcz Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku, ks. bp Marcin Hintz. Uczestnikami debaty byli: Imam Hani Hraish, Tamara Szabanowicz z Gminy Muzułmańskiej w Gdańsku, przewodniczący Gminy Żydowskiej Jakub Szadaj, Kantor Karol Kołodziej z Niezależnej Gminy Wyznania Mojżeszowego w RP, o. dr Jan Maciejewski OFMConv – Minister Prowincjonalny Prowincji św. Maksymiliana M. Kolbego oraz o. dr Robert Zbierański OFMConv – reprezentujący Dom Pojednania i Spotkań im. św. Maksymiliana. Forum prowadził red. Adam Hlebowski – dyrektor Radia Plus. Zgromadzeni wyrazili niepokój i sprzeciw wobec podpalenia drzwi muzułmańskiego meczetu. W spotkaniu wzięli liczny udział członkowie trójmiejskiej Parafii ewangelickiej.

Dnia 31 października obchodziliśmy Święto Reformacji, na pamiątkę przybicia „95 Tez” przez ks. dra Marcina Lutra do drzwi kościoła zamkowego w Wittenberdze. Wydarzenie to jest uznawane za symboliczny początek Reformacji i z tej okazji mogliśmy w tym roku w czwartkowe popołudnie spotkać się w Kościele na dziękczynnym nabożeństwie. Uroczysta, niecodzienna oprawa tego nabożeństwa, to przede wszystkim zasługa muzyków oraz chóru parafialnego „Gloria Dei”, który pod dyrekcją Aleksandra Przeradowskiego zaśpiewał trzy pieśni. Chórowi na organach akompaniował Piotr Poblöcki. Gościliśmy również wśród nas trębacza, Adam Skrzypkowski, który razem z Aleksandrem Przeradowskim zagrał hymn naszego Kościoła „Warownym Grodem”. Podczas nabożeństwa reformacyjnego ołtarz ozdobiła

przepiękna Róża Lutra wykonana z kwiatów, a przy wejściu do kościoła można było podziwiać dzieło autorstwa p. Angeliki Leśniak – wykonaną na płycie gipsowej Różę Lutra.

Raz jeszcze, 7 listopada, bohaterem wydarzeń parafialnych był Søren Kierkegaard. Na ostatnim w tym roku spotkaniu PTEw prof. K. Toeplitz wygłosił odczyt zatytułowany *Kierkegaard popularnie*. Prelekcja była wzbogacona czytaniem paradoksalnych sentencji tego filozofa.

W Przedostatnią Niedzielę Roku Kościelnego, 17 listopada, w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie odbyła się uroczystość ordynacji dwóch magistrów teologii ewangelickiej na księży Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP: ks. Marcina Rayssa oraz ks. Łukasza Zielińskiego. Licznie zgromadzeni goście, duchowni oraz parafianie byli świadkami aktu ordynacji dokonanego przez zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP ks. bpa Jerzego Samca. Akt ordynacji poprzedziło ślubowanie i przysięga na wierność Słowu Bożemu oraz księgom wyznaniowym ewangelickiego Kościoła. Asystenci nałożyli ordynowanym alby – symbol czystości.

Asystentami ks. Marcina Rayssa byli ks. bp prof. Marcin Hintz oraz ks. kmdr Marek Loskot z Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Bydgoszczy. Asystentami ks. Łukasza Zielińskiego byli ks. radca Robert Sitarek z Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Kłodzku oraz ks. pplk SG Kornel Undas z Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Mikołowie.

Kazanie wygłosił zwierzchnik Kościoła ks. bp Jerzy Samiec, który następnie wspólnie z ks. bp. prof. Marcinem Hintzem poprowadził liturgię komunijną. Nowo ordynowani księża wygłosili krótkie przemówienia dotyczące ich powołania do służby dla Kościoła Chrystusa oraz podziękowania.

Nabożeństwo miało wyjątkową oprawę muzyczną dzięki występom dwóch chórów: Chóru Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Bydgoszczy, prowadzonego przez dra Jakuba Kwintala oraz Chóru „Gloria Dei” z Parafii w Sopocie, którym dyryguje Aleksander Przeradowski. Oba chóry wykonały wspólnie pieśń *Błogosławieństwo* C. Barrowsa. Swoją grą nabożeństwo uświetnili także muzycy: Aleksander Przeradowski (organy) oraz Adam Skrzyppkowski (trąbka), wykonując wspólnie utwory: *Trumpet Voluntary* J. Clarke'a, *Gabriel's Oboe* E. Morricone oraz *Trumpet Tune* H. Purcella.

Zgodnie z uchwałą Konsystorza, ks. Marcin Rayss został powołany na stanowisko wikariusza Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej i skierowany do wykonywania zadań duszpasterskich w Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie. Ksiądz Marcin pełni w Sopocie funkcję wi-

kariusza diecezjalnego, jest również katechetą trójmiejskiej Parafii. Nowo ordynowanemu Księdzu i jego Małżonce składamy najserdeczniejsze życzenia Bożego błogosławieństwa w służbie Panu i Kościołowi, jak też poczucia radości i spełnienia, wypływających z pełnionych funkcji.



Uroczyste nabożeństwo z okazji 95. Rocznicy odtworzenia Marynarki Wojennej RP odbyło się w naszym kościele 23 listopada. W nabożeństwie wzięli udział najwyżsi dowódcy Marynarki Wojennej, licznie zaproszeni przedstawiciele władz samorządowych Gdyni i Sopotu oraz kapelani Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego. Kazanie wygłosił bp plk Mirosław Wola, zwierzchnik EDW. Po nabożeństwie odbyło się okolicznościowe spotkanie na terenie plebanii. Podczas nabożeństwa wystąpił Chór „Gloria Dei” pod dyrekcją Aleksandra Przeradowskiego. Goście mogli zwiedzić wystawy w Bibliotece „Etos”, w Sali Debory oraz wystawę stałą poświęconą historii sopockiego ewangelicyzmu, która powróciła na swe miejsce po wystawie poświęconej Janowi Bugenhagenowi.

W okresie składania do druku Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego Vol. VII (2013), czyli na początku grudnia, zaplanowane są jeszcze następujące ważne wydarzenia: uroczystość wstąpienia do Kościoła połączona z występem chóru parafialnego w dniu 8 grudnia, kiermasz adwentowy – 15 i gwiazdka dla dzieci 21 grudnia.



Kiermasz Adwentowy anno domini 2012

Od wielu lat trójmiejska Parafia ewangelicka prowadzi kilka agend. Już przez 9 lat działa Biblioteka „Etos”, która swoją siedzibę ma na środkowej emporze Kościoła. Kustoszem biblioteki jest p. Maria Drapella. Kilka razy w roku Biblioteka wydaje informatory na temat nowych nabytków i organizuje wystawy, np. *Marcin Luter. Życie i dzieło* oraz inne, już wspomniane.

Każdej niedzieli, po nabożeństwie, parafianie oraz przybyli goście mogą spotkać się w Sali Debory, znajdującej się na emporze Kościoła. Działalność Sali Debory jest koordynowana przez naszą Pastorową, a niedzielne spotkania prowadzą utalentowani parafialni wolontariusze-cukiernicy. Sala ta jest również parafialnym salonikiem wystawowym, prezentującym malarstwo, fotografie i inne sztuki plastyczne. Wernisaże mają uroczysty charakter. Od kilku lat osobą odpowiedzialną za ten obszar działalności jest p. Szymon Mielczarek. W bieżącym roku zorganizowano następujące wystawy: wspomnianą już wystawę Romana Grabowskiego *11 drgnień migawki w trakcie jednego spaceru*; inspirujący zbiór fotografii Antoniego Drapelli *Drzewa, które spotkałem* gościł w Sali Debory w dniach 16.06-18.11; wystawę prac Lindy Christiansen, wykonanych techniką origami, *Kwiat rozwinięty w papierze* można podziwiać od 25 listopada.

W Kościele działa również stoisko kancelaryjne prowadzone przez p. Iwonę Hintz. W punkcie z wydawnictwami, obsługiwanym przez p. Dorotę Mielczarek, można nabyć ewangelicką literaturę religijną, pocztówki, nagrania muzyczne, a w okresie adwentowym – świece „Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom”.

Cztery razy w roku mają miejsce w naszym Kościele nabożeństwa prowadzone w liturgii Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Duszpasterzem grupy ewangelicko-reformowanej w Trójmieście jest ks. Tadeusz Jelinek, proboszcz w Żychlinie.

Ważnym obszarem działania Parafii są zebrania dwóch grup, koordynowanych przez pastorową Iwonę Hintz: Koła Pań i Koła Pań Seniorok. Starsze Panie spotykają się zawsze w ostatni wtorek miesiąca. Koła te poszerzają zakresy swych działań o cele samokształceniowe. W tym roku uczestniczki wtorkowych spotkań wysłuchały wielu ciekawych referatów, były świadkami interesujących prezentacji, w tym multimedialnych: o Barcelonie – przygotowanej przez p. Dorotę Kowalczyk i o Gruzji – przedstawionej przez prof. Bogumiła Linde. Ponadto Panie wzięły udział w koncertach, wycieczce na Kaszuby oraz wielu innych inicjatywach dających impuls do twórczego życia.

Mija kolejny rok naszej służby w Kościele Chrystusowym. Dziękujemy Stwórcy za darowany nam czas składania naszego świadectwa przynależności do Boga i ewangelickiej tradycji. Rok 2013 był czasem wielu wyzwań, czasem wielkich radości, przewycięzania problemów, realizacji skomplikowanych zadań. Dziękując Bogu, pozostajemy w nadziei, że Pan Kościoła dalej będzie przyznawał się do naszych działań i będzie błogosławił nie tylko zwiastowaniu Ewangelii, ale także innym projektom, które chcielibyśmy z Bożą pomocą realizować w 2014 roku.