

ISSN 1898-1127

GDAŃSKI ROCZNIK
EWANGELICKI

vol. VIII

Gdańsk 2014

Parafia Ewangelicko-Augsburska
w Gdańsku z siedzibą w Sopocie

RADA NAUKOWA

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

REDAKCJA

*bp Marcin Hintz – redaktor naczelny,
Maria Drapella, Astrid Gotowt – sekretarz, Iwona Hintz
Redaktorzy językowi: język niemiecki – Heiner Fandrich, Greifswald, RFN,
język angielski – Bolesław Borzycki
Redaktor 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 Jarosław Drozd, dr Jerzy Domastowski,
ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła, dr hab. Tomasz Kempa, prof. dr hab. Edmund Kizik,
prof. dr hab. Jarosław Klaczek, dr hab. Sławomir Kościelak, prof. dr hab. Bogumił J. Linde,
ks. prof. dr hab. Marian Machinek, prof. dr hab. Janusz Małek, dr Aleksander Michalak,
dr hab. Bogusław Milerski, prof. Dr hab. Krzysztof Pilarczyk, dr hab. Marek Stażewski,
prof. dr hab. Tadeusz Stegner, prof. dr hab. Karol Toeplitz, dr Christian Wetz, dr hab. Józef A. Włodarski*

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 dofinansowali:

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

Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland

ISSN 1898-1127

Nakład: 700 egzemplarzy

Spis treści

KS. PROF. MARCIN HINTZ, Biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, <i>Słowo wstępne</i>	9
<i>Informacja o stypendium dla studentów zajmujących się badaniem dziejów protestantyzmu</i>	11
HISTORIA	
JACEK WIJACZKA, <i>Reformacja w Koronie w XVI w. – sukces czy niepowodzenie?</i>	13
PAWEŁ MATWIEJCZUK, <i>Korespondencja Filipa Melanchtona do możnowładców litewskich</i>	35
ŁUKASZ BARAŃSKI, <i>Historyczny kontekst powstania Katechizmów Lutra i Katechizmu Heidelberskiego</i>	51
PIOTR SZKUTNIK, <i>Przyczynki do genealogii rodów ewangelickich na ziemiach polskich. Rodziny Otto i Reich</i>	66
KRZYSZTOF M. RÓŻAŃSKI, <i>Zarys dziejów parafii luteranckiej w Białymstoku do I wojny światowej</i>	84
GRZEGORZ JASIŃSKI, <i>Neopietyzm a postawy narodowe. Ruch gromadkarski na Mazurach w XIX i XX w. (do 1956) Część I</i>	108
LUCYNA ŻUKOWSKA, <i>Dablemickie kazanie Otto Eichela wygłoszone w kościele św. Jana w Gdańsku w październiku 1934 r.</i>	135
JERZY DOMASŁOWSKI, <i>Dzieje Polskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdyni (1931-1939) Część III</i>	150
CHRISTOPH EHRLICH, <i>Preußen und die pommersche Kirche – nicht nur historische Reminiszenzen</i>	178
TEOLOGIA	
MARCIN HINTZ, <i>Ewangelicki katechizm dorosłych jako wyzwanie dla Kościoła ewangelickiego w Polsce</i>	195
KALINA WOJCIECHOWSKA, <i>Sól to dobra rzecz – dosłowne i metaforyczne użycie rzeczownika "sól" w Mk 9,49-50</i>	206
KNUD HENRIK BOYSEN, <i>Hiob und seine modernen Freunde. Die Entstehung des Hiobproblems im alten Israel, sein Gebrauch und seine Problematik in der Theologie der Moderne TEIL II</i>	222
WOJCIECH GAJEWSKI, „ <i>Rzekł mu Piłat: Co to jest prawda?</i> ” <i>’Emet i alētheia w tradycji żydowskiej i grecko-rzymskiej Część II</i>	246
HENNING THEIBEN, <i>Die Bibel als Begründungsanfang der evangelischen Theologie. Eine systematisch-theologische Erinnerung an den Breslauer und Greifswalder Neutestamentler Ernst Lohmeyer</i>	265

VARIA

- MARIA URBAŃSKA-BOŻEK, *Logocentryczna metafizyka Arystotelesa a Bergsona metafizyka pozytywna*..... 280
- JERZY SOJKA, *Między autonomią a zależnością... Przewodnik Ewangelickiego Kościoła Niemiec poświęcony rodzinie i jego recepcja na gruncie niemieckim* 295

RECENZJE

- LUCYNA ŻUKOWSKA, *Między śmiercią a diabłem. Kościół ewangelicki w Gdańsku w okresie rządów NSDAP (1933-1945) (Jarosław Kłaczek)*..... 319
- MANFRED RICHTER, *Johann Amos Comenius und das Colloquium Charitativum von Thorn 1645. Ein Beitrag zum Ökumenismus (Janusz Mattek)*..... 323
- Corpus Epistularum Ioannis Dantisci. Ed. Jerzy Axer, Anna Skolimowska. Part II Amicorum sermones mutui. Vol. 3, Ioannes Dantiscus' Correspondence with Alfonso de Valdés. Supplement Ioannes Dantiscus' Correspondence with Juan de Valdes and Mercurino Arborio di Gattinara (Janusz Mattek)* 326
- KRZYSZTOF PAWEŁ WOŹNIAK, *Niemieckie osadnictwo wiejskie między Prosną a Pilicą i Wisłą od lat 70. XVIII wieku do roku 1866. Proces i jego interpretacje (Tadeusz Stegner)*..... 328

ROZMOWY

- IWONA HINTZ, *Rozmowa z Arturem Pawłowskim, laureatem tegorocznej Nagrody Głównej Diakonii Polskiej KE-A w RP „Miłosierny Samarytanin”* 333

KALENDARIUM

- IWONA HINTZ, *Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2014* 345

Inhaltsverzeichnis

BISCHOF MARCIN HINTZ, <i>Zur Einführung</i>	9
<i>Stipendieninformation</i>	
<i>für Studierende, die zur Geschichte des Protestantismus forschen</i>	11
GESCHICHTE	
JACEK WIJACZKA, <i>Reformation im Königreich Polen im 16. Jahrhundert – Erfolg oder Fehlschlag</i>	13
PAWEŁ MATWIEJCZUK, <i>Briefwechsel zwischen Philipp Melanchthon und litauischer Aristokratie</i>	35
ŁUKASZ BARAŃSKI, <i>Historischer Kontext der Entstehung von Lutherkatechismen und dem Heidelberger Katechismus</i>	51
PIOTR SZKUTNIK, <i>Beitrag zur Genealogie der evangelischen Sippen in Polen. Die Familien Otto und Reich</i>	66
KRZYSZTOF M. RÓŻAŃSKI, <i>Abriss der Geschichte der polnisch-lutherischen Gemeinde in Białystok bis zum 1. Weltkrieg</i>	84
GRZEGORZ JASIŃSKI, <i>Der Neupietismus und die nationale Stellung. Die „Gromadkarze-Bewegung“ in Masuren im 19. und 20. Jh. (bis 1956). Teil I</i> ...	108
LUCYNA ŻUKOWSKA, <i>Die Dablemiterpredigt von Otto Eichel in der Johanniskirche in Danzig, gehalten im Oktober 1934</i>	135
JERZY DOMASŁOWSKI, <i>Geschichte der polnisch-lutherischen Gemeinde in Gdingen (1931-1939). Teil III</i>	150
CHRISTOPH EHRLICH, <i>Preußen und die pommersche Kirche – nicht nur historische Reminiszenzen</i>	178
THEOLOGIE	
MARCIN HINTZ, <i>Evangelischer Katechismus für Erwachsene als Herausforderung für die Evangelische Kirche in Polen</i>	195
KALINA WOJCIECHOWSKA, <i>Salz ist eine gute Sache – wörtliche und methaphorische Deutung des Substantivs „Salz“ im Markusevangelium 9,50</i>	206
KNUD HENRIK BOYSEN, <i>Hiob und seine modernen Freunde. Die Entstehung des Hiobproblems im alten Israel, sein Gebrauch und seine Problematik in der Theologie der Moderne Teil II</i>	222
WOJCIECH GAJEWSKI, <i>„Spricht Pilatus zu ihm: Was ist Wahrheit?“ Emet und alētheia in jüdischer und griechisch-römischer Tradition. Teil II</i>	246

HENNING THEIBEN, <i>Die Bibel als Begründungsanfang der evangelischen Theologie Eine systematisch-theologische Erinnerung an den Breslauer und Greifswalder Neutestamentler Ernst Lohmeyer</i>	265
--	-----

VARIA

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK, <i>Die logozentrische Metaphysik des Aristoteles und Bergons positive Metaphysik</i>	280
JERZY SOJKA, <i>Zwischen Autonomie und Angewiesenheit... – Orientierungshilfe der EKD zur Familienproblematik und ihre Rezeption in Deutschland</i>	295

REZENSIONEN

LUCYNA ŻUKOWSKA, <i>Między śmiercią a diabłem. Kościół ewangelicki w Gdańsku w okresie rządów NSDAP (1933-1945) (Jarosław Kłaczekow)</i>	319
MANFRED RICHTER, <i>Johann Amos Comenius und das Colloquium Charitativum von Thorn 1645. Ein Beitrag zum Ökumenismus (Janusz Mattek)</i>	323
<i>Corpus Epistularum Ioannis Dantisci. Ed. Jerzy Axer, Anna Skolimowska. Part II Amicorum sermones mutui. Vol. 3, Ioannes Dantiscus' Correspondence with Alfonso de Valdés Supplement Ioannes Dantiscus' Correspondence with Juan de Valdes and Mercurino Arborio di Gattinara (Janusz Mattek)</i>	326
KRZYSZTOF PAWEŁ WOŹNIAK, <i>Niemieckie osadnictwo wiejskie między Prosną a Pilicą i Wisłą od lat 70. XVIII wieku do roku 1866. Proces i jego interpretacje (Tadeusz Stegner)</i>	328

GESPRÄCHE

IWONA HINTZ, <i>Gespräch mit Artur Pawłowski</i>	333
--	-----

KALENDARIUM

IWONA HINTZ, <i>Chronik der Evangelisch-Augsburgischen (Lutherischen) Gemeinde Danzig mit Sitz in Sopot des Jahres 2014</i>	345
---	-----

Contents

RT. REV. BISHOP MARCIN HINTZ, <i>Introduction</i>	9
<i>Information about scholarships for students doing research on history of Protestantism</i>	11
HISTORY	
JACEK WIJACZKA, <i>Reformation in the Sixteenth-century Poland: a Success or Failure story?</i>	13
PAWEŁ MATWIEJCZUK, <i>Philip Melancthon's Letters to Lithuanian Magnates</i>	35
ŁUKASZ BARAŃSKI, <i>The Historical Context for the Creation of Luther's Catechisms and Heidelberg Catechism</i>	51
PIOTR SZKUTNIK, <i>A Contribution to the Genealogy of Evangelical Families on the Polish Lands. Otto and Reich Families</i>	66
KRZYSZTOF M. RÓŻAŃSKI, <i>An Outline of the History of the Lutheran Parish in Białystok until World War I</i>	84
GRZEGORZ JASIŃSKI, <i>The Revivalist Evangelical Movement contra National Standpoints. The Small Group Movement in Masuria in the Nineteenth and Twentieth Centuries (until 1956) Part I</i>	108
LUCYNA ŻUKOWSKA, <i>The Dablemist Sermon Preached in St. John's Church in Danzig in October 1934 by Pastor Otto Eichel</i>	135
JERZY DOMASŁOWSKI, <i>History of Polish Lutheran Parish in Gdynia (1931-1939). Part III</i>	150
CHRISTOPH EHRLICH, <i>Prussia and the Evangelical Church in Pomerania – Reminiscences... not Necessarily Historical</i>	178
THEOLOGY	
MARCIN HINTZ, <i>Evangelical Catechism for Adult People – a Challenge for Evangelical Church in Poland</i>	195
KALINA WOJCIECHOWSKA, <i>“Salt is good” – Literal or Figurative Use of the Word “salt” in Mk 9:49-50</i>	206
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 II</i>	222
WOJCIECH GAJEWSKI, <i>„Pilate saith unto him: What is truth?” Emet and alētheia in Jewish and Greco-Roman Tradition. Part II</i>	246
HENNING THEIBEN, <i>Starting Protestant Theology With the Bible. A Systematic-Theological Tribute to Ernst Lohmeyer</i>	265

VARIA

- MARIA URBAŃSKA-BOŻEK, *The Logocentric Metaphysics of Aristotle and the Positive Metaphysics of Bergson*..... 280
- JERZY SOJKA, *Between Autonomy and Dependence ... - A Companion Guide of the Evangelical Church in Germany Dedicated to the Family and its Reception on the German Context* 295

BOOK REVIEWS

- LUCYNA ŻUKOWSKA, *Between death and devil. Evangelical church in Gdańsk under rule of NSDAP (1933-1945) (Jarosław Kłaczekow)*..... 319
- MANFRED RICHTER, *Johann Amos Comenius und das Colloquium Charitativum von Thorn 1645. Ein Beitrag zum Ökumenismus (Janusz Mattek)*..... 323
- Corpus Epistularum Ioannis Dantisci. Ed. Jerzy Axer, Anna Skolimowska. Part II Amicorum sermones mutui. Vol. 3, Ioannes Dantiscus' Correspondence with Alfonso de Valdés Supplement Ioannes Dantiscus' Correspondence with Juan de Valdes and Mercurino Arborio di Gattinara (Janusz Mattek)* 326
- KRZYSZTOF PAWEŁ WOŹNIAK, *German rural settlements between Proсна, Pilica and Vistula rivers from 70s of XVIII century till 1866. Process and its interpretations (Tadeusz Stegner)* 328

TALKS

- IWONA HINTZ, *A talk with Artur Pawłowski, A talk with Artur Pawłowski, the Award Winner of the Main Prize of the Diaconia of the Evangelical Augsburg Church in Poland „Merciful Samaritan” for the Year 2014* 333

CALENDAR

- IWONA HINTZ, *Chronicle of events in the Evangelical-Lutheran Parish in Gdańsk-Sopot in the year 2014* 345

Słowo wstępne

Wielce Szanowni Czytelnicy!

Dobiega końca Rok Pański 2014. Oznacza to także, że zakończył się kolejny rok pracy Rady Naukowej i Redakcji „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”, czego wynikiem jest oddany Państwu do lektury jego ósmy tom.

Rocznik spełnia ministerialne kryteria stawiane czasopismom naukowym, co zobowiązuje Radę Naukową i Redakcję do dbałości o właściwy poziom merytoryczny i formalny artykułów. Z tego powodu kilku z nadesłanych tekstów nie mogliśmy opublikować.

Ósmy numer Rocznika posiada podobną strukturę jak poprzedni. Artykuły zamieszczone są w działach: *Historia*, *Teologia* i, w dodanym w tym roku dziale *Varia*, aby teksty interdyscyplinarne znalazły również miejsce w naszym czasopiśmie.

Redaktorem językowym, odpowiedzialnym za język angielski został dr Bolesław Borzycki. W roku 2015 do Rady Naukowej dołączy dr hab. Paweł Leszczyński – docent w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim.

Zapraszam na stronę internetową Rocznika www.gre.luteranie.pl, gdzie znajdą Państwo artykuły opublikowane na naszych łamach do roku 2013 oraz polskojęzyczne streszczenia artykułów opublikowanych w GRE 2014. Tam również zamieszczone są wymagania redakcyjne w języku polskim i angielskim adresowane do przyszłych Autorów oraz informacje na temat stypendium naukowego GRE i inne.

GRE dostępne jest w międzynarodowych, naukowych bazach danych: CEJSH – *The Central European Journal of Social Sciences And Humanities* (<http://www.cejsh.icm.edu.pl>) oraz CEEOL – *Central and Eastern European Online Library* (<http://www.ceeol.com>). GRE indeksowane jest również w *Index Copernicus* (<http://www.indexcopernicus.com>).

W bieżącym numerze znalazło się dziewięć artykułów naukowych poświęconych historii Kościoła luterańskiego, w tym jeden w języku niemieckim. Publikujemy pięć artykułów w dziale *Teologia* oraz dwa w dziale *Varia*, zaś w dziale *Recenzje* - cztery omówienia nowych publikacji dotyczących protestantyzmu. Całość dopełniają Wywiad z Panem Arturem Pawłowskim oraz Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2014.

Na łamach GRE zamieszczamy artykuły Autorów, których poglądy nie zawsze zgodne są z poglądami Rady Naukowej i Redakcji. Chcemy, by nasze czasopismo miało ekumeniczny charakter i stanowiło otwarte forum dyskusji.

Mam nadzieję, że „Gdański Rocznik Ewangelicki” spełnia swoją misję, przyczyniając się do podejmowania badań nad protestantyzmem i popularyzacji historii Kościoła ewangelickiego, jak również staje się ważnym głosem w dyskusji akademickiej w zakresie teologii, biblistyki i szeroko pojętej humanistyki, nawiązującej do tradycji ewangelickich.

Dziękując wszystkim, którzy przyczynili się do powstania kolejnego numeru GRE, zapraszam do dalszej współpracy.

Życzę Czytelnikom interesującej lektury, życzę nam wszystkim Bożego prowadzenia!



ks. 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.

Jacek Wijaczka

Reformacja w Koronie w XVI w. – sukces czy niepowodzenie?

Treść tez ogłoszonych przez Marcina Lutra w 1517 r. szybko dotarła do Polski¹, ale na jakiegokolwiek istotne zmiany z tym związane trzeba było jeszcze długo poczekać. Ponieważ do dziś nie ma nowoczesnego opracowania dziejów polskiej Reformacji, to w literaturze przedmiotu nadal funkcjonują nieco odmiennie od siebie periodyzacje dotyczące jej początku, trwania, a także końca². I tak, Aleksander Brückner uważał, że Reformacja w Koronie rozpoczęła się w połowie XVI w. i trwała do 1573 r.³ Z kolei Waclaw Urban twierdził, że w Polsce były dwie Reformacje: mieszczańska Reformacja niemiecka lat dwudziestych XVI w. (przede wszystkim Poznań, Kraków i miasta Prus Królewskich) i szlachecka Reformacja narodowa z połowy XVI w. Natomiast Janusz Tazbir uznał, że od pojawienia się idei reformacyjnych w 1518 r. do 1548 r. to okres kryptoprotestantyzmu⁴. Według tego historyka, okres od śmierci Zygmunta Starego (kwiecień 1548 r.) do uchwalenia konfederacji warszawskiej

¹ Na temat wpływu Marcina Lutra na Reformację w Polsce zob. m.in.: O Bartel, *Marcin Luter w Polsce*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1962 t. 7, s. 27-50; J. Małek, *Marcin Luter a Polska*, [w:] tamże, *Opera selecta*, vol. 4: *Reformacja i protestantyzm w Polsce i Prusach (XVI-XX w.)*, Toruń 2012, s. 17-22.

² Podsumowanie badań nad Reformacją w Polsce po 1945 r.: M. G. Müller, *Reformationsforschung in Polen*, „Archiv für Reformationsgeschichte” 2009 R. 100, s. 138-154.

³ A. Brückner, *Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie*, Warszawa 1962, s. 11. Ostatnio W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem (Rzesza Niemiecka – Niderlandy Północne – Rzeczpospolita polskolitewska)*, Warszawa 2010, s. 454, podkreślił, że rok ten jest kluczowy nie tylko dlatego, że odnosi się do uchwalenia Konfederacji warszawskiej, ale przede wszystkim dlatego, gdyż ewangelicy wyrzekli się wtedy w praktyce marzenia o dominacji, o przekształceniu Rzeczypospolitej w państwo protestanckie.

⁴ J. Tazbir, *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993, s. 6.

w 1573 r. to czas walki, którą szlachecy zwolennicy Reformacji prowadzili z Kościołem katolickim o wpływy w kraju. Walka ta zakończyła się przegraną szlachty. Po uchwaleniu konfederacji nastąpił schyłkowy okres ruchu reformacyjnego, zakończony generalnym synodem wszystkich odłamów protestantyzmu w Toruniu w 1595 r. Synod ten zakończył dzieje Reformacji w Polsce, *wieki późniejsze to już tylko historia polskiego protestantyzmu*⁵. Autor niniejszego tekstu przychyła się do takiej periodyzacji polskiej Reformacji.

Abstrahując od tego, ile było w Polsce Reformacji i która periodyzacja jest poprawna, faktem pozostaje, że ruch reformacyjny w Polsce, powstrzymywany edyktami wydawanymi przez Zygmunta Starego (1520, 1523, 1534), ujawnił się z całą siłą dopiero po objęciu tronu w 1548 r. przez jego syna Zygmunta Augusta. W pierwszych latach panowania tego władcy w dobrach szlacheckich doszło do masowych aktów zamieniania kościołów katolickich na zbory. Dlaczego dopiero wówczas? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Być może dopiero wtedy pojawiła się większa liczba zwolenników protestantyzmu, a może miało to związek z faktem, że za życia Zygmunta Starego, ortodoksyjnego katolika, wiernie stojącego po stronie papieża, szlachta obawiała się, że zostanie uznana za heretyków i pociągnięta do odpowiedzialności sądowej. Młodego władcy zapewne w tym względzie mniej się obawiała, objąwszy bowiem samodzielne rządy na Litwie (1544) pozwolił przebywać na swoim dworze dwóm kaznodziejom, Janowi z Koźmina i Wawrzyńcowi Niezgodzie z Przasnysza, którzy w trakcie kazań wyraźnie krytykowali Kościół rzymskokatolicki. Zainteresowanie nowinkami religijnymi samego Zygmunta Augusta ponoć było wówczas tak duże, że zarówno katolicy, jak i protestanci podejrzewali go o sprzyjanie Reformacji⁶. Spodziewano się, że po objęciu samodzielnych rządów w Koronie opowie się wyraźnie po stronie protestantów. Tak się jednak nie stało.

Stwierdzić trzeba, że w pierwszej połowie XVI w. szlachta polska tak naprawdę miała nie religijne, lecz przede wszystkim finansowe i polityczne pretensje wobec duchowieństwa⁷. Oburzało ją uzależnienie od papieża, a dużo mniej, jeśli w ogóle, obchodziły ją kwestie kultu. Bez wątpienia liczną grupę szlachty koronnej na początku XVI w. cechował antyklerykalizm. Na sejmie w Radomiu w 1505 r. szlachta domagała się, aby księża, którzy popełnili przestępstwa kryminalne, sądzeni byli przez sądy świeckie, a nie trybunały kościelne.

⁵ Tamże.

⁶ S. Cynarski, *Zygmunt August*, Wrocław 1988, s. 84.

⁷ J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1967, s. 82.

W 1510 r. szlachta doprowadziła do wydania zakazu zapisywania w testamentach nieruchomości na rzecz Kościoła, a rok później zażądała całkowitego zniesienia sądownictwa kościelnego i przeznaczenia części dóbr kościelnych na obronę państwa. Jak słusznie zauważył J. Tazbir, uchwały te podjęto kilka lat przed wystąpieniem Marcina Lutra⁸.

Antyklerykalizm szlachty pogłębiał się w następnych dziesięcioleciach. Na sejmiku w Środzie w 1534 r., miejscowa szlachta uchwaliła instrukcję dla swych posłów, w której zapisano m.in.: *Naprzód o księżach, iż kontrybucje dawają, zwałają, a nie wiemy, kędy się podziwiają. Do skarbu ich nie dawają, ani liczbę z nich nie czynią, a tak abyście się dowiedzieli, aby za te wszystkie lata, jako Pan nasz królem, aby nam liczbę uczynili pan podskarbi albo księża, bo ku obronie pospolitej miała być obrócona, jeno iż się księża zawżdy zwykli z nas śmiać, szydzić, czego nam żal bardzo [...]*⁹. W 1538 r. szlachta wielkopolska zawiązała tajną konfederację, której głównym celem było wymuszenie na Zygmuncie Auguście, po objęciu przez niego władzy królewskiej, zgody na odebranie Kościołowi katolickiemu w Polsce połowy jego dóbr i przeznaczenie ich na obronę granic¹⁰.

Szlachta zgromadzona na sejmiku średzkim w 1534 r. skarżyła się także i na to, że duchowni wtrącają się do wydawania druków i książek w języku polskim. Dlatego też posłowie mieli zabiegać na sejmie o to, *aby nam księża nie bronili imprimować po polsku historii, kronik, praw naszych i też inszych rzeczy, a zwłaszcza Biblię. Albowiem każą bić sobie rzeczy rozmaite, a czemuż też nam nie mają bić naszym językiem. Tu też nam się krzywdy wielka widzi od księży, albowiem każdy język ma swym językiem pisma, a nam księża każą głupimi być*¹¹.

Szlachcie nie podobały się również zbyt duże wpływy papieżstwa w Koronie. Wystąpienie biskupa płockiego Jana Chojeńskiego w obronie praw papieżstwa w trakcie sejmu krakowskiego w 1537 r. wywołało takie oburzenie wśród szlachty, że kilka miesięcy później w czasie pospolitego ruszenia zniszczyła będące w jego posiadaniu dobra na terenie biskupstw płockiego i krakowskiego¹². W trakcie sejmu w 1558 r. doszło do starcia izby poselskiej z duchownymi podczas obrad nad przyszłą elekcją króla. Posłowie szlacheccy zażądali pozbawienia

⁸ J. Tazbir, *Staropolski antyklerykalizm*, „Kwartalnik Historyczny” R. 109, 2002, nr 3, s. 19.

⁹ Cyt. za: W. Pociecha, *Walka sejmowa szlachty o przywileje Kościoła w Polsce w latach 1520-1537*, „Reformacja w Polsce” R. 2, 1922, nr 7, s. 164-165. Por.: Z. Wojciechowski, *Zygmunt Stary (1506-1548)*, oprac. A. F. Grabski, wyd. 2, Warszawa 1979, s. 346-347.

¹⁰ W. Pociecha, *Walka sejmowa szlachty o przywileje Kościoła*, s. 175.

¹¹ Cyt. za: tamże, s. 165.

¹² Tamże, s. 184.

senatorów duchownych (biskupów) prawa udziału w elekcji. Jako argument podano, że biskupi składają przysięgę papieżowi, w której zobowiązują się do całkowitego posłuszeństwa wobec niego i do starania się przede wszystkim o dobro i pożytek Kościoła rzymskokatolickiego¹³. Dodać trzeba, że duchowni katolicy czuli się w XVI w. najważniejszym stanem w Koronie: *A iż ten stan nasz duchowny jest stan „in Republica” pierwszy „et praecipuus”, a jest bardzo „in libertatibus suis” ucieśnion¹⁴*.

Początkowo zwolennikami Reformacji w Koronie byli przede wszystkim mieszczanie (głównie niemieckojęzyczni), dopiero w połowie XVI w. zyskała ona poparcie wśród części wykształconej i aktywnej politycznie szlachty. Stronnictwo protestanckie w polskim sejmie związało się w pierwszych latach panowania Zygmunta Augusta, a po raz pierwszy zgłosiło swoje postulaty na sejmie koronnym w Piotrkowie w 1550 r., kiedy zażądało zwołania soboru narodowego i zniesienia jurysdykcji biskupów nad szlachtą w sprawach o herezję. Izba poselska w trakcie tego sejmiku zdominowana była już przez protestantów, z których wielu studiowało wcześniej na uniwersytetach niemieckich¹⁵. W latach 1516-1545 tylko w Wittenberdze studiowało 117 Polaków z Korony¹⁶, a wśród nich wymienić można starostę radziejowskiego Rafała Leszczyńskiego, który w 1552 r. został obrany marszałkiem izby poselskiej, oraz Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Wydaje się, że dopiero ta grupa studentów polskiej szlachty powiązała postulaty ekonomiczne wysuwane pod adresem duchowieństwa polskiego z postulatami wyznaniowymi. Polska szlachta bowiem *ze znużeniem reformacji wiązała [...] możliwość rozciągnięcia swej hegemonii w państwie również i na życie wyznaniowe¹⁷*.

¹³ W. Zakrzewski, *Powstanie i wzrost reformacji w Polsce 1520-1572*, Lipsk 1870, s. 119-120.

¹⁴ Kanonik kujawski Ścibor Krzykowski do kapituły krakowskiej, Uniejów, 5 grudnia 1572 r., [w:] N. Ljubovič, *Načalo katoličeskoj reakcii i upadok reformacii v Pol'she. Po niezdanym istočnikam*, Varšava 1890, aneks nr 1, s. I.

¹⁵ D. Żołądź-Strzelczyk, *Peregrinatio Academica. Studia młodzieży polskiej z Korony i Litwy na akademiach i uniwersytetach niemieckich w XVI i pierwszej połowie XVII wieku*, Poznań 1996, s. 50-58.

¹⁶ M. Pawlak, *Studia uniwersyteckie młodzieży z Prus Królewskich w XVI-XVIII wieku*, Toruń 1988, tab. 9; Th. Wotschke, *Polnische Studenten in Wittenberg*, „Jahrbücher für Kultur und Geschichte des Slaven” 1926, t. 2, z. 2, s. 169-200; J. Mańk, *Recepcja reformacji wittenberskiej*, s. 22-32.

¹⁷ J. Tazbir, *Dysputacje religijne w Polsce XVI w.*, [w:] tenże, *Świat panów Pasków. Eseje i studia*, Łódź 1986, s. 169.

Bez wątpienia, istotną rolę w rozwoju i zwycięstwie Reformacji w Koronie mógł odegrać ostatni z Jagiellonów na tronie polskim. Na początku panowania Zygmunt August wdał się jednak w konflikt ze szlachtą z powodu ślubu z wdową po wojewodzie trockim Stanisławie Gasztoldzie, Barbarą, z domu Radziwiłłówną¹⁸. Szlachta nie mogła – czy też nie chciała – zaakceptować faktu, że kochanka została królewską żoną. Król, żeniąc się z Barbarą, popełnił megalomanię, który nie tylko utrudnił początek panowania, lecz także miał konsekwencje, trwające przez całe rządy.

Protestancka szlachta popełniła przy tej okazji błąd, który być może zaciążył na dalszym rozwoju Reformacji w Koronie. Otóż przy ogromnej władzy i wpływach politycznych biskupów, którzy zasiadali i dominowali w senacie, ewangelicy mogli zwyciężyć w Polsce jedynie przy poparciu króla. Gdyby Zygmunt August opowiedział się po stronie Reformacji, wówczas Kościół rzymskokatolicki straciłby wpływy w Polsce¹⁹. Protestancka szlachta, zamiast popierać króla w sprawie małżeństwa z Barbarą, stanęła wówczas na czele opozycji²⁰. Podobnie uczyniła początkowo większość katolickich biskupów, jak choćby arcybiskup gnieźnieński Mikołaj Dzierzgowski, który uznał, że istnieją dostateczne powody, aby uznać to małżeństwo za nieważne²¹. Trudną sytuację króla, który stanął w obliczu buntu poddanych, znakomicie natomiast potrafił wykorzystać biskup krakowski, a zarazem kanclerz wielki koronny, Samuel Maciejowski, który zorientował się, że popierając w tej sprawie króla, zyska sobie jego wdzięczność we wszystkich kwestiach, również w religijnej.

Wśród tych hierarchów, którzy poparli króla w ciężkich dla niego chwilach, byli m.in. wspomniany już kanclerz i biskup krakowski Samuel Maciejowski, biskup kujawski Andrzej Zebrzydowski oraz biskup chełmski Jan Drohojowski²². Kilku świeckich senatorów pozyskał król szczodrymi darowiznami i nadaniami. Zaczął też energiczne zabiegi o poparcie Rzymu i Habsburgów. Papież Paweł

¹⁸ Z. Kuchowicz, *Barbara Radziwiłłówna*, Łódź 1978, s. 160-190.

¹⁹ Zaccaria Ferreri, nuncjusz papieski w Polsce, był przekonany, i informował o tym papieża Leona X, że utrzymanie katolickiego charakteru państwa polskiego zależy przede wszystkim od króla; H. D. Wojtyńska, *Rola dworu królewskiego w utrwalaniu katolickiego charakteru państwa (wizja rzymska) w czasach panowania Zygmunta Augusta*, [w:] *Dwór a kraj. Między centrum a peryferiami władzy*, red. R. Skowron, Kraków 2003, s. 88.

²⁰ Th. Wotschke, *Geschichte der Reformation in Polen*, Leipzig 1911, s. 101.

²¹ W. Pociecha, *Arcybiskup gnieźnieński Mikołaj Dzierzgowski, prymas Polski (ok. 1490-1559). Zarys biograficzny*, „Nasza Przeszłość” 1947, t. 2, s. 59.

²² S. Cynarski, *Zygmunt August*, s. 56.

III zauważył nadarzającą się okazję do pozyskania sobie i Kościołowi rzymskokatolickiemu wdzięczności władcy podejrzanego o sympatie protestanckie²³. Polecil więc (12 lipca 1550 r.) nuncjuszowi Giorlamo Martinengo, aby pomógł uspokoić nastroje szlacheckie, a od biskupów polskich zażądał, aby oddawali Barbarze honory przysługujące królowym²⁴.

Efektom ślubu z Barbarą było również zerwanie przez króla polskiego dotychczasowych bardzo dobrych stosunków z kuzynem, luterańskim władcą Prus Książęcych, Albrechtem von Brandenburg-Ansbach, który opowiedział się przeciw temu związkowi, a którego Zygmunt August zaczął podejrzewać, że czyha na jego koronę²⁵.

Zygmunt August ostatecznie wyszedł obronną ręką z konfliktu ze szlachtą, zrezygnował z myśli o abdykacji i doprowadził do koronacji Barbary, ale miało to określone konsekwencje na arenie wewnętrznej i międzynarodowej. Ponieważ prawie cała szlachta, zarówno katolicka, jak i protestancka, protestowała przeciw królewskiemu małżeństwu, Zygmuntowi Augustowi na długo pozostała niechęć do stanu szlacheckiego. A, jak już wspomniano, wśród czołowych oponentów wobec królewskiego małżeństwa byli i protestanci, więc również do nich żywił wrogię uczucia. Szczególnie kasztelana poznańskiego Andrzeja Górkę król traktował z ogromną niechęcią, gdyż podejrzewał, że Górka (wraz z Boną i księciem pruskim Albrechtem) zmierza do jego detronizacji, a i sam ma królewskie aspiracje²⁶. Trzeba przy tym pamiętać o jednej z cech charakteru Zygmunta Augusta, który *raz zrazivszy się do kogoś, popadał łatwo w chorobliwą niemal podejrzliwość, w skłonność do upatrywania w danej osobie przyczyn wszelkiego zła. Najlepszym tego przykładem były jego słowa o własnej matce, którą pomawiał o czary przeciw niemu, a nawet zamiany wręcz trucicielskie*²⁷.

Polscy hierarchowie Kościoła rzymskokatolickiego oczywiście nie poparli władcy polskiego w jego konflikcie ze szlachtą za darmo. W rewanżu Zygmunt

²³ Na temat pobożności Zygmunta Augusta zob.: M. Bogucka, *Renesansowy władca a religia. Kilka refleksji na temat pobożności ostatnich Jagiellonów*, [w:] *Ecclesia – cultura – potestas. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa*, red. P. Kras i in., Kraków 2006, s. 505-507, 510.

²⁴ S. Cynarski, *Zygmunt August*, s. 56.

²⁵ J. Wijaczka, *Albrecht von Brandenburg-Ansbach (1490-1568). Ostatni mistrz zakonu krzyżackiego i pierwszy książę „w Prusiech”*, Olsztyn 2010, s. 105.

²⁶ A. Sucheni-Grabowska, *Zygmunt August, król Polski i wielki książę litewski 1520-1562*, Warszawa 1996, s. 183-193; W. Dworzaczek, *Hetman Jan Tarnowski. Z dziejów możnowładztwa małopolskiego*, Warszawa 1985, s. 161.

²⁷ W. Dworzaczek, *Hetman Jan Tarnowski*, s. 167.

August 12 grudnia 1550 r., kilka dni po koronacji Barbary, wydał wcześniej obiecany biskupom edykt w sprawach wiary²⁸. Zobowiązywał się w nim do utrzymania jedności Kościoła katolickiego, a odstępców od niego miano odtąd uznawać za heretyków oraz pozbawiać ich czci i majątku, gdyby naruszyli spokój publiczny i trwali przy nowym wyznaniu. Król również obiecał nie dopuszczać ewangelików do godności państwowych, a także gwarantował egzekwowanie przez starostów królewskich wyroków wydawanych przez sądy duchowne²⁹. Oddalił również ze swego dworu Wawrzyńca Discordię i Jana z Koźmina³⁰. Zygmunt August zatem wyraźnie i dosyć jednoznacznie opowiedział się po stronie Kościoła rzymskokatolickiego³¹.

Taka postawa króla niewątpliwie skłoniła niektórych biskupów i kanoników do zaostrenia kursu wobec zwolenników Reformacji. W czerwcu 1551 r. w Piotrkowie obradował synod diecezji gnieźnieńskiej. Postanowiono tam m.in. ścigać sędownie protestantów, zabronić rozpowszechniania książek niezgodnych z doktryną katolicką, zakazano oddawania ewangelikom („heretykom”) w dzierżawę dóbr kościelnych i mianowano inkwizytorów. Po synodzie piotrkowskim zaczęto te uchwały wprowadzać w życie, pociągając ewangelików przed sądy duchowne, oskarżając o herezję i skazując nawet zaocznie, jak choćby Konrada Krupkę Przecławskiego³².

Procesy te wzbudziły gwałtowny sprzeciw nie tylko ewangelickiej szlachty. Na sejmiku województwa krakowskiego w grudniu 1551 r. kasztelan Mikołaj Lutomirski, katolik, ostrzegał, że skończy się to tyranią biskupów³³. Na sejmie

²⁸ Ch. Schmidt, *Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland*, Göttingen 2000, s. 47. W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół*, s. 461, stwierdził, że edykt nie był zapłatą episkopatowi za poparcie koronacji Barbary, ponieważ *decyzja zapadła już po koronacji, a Zygmunt August potrafiłby wyszukać pretekst dla odmowy realizacji tego zobowiązania*. Moim zdaniem, edykt był zapłatą za wykonanie zlecenia, czyli koronacji Barbary; być może Zygmunt August nie dowierzał też hierarchom i obawiał się, że wyda edykt, a wówczas biskupi odmówią udziału w koronacji.

²⁹ W. Zakrzewski, *Powstanie i wzrost reformacji*, s. 62-63; A. Sucheni-Grabowska, *Zygmunt August*, s. 305.

³⁰ M. Ferenc, *Dwór Zygmunta Augusta. Organizacja i ludzie*, Kraków 1998, s. 86-87.

³¹ Według A. Sucheni-Grabowskiej, *Zygmunt August*, s. 309, *decydując się na ogłoszenie edyktu w grudniu 1550 r., widział więc król przede wszystkim pozytywy ze współpracy monarchii z Kościołem. Wśród różnowierców dostrzegał – przeciwnie – zdeklarowanych już lub potencjalnych przeciwników*.

³² H. Barycz, *Proces Konrada Krupki Przecławskiego o wiarę w 1551 r.*, [w:] tamże, *Z epoki renesansu, reformacji i baroku: prądy, idee, ludzie, książki*, Warszawa 1971, s. 284-296.

³³ W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół*, s. 466.

koronnym 1552 r. przywódcy ruchu egzekucyjnego ustami starosty radziejowskiego Rafała Leszczyńskiego zaproponowali Zygmuntowi Augustowi sojusz skierowany przeciw episkopatowi. Szlachta, zarówno protestancka, jak i katolicka, uznawała bowiem swobodę wyznania i praktyk religijnych za jedno z podstawowych praw każdego szlachcica. Szlachecki solidaryzm stanowy zaczął się rozciągać również na kwestie wyznaniowe. Dlatego też Zygmunt August, obawiając się, że szlachta – oburzona próbami realizacji królewskiego edyktu z grudnia 1550 r. – nie uchwali podatków na sejmie koronnym w 1552 r., doprowadził do zawieszenia na rok sądownictwa biskupiego nad szlachtą w sprawach religii³⁴.

Mimo aktywnej działalności hierarchii duchownej i postawy króla, w połowie XVI w. mogło się wydawać, że zwycięstwo ruchu egzekucyjnego i Reformacji jest w Koronie tylko kwestią czasu. W trakcie sejmu koronnego obradującego w Piotrkowie 3 maja 1555 r. starosta radziejowski Rafał Leszczyński przedstawił na piśmie liczące 24 artykuły Augsburskie Wyznanie Wiary spisane w języku polskim³⁵. Zwolennikom Reformacji udało się też doprowadzić na tymże sejmie do podjęcia uchwały stwierdzającej, że każdy zwolennik luteranizmu ma prawo do wyznawania konfesji augsburskiej, a szlachta ma prawo do utrzymywania w swych dobrach protestanckich duchownych. Do czasu zwołania wolnego soboru narodowego zawieszono także jurysdykcję duchownych nad wyznawcami protestantyzmu. Jednocześnie dziesięciny nadal miały być płacone, a w kościołach, w których dotąd nie zmieniono obrządku, nie wolno było wprowadzać zmian. Ponadto zabroniono zmuszania kogokolwiek do przyjmowania nowego wyznania i komunii pod dwiema postaciami³⁶. Potwierdzono prawo księży katolickich do zabranych im beneficjów i korzystania z ich dochodów. Sukces protestantów doceniła Stolica Apostolska, gdyż od 1555 r. nuncjusze papiescy stali się stałymi przedstawicielami Watykanu w Polsce³⁷, aby bronić uprzywilejowanej pozycji Kościoła rzymskokatolickiego.

W Koronie podjęto kolejne działania mające doprowadzić do zwołania soboru narodowego. Z misją do papieża wysłano w tej sprawie kasztelana sandomierskiego, marszałka nadwornego królewskiego Stanisława Maciejowskiego,

³⁴ S. Cynarski, *Zygmunt August*, s. 87.

³⁵ L. Finkel, *Konfesja podana przez postów na sejmie piotrkowskim w r. 1555*, „Kwartalnik Historyczny” 1896, t. 10, z. 2, s. 268; T. Borawska, J. Mańtek, *Reformacja w Polsce w świetle relacji pruskiej i meklemburskiej z sejmu piotrkowskiego 1555 r.*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia XX” 1985, s. 21.

³⁶ T. Borawska, J. Mańtek, *Reformacja w Polsce w świetle relacji pruskiej*, s. 23.

³⁷ H. D. Wojtyńska, *Papiestwo – Polska 1548-1563. Dyplomacja*, Lublin 1977, s. 47.

który był bratem biskupa krakowskiego Samuela³⁸. Polecono mu przedstawić papieżowi Pawłowi IV sytuację religijną w Koronie oraz prosić o wyrażenie zgody na wprowadzenie języka narodowego do liturgii, przyjmowanie przez wiernych komunii pod dwiema postaciami, zniesienie celibatu oraz zwołanie soboru narodowego. Postulaty te kasztelan Maciejowski przedstawił papieżowi na audiencji 9 maja 1556 r., dodając, że zostały one uchwalone przez szlachtę, która wymusiła na królu ich przyjęcie³⁹. Zatem jednoznacznie sugerował, że Zygmunt August ich nie popierał. W tej sytuacji trudno się było spodziewać, że papież Paweł IV wyrazi zgodę na żądania polskiej szlachty.

Mimo negatywnej odpowiedzi papieskiej (22 maja 1556 r.) polscy protestanci przygotowywali się do zwołania soboru narodowego. Kilka miesięcy później, 24 stycznia 1556 r., na synodzie Kościoła małopolskiego w Seceminie rozpoczęto dyskusję, jaki przebieg powinien mieć sobór. Postulowano, aby przewodniczącym obrad został król, sędziami – inni władcy, a dyskutantami – teologowie ewangeliccy i katoliccy. Postanowiono, że zostaną oni zaproszeni z Zachodu i zwrócono się w tej sprawie do Jana Kalwina, Filipa Melanchtona oraz działającego za granicą Jana Łaskiego młodszego (1499–1560)⁴⁰.

Z trzech zaproszonych reformatorów w Koronie pojawił się jedynie Jan Łaski, który na początku grudnia 1556 r. dotarł do Krakowa. Było to w trakcie sejmiku koronnego obradującego od listopada 1556 do początku stycznia 1557 r. Zygmunt August zgłosił w jego trakcie projekt *interim*, na którego podstawie szlachta mogłaby nadal trzymać w swych dobrach ministrów, ale nie wolno byłoby jej zabierać katolikom kościołów i zamieniać je w zbory. Edykt królewski w tej sprawie wydany został 13 stycznia 1557 r. i zabraniał wprowadzania zmian religijnych, ale jednocześnie znosił jurysdykcję kościelną w sprawach wiary⁴¹. Dodać trzeba, że w trakcie tegoż sejmiku liczba senatorów i posłów, którzy byli protestantami, prawie dorównywała liczbie katolików. W senacie bowiem zasiadało wówczas 36 katolików, 20 protestantów, a wyznania 5 senatorów nie znamy. Z kolei wśród posłów było 36 protestantów, 35 katolików i 21 posłów o nieustalonym wyznaniu⁴².

³⁸ E. Bałakier, *Sprawa kościoła narodowego w Polsce XVI wieku*, Warszawa 1962, s. 95.

³⁹ S. Cynarski, *Zygmunt August*, s. 90.

⁴⁰ *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. 1, (1550-1559), oprac. M. Sipaytło, Warszawa 1966, s. 48; H. Kowalska-Kossobudzka, *Wpływ Jana Łaskiego na kształtowanie się reformacyjnego Kościoła w Małopolsce*, [w:] *Jan Łaski 1499-1560. W pięćsetlecie urodzin*, red. W. Kriegseisen, P. Salwa, Warszawa 2001, s. 16.

⁴¹ S. Cynarski, *Zygmunt August*, s. 91; J. Tazbir, *Państwo bez stosów*, s. 82.

⁴² J. Małek, *Recepcja reformacji wittenberskiej: powstanie stronnictwa protestanckiego*

Do osobistego spotkania Jana Łaskiego z Zygmuntem Augustem doszło w Wilnie w marcu 1557 r.⁴³, lecz wbrew oczekiwaniom reformatora, władca nie opowiedział się po stronie Reformacji. Jednak w czasie Wielkanocy 1557 r. ponoć sam domagał się udzielenia mu komunii pod dwiema postaciami⁴⁴, a powszechnie nadal sądzono, że zwoła sobór narodowy.

Były to jednak tylko pozory, już bowiem kilka miesięcy później, pod naciskiem biskupów katolickich, Zygmunt August wydał (8 lipca 1557 r.) mandat zabraniający Łaskiemu głoszenia idei Reformacji⁴⁵. Wraz ze śmiercią Jana Łaskiego, 8 stycznia 1560 r., protestanci polscy stracili najwybitniejszego reformatora w swoim gronie. Natomiast w trakcie obrad sejmowych na przełomie 1562 i 1563 r. szlachta wywalczyła sobie wreszcie zakaz wykonywania wyroków sądów duchownych przez starostów, co w praktyce oznaczało zniesienie jurysdykcji duchownych nad szlachtą⁴⁶. Po stronie posłów szlacheckich stanęli prawie wszyscy senatorowie świeccy, wśród których nie brakowało i katolików. Lawirując pomiędzy szlachtą a hierarchią kościelną, Zygmunt August zatwierdził 11 marca 1563 r. uchwałę izby poselskiej. Zniesienie jurysdykcji szlachta uznała za gwarancję swobody wyznaniowej i do zwołania soboru narodowego już nie dążyła.

Obóz protestancki osłabiał się poprzez rozłam, do którego doszło w kalwińskim Kościele małopolskim. W Pińczowie odbył się jeden z pierwszych synodów (18 sierpnia 1562 r.), które doprowadziły do rozbitcia kalwinizmu małopolskiego na zbór większy (kalwiński) i zbór mniejszy (braci polskich, ariański). Formalnie stało się to 16 października 1562 r. na synodzie w Krakowie.

Rozłamy i spory doktrynalne protestantów polskich próbowali wykorzystać katolicy hierarchowie. W trakcie sejmu obradującego od 18 stycznia do 14 kwietnia 1565 r. w Piotrkowie⁴⁷ wywierali wzmożoną presję na króla polskiego. Ponoć w dzień i w nocy *król przed księżą pokoju nie miał, jeden wyszedł, drugi przyszedł, to kardynał* [Hozjusz], *to biskupi, to legat* [papieski Commendone], *to inni drobni*⁴⁸. Hierarchowie kościelni namawiali króla przede wszystkim do przyjęcia

i zmiany systemu politycznego w Polsce w latach 1550-1570, [w:] tenże, *Opera selecta*, vol. IV: *Reformacja i protestantyzm w Polsce i Prusach (XVI-XXw.)*, Toruń 2012, s. 28.

⁴³ H. Kowalska, *Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556-1560*, Warszawa 1999, s. 40.

⁴⁴ S. Cynarski, *Zygmunt August*, s. 91.

⁴⁵ H. Kowalska, *Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce*, s. 43.

⁴⁶ Tamże, s. 175.

⁴⁷ *Volumina Constitutionum*, vol. 1: 1550-1585, wyd. S. Grodziski, I. Dwornicka, W. Uruszczak, Warszawa 2005, s. 160.

⁴⁸ *Dyaryusz sejmu piotrkowskiego R. P. 1565. Poprzedzony Kroniką 1559-1562*, objaśnił W. Chomętowski, wyd. W. Krasieński, Warszawa 1868, s. 262.

postanowień zakończonego soboru trydenckiego, obiecując w zamian pożyczkę w wysokości 700 000 zł⁴⁹.

Protestantów polskich w latach sześćdziesiątych XVI w. osłabiły nie tylko spory doktrynalne, lecz także zgony kilku ich przedstawicieli w 1565 r. Zmarli wówczas najważniejsi szlacheccy protektorzy Reformacji: kasztelan krakowski Marcin Zborowski (25 lutego), wojewoda malborski Achacy Cema (Czema; 24 maja) i wojewoda wileński Mikołaj Radziwiłł Czarny (28 lub 29 maja)⁵⁰. Jakby tego było mało, wielu synów pierwszej generacji ewangelików w Koronie zaczęło w tym samym prawie czasie dokonywać konwersji na katolicyzm. Tak uczynił choćby syn Stanisława Zamoyskiego, Jan, późniejszy kanclerz wielki koronny, który po studiach w Strasburgu przeniósł się do Padwy i tam dokonał konwersji. Również syn Mikołaja Radziwiłła Czarnego, Mikołaj Krzysztof, porzucił kalwinizm w 1567 r., a przy okazji kazal spalić na rynku w Wilnie egzemplarze tzw. Biblii brzeskiej, która została wydana za pieniądze jego ojca⁵¹. Również kasztelan sieradzki Olbracht Łaski, siostrzeniec reformatora Jana Łaskiego, powrócił na łono Kościoła rzymskokatolickiego w 1569 r.⁵² Największa fala konwersji w Koronie nastąpiła w latach dziewięćdziesiątych XVI w.⁵³

Szlachta protestancka nadal nie traciła nadziei na pozyskanie dla Reformacji Zygmunta Augusta. Na sejmie lubelskim w 1569 r. król zapowiedział, że na kolejnym sejmie zajmie się kwestią religijną. Przywódcy kalwinistów małopolskich, wojewoda krakowski Stanisław Myszkowski i wojewoda sandomierski Piotr Zborowski, ponoć zrozumieli zapowiedź królewską jako możliwość otrzymania równouprawnienia z katolikami, pod warunkiem, że dojdzie do zjednoczenia różnowierców i przyjęcia wspólnego wyznania wiary⁵⁴. W związku z taką interpretacją zamiarów królewskich, z inicjatywą zawarcia porozumienia wszystkich ewangelików wyszli małopolscy kalwiniści. Protestanci 9 maja 1570 r. zgromadzili się w Sandomierzu i kilka dni później zawarli *Consensus Sandomiriensis*⁵⁵. Król

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ S. Cynarski, *Zygmunt August*, s. 94.

⁵¹ Ch. Schmidt, *Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland*, Göttingen 2000, s. 62.

⁵² Tamże.

⁵³ A. K. Banach, *Konwersje protestantów na katolicyzm w Koronie w latach 1560-1600*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, DCCXIV, Prace Historyczne” 1985, z. 77, s. 21-35.

⁵⁴ J. Lehmann, *Konfesja sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku*, Warszawa 1937, s. 114; J. Pirożyński, *Sejm warszawski roku 1570*, Kraków 1972, s. 29.

⁵⁵ U. Augustyniak, *Konfesja sandomierska. Wstęp historyczny*, Warszawa 1994, s. 22.

nie dotrzymał jednak swej zapowiedzi i żaden z następnych sejmów koronnych nie zajął się tą kwestią, a polski władca nie udzielił aprobaty dla konfesji sandomierskiej. Mało tego, Zygmunt August, mimo że wyraził zgodę na odbycie synodu protestanckiego, później temu zaprzeczył⁵⁶.

Protestanci polscy mieli jeszcze nadzieję, że do opowiedzenia się po stronie Reformacji i utworzenia Kościoła narodowego przekona Zygmunta Augusta chęć rozwiedzenia się z Katarzyną⁵⁷, wzorem króla angielskiego Henryka VIII. Tak się jednak nie stało. Biograf króla, Stanisław Cynarski, stwierdził, że Zygmunt August *po prostu nie mógł tego w warunkach polskich uczynić tego z obawy przed wojną domową*⁵⁸. Trudno się zgodzić z tą opinią. Nic bowiem nie wskazuje na to, aby z tego powodu miało dojść do bratobójczej walki. Bardziej prawdopodobny wydaje się powód, na który wskazywał nuncjusz papieski Jan Franciszek Commendone, że króla polskiego przy katolicyzmie, a tym samym i małżonce, trzymała sprawa odzyskania spadku po matce, królowej Bonie⁵⁹. Po 1569 r. bowiem Zygmunt August zaczął dosyć wyraźnie sprzyjać katolikom, dzięki czemu zyskał poparcie papieża Piusa V w staraniach o spadek po Bonie i odzyskanie tzw. sum neapolitańskich⁶⁰. Spadku nie odzyskał⁶¹, ale przez odwlekanie spraw (nie bez powodu zwano go „Dojutrkiem”) i lawirowanie między obozem katolickim a protestanckim przyczynił się w praktyce do zwycięstwa Kościoła rzymskokatolickiego i znaczącego wzmocnienia katolicyzmu w Koronie.

Upadku Reformacji w Koronie i zwycięstwa katolicyzmu upatrywać należy nie tylko w postawie Zygmunta Augusta, lecz także m.in. (na co przed laty zwrócił już uwagę Walerian Krasiński⁶², a rozwinął Stanisław Salmonowicz) w źle

⁵⁶ O. Halecki, *Zgoda sandomierska 1579 r. Jej geneza i znaczenie w dziejach reformacji polskiej za Zygmunta Augusta*, Kraków 1915, s. 322; tenże, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, przeł. A. Niklewicz OSU, t. 1, Lublin 1997, s. 252.

⁵⁷ W. Polak, *O dobro wspólne i egzekucję praw. Sejm 1565 roku w Piotrkowie*, Toruń 2004, s. 140-161.

⁵⁸ S. Cynarski, *Zygmunt August*, s. 96. Z kolei Wojciech Polak, *O dobro wspólne i egzekucję praw*, s. 161, skonstatował, że w sprawie swego małżeństwa *król nie chciał dokonać zdecydowanego posunięcia, zadowalał się metodami łagodnymi, nie próbując wykorzystać atutów, jakie dawało mu wysunięcie na forum sejmu sprawy jego małżeństwa i powiązanie jej z kwestią soboru narodowego*.

⁵⁹ S. Cynarski, *Zygmunt August*, s. 95.

⁶⁰ Tamże, s. 96.

⁶¹ Na temat zabiegów królewskich o odzyskanie spadku zob. m.in.: J. Axer, *Polski dyplomata na papieskim dworze*, Warszawa 1982, różne strony.

⁶² W. Krasiński, *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*, t. 2, cz. 2, wyd. J. Bursche, Warszawa 1905, s. 110-111.

opracowanych uchwałach konfederacji warszawskiej z 1573 r. Słabość zawartych w niej postanowień polegała na tym, że nie rozwiązano konkretnych problemów prawnych. Nie określono choćby, jak ma wyglądać wolność publicznego sprawowania kultu przez różne wyznania albo własność kościołów, co pozwoliło później biskupom katolickim skutecznie ubiegać się o zwrot świątyń zajętych przez protestantów. Nieuregulowane zostały również takie kwestie, jak małżeństwa ministrów protestanckich i prawa kleru różnowierczego. Jak stwierdził Stanisław Salmonowicz, *zabrakło gwarancji administracyjnych i sądowych, które stan posiadania protestantów ochroniłyby w przyszłości przed rozszczęniami kontrreformacji kierowanej w Polsce przez niezwykle przężny zakon jezuitów*⁶³. Bo o ile jeszcze w XVI w., kiedy obóz protestancki był stosunkowo liczny i silny, nie miało to znaczenia, to już w XVII w., zwłaszcza w drugiej jego połowie, okazało się, jak poważne skutki niósł ze sobą brak owych uregulowań prawnych.

Nieprzywiązywanie wagi do rozwiązań prawnych wynikało z tego, że już w pierwszej połowie XVI w. każdy szlachcic praktycznie posiadał w swoich dobrach pełnię praw. Ustawa z 1523 r. zakazywała przedstawicielom organów państwowych (królewskich) wkroczenia do posiadłości i domu szlachcica bez jego zgody. Mało tego, ustawa z 1588 r. głosiła, że nawet w sytuacji, gdy starosta ścigał bandytę lub osobę wyjętą spod prawa, nie mógł bez zgody właściciela majątku przeprowadzić rewizji i dokonać jakiegokolwiek aresztowania. Wszystko to powodowało, że władza króla wobec szlachty w praktyce była bardzo poważnie ograniczona. Jedynym wyrazem nielaski królewskiej mogło być pomijanie szlachcica przy rozdawaniu urzędów⁶⁴. Zgodzić się trzeba z poglądem Stanisława Salmonowicza, że już w XVI w. *więzi szlachcica z państwem były realnie słabe, a królowie w Rzeczypospolitej mogli liczyć głównie na wierność swych poddanych, a nie na sprawność organów administracji czy sądownictwa*⁶⁵.

Warto zwrócić uwagę, że większość szlachty polskiej opowiedziała się nie za luteranizmem⁶⁶, lecz za kalwinizmem. Z tego u sporej części z nich nie wynikało to z zamilowania i szacunku dla pracy. Wprost przeciwnie, szlachta miała

⁶³ S. Salmonowicz, *O tolerancji religijnej w „modelu polskim” (XVI-XVIII w.)*, [w:] tenże, *Kilka minionych wieków. Szkice i studia z historii ustroju Polski*, Kraków 2009, s. 34.

⁶⁴ S. Salmonowicz, *Nieograniczona władza szlachcica polskiego w jego posiadłościach*, [w:] tenże, *Kilka minionych wieków*, s. 13.

⁶⁵ Tamże, s. 22.

⁶⁶ Od lat siedemdziesiątych XVI w. widoczne jest zahamowanie liczby studentów Korony, którzy studiowali w luteranckiej Wittenberdze; Th. Wotschke, *Polnische Studenten in Wittenberg*, s. 198; M. Pawlak, *Studia uniwersyteckie młodzieży*, tab. 9.

pracę, a także chłopów i mieszczan, w głębokiej pogardzie. Do doktryny Kalwina przekonał ją fakt, że według niej głową Kościoła nie był władca, lecz dawała ona władzę w zborze świeckim seniorom, czyli szlachcicom. W ten sposób szlachcic polski zyskiwał potwierdzenie wyższości społeczeństwa szlacheckiego nad panującą dynastią i jej aparatem administracyjnym⁶⁷. Dzięki temu szlachcic mógł się w swoich dobrach czuć jak król.

Do upadku Reformacji w Koronie i zwycięstwa katolicyzmu w dużym stopniu przyczynili się również sami ewangelicy, niepotrafiący ze sobą współpracować⁶⁸. Wyodrębnienie się w 1562 r. braci polskich z kalwińskiego Kościoła małopolskiego doprowadziło w obozie ewangelickim do podziału, którego nie można było usunąć⁶⁹. Wrogość między obiema grupami była tak duża, że nie kto inny jak kalwinista, kasztelan sandomierski Stanisław Myszkowski w 1564 r. zwrócił się z prośbą do króla Zygmunta Augusta, aby ten wypędził braci polskich z Korony⁷⁰. Dnia 7 sierpnia 1564 r. król wydał edykty parczowskie, skazujące na banicję wszystkich cudzoziemskich heretyków. Do wypędzenia braci polskich jednak nie doszło, ponieważ sprzeciwił się temu nuncjusz papieski Giulio Ruggieri, który działał w myśl zasady Stanisława Hozjusza, że wojna pomiędzy heretykami przynosi pokój Kościołowi katolickiemu. Ta właśnie zasada legła u podstaw ironicznego powiedzenia Hozjusza, że Polska jest azylem dla heretyków⁷¹.

Katolicy zresztą sprytnie wykorzystywali animozje wśród protestantów. Walerian Krasieński nie bez pewnej racji napisał przed laty, że *ewangelicy mogliby byli łatwo zwyciężyć, gdyby nie dopuszczali się nie do darowania błędu obciążania w oczach innych własnej sprawy gorszącymi kłótniami; nie tylko bowiem prowadzili spory wobec groźnych swych wrogów, lecz jeszcze dopomagali im przeciwko współwyznancom. Wiele w tym względzie grzeszyli luteranie*⁷², okazując stałą niechęć braciom czeskim i członkom kościoła

⁶⁷ J. Tazbir, *Sukcesy i klęska polskiej reformacji*, [w:] tenże, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987, s. 18.

⁶⁸ Zob. m.in.: J. Wijaczka, *Luteranie w Koronie od 1517 do 1795 roku*, [w:] *Kościół luteranski na ziemiach polskich (XVI-XX w.)*, t. 1: *W czasach Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, red. J. Kłaczek, Toruń 2012, s. 56-67.

⁶⁹ E. Kneifel, *Die Gründe des Verfalls der Reformation in Polen*, [w:] *Gestalten und Wege der Kirche im Osten. Festgabe für Arthur Rhode zum 90. Geburtstag am 13. Dezember 1958*, red. H. Kruska, Ulm 1958, s. 75.

⁷⁰ Tamże, s. 77-78.

⁷¹ T. Wojak, *Szkice z dziejów reformacji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1977, s. 149.

⁷² Na temat sporów wśród luteranów zob. m.in.: J. Wijaczka, *Luteranie w Koronie od 1517 do 1795 r.*, [w:] *Kościół luteranski na ziemiach polskich (XVI-XX w.)*, t. 1: *W czasach Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, red. J. Kłaczek, Toruń 2012, s. 27-29.

helweckiego⁷³. W wykorzystywaniu sporów pomiędzy przywódcami obozu protestanckiego celował nuncjusz papieski kardynał Jan Franciszek Commendone, który m.in. nie tylko potrafił skłócić Jana Firleja z rodami Zborowskich i Górków, lecz także po śmierci Zygmunta Augusta naklonił Zborowskich, protestantów, aby poparli do polskiego tronu kandydata katolika⁷⁴, czyli Henryka Walezego.

Protestanci polscy nie potrafili również doprowadzić do założenia protestanckiego uniwersytetu, który kształciłby teologów i kaznodziejów. Stało się tak, mimo że już w 1558 r. Jan Łaski młodszy wystąpił z projektem utworzenia uniwersytetu protestanckiego wyposażonego w drukarnię i pracującego nad przekładem Pisma Świętego. Placówka ta miałaby się stać ośrodkiem ideologicznego oddziaływania na cały kraj⁷⁵. Kwestia ewangelickiego uniwersytetu stała się jednym z przedmiotów obrad synodu protestanckiego w Piotrkowie na początku czerwca 1578 r. Dyskutowano tam możliwość powołania do życia jednej głównej uczelni kształcącej protestancką młodzież trzech wyznań. Wojewoda krakowski Piotr Zborowski wezwał współwyznawców do okazania hojności i zebrania kwoty potrzebnej do powołania „szkoły generalnej”. W efekcie *zgodne jest wszystkich „votum” i rozumie się być rzecz ku budowaniu kościoła Bożego wielce potrzebna, żebyśmy mieli w Polsce szkołę generalną, z wspólnej szczodroblowości pp. patronów postanowioną*⁷⁶. Zaczęto następnie rozważać, w której miejscowości szkoła ta powinna funkcjonować. Bracia czescy proponowali Leszno, natomiast luteranie Wschowę. Ostatecznie zdecydowano się na kalwiński Pińczów. Chcąc zabezpieczyć szkołę materialnie, patroni zborów obiecali jednego złotego *od każdego chłopca*⁷⁷. Wojciech Sławiński stwierdził, w opozycji do Henryka Barycza⁷⁸, że biorąc pod uwagę wysokość kwoty, którą

⁷³ W. Krasieński, *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*, t. 2, cz. 2, wyd. J. Bursche, Warszawa 1905, s. 112.

⁷⁴ M.in.: M. Niemyjski, *Polityczna działalność kardynała Jana Franciszka Commendoniego na rzecz umocnienia pozycji Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1571-1573*, [w:] *Studia nad reformacją*, red. E. Bagińska, P. Guzowski, M. Liedke, Białystok 2010, s. 193.

⁷⁵ H. Kowalska, *Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556–1560*, Warszawa 1999, s. 118.

⁷⁶ *Akta synodów różnowierczych w Polsce* (dalej: ASR), wyd. M. Sipayłło, t. 3: *Małopolska 1571-1632*, Warszawa 1983, t. 3, s. 41.

⁷⁷ ASR, t. 3, s. 36, 41.

⁷⁸ H. Barycz, *Dokumenty i fakty z dziejów reformacji*, „Reformacja w Polsce”, R. 11-12, 1953-1955, s. 227.

można było zebrać z tego podatku, protestanci polscy tak naprawdę wówczas nie myśleli na poważnie o utworzeniu ewangelickiego uniwersytetu⁷⁹.

Na kolejnym generalnym synodzie odbytym w małopolskim Wodzisławiu (1583) apelowano już tylko o rzetelne oddawanie składek na szkoły dystryktowe i zachęcano patronów, aby na swój koszt utrzymywali przy boku seniorów dystryktu jednego lub dwóch młodzieńców kształcących się na ministrów. W trakcie synodu generalnego w Toruniu w 1595 r. podkomorzy lubelski Andrzej Rzeczycki doprowadził do tego, że komisja powołana do szczegółowego opracowania zasad obsadzania i zwalniania pastorów z urzędu miała również przygotować uchwałę o szkołach dystryktowych i akademii protestanckiej⁸⁰. Plan jednak, aby zebrane pieniądze przeznaczyć na szkołę generalną, a następnie partykularne, nie został zrealizowany. Nie tylko dlatego, że brakowało pieniędzy, lecz przede wszystkim z tego powodu, że nikt, oprócz kalwinistów w Małopolsce, nie był już zainteresowany jego realizacją. Bracia czescy bowiem dysponowali trzema własnymi szkołami średnimi: w Koźminku, Lesznie i Łobżenicy. Nieliczni ministrowie, którzy uzyskali zgodę na dalsze kształcenie, udawali się do gimnazjum protestanckiego w Gdańsku, a następnie na uniwersytety niemieckie w Wittenberdze lub Heidelbergu albo do Szwajcarii (Genewa)⁸¹.

Reformacji w Koronie nie poparło polskie mieszczaństwo, drobna szlachta i chłopci⁸². Szlachcie protestanckiej wyraźnie nie zależało na pozyskaniu dla Reformacji chłopów. Jedyne nieliczni z nich, przede wszystkim kalwiści⁸³, wprowadzali w swoich dobrach zasadę: „czyja władza, tego religia”. Większość szlachty protestanckiej nie nawracała poddanych chłopów, a i traktowała ich w podobny sposób, jak katolicka szlachta. Wprawdzie na synodzie w Wodzisławiu w 1563 r. przyjęto uchwałę o poddanych, w której zapisano m.in. że *czynsze i insze podatki sprawiedliwie bez obciążenia odbierane niechaj będą, i owszem, jako by każdy z panów, będąc w osobie poddanego, chciał, aby się przeciwko*

⁷⁹ W. Sławiński, *Toruński synod generalny 1595 roku. Z dziejów polskiego protestantyzmu w drugiej połowie XVI wieku*, Warszawa 2002, s. 73.

⁸⁰ ASR, t. 3, s. 135; W. Sławiński, *Toruński synod generalny*, s. 238-239.

⁸¹ J. Dworzaczkowa, *Bracia czescy w Wielkopolsce*, Warszawa 1997, s. 81-83.

⁸² J. Tazbir, *Reformacja i problem chłopski w Polsce XVI wieku. Oddziaływanie walki klasowej na wsi polskiej na kształtowanie się ideologii religijnej szlachty w okresie reformacji*, Wrocław 1953; W. Urban, *Chłopi wobec reformacji w Małopolsce w drugiej połowie XVI w.*, Kraków 1959.

⁸³ J. Tazbir, *Sukcesy i klęska polskiej reformacji*, s. 23.

niemu zachowywano, tak niechaj też bliźniemu się zachowa⁸⁴, lecz w praktyce tylko nieliczni tak postępowali. Na dodatek w pierwszej połowie XVI w. ludność chłopska została wyłączona przez szlachtę z obrotu narodu. Szlachta zamieniała wówczas chłopów w niewolników, obciążanych coraz liczniejszymi powinnościami na rzecz swych panów. Andrzej Frycz Modrzewski zapisał: *I kmiecie, i insze nieślacheckiego stanu ludzie pospolicie ślachta ma za psy*⁸⁵.

Chłopi polscy pozostali zatem przy katolicyzmie, którego formy obrzędowości miały silniej niż „surowy” luteranizm oddziaływać na ich wyobraźnię⁸⁶. Barwne procesje i pielgrzymki, cudowne obrazy i sanktuaria maryjne bardziej przemawiały do chłopskiej wyobraźni niż surowe wnętrza protestanckich kościołów. Na dodatek chłopi polscy nie umieli czytać⁸⁷, nie mieli więc szans na zapoznanie się z Biblią. Wprawdzie przy większości zborów różnowierczych zakładano szkoły, lecz chłopów w nich nie uczono.

Reformacja w Koronie miała więc przede wszystkim szlachecki charakter, podczas gdy w większości państw europejskich: w Anglii, Szwajcarii, Niderlandach, częściowo we Francji i w Rzeszy, za Reformacją opowiedziało się przede wszystkim mieszczaństwo. W przeciwieństwie do zachodniego mieszczaństwa, w miastach polskich kapitał kupiecki tylko w niewielkim stopniu inwestowany był w produkcję. Bogaci mieszczaństwo miast koronnych, wzorując się na szlachcie, zarobione pieniądze wydawali na konsumpcję, a także zakup, mimo zakazu, dóbr ziemskich. Rozwój Reformacji w miastach hamował król Zygmunt August. Dnia 1 marca 1556 r. władca ten wydał trzy antyprotestanckie edykty, z których dwa odnosiły się do miast wielkopolskich. Władca nakazywał starostom tępić wszelkie nowinki religijne i nie pozwalać protestantom na głoszenie kazań w miastach i we wsiach królewskich⁸⁸. Tak naprawdę powodzenie Reformacji w miastach polskich zależało od tego, kto pełnił funkcję starosty lub, w przypadku miast prywatnych, kto był jego właścicielem. Jak stwierdziła Maria Bogucka, *czynnik personalny, a więc zupełnie przypadkowy, decydował często*

⁸⁴ ASR, t. 3, s. 10.

⁸⁵ Cyt. za: S. Kot, *Świadomość narodowa w Polsce w XV-XVII*, [w:] tenże, *Polska złotego wieku a Europa. Studia i szkice*, wyboru dokonał H. Barycz, Warszawa 1987, s. 107.

⁸⁶ J. Tazbir, *Sukcesy i klęska polskiej reformacji*, s. 24.

⁸⁷ J. Mańkiewicz, *Wewnętrzne przyczyny regresu reformacji w Polsce*, [w:] tenże, *Opera selecta*, vol. IV, s. 80, zwrócił uwagę na to, że *fenomen propagandy reformacyjnej w oparciu o ulotki ominął nasz kraj*. W Polsce w XVI w. umiejętność czytania posiadało 17% mężczyzn i 4% kobiet; chłopów wśród nich nie było.

⁸⁸ M. Bogucka, *Miasta w Polsce a reformacja. Analogie i różnice w stosunku do innych krajów*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1979, t. 24, s. 5-19, tu cyt. za tym samym tekstem opublikowanym [w:] też, *Człowiek i świat. Studia z dziejów kultury i mentalności XV-XVIII w.*, Warszawa 2008, s. 232.

*o losie całego ruchu na danym terenie*⁸⁹. Badaczka ta zwróciła również uwagę na czynniki mentalnościowe. Według niej, polskie mieszczaństwo epoki wczesnonowoczesnej, w przeciwieństwie do mieszczaństwa zachodnioeuropejskiego, było *apatyczne, mało przedsiębiorcze, konserwatywne, zapatrzone w swą odcבודzącą światłość i niepróbujące nawet walczyć o swe miejsce w społeczeństwie, nieumiejące wytworzyć solidarności stanowej, mogącej stanowić przeciwwagę wobec partykularnych interesów pojedynczych miast*⁹⁰. *Tym samym niechęć do podejmowania ryzyka ekonomicznego „musiała się wiązać z niechęcią do zmian także w sferze religii*⁹¹.

Z kolei Jerzy Kłoczowski zauważył, że jednym z czynników, które doprowadziły do upadku Reformacji w Koronie (i Rzeczypospolitej), była *wewnętrzna dynamika i żywotność Kościoła katolickiego*⁹². Przede wszystkim niekorzystny dla polskich protestantów był fakt, że ożywioną działalność reformacyjną zaczęli oni w latach pięćdziesiątych XVI w., kiedy Kościół rzymskokatolicki zaczął wewnętrzną reformę (m.in. sobór trydencki). W Koronie natomiast energiczną kontrreformacyjną działalność rozpoczął Stanisław Hozjusz, od 1549 r. biskup chełmiński, zdecydowany i energiczny przeciwnik protestantyzmu. On to w 1553 r. opublikował wykład zasad katolickich – *Confessio fidei catholicae christiana*. Hozjusz uważał, że w walce z protestantami każdy środek jest dozwolony. Nakłaniał w związku z tym Henryka Walezego do złamania królewskiej przysięgi, twierdząc, że zobowiązania względem „heretyków” można łamać i nie trzeba się z tego nawet spowiadać, aby uzyskać rozgrzeszenie⁹³. O Hozjuszu napisał Wincenty Zakrzewski: *On jeden nigdy się nie uląkł, nigdy nie robiąc żadnych ustępstw ani uznając potrzeby rachowania się z przeciwnikami, gotów był w każdej chwili, konsekwentnie i nie przebierając w środkach, namową i nauczaniem, a gdy to nie skutkowało, mieczem i stosem, bronić całości Kościoła. Choć więc był jednym z młodszych, jeśli nie najmłodszym wśród zebrania dostojników Kościoła polskiego, wszystkich oczy zwracały się ku niemu jako ku naturalnemu jego naczelnikowi*⁹⁴.

Nie można oczywiście zapomnieć i o zakonie jezuickim, który zakładając domy zakonne, w wielu miastach Rzeczypospolitej prowadził aktywną działalność skierowaną przeciw protestantom. Jezuitom (papiestwu) obojętne było, kto doprowadzi do wzmocnienia pozycji katolicyzmu w Rzeczypospolitej. Początkowo stawiali na króla

⁸⁹ M. Bogucka, *Miasta w Polsce a reformacja*, s. 233.

⁹⁰ Tamże, s. 236.

⁹¹ Tamże.

⁹² J. Kłoczowski, *Uwagi wstępne. Chrześcijaństwo polskie XVI-XVIII w.*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2: *Wiek XVI-XVIII*, Kraków 1969, s. 28.

⁹³ W. Krasieński, *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*, t. 2, cz. 1, wyd. J. Bursche, Warszawa 1904, s. 21.

⁹⁴ W. Zakrzewski, *Powstanie i wzrost reformacji*, s. 63.

i wspierali projekt wzmocnienia władzy królewskiej. Kiedy się okazało, że Zygmunt III nie zrealizuje tych planów, postawili na szlachtę i zaczęli ją wspierać w utrzymaniu „złotej wolności”⁹⁵.

Odpowiadając na pytanie postawione w tytule artykułu, muszę stwierdzić, że Reformacja w Koronie w XVI w. zakończyła się niepowodzeniem. Ani obaj Jagiellonowie, Zygmunt Stary i Zygmunt August, ani szlachta polska nie wykorzystali okazji, jaką stworzyła Reformacja, do modernizacji państwa i społeczeństwa. Nie udało się choćby zaszcześcić w społeczeństwie polskim protestanckiego etosu pracy ani doprowadzić do wzmocnienia państwa i władzy królewskiej. I stało się tak, mimo że przywódcami ruchu egzekucyjnego byli zarazem przywódcy ruchu reformacyjnego. Spośród nich wymienić trzeba choćby „Demostenesa” sejmów polskich Mikołaja Sienickiego⁹⁶, wojewodę brzesko-kujawskiego Rafała Leszczyńskiego i kasztelana sandomierskiego Hieronima Ossolińskiego. Na dodatek jeszcze w 1569 r. w senacie 38 na 73 senatorów było protestantami⁹⁷. Protestanci dominowali również wśród posłów małopolskich w latach 1548-1572. Posłowało w tym okresie 92 szlachciców, z których 65 było protestantami (najczęściej kalwinistami)⁹⁸. Protestancka szlachta polska jednak nie potrafiła wzbic się nad swoje pozycje stanowe. Sprawy religijne silnie powiązane były z ekonomicznymi, a te dla polskiego szlachcica były ważniejsze niż kwestia wyznania. Na sejmie w 1562/63 r. posłowie domagali się nie tylko zwołania soboru narodowego, lecz także rozdzielenia dóbr należących do opactw między szlachtę, stałego przeznaczenia dziesięcin na obronę kraju i całkowitej likwidacji sądów duchownych⁹⁹. W sprawie sekularyzacji dóbr kościelnych hierarchowie otrzymali jednak wsparcie najbogatszych rodów szlacheckich (magnatów)¹⁰⁰.

Jak napisał Aleksander Brückner, *fala reformacji rozłąła się w Polsce szeroko, ale płytko. Wybuchła jak meteor i jak meteor zgasła*¹⁰¹. Protestantom polskim udało

⁹⁵ J. Tazbir, *Reformacja – kontrreformacja – tolerancja*, Wrocław 1999, s. 167-171.

⁹⁶ S. Grzybowski, *Mikołaj Sienicki – Demostenes sejmów polskich*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1957, t. 2, s. 91-132.

⁹⁷ H. Merczyng, *Zbory i senatorowie protestanczy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1904, s. 19.

⁹⁸ I. Kaniewska, *Małopolska reprezentacja sejmowa za czasów Zygmunta Augusta 1548-1572*, Warszawa 1974, s. 156.

⁹⁹ Tamże, s. 172; A. Dembińska, *Polityczna walka o egzekucję dóbr królewskich w latach 1559/64*, Warszawa 1935, s. 59-104.

¹⁰⁰ N. Ljubovič, *Načalo katoličeskoj reakciji*, s. 31-32; Ch. Schmidt, *Auf Felsen gesät*, s. 57.

¹⁰¹ A. Brückner, *O różnowierstwie polskim słów kilka*, „Reformacja w Polsce” 1921, t. 1, s. 5.

się wprawdzie przygotować i przyjąć wspólną konfesję sandomierską, „Wyznanie wiary powszechniej Kościołów Krześcijańskich Polskich”¹⁰², ale to nie wystarczyło do utrzymania jedności wszystkich odłamów¹⁰³. Teodor Wierzbowski już przed wielu laty słusznie zauważył, że Reformacja zaczęła się szybko rozwijać dopiero po 1540 r., kiedy to szlachta zaczęła ją wykorzystywać jako skuteczny środek do walki z duchowieństwem, do zmuszenia go do płacenia podatków i uwolnienia się od jurysdykcji kościelnej. Dlatego też, gdy cel ten został osiągnięty, Reformacja *jako zbyteczne narzędzie odrzuconą została i musiała upaść*¹⁰⁴.

Do zwycięstwa Reformacji w Koronie mógł się przyczynić bez wątpienia ostatni Jagiellon na tronie polskim. Zygmunt August nie poszedł jednak śladem duńskiego króla Chrystiana III, który wprowadził luteranizm jako wyznanie dominujące i przejął nad nim całkowitą kontrolę, mianując superintendentów i pozostałych wysokich urzędników kościelnych¹⁰⁵. Władcy polskiemu przez całe panowanie brakowało jednak, moim zdaniem, jasnej koncepcji politycznej i wyznaniowej. Władysław Konopczyński skonstatował przed wielu laty, że *Zygmunt August wahał się między Rzymem a kościołem narodowym, czekając, aż naród sam okaże, czy pragnie reformy kościelnej i mianowicie jakiej: z chwila, gdy propaganda protestantyzmu wyczerpała swą siłę, król przyjął ustawodawstwo trydenckie, i łagodnie, ale stanowczo, zabrał się do przywracania Polsce jedności religijnej*¹⁰⁶. Należy jednak dopowiedzieć, że Władysław Konopczyński ową „jednolitość religijną” widział jako całkowitą dominację Kościoła rzymskokatolickiego nad pozostałymi wyznaniem.

¹⁰² *Konfesja sandomierska*, transkrypcja i komentarz językowy K. Długosz-Kurczabowa, Warszawa 1995.

¹⁰³ A. Brüning, *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569-1648)*, Wiesbaden 2008, różne s.; M. G. Müller, *Uгода sandomierska – historia pewnej porażki? Przyczynek do dyskusji o protestantyzmie i protestanckiej konfesjonalizacji w polsko-litewskiej Rzeczypospolitej w XVI wieku*, [w:] tenże, *Zrozumieć polską historię*, Poznań 2012, s. 217-227.

¹⁰⁴ T. Wierzbowski, *Jakub Uchański, arcybiskup gnieźnieński*, Warszawa 1895, s. 15. Janusz T. Maciuszko stwierdził, że reformacja w Koronie upadła być może dlatego, że *doktrynę reformacyjną przyjmowano w Polsce stosunkowo płytko i przede wszystkim w jej polityczno-eklezyjalnym aspekcie*: J. T. Maciuszko, *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI w.*, Warszawa 2002, s. 14.

¹⁰⁵ J.E. Olesen, *Die Kirchenleitung in den lutherischen Kirchen Skandinaviens*, [w:] *Zwischen Ekklesiologie und Administration. Modelle territorialer Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Jahrhundert der europäischen Reformation*, red. J. Wischmeyer, Göttingen 2013, s. 212.

¹⁰⁶ W. Konopczyński, *O idei Jagiellońskiej*, [w:] tenże, *Umarli mówią*, Poznań 1929, s. 82.

Do upadku Reformacji w Koronie przyczyniła się również unia lubelska z 1569 r. Szlachta koronna bardziej niż kwestiami religijnymi zaczęła się interesować możliwością ekspansji terytorialnej i kolonizacją ziem Ukrainy¹⁰⁷. Wraz z objęciem tronu przez Zygmunta III Wazę, gorliwego katolika, zwoleńnika jezuitów, którego na dodatek stryj luteranin Karol Sudermański pozabawił tronu szwedzkiego, Reformacja w Koronie musiała ostatecznie się zakończyć¹⁰⁸. W 1622 r. nuncjusz papieski Giovanni Torres tak relacjonował do Rzymu: *Daleko mniej jest teraz w Polsce heretyków niż katolików dzięki królowi Zygmuntowi III, który lubo skrepowany przysięgą wykonaną w czasie koronacji, a w niej obiecawszy wolność wyznania dissidentom, nie mógł ich przymuszać do powrócenia na łono Kościoła, do dawnej wiary przodków, potrafił jednak w ciągu długiego panowania nawrócić ich nie mało łagodnymi sposobami, to jest dając urzędy, godności i starostwa **samym tylko katolikom*** [wyróżnienie – J.W.]. *A że liczna szlachta polska, po większej części niemajątna, mającą wstąpić do handlu, a chcąc żyć stosownie do swego stanu, nie może obejść się bez starostw, które król prawie co dzień ma do rozdania i które są szczególnie do najwyższych w kraju dostojenstw, heretycy widząc się dla swojej religii od tych łask wyłączeni, nawrócili się powoli i pojednali z Kościołem*¹⁰⁹.

Polityka władców polskich, a więc Rzeczypospolitej, coraz bardziej podporządkowywała się interesom papieżstwa. Było to już bardzo widoczne w końcu XVI w., skoro w 1593 r. zgromadzona na sejmiku szlachta sieradzka domagała się, aby nuncjusz papieski Germanico Malaspina nie brał udziału w obradach nadchodzącego sejmu. Jeszcze dalej szła szlachta kujawska, która uważała, że nuncjusz nie powinien rezydować przy boku króla i wtrącać się do rządzenia¹¹⁰. Ale było już za późno – Reformacja i modernizacja przegrały.

Summary: Reformation in the Sixteenth-century Poland: a Success or Failure story?

This concise discussion of the course taken by the Reformation in Poland seeks to resolve whether the ideas of Luther, Calvin, and/or certain more

¹⁰⁷ H. Litwin, *Napływ szlachty polskiej na Ukrainę 1569-1648*, Warszawa 2000, różne s.

¹⁰⁸ O ile w 1588 r. wśród nowo mianowanych senatorów liczbowo przeważyli protestanci, to już w roku następnym król mianował przede wszystkim katolików. Po zburzeniu zborów w Krakowie i Wilnie Zygmunt III nie dość, że nie dążył do ukarania sprawców, to jeszcze zakazał odbudowy świątyń; L. Jarmiński, *Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku*, Warszawa 1992, s. 30-31.

¹⁰⁹ *Relacje nuncjuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690*, t. 2, zebrał J.Ch. Albertrandi, wyd. E. Rykaczewski, Berlin-Poznań 1864, s. 140.

¹¹⁰ Tamże, s. 43.

radical reformers could win over a number of followers in the Kingdom of Poland sufficient enough to depose the Roman Catholic Church. The role of Sigismund II Augustus, the last monarch of the Jagiellonian house, in the disputes between the Catholic and the Protestant parties is pinpointed. In spite of the opportunity, this ruler renounced the formation of a national Church and reinforcement of his authority as a king. The nobility class had a dominant role in the Polish society and, having secured their economic and social positions, the noblemen turned their backs on Protestantism and resumed, largely, the Roman Catholic religion. The nobles who joined the executionist movement squandered the opportunity to have the state modernised. As a result of this, Reformation in the Polish Crown ended up in a failure.

Keywords: Poland, Reformation, Sigismund II Augustus, Jagiellonian, nobility, Joannes a Lasco

Jacek Wijaczka – rocz. 1960, profesor zwyczajny w Instytucie Historii i Archiwistyki UMK w Toruniu. Problematyka badawcza obejmuje dzieje Prus Książęcych i Królewskich w XVI–XVIII w., stosunki polsko–niemieckie w czasach wczesnonowożytnych, procesy o czary, a także dzieje Żydów w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych. Opublikował m.in.: *Stosunki dyplomatyczne Polski z Rzeszą Niemiecką w czasach panowania cesarza Karola V (1519-1556)*, Kielce 1998 i *Procesy o czary w Prusach Książęcych (Brandenburskich) w XVI-XVIII wieku*, Toruń 2007.

Paweł Matwiejczuk

Korespondencja Filipa Melanchtona do możnowładców litewskich

Wstęp

22 kwietnia 1920 r. odbyło się w Warszawie zebranie założycielskie „Towarzystwa do badania reformacji w Polsce”. Inicjatywa skupiła grono wybitnych historyków i teologów ewangelickich dwudziestolecia międzywojennego¹. Prace Towarzystwa miały mieć charakter ściśle naukowy. Jednym z dobitnie wyartykułowanych punktów planowanego działania było *ogłoszenie korespondencji Melanchtona z Polakami*.² Efekty prac miały ukazywać się regularnie na łamach „Reformacji w Polsce”, której redaktorem naczelnym został profesor Stanisław Kotowski. Wyniki pracy zespołu okazały się skromne. Do 1939 r. staraniem Kazimierza Piekarskiego ukazały się dwa listy Melanchtona do: Andrzeja Trzecieckiego i Mikołaja Żyto³.

Postać Filipa Melanchtona jest w Polsce mało znana, a jego twórczy dorobek zdaje się zaczynać na *Konfesji augsburskiej* i kończyć na jej *Obronie*. Urodził się on 16 lutego 1497 r. w Bretten. Wcześniej, bo od 1509 r. zaczął zdobywać wykształcenie na uniwersytetach w Heidelbergu i Tybindze. Jako człowiek renesansu, oprócz filologii klasycznej i filozofii, zgłębiał inne dziedziny nauki: teologię, prawo i matematykę. Za sprawą protekcji wybitnego humanisty i filologa Jana Reuchlina⁴ (1455-1522) został w 1518 r. (w wieku 21 lat) mianowany profesorem katedry języka greckiego uniwersytetu w Wittenberdze, gdzie *przez 42 lata wykładać będzie [...] literaturę grecką i łacińską, dialektykę, etykę filozoficzną i pod - wpływem Marcina Lutera (1483-1546)*

¹ Do Towarzystwa należeli m. in.: Stanisław Kot, Stanisław Kętrzyński, Kazimierz Tymieniecki, Emil Kipa, ks. Juliusz Bursche, ks. Władysław Semadeni, ks. August Loth i inni. Pełną listę członków założycieli zawiera *Kronika. Towarzystwo do badania dziejów reformacji w Polsce*, „Reformacja w Polsce”, Nr I (1921), s. 79.

² Tamże, s. 80.

³ Zob. *Melanchtoniana polonica*, „Reformacja w Polsce”, Nr IV (1926), s. 153-157.

⁴ Melanchton już jako dziecko pozostawał pod jego wpływem. Reuchlin osobiście wybrał jego nauczycieli, dzięki którym młodzieniec doskonale opanował łacinę i grekę.

– również egzegezę biblijną i dogmatykę⁵. Wierny renesansowemu i reformacyjnemu postulatowi powrotu do źródeł: kultury antycznej i Pisma Świętego – Melanchton całkowicie poświęcił się pracy na rzecz odnowy życia intelektualnego i chrześcijańskiego. Jako nauczyciel akademicki był autorem licznych podręczników m. in.: gramatyki greckiej, retoryki, etyki, geografii i innych. Jednak największą sławę przyniosło mu wydane po raz pierwszy w 1521 r. dzieło *Loci communes* – pierwszy ewangelicki podręcznik teologii systematycznej. Waga jaką przykładał do wychowania, teorii kształcenia młodzieży oraz nowy program pedagogiczny oparty o humanistyczny wzorzec kształcenia szkolnego i uniwersyteckiego przyniosły mu zaszczytny tytuł Nauczyciela Niemiec (*Praeceptor Germaniae*).

Działalność uniwersytecka spłotła się z aktywnością reformatorską wittenberskiego profesora, który od 1529 r. występował jako oficjalny przedstawiciel ewangelicyzmu – reprezentując młody Kościół⁶ wobec stron: cesarskiej, papieskiej czy szwajcarskiej. Jako człowiek łagodnego usposobienia, pokojowo nastawiony i otwarty na dialog – Melanchton starał się zawsze szukać raczej punktów wspólnych niż niepokonywalnych rozbieżności. Stąd teologiczna myśl reformatora stanowiła niezwykle dynamiczną strukturę. Wspomniany wcześniej podręcznik *Loci communes* podlegał licznym poprawkom, reedycjom i wznowieniom aż do 1559 r. Również zasady wiary odnoszące się do pojmowania sakramentu Wieczery Pańskiej sformułowane w *Wyznaniu augsburskim* (1530) zostały w 1540 r. zmodyfikowane (*Wyznanie augsburskie zmienione*) tak by zbliżyć do siebie zwolenników Reformacji niemieckiej i szwajcarskiej.

Reformatorska aktywność profesora Filipa była nakierowana również do wnętrza Kościoła. Formułowane przezeń liczne pisma, zalecenia i instrukcje wizytacyjne były zbiorami praktycznych wskazówek, których celem było wzmocnienie parafialnych struktur, podniesienie moralnego i intelektualnego poziomu kleru i wiernych znajdujących się w sytuacji kościelnej odnowy.

Śmierć Marcina Lutra roznieciła konflikt tłący się w Kościele luterańskim już od lat czterdziestych. Zwolennicy teologii Lutra (gnozjoluteranie) i Melanchtona (filipisci) z nową energią przystąpili do prowadzenia zajądłych doktrynalnych kłótni o czystość ewangelickiej doktryny. *Spyry nie miały końca, aczkolwiek jako irenista Melanchton próbował w latach 50. dojść do*

⁵ K. Karski, *Filip Melanchton jako reformator szkolnictwa i pedagog*, [w:] *Elementy pedagogiki religijnej*, red. B. Milerski, Warszawa 1998, s. 23.

⁶ Występował w imieniu Lutra, który był oficjalnie skazany przez cesarza na banicję.

porozumienia z wewnątrzluteranскими przeciwnikami, z których część była jego uczniami. Te pojedyncze gesty nie przyniosły jednak żadnych rezultatów⁷. Filip Melanchton zmarł 15 kwietnia 1560 r. i został pochowany obok Marcina Lutra. Postać człowieka, który jako humanista był drugim po Erazmie, a jako reformator drugim po Lutrze jawi się jako osobowość oryginalna i niezwykle złożona. Jako humanista, nauczyciel akademicki, a przede wszystkim niezwykle życzliwy i otwarty człowiek Melanchton *uformował tysiące studentów, przy czym jego oddziaływanie wyszło daleko poza granice Niemiec*⁸. Objawem zainteresowania późniejszym losem swoich wychowanków i uczniów była obfita korespondencja reformatora. Jego spuścizna epistolograficzna wydana w *Corpus Reformatorum* jest imponująca i liczy ponad siedem tysięcy listów zamieszczonych w tomach od pierwszego do dziesiątego.

Warto przypomnieć, że adresowana do Polaków korespondencja człowieka, który po śmierci Erazma z Rotterdamu (zm. w 1536 r.) stał się pierwszym wśród humanistów XVI-wiecznej Europy, liczy ponad dwadzieścia listów. W 1961 r. Oskar Bartel opublikował artykuł o jego kontaktach z Polakami⁹. Był to sygnał, że wspomniana przestrzeń badawcza nadal pozostaje niezagospodarowana przez rodzimą naukę.

Artykuł niniejszy prezentuje wyniki badań nad korespondencją Filipa Melanchtona adresowaną do panów litewskich: Olbrachta Gasztołda (zm. 1539) i Mikołaja Czarnego Radziwiłła (1515-1565).

List do Olbrachta Gasztołda

[1539]

Szlachetnemu i wspaniałemu Panu, Panu Wojciechowi Gasztołdowi, wojewodzie wileńskiemu, wielkiemu kanclerzowi Wielkiego Księstwa Litewskiego, najgodniejszemu części panu Koryntu(?) [i grafowi] Murowanych Gieranojn.

Szlachetny i wspaniały Panie. Często wychwalał Abraham Kulwiec tak Twoje pozostałe cnoty, które winny jaśnieć w sposób szczególny u tych, co stoją na czele Rzeczypospolitej, jak i wyjątkowe oddanie w zgłębianiu i popieraniu wiedzy i nauki, która prowadzi do spokoju Rzeczypospolitej oraz do dobrych obyczajów. W tym można zobaczyć jak bardzo górujesz roztropnością nad innymi, których los wyniósł do takiego stopnia godności. Przeto, choć nie jestem Ci znany, jednakże, gdy usłyszałem, że z taką częścią myślisz o nauce, nie

⁷ K. Karski, *Człowiek, który ukształtował oblicze luteranizmu*, „Jednota”, Nr 2 (1997), s. 10.

⁸ Tamże, s. 10.

⁹ Zob. O. Bartel, *Filip Melanchton w Polsce*, „Rocznik Teologiczny ChAT”, (1961), s. 92-109.

zamahałem się by napisać do Ciebie, zwłaszcza o zainteresowaniach [naukowych] przyjaciela i dobrego człowieka. Miałem nadzieję, że ten rodzaj listu nie będzie Ci niemiły.

Zalił mi się Abraham, że tam dusze pewnych nieuczonych poddanych z powodu fałszywych oskarżeń nabrały do niego wstretu i nie tylko jego cześć, ale także [jego] majątek wiodą ku niebezpieczeństwu. Dlatego [Abraham] prosi, aby twoim rozkazem owi podwładni zostali uspokojeni i aby przeciwko niesprawiedliwym oskarżeniom był [on] ostniony i broniony. Jest bowiem obowiązkiem twego przestawnego autorytetu brać w obronę męża uczonego i dobrego, który będzie mógł być niegdyś ozdobą ojczyzny. Tymi sztukami zajmuje się bowiem Abraham, które najbardziej prowadzą do uspokojenia Rzeczypospolitej. Całkowicie oddał się on naukom wymowy i filozofii, które traktują o: naturze rzeczy i służbie wszelkiemu dobru obywatela, o sprawiedliwości i prawie. Jakie barbarzyństwo popelnia [człowiek] poświęcający się tego rodzaju naukom? Czy są one więzami pokoju, by tak wrogo [nań] nastawać? Lecz nieuczzeni nienawiścią nauk ostantają religię. Nigdy nie było większej swawoli i swobody dla obłudników, jak w tym czasie. Zdarza się, że często ludzie dobrzy i uczeni popadają w podejrzenie. To przydarzyło się Abrahamowi. Zaiste ten postępuje z najmyślną wiernością, aby zgadzać się we wszystkich rzeczach i dogmatach Kościoła katolickiego, a najbardziej wzdraga się przed wszystkimi buntowniczymi poglądami, i nie dodaje on [żadnych] sprzeczności teologicznych; zaiste sam pragnie także należytej miary w [sprawach] luteranśkich, których tak wiele nie ma, aby sprzyjać niepokojom, jakie przez nieuczonych są wzniecane w Niemczech. Ponieważ więc w niczym nie odstępuje od religii i [nie sprzeciwia się] Kościołowi katolickiemu i dawnemu autorytetowi, a zajmuje się innymi sztukami, z których wielki jest użytek w Rzeczypospolitej proszę, aby Wasza wysokość podjął się jego obrony. Abraham jest obdarzony tak wielką cnotą i stałością, że [ze względu na] pamięć twego dobrodziejstwa będzie [Ci] służył z najmyślną wdzięcznością. Słyszę, że bardzo miłujesz naukę o ruchach i przyczynach niebieskich, która jest bez wątpienia najstarszą częścią filozofii i ma zastosowanie w licznych najważniejszych rzeczach, jak osobiście nauczam. Ci którzy parają się tym zajęciem, są obdarzeni bohaterską naturą i skłaniają się ku wspieraniu dobrych [ludzi]. Tymczasem będzie Abraham i to jego osobiste uzdolnienie tobie kużytkowi do objaśniania poglądów Ptolemeusza, którego znaczną część [wykładów] ode mnie usłyszał. Tym żyyczliwiej należy przyjać Abrahama, że opanował także te nauki, w których ty masz wielkie upodobanie. Tymczasem kończę, Ja także z uszanowaniem powierzam się Waszej wysokości. Żyj dobrze i szczęśliwie.¹⁰

¹⁰ Corpus Reformatorum. Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia, ed. K.B. Bretschneider, Vol. X, Halis Saxonum 1842, Nr 6986, s. 7-8 (dalej jako CR).

Nobili et magnifico Domino, D. Alberto Castoldo, Palatino Vlnensi, Magni Ducatus Lituaniae Cancellario summo Corinthi de Murate Geranam (?) patrono observandiss. Nobilis ac magnifice Domine. Saepe mihi praedicavit Abrahamus Culmiensis cum caeteras virtutes tuas, quae in his, qui reipublicae praesunt, eminere debent praecipue, tum vero etiam singulare studium intuendis et ornandis literis ac doctrina, quae conducit ad tranquillitatem

Spośród dwóch wspomnianych pism dłuższy i znacznie ciekawszy jest list do Olbrachta Gasztolda. Interesujące, że jego istnienia nie odnotował Oskar Bartel. Rodzina Gasztoldów należała do najpotężniejszych rodów możnowładczych Wielkiego Księstwa Litewskiego. Władysław Pociecha¹¹ utrzymuje, iż syn Marcina i księżnej Trabskiej – Olbracht kształcił się najprawdopodobniej w Akademii Krakowskiej¹². Poznawszy bardzo dobrze język polski i łaciński rozpoczął w 1501 r. polityczną karierę jako dworzanin króla Aleksandra.

reipublicae et bonos mores; qua in re perspicere potest, quantum excellas prudentia plerosque alios, quos fortuna ad illum honoris gradum evexit. Itaque etsi tibi ignotus sum, tamen cum audiverim, te tam honorifice de literis sentire, non dubitavi ad te scribere, praesertim de amici et boni viri studiis. Hoc genus epistolae sperabam tibi non ingratum fore.

Questus est mihi Abrahamus, isthic calumniis indoctorum quorundam alienari a se parentum animos, et non solum existimationem suam, sed etiam patrimonium in periculum venire. Hac in re orat, ut auctoritate tua parentes ipsi fiant pacatiores, et ut adversus iniustas calumnias tegatur ac defendatur. Praeclarum est autem tibi auctoritatem tuam conferre ad defensionem viri docti et boni, qui aliquando poterit ornamento esse patriae. Versatur enim Abrahamus in his artibus, quae ad tranquillitatem reipublicae maxime conducunt, dedit se eloquentiae studiis et philosophiae, quae de natura rerum et omni officio boni civis, de iustitia et de iure disserit. Quae est autem barbaries versantem in talibus studiis, quae sunt pacis vincula, tam hostiliter oppugnare? Sed indocti odio literarum praetextant religionem. Numquam fuit maior petulantia aut licentia Sycophantarum, quam hoc tempore. Eo fit, ut saepe boni et docti viri falso in suspicionem vocentur. Idem accidit Abrahamo. Nam si profecto catholicae Ecclesiae consensum in omnibus rebus ac dogmatibus summa pietate sequitur, maximeque ab omnibus seditiosis opinionibus abhorret, nec admiscet se controversiis theologicis; imo desiderat ipse quoque in Lutheranis moderationem, tantum abest ut faveat tumultibus, quae in Germania ab illiteratis excitantur. Cum igitur et de religione nihil dissentiat a catholica Ecclesia et veteri auctoritate, et in aliis artibus versetur, quarum magnus est usus in republica, rogo, ut eius defensionem Magnificentia tua suscipiat. Tanta est virtute et constantia praedictus Abrahamus, ut beneficium tui memoriam summa cum gratitudine servaturus sit. Audio, te admodum doctrinam de motibus et causis coelestibus amare, quae quidem est philosophiae pars suavissima, et in multis maximis rebus usum habet, ut ipse experior. Qui id studium colunt, natura sunt praediti heroica, et ad iuvandos bonos propensi. Erit autem hoc ipso in genere etiam tibi usui Abrahamus in interpretandis Ptolemei sententiis, cuius aliquam partem a me audivit. Hoc magis amanter amplectendus est Abrahamus, quod illis etiam studiis, quibus tu magnopere delectaris, capitur. Sed desino. Ego quoque me Magnificentiae tuae reverenter commendo. Bene ac feliciter vale.

¹¹ Władysław Pociecha (1893-1958) polski historyk, badacz początków ruchu szlacheckiego, wybitny znawca czasów zygmunto-wskich. Autor czterotomowej monografii „Królowa Bona” oraz kilkudziesięciu haseł w „Polskim Słowniku Biograficznym”. Wydawca źródeł do dziejów polskiego odrodzenia w serii „Acta Tomiciana”. Dyrektor Biblioteki Kórnickiej i wicedyrektor Biblioteki Jagiellońskiej.

¹² Por. Wł. Pociecha, *Gasztold Olbracht, Polski Słownik Biograficzny*, t. VII, Kraków 1848-1958, s. 300. (dalej jako PSB).

Wielokrotnie brał udział w wojnach przeciw Tatarom i Moskwie, choć nieobce mu były wojny prywatne. Wojnę domową z Mikołajem Mikołajewiczem Radziwillem (ojcem Mikołaja Czarnego) toczył w latach 1518-1522. *Śmierć głównego rywala, Mikołaja Radziwiłła, sprawiła, że Gasztołd wyrósł na nie koronowanego „króla” Litwy*¹³. 22 marca 1522 r. Olbracht otrzymał urząd wojewody wileńskiego, a 29 czerwca kanclerstwo wielkie litewskie.

W polityce zewnętrznej żywo popierał Habsburgów, za co Karol V nadał mu w roku 1530 tytuł grafa „z Murowanych Gieranojn”. Miał tego świadomość Filip Melanchton odpowiednio tytułując adresata korespondencji. Niejasny zaś pozostaje inny użyty przezeń tytuł. Być może występujący w adresie rzeczownik *Corinthus* odnosi się do hrabiowskiej godności, którą rok wcześniej nadał Gasztołdowi papież Klemens VII¹⁴. Litewski wielmoża był również stronnikiem pruskiego księcia Albrechta Hohenzollerna, którego popierał w jego sporach z królową Boną o posiadłości graniczne. *Jak sądził Pociecha, Gasztołd był zwolennikiem koncepcji oddania regencji w Polsce w wypadku śmierci Zygmunta Starego właśnie Albrechtowi*¹⁵. W polityce wewnętrznej okazał się być jednym z najzagorzalszych oponentów wobec poczynań królowej Bony na Litwie. Do krótkotrwałego porozumienia z królową doszło na przełomie lat 1521/22. Bona Sforza podjęła wówczas polityczną akcję mającą na celu nakłonienie panów litewskich do wyniesienia na tron wielkoksiążęcy Zygmunta Augusta, który był wówczas jeszcze oseskiem¹⁶. 4 grudnia 1522 r. kanclerz Gasztołd oraz rada litewska uznali królewicza następcą tronu wielkoksiążęcego na wypadek śmierci króla Zygmunta Starego. Zakończenie politycznych aliansów Bony i Gasztołda nastąpiło 18 października 1529, kiedy to Zygmunt August zasiadł na tronie wielkoksiążęcym.¹⁷

Mimo wcześniejszego zbliżenia z dworem królewskim, Gasztołd do końca swoich dni zajadłe walczył z Boną starając się blokować rosnące w Wielkim Księstwie wpływy królowej. Rozdrażniony przez królową utratą Bielska, Brańska, Suraża, Narwi i Kleszczel, które Sforza wykupiła¹⁸ w 1533 r., zaczął

¹³ M. Bogucka, *Bona Sforza*, Warszawa 1989, s. 118.

¹⁴ Por. tamże, s. 301.

¹⁵ M. Bogucka, dz. cyt., s. 118.

¹⁶ Zygmunt August urodził się 1 sierpnia 1520 r.

¹⁷ Por. St. Cynarski, *Zygmunt August*, Wrocław 1988, s. 25-26.

¹⁸ Bona wykupiła wspomniane dobra, gdyż odebranie ich wielmoży wzburzyłoby litewską szlachtę. Gasztołd dzierżył te miasta na podstawie przyznanych mu wcześniej monarszych przywilejów, które musiał złożyć, gdyż tego wymagał Zygmunt Stary wspierający plany

Olbracht odgrywać rolę trybuna szlachty litewskiej. W 1536 roku przesłał Bonie *memoriał zwalczający projekt zaprowadzenia sądów na Litwie na wzór Polskiej*¹⁹. W 1537 r. dzięki koligacji rodzinnej panowie litewscy mocniej zwarli swoje szeregi. Stanisław Gasztold (syna Olbrachta) ożenił się z Barbarą Radziwillówną – późniejszą żoną Zygmunta Augusta. Ostatnim aktem politycznej walki Olbrachta była wspólna z Radziwillami oraz Iwanem Sapieha redakcja katalogu zażaleń szlachty litewskiej na łamanie jej praw i przywilejów przez Bonę Sforzę. Król Zygmunt Stary oddalił skargi możnowładców litewskich.

List Filipa Melanchtona do Olbrachta Gasztolda napisany został w ostatnich miesiącach życia adresata. Ciekawy jest fakt, że przed 1539 r. autor listu i jego adresat w ogóle nie mieli okazji się poznać. Mimo to, tytułatura i ton listu wyraźnie dowodzą, że *Praeceptor Germaniae* dobrze wiedział, że zwraca się do jednego z najpotężniejszych panów litewskich. Filip Melanchton skorzystał z nadarzającej się okazji, by osobiście się krótko przedstawić, widać słusznie zakładał, że w Europie był osobistością dobrze znaną.

Korespondencję rozpoczyna renesansowa pochwała cnót adresata, wśród których na pierwsze miejsce wysuwają się umiłowanie mądrości i wiedzy. Zasadniczymi motywami podjęcia przez Melanchtona korespondencji z Olbrachtem Gasztoldem były wstawiennictwo oraz prośba o opiekę i protekcję dla Abrahama Kulwiecia. Ten wybitnie zdolny szlachcic litewski rozpoczął studia w Akademii Krakowskiej około 1528. Zafascynowany filologią języków biblijnych oraz ciekawy religijnych nowinek udał się do Louvain, gdzie pogłębiał wiedzę filologiczną, a także rozpoczął studia prawnicze. Pierwszy etap edukacji Abraham Kulwieć zakończył stopniem magistra sztuk wyzwolonych. Nie wiadomo jednak, która zachodnioeuropejska wszechnica nadała mu ten tytuł²⁰. Wiadomo, że przed 1535 rokiem powrócił na Litwę. *Zdolnym młodzieńcem zaopiekował się potężny wojewoda wileński i kanclerz litewski Olbracht Gasztold, zwolennik renesansu. [...] Niewatpliwie Kulwieć pozostawał już pod urokiem nauki Marcina Lutra, toteż odrzucił propozycje Gasztolda udania się za jego zasiłkiem do Włoch dla studiów lekarskich i po przyjęciu zajęć guwernerskich przy młodych paniczach wyprawił się z początkiem 1536 r. do*

swej małżonki. Finansowa gratyfikacja nie była w stanie wyrównać poczucia krzywdy i utraty prestiżu. Fakt ten jeszcze mocniej podsycił osobistą niechęć jaką Olbracht Gasztold żywił do Włoszki.

¹⁹ Wł. Pocięcha, dz. cyt., s. 302.

²⁰ Por. H. Barycz, *Kulwieć Abraham*, PSB, t. XVI/2, Wrocław 1971, s. 165.

*Niemiec*²¹. W Wittenberdze studiował filologię klasyczną, filozofię, teologię i prawo. Tam też osobiście poznał Marcina Lutra i Filipa Melanchtona²². Stamtąd na krótko wyjechał do Italii, gdzie uzyskał tytuł doktora praw²³. Zimą 1538/39 r. wrócił do Wittenbergi, a na wieść o aresztowaniu rodziców (za to, że studiował na zachodnioeuropejskich uczelniach innowierczych) udał się w drogę powrotną na Litwę²⁴. Nic więc dziwnego, że Melanchton charakteryzował litewskiego doktora jako oddanego poznawczej pasji retora, filozofa, człowieka, któremu nie obce są zagadnienia filozofii przyrody, prawa a nawet astronomii.

Szeroką prezentację zalet i przymiotów protegowanego kończy krótka refleksja autora nad sztuką sprawowania władzy. Jako naczelne dobro i cel mądrego rządzenia Melanchton wskazał spokój polityczny (*tranquilitas*). Osiągnięciu wspomnianego stanu służyć miało praktyczne wykorzystanie przez rządzących (w tym wypadku przez Gasztolda) wiedzy i nauki. Stąd pierwszym obowiązkiem idealnego arystokraty było odgrywanie roli mecenasa i obrońcy ludzi uczonych. Epoka renesansu i jej model kształcenia znacznie wykroczyły poza średniowieczne ramy nauczania, oferując możliwość zdobycia akademickiej wiedzy szerokiej rzeszy europejskiej młodzieży szlacheckiego i nieszlacheckiego pochodzenia. Dobrodziejstwo nauki służyć miało już nie tylko przyszłej karierze duchownej, ale mogło być spożytkowane przez świeckich absolwentów jako dobry kapitał i pierwszy stopień do kariery dworskiej i politycznej. Nic więc dziwnego, że Melanchton wychwalał liczne zalety byłego studenta i gorąco polecał Gasztoldowi wykorzystanie jego wiedzy, kompetencji i talentów, które miały dodać splendoru ojczyźnie oraz obrócić się na korzyść możnego protektora.

Nie jest wykluczone, że Melanchton napisał swój list na osobistą prośbę Abrahama Kulwiecia, który zdał mu obszerną relację ze swoich wileńskich problemów oraz dostarczył reformatorowi niezbędnych informacji o Olbrachcie Gasztoldzie. Chwaląc rozliczne cnoty wojewody wileńskiego wyraźnie prosił, aby litewski możnowładca wziął w obronę uczonego i dobrego męża (*vir doctus et bonus*) narażonego na niesprawiedliwe ataki ludzi nieuczonych (*indocti*).

²¹ Tamże, s. 165.

²² Por. T. Kempa, *Luteranie w Wielkim Księstwie Litewskim*, [w:] *Kościół Luteranski na ziemiach Polskich (XVI-XXw)*, t. I, *W czasach Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, red. J. Kłaczek, Toruń 2012, s. 93.

²³ Por. J. Jasnowski, *Mikołaj Czarny Radziwiłł (1515-1565). Kanclerz i marszałek ziemski Wielkiego Księstwa Litewskiego, wojewoda wileński*, Oświęcim 2014, s. 149.

²⁴ H. Barycz, dz. cyt., s. 165.

Dydaktyczna i reformatorska działalność Kulwiecia w stolicy Litwy przysporzyła mu licznych przyjaciół, ale także zaciętych i wpływowych wrogów. Popierany przez zwolenników Bony i Zygmunta Augusta – Abraham Kulwieć uzyskał królewską zgodę na założenie (w końcu 1539 lub na początku 1540) prywatnej szkoły przy ulicy Niemieckiej w Wilnie (gdzie później powstanie kościół luterński). Szybko okazało się, iż szkoła ta edukuje młodzież, zarówno szlachecką, jak i mieszczańską, w duchu protestanckim (luteranckim), stając się najważniejszym i – co istotne – prężnym ośrodkiem propagandy różnowierczej na Litwie. Stopniowo ośmielało to Kulwiecia do propagowania nowej wiary także poza szkołą, między innymi w murach kościoła Św. Anny, do którego uczęszczali wówczas mieszczanie niemieckiego pochodzenia. Działalność Kulwiecia w Wilnie spowodowała reakcję ze strony biskupa wileńskiego Pawła Holszańskiego²⁵. F. Melanchton wstawiając się za swym protegowanym w ciekawy i niepozbawiony dramatyzmu sposób zestawil pary zwalczających się zaciekle przeciwności: wiedzę i uczoność (dobro) oraz ignorancję (siły zła). Co wielce intrygujące – postanowił także poręczyć za niezłomną wiarę i ortodoksję Kulwiecia. Zapewniał Gasztolda, że głoszona przez Abrahama doktryna jest we wszystkich sprawach i dogmatach (*in omnibus rebus ac dogmatibus*) zgodna z nauką Kościoła katolickiego (powszechnego), a sam jej wykładowca wzdraga się przed teologicznymi nowinkami. Melanchton usilnie przekonywał swego adresata, że pierwiastków luteranckich jest w nauczaniu Kulwiecia niewiele. Własnym autorytetem koncesjonował *katolicki charakter* początków litewskiej Reformacji. Paradoksem jest to, że autor listu wydaje się nie dostrzegać istotnych różnic. Przekonuje raczej, że podejmowane w duchu luteranckim działania całkowicie mieszczą się w nurcie powszechności (katolickości) Kościoła. Otwartą kwestią pozostaje czy eklezjologia F. Melanchtona to tylko zabieg erystyczny, czy istotne odzwierciedlenie jego poglądów na istnienie jednego i powszechnego Kościoła w jego modalno-historycznej dynamice.

Wiadomo, że korespondencyjne zabiegi Filipa Melanchtona nie przyniosły zamierzonego rezultatu. W grudniu 1539 r. zmarł Olbracht Gasztold, a wpływy i zabiegi biskupa Holszańskiego na dworze sprawiły, że król Zygmunt Stary 17 maja 1542 r. wydał edykt nakazujący stanąć się litewskiemu „reformatorowi” przed sądem biskupim. [...] *Okazało się, że w tej sytuacji Kulwieć nie może już liczyć na pomoc ze strony królowej Bony, która doradziła mu szybki wyjazd do Prus Książęcych*²⁶. Szkoła wileńska przestała istnieć, a jej założyciel udał się do Królewca, gdzie otrzymał tytuł radcy

²⁵ T. Kempa, dz. cyt., s. 93-94.

²⁶ Tamże, s. 94.

książęcego, a w 1544 r. został, jako wybitny grezysta, mianowany wicerektorem tamtejszego uniwersytetu²⁷.

Najciekawszym passusem łączącym wszystkie trzy osobistości jest wskazanie przez Melanchtona na astronomiczną pasję Olbrachta Gasztolda. Korespondencja odkrywa nieznaną dotychczas rys intelektualnej biografii kanclerza i może być punktem wyjścia do dalszych badań nad umysłowym klimatem panującym w otoczeniu wojewody wileńskiego. Renesansowa astronomia była raczej astrologią. Powszechnie było stawianie horoskopów i utrzymywanie astrologów. W tym jednak wypadku w grę wchodziło wyłącznie naukowe podejście do zarysowanej przez Ptolemeusza kwestii budowy wszechświata. Nie bez znaczenia była rosnąca sława astronoma-rewolucjonisty Mikołaja Kopernika. Wiadomo, że F. Melanchton radykalnie odrzucał astrologię pojmowaną jako magiczną próbę przepowiadania przyszłości zapisanej w gwiazdach. Nie podzielał również heliocentrycznej koncepcji budowy wszechświata²⁸, jako modelu nie mającego wystarczającego biblijnego uzasadnienia. Mimo to astronomia, kosmologia oraz zjawiska meteorologiczne żywo go interesowały. W *post scriptum* listu datowanego na 9 maja 1554 r. i skierowanego do humanistycznego poety i kierownika szkoły w Miśni – Jerzego Fabriciusa F. Melanchton umieścił notatkę: *W Szwerinie, dnia 2 maja 1554 r. po południu zostało zauważone przez księcia i innych ludzi to wielkie zjawisko z zaniepokojeniem wielu. Słońce biegnące. Włók zblizający się do słońca. Czarna chmura i gęste padające z nieba kule jak gdyby z bombardy*²⁹.

Śmierć Olbrachta Gasztolda przerwała zainicjowaną przez Filipa Melanchtona korespondencję. Renesansowy list wiele mówi nie tylko o trudnych początkach i osobistych problemach pioniera litewskiej Reformacji. Zawiera też liczne ciekawe dygresje odsyłające współczesnego czytelnika do intelektualnych, politycznych i eklezjologicznych zainteresowań przede wszystkim autora, oraz Gasztolda i Kulwiecia. Nie ulega wątpliwości, że na długo przed objęciem wielkoksiążęcego tronu przez Zygmunta Augusta (1544) *magnateria oraz bogata szlachta litewska i ruska zdradzały w tej epoce mocne zainteresowania renesansową kulturą zachodnioeuropejską, popularne stały się podróże edukacyjne do Europy zachodniej, a konwersje na wyznania protestanckie – przede wszystkim ewangelicko-reformowane – staną się wkrótce jednym z wyznaczników kulturowej okcydentalizacji tej war-*

²⁷ H. Barycz, dz. cyt., s. 167.

²⁸ Por. H. Scheible, *Melanchton. Eine Biographie*, München 1997, s. 96.

²⁹ CR, 8, No 5569, s. 277. *Suerini, die 2. Maii anno 1554. Conspecta haec species post meridiem a principe et multis aliis magna cum consternatione multorum. Sol cruentus. Lupus accedens ad solem. Atra nubes, et nube crebri globi velut bombardarum emissi.*

stwy społecznej. Jej najwybitniejsi przedstawiciele, jak Gasztoldowie czy Kieżgajłowie sympatyzowali z Reformacją, a otwartymi jej zwolennikami okazać się mieli wkrótce Radziwiłłowie³⁰.

Znamienny jest fakt, że list do Olbrachta Gasztolda Karol Bretschneider umieścił w X tomie *Corpus Reformatorum* wśród tych pism Filipa Melanchtona, których daty powstania wydawca nie był w stanie ustalić. Opierając się na: tekście źródłowym, biografii litewskiego wielmoży oraz wileńskiej aktywności Abrahama Kulwiecia (ok. 1510-1545) – w sposób pewny datuję go na rok 1539. W tym czasie, na wiosnę, Kulwieć przybył do Wilna i tam rozpoczął działalność jako uczonec, pedagog i reformator, zaś w grudniu swoje życie zakończył adresat listu wojewoda wileński i kanclerz wielki litewski Olbracht Gasztold.

List do Mikołaja Czarnego Radziwiłła

11 listopada 1556 r.

Przesławnemu Księciu i Panu, Panu Mikołajowi Radziwiłłowi Księciu na Ołyce i Nieswieżu na Litwie, wojewodzie wileńskiemu i kanclerzowi Litwy, etc. Panu swemu najłaskawszemu.

Pozdrawiam. Przesławnny Książę i Panie najłaskawszy. Zawdzięczam Waszej Wysokości łaskę, że uprzejmie przyjąłeś Sabinusa, a potem wysłałeś do mnie listy [w których piszesz] jasno o Twojej dla mnie życzliwości. Ponieważ zatem wiem, że ze względu na pożytek publiczny otaczasz uczonych troską i chcesz, aby nasz [uczony] stan jaśniał poprzez prawdę i pobożną jednogłośnieść i troszczył się o powszechną zgodę, zaiste pragnę, tym sposobem i znuyczajem, uczynić żądanie Tobie i innym przełożonym oraz dobrym ludziom. Wiadomo, jak daleko powstrzymałem się od dysput, życzylbym sobie rozmowy [ludzi] uczonych i pobożnych o innych jakichś sporach. Do tej koniecznej rzeczy trzeba rady niektórych królów i książąt i nie można myśleć, [że istnieje] inne lekarstwo publicznych sporów. Dalej proszę Cię, abys ze względu na rany Kościoła rozmyślał o tych wielkich rzeczach. Sądzę, że do tego namysłu Jan Łaska jest mężem odpowiednim i celującym mądrością i pobożnością. Obys Wasza Wysokość żył dobrze i szczęśliwie. Trzecie idy listopada 1556 r.

*Waszej Wysokości sługa
Filip Melanchton³¹*

³⁰ W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem (Rzesza Niemiecka – Niderlandy Północne – Rzeczpospolita polsko-litewska)*, Warszawa 2010, s. 451-452.

³¹ CR, 8, No 6117, s. 905-906.

11. Novembris 1556.

Illustrissimo Principi et Domino, Dom. Nicolao Radivilo [Radziwil] Duci Olivae et Niesvis in Lituania, Palatino Vilnensi et Cancellario Lituaniae etc. Domini suo clementiss.

Kanclerz, marszałek i wojewoda litewski Mikołaj Radziwiłł *był czołowym protektorem i najmożniejszym propagatorem reformacji w Wielkim Księstwie, miał również wielki wpływ na jej rozwój w Polsce*³². Biografia księcia jest na tyle dobrze znana, że nie wymaga szczegółowego wstępu czy odrębnego omówienia. Nie był jednak Mikołaj Czarny pierwszym z rodu, który zainteresował się i osobiście przyjął Reformację. Pierwszym zwolennikiem Wittenbergi był rodzony brat Mikołaja Czarnego – krajczy litewski Jan. Zmarłego 27 września 1551 r. możnowładcę uczcił F. Melanchton elegią napisaną w latach 1551/52. Utwór odnalazł w warszawskiej Bibliotece Zamojskich i wydał na łamach „Reformacji w Polsce” Edmund Bursche³³. Rok 1553, a więc jawne opowiedzenie się Radziwiłłów po stronie Reformacji³⁴ oraz *zwrot Czarnego ku nauce Kalwina*³⁵ w 1555 r. to bez wątpienia ważniejsze daty historii Reformacji na Litwie.

Datowana na 11 listopada 1556 r. korespondencja, ma krótką formę i na pierwszy rzut oka wydaje się pełna niedomówień, które należy wyjaśnić. Pierwsze słowa F. Melanchtona to serdeczne podziękowania za życzliwość dla jego zięcia Jerzego Sabinusa (1508-1560), *który posłował od ks. Joachima Brandenburskiego do Zygmunta Augusta w sprawie lenna pruskiego i w czasie pobytu w Wilnie doznał bardzo gościnnego przyjęcia od Czarnego*³⁶. Polityczna aktywność

S.D. Illustrissime Princeps et Domine clementissime. Et debeo et habeo gratiam Celsitudini Tuae, quod est Sabinum benigne amplexus es et postea litteras ad me misisti de tua erga me benevolentia luculenter scriptas. Cum autem sciam, te maxime propter publicam utilitatem complecti literatos, ac velle, ut noster ordo pio consensu et veritatem illustret et communi concordiae consulat, in eo genere profecto tibi et aliis Superioribus et bonis viris satisfacere cupio. Quatenus disputationes moderatus sim, notum est: et de aliis quibusdam controversiis eruditos pios colloqui optarim. Ad hanc rem necessariam opus est aliquorum Regum et principum Consilio: nec aliud remedium publicarum dissensionum cogitari potest. Oro autem te propter Ecclesiae vulnera, ut de his tantis rebus cogites: et ad hanc deliberationem idoneum esse virum sapientia et pietate prestantem, Iohannem a Lasky existimo. Bene et feliciter valeat Tua Celsitudo. III. Idus Novembris 1556.

Tuae celsitudini minister

Philippus Melanchton

(tłumaczenie obu listów – Paweł Matwiejczuk)

³² H. Lulewicz, *Radziwiłł Mikołaj zwany Czarnym*, PSB, t. XXX, Wrocław 1987, s. 343.

³³ Zob. *Melanchtoniana Polnica, Epicedion de morte Illustrissimi Principiis Ducis Iohannis Radziwilli*, „Reformacja w Polsce, Nr VI, (1934), s. 172-173.

³⁴ Por. M. Kosman, *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku*, Wrocław 1978, s. 20.

³⁵ J. Jasnowski, dz. cyt., s. 153.

³⁶ Tamże, s. 159.

Sabinusa – humanistycznego poety i profesora uniwersytetu we Frankfurcie nad Menem zbiegła się z jego wyprawą do Prus. 9 listopada 1556 r. otrzymał on stypendium uniwersytetu w Królewcu i tam też pociągnął, by podjąć pracę jako nauczyciel akademicki.

Podobnie jak w przypadku korespondencji z Gasztoldem również list do Mikołaja Radziwiłła zawiera krótką pochwałę księcia jako troskliwego mecenasa ludzi uczonych. Kolejne sformułowania wskazują na bliżej niesprecyzowane problemy, a nawet rany Kościoła (*vulnera Ecclesiae*). Jako skuteczny środek prowadzący do uzdrowienia sytuacji F. Melanchton wskazał autorytet rządzących (królów i książąt) oraz kompetencje ludzi uczonych, wśród których z imienia i nazwiska wymieniony został Jan Łaski (1499-1560). Nic w tym dziwnego, bowiem *9 XI stanął Łaski w Wittenberdze, gdzie zabił 3 dni; pragnął wytchnąć po podróży i zobaczyć się z Melanchtonem*³⁷. Reformatorzy konferowali nad porozumieniem w sporze o obecność Chrystusa w sakramencie Wieczerzy Pańskiej. Mimo dalekiego od ortodoksji stanowiska Jana Łaskiego Aleksander Brückner zauważył, że *twórca konfesji augsburskiej, Melanchton, prawowierność jego uznawał*³⁸ i szczerze rekomendował księciu Radziwiłłowi jako odpowiedniego człowieka na trudne czasy religijnych sporów i doktrynalnych rozdarć. *Melanchton ponad wszelkie oczekiwania przyjął Łaskiego nad wyraz gościnnie*³⁹. 10 listopada goście wysłuchali wykładu Filipa Melanchtona oraz wzięli udział w ordynacji duchownych. Tego dnia również wydana została uroczysta uczta, na którą Łaski zaprosił licznych profesorów uniwersytetu w Wittenberdze⁴⁰.

Łaski został wezwany do powrotu do Polski przez uczestników synodu w Pińczowie w kwietniu 1556 r. To samo zgromadzenie zaprosiło również Jana Kalwina, ale genewski reformator wymówił się i wskazał Jana Łaskiego jako swego zastępcę⁴¹. Pytanie o zarysowane przez Melanchtona problemy Kościoła na Litwie pozostaje otwarte. Chodziło między innymi o walkę ze zwolennikami doktryny antytrynitarniej. Wiadomo, że podczas styczniowego synodu w Seceminie (1556) przeciw dogmatowi o Trójcy Świętej wystąpił protegowany Radziwiłła – Piotr z Goniądza. Opublikowaną przez Piotra broszurę Mikołaj Czarny wykupił i kazał zniszczyć⁴². Kilka egzemplarzy rozprawy unik-

³⁷ O. Bartel, *Jan Łaski, cz. I, 1499-1556*, Warszawa 1955, s. 219.

³⁸ A. Brückner, *Jan Łaski*, Warszawa 1999, s. 51

³⁹ O. Bartel, *Jan Łaski*, dz. cyt., s. 219.

⁴⁰ Por. tamże, s. 219.

⁴¹ Por. tamże, s. 218.

⁴² Por. J. Jasnowski, dz. cyt. s. 154.

nęło płomieni, a jeden z nich książe wojewoda przesłał Melanchtonowi. *Humanista niemiecki z uznaniem wyrażał się później o decyzji magnata*⁴³. Informację o posiadaniu tego pisma znajdujemy w liście do norymberskiego patrycjusza Hieronima Baumgartnera z 13 lipca 1556. *Mam u siebie książkę [przesłaną przez] ludzi litewskich, która waży się wywoływać z piekła Serveta*⁴⁴. W korespondencji do berlińskiego pastora Jerzego Buchholza z 25 września 1556 r. raz jeszcze wspominał o litewskich niepokojach, krytycznie odnosząc się do Piotra z Goniądza i chwalać opatrnościową rolę Mikołaja Czarnego jako strażnika ortodoksji. *Tu bądźmy uważni i mocno trzymajmy się prawdziwego powołania przeciw Samosatejczykowi, Ariuszowi, Mahometowi, Servetowi i podobnym szarlatanom. Włóczy się po Polsce pewien Litwin, który o Logosie rozsiema [naukę] serwecjańską to znaczy mahometańską, a gdy książka została wydana w Krakowie – Radziwiłł mądrze zabronił [rozpowszechniania] wydawnictwa*⁴⁵.

Miesięczny pobyt Jana Łaskiego na Litwie okazał się czasem szczęśliwego i dynamicznego wzrostu całego zboru. *Ośrodkiem działalności Łaskiego w Wilnie był pałac Czarnego na Łukiszkach, gdzie odbywały się kazania, nabożeństwa, udzielano sakramentów według obrządku kalwińskiego. Podobne zebrania odbywały się również i w innych domach prywatnych w Wilnie. [...] Nowo powstający w Wilnie zbor kalwiński zjednywał sobie nowych członków nie tylko ze względów czysto wyznaniowych. Osoba Czarnego była niemałym magnesem, zwłaszcza jeśli się zważy, że udzielał on poparcia i protekcji u króla tylko swoim współwyznawcom*⁴⁶. Działalność Łaskiego pomogła szlachcie litewskiej odnaleźć własną kościelną tożsamość nie skażoną religijnymi naleciałościami tradycji rzymskiej czy ruskiej. Niewątpliwie wówczas rozeszły się drogi trwających przy niemieckiej liturgii luteranów (w przeważającej większości mieszczan) i szlachty opowiadającej się za kościelnym modelem pochodzącym z Genewy, który afirmatywnie odnosił się do polszczyzny i innych rodzimych tradycji. Nic więc dziwnego, że *Czarny do samego zgonu Łaskiego pozostał wierny swemu kultowi, jaki żywił dla jego osoby i nauki. [...] Łaski ze swej strony wierzył w szczerłość przekonań Czarnego i w jego dla siebie*

⁴³ M. Kosman, dz. cyt., s. 23.

⁴⁴ CR, 8, No 6030, s. 797. *Habeo librum apud me hominis Lithuani, qui Servetum revocare ex infernis conatur.*

⁴⁵ CR, 8, No 6082, s. 858. *His simus vigilantes, et verum vocationem retineamus contra Samosatenum, Arium, Mahometum, Servetum et similes praestigiatores. Vagatur in Polonia quidem Lithuanus, qui Servetica, id est Mahometica, περί λόγου spargit, et cum liber excusus esset Cracoviae Razovilus sapienter prohibuit editionem.*

⁴⁶ J. Jasnowski, dz. cyt., s. 166.

życzliwość i uważał go za jeden z filarów Reformacji. Gdy jednak zabrakło wielkiego autorytetu Łaskiego, nie było wśród ministrów kalwińskich nikogo, kto mógłby stanąć na jego miejscu i dalej kontynuować zaczęta przezeń prace. Żaden z nich nie stał na tej wysokości, na jaką zdolał wspiąć się Łaski⁴⁷.

Istnieją rozbieżne zdania odnośnie kształtowania się przekonań religijnych księcia Radziwiłła. Przedwojenny badacz i autor monografii Czarnego Józef Jasnowski sądził, że mimo osobistego zaangażowania na rzecz Zboru mniejszego – książe nie zmienił zapatrywań na Trójcę Świętą i bóstwo Chrystusa⁴⁸. Henryk Lulewicz uważał, że nie tylko ulegał wpływow antytrynitarzy, ale od połowy 1564 r. „Czarny” przystąpił do otwartego propagowania doktryny trydeistycznej i nawet zaczął usuwać ze swych dóbr ministrów sprzeciwiających się poglądom antytrynitarzskim. Jak jednakże wynika z badań Lecha Szczuckiego do końca życia żywił on nadzieję na pojednanie antytrynitarzy z wyznawcami kalwinizmu. Wyrazem tych dążeń był list do Kalwina z 6 VII 1564, a raczej obszerny traktat, który pod ogólnym nadzorem „Czarnego” został przygotowany przez grono ministrów. Nie doczekał jednak Radziwiłł ani odpowiedzi Kalwina z powodu jego śmierci, ani też pozytywnego oddźwięku głównych ośrodków protestanckich w Niemczech i Szwajcarii⁴⁹.

Niezależnie od wiary, jaką żywił książe w godzinie śmierci nocą z 28 na 29 maja 1565 r. *jedyny Radziwiłł na Litwie stanowił zaszczytny wyjątek – nie można mu też w całej ówczesnej Polsce nikogo przeciwstawić, nikogo z nim porównać. Cóż wielkiego zrobili dla Reformacji choćby Bonerzy i Górkowie, nie mówiąc o Szafrancach czy Stadnickich, o Oleśnickim, zagarniającym bezczelnie na własny użytek wszelkie dochody kościelne? Gorszono się powszechnie, protestowano o to na synodach. Magnaci małopolscy nawet na koszt Biblii zdobyć się nie mogli – musiał ją Radziwiłł zapłacić*⁵⁰.

Zakończenie

Korespondencja Filipa Melanchtona do panów litewskich stanowi ciekawy wycinek historii Reformacji w Wielkim Księstwie Litewskim. To także interesujące i ważne źródło służące do głębszego studium nad rolą i zaangażowaniem Olbrachta Gasztołda i Mikołaja Czarnego Radziwiłła w ruch kościelnej odnowy prowadzonej przez Abrahama Kulwiecia i Jana Łaskiego. Korespondencja Me-

⁴⁷ J. Jasnowski, dz. cyt., s. 170.

⁴⁸ Por. tamże, s. 170.

⁴⁹ H. Lulewicz, dz. cyt., s. 344.

⁵⁰ A. Brückner, dz. cyt., s. 8.

lanchtona to także nieocenione zwierciadło, w którym wyraźnie odbija się sylwetka wittenberskiego reformatora jako człowieka milującego wiedzę oraz usilnie zabiegającego u renesansowych mecenasów o protekcję dla znanych mu uczonych mężów. Z publikowanych pism wynika, że dzięki sieci przyjaciół (korespondentów) był on dobrze zorientowany w bieżących sprawach Kościoła na Litwie⁵¹. Szczere uznanie jakim ów wybitny humanista darzył Jana Łaskiego sprawiło, że nawet *nieprzeżnyciężalne różnice teologiczne*⁵² nie były dlań przeszkodą w działaniu na rzecz reformy Kościoła. Faktem jest, że wspólnota umysłów oraz polityczna i religijna *tranquilitas* to podstawowe, ogólnoludzkie wartości, o które Filip Melanchton osobiście zabiegał w całej Europie głęboko podzielonej religijnie, w tym także na Litwie i w Rzeczypospolitej.

Summary: Philip Melancthon's Letters to Lithuanian Magnates

This article presents the results of research on the correspondence of Philip Melancthon to Lithuanian magnates. Letters to Nicholas Radziwill the Black and Albert Gasztold on the one hand, praise the Renaissance lords, and on the other hand constitute a source of knowledge of the history of the Church and spiritual leaders of the Reformation in the Grand Duchy of Lithuania. The article also contains letters translated from the Latin language into Polish.

Keywords: Reformation, Philip Melancthon, correspondence, humanism, the Grand Duchy of Lithuania.

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 Melancthona z Polakami i władcami szesnastowiecznej Europy, biblijne i legendarne korzenie obrzędowości wolnomularskiej.

⁵¹ W *Corpus Reformatorum* wydane zostały tylko dwa listy Melancthona adresowane do Litwinów. Z całą pewnością (zaginiona) korespondencja z Mikołajem Czarnym Radziwiłłem była znacznie bogatsza. Przekonania o bardzo dobrej orientacji reformatora na temat kościelnych spraw Rzeczypospolitej nabrałem zarówno po lekturze zamieszczonych wyżej listów, jak również w oparciu o znaną mi korespondencję z innymi wybitnymi Polakami: Janem Łaskim, hetmanem Janem Tarnowskim, Janem Krzysztoporskim, królem Zygmuntem Augustem i innymi.

⁵² K. Karski, *Człowiek, który ukształtował oblicze luteranizmu*, dz. cyt., s. 9.

Łukasz Barański

Historyczny kontekst powstania Katechizmów Lutra i Katechizmu Heidelberskiego

Zastanawiając się nad genezą najpopularniejszych ksiąg wyznaniowych obu nurtów Reformacji XVI w. (wittenberskiego i szwajcarskiego), należy odpowiedzieć na pytanie o jej istotę. Reformacja była ruchem społeczno-religijnym, mającym na celu naprawę Kościoła i powrót do reguł życia chrześcijańskiego z pierwszych wieków Kościoła. Z dzisiejszej perspektywy, gdy spory dotyczące sakramentów dawno już przebrzmiały, można zadać pytanie: czy było to zjawisko, mimo wielu historycznych różnic, w swych najgłębszych podkładach jednorodne? Czy może jednak jedność Reformacji od początku była tylko obrazem narzuconym przez kontrreformacyjną krytykę, która nie czyniła żadnych rozróżnień między poszczególnymi nurtami reformy Kościoła (teza Dorothei Wendebourg¹)? Innymi słowy, czy w odniesieniu do rzeczywistości XVI w. możemy mówić o Reformacji, czy raczej o Reformacjach?

Zdaniem niektórych badaczy (Bernd Moeller), Reformacja w pierwszym okresie była procesem bardzo spójnym². Wspólnota celów przeważała nad różnicami interesów. Aby dostrzec tę wspólnotę celów, często przesłoniętą przez mnogość historycznych konfliktów, dogmatycznych sporów, trzeba sięgnąć do dokumentów, które w sposób najprostszy, ale jednocześnie najgłębszy, definiują tożsamość obu reformacyjnych wyznań – do katechizmów.

Niewątpliwie jednym z najistotniejszych, jeśli nie najważniejszych ze sposobów wprowadzania Reformacji było nauczanie kościelne. Dla Lutra było ono tożsame z katechizacją – nauczaniem katechizmu. „Katechizm” to wywodzące się z tradycji pierwotnego Kościoła słowo, pochodzące od greckiego czasownika *katechein*, oznaczającego m.in. właśnie *nauczać, pouczać*. W przeciwieństwie do chrześcijaństwa pierwszych wieków nauczanie to nie miało jednak charakteru przygotowania katechumenów do chrztu. Chodziło tu raczej

¹ D. Wendebourg, *Die Einheit der Reformation als historisches Problem*, [w:] B. Hamm, B. Moeller, D. Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischen Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995, s. 32

² B. Moeller, *Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation*, [w:] *Reformationstheorien*, dz. cyt., s. 21.

o budowanie od najmłodszych lat tożsamości wyznaniowej wiernych. W realiach szesnastowiecznych tożsamość konfesyjna miała bardzo istotne znaczenie. Reformatorzy zdawali sobie sprawę, że tożsamość ta nie jest zbiorem przekonań i poglądów kształtujących się dopiero w okresie pełnej dojrzałości intelektualnej i emocjonalnej człowieka. Mnogość ówczesnych pism, mających służyć domowemu nauczaniu dzieci, świadczy o przekonaniu reformatorów, że korzenie identyfikacji wyznaniowej sięgają tradycji domu rodzinnego i uczestnictwa w życiu Kościoła w wieku dziecięcym³. Szczególne znaczenie w okresie Reformacji zyskuje nauczanie szkolne, w którym katechizm staje się podstawą programu nauczania. Już w 1521 r. wprowadził Luter w Wittenberdze stałe nauki kościelne dla dzieci, a w 1523 r. pojawił się egzamin dopuszczający do Wieczerzy Pańskiej, ujęty później w formę confirmacji będącej świadomym potwierdzeniem chrztu⁴. Zrozumieniu znaczenia obu sakramentów i podstaw wiary służyły katechizmy, mające strukturę pytań i odpowiedzi. Obecność katechizmu w trzech podstawowych obszarach wychowania dziecka – domu, szkole i kościele – kształtowała podstawy ewangelickiej tożsamości wyznaniowej.

Szukając najdawniejszych śladów takiego rozumienia katechizacji u Lutra, można zauważyć bardzo wcześnie, bo już w wygłaszanych w 1516 r. kazaniach *troskę o naukę katechizmu*. Od 1523 r. odbywały się w Wittenberdze regularne kazania katechizmowe. Nauczanie katechizmowe i wychowywanie dzieci w duchu tradycji starokościelnych wyznań wiary było od początku jednym z głównych zadań, jakie stawiali sobie reformatorzy. Praktyka ta zadawała kłam zarzutom rzymskich teologów⁵, że Reformacja odcina się od wszystkich dawnych ceremonii, praktyk i tradycji nauczania kościelnego. Szczególne znaczenie, jakie przydawali reformatorzy właśnie tej formie nauczania kościelnego, jaką był katechizm, świadczy o niezwykle mocnym zakorzenieniu Reformacji w wierze

³ Autor jednego z pierwszych ewangelickich katechizmów (1527 r.) Johannes Brenz, wymienił trzy instytucje, które są odpowiedzialne za wychowanie dzieci na świadomych chrześcijan: dom rodzinny, szkoła i urząd kaznodziejski. Por. *List do Johannesesa Gasta z 4 września 1543*, [w:] C. Weismann, *Die Katechismen des Johannes Brenz*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1990, s. 42.

⁴ Tamże, s. 15.

⁵ Zarzuty odstępstwa reformatorów od „starej wiary” pojawiają się w popularnym dziele antyreformacyjnym XVI w. *Enchiridion locorum communes adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae* Johannesesa Ecka z 1525 r., a także w dziełach Johannesesa Cochläusa. Zob. G. Müller, *Luthers Lehre im Urteil der römisch-katholischen Kirche*, [w:] *Martin Luther - zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung*, hg. v. Ch. Marksches u. M. Trowitzsch, Tübingen 1999, s. 97 n.

Kościola pierwszych wieków chrześcijaństwa. W tym zakresie reformatorzy protestowali przede wszystkim przeciwko zaniedbaniom księży w obszarze edukacji religijnej wiernych. Reformacja dokonała zasadniczej zmiany modelu kształcenia i przekazu tradycji wiary Kościoła. Budowanie świadomej wiary i poczucia przynależności do Kościoła zostało przez Lutra i współpracowników oparte na głoszeniu kazań i nauczaniu katechizmem, a nie – jak dotychczas – na często niezrozumiałych dla wiernych formułach dogmatycznych ustalanych na synodach i soborach. Można wręcz powiedzieć, że reformacyjne kaznodziejstwo, oparte na fundamencie Pisma Świętego z jednej strony i tradycję soborów pierwszych wieków chrześcijaństwa z drugiej strony, tchnęło nowe życie w te od wieków powtarzane starokościelne formuły wyznań wiary. Sens nauki o Trójcy Świętej był bowiem w Lutrowych kazaniach przedstawiany w kontekście nauki o usprawiedliwieniu.

Mały katechizm był najbardziej rozpowszechnionym pismem reformacyjnym⁶, zaś sam Luter, oceniając swój dorobek z perspektywy lat przyznawał, że właśnie obok pisma *O niewolnej woli* tylko *Mały katechizm* jest naprawdę pożytecznym i godnym zachowania dziełem. Patrząc na dorobek Lutra z dzisiejszej perspektywy, jesteśmy w stanie wyróżnić zaledwie kilka dzieł, które można traktować jako sumę jego teologii i jednocześnie osobisty testament wiary. Są nimi: *Mały katechizm*, *Duży katechizm*, *Artykuły szmalkaldzkie* i dołączone do *Wyznania o Wieczerszy Pańskiej* z 1528 r. krótkie i osobiste wyznanie wiary.

Normatywny charakter pism wyznaniowych uzyskały katechizmy Lutra po włączeniu ich w 1580 r. do stanowiącej korpus ksiąg wyznaniowych luteranizmu *Księgi Zgody*.

Ciekawostkę może stanowić fakt, że katechizmy Lutra nie są najstarszymi katechizmami reformacyjnymi. Autorami najwcześniejszych byli: Johannes Brenz i Krzysztof Hegendorfer – wykładowca, w latach 30-tych XVI w., w poznańskiej Akademii Lubrańskiego, który podniósł jej rangę jako ośrodka studiów humanistycznych. Katechizm Hegendorfera *Die zeben gepot, der glaub, vnd das Vater vnser, für die kinder*⁷ (uważany za jeden z pierwszych katechizmów luteranickich) ukazał w 1526 r. w Lipsku. Nie zyskał jednak takiej popularności jak wydany rok później (1527) katechizm reformatora Wirtembergii – Johanna Brenza (*Fragstück des chrstlichen Glaubens für die Jugend*). O popularności tego drugiego świadczy fakt, że do czasów współczesnych miał w sumie ponad 500 wydań⁸.

⁶ J. Schilling, *Lutherausgaben*, [w:] TRE, Bd. 1, s. 594.

⁷ Ł. Barański, *Krzysztof Hegendorfer*, [w:] *Reformatorzy*, red.: Ł. Barański, M. Hintz, J. Sojka, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2013, s. 127 n.

⁸ J. Sojka, *Johannes Brenz*, [w:] *Reformatorzy*, dz. cyt., s. 91; C. Weismann, dz. cyt., s. 324 n.

Powstanie katechizmów Lutra przypada na okres między dwoma sejmami w Spirze (lata 1526-1529), który przyniósł zwolennikom Reformacji w Rzeszy Niemieckiej względny spokój i stabilizację. Po zakończonej wojnie chłopskiej i decyzji sejmu w Spirze z 1526 r. o tym, że każdy z władców ma działać tak, jakby odpowiadał za swe czyny przed cesarzem i Bogiem, nastąpił okres konsolidacji zwolenników reformy Kościoła w Niemczech wokół dwóch głównych jej modeli – wittenberskiego i szwajcarskiego. Istniejące między tymi modelami różnice doszły wyraźnie do głosu podczas dysputy Lutra z Zwinglim w Marburgu w 1529 r. Obie strony nie doszły wówczas do porozumienia w kwestii Wieczery Pańskiej. W tym czasie w Niemczech tempa nabrała budowa nowej organizacji kościelnej – choć jeszcze według różnych porządków (homberski – tj. heski i saski)⁹. Budowa nowej organizacji kościelnej wymagała jednak ujednoczenia nauczania kościelnego, ceremonii i obrządków. Temu celowi służyły zlecone przez władze zwierzchnie Saksonii wizytacje kościelne. Powstałe przy tej okazji dzieło Melanchtona *Unterricht der Visitatoren, an die Pfarrherrn im Kurfürstenthum zu Sachsen* z 1528 r. miało właśnie na celu budowę nowego porządku kościelnego i likwidację istniejących uchybień. Luter napisał przedmowę i dał swój podpis pod całością tego dzieła, biorąc odpowiedzialność za wprowadzane reformy. W tym samym czasie przystąpił energicznie do opracowania katechizmów.

Geneza katechizmów Lutra sięga trzech cykli jego kazań, które wygłosił w drugiej połowie 1528 r. w Wittenberdze, w zastępstwie Jana Bugenhena. Dokładniej rzecz ujmując, kazania te legły u podstaw *Dużego katechizmu* i zostały wygłoszone w okresie od 18 do 30 maja, od 14 do 25 września i od 30 listopada do 19 grudnia 1528 r. W kwietniu 1529 r. *Duży katechizm* był gotowy i został wydany pod tytułem *Deutsch Catechismus*. Tego samego roku ukazało się wydanie drugie, poprawione i uzupełnione o tekst *Krótkiego napomnienia do spowiedzi*. Wydanie trzecie z 1530 r. zostało poszerzone o obszerną przedmowę Lutra, napisaną prawdopodobnie na zamku w Coburgu. *Krótką przedmowa* jest starsza i opiera się na kazaniu z 18 maja 1528 r. Jeszcze podczas pracy nad pierwszym wydaniem *Dużego katechizmu*, w styczniu 1529 r., wydał Luter jego pierwsze trzy główne części w formie plakatowej – to znaczy w postaci arkuszy do zawieszenia na ścianie¹⁰. Dwa miesiące później powstały kolejne

⁹ J. Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, s. 62 n.

¹⁰ G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, Bd. 1, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1996, s. 244-247.

dwie tablice, zawierające artykuły o sakramentach. Ta forma tablic domowych, która zresztą została również zastosowana w przypadku tablic *Małego katechizmu* (dwóch tablic modlitewnych i tablicy domowej) miała na celu ułatwienie uczenia się ich treści na pamięć.

Jeśli chodzi o genezę *Małego katechizmu*, to z pewnością nie można powiedzieć, że stanowi on skrót *Dużego katechizmu*, gdyż powstał w czasie pracy Lutra nad wykładem Dziesięciu Przykazań i od początku miał być swoistym fundamentem (pismem przewodnim dla) *Dużego katechizmu*.

Katechizmy zostały wydrukowane na przełomie marca i kwietnia 1529 r. *Duży katechizm* był w pierwszym rzędzie przeznaczony dla duchownych – miał służyć pogłębianiu ich wiedzy na temat podstaw nauki chrześcijańskiej i pomagać podczas przygotowywania kazań. Ponadto, w przeznaczeniu pozakościelnym, mógł i powinien służyć ojcom rodziny ku domowemu nauczaniu dzieci i domowników. W starszej, tzw. „Krótkiej przedmowie” do *Dużego katechizmu* Luter jasno określił zadania odpowiedzialnych za nauczanie katechizmowe opiekunów¹¹. Po pierwsze, mają uczyć swych podopiecznych trzech głównych części na pamięć przez ciągle powtarzanie; po drugie – zadbać o zapamiętanie przez podopiecznych słów ustanowienia chrztu i Wieczerzy Pańskiej, po trzecie – wprowadzać z czasem odpowiednie Psalmy i pieśni, aby wzmocnić nabytą wiedzę i przyzwyczajając uczniów do czytania Biblii, a ponadto – dbać o regularne uczestnictwo młodzieży w kazaniach katechizmowych.

Adresatami *Małego katechizmu* byli, jak wskazuje jego pełny tytuł, „zwykli proboszczowie i kaznodzieje”. Widać z tego wyraźnie, że również *Mały katechizm* był, zdaniem Lutra, przeznaczony nie tylko do użytku domowego, ale również kościelnego. Ewangelicki teolog Karl Bornhäuser określił pierwotny cel *Małego katechizmu* jako *wyznanie wiary ojców rodziny w gospodarstwach rolnych saskońskiej wsi*¹². Lutrova definicja, zawarta m.in. w przedmowie do *Dużego katechizmu*, wskazuje, że jest on *krótkim nyciągiem i skrótem całego Pisma*¹³, którego nawet uczeni doktorzy i kaznodzieje muszą codziennie na nowo się uczyć. Luter podkreśla to dobitnie, mówiąc: *muszę stale, codziennie czytać i uczyć się, a mimo to nie*

¹¹ Duży Katechizm w formie przyjętej w *Księdze Zgody* (1580) posiada dwie przedmowy: starsza pochodzi z 1529 r. i nosi tytuł: „Krótka przedmowa”, nowsza natomiast pojawiła się po raz pierwszy w trzecim wydaniu z 1530 r. i jest zatytułowana: „Chrześcijańska, pożyteczna i potrzebna przedmowa...”, por. A. Wantuła, *Historia powstania i znaczenie katechizmów ks. Marcina Lutra*, [w:] KWKL. s. 33.

¹² K. Bornhäuser, *Der Ursinn des Kleinen Katechismus D. Martin Luthers*, Gütersloh 1933, s. 24.

¹³ M. Luter, *Duży Katechizm. Przedmowa doktora Marcina Lutra*, [w:] Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego (dalej: KWKL), Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała, s. 59.

możę sprostać, jak bym chętnie pragnął, i muszę pozostać i pozostaję chętnie dzieckiem i uczniem katechizmu¹⁴. Dla Lutra katechizm nie jest tylko wykładem treści nauczania kościelnego i domowego, lecz służy *procesowi* nauczania tych treści. Bliższe jest więc wittenberskiemu reformatorowi dynamiczne, a nie statyczne rozumienie katechizmu. Zatem katechizm to nie dzieło zamknięte w okładkach tego czy innego wydania, lecz zadanie, będące wyzwaniem.

Treść Lutrowych Katechizmów

Novum Lutrowego ujęcia polega na odejściu od średniowiecznej treści katechizmów, które zawierały cztery główne części: *Credo*, *Oratio Dominica*, *Dekalog* i *Ave Maria*. Już w 1523 r. Luter skreślił z tego zestawienia modlitwę *Ave Maria* i uznał *Wyznanie wiary*, *Modlitwę Pańską* i *Dekalog* za trzy główne części katechizmu. Dwie pierwsze części stanowią nawiązanie do starochrześcijańskiej tradycji nauczania katechumenów. Dekalog pojawił się w nauczaniu katechetycznym dopiero w późnym średniowieczu. Znaczenie Dziesięciu przykazań wzrastało wraz rozwojem praktyki spowiedniczej. Luter umieścił je właśnie na początku swych katechizmów. Kolejność trzech głównych części wyglądała więc u Lutra następująco: *Dekalog*, *Wyznanie wiary*, *Ojciec Nasz*. Ta kolejność miała teologiczne uzasadnienie, o którym Luter pisał już w 1520 r. w swym pierwszym piśmie katechetycznym, tj. w *Krótkiej formie dziesięciu przykazań* (*Eine kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens, des Vaterunsers*). Sześć lat później, w przedmowie do „Deutsche Messe” potwierdził swój wybór treści i układu katechizmu, podsumowując: *w tych trzech częściach zawarte prosto i krótko prawie wszystko, co chrześcijanin powinien wiedzieć*¹⁵. Logika tego układu osadzona jest w Lutrowej nauce o usprawiedliwieniu. Miejsce *Dekalogu* w układzie katechizmu wynika mianowicie z jego pedagogicznego użycia (*usus elenchticus*) jako swoistego drogowskazu życia chrześcijanina. Skutkiem takiego użycia Dekalogu jest przede wszystkim rozpoznanie przez człowieka grzeszności jego natury, będące, poprzez skruchę i pokutę, warunkiem przyjęcia Bożej łaski. Reformatorskie odkrycie zbawczej mocy wiary każe Lutrowi umieścić *Credo* na drugim miejscu w układzie katechizmu. Gdy tylko człowiek odkryje, że nie jest w stanie sam sprostać zawartym w nakazach Bożego prawa obowiązkom, musi poszukać pomocy na zewnątrz – u łaskawego Boga, który wzbudza w skruszonych sercach wiarę w moc swego zbawczego działania. Droga do Boga wiedzie jednak przez modlitwę – i temu

¹⁴ Tamże, s. 58.

¹⁵ Za: A. Wantuła, dz. cyt., s. 36.

służy część trzecia. Do trzech głównych części, które stanowią jądro katechizmu, postanowił Luter dodać część czwartą i piątą, poświęcone sakramentom chrztu i Wieczerzy Pańskiej.

Nie można jednak mówić, że katechizmy Lutra przedstawiają usystematyzowaną *quasi* dogmatykę dla świeckich¹⁶. Nie można traktować tych trzech głównych części jako trzech osobnych *loci theologici*. Są one bowiem ze sobą organicznie powiązane i żadna z nich nie może istnieć bez dwóch pozostałych. W *Dużym katechizmie* widoczne jest również charakterystyczne dla teologii Lutra przeciwstawienie Zakonu – Ewangelii, Dekalogu – wyznaniu wiary. Mimo że dopiero to drugie czyni z człowieka chrześcijanina, to jednak jako taki nie może zapominać on o pierwszym. Katechizmy powstały w okresie, gdy w obozie luterzańskim po raz pierwszy doszły do głosu kontrowersje wokół znaczenia starotestamentowego prawa, które w niedalekiej przyszłości miały się przerodzić w spór antynomistyczny¹⁷. Otóż katechizmy Lutra już zaświadczały, że w myśleniu Reformatora nie było miejsca na jakiegokolwiek antynomistyczne ujęcie egzystencji chrześcijanina. Prawo (cz. 1) jest w życiu chrześcijanina konieczne, ale siłę do jego wypełniania daje wiara i codzienna modlitwa (cz. 2 i 3). Zakon, wiara i modlitwa tworzą trwałą podstawę życia chrześcijanina. Tę integralność Lutrowego myślenia o związkach między poszczególnymi częściami katechizmu potwierdza inny aspekt jego funkcjonowania w życiu codziennym ewangelika – modlitwa katechizmowa.

¹⁶ Zdaniem jednego z najważniejszych niemieckich teologów Kościoła Wyznającego (Bekennende Kirche) Kurta Fröra, główne części Małego katechizmu uzupełniają się wzajemnie, a każda z nich ma jednocześnie charakter egzemplaryczny – tzn., że każda może stanowić punkt wyjścia do zrozumienia całości spraw wiary i życia wspólnoty: *Die Hauptstücke des KK bilden nach der Intention Luthers kein in sich zusammenhängendes Lehrsystem. Sie bilden vielmehr eine blockartige, inselförmige Zusammenstellung der für elementare und exemplarische Unterweisung wichtigsten Texte der Überlieferung. Jedes einzelne Hauptstück setzt immer gleichzeitig das Ganze der Überlieferung voraus. [...] Kein Hauptstück ist ohne den Kontext aller übrigen zu verstehen. [...] Der exemplarische Charakter der Hauptstücke läßt erkennen, daß es im KK darum geht, Verständnisfelder anzulegen, von denen aus jeweils das Ganze des Glaubens und Lebens der Gemeinde in das Blickfeld des Lernenden tritt*; K. Frör, *Theologische Grundfragen zur Interpretation des Kleinen Katechismus D. Martin Luthers*, [w:] „Monatsschrift für Pastoral-Theologie“, 52. Jg., (1963), s. 482.

¹⁷ W 1527 r. współpracownik M. Lutra – Johannes Agricola wystąpił przeciwko Melanchtonowi, podważając znaczenie zakonu dla życia chrześcijańskiego (szczególnie w kontekście pokuty). Luter zdołał wówczas wyciszyć ten spór, ale w 1536 r. Agricola wystąpił ponownie, tym razem przeciwko Lutrowi, krytykując jego rozumienie starotestamentowego prawa. Tezy antynomistów zostały potępione w Formule Zgody (1577).

Modlitwa katechizmowa

W *Książeczce modlitwnej (Betbüchlein)*¹⁸, wydanej w 1522 r., zachęca Luter do modlitwy w oparciu o trzy teksty, które później stały się głównymi częściami jego katechizmu (*Dekalog, Credo* i *Ojcie Nasz*). Do tego zaleca jeszcze Luter głośną lekturę Księgi Psalmów, zwanej przez niego „małą Biblią”, również jako swoistą formę modlitwy. Praktyka modlitwy zmagawianej tekstami katechizmowymi prowadzi do tego, że już nie tylko Modlitwa Pańska, ale również Dekalog i Apostolskie wyznanie wiary stają się modlitwami. Recytacja przeradza się w rozmowę człowieka z Bogiem. W praktyce pobożność modlitewna kształtująca się w oparciu o te trzy główne teksty, zmieniała również ich postrzeganie¹⁹. Poprzez głośne wypowiedzianie dziesięciu przykazań człowiek wchodzi w relację z Bogiem, w której jego rola ogranicza się do słuchania, zaś Bóg przemawia. Modlitewne użycie Dekalogu sprawia, że Bóg jest osobiście obecny w życiu chrześcijanina już od pierwszych słów, które do niego kieruje *Ja jestem Pan, Bóg twój*. W kolejnych recytowanych przykazaniach przemawia Bóg do modlącego się słuchacza. Odpowiedź człowieka może paść dopiero w Wyznaniu wiary. *Wierzę* jest pierwszym zdaniem kierowanym w modlitwie przez człowieka do Boga. Jednak również całe *Credo* nie pozwala jeszcze modlącemu się człowiekowi na formułowanie bardziej osobistych prośb. Te pojawiają się dopiero w Modlitwie Pańskiej, zaczynającej się od słów *Ojcie Nasz, który jesteś w niebie*, wprowadzających bardzo osobisty charakter rozmowy. Modlitwa Pańska stanowi trzeci fundament pobożności modlitwnej Lutera.

¹⁸ Pod koniec średniowieczna popularne były modlitewniki (np. typu hortulus animae) zawierające modlitwy okolicznościowe. Luter od tego wyraźnie odchodzi (w przedmowie do *Betbüchlein* krytykuje ten gatunek literatury pobożnościowej i ten sposób komunikacji z Bogiem. Nowum jego podejścia polega na odkryciu bogactwa treści i możliwości komunikacyjnych ukrytych w tak prostych „narzędziach”, jak części główne katechizmu

¹⁹ Zdaniem Birgit Stolt, Luter w *Betbüchlein* pokazał, że można się modlić również tekstami, które nie mają formy modlitwy – jak Dekalog i Credo, ponieważ łączy je intencja modlitewna. Stolt wskazuje, że podczas wypowiedziania tekstu katechizmowego akt mówienia/recytacji zamienia się w akt modlitwy, a mówiący upewnia się w akcie mówienia o „prawdziwej” obecności niewidzialnego partnera rozmowy, który mówi (lub o którym jest mowa) w tekście. Komunikacja staje się nie tylko samopoznaniem, ale również poznaniem Boga, a do tego nawiązywaniem kontaktu, kształtowaniem relacji, upewnianiem i obustronnym udzielaniem odpowiedzi. Zob. B. Stolt, *Das Katechismusgebet in Luthers Betbüchlein* (1522), [w:] A. Schwarz u. L.A. Luscher, *Textallianzen – am Schnittpunkt der germanistischen Disziplinen*, Bern 2001, s. 118, za: M. Mikoteit, *Theologie und Gebet bei Luther. Untersuchung zur Psalmenvorlesung 1532-1535*, Walter de Gruyter, Berlin 2004, s. 54-55.

Podsumowanie

Katechizmy Lutra, ze względu na ich programowo dydaktyczny i uniwersalny charakter, stanowią jedno z nielicznych w dorobku wittenberskiego Reformatora dzieł, w których na plan pierwszy wysuwa się pewna tendencja eklezjologiczna, polegająca na nieeksploatowaniu kwestii spornych. Wprawdzie nauka o usprawiedliwieniu stanowi tu również strukturalną zasadę budowy obu katechizmów, jednak cel dzieła jest praktyczny: chodzi o przygotowanie człowieka do życia chrześcijańskiego i uformowanie jego postawy względem Boga i otaczającego świata. Można więc, za Manfredem Pirnerem, wyróżnić religijno-pedagogiczne i duszpasterskie motywy autora obu omawianych katechizmów, a także podkreślić widoczne w nich akcenty kościelno-organizacyjne²⁰. Do tych pierwszych zaliczyć należy troskę o stan podstawowej wiedzy religijnej na podstawie zaobserwowanej podczas wizytacji powierzchowności ewangelickiej wiary, do drugich – przekaz prawd niezbędnych człowiekowi do życia w bojaźni i miłości do Boga oraz przygotowanie do śmierci. Katechizm miał stanowić również praktyczny poradnik dla przystępujących do sakramentu Komunii Świętej. Wskazując motywy i cele, którymi kierował się Luter podczas pisania obu katechizmów, należy dodać jeszcze jeden, bliski również władcy Palatynatu jako inicjatorowi wydania Katechizmu Heidelberskiego. Była nią chęć ustanowienia nowych norm społecznych poprzez postulowaną poprawę moralności wiernych, co miało się przełożyć na funkcjonowanie rodziny i państwa²¹.

Katechizm Heidelberski

Historia powstania tej najpopularniejszej księgi wyznaniowej Kościołów ewangelicko-reformowanych sięga roku 1563, gdy ukazało się wydanie w języku łacińskim i niemieckim, opracowane na zlecenie elektora Palatynatu Fryderyka III (1559-1576), przez profesorów uniwersytetu heidelberskiego: Zachariasza Ursyna (1543-83) i Kacpra Oleviana (1536-87). Do tej historii nieod-

²⁰ M. L. Pirner, *Die didaktische Konzeption hinter Luthers Katechismen*, [w:] N. Dennerlein, K. Grünwaldt, M. Rothangel (Hg.), *Die Gegenwartsbedeutung der Katechismen Martin Luthers*, Güterslog 2005, s. 131 n.

²¹ Por. fragment przedmowy Lutra do *Małego katechizmu*: *Przy tej sposobności wzywaj też szczególnie przedstawicieli władzy i rodziców, aby dobrze sprawowali urzędy i posyłali dzieci do szkoły, wykazując, dlaczego powinni to czynić i że popełniają wielki grzech, gdy tego nie czynią. Wyracają i niszczą przez to zarówno Królestwo Boże, jak i świeckie, postępując jak najzawziętsi wrogowie Boga i ludzi*", M. Luter, *Mały katechizm*, [w:] KWKL, s. 42.

łącznie przynależy fakt, że do genezy *Katechizmu Heidelberskiego* należy konwersja księcia Fryderyka III na kalwinizm z luteranizmu. Książę Fryderyk III, urodzony w 1515 r. w Simmern, został wychowany w duchu katolickiego rygoryzmu – swe wykształcenie pobierał w m.in. na dworze cesarskim w Brukseli. W 1537 r. ożenił się z córką margrabiego Brandenburgii-Kulmbach Marią – luteranką, pod wpływem której zaczął intensywną lekturę Pisma Świętego. Wielokrotnie później demonstrowana pobożność Fryderyka miała prawdopodobnie źródło w tym właśnie okresie intensywnej lektury Biblii²². Od jednego ze współczesnych mu władców miał nawet usłyszeć: *Fritz, jesteś bardziej pobożny niż my wszyscy*. Wkrótce to określenie stało się jego przydomkiem, pod którym przeszedł do historii jako Fryderyk Pobożny²³. W 1559 r., po śmierci elektora Palatynatu Otto Henryka Wittelsbacha, Fryderyk przejął tron elektora Palatynatu Reńskiego i otrzymał tytuł elektora. Pod względem wyznaniowym zastał księstwo mocno podzielone na zwolenników wprowadzonego przez swego poprzednika luteranizmu i zyskujących znaczenie przedstawicieli ewangelicyzmu reformowanego²⁴. Zmęczony toczącymi się nieustannie na jego dworze sporami zwolenników nauki Melanchtona, Kalwina i Lutra na temat rozumienia sakramentu Wieczerzy Pańskiej, książę elektor postanowił osobiście wypowiedzieć się w tej sprawie, ostatecznie kończąc owe spory. Pod wpływem coraz częstszych kontaktów z reformatorem z Zurychu – Heinrichem Bullingerem – coraz bardziej skłaniał się do stanowiska bliskiego reformowanym i filipistom²⁵. Swym decyzjom teologicznym chciał jednak nadać na tyle kompromisowy wyraz, by nie wypaść poza granice określone istotnym również z politycznego względu pismem wyznaniowym, jakim była *Konfesja Augsburska*. Wystąpienie ewangelickiego księcia przeciwko jej ustaleniom oznaczałoby jednocześnie odstępianie od zawartych w pokoju augsburskim z 1555 r. gwarancji

²² A. Mühling, *Der Heidelberger Katechismus im 16. Jahrhundert. Entstehung, Zielsetzung, Rezeption*, „Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes“, 58. Jg., Bonn 2009, s. 3.

²³ J.F.G. Goeters, *Zur Geschichte des Katechismus*, [w:] *Heidelberger Katechismus. Revidierte Ausgabe 1997*, hrsg. von der Evangelisch-reformierten Kirche, von der Lippischen Landeskirche und vom Reformierter Bund, Wuppertal 1997, s. 85.

²⁴ Elektor Otto Henryk, korzystając z postanowień pokoju augsburskiego z 1555 r., przyłączył się w 1556 r. do obozu Reformacji luteranckiej, wprowadzając w Palatynacie wirtemburski porządek kościelny autorstwa Johanna Brenza. Por. J.F.G. Goeters, dz. cyt., s. 85.

²⁵ Filipiści, albo kryptokalwiniści – zwolennicy ugodowej względem reformowanych teologii Filipa Melanchtona, którzy odrzucali luterancką naukę o realnej i substancjalnej obecności ciała i krwi w Wieczerzy Pańskiej, akcentując zarazem „duchową obecność” ciała i krwi w widzialnych elementach Wieczerzy Pańskiej.

bezpieczeństwa. Wygodnym dla niego rozwiązaniem było chwilowe odwołanie się do sporządzonej przez Melanchtona złagodzonej wersji *Wyznania augsburskiego – CA variata*. Wymieniając kadry wydziału teologicznego swego uniwersytetu z luterzańskich na reformowanych profesorów, postawił przed nimi zadanie: sformułować nowy porządek kościelny i nowy katechizm w duchu Reformacji szwajcarskiej, ale nie odchodząc zbytnio od gwarantującej pokój *Konfesji augsburskiej*. Zarówno sam Fryderyk, jak i przyszli autorzy mieli świadomość tego, że ewentualny kompromis zostanie zaakceptowany przez różne środowiska jedynie wówczas, gdy będzie mocno osadzony we wspólnej dla wszystkich ewangelików podstawie – w Biblii. Osobą, na której głównie spoczęła odpowiedzialność za osiągnięcie tego kompromisu był zwolennik nauki Melanchtona – Zachariasz Ursyn, profesor teologii z Wrocławia. Przygotował on dwa katechizmy: mniejszy i większy (dla dzieci i dla dorosłych), które stały się później podstawą opracowania *Katechizmu Heidelberskiego*²⁶. Porządek kościelny Palatynatu i pytanie 80-te katechizmu zostały sporządzone później, przez komisję teologiczną przygotowującą wydanie obu dokumentów: katechizmu i porządku kościelnego. W komisji tej główną rolę odgrywał uczeń Kalwina – Kacper Olewian (choć jego bezpośredni udział w opracowaniu *Katechizmu Heidelberskiego* jest dzisiaj przez większość historyków teologii umniejszany lub w ogóle kwestionowany)²⁷. Taki wybór autorów spowodował, że *Katechizm Heidelberski* można traktować jako syntezę teologii Melanchtona i Kalwina²⁸.

Wydany w marcu 1563 r. w Heidelbergu katechizm poprzedzony został przedmową autorstwa samego Fryderyka III²⁹. Pierwodruk ukazał się w języku

²⁶ Katechizm sporządzony przez Ursyna nosił tytuł: *Unam quidem majorem, pro studiosis adultioribus, et scholis maioribus, alteram minorem, captui populi et puerilis aetatis magis accommodatam* – a więc dzielił się na dwa katechizmy: większy dla teologów oraz mniejszy dla dzieci i zwykłych ludzi, por. E. Sturm, *Heidelberger Katechismus*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), 4. Auflage, Bd. 3; Tübingen 2000, s. 1514 n.

²⁷ Gerhard Goeters zauważa: *Olevianus war ein Kommissionsmitglied unter anderen. Mit dem endgültigen Katechismus war er persönlich nicht zufrieden. Er hätte sich ihn calvinistischer gewünscht. Als leitender Kirchenmann aber war er an der kirchlichen Einführung wesentlich beteiligt.* – J.F.G Goeters, dz. cyt., s. 89.

²⁸ Jak wykazał August Lang, istnieją liczne rzeczowe i językowe zgodności między *Katechizmem genewskim* Kalwina z 1542 r., *Katechizmem emdeńskim* Jana Łaskiego z 1554 r. i innymi katechizmami reformowanymi. W wykładzie Credo posłużył się Ursyn fragmentami z *Institutio religionis christianae* J. Kalwina oraz *Examen Ordinandorum* F. Melanchtona, por: A. Lang, *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, Georg Böhme, Leipzig 1907, s. LXXVI n, XCVI-CIV.

²⁹ Dołączona do druku przedmowa księcia została przez niego podpisana wcześniej, bo już 19 stycznia 1563 r. i miała również status edyktu wprowadzającego nowy katechizm do

niemieckim, łacińskie tłumaczenie wraz z kolejnymi dwoma wydaniem w języku niemieckim ukazały się jeszcze w tym samym roku. Źródłem, z którego korzystał Ursyn podczas pisania katechizmu, były z pewnością niektóre teksty Melanchtona, a przede wszystkim opublikowany w Heidelbergu w 1562 r. katechizm następcy Kalwina w Genewie – Teodora Bezy³⁰. W pewnym sensie współautorem katechizmu był również sam Fryderyk III, który (oprócz autorstwa przedmowy) wprowadzał także do tekstu cytaty biblijne.

Budowa Katechizmu Heidelberskiego

Katechizm Heidelberski składa się z 52 rozdziałów – po jednym na każdy tydzień roku. Pierwsze wydanie zawierało 128 pytań i odpowiedzi. W wydaniu drugim, na polecenie księcia Fryderyka, dołożono jedno dodatkowe pytanie pod numerem 80 – dotyczące różnicy między Wieczerną Pańską a mszą papieską³¹. Numeracja pytań pojawiła się dopiero w wydaniu łacińskim. Trzecie wydanie, uznane za *textus receptus*, zostało przez księcia elektora włączone w listopadzie 1563 r. do porządku kościelnego, co potwierdzało jego urzędowy status – wyznania wiary obowiązującego w całym Palatynacie.

Treść katechizmu można podzielić na 3 główne części: 1. O niedoli człowieka (pytania 3-11), 2. O zbawieniu człowieka (12-85), 3. O wdzięczności człowieka (86-129). Pierwsza część traktuje o grzechu człowieka od upadku Adama po sąd Boży. Część druga omawia kwestie usprawiedliwienia i zbawienia w ramach 12 artykułów wiary chrześcijańskiej. Część trzecia traktuje o dobrych uczynkach wynikających z wiary i wdzięczności człowieka wobec Boga. Mówi o nowym człowieku, odrodzonym przez pokutę i wiarę. Omawia również przykazania Dekalogu według porządku reformowanego³². Wdzięczność

użytku kościelnego. Katechizm został wydany w marcu pod tytułem *Katechismus oder christlicher Unterricht wie er in Kirchen und Schulen der kurfürstlichen Pfalz getrieben wird*, za: J.F.G Goeters, dz. cyt., s. 90.

³⁰ A. Mühlhing, *Der Heidelberger Katechismus im 16. Jahrhundert*, dz. cyt., s. 7.

³¹ Inicjatywa dodania tego pytania wyszła od Olewiana, jednak jego treść wyrażała również w pełni pogląd księcia elektora. Wydanie trzecie zawierało uwagę końcową, w której brak pełnego brzmienia pytania 80. w wydaniu pierwszym tłumaczono jako przeoczenie. Do części nakładu wydania pierwszego dołączano nawet wkładkę w postaci pojedynczej karty z rozszerzoną treścią pytania 80., por. J.F.G Goeters, dz. cyt., s. 90.

³² Kościół reformowany (podobnie jak Kościół prawosławny) przyjmuje podział Dekalogu, w którym nakaz czci Boga i zakaz sporządzania jego wizerunku są traktowane jako dwa odrębne przykazania (pierwsze i drugie), natomiast przykazanie 9. i 10. stanowią jedno przykazanie.

człowieka wobec Boga wyrażać się powinna również w modlitwie, której wzorem jest Modlitwa Pańska³³.

Cel Katechizmu Heidelberskiego

W przedmowie podkreśla Fryderyk przede wszystkim wewnętrzne, polityczne motywy, którymi kierował się wydając katechizm. Książę stwierdza, że jego poddani żyli dotychczas *bez dyscypliny, obyczajności i wszelkich innych cnót*, dlatego księstwo nie mogło się również politycznie ostać³⁴. Konieczna jest szeroka ofensywa edukacyjna i troska o wychowanie młodzieży. W sprawach kościelnych i szkolnych księstwo ma się teraz kierować wskazówkami zawartymi w nowym katechizmie. Katechizm, zdaniem księcia, pełnić ma rolę podręcznika życia chrześcijańskiego, w którym ujęta zostaje *sumaryczna nauka naszej chrześcijańskiej religii na podstawie Słowa Bożego*³⁵. Księża i nauczyciele zostaną pouczeni, że mają się stosować w swej służbie do nauki katechizmowej. Jeżeli wszyscy będą się stosować do nowych zaleceń, wówczas Bóg sprawi, że nastąpi poprawa życia każdego poddanego, a także udzieli każdemu doczesnej i wiecznej pomyślności. Katechizm ma więc stanowić chrześcijańską normę życia społecznego w obszarze edukacji, nauki i Kościoła.

Katechizm Heidelberski miał więc w zamyśle władcy stać się narzędziem modernizacyjnych przemian społecznych zachodzących w księstwie, a dotyczących szkolnictwa, administracji, gospodarki, wojska i Kościoła. Potwierdzeniem tej tendencji było wspomniane trzecie wydanie katechizmu z listopada 1563 r., którego tekst został włączony do nowego porządku kościelnego dla Palatynatu.

³³ J. Stahl, *Od wydawcy* [Wstęp], [w:] *Katechizm Heidelberski*, Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Warszawa 1988, s. 9 n.

³⁴ *Wenn nun beide, christliche und weltliche Ämter, Regiment und Haushaltungen, anders nicht beständig erhalten werden, auch Zucht und Ehrbarkeit und alle anderen guten Tugenden bei den Untertanen zunehmen und aufwachsen mögen, denn da die Jugend gleich anfangs und vor allen Dingen zu reiner, auch gleichförmiger Lehre und des heiligen Evangeliums und rechtschaffener Erkenntnis Gottes angehalten und darin stetig geübt wird*, cyt. za: *Was ist dein einiger Trost? Der Heidelberger Katechismus in der Urfassung*, hg. von M. Freudenberg und A. Siller, Neukirchen-Vluyn 2012, s. 13-16.

³⁵ *Und demnach mit Rat und Zutun unserer ganzen Theologischen Fakultät allhier, auch aller Superintendenten und vornehmsten Kirchendienern, einen summarischen Unterricht oder Katechismus unserer christlichen Religion aus dem Wort Gottes, beides, in deutscher und lateinischer Sprache, verfassen und [er]stellen lassen*, [w:] tamże.

Katechizm Heidelberski był dokumentem bardzo wyważonym w stosunku do stanowiska luteranów. Dzięki temu książkę mógł liczyć na możliwość dialogu z luteranскими władcami Rzeszy. W sprzyjających okolicznościach dokument ten mógł stać się podstawą przyszłego kompromisu między dwoma głównymi wyznaniem reformacyjnymi. Świadomie pominięto w nim kontrowersyjne tematy dyscypliny kościelnej, eklezjologii i predestynacji. Dzięki polemicznej treści pytania 80., jako wspólny wróg obu wyznań reformacyjnych wyraźnie wskazany został rzymski katolicyzm³⁶. Ireniczne tendencje względem luteranów wyraźnie wskazują, że kompromis z Wittenbergą był jednym z politycznych celów władcy Palatynatu.

Oddziaływanie Katechizmu Heidelberskiego

Katechizm Heidelberski zyskał szybko popularność w licznych wspólnotach reformowanych na terenie całej Europy. Szybko upowszechnił się w Niderlandach, Nadrenii i innych reformowanych terytoriach Rzeszy. Na synodzie w Dordrechcie w 1618/19 r. został uznany za wspólną księgę wyznaniową wszystkich Kościołów reformowanych i do dziś jest najbardziej rozpowszechnionym reformowanym katechizmem na świecie. Przypadający w ubiegłym roku jubileusz 450-lecia *Katechizmu Heidelberskiego* był okazją do licznych wydarzeń kulturalnych i przedsięwzięć naukowych ogniskujących się wokół historii, recepcji i znaczenia tej najważniejszej księgi wyznaniowej Kościołów reformowanych na świecie³⁷.

Summary: The Historical Context for the Creation of Luther Catechisms and Heidelberg Catechism

The two main streams of Reformation in the XVI century, although differentiated in many aspects, had one common point of reference. That particular ground, where the common goals took over the historically conditioned difference of interests, was based on the most important reformation catechisms – the Lutheran and Heidelberg catechisms.

Created in 1528-29, Luther's catechisms played a vital role not only in church and domestic teaching processes, but also in creating the basis for the

³⁶ A. Mühlhing, *Der Heidelberger Katechismus im 16. Jahrhundert*, dz. cyt., s. 10.

³⁷ Jedną z najnowszych publikacji jubileuszowych stanowi wydany w tym roku przez niemieckie wydawnictwo Vandenhoeck & Ruprecht z Getyngi ilustrowany dwujęzyczny (niemiecko-angielski) album, liczący 454 strony, zatytułowany *Macht des Glaubens - 450 Jahre Heidelberger Katechismus*, wydany pod red. Karli Apperlo-Boersma i Hermana J. Selderhuisa. Wydawnictwo to zawiera artykuły naukowe oraz bogato ilustrowaną dokumentację wystaw poświęconych obchodom jubileuszu 450-lecia *Katechizmu Heidelberskiego*.

doctrine of a new church organisation and in shaping the principles of social life. The important innovation of the Lutheran perspective in his catechism is presenting the Decalogue in material connection with its subsequent parts: Credo and Our Father. The logic behind that order reflects the message in Lutheran teachings of justification and forms the practice of Lutheran prayer life.

The Heidelberg Catechism, commissioned by Frederick III, sovereign of the Electoral Palatinate in 1563 A.D. was also a work supporting the introduction of a new, evangelical-reformed church order in the Palatinate. The authors and the Prince were not only motivated by their concern about Christian upbringing of the young people, but also by the need to introduce changes to education, administration, army and the Church.

Keywords: catechism, Martin Luther, Heidelberg, History of the Reformation, church order.

Łukasz Barański – doktor teologii ewangelickiej, tłumacz. Zajmuje się historią teologii ewangelickiej w XVI i XVII w. Autor licznych artykułów popularnonaukowych z cyklu „500 lat Reformacji” w „Zwiastunie Ewangelickim”, tłumacz książki O. Wagnera „Kościół macierzysty wielu krajów. Historia Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim w latach 1545-1918/20 (2009), współautor książki „Reformatory” (2013).

Piotr Szkutnik

Przyczynek do genealogii rodów ewangelickich na ziemiach polskich. Rodziny Otto i Reich

Wstęp

W XIX w. na ziemi polskie przybyło kilkadziesiąt tysięcy niemieckich kolonistów, w większości wyznania ewangelicko-augsburskiego. W różnym stopniu podlegali oni asymilacji. Znaczna część mieszczaństwa (środowisk inteligentnych i przemysłowych) ulegała całkowitej lub zaawansowanej polonizacji i posługiwała się językiem polskim. Natomiast koloniści zamieszkujący w zwartym osadnictwie wsie asymilowali się powoli. Przeszkodą były różnice wyznaniowe podkreślane przez duchowieństwo katolickie¹.

W niniejszym artykule zostały przedstawione losy dwóch spowinowacanych rodzin kolonistów niemieckich wyznania luterńskiego, których autor jest potomkiem. Świadomość pochodzenia od tych osadników obecnie całkowicie zatarła się wśród ich potomków. W wyniku kwerendy w aktach stanu cywilnego udało się jednak odtworzyć krąg rodzinny XIX-wiecznych imigrantów. Badania tego typu umożliwiają egzemplifikację procesów asymilacyjnych ludności napływowej w środowisku polskim. Odtworzona w ten sposób genealogia obrazuje odległe czasowo losy rodziny, dowodząc jej wielonarodowości i wielowyznaniowego pochodzenia.

Autor od ponad ćwierćwiecza gromadzi informacje dotyczące swoich przodków. Do tej pory ustalił dane ponad 400 swoich ascendentów². Większość z nich stanowią Polacy. Wśród antenatów znalazły się rodziny różnych narodowości. Na ziemi zachodniej części Królestwa Polskiego w końcu XVIII w. i w 1 połowie XIX w. przybyło osiem rodzin, których nazwiska³ –

¹ T. Stegner, *Polonizacja Niemców-ewangelików w Królestwie Polskim 1815-1914*, „Przełęcz Historyczny”, t. 80, 1989, z. 2, s. 301-315.

² Wyniki wcześniejszych badań (głównie z lat 90. XX w.) dotyczących przodków autora przedstawiono w pracy magisterskiej. Zob.: Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego, P. Szkutnik, *Genealogia rodziny Szkutników*, Łódź 2002, mps.

³ Koloniści niemieccy wyznania ewangelickiego czasem byli zapisywani w księgach pol-

Bruchajzer, Glanc, Holweg, Mazerant, Otto, Reich, Szmidt, Westrych – skonfrontowane z miejscem ich pochodzenia, pozwalają na postawienie tezy, iż były to rodziny francuskie i niemieckie⁴, w większości katolickie. Spośród przodków-kolonistów jedynie rodziny Ottów i Reichów były wyznania ewangelickiego⁵.

Rodzina Otto

Odlegli przodkowie, których potomkiem w ósmym pokoleniu jest autor, **małżonkowie Otto – Bogumił i Maria z domu Reich** (Reych, Reiechen) (zob. tab. 1) – przybyli na ziemię sieradzka z Wielkopolski. W akcie ślubu ich syna Jana, jako miejsce jego urodzenia (ok. 1798 r.) podano parafię Berdschin⁶, która została zidentyfikowana jako Bartschin (Barcin) w okolicach Żnina w Wielkopolsce. Około 1800 r. nastąpiła migracja tej rodziny na południowy-wschód (ok. 175 km w linii prostej). Kolejne dziecko małżonków Ottów, Marianna, urodziło się ok. 1802 r. już w nowym miejscu zamieszkania – w Hucie Dłutowskiej, w parafii Dłutów Księży⁷.

Huta Dłutowska należała do dóbr pabianickich kapituły krakowskiej. Dobra te w 1797 r. zostały przejęte na rzecz skarbu pruskiego⁸. W latach 1799-1800 na

skich parafii katolickich pod spolszczonymi nazwiskami. Po powstaniu sieci parafii ewangelickich wracali do pierwotnego brzmienia swych nazwisk. Zob.: R. M. Moritz, *Johann Franz Moritz i Johan Carl Heinrich Kaden – dwaj niemieccy hutnicy w Polsce. Przyczynek do losów specjalistów niemieckich na ziemiach polskich*, [w:] *Niemieccy osadnicy w Królestwie Polskim 1815-1915*, red. W. Caban, Kielce 1999, s. 179. Ustalenie narodowości na podstawie brzmienia nazwiska może być zawodne. Zob.: K. Makowski, *Rzemieślnicy poznańscy w połowie XIX w. w świetle akt stanu cywilnego*, w: *Drobnomieszczaństwo XIX i XX wieku*, t. 2, red. S. Kowalska-Glikman, Warszawa 1988, s. 112; K. Korenda, *Spółeczność osad ołędzskich w parafii Pszczew od XVIII do pierwszej połowy XIX wieku*, „Przeszłość Demograficzna Polski”, t. 26, 2005, s. 137.

⁴ Większość z tych rodzin została już opisana, zob.: P. Szkutnik, *Sprowadzanie użytecznych cudzoziemców. Osadnicy w zachodniej części Królestwa Polskiego w Pierwszej połowie XIX w. na przykładzie przodków autora*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, t. 61, 2013, z. 3, s. 409-422.

⁵ O rozwoju społeczności ewangelickiej i powstaniu sieci parafialnej w środkowej Polsce w II połowie XVIII i początkach XIX w., zob.: *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*, red. B. Milerski i K. Woźniak, Łódź 1998, s. 25-41.

⁶ Archiwum parafialne w Dłutowie, Księga urodzeń, ślubów i zgonów z 1825 r., Akta ślubów nr 12.

⁷ Archiwum parafialne w Borszewicach, Księga ślubów 1826–1834, Akt nr 13 z 1828 r.

⁸ Z. Tobjański, *Dzieje Dłutowa i wsi okolicznych (1398-2003)*, Dłutów 2004, s. 47, 102.

wielką skalę rozpoczęto w Rzeszy Niemieckiej werbunek osadników na ziemie polskie zaboru pruskiego⁹.

W 1803 r. już 199 rodzin niemieckich mieszkało w 27 wsiach należących do dóbr pabianickich. Osadnikami byli gospodarze rolni, którym rząd pruski nadał grunty na własność lub na prawach wieczysto-czynszowych. Niemcy karczowali lasy lub zajmowali opuszczone gospodarstwa¹⁰.

Kolonistów niemieckich osadzono głównie w Pawlikowicach, Chechle i Rydzynach. W 1831 r. powstały Drzewociny (Erywangród), zamieszkałe przez nich w większości. Stopniowo pojawiało się coraz więcej wsi „osadniczych”. Poniższe zestawienie obrazuje ich wielkość w 1868 r.

Nazwa wsi	Liczba domów
Drzewociny	36
Zofiówka	37
Leszczyny	54
Mierzączka Mała	brak danych
Dąbrowa	brak danych
Dłutów	62
Huta Dłutowska	42 ¹¹

Modlitwami ewangelików w Pawlikowicach kierował kaznodzieja wojskowy z Piotrkowa Trybunalskiego, sprowadzany cztery razy w roku¹². W Drzewocinach istniał ewangelicko-augsburski dom modlitwy. Przy zborze funkcjonowała szkółka dla dzieci¹³. W Zofiówce znajdował się również ewangelicko-augsburski dom modlitwy, w którym nabożeństwa odprawiał pastor z Pabianic. Kantor prowadził naukę religii dla dzieci i zastępował pastora. Ludność

⁹ T. Cybulski, *Parafia ewangelicko - augsburska w Płocku od 1804 do 1856 roku*, Toruń 2011, s. 19.

¹⁰ Z. Tobjański, *Dzieje Dłutowa ...*, s. 363.

¹¹ Tamże, s. 102.

¹² Tamże, s. 363.

¹³ Tamże, s. 346.

pochodzenia niemieckiego z okolic Dłutowa grzebała swych zmarłych na cmentarzach ewangelickich w Drzewocinach, Pawlikowicach i Zofiówce¹⁴.

W latach 1808-1825 ewangelików wraz z katolikami i żydami zapisywano w aktach stanu cywilnego gminy Dłutów. W Dłutowie istniała parafia rzymskokatolicka (w 1810 r. – 1464 wiernych, a w 1829 r. – 2324), w skład której wchodziło ponad 20 okolicznych miejscowości¹⁵.

W 1803 r. osadnicy niemieccy, a wśród nich również mieszkańcy gminy Dłutów, podjęli starania o budowę kościoła w Pabianicach. W mieście tym i w okolicznych miejscowościach (odległych nie więcej niż o dwie mile) mieszkało wówczas ok. 1000 ewangelików. Realizacji tych planów przeszkodził upadek rządów pruskich. Z kolei w czasach Królestwa Polskiego zwiększył się napływ tkaczy niemieckich do Pabianic. Nabożeństwa ewangelickie odprawiano w jednej z sal zamkowych, w sąsiedztwie tymczasowego pomieszczenia fabrycznego. Dopiero w 1827 r. przystąpiono do trwającej dwa lata budowy kościoła, który został poświęcony w 1832 r.¹⁶ Od 1818 r. opiekę duszpasterską nad pabianickimi luteranami sprawowali: ks. Samuel Fryderyk Jaeckel oraz ks. Jan Godfryd Hahn, mieszkający w Pabianicach na stałe. J. G. Hahn prowadził pierwsze księgi parafialne. Pierwszym proboszczem parafii został ks. Daniel Biedermann, który sprawował swoją funkcję do 1875 r.¹⁷

W 1827 r. w Pabianicach było 655 ewangelików (30% mieszkańców), a w 1860 r. – 1160 (23,5%), przy czym wszyscy mieszkańcy narodowości niemieckiej stanowili 29% ludności miasta. W 1865 r. sytuacja zmieniła się: w Pabianicach, liczących 5927 mieszkańców, było 1417 Niemców (24%) ogółu. Przyczyną tego stanu były wyjazdy rodzin niemieckich do Rosji, gdzie po powstaniu styczniowym otrzymywały one korzystne warunki osadnictwa. Strukturę ludności zmienił również napływ chłopów polskich ze wsi, który nastąpił po uwłaszczeniu. Ponadto opadła zasilająca tę nację fala migracji z Zachodu¹⁸.

Rodziny **Ottów i Reichów** przybyły do Huty Dłutowskiej zapewne w związku z akcją kolonizacyjną władz pruskich. Mążonkowie Bogumił i Maria Otto mieszkali tam przejściowo. W okresie Księstwa Warszawskiego przenieśli się ok. 20 km na północny wschód, do Kolonii Anielin w okolicach Ła-

¹⁴ Tamże, s. 145.

¹⁵ Tamże, s. 136.

¹⁶ M. Baruch, *Pabianice. Rzgów i wsie okoliczne. Monografia historyczna dawnych dóbr kapituły krakowskiej w Sieradzkim i Łęczyckim*, Warszawa 1903, s. 211-214.

¹⁷ <http://www.ekumenizm.pl/content/article/20040127173432274.htm>

¹⁸ *Dzieje Pabianic*, red. G. Missalowa, Łódź 1968, s. 135-136.

sku. Rodzinę Ottów zarejestrowano w raptularzu parafii ewangelickiej w Łasku. Bogumił (Gotlib) Otto jest tam wzmiankowany 7 kwietnia 1814 r. oraz 10 września 1818 r., jego żona Marianna – 30 listopada 1815 r., a 17 października i 26 grudnia 1819 r. prawdopodobnie syn Jan Bogumił (Gotlib) Otto. Marianna córka małżonków Ottów była, być może, identyczna z wzmiankowaną tam 14 listopada 1819 r. i 28 kwietnia 1820 r. Marią Elżbietą Otto¹⁹. Te dzieci Ottów raptularz parafii ewangelickiej wymienia również w następnych latach.

Mimo przeprowadzki do Kolonii Anielin, Ottowie utrzymali kontakty towarzyskie z mieszkańcami okolic Dłutowa. Zaowocowały one znalezieniem dla ich syna Jana kandydatki na żonę. Jan, zamieszkały z rodzicami, poślubił 16 października 1825 r. w Dłutowie 19-letnią²⁰ Mariannę Fleyszerównę²¹ urodzoną w parafii Pabianice. Mariannie, zamieszkałej z rodzicami, podczas ślubu asystowali ojczym Bogumił Fleyszer²², ekonom z folwarku Kociołki oraz matka Marianna. Świadcami wymienionymi w akcie ślubu byli Klemens Brzozowski, 52-letni wachmistrz ekonomii grabnickiej, 28-letni Karol Hurtig, 28-letni szynkarz zamieszkały w Grabicy oraz koloniści z Anielina – Samuel Klinicki i Jan Bruk, obaj 39-letni²³. Akt, obok Ignacego Kurkowskiego, nauczyciela szkoły elementarnej sprawującego obowiązki urzędnika stanu cywilnego w Dłutowie – podpisali wyżej wymienieni poza niepiśmiennymi Bogumiłem Otto i Janem Brukiem²⁴.

Zamieszkały w Kociołkach Bogumił Fleyszer, wówczas 40-letni karbowy wielmożnego Wenera, naddzierżawcy ekonomii grabickiej,

¹⁹ Archiwum Państwowe w Łodzi (dalej: APŁ), Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Łasku, sygn. 1, s. 144-149.

²⁰ W poszczególnych aktach stanu cywilnego spotyka się różne lata urodzenia danej osoby.

²¹ W źródłach występuje również jako Marianna z Fleischerów, Flejszerów, Kiszler, ze Siegów i Zykówna.

²² W okolicach Dłutowa w 1825 r. powstała kolonia Ksawerów, której mieszkańcami byli Czesi zajmujący się przędzeniem lnu, zwerbowani przez tkacza Johanna Flejschnera. Flejschner otrzymał część gruntów z pabianickiego folwarku w nagrodę za zasługi. Być może podobne brzmienie nazwisk nie jest przypadkowe i był to krewny Bogumiła Fleyszera. Zob.: K. Woźniak, *Wiejskie zaplecze Pabianic w I połowie XIX wieku*, „Pabianiciana”, t. 1, 1992, s. 69.

²³ Archiwum parafialne w Dłutowie, Księga urodzeń, ślubów i zgonów z 1825 r., Akta ślubów nr 12.

²⁴ W aktach stanu cywilnego z lat 1808-1825 notowano mieszkańców wszystkich wyznań poszczególnych gmin (parafii). Ewangelicy od 1826 r. byli rejestrowani w księgach własnej gminy. Zob. M. Pawiński, *Akta stanu cywilnego w Królestwie Polskim w pierwszej połowie XIX w.*, „Archeion”, t. 104, 2002, s. 204.

zgłosił 1 września 1825 r. narodziny swej córki Julianny, którą 31 sierpnia w Kociolkach urodziła jego 36-letnia żona Marianna Zypka. Świadcami wymienionymi w akcie byli Bogumił Gąsiorowski, 30-letni majster kunsztu ciesielskiego zamieszkały w Grocholicach oraz o dwa lata młodszy Karol Hurtig, gościnnie zamieszkały w Grabicy. Akt podpisali ojciec dziecka i świadkowie²⁵.

Zięć Bogumila Fleyszera, Jan Otto, występuje w aktach jako majster profesji stolarskiej – cieśla, ale przede wszystkim jako gospodarz i okupnik²⁶. Jan wraz z żoną po ślubie mieszkał w Anielinie. W 1838 r. urodził im się syn Ludwik, który mając zaledwie 22 miesiące zmarł w Kolonii Anielin, 8 marca 1840 r. Jego zgon zgłosił 9 marca w parafii ewangelickiej w Pabianicach ojciec, 40-letni Jan Otto, wraz z Gotfrydem Kutznerem (mającym 25 lat). Obaj okupnicy byli mieszkańcami Kolonii Anielin. Akt podpisał ks. D. Biedermann²⁷.

Być może pod wpływem siostry, która wyszła za mąż za katolika, kolejnego syna Jan ochrzcił w kościele rzymskokatolickim w Borszewicach. Był nim Gotfryd, urodzony w Kolonii Anielin 25 października 1840 r. Ojciec zgłosił jego narodziny 26 października, w obecności gospodarzy zamieszkałych w Anielinie: wspomnianego Gotfryda Kutznera oraz Macieja Rutkowskiego, 39-letniego szwagra Jana Otto. Obaj świadkowie byli niepiśmienni. Tego samego dnia odbył się chrzest Gotfryda, celebrowany przez komendarza parafii rzymskokatolickiej w Borszewicach – ks. Wojciecha Logę. Rodzicami chrzestnymi zostali wymieniani już Godfryd Kutzner oraz Marianna Czapkowska²⁸.

Gotfryd Otto zmarł również w Anielinie, 28 stycznia 1842 r. Jego ojciec, Jan, zgłosił zgon dziecka 29 stycznia, ale w parafii ewangelickiej w Zduńskiej Woli. Akt zgonu został podpisany przez pastora ks. Jerzego Wandta²⁹.

Kolejny syn Jana i Marianny Otto, Samuel, urodził się 19 października 1842 r. Ojciec, będący okupnikiem, gospodarzem w Kolonii Anielin, zgłosił

²⁵ Archiwum parafialne w Dłutowie, Księga urodzeń, ślubów i zgonów z 1825 r., Akta urodzeń nr 77.

²⁶ W Królestwie Polskim do czasu uwłaszczenia w 1864 r., ze względu na charakter świadczeń, ludność wiejska dzieliła się na chłopów pańszczyźnianych zobowiązanych do pańszczyzny pieszej lub sprzężajnej oraz chłopów czynszowych (czynszownicy wieczyści, czasowi, koloniści i **okupnicy**). Zob. *HPP*, red. J. Bardach, t. III, Warszawa 1981, s. 255 – 258. Czynszownicy jako grupa ludności wiejskiej zaniknęli po wprowadzeniu uwłaszczenia 2 III 1864 r., w którym zniesiono pańszczyznę i czynsze w zamian za odszkodowanie. Zob. *Historia chłopów polskich*, red. S. Inglot, Wrocław 1995, s. 122-123.

²⁷ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Łasku, sygn. 2, Akta zgonów nr 6.

²⁸ Archiwum parafialne w Borszewicach, Księga urodzeń 1833–1846, Akt nr 103 z 1840 r.

²⁹ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Łasku, sygn. 4, Akta zgonów nr 8.

jego narodziny 24 października w parafii ewangelickiej w Zduńskiej Woli, w obecności świadków: znanego już Gotfryda Kutznera, (również okupnika z Anielina, teraz 27-letniego) oraz Bogumiła Wadlera, 61-letniego sukiennika ze Zduńskiej Woli. Rodzicami chrzestnymi dziecka zostali Godfryd Kutzner i panna Krystyna Deutschmann. Wyżej wspomniani byli niepiśmienni. Akt chrztu podpisał pastor parafii ewangelickich w Zduńskiej Woli i Łasku, ks. Jerzy Wandt³⁰.

Również w Kolonii Anielin 10 marca 1844 r. przyszły na świat kolejne dzieci Ottów, bliźnięta Fryderyk Edward i Jan Józef, które ochrzczono 12 marca 1844 r. w parafii ewangelickiej w Zduńskiej Woli³¹. Bliźnięta żyły bardzo krótko – zmarły już 21 marca 1844 r., a 22 marca, w Zduńskiej Woli, pastorowi ks. Jerzemu Wandtowi zgon zgłosili 24-letni Fryderyk Cerbe oraz 30-letni Wilhelm Szedler – gospodarze z Kolonii Anielin. Rodzice bliźniąt zostali określani jako cieśle zamieszkali w Kolonii Anielin³². Z wymienionych wyżej zapisów należy wnioskować, iż Jan Otto był ewangelikiem, który jedynie wyjątkowo, zapewne z konieczności lub pod wpływem siostry, korzystał z posług Kościoła katolickiego.

Marianna, siostra Jana, wyszła za mąż za okupnika pochodzenia polskiego, Macieja Rutkowskiego. Ślub odbył się w obrządku rzymskokatolickim, 6 lutego 1828 r., we wsi Borszewice³³. Świadcami wymienionymi w akcie byli 45-letni Karol Janiczewski i 41-letni Bogumił Rechl z Kolonii Anielin³⁴. Dzieci tej pary rodziły się w Anielinie i były zapisywane w księgach parafii katolickich Łask oraz Borszewice, w latach 1829-1841³⁵. Najstarszym z nich był urodzony

³⁰ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Łasku, sygn. 4, Akta urodzeń nr 59.

³¹ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Łasku, sygn. 6, Akta urodzeń nr 20.

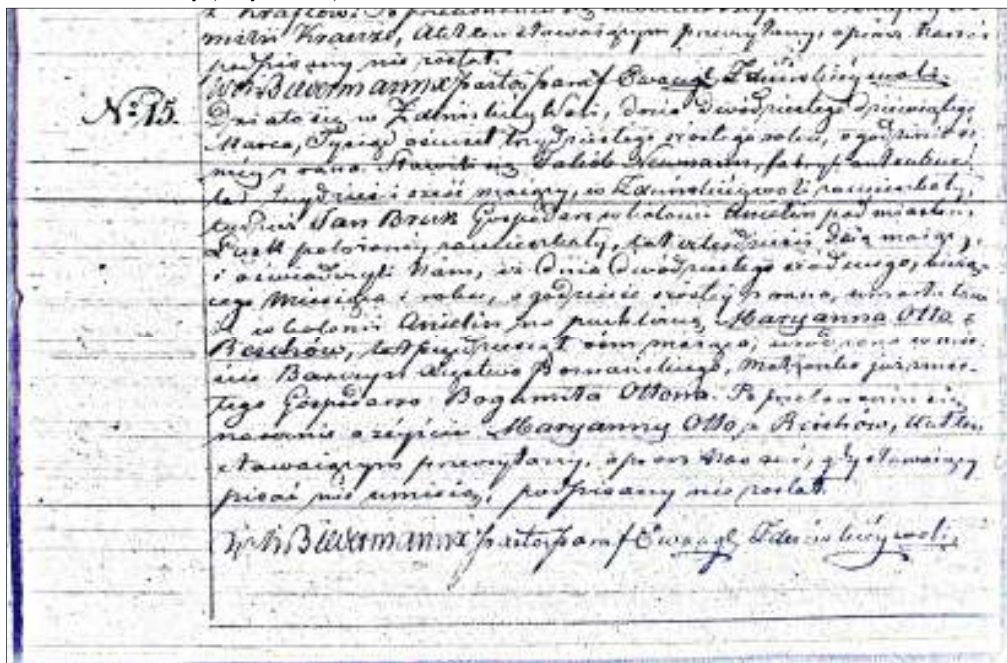
³² APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Łasku, sygn. 6, Akta zgonów nr 8 i 9.

³³ Uchwalone kilka lat później *Prawo o małżeństwie* z 1836 r. stanowiło, iż ślub między katolikiem i ewangelikiem powinien być zawarty w obrządku, do którego należy narzeczona. Zob.: J. Żyndul, *Małżeństwa mieszane w Łodzi na przełomie XIX i XX w. do 1939 r.*, [w:] *Kobieta i małżeństwo. Społeczno – kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX i XX*, t. 8, pod red. A. Żarnowskiej i A. Szwarca, Warszawa 2004, s. 203.

³⁴ Archiwum parafialne w Borszewicach, Księga ślubów 1826–1834, Akt nr 13 z 1828 r.

³⁵ Według zaleceń duchownych katolickich dzieci z małżeństw ewangelicko – katolickich były wychowywane w wierze katolickiej. Zob.: T. Stegner, *Ślub i rozwód po ewangelicku w Królestwie Polskim w XIX i na początku XX wieku*, [w:] *Kobieta i małżeństwo. Społeczno – kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX i XX*, t. 8, pod red. A. Żarnowskiej i A. Szwarca, Warszawa 2004, s. 221.

23 maja 1829 r. Antoni³⁶, którego córka **Marianna Sztajerowska z Rutkowskich** (1870-1945)³⁷ jest praprababką autora. Marianna Otto dokonała prawdopodobnie konwersji na katolicyzm. Związek między ewangeliczką a katolikiem był, na tle opisywanych strategii małżeńskich Ottów i Reichów, aktem wyjątkowym i wynikał zapewne ze względnej zamożności pana młodego, jego bliższych relacji ze środowiskiem osadników niemieckich oraz niewątpliwie brakiem bariery językowej³⁸.



Akt zgonu Marii Otto z Reichów z 1836 r.³⁹

Osiedlenie się w Kolonii Anielin teściów Macieja Rutkowskiego – Bogumiła i Marianny z Reichów, małżonków Otto, czyli rodziców Jana i Marianny Otto, poświadczają wzmianki w aktach ślubów ich dzieci z 1825 r. i 1828 r.

³⁶ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii rzymskokatolickiej w Łasku, sygn. 35, Akta urodzeń nr 55.

³⁷ Na temat linii jej przodków ze strony matki zob.: P. Szkutnik, *Regionalny poradnik genealogiczny – kwerendy i ich wyniki na przykładzie badań autora dotyczących Uniejowa i okolic*, „Biuletyn Uniejowski”, t. 3, 2014, [w druku].

³⁸ Małżeństwa mieszane utrudniał brak kontaktów sąsiedzkich między niemieckimi kolonistami a polskimi chłopami oraz izolacja potęgowana przez obcy język i odmienne wyznanie. Zob. S. Kowalska-Glikman, *Małżeństwa mieszane w Królestwie Polskim. Problemy asymilacji i integracji społecznej*, „Kwartalnik Historyczny”, R. 84, 1977, z. 2, s. 326.

³⁹ Źródło: APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Zduńskiej Woli, sygn. 3, Akta zgonów nr 15.

Marianna z Reichów Otto zmarła 27 marca 1836 r., o godzinie 6 rano, w Kolonii Anielin, na puchliznę, w wieku 58 lat. Według aktu zgonu, urodziła się w mieście Barczyn (Barcin) w Księstwie Poznańskim i była małżonką, nieżyjącego już wówczas gospodarza Bogumila Otto. O śmierci Marianny 29 marca 1836 r. zawiadomili pastora parafii ewangelickiej w Zduńskiej Woli, Wilhelma Biedermanna, niepiśmienni: Jakub Neumann, 36-letni fabrykant ze Zduńskiej Woli oraz Jan Bruk, 42-letni gospodarz z Kolonii Anielin⁴⁰.

Kolonia Anielin⁴¹ (Annielin) była jedną z kilku kolonii założonych na początku XIX w. w okolicach Łasku⁴². Kolonia ta powstała zapewne w pobliżu wsi Holendry Krzuckie, która występuje w zapisach metrykalnych już w 1806 r.⁴³ Dane z akt stanu cywilnego pozwalają sądzić, iż w II połowie lat dwudziestych XIX w. w Kolonii Anielin przeważali liczebnie koloniści pochodzenia niemieckiego. Należeli oni do parafii ewangelickiej w Łasku, powstałej w 1809 r. Do tej parafii należały również inne wsie zamieszkałe przez chłopów niemieckich, jak Rembów, Rokitnica, Okup i Teodory w gminie Łask oraz Chorzeszów i Jesionna w gminie Wodzierady, także Drzewociny i Mierzączka w gminie Dłutów, jak również Zalesie i Bocianicha w gminie Żelów. Pierwszym pastorem parafii w Łasku był Jan Karol Ulbrich (1809-1816), a następnym – Fryderyk Rudiger (1816-1824).

W latach 1824-1831 r. Parafia w Łasku nie miała pastora. Od 1831 r. stała się ona filią parafii ewangelickiej w Zduńskiej Woli. Luteranie w Łasku posiadali kościół św. Ducha oraz kwaterę ewangelicką na tamtejszym cmentarzu chrześcijańskim, ponadto sześć szkół kantoralnych i tyle samo cmentarzy, które znajdowały się w Anielinie, Okupie, Rokitnicy, Chorzeszowie, Drzewocinach i Zabłotach. W latach 1839-1840 i 1855-1859 parafia w Łasku była obsługiwana przez pastora z Pabianic, a w latach 1859-1927 – przez duchownego ze Zduńskiej Woli. Te miasta były znacznie silniejszymi ośrodkami społeczno-

⁴⁰ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Zduńskiej Woli, sygn. 3, Akta zgonów nr 15.

⁴¹ *Łask. Dzieje miasta*, red. J. Śmiałowski, Łask 1998, s. 456.

⁴² W warszawskiej Szkole Głównej Handlowej powstała interesująca dla tego obszaru praca dyplomowa M. Silewiczówny, *Kolonizacja niemiecka rolna w pow. łaskim*, Warszawa 1934.

⁴³ Archiwum parafialne w Borszewicach, Księga chrztów i zgonów 1806-1826. Zob. też: P. Szkutnik, *Gospodarstwo i rodzina chłopska w okolicach Szadku w XIX w. Cz. 1*, „Rocznik Łódzki”, t. 52, 2005, s. 93.

ści luterańskiej, wzmacnianej przez napływających rzemieślników niemieckich⁴⁴. W samym Łasku społeczność ewangelików była nieliczna. W 1869 r. wynosiła zaledwie 45 osób stanowiąc ok. 1% mieszkańców miasta. W całym powiecie łaskim w 1889 r. ewangelicy stanowili jednak większy odsetek niż w mieście, bowiem wśród 112 192 mieszkańców było ich 19 143⁴⁵.

Parafia ewangelicka w pobliskiej Zduńskiej Woli powstała dopiero w 1827 r. Jednym z jej organizatorów był pastor piotrkowski ks. Jerzy Wendt (Wandt). Dziedzic miasta, Stefan Złotnicki, ofiarował ewangelikom plac pod budowę kościoła oraz posesję na cmentarz. W momencie powstania do parafii zapisało się 408 rodzin z miasta i okolicznych wsi. Cztery lata później przyłączono do niej, jako filię, parafię w Łasku. Pierwszym pastorem w Zduńskiej Woli został ks. Wilhelm Biedermann, który sprawował swoją funkcję do 1836 r. Następnie w latach 1836-1856 pastorami byli ks. Herman Otto Hintz, E. Kunzel oraz ks. J. Wendt, a w latach 1856-1910 – ks. Edward Ignacy Boerner. W połowie XIX w. parafia liczyła 5,5 tys. wiernych. W miejsce dotychczasowego domu modlitw zbudowano zatem, w latach 1866-1868, kościół przy ul. Zamkowej (obecnie Aleja Kościuszki). W 1840 r. było w Zduńskiej Woli 1620 ewangelików, a w 1860 r. – 1789⁴⁶. W 1858 r. Niemcy stanowili 26,4% ludności miasta, którego łączna liczba mieszkańców w roku 1859 wynosiła 5418⁴⁷.

Rodzina Reich

Wraz z Ottami do Huty Dłutowskiej przybyła rodzina Reichów (Reychów). Marcin Reich (zapewne brat Marianny) osiadł tam wraz z żoną Anną Luizą (Ludwiką) z Bejerów (Bajerówną). W Hucie Dłutowskiej, w młynie, 16 marca 1811 r., Anna Luiza (32-letnia) urodziła syna Jana Bogumiła. Marcin (34-letni)⁴⁸, który 17 marca zgłosił narodziny syna, określony został w akcie urodzenia jako *pracowity oraz majster młynarz*. Akt ten, sporządzony w obecności niepiśmiennych gospodarzy: *uczciwego* 28-letniego Krystiana Piedszyckiego

⁴⁴ T. Dronka, *Parafia ewangelicko-augsburska w Łasku*, „Na sieradzkich szlakach”, R. 13, 1997, nr 2, s. 8.

⁴⁵ *Łask. Dzieje miasta*, dz. cyt., s. 174, 466.

⁴⁶ J. Stulczewski, *Ewangelicy w okolicy Szadku i Zduńskiej Woli w XIX-XX w.*, „Biuletyn Szadkowski”, t. 9, 2009, s. 87-99.

⁴⁷ J. Śmiałowski, *Zduńska Wola. Monografia miasta do 1914 roku*, Łódź 1974, s. 100, 108.

⁴⁸ Wiek Marcina i jego żony poniżej podawano wg różnych źródeł, które zawierają rozbieżne dane uniemożliwiające uściślenie jego daty urodzenia.

oraz 45-letniego Jakuba Ciecjarowskiego, podpisał ks. Aleksander Pajewski, komendant i urzędnik stanu cywilnego gminy Dłutów⁴⁹.

Kolejny syn, Chrystian Fryderyk, urodził się 31 lipca 1813 r. – w miejscowości Huta, w młynie Póltalarek, jak zapisano w akcie sporządzonym 1 sierpnia, w którym to ojciec dziecka, 44-letni Marcin Reich, określony został jako *uczciwy oraz majster kunsztu młynarskiego*. Matka, Anna Ludwika, miała według tego aktu 28 lat. Świadcami byli *uczciwi* Jan Gotlib Szolman (lat 44), ekonom z Huty oraz Jan Bajer, (lat 30), mieszkający w Holendrach koło Huty. Wobec niepiśmienności pozostałych osób, akt podpisał tylko ks. A. Pajewski⁵⁰. Na podstawie relacjonowanych zapisów można domniemywać, że między rokiem 1811 a 1813 młyn, w którym pracował Marcin, zyskał nazwę *Póltalarek*.

Anna Ludwika z Bajerów (Bejerów) Reich, młynarka, zmarła w wieku 32 lat, 20 sierpnia 1820 r. w domu swego męża, w młynie, w Hucie. Zgon zgłosił 21 sierpnia jej mąż, Marcin, 40-letni młynarz, w obecności Jerzego Kanwiszera, 36-letniego okupnika z Biesagi. Także w tym wypadku, wobec niepiśmienności pozostałych osób, akt podpisał tylko ks. A. Pajewski⁵¹.

Marcin ożenił się ponownie, z Krystyną Breme, która 1 kwietnia 1823 r., w wieku 26 lat, w młynie Póltalarek urodziła syna, Jana Ludwika. Narodziny zgłosił w Dłutowie ojciec dziecka, który według tego aktu urodzenia, miał 40 lat. Świadcami byli niepiśmienni Filip i Łukasz Kościelni, obaj w wieku około 51 lat. Akt podpisał tylko ks. A. Pajewski⁵².

Reichowie przeprowadzili się następnie do Rokicia. Syn Marcina (wówczas 49-letniego), Jan Bogumił Reich, 19-letni czeladnik profesji młynarskiej, zamieszkały w Rokiciu, 5 listopada 1829 r. poślubił w kościele ewangelickim w Pabianicach Rozynę Fredrych. Panna młoda, zamieszkała w młynie Kozica, córka zmarłych już wówczas, Jakuba i Marianny z Zuzów małżonków Fredrychów, miała 40 lat, była wdową (o nazwisku po zmarłym mężu Drewitz). Świadcami byli ojciec i szwagier pana młodego, czyli Marcin Reich i Bogumił Torno – 26-letni młynarz zamieszkały w Pabianicach. Akt ślubu jako jedyny

⁴⁹ Archiwum parafialne w Dłutowie, Księga urodzeń, ślubów i zgonów 1810-1811, Akta urodzeń nr 62.

⁵⁰ Archiwum parafialne w Dłutowie, Księga urodzeń, ślubów i zgonów 1813-1814, Akta urodzeń nr 23.

⁵¹ Archiwum parafialne w Dłutowie, Księga urodzeń, ślubów i zgonów 1820, Akta zgonów nr 72.

⁵² Archiwum parafialne w Dłutowie, Księga urodzeń, ślubów i zgonów 1823, Akta urodzeń nr 29.

podpisał ks. D. Biedermann, gdyż pozostałe osoby były niepiśmienne⁵³. Rozyna Fredrych była zapewne dość zamożną kobietą i to czyniło ją, mimo znacznej różnicy wieku, atrakcyjną partią dla nastoletniego Jana Bogumiła. Związek przetrwał kilkanaście lat, aż do śmierci Jana Bogumiła Reicha. Zmarł on 17 kwietnia 1847 r. w młynie Kozica, mając zaledwie 36 lat. Zgon syna zgłosił 18 kwietnia jego ojciec, 76-letni Marcin Reich, wówczas młynarz w Rokiciu w obecności 65-letniego Jana Patzera, okupnika zamieszkałego w Łaskowicach⁵⁴.

Dwukrotna wdowa, 58-letnia Rozyna, zdecydowała się po raz kolejny wstąpić w związek małżeński. Prawdopodobnie z powodu majątku była nadal pożądaną partią. Tak więc 25 listopada 1849 r., o godzinie 2 po południu, w kościele ewangelickim w Pabianicach poślubiła rozwodnika, 60-letniego Mateusza Stolla, majstra mularskiego z Piotrkowa, urodzonego w Radensoht(?), syna Filipa i Małgorzaty z Gellinów małżonków Stollów, bednarzy, wówczas już zmarłych. Świadcami byli: Wilhelm Hasenmajer, 53-letni okupnik z Jędrzejowa oraz Bogumił Rondthaler, 36-letni nauczyciel z Woli Łaznowskiej. Wszyscy wymienieni, poza niepiśmienną Rozyną, podpisali akt ślubu wraz z ks. D. Biedermannem⁵⁵.

Rozyna mieszkała nadal w młynie Kozica. Jako imię zmarłego ojca Rozyny, rolnika, podano w tym akcie ślubu Krzysztof, a w poprzednim – Jakub (w poprzednim akcie ślubu zapisano Jakub – być może nosił on dwa imiona). Jako miejsce urodzenia Rozyny podano miejscowość Bakucz(?). Ze swoim trzecim mężem Rozyna zawarła 13 października 1849 r. umowę przedślubną przed notariuszem Kancelarii Okręgu Piotrkowskiego, Walentym Faustynem Kowalskim.

Drugi z synów Marcina, Chrystian Fryderyk, występujący jako dorosły pod imieniem Fryderyk, ożenił się z Dorotą z Fechnerów, urodzoną w młynie Roksul, córką Daniela Fechnera, młynarza z Raczyzny oraz Marianny z Zachertów. Podobnie jak jego starszy brat, Chrystian Fryderyk zmarł przedwcześnie – 22 lutego 1847 r., w wieku 32 lat (według aktu urodzenia, miał 33 lata). Był wieczystym dzierżawcą młyna Jochim (Jochin) i w tymże młynie zmarł.

⁵³ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Pabianicach, sygn. 3, Akta ślubów nr 15.

⁵⁴ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Pabianicach, sygn. 28, Akta zgonów nr 47.

⁵⁵ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Pabianicach, sygn. 32, Akta ślubów nr 79.

Zgon Chrystiana Fryderyka 22 lutego zgłosili ks. D. Biedermannowi, pastrowi parafii ewangelickiej w Pabianicach, Daniel Fechner, 45-letni młynarz zamieszkały w Jochimiu oraz Gotfryd Heimann, 52-letni okupnik zamieszkały w Rypulowicach, obaj niepiśmienni. Chrystian Fryderyk pozostawił po sobie wdowę oraz sześcioro dzieci – dwóch synów: Augusta i Fryderyka oraz cztery córki: Karolinę, Julianę, Florentynę i Emilię⁵⁶.

Owdowiała Dorota Reich, podobnie jak jej szwagierka Rozyna, postanowiła ponownie wyjść za mąż. Będąc 33-letnią mieszkanką młyna Jochim, 17 maja 1849 r. poślubiła w Pabianicach wdowca Józefa Ludwiga, 49-letniego majstra młynarskiego zamieszkałego w Łaskowicach, urodzonego w młynie Zatar, syna zmarłych wówczas młynarzy Jana i Rozalii z Misielasadtów(?) małżonków Ludwigów. Świadcami ślubu byli Jan Frankiewicz, 48-letni majster młynarski z Bruss oraz Jakub Vester, 28-letni handlarz z Pabianic. Dorota również była niepiśmienna. Akt podpisali świadkowie i pan młody, obok pastora ks. D. Biedermanna. Para młoda zawarła umowę przedślubną przed notariuszem Kancelarii Okręgu Szadkowskiego, Adamem Łukasiewiczem, 19 kwietnia 1849 r.⁵⁷

Dorota z Fechnerów Reich, z drugiego małżeństwa Ludwig, 13 maja 1852 r. wydała swoją 17-letnią córkę Karolinę, zamieszkałą przy niej w młynie Jochim, urodzoną w Roscznie (?) za Karola Heimanna, należącego do parafii Poddębice. Ślub odbył się w Pabianicach. Pan młody, urodzony w młynie Olszak, syn Augusta i Karoliny z Fechnerów małżonków Heimann, młynarzy zamieszkałych w Chropach, miał 18 lat. Świadcami ślubu byli młynarze: 31-letni Samuel Korndorfer z Charzewa i 35-letni Krystian Linke z Łaskowic. Akt, obok pastora ks. D. Biedermanna, podpisali świadkowie i pan młody. Karolina była niepiśmienna⁵⁸.

Kolejną córkę, Julianę, Dorota wydała 28 stycznia 1854 r., w Pabianicach, za Samuela Frohlicha, 30-letniego majstra młynarskiego urodzonego i zamieszkałego w Konstancyntynie. Samuel był synem wówczas już zmarłego Jana Frohlicha, młynarza w Konstancyntynie i Anny Doroty z Tomasów. Julianna, urodzona w Okupie Małym, w chwili ślubu miała 17 lat i mieszkała z matką w młynie Jochim. Świadcami ślubu byli młynarze: 34-letni Samuel

⁵⁶ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Pabianicach, sygn. 28, Akta zgonów nr 18.

⁵⁷ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Pabianicach, sygn. 32, Akta ślubów nr 35.

⁵⁸ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Pabianicach, sygn. 39, Akta ślubów nr 31.

Korndorfer z Charzewa i 21-letni Karol Heimann z Poddębic. Akt podpisali: pastor ks. D. Biedermann, świadkowie i pan młody. Julianna także była niepiśmienna⁵⁹.

Marcin Reich, który przeżył obu synów – Jana Bogumiła i Chrystiana Fryderyka – doczekał ślubów obu wnuczek: Karoliny i Julianny. Pod koniec życia był wieczystym dzierżawcą młyna w Rokiciu. Zmarł w wieku 77 lat, 7 września 1854 r., o godzinie 11 w nocy, w Rokiciu. Według aktu zgonu, urodził się ok. 1777 r., co zgadza się z wiekiem podanym w akcie urodzenia Jana Bogumiła z 1811 r., natomiast w innych zapisach pojawiają się rozbieżności, sięgające nawet kilku lat (podobnie jak w przypadku innych opisywanych osób). Pod aktem zgonu podpisali się świadkowie: Józef Ludwigo, 55-letni majster młynarski z Jochima oraz Henryk Czempik, 48-letni gospodarz rolny z Rokicia. Nie znali oni jednak imion rodziców oraz miejsca urodzenia zmarłego. Akt podpisał ks. D. Biederman⁶⁰.

Marcin pozostawił trzecią żonę, Joannę z Fecha(?) oraz syna Jana z drugiego małżeństwa. Prawdopodobnie jego bratem był Krzysztof Reich ze wsi Rokitnica, wzmiankowany w raptularzu parafii ewangelickiej w Łasku 10 lutego 1811 r.⁶¹ Można go identyfikować z Krzysztofem Reichem, wyrobnikiem zamieszkałym w Kolonii Anielin, który zmarł tam w wieku 72 lat, 18 stycznia 1842 r. Krzysztof pozostawił żonę Mariannę i jedną córkę Ewę. Akt jego zgonu spisał 19 stycznia, w Zduńskiej Woli, pastor tamtejszej parafii ewangelickiej, ks. J. Wendt. W akcie wymieniono niepiśmiennych świadków zamieszkałych w Kolonii Anielin: Krystiana Seifa, 50-letniego gospodarza okupnika oraz Bogumiła Deutschmanna, 55-letniego wyrobnika⁶².

W badanym okresie w okolicznych parafiach ewangelickich występują również inne osoby o nazwiskach Otto i Reich, jednak ze względu na miejsce, z którego przybyły, prawdopodobnie nie należały do opisywanych rodzin. Oto przykład: 8 czerwca 1829 r. w Konstancyńowie, 40-letni wdowiec Michał Reych, ewangelik, rolnik, zamieszkały tamże, syn zmarłych Michała i Anny Marii z Beyerów małżonków Reych z Prus, poślubił Lowizę(?) Liskównę. Michał Reych urodził się we wsi Oberalwensleben pod Landsbergiem w Nowej

⁵⁹ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Pabianicach, sygn. 43, Akta ślubów nr 22.

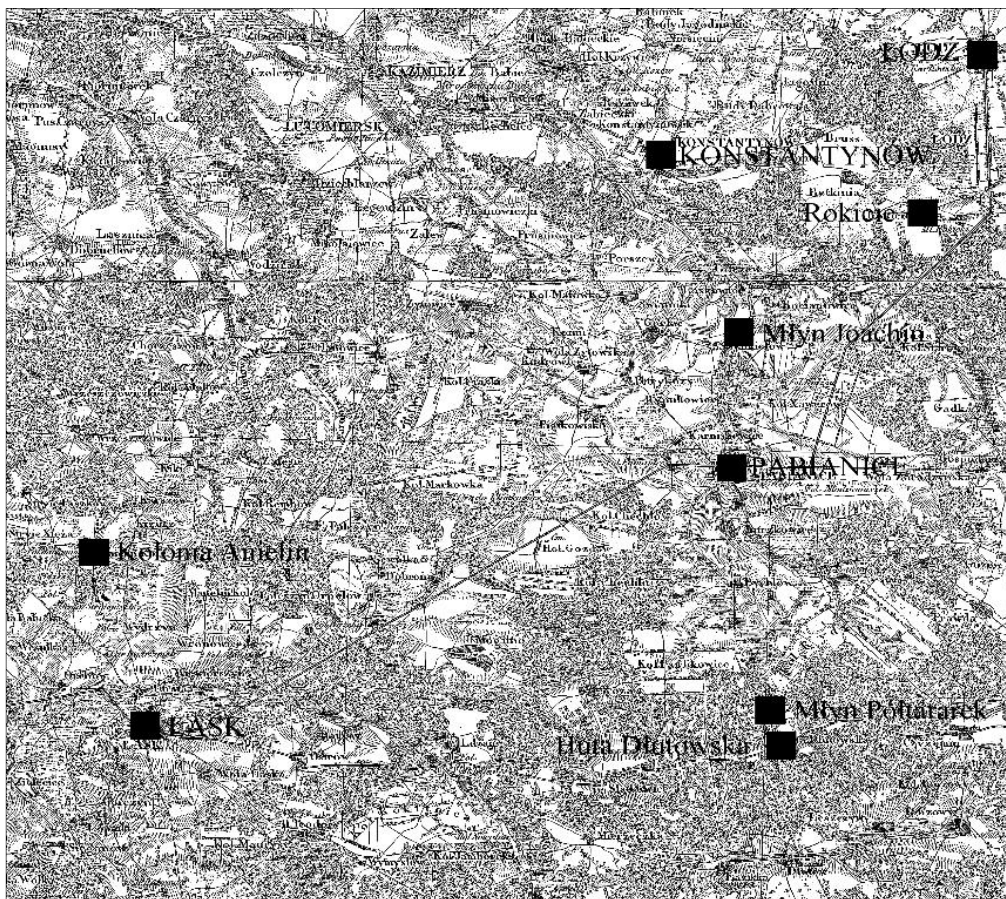
⁶⁰ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Pabianicach, sygn. 43, Akta zgonów nr 148.

⁶¹ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Łasku, sygn. 1, s. 106.

⁶² APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Łasku, sygn. 4, Akta zgonów nr 6.

Marchii. Mało prawdopodobne, aby to była rodzina związana z Reichami z Barcina⁶³.

Przedstawicielem innej rodziny Ottów był cieśla zamieszkały w Kolonii Rokitnica, Fryderyk Wilhelm Otto, który mając 25 lat, poślubił 16 października 1840 r., w parafii ewangelickiej w Pabianicach, Zofię Rozalię Preller. Fryderyk Wilhelm był synem Gotfryda i Elżbiety z Drebsów małżonków Ottów, okupników zamieszkałych w Kolonii Rokitnica. Urodził się w Kanitz w Saksonii. Posiadał liczne rodzeństwo, jednak ze względu na miejsce urodzenia prawdopodobnie nie był związany z Ottami z Barcina⁶⁴.



Mapa: Miejsca zamieszkania rodzin Otto i Reich. Źródło: Opracowanie własne na podstawie *Topograficznej karty Królestwa Polskiego z 1839 r.*

⁶³ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Konstancynie, sygn. 4, Akta ślubów nr 16.

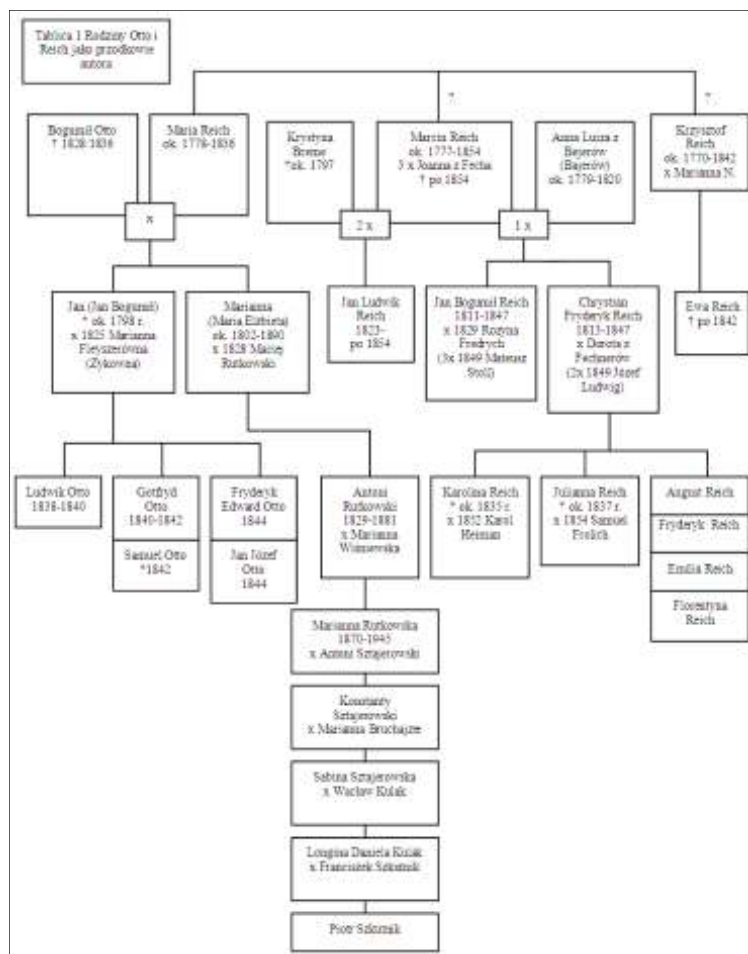
⁶⁴ APŁ, Akta stanu cywilnego parafii ewangelickiej w Łasku, sygn. 2, Akta ślubów nr 8.

Podsumowanie

Bogumił i Marianna z Reichów Otto przybyli prawdopodobnie razem z Marcinem i Anną Luizą z Bejerów Reich z Barcina w Wielkopolsce do Huty Dłutowskiej ok. 1800 r., w wyniku kolonizacji tej miejscowości przez administrację pruską. Rodziny te zasiedliły następnie okoliczne miejscowości. Ottowie przenieśli się do Kolonii Anielin, a Reichowie do wsi Rokicie oraz do młynów Jochim (Joachim) i Kozica (zob. mapa 1). Członkowie tych rodzin byli rejestrowani w aktach parafii ewangelickich w Konstantynowie, Łasku, Pabianicach i Zduńskiej Woli, także w aktach stanu cywilnego gminy w Dłutowie oraz w aktach parafii rzymskokatolickiej w Borszewicach.

Rodziny Otto i Reich były pochodzenia chłopskiego. Ottowie zajmowali się głównie pracą na roli. Posiadali ziemię nadaną na prawie czynszowym. Bogumił Otto był okupnikiem. Jego syn, Jan, był również okupnikiem, ale zajmował się także stolarstwem. Krąg towarzyski rodziny Ottów żył z pracy na roli. Reichowie zajmowali się młynarstwem. Relacje towarzyskie (wybór świadków) oraz dobór partnerów małżeńskich odbywał się również w tym kręgu zawodowym. Związki małżeńskie opierały się na odpowiednim zabezpieczeniu przyszłości materialnej. Przykładem może być małżeństwo Jana Bogumiła Reicha, zawarte w 1829 r. z dwukrotnie od niego starszą, zapewne zamożną, wdową Rozyną Fredrych. Interesującym zjawiskiem w strategiach małżeńskich rodziny Reichów były powtórne związki owdowiałych żon młynarzy, prawdopodobnie nadal atrakcyjnych ze względów materialnych. Ponadto posiadane przez nich młyny wymagały pracy mężczyzn. Do kręgu znajomych Reichów należało również zamożne chłopstwo, tj. okupnicy.

Najbliższe otoczenie opisywanych rodzin stanowili niemieccy osadnicy wyznania ewangelickiego. Do rzadkości należały relacje z osobami o polsko brzmiących nazwiskach. Prawdopodobnie związek ewangeliczki Marianny, potomkini rodów Otto i Reich, z katolikiem Maciejem Rutkowskim, zawarty w kościele rzymskokatolickim, można tłumaczyć zamożnością wybranka. Zapewne status materialny przyszłego męża spowodował jej zgodę na konwersję oraz wychowanie ich dzieci w wyznaniu katolickim. Strategie małżeńskie omawianych rodzin wskazują, że związek ten był wyjątkiem od reguły, według której małżeństwa były zawierane w zamkniętej grupie kolonistów ewangelików o podobnym statusie społecznym (młynarze, okupnicy).



Tablica rodzin Otto i Reich – przodków autora

Dowodzi to, że społeczność osadników w I połowie XIX w. była hermetyczna i w znikomym stopniu asymilowała się z miejscową ludnością polską⁶⁵.

Summary: A Contribution to the Genealogy of Evangelical Families on the Polish Lands. Otto and Reich Families.

Otto and Reich families are distant ancestors of the author. They were evangelical peasant families living on the Polish lands (near Huta Dłutowska)

⁶⁵ Brak bliższych kontaktów z polskim żywiołem jest widoczny szczególnie w pierwszych pokoleniach osadników pochodzących z głębi ziem niemieckich. W zakresie doboru kontrahentów w transakcjach kupna sprzedaży ziemi, jest obserwowany na przykładzie innych kolonii w okolicach Łodzi (rejon Brzeziny). Zob. K. Woźniak, *Z problemów niemieckiego osadnictwa rolnego w okolicach Łodzi w początkach XIX wieku. Obrót ziemią.*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica”, 1995, nr 52, s. 17.

from about 1800. Later they moved from Huta Dłutowska to the neighboring villages: Kolonia Anielin and Rokicie. Members of the Otto family were farmers, cultivating farmlands under a leasehold law (Polish „okupnicy”), and carpenters. On the other hand, members of the Reich family worked in mills in Jochim (Jochin), Kozica, Póltalarek. Members of both families were married to evangelical German settlers. The marriage of Marianna Otto was, however, an exception. She was married to Maciej Rutkowski in 1828. Their children were brought up as Catholics.

Keywords: genealogy, evangelicals on Polish lands, German colonization.

Piotr Szkutnik – adiunkt w Katedrze Historii, Historiografii i Nauk Pomocniczych Historii w Instytucie Historii Uniwersytetu Łódzkiego. W roku 2010 obronił rozprawę doktorską z zakresu archiwistyki kościelnej pt. *Akta dziekana brzeźnickiego 1819-1867. Studium urzędu i dokumentacji*. Zainteresowania naukowe wiążą się z genealogią, demografią historyczną i naukami pomocniczymi historii XIX i XX w. Jest członkiem redakcji „Biuletynu Szadkowskiego” i „Biuletynu Uniejowskiego”, członkiem-założycielem Towarzystwa Genealogicznego Centralnej Polski (TGCP) oraz (od grudnia 2013 r.) członkiem Sekcji Edukacji Archiwalnej Stowarzyszenia Archiwistów Polskich.

Krzysztof M. Róžański

Zarys dziejów parafii luterańskiej w Białymstoku do I wojny światowej

Wstęp

Za początek obecności ewangelicyzmu w Białymstoku z reguły podaje się rok 1796, kiedy to po upadku insurekcji kościuszkowskiej i III rozbiore Polski miasto wraz z resztą ziem podlaskich położonych na północ od Bugu przypadło Królestwu Prus, co spowodowało napływ pruskiej administracji i wojska, stwarzając warunki do formalnego erygowania parafii¹.

Ewangelicyzm nie przybył jednakże do Białegostoku „na bagnietach”, gdyż ewangelicy (w tym i luteranie) obecni byli tam już od ponad pół wieku, kładąc zasługi dla rozwoju miasta i jego infrastruktury. W pierwszej połowie XVIII w. sprowadzono wielu wykwalifikowanych rzemieślników, między innymi z Saksonii. Już za czasów Jana Klemensa Branickiego istniały niemieckie dzielnice Kleindorf i Neudorf (rejon obecnych ulic Warszawskiej i Elektrycznej d. Niemieckiej)². Przebudową pałacu Branickich zawiadywał saski architekt Jan Zygmunt Deybel von Hammerau³, a od 1739 r. u Jana Klemensa służył także zasłużony architekt wyznania ewangelickiego – płk Jan Henryk Klemm⁴

¹ Por. m. in. E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden in Polen: 1555-1939: eine Parochialgeschichte in Einzeldarstellungen*, München 1973, s. 200; S. Loppe, *25 jähriges Jubiläum der Einweihung der St. Johannis-Kirche in Białystok*, „Hausfreund: Evangelischer Volks-Kalender für das Jahr 1938”, s. 69; T. Wiśniewski, *Z dziejów gminy ewangelicko-augsburskiej w Białymstoku*, „Białostoczyna” nr 1(9)/1988, s. 27.

² B. Tomecka i J. Szczygieł-Rogowska, *Cmentarz Ewangelicki w Białymstoku przy ul. Wasilkowskiej*, Białystok 2008, s. 8.

³ Jego syn Krystian Gotfryd, generał-major w armii polskiej (w powstaniu kościuszkowskim dowodził korpusem artylerii koronnej i brał udział w insurekcji warszawskiej) został pochowany w Warszawie na cmentarzu ewangelicko-augsburskim; inny syn Jana Zygmunta, Henryk Chrystian brał aktywny udział w życiu warszawskiej parafii ewangelickiej, a nawet został prezesem konsystorza. Zaś trzeci syn – Fryderyk był majorem korpusu pontonierów, specjalistą w dziedzinie inżynierii wodnej, zasłużonym m.in. budową tamy na Solcu w Warszawie (por. E. Szulc, *Cmentarz ewangelicko-augsburski w Warszawie. Zmarli i ich rodziny*, Warszawa 1989, ss. 92–94).

⁴ Projektant lub kierownik budowy m.in. pałaców w Choroszczy, Hołowiesku, Stołowaczu, kościoła w Tyczynie, Ratusza w Białymstoku, przebudowy Pałacu Branickich. Zmarł przed 1777 r.

oraz wielu innych bliżej nieznanymi rzemieślników i architektów⁵ wyznania augsburskiego.

W najbliższej okolicy Białegostoku w XVIII w. istniały jeszcze trzy niewielkie skupiska ewangelików: w Sokółce (gdzie po dziś dzień zachował się cmentarz), Kuźnicy i Buksztelu (obecnie część Czarnej Białostockiej) – po 1717 r. na szlaku pocztowym Warszawa-Ryga funkcjonowały stacje pocztowe obsadzone urzędnikami z Saksonii. Ponadto w latach 1765–70 sokóleńska społeczność została zasilona przez niemieckich majstrów i robotników sprowadzonych przez zarządzającego ekonomią grodzieńską podskarbiego wielkiego litewskiego Antoniego Tyzenhauza⁶.

Natomiast w odległym około 18 km od Białegostoku Zabłudowie funkcjonowała istniejąca od około 1608 r. parafia kalwińska, przez pewien czas także siedziba seniora i synodów dystryktu podlaskiego. Przy zborze działał szpital (przytułek) dla ubogich (1608-1803), a w latach 1678-1780 ponadto czteroklasowa szkoła, której kadre, wprawdzie nieliczną, stanowili absolwenci zagranicznych uniwersytetów (m. in. we Frankfurcie, Berlinie i Królewcu). W II połowie XVII w. rozpoczęto nawet organizację szkoły wyższej, seminarium mającego kształcić pastorów, jednakże wydarzenia takie jak: potop szwedzki, najście moskiewskie i śmierć Janusza Radziwiłła nie pozwoliły szkole się rozwinąć. Kontynuację prawną zabłudowskiej parafii reformowanej⁷ stanowiła późniejsza białostocka parafia augsburska.

Zarys dziejów parafii

Zgodnie z traktatem rozbiorowym z 24 października 1795 r. Podlasie na północ od Bugu wraz z Mazowszem na północ od Wisły wcielono do Króle-

⁵ Por. list Gabriela Józefa Nurkiewicza do podskarbiego nadwornego litewskiego Franciszka Sapiehy, w którym pojawia się kandydatura architekta, *który natione jest Niemiec, umie po łacinie, po polsku nie rozumie (jeno chleb polski umie jeść), po francusku także ma rozumieć i umieć jako sam powiada, jeno że pożał się Panie Boże, że luter. Człowiek młody, ma być dobry architekt [...], teraz jest liber pachotek, niebieski dziedzic na ziemi nie ma nic, a do nieba nie ma się absolute kwapić, ponieważ luter.* (Archiwum Główne Akt Dawnych [dalej: AGAD], Archiwum Roskie 53/66, cyt. za: Archiwum Państwowe w Białymstoku [dalej: APB], Teki Glinki, t. 315, kk. 382n).

⁶ L. Postołowicz, *Cmentarz ewangelicki w Sokółce*, „Białostoczczyzna” nr 4(20)/1990, ss. 23n; L. Postołowicz i W. Jarmolik, *Stacja pocztowa w Buksztelu w końcu XVIII w.*, „Białostoczczyzna” nr 4(20)/1990, s. 10.

⁷ Historia parafii w Zabłudowie została szerzej opisana w artykule: J. Maroszek, *Dzieje zboru kalwińskiego w Zabłudowie w latach 1608-1868* [w:] „Rocznik Zabłudowski” 2009, Białystok 2009, ss. 5-55.

stwa Prus, do Departamentu Prus Nowowschodnich, a 26 stycznia 1796 r. Białystok oficjalnie znalazł się pod pruskim zarządem. Wydarzenie tragiczne dla Rzeczypospolitej okazało się bardzo korzystne dla miasta, które stając się stolicą departamentu białostockiego (Kammerdepartement Białystok) oraz całej prowincji (ciągnącej się od Kowna po Drohiczyn) zostało, po raz pierwszy w swej historii, ważnym ośrodkiem administracyjnym i gospodarczym. Wówczas to w Białymstoku i bezpośredniej okolicy osiedliła się znaczna grupa niemieckich żołnierzy z rodzinami (np. w Białymstoku ok. 1019, w Knyszynie 240, Zabłudowie 211 osób)⁸, a także ludzi związanych z nową administracją (np. pruski aparat administracyjny w 1799 r. liczył 200 dobrze opłacanych urzędników⁹), wreszcie spora liczba rzemieślników pochodzących z Niemiec, głównie z Prus, Meklemburgii i Wirtembergii¹⁰.

Przybyszy zachęcała gwarancja godziwych warunków życia oraz zwolnienia podatkowe; wspieranie imigracji nie miało jednak na celu germanizacji, lecz wynikało z potrzeb ekonomicznych, gdyż brakowało np. murarzy, szklarzy czy zdunów zaznajomionych z pruską myślą techniczną i stylem budowlanym. W kilkudziesięciu miasteczkach Departamentu Białostockiego osiedliło się łącznie około 3000 kolonistów¹¹.

Dzięki staraniom pierwszego dyrektora zarządu prowincji, luteranina z Hanoweru, Karola Augusta von Holsche¹², oraz kapelana wojskowego ks. Brettschneidera już w 1796 r. doszło do wstępnego zorganizowania się białostockiego zboru.

Pod koniec XVIII w., w liczącym około dwudziestu tysięcy mieszkańców mieście, ewangelików było ponad tysiąc, a wspólnota szybko zyskiwała na liczebności i znaczeniu¹³. Formalnie jednak działała wciąż na terenie (nieobsadzonej od 1796 r.) parafii w Zabłudowie. Białystok, pomimo tego, że był stolicą Prowincji i Departamentu (dwóch kolejno najważniejszych szczebli administracyjnych państwa pruskiego), pozostawał własnością prywatną Izabelli

⁸ J. Wąsicki, *Pruskie opisy miast polskich z końca XVIII wieku.: Departament białostocki*, Poznań 1964, ss. 51-52, 57, 61.

⁹ A. Małek, *Białystok pod zaborem pruskim 1795-1807*, „Białostoczczyzna” nr 4/1999, s. 19.

¹⁰ E. Kneifel, *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Niedermarschacht / Winsen an der Luhe 1964, s. 91.

¹¹ A. Małek, dz. cyt., ss. 20-21.

¹² T. Wiśniewski, *Z dziejów gminy ewangelicko-augsburskiej w Białymstoku*, „Białostoczczyzna” nr 1(9)/1988, s. 27.

¹³ A. Cz. Dobroński, *Białystok: historia miasta*, Białystok 1998, s. 56.

z Poniatowskich Branickiej, wdowy po Janie Klemensie, co prowadziło do ciągłych konfliktów z pruską administracją¹⁴; możliwe więc, iż dziedziczka sprzeciwiała się także erygowaniu parafii. Problem ten przestał istnieć po sprzedaży miasta Prusom w 1802 r.¹⁵ i wkrótce też – 17 lutego 1803 r. – doszło do formalnego erygowania parafii, a ściślej (po uzyskaniu zgody Dominika Radziwiłła, którego przed Prusakami reprezentował Mietelski, adwokat Rejencji) –



przeniesienia jej siedziby z Zabłudowa do Białegostoku (połączono ze zmianą wyznania z reformowanego na augsburskie)¹⁶. Zabieg ten miał na celu przejęcie zabezpieczenia materialnego niefunkcjonującego już¹⁷ zboru zabłudowskiego.

Miejsca zamieszkiwane przez ewangelików do 1807 r. (mapa Prussian Dominions [stan na 1806], Pinkerton's Modern Atlas, 1810)

Nieoczekiwany punkt zwrotny w dziejach miasta i parafii

stanowił rok 1807, kiedy to na mocy Pokoju w Tylży departament białostocki został przekazany Rosji i znalazł się na jej zachodnich rubieżach (ok. 30 km od Białegostoku, na Narwi koło Łap przebiegała granica z Królestwem Kongresowym). Nie spowodowało to regresu zboru, którego członkami dotąd byli urzędnicy i wojskowi, jednak od tamtego czasu

¹⁴ Np. pruski burmistrz musiał mieć akceptację Izabelli Branickiej i składać jej przysięgę wierności; Branicka w ciągły sposób kontestowała pruską politykę miejską, uchylała się od płacenia podatków etc.

¹⁵ A. Małek, dz. cyt., ss. 21-22.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Kalwińskie życie kościelne przeniosło się w dużej mierze do Izabelina, a częściowo do Białegostoku. Np. w latach 1700-1804 liczba ewangelików reformowanych na terenie (sąsiadującej z zabłudowską) rzymskokatolickiej parafii w Narwi spadła z ok. 200 do 29, a w 1811 roku „w całym kraju białostockim” ich liczba nie przekraczała dwudziestu (por. J. Maroszek, dz. cyt., ss. 41-42).

zaczęli przeważać wykwalifikowani robotnicy. Pomimo zmian politycznych, ewangelicy wciąż napływali na Białostoczczyznę¹⁸. Przykładowo podczas kampanii napoleońskiej w oddziale francuskiego generała Carrie'a znajdowała się kompania saska, w której wielu żołnierzy z zawodu było sukiennikami. Wskutek zachęty kapelana królewskiego, ks. pastora Leopolda Ehregotta, spora ich grupa osiadła w Białymstoku¹⁹. Po roku 1807 białostocka parafia znalazła się w składzie Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego w Rosji, pod zarządem Konsystorza Kurlandzkiego z siedzibą w Mitawie (obecnie Jelgava)²⁰. Dzięki carskiej opiece, również finansowej (w 1819 car zatwierdził uposażenie dla pastora w wysokości 400 rubli rocznie, w 1825 roku zaś nadał parafii działkę na plebanię i szkołę oraz przekazał 1800 rubli zapomogi na ten cel), zbór powoli się rozwijał, co z czasem umożliwiło budowę własnego budynku szkolnego i pierwszego kościoła²¹.

Źródłem najdalej idących zmian w losach regionu i parafii okazało się jednak powstanie listopadowe. W samym powstaniu ewangelicy (wówczas w zasadzie wyłącznie Niemcy) nie brali udziału, chociaż zanotowano przypadki sympatyzowania – np. namiestnik prawosławnego monasteru w pobliskim Supraślu, archimandryta Nikolaj (Dolmatov), zauważył, iż Niemcy *zarażeni polskim fanatyzmem, śpiewali po domach polskie pieśni patriotyczne «z dymem pożarów» i inne*²². Wkrótce po zakończeniu nieudanego powstania, w ramach represji (inspirowanych naciskami fabrykantów rosyjskich, głównie z Moskwy i Petersburga, odczuwających konkurencję z Królestwa Kongresowego²³) 24 listopada 1831 r. wprowadzono granicę celną pomiędzy Kongresówką a Rosją. Cła wyjątkowo dotknęły sektor włókienniczy np.: na wyroby wełniane cło podwyższono z 1% do 15%

¹⁸ Już od 1806 r., kiedy to Napoleon pokonał wojska pruskie pod Jeną i Auerstedtem, zauważalna liczba Niemców wyemigrowała do Rosji; wielu wabiły pogłoski głoszące jakoby rząd rosyjski miał rozdawać kolonistom jakieś bogate pszenicodajne grunta. Tacy emigranci docierali i na Podlasie (O. Hedemann, *Dzieje Puszczy Białowieskiej w Polsce przedrozbiorowej (w okresie do 1798 roku)*, Warszawa 1939, s. 146).

¹⁹ T. Wiśniewski, dz. cyt., s. 28.

²⁰ E. Alabrudzińska, *Kościoty ewangelickie na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999, s. 17.

²¹ E. Kneifel, *Die evangelisch–augsburgischen Gemeinden in Polen...*, dz. cyt., s. 200.

²² R. Dobrowolski, *Kalendarium wspólnoty ewangelicko–augsburskiej w Supraślu i parafii rzymskokatolickiej pw. Matki Bożej Królowej Polski w Supraślu*, Supraśl 2007.

²³ J. A. Zachert, *Zarys działalności społeczno-gospodarczej rodziny Zachertów*, Warszawa 1999, s. 8.

ceny²⁴, importu niektórych towarów w ogóle zakazano²⁵. Z drugiej strony rząd rosyjski zaczął premiować włókiennictwo w Imperium: aby zwiększyć napływ kapitału i fachowców 11 marca 1832 r. wydano ukaz oferujący fabrykantom i rzemieślnikom z branży włókienniczej preferencyjne warunki osiedlania się i prowadzenia działalności. Obejmowały one m. in. swobodny wybór miejsca osiedlania się, przekazanie na własność lub w wieczystą dzierżawę wszelkich gruntów pod fabryki i domy mieszkalne, zwolnienie osadników ze wszystkich podatków przez 10 lat oraz zwolnienie na stałe z obowiązku służby wojskowej etc.²⁶ Z tego względu wielu fabrykantów z łódzkiego okręgu przemysłowego uznało, iż opłacalne będzie przeniesienie fabryk na teren Cesarstwa. Większość z nich powstała w Białymstoku (który okrzyknięto nawet „Manchesterem Północy”) i najbliższych okolicach²⁷. Po 1831 r. w okręgu białostockim fabryki zbudowali między innymi: bracia Commichau spod Colditz w Saksonii, Eugeniusz Becker, Ewald Hasbach z Kettwig w pruskiej Prowincji Reńskiej (obecnie część Essen w Nadrenii-Westfalii), w Supraślu: Adolf Buchholtz, Wilhelm i Gustaw Zachert, w Choroszczy zaś Christian August Moes²⁸. Większość z nowoprzybyłych fabrykantów oraz wielu ich robotników było wyznania ewangelickiego²⁹, często z rodzin przywiązanych do Kościoła i zaangażowanych w jego życie np.: Ewald Hasbach był synem ewangelickiego pastora ks. Johanna Wilhelma Hasbacha, Jan. F. Zachert był członkiem rady parafialnej w Zgierzu, kilku Zachertów wielkopolskich zostało pastorami³⁰. Ów impuls gospodarczy i demograficzny szczególnie wpłynął na rozwój białostockiej parafii ewangelickiej i utworzenie licznych filiałów:

²⁴ A. Dobroński, *Siemiatycze pod zaborem rosyjskim*, [w:] H. Majecki [red.], *Studia i materiały do dziejów Siemiatycz*, Warszawa 1989, s. 91.

²⁵ J. Łukasiewicz, *Białystok w XIX wieku* [w:] J. Joka [red.], *Studia i materiały do dziejów miasta Białegostoku*, t. III, Białystok 1972, s. 77.

²⁶ J. A. Zachert, dz. cyt., s. 9.

²⁷ Do tej pory głównym ośrodkiem sukiennictwa był raczej rejon Ciechanowiec – Siemiatycze (J. Łukasiewicz, dz. cyt., s. 76).

²⁸ *Rody i wielcy fabrykanci Białegostoku*, „Wirtualne Muzeum Mody Tekstyliów” [dostęp 9 sierpnia 2014], <http://www.muzeummodityte.pl/rody-i-wielcy-fabrykanci-biale-gostoku/>; J. Łukasiewicz, dz. cyt., s. 77; E. Kozłowska-Świątkowska i J. Maroszek, *Hasbachowie: z rodzinnego sztambucha*, Białystok 2011; J. A. Zachert, dz. cyt.

²⁹ Z reguły augsburskiego, chociaż np. Hasbachowie byli reformowani (J. Maroszek, *Hasbachowie...*, dz. cyt., s. 15).

³⁰ J. A. Zachert, dz. cyt., s. 2.

m. in. w Michałowie³¹, Supraślu, Choroszczy, Dobrzyniewie, Ciechanowcu „grodzieńskim”³², Knyszynie, Bielsku Podlaskim, Siemiatyczach, Łapach³³.

W kolejnych latach następował dalszy rozwój białostockiego przemysłu³⁴, a w konsekwencji także i parafii luterańskiej. Przykładowo w 1857 r. w Białymstoku mieszkało ok. 14 tysięcy ludzi, wśród nich ok. 700 ewangelików (5%), zaś liczebność całej parafii (wraz z ewangelikami mieszkającymi w powiatach ziemskich – białostockim, bielskim i sokólskim) wynosiła 3315 dusz, trzy lata później w mieście liczącym 16 544 mieszkańców ewangelików było dokładnie 713, co stawiało ich jako trzecią pod względem liczebności grupę wyznaniową w mieście (obok 11 288 Żydów, 3887 rzymskich katolików, 643 prawosławnych i 13 muzułmanów)³⁵.

W następnych latach, gdy przez miasto przeprowadzono linie kolejowe, zwiększyła się bardzo koncentracja przemysłu w Białymstoku³⁶, zwłaszcza że

³¹ Od 1905 roku filiał przeszedł w jurysdykcję parafii grodzieńskiej.

³² Rzeka Nurzec przepływająca przez Ciechanowiec stanowiła granicę państwową między Imperium Rosyjskim a Królestwem Kongresowym. Ciechanowiec prawobrzeżny („łomżyński”, „Nowe Miasto”, „polska strona”) stanowił w owym czasie oddzielne miasto, niż lewobrzeżny („grodzieński”, „ruska strona”). Ewangelicy z Ciechanowca „łomżyńskiego” podlegali parafii w Łomży lub Paproci Dużej.

³³ Łapy, mimo że leżały już za granicą, pojawiają się w niektórych zestawieniach placówek filialnych parafii białostockiej, por. np. *Protokół posiedzenia rady kościelnej z dnia 24.I.1885*, APB, Akta Kościelne różnych wyznań [dalej: AK] sygn. 37, s. 79.

³⁴ W 1842 r. rząd carski przeprowadził reformę administracyjną; zlikwidowano Obwód Białostocki, włączając Białystok jako powiat do Guberni Grodzieńskiej. T. Wiśniewski zauważa, iż *degradacja statusu ośrodka wywołała gwałtowny spadek cen miejskich działek i Białystok stał się idealnym miejscem dla inwestycji. Sprzyjało temu jego «niejasne» położenie: topograficznie bliższa była mu polska Warszawa, mentalnie – Rosja*. (T. Wiśniewski, *Konwersje Żydów na ziemiach polskich. Studium przypadku Misji Barbikańskiej w Białymstoku 1924–1939* (rozprawa doktorska), Poznań 2011, ss. 92-93). Z kolei w 1851 r. zlikwidowano granicę celną pomiędzy Królestwem a Imperium, jednak nie zahamowało to już rozwoju Białegostoku i jego przemysłu; w kryzys popadły za to mniejsze ośrodki takie jak Ciechanowiec-Siemiatycze (J. Łukasiewicz, dz. cyt., s. 85).

³⁵ F. Sulimierski, *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów Słowiańskich*, T. 1, Warszawa 1880, ss. 200-201.

³⁶ Pierwszą z nich była w 1862 r. Kolej Warszawsko-Petersburska; linia biegła od strony Grodna przez Kuźnicę, Sokółkę, Czarną, Wasilków, Białystok, po czym przekraczała granicę i biegła dalej przez Łapy. W 1873 r. oddano do użytku linię Brześć – Białystok – Grajewo – Elk, biegnącą przez Bielsk, Dobrzyniewo i Knyszyn, zaś w 1886 r. linię Białystok–Wołkowysk (dalej biegnącą przez Baranowicze do Moskwy – tzw. Kolej Poleska, mająca dla białostockiego przemysłu znaczenie nawet większe, niż Warszawsko-Petersburska, por. A. Cz. Dobroński, *Białystok północny*, „Medyk Białostocki”, r. 2012, nr 106, ss. 27–29)

wprowadzenie maszyn parowych w fabrykach pociągnęło za sobą konieczność dostaw węgla. Straciły na znaczeniu dotychczasowe główne ośrodki przemysłu: Supraśl, Choroszcz, Michałowo, Knyszyn, Dobrzyniewo, Ciechanowiec, gdyż szlak kolejowy ominął większość tych miejscowości.³⁷; O ile w 1867 r. w Białymstoku mieściły się jedynie 24 zakłady włókiennicze, to w 1879 r. już 47, zaś w 1895 – 230 zakładów³⁸.

Liczby chrztów, ślubów i pogrzebów ewangelików wskazują, iż ostatnie ćwierćwiecze XIX w. stanowiło okres największej (przynajmniej liczebnie) świetności parafii ewangelickiej³⁹. W dniu 1 stycznia 1878 r. ewangelicy stanowili 5560 spośród 34 506 mieszkańców miasta⁴⁰. W latach 1888-1890 liczyła ona (wliczając filiały) około 12 tysięcy dusz; w samym tylko 1888 r. ochrzczono aż 368 osób⁴¹. W 1891 r. protestanci stanowili 5,6% ludności liczącego 61 721 mieszkańców Białegostoku⁴², zaś cztery lata później już 6,0%⁴³. Zaś w roku 1903 parafia liczyła około 8500 dusz, z czego na Białystok przypadało około 5000, pozostałe 3500 zaś na filiały – głównie Supraśl, Ciechanowiec, Choroszcz, Knyszyn i Dobrzyniewo⁴⁴. Zauważalne zmniejszenie liczebności w filialach było prawdopodobnie pochodną zmian struktury przestrzennej przemysłu, jaka zaszła wskutek przeprowadzenia linii kolejowych. Nastąpiła koncentracja przemysłu wzdłuż kolei, zwłaszcza w Białymstoku. Pozostałe ośrodki, odcięte od niej, straciły na znaczeniu czy wręcz zaczęły podupadać jak np. Ciechanowiec. Jednakże nie spowodowało to automatycznie znaczącego wzrostu liczebności zboru białostockiego⁴⁵.

mającą na swej trasie Gródek.

³⁷ Np. Michałowo znalazło się około 10 km od Kolei Poleskiej; Siemiatycze uzyskały połączenie kolejowe (linia Siedlce–Wołkowysk) dopiero około 1906 roku.

³⁸ J. Łukasiewicz, *Białystok w XIX wieku*, dz. cyt., s. 109.

³⁹ M. Kukor-Kołodko, *Parafia ewangelicko-anglikańska w Białymstoku w latach 1918-1939. Wybrane zagadnienia*, [w:] M. Gnatowski [red.], *Ewangelicy na północno-wschodnim Mazowszu w XIX i XX wieku*, Łomża 2006, s. 144.

⁴⁰ F. Sulimierski, dz. cyt., ss. 200-201.

⁴¹ A. S., *Parafia białostocka.... Część pierwsza*, dz. cyt., s. 180.

⁴² Z podanej liczby mieszkańców aż 12 502 osoby stanowiły regularne wojska. Dla porównania rzymscy katolicy stanowili 9,5%, prawosławni 7,0%, Żydzi 77,9% (J. Łukasiewicz, *Białystok w XIX wieku*, dz. cyt., ss. 114-115).

⁴³ Dla porównania: prawosławni 6,7%, rzymscy katolicy 7,5% (J. Łukasiewicz, dz. cyt., s. 115).

⁴⁴ Z. T. Klimaszewski, *Parafia Świętego Wojciecha w Białymstoku*, Białystok 2004, s. 10.

⁴⁵ J. Łukasiewicz, dz. cyt., s. 85.

Od 1903 r. zbory filialne otrzymały własnego duchownego (adiunkta parafii białostockiej), a w latach 1907–1919 stanowiły formalnie oddzielną parafię *Białystok-Land* (niekiedy nazywaną *Supraśl-Choroszczy*).

Przełom XIX i XX w. to także okres przemiany struktury narodowościowej w parafii. Początkowo parafia luterańska miała charakter całkowicie niemiecki, jej członków cechowała lojalna postawa wobec władzy, natomiast od końca XIX w. nastąpiła polonizacja części parafian; ponadto do zboru przystępować zaczęli także Polacy i Rusini⁴⁶. Klóciło się to z carską polityką wyznaniową⁴⁷ i ostatecznie doprowadziło do zatargu z władzami, kiedy to w 1903 r. nowy proboszcz, Teodor Zirkwitz, zaledwie w miesiąc od objęcia parafii na cmentarzu prawosławnym podczas pogrzebu męża hrabiny Zofii Rüdiger wygłosił kazanie w języku polskim⁴⁸. Dzięki wstawiennictwu hrabiny udało się jednak sprawę zakończyć pomyślnie i już od 1904 r. nabożeństwa w Białymstoku odbywały się zarówno po niemiecku jak i po polsku⁴⁹. Do filiałów wprawdzie polski język liturgiczny dotarł znacznie później (Supraśl ok. 1920 r., Siemiatycze i Bielsk Podlaski 1923 r.), istnieją jednak przesłanki, wskazujące, że niektóre filiały były spolonizowane w większym stopniu niż sam Białystok. W 1902 r. „Zwiastuna Ewangelicznego” (wydawanego w Warszawie przez ks. Juliusza Bursche, późniejszego biskupa) nie prenumerowano jeszcze w Białymstoku, ale pismo cieszyło się już popularnością w filiale supraszkochoroskim, do którego zamawiano trzy egzemplarze. Prenumerowano go także w sąsiednich parafiach, jak Grodno z Wołkowyskiem czy Brześć⁵⁰. Nowy pastor interweniując u władz w Petersburgu wyjednał prawo do nauki religii w języku niemieckim lub polskim (zamiast wymaganego przepisami od 1903 r. rosyjskiego), jednakże za cenę całkowitego wstrzymania miejskiej pomocy finansowej na szkolnictwo ewangelickie⁵¹. Białostocka parafia luterańska prowadziła także działalność misyjną wśród Żydów. Jej efekty nie są szerzej znane

⁴⁶ T. Wiśniewski, *Z dziejów gminy ewangelicko-augsburskiej w Białymstoku*, dz. cyt., s. 28.

⁴⁷ Władzom rosyjskim zależało na utrzymaniu luterańskiej mniejszości niemieckiej jako grupy obcej Polakom, zatem w różny sposób usiłowano przeciwdziałać jej asymilacji. Por. E. Alabrudzińska, *Położenie protestantów na terenie Królestwa Polskiego i tzw. Guberni Zachodnich Rosji w czasie I wojny światowej*, [w:] *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność*, Toruń 1996, ss. 413-414.

⁴⁸ A. Cz. Dobroński, *Miasto w mieście*, „Medyk Białostocki” nr 89-92/2010, s. 39.

⁴⁹ A. S., *Parafia białostocka...*, część druga, dz. cyt., s. 168.

⁵⁰ J. Kłaczek, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, Toruń 2008, s. 18.

⁵¹ A. S. *Parafia białostocka*, cz. II, dz. cyt., s. 187.

zwłaszcza, że z reguły odbywała się ona dyskretnie, według schematu: przygotowanie do chrztu w jednym miejscu, chrzest w innym⁵². W przededniu I wojny światowej Białystok zamieszkiwało około 4,5 tysiąca ewangelików (ok. 5% ludności miasta) i w filiałach kolejne 4 tysiące.

Duchowni

Pierwszym białostockim duchownym ewangelickim był ks. August Henryk⁵³ Brettschneider, kapelan wojskowy przybyły w 1796 r. wraz z pruskimi pułkami. Posługiwał zborowi białostockiemu do 1803 r.

Wcześniej najbliższym Białegostoku duchownym ewangelickim był ostatni zabludowski kaznodzieja kalwiński, ks. Jan Kühn, zmarły w 1796 r. W 1811 r. zauważono, że *choć pruski rząd miał w zamiarze naznaczyć na miejsce tego drugiego [...], uważając w okolicach Zabludowia bardzo małą liczbę mieszkańców reformackiego wyznania, zostawił to miejsce wakującym [...]* Liczba reformatów w całym tym kraju nie przechodzi 20 [...] *znaczniejsza liczba jest luteranów, nie tylko po miastach i miasteczkach i po amtach, ale nawet całe kolonie są imi osadzone. Za pruskiego rządu odprawiali nabożeństwa dla luteranów księża tych pułków, które kwaterowały w Białostockim Kraju, lecz ani kościoła, ani parafii luterskich nie było*⁵⁴.

Autorowi nie udało ustalić się, czy przez siedem lat po odejściu ks. Brettschneidera parafia miała stałego duchownego. Możliwe, że do roku 1807 okazjonalne nabożeństwa odprawiali pruscy kapelani. Stan taki trwał do 1810 r., kiedy to z Charkowa, gdzie przez rok był proboszczem, przybył ks. Christian Friedrich Heise (lub: Heine), wcześniej prawdopodobnie od 1805 proboszcz w Omsku na Syberii⁵⁵; niestety zmarł już

⁵² T. Wiśniewski, *Konwersje...*, dz. cyt., s. 89.

⁵³ Imię niepewne, we wszystkich opracowaniach pojawia się jedynie nazwisko, a miejsce wcześniejszej lub późniejszej służby nie jest nigdzie wskazane. Jednakże w dziejach parafii w Girmo w Sambii (niem. Germau, obecnie Рыцкое) pojawia się niejaki ks. August Henryk Bretschneider (pisany przez jedno „t”) - proboszcz właśnie od roku 1803 – tego samego, w którym „bezimienny” ks. Brettschneider Białystok opuścił (F. Moeller, *Altpreußisches evangelisches Pfarrerbuch von der Reformation bis zur Vertreibung im Jahre 1945: Ergänzungen zum Altpreußischen evangelischen Pfarrerbuch einschließlich der Kirchenkreise Bromberg und Lobsens*, Hamburg 1968, s. 42).

⁵⁴ J. Maroszek, dz. cyt., s. 40.

⁵⁵ E. Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen: Ein biographisches Pfarrerbuch mit einem Anhang*, Niederbayern 1968, s. 222.

20 grudnia⁵⁶. Przez kolejne 10 lat parafia nie miała stałego duszpasterza. W latach 1811-1821 zarządzana była z Grodna, gdzie proboszczem był ks. Johann Georg Hilsenitz⁵⁷. Przyczyną takiego stanu rzeczy mogła być słaba kondycja finansowa zboru. Car Aleksander I, dostrzegając ten problem, w 1819 r. zatwierdził uposażenie dla pastora w wysokości 400 rubli rocznie⁵⁸. Dwa lata później pastorem został ks. Johann August Drepper. Jego służba trwała jednak tylko do 1822 r.⁵⁹ W latach 1826-1838 proboszczem był Friedrich Christoph Haupt – w okresie jego służby wzniesiono plebanię, szkołę i kościół. W latach 1838-1866 urząd proboszcza sprawował Teodor Tuiscon Küntzel⁶⁰.

W 1859 r. w Zabłudowie, pomimo całkowitego⁶¹ braku ewangelików reformowanych, były wicesuperintendent senior Wydziału Białoruskiego, ks. Jan Mandzelowski z Izabelina na krótko wznowił nabożeństwa; wkrótce jednak zabłudowski kościół został rozebrany, a dobra sprzedane Aleksandrowi Kruzensternowi⁶².

Johannes Ernst N. Brink od 1865 r. posługiwał w białostockiej parafii jako wikariusz, a w latach 1867-1875 jako proboszcz. W latach 1876-1894 proboszczem był Karl Johann A. Keuchel. Od 1893 r. do 1894 r. pomagał mu adiunkt, ks. Julius Paetsch. W latach 1896-1902 w parafii posługiwał Theodor Reinhold Liss – w pierwszym roku służby jako wikariusz lub

⁵⁶ Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, f. 40, cyt. za: J. Maroszek, *Dzieje zboru...*, dz. cyt., s. 41.

⁵⁷ Ur. 15 grudnia 1768 w Międzyzlesiu, ord. 16 lipca 1796, pastor w Grodnie 1796-1824, następnie w Wilnie do 1842 (E. Kneifel, *Die Pastoren...*, dz. cyt., s. 224).

⁵⁸ E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden...*, dz. cyt., s. 200.

⁵⁹ E. Kneifel, *Die Pastoren...*, dz. cyt., s. 215.

⁶⁰ E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden...*, dz. cyt., s. 200.

⁶¹ Jak podaje ks. W. Tołłoczko: *już w roku 1858 synod ewangelicki nosił się z myślą obsadzenia zboru zabłudowskiego ministrem [...]. Co się tyczy parafian ewangelików reformowanych, wcale już nie było, a ewangelicy augsburskiego wyznania należeli do parafii w Białymstoku. Mimo to roku 1859 ministrem zabłudowskim został pastor Mandzelowski i nabożeństwa wznowiono [...]. Niedługo jednak potem zbór zakończył swój żywot - został rozebrany. W. Tołłoczko, *Zabłudów*, „Litwa i Ruś”, 2 (1913), s. 130, cyt. za J. Maroszek, *Dzieje zboru kalwińskiego w Zabłudowie w latach 1608-1868*, dz. cyt.).*

⁶² J. Maroszek, dz. cyt., ss. 47-49. Aleksander Julius von Krusenstern (1807-1888) syn admirała Adama Jana, członek warszawskiego Generalnego Konsystorza Wyznań Ewangelickich (od 1840), następnie (od 1848) pierwszy prezes Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. W 1856 nabył Zabłudów wraz z Dojlidami, gdzie osiadł.

adiunkt⁶³. W sierpniu 1903 r. przybył nowy proboszcz – ks. Theodor Zirkwitz⁶⁴, dotychczas pełniący służbę w parafii w Nejdorfie nad Bugiem⁶⁵.

Ks. Teodor Zirkwitz pracował w parafii białostockiej najdłużej ze wszystkich duchownych; jego służba spotykała się z uznaniem lokalnej społeczności jak i władz. W 1897 r. srebrnym medalem nagrodził go konsystorz warszawski, w latach 1903-1904 złote krzyże przyznali mu konsystorz kurlandzki oraz Ministerstwo Spraw Wewnętrznych Imperium Rosyjskiego. Ks. T. Zirkwita cechowało bardzo propolskie nastawienie⁶⁶: przeforsował on by nabożeństwa oraz nauka religii odbywała się również w języku polskim, co z jednej strony poprawiło nieco wizerunek ewangelików w mieście, z drugiej jednak pociągnęło za sobą zatargi z władzami carskimi, wpłynęło też na powstanie w łonie parafii konfliktów trwających praktycznie do II wojny światowej.



Ks. Teodor Zirkwitz ok. 1892 roku, Białostockie Archiwum Parafialne

Niemal jednocześnie⁶⁷ z ks. T. Zirkwitzem służbę w parafii białostockiej rozpoczął ks. Wilhelm Wilde, oddelegowany jako adiunkt do obsługi filiałów, a od 30 marca 1907 r. proboszcz odrębnej parafii wiejskiej (ziemskiej) *Białystok-Land*, która przetrwała do roku 1919. Od około 1914 r. roczny wikariat w Białymstoku odbywał ks. Albert Arthur Schoen – rodowity białostoczanin⁶⁸. Przydzielenie wikariusza mogło mieć związek z faktem, iż od

⁶³ Z. T. Klimaszewski, dz. cyt., s. 17.

⁶⁴ *Protokół zgromadzenia parafialnego z 10.08.1903*, APB, AK sygn. 37, ss. 158-160.

⁶⁵ Od 1935 roku Mościce Dolne (gm. Sławatycze). Filialem tej parafii był Brześć nad Bugiem.

⁶⁶ Studia teologiczne w Dorpacie odbył w tym samym czasie, co bojownik o polskość Kościoła, bp Juliusz Bursche, por. E. Kneifel, *Bischof Dr. Julius Bursche: Sein Leben und seine Tätigkeit, 1862-1942*, Vierkirchen über München 1980, s. 12.

⁶⁷ Prawdopodobnie we wrześniu lub październiku 1903; pierwszy raz stwierdzono go w protokole z 28.X.1903.

⁶⁸ Służył później w różnych parafiach Besarabii, Rosji i Wołynia, w latach 1937-1939 senior komisaryczny diecezji wołyńskiej. E. Kneifel, *Die Pastoren...*, dz. cyt., s. 163.

1912 r., ze względu na bardzo trudną sytuację kadrową Kościoła, pastor Teodor Zirkwitz dodatkowo administrował parafią neudorfską oraz z filialem brzeskim. Ks. Zirkwitz był jak do tej pory najdłużej sprawującym urząd proboszcza białostockim duchownym pełnił go aż do przejścia na emeryturę w 1938 roku (zmarł w 1943 roku w Gdańsku⁶⁹).

Obiekty sakralne

Kościół parafialne

Pierwszym miejscem spotkań białostockich ewangelików był budynek teatru „Komediałnia”⁷⁰, którego największą salę zaadaptowano na kaplicę. W założeniu było to lokum tymczasowe (zresztą współdzielone z uczniami gimnazjum, których dotychczasowy drewniany budynek szkolny Rejencja przejęła na swoją siedzibę)⁷¹, gdyż na Wysokim Stoczku planowano wznieść kościół – zakupiono nawet parcelę na ten cel⁷². Plany te, ze względu na wojny napoleońskie, nie doczekały się realizacji. Parafia dorobiła się własnego kościoła dopiero w 1829 r., kiedy to nakładem pracy zborowników przebudowano stary budynek browaru Branickich, położony przy ul. Aleksandrowskiej, obecnej Warszawskiej⁷³, sam zaś browar przeniesiono do Dojlid, gdzie istnieje do dziś. Była to budowla kamienna, z niewielką wieżą⁷⁴.

Wkrótce potem, wskutek szybkiego i nieoczekiwanego rozwoju miasta i zboru, niewielki kamienny kościół stał się za mały. Proboszcz, ks. Karl Kreuchel rozpoczął zbieranie funduszy na budowę nowego kościoła, zaś jego następcą ks. Reinhold Theodor Liss (proboszcz w latach 1896-1902) wybrał projekt oraz uzbierał kolejne 800 rubli⁷⁵, co pozwoliło w Święto Reformacji

⁶⁹ *Testamentseröffnung für Theodor Zirkwitz* [z 7.VII.1944], Białostockie Archiwum Parafialne, TZ.

⁷⁰ Komediałnia, zbudowana w 1748 roku na tyłach Pałacu Branickich, była pierwszym stałym teatrem na ziemiach polskich (Teatr Narodowy w Warszawie założono dopiero 17 lat później); teatr posiadał własną bibliotekę, orkiestrę i balet, a odwiedzali go wybitni artyści z całej Europy).

⁷¹ A. Cz. Dobroński, *Białystok: historia miasta*, Białystok 1998, s. 54.

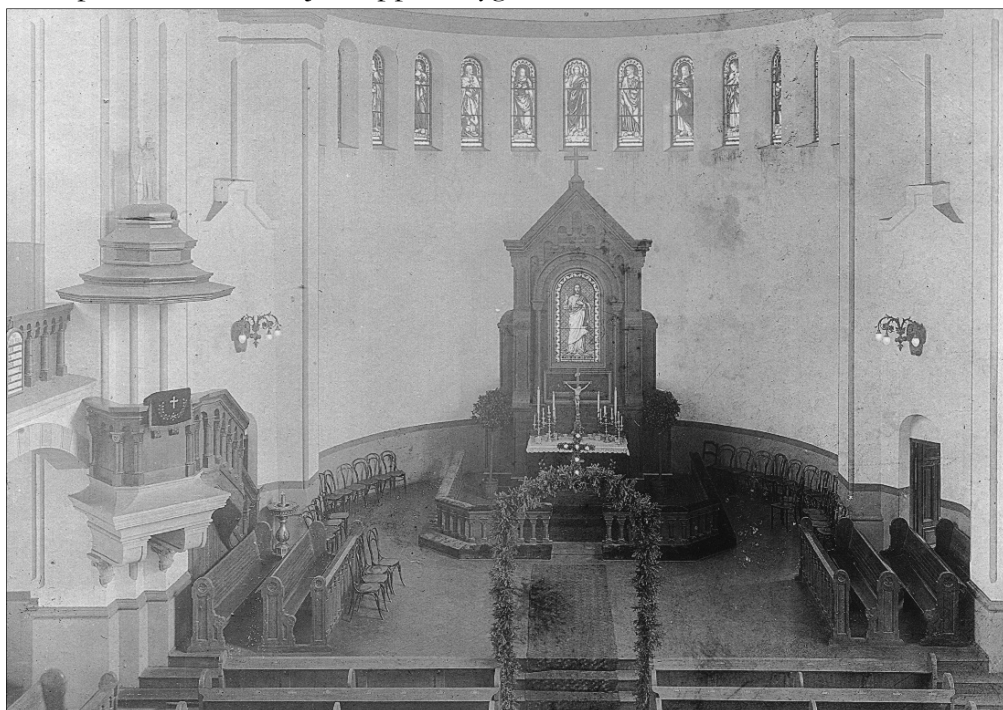
⁷² A. Małek, *Białystok pod zaborem pruskim 1795-1807*, „Białostoczczyzna” nr 4/1999, s. 23.

⁷³ Nie jest pewna dokładna lokalizacja budynku, prawdopodobnie stał on w miejscu obecnego budynku Domu Profesora seminarium rzymskokatolickiego, chociaż np. T. Wiśniewski podaje, iż w podstawę nowego (istniejącego po dziś dzień) kościoła wkomponowano nawet obrys fundamentów starej świątyni.

⁷⁴ E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden in Polen: 1555–1939; eine Parochialgeschichte in Einzeldarstellungen*, München 1973, s. 200.

⁷⁵ W. Wernitz, *Die Einweihungsfeier der St. Johanniskirche zu Białystok*, „Unsere Kirche”,

1909 r.⁷⁶ położyć kamień węgielny pod neoromańską świątynię projektu inżyniera Jana Wende z łódzkiej firmy budowlanej Wende und Klause. Według projektu tej firmy w latach 1909-1928 powstał, podobny do białostockiego – choć nieco większy, kościół św. Mateusza w Łodzi. Prace budowlane prowadziło przedsiębiorstwo J. Hoppa z Rygi.



Wnętrze kościoła ewangelickiego wzniesionego w 1912 (BAP)

Stary kościół rozebrano, a z materiału rozbiórkowego wybudowano kantorat z mieszkaniami dla nauczycieli⁷⁷. Koszty budowy wyniosły ogółem około 110 000 rubli (z czego 10 000 pozostało parafii jako zadłużenie do dalszego spłacenia)⁷⁸. Kwota ta była tylko nieznacznie mniejsza od kosztów wybudowania białostockiego rzymskokatolickiego kościoła farnego, przekraczała zaś po-

1912, nr 46, s. 364.

⁷⁶ E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden in Polen: 1555–1939; eine Parochialgeschichte in Einzeldarstellungen*, München 1973, s. 200.

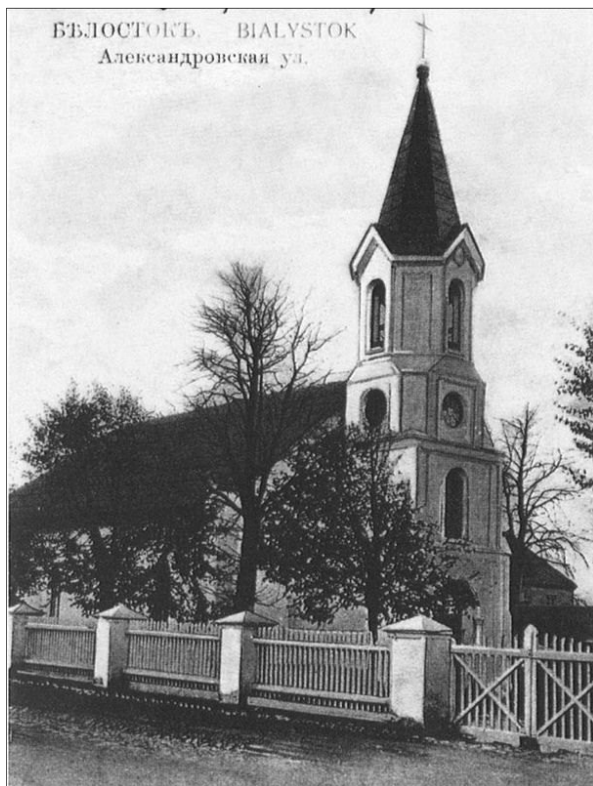
⁷⁷ A. S., *Parafia białostocka (Wspomnienia z podróży). Część pierwsza*, „Zwiastun Ewangeliczny”, 1928, nr 23, s. 180.

⁷⁸ *Evang.-lutherische Kirche in Białystok*, „Hausfreund Volks-Kalender für das Jahr 1914”, Warszawa 1914, s. 74.

nad dwukrotnie koszty wzniesionej rok później wielkiej synagogi w Białymstoku⁷⁹. Nową świątynię założono na planie krzyża greckiego z nieco krótszym transeptem. Wzniesiony z czerwonej cegły budynek posiadał trzy nawy równej wysokości, półkoliście zamknięte duże prezbiterium, duży chór, dwie empory boczne oraz salę parafialną na około 400 osób⁸⁰.

Dwumanałowe organy pneumatyczne produkcji firmy E. F. Walcker i S-ka z Ludwigsburga były najlepszym instrumentem nie tylko w najbliższej okolicy Białegostoku, a koncerty w kościele ewangelickim zachwalała lokalna prasa (m. in. *Golos Bėlostoka*)⁸¹. Uroczystości otwarcia i poświęcenia kościoła, który otrzymał imię św. Jana Chrzciciela⁸², dokonał 15/28 lipca 1912 r. kurlandzki generalny superintendent, Alexander Hans Bernewitz (późniejszy superintendent generalny brunszwicki) w asyście piętnastu pastorów; także następnego dnia odbyło się nabożeństwo, na którym gościnnie

wyglłosili kazania księża: Zygmunt August Loppe z Łucka – po polsku, Ernst Daniel Behnse z Wyszogrodu – po estońsku, trzeci zaś (nieznany z nazwiska



Kościół ewangelicki w Białymstoku wzniesiony w 1829 r. (pocztówka z około 1906 r., BAP)

⁷⁹ Z. T. Klimaszewski, dz. cyt., s. 11.

⁸⁰ *Evang.-lutherische Kirche in Bialystok...*, dz. cyt., s. 74.

⁸¹ T. Zirkwitz, O. Burkert, *Die neue Walckersche Orgel in der neuen evang.-lutherischen St. Johanniskirche zu Bialystok*, „Unsere Kirche”, 1912, nr 46., ss. 324-325.

⁸² O Janie Chrzcicielu wspominają wszelkie opracowania parafii rzymskokatolickiej, która po II wojnie światowej przejęła kościół (nadając mu wezwanie „św. Wojciecha”), natomiast w dawnej ewangelickiej prasie pojawia się zawsze jedynie „św. Jan”, bez sprecyzowania, o którego św. Jana chodzi.

pastor Diecezji Wileńskiej) – po lotewsku⁸³. Wyposażenie kościoła sukcesywnie uzupełniano aż do wybuchu wojny⁸⁴.

Kościół filialne

Supraśl



Kościół poewangelicki w Supraślu, po lewej stronie widoczny budynek kantoratu (fot. KMR)

Pierwszy suprascki fabrykant, Wilhelm Fryderyk Zachert ze Zgierza, troszcząc się o potrzeby duchowe swoich współwyznawców, już koło 1832 r. zorganizował zbor, który stał się filialem parafii białostockiej. Sam Zachert, od 1834 r. osiadł na stałe w Supraślu, wyremontował i zaadaptował (zachowując oryginalny unicki wystrój) na kaplicę domową unicką kaplicę św. Jana Teologa znajdującą się w zakupionym przez niego pałacu archimandrytów (opatów) podpadłej wówczas suprasckiej lawry. Z kaplicy swobodnie mogli korzystać wszyscy ewangeliccy pracownicy Zacherta. Sytuacja ta utrzymała się aż do 1885 r., kiedy to staraniami Zacherta i innych fabrykantów w Supraślu (Johanna Jansena, Alfonsa Alta, Adeli Buchholtzowej zd. Scheibler, czy Ernsta Buchholtza, fundatora dzwonów⁸⁵) oraz cesarskiego radcy dworu, Melchiora Grübera (który ofiarował 10 000 rubli) poświęcono neogotycki kościół Zmartwych-

⁸³ W. Wernitz, *Die Einweihungsfeier der St. Johanniskirche zu Bialystok*, tamże, ss. 364-365.

⁸⁴ Z. T. Klimaszewski, dz. cyt., s. 11.

⁸⁵ *Metryka dzwonów ewangelicko-augsburskiego kościoła w Supraślu z 22 II 1923*, APB, AK sygn. 44, k. 1.

wstania Pańskiego (istniejący do dziś jako rzymskokatolicki pw. NMP Królowej Polski)⁸⁶. Na cmentarzu zachowały się też imponujące mauzolea Zachertów i Buchholtzów.

Choroszcz

Tutejszy fabrykant, August Moes, zorganizował zbór ewangelicki w 1846 r. Wzniesiono wówczas drewniany dom modlitwy wraz ze szkołą elementarną (rozebrany w 1912). Zatrudniono kantora, który uczył w szkole i odprawiał niedzielne nabożeństwa, jakkolwiek pastor z Białegostoku dojeżdżał do Choroszczy dość często, nawet raz na miesiąc. W drugiej połowie XIX w. wybudowano także neoromańską kaplicę na cmentarzu⁸⁷. W 1910 r. na terenie



swojej fabryki sukna⁸⁸ Karol August Moes wznosił murowany kościół ewangelicki, poświęcony 27 listopada przez superintendenta Bernewitza. Łączne koszty budowy i urządzenia kaplicy wyniosły 32 500 rubli, z czego 28 000 rubli

Kaplica grobowa rodziny Buchholtzów w Supraślu z 1904 (fot. KMR)

⁸⁶ Na podstawie informacji udzielonych przez Burmistrza Supraśla, dr. R. Dobrowolskiego, oraz opracowania tegoż: *Kalendarium wspólnoty ewangelicko-augsburskiej w Supraślu i parafii rzymskokatolickiej pw. Matki Bożej Królowej Polski w Supraślu*, dz. cyt., s. 2.

⁸⁷ A. Dąbrowska, *Moesowie. Trzy pokolenia fabrykantów z Choroszczy*, „Białostoczczyzna” 1/57/2000, ss. 67-68; E. Kneifel, *Die evangelisch--augsburgischen Gemeinden...*, dz. cyt., s. 202; J. Waczyński, *Tradycje przemysłowe Choroszczy*, [w:] 494. *Rocznica urodzin Województwa Podlaskiego. Referaty z sesji historycznej*, Białystok 2008. s. 50; J. Adamski, *Krótko o cmentarzach choroszczańskich*, „Głos Choroszczy” [dostęp 9 maja 2013], <http://gloschoroszczy.pl/krotko-o-cmentarzach-choroszczanskich>

⁸⁸ Ta lokalizacja w okresie międzywojennym okazała się źródłem problemów; wprawdzie w momencie poświęcenia Moes przekazał kościół na własność parafii, jednakże późniejszy właściciel fabryki uznał również i kościół za swoją własność, co w 1933 r. doprowadziło do czasowego zaboru kaplicy przez rzymskich katolików, por. pismo Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego [dalej: KKEA] do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego [dalej: MWRiOP] z 20.X.1933, Archiwum Akt Nowych [dalej: AAN], MWRiOP sygn. 1390, ss. 21-22.

wyłożył K.A. Moes, resztę zaś parafianie⁸⁹. Kaplica cmentarna została zniszczona w trakcie II wojny światowej, kościół rozebrano w latach 1962-63⁹⁰.

Siemiatycze

W Siemiatyczach kolonia niemiecka, w dużej części ewangelicka, istniała już przed rozbiorami⁹¹, a gdy miasto znalazło się w zaborze pruskim spowodowało to dalszy napływ kolonistów. Wzniesiono tam przed 1889 r. niewielką murowaną kaplicę w formie klasycystycznej rotundy (obecnie Galeria Sztuki Sepulkralnej).

Michałow

W roku 1832 Kazimierz Michałowski, właściciel dóbr ziemskich Niezbudka, sprowadził pierwsze 10 rodzin niemieckich sukienników. W 1835 r. ewangelicy otrzymali od niego jeden z budynków na kaplicę, szkołę i kantorówkę. Budowę kościoła rozważano od około 1885 r. Dzięki zabiegom ks. adiunkta Paetscha sprawa nabrała biegu dopiero w 1893 r. – wybrano projekt autorstwa Friedricha Lehmana z Poniewieża, w 1897 r. białostocki proboszcz, ks. Liss, poświęcił kamień węgielny, zaś w Święto Reformacji kolejnego roku, w asyście trzech pastorów (Tittelbacha, Schultza i Needohla), dokonał poświęcenia nowego, zbudowanego łącznym kosztem 19 163 rubli i 43 kopiejek kościoła. Otrzymał on nazwę „Kościoła Krzyża”, mógł pomieścić niemal tysiąc osób. Rozebrany został w 1949 r., obecnie na jego miejscu stoi liceum, zachowały się natomiast resztki cmentarza. Do Michałowa pastory z Białegostoku docierali około czterech razy w roku. Od 1905 r. (aż po 1935) zbor michałowski czasowo obsługiwany był przez ks. Adolfa Plamscha z Grodna⁹².

⁸⁹ Urząd Wojewódzki Białostocki do MWRiOP, pismo z V.1934, AAN, MWRiOP sygn. 1390, ss. 66-75, k. 67.

⁹⁰ J. Adamski, dz. cyt.

⁹¹ Ewangelicy, głównie luteranie, pojawili się w Siemiatyczach za czasów Anny Jabłonowskiej zd. Sapieha, która po śmierci męża - wojewody braclawskiego Jana Kajetana – w 1764 zajęła się administracją miasteczka, czyniąc zeń silny ośrodek handlowy, przemysłowy i kulturalny (por. A. Chrobińska-Misztal, *Z dziejów Siemiatycz drugiej połowy XVIII wieku: działalność reformatorska Anny Jabłonowskiej*, Białystok 1978). Dwa wieki wcześniej w Siemiatyczach miał funkcjonować zbor kalwiński, który zaniknął po 1599 roku, kiedy to miasto przeszło z rąk Radziwiłłów do Sapiehów (J. Maroszek, *Siemiatycze jako ośrodek dóbr ziemskich w XV-XVIII w.* [w:] H. Majecki red., *Studia i materiały do dziejów Siemiatycz*, Warszawa 1989).

⁹² E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden...*, dz. cyt., s. 203.

Pozostałe

Na początku XIX w. w Knyszynie wzniesiono niewielką kaplicę o statusie urzędowym „domu modlitwy”, nie zaś „kościola”. Budynek istnieje i aktualnie mieści się w nim przedszkole⁹³. Także w Ciechanowcu istniał murowany kościół ewangelicki, wzniesiony w roku 1880. W 1944 r. został zburzony przez wycofujące się wojska niemieckie⁹⁴. Wiadomo także o niewielkich kaplicach urządzonych przez ewangelickich osadników w Puszczy Białowieskiej – w Masiewie-Czole (zachował się cmentarz) oraz Bernackim Moście, jednakże ich ewentualne powiązania z parafią białostocką nie są bliżej znane (mogły również podlegać grodzieńskiej, gdyż nabożeństwa w Białowieży w okresie międzywojennym prowadzone były przez księdza z Grodna⁹⁵).



Kościół ewangelicki w Ciechanowcu "grodzieńskim" (fot. Fajwel Rogozik, ze zbiorów Muzeum Rolnictwa im. ks. K. Kluka w Ciechanowcu)

Diakonia

Białostocka parafia ewangelicka w swojej historii angażowała się w różne dzieła diakonijne. Pierwszym było zorganizowanie szpitala (przytulku) dla ubogich, prowadzonego od 1608 aż po 1803 r. jeszcze w Zabłudowie. Skąpe są natomiast informacje na temat

⁹³ *Manufaktura tkacka i Kircha ewangelicka*, [dostęp 18 lutego 2012], http://www.knyszyn.pl/asp/pl_start.asp?typ=13&artykul=1386&akcja=artykul

⁹⁴ O. Tomaszewska i N. D. Tomaszewski, *Żyli wśród nas. Szkice z dziejów społeczności niemieckiej w Ciechanowcu*, „Ciechanowiec - Miejski Portal Internetowy” [27 stycznia 2013], http://www.ciechanowiec.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=175

⁹⁵ E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelickie na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999, s. 42.

tego rodzaju działalności w Białymstoku w pierwszej połowie XIX w. Wiadomo, że tego rodzaju placówka działała tam do drugiej połowy 1867 r.⁹⁶, jakkolwiek *kasa dla ubogich* stanowiła cały czas istotną część budżetu parafialnego⁹⁷. W 1902 r.⁹⁸ powołano ewangelicko-luterański Komitet Pomocy Biednym⁹⁹. Towarzystwo to miało na celu *dostarczenie środków do polepszenia materialnego i moralnego bytu biednych ewangelicko-luterańskiej parafii miasta Białostok*. W statucie przewidziano między innymi:

- dostarczanie odzieży, żywności i schronienia biednym, którzy nie mogli podjąć pracy oraz w skrajnych sytuacjach inną pomoc niepieniężną,
- objęcie biednych chorych pomocą medyczną pod nadzorem lekarza w domu, jak też przez umieszczenie takich chorych na koszt towarzystwa w szpitalu, wreszcie zajęcie się pochówkiem zmarłych,
- otoczenie opieką *starych i niedołączonych* poprzez umieszczanie ich w hospicjach¹⁰⁰, domach opieki etc., małoletnich zaś w sierocińcach, ochronkach, azyloch, szkołach rzemieślniczych i przyuczanie ich do zawodu,
- organizowanie i ułatwianie wychowania i opieki nad dziećmi biednymi, zwłaszcza dziećmi nieznanych rodziców,
- rozprowadzanie w społeczeństwie książek i innych wydawnictw,
- dostarczanie biednym środków na powrót do ojczyzny.

Planowano (w miarę możliwości i po każdorazowym uzyskaniu niezbędnej zgody władz carskich) otwieranie stolówek, herbaciarni, tanich mieszkań, domów noclegowych i przytulisk, burs, szpitali, ambulatoriów i temu podobnych placówek, czytelni i bibliotek *ludomych*¹⁰¹. Brak informacji które z celów udało się zrealizować. Wiadomo, iż przez kolejne lata, poza ogólnym *funduszem wsparcia dla biednych*, na oddzielnym koncie zbierano środki na *budowę domu dla ubogich*¹⁰². Od 1911 r. funkcjonowało także Towarzystwo Pomocy Wzajemnej

⁹⁶ Protokół 22. posiedzenia rady kościelnej z dnia 31 VII 1867, APB, AK sygn. 37, s. 23.

⁹⁷ Protokół posiedzenia rady kościelnej z dnia 4.XI [rok nieznany, między 1885 a 1894], APB, AK sygn. 37, s. 101.

⁹⁸ Niektóre opracowania datują ukonstytuowanie się Komitetu na rok 1905, czyniąc zeń kolejną już zasługę pastora Zirkwitza. Przeciw takiej wersji przemawia fakt wydania drukiem statutu komitetu w roku 1902.

⁹⁹ Общество Пособія Бѣднымъ Евангелическо-Лютеранскаго Вѣроисповѣданія города Бѣлостока.

¹⁰⁰ Bogaděl'nâ.

¹⁰¹ Ustav" Obšestva Posobiâ Bědnym" Evangeličesko-Lüteranskago Věroispovėdaniâ, Bělostok 1902.

¹⁰² Protokół z posiedzenia Rady Kościelnej z 25 VIII 1903, APB, AK sygn. 37, ss. 161-163; Protokół przejęcia kasy kościelnej luterańskiej wspólnoty w Białymstoku od pana kasjera

formalnie zarejestrowane jednak dopiero w 1921 r.¹⁰³ Ponadto w filiałach w pomoc uboższym angażowali się ewangeliccy fabrykanci¹⁰⁴.

Oświata

Już w 1796 r. utworzono niemiecką szkołę ewangelicką, której pierwszym nauczycielem został Redlich¹⁰⁵. Jesienią 1805 r. szkołę tę zlikwidowano i zastąpiono *zjednoczoną szkołą wojskową i obywatelską* prowadzoną przez Pratza z Berlina¹⁰⁶. Planowano utworzyć w Białymstoku także gimnazjum, a nawet przenieść z Elku seminarium. Na rektora tych placówek nominowano dotychczasowego rektora seminarium, Tymoteusza Giseviusa z Elku¹⁰⁷. Do czasu oddania do użytku budynku (zakupiono na ten cel piętrowy dom należący do Dyrekcji Cel i Podatków, ulokowany na rogu ulic Bojarskiej i Młyńskiej) seminarium miało mieścić się tymczasowo w Wasilkowie bądź w Choroszczu (w zabudowaniach poklasztornych). Budowa jednak nie doszła do skutku ze względu na wojny napoleońskie, jednakże do dziś zachował się projekt techniczny wspomnianych obiektów oraz ich planowanego wyposażenia¹⁰⁸.

Następne wzmianki o ewangelickiej szkole w Białymstoku pochodzą dopiero z około 1825 r., kiedy to car Aleksander I nadał parafii działkę pod plebanię i szkołę¹⁰⁹. W 1831 r. powstała pierwsza szkoła parafialna, początkowo – jednoizbowa na plebanii¹¹⁰. W roku 1842 otwarto szkołę ludową z językiem

Sigmund Ramlow przez pana Fr. Richter dnia 18 marca 1909, APB, AK sygn. 37, s. 196.

¹⁰³ E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden...*, dz. cyt., s. 202.

¹⁰⁴ Np. Moesowie w Choroszczu zorganizowali aptekę, szpital i kasę chorych (A. Dąbrowska dz. cyt., ss. 67-68).

¹⁰⁵ T. Wiśniewski, *Z dziejów gminy...*, dz. cyt., s. 27.

¹⁰⁶ J. Łukasiewicz, *Białystok w XIX wieku*, dz. cyt., ss. 70-71.

¹⁰⁷ Tymoteusz Gisevius (1756–1817) był synem superintendenta elckiego o tym samym imieniu (ks. Tymoteusz Gisevius, zm. 1786) i jednocześnie bratankiem ks. Gustawa Hermana Giseviusa (Giżyckiego) (1810–1848) polskiego działacza oświatowego i politycznego na Mazurach (M. J. Minakowski, *Wielka Genealogia Minakowskiego – Poszukiwane koligacje dla tomu 8*. PSB, [dostęp 13 kwietnia 2013] http://www.wielcy.pl/psb_szukani.php?tom=8). W późniejszym czasie (od 1813 roku) niedoszły białostocki rektor został radcą konsystorza ewangelickiego i członkiem komisji egzaminacyjnej (B. Chludzińska, *Polacy w Prusach Wschodnich*, [dostęp 13 kwietnia 2013], URL: <http://baltpolonia.narod.ru/PolacyWPrusachWschodnich.htm>).

¹⁰⁸ A. Małek, dz. cyt., s. 23.

¹⁰⁹ E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden in Polen: 1555–1939; eine Parochialgeschichte in Einzeldarstellungen*, München 1973, s. 200.

¹¹⁰ A. S., *Parafia białostocka (Wspomnienia z podróży). Część druga*, dz. cyt., s. 187; z biegiem czasu parafia założyła drugą szkołę, już dwuizbową, z czasem powstała trzecia –

niemieckim dla dzieci ewangelickich; fabrykant Hugo Commichau wspominał jednakże, iż *ze względu na dużą liczbę szkół tego typu w Rosji, uczęszczało do nich wielu uczniów także Polaków i Rosjan, także dzieci innych nyznań*¹¹¹.

Nauka w parafialnych szkołach była odpłatna, jednakże opłaty w istotny sposób zależały od zamożności rodziców oraz liczby dzieci. Najbiedniejsi wiodzietni płacili nawet dziesięciokrotnie mniej, niż najzamożniejsi¹¹², dzięki czemu dostęp do oświaty był dość szeroki.

W 1897 r. Białystok odwiedzał sam car Mikołaj II z małżonką. Z tej okazji cesarzowa, zainteresowana wszelkimi placówkami dydaktycznymi w mieście, zwiedziła także szkołę ewangelicką¹¹³.

W szkołach początkowo uczono po niemiecku; w roku 1892, ukazem władz carskich, językiem wykładowym został rosyjski; jedynym wyjątkiem pozostała religia. Od 1903 r. nawet lekcje religii miały odbywać się po rosyjsku. Wtedy to ks. Zirkwitz usiłował zyskać zwolnienie u miejscowych władz, a gdy to okazało się niemożliwe, interweniował bezpośrednio w ministerstwie w Petersburgu, które wprawdzie przychyliło się do prośby pastora i zezwoliło na wykład niemieckiego i religii w języku niemieckim lub polskim, wstrzymało jednak całkowicie wszelkie dotychczasowe zapomogi na szkołę¹¹⁴. Dotąd na rzecz szkolnictwa ewangelickiego białostocka Duma Miejska wypłacała dotację w wysokości 200 rubli rocznie¹¹⁵.

Analogicznie sytuacja wyglądała w filialach, gdzie szkoły z reguły bywały chronologicznie pierwszymi inwestycjami zboru, a nauczyciele pełnili jednocześnie rolę kantorów, prowadząc nabożeństwa w zastępstwie duchownego, odprawiając chrzty i pogrzeby. Szkoły powstały m.in.: w Knyszynie¹¹⁶, rok później w Ciechanowcu¹¹⁷ oraz przy wsparciu W. F. Zacherta – w Supraślu¹¹⁸, zaś w 1835 r. – razem z kaplicą i mieszkaniem dla kantora –

w Dojlidach.

¹¹¹ Cyt. za: *Białostocki przemysł włókienniczy do 1913 roku*, „Wirtualne Muzeum Mody Tekstyliów” [dostęp 15 kwietnia 2013], <http://www.muzeummodyite.pl/bialostocki-przemysl-wlokienniczy-do-1913-roku>

¹¹² Cennik czesnego, [w:] Protokół nieustalonego posiedzenia rady kościelnej z 1866 roku, APB, AK sygn. 37, s. 17.

¹¹³ A. S., *Parafia białostocka. . .*, cz. I, dz. cyt., s. 179.

¹¹⁴ A. S., *Parafia białostocka. . .*, cz. II, dz. cyt., s. 187.

¹¹⁵ Protokół posiedzenia rady kościelnej z dnia 28.X.1903, APB, AK sygn. 37, ss. 164n.

¹¹⁶ E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden...*, dz. cyt., s. 202.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ R. Dobrowolski, dz. cyt., s. 1.

w Michałowie¹¹⁹. W 1846 r. w Choroszczy powstał dom modlitwy i szkoła – najpierw elementarna, ale już przed 1880 r. dwuklasowa. W 1856 r. powstała szkoła w Dobrzyniewie, a w 1862 r. – w Siemiatyczach¹²⁰.

Działalność kulturalna i społeczna

Poza wyżej wspomnianymi formami działalności, przy parafii działały także (odpowiednio od 1905 i 1906) Stowarzyszenia Młodzieży Ewangelickiej męskiej i żeńskiej¹²¹. Kładziono duży nacisk na działalność muzyczną. W 1876 r. w parafii białostockiej powstało Kościelne Stowarzyszenie Śpiewacze „Concordia”¹²², zaś w filiale w Supraślu w 1870 r. powstał chór¹²³. W tym samym roku chór powołano również w filiale w Michałowie, zaś od 1902 r. także orkiestra puzonistów¹²⁴. Nie udało się potwierdzić innych form działalności muzycznej. Można przypuszczać, że było ich więcej, skoro w okresie międzywojennym (a zatem po zdziękowaniu parafii zarówno pod względem liczebności jak i majątku) działał chór dziecięcy, młodzieżowy chór Jugendbundu i orkiestra kościelna (puzoniści, zarówno w Białymstoku jak i Supraślu). Dawano koncerty w Białymstoku oraz w innych miejscowościach. Białostoccy ewangelicy, poza działalnością parafialną, przyczyniali się do podnoszenia poziomu kulturalnego miasta. Przykładowo Bianka Commichau, córka niemieckiego fabrykanta, a także absolwentka konserwatorium muzycznego i entuzjastka teatru, prowadziła pierwszy w XIX-wiecznym Białymstoku salon artystyczny. U Commichau zbierali się zarówno niemieccy imigranci jak i przedstawiciele miejscowej inteligencji¹²⁵.

W Białymstoku odbywały się także uroczystości diecezjalne – jak I Zgromadzenie Diecezjalne Diecezji Wileńskiej w 1885 roku czy jubileuszowy XXV Synod Diecezjalny w roku 1912¹²⁶.

Prężny rozwój parafii przerwał wybuch I wojny światowej, która, jak się miało okazać, całkowicie zmieniła obraz miasta i zboru nie tylko doszczętnie niszcząc ich potencjał ekonomiczny, lecz także zasiewając w zborze i mieście

¹¹⁹ E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden...*, dz. cyt., s. 203.

¹²⁰ Tamże, s. 202.

¹²¹ A. S., *Parafia białostocka...*, cz. II, dz. cyt., s. 186.

¹²² Z. T. Klimaszewski, dz. cyt., s. 10 i in.

¹²³ R. Dobrowolski, dz. cyt., s. 2.

¹²⁴ E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden...*, dz. cyt., s. 204.

¹²⁵ E. Kozłowska-Świątkowska i J. Maroszek, dz. cyt., s. 26.

¹²⁶ E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden...*, dz. cyt., s. 200.

nie tylko podziały narodowościowe ale wręcz przejawy nacjonalizmu, co doprowadziło do bezprecedensowych konfliktów, których skutki położyły się cieniem na dalsze losy wspólnoty aż do lat 60. XX wieku.

Summary: An Outline of the History of the Lutheran Parish in Białystok until World War I

Protestants have been present in Podlachia since the Reformation; but Lutherans appeared in the city of Białystok and its surroundings in the 18th century. They were, among others, architects and craftsmen in the service of hetman J. K. Branicki and some staff of postal stations. In the nearby Zabłudów there was a Reformed parish already in 1608. More Lutherans settled in Białystok after 1795 when, as a result of the Third Partition of Poland, the city was annexed by Prussia and became the capital of the province and department. A rapidly-growing congregation was established with a military chaplain as their pastor. When Białystok was ceded to the Russian Empire in 1807, the structure of parish members changed: in lieu of soldiers and clerks, well-qualified craftsmen became the majority. Some expansive development of the congregation occurred after 1831 when due to economic reasons many textile factories were moved from the Łódź industrial region to the region of Białystok. By the end of the 19th century, the parish had about 12 thousand members. This paper describes the history of the parish until World War I. It presents profiles of pastors, and describes church buildings, as well as charity, educational and cultural actions undertaken by the parish.

Keywords: Białystok, Podlachia, Protestantism, Supraśl

Mgr inż. Krzysztof M. Różański – absolwent ChAT, Uniwersytetu M. Kopernika i Akademii Marynarki Wojennej. Pracuje jako oficer pokładowy małych statków na Morzu Północnym. Interesuje się m. in. przeszłością i teraźniejszością ewangelicyzmu na Białostoczczyźnie i Podlasiu, współautor książki *Ewangelicy w Białymstoku – przewodnik historyczny*.

Grzegorz Jasiński

Neopietyzm a postawy narodowe.
Ruch gromadkarski na Mazurach
w XIX i XX w. (do 1956)
Część I

Ruch wspólnotowy (Gemeinschaftsbewegung) w Prusach Wschodnich był lokalną częścią wielkiego nurtu obejmującego Europę i Amerykę Północną, w swojej najgłębszej warstwie nastawionego na oczekiwanie końca świata, przyście Królestwa Bożego, a w konsekwencji na duchowe przygotowanie się do tego faktu¹. Narodził się wśród członków oficjalnego Kościoła luterńskiego, nieznajdujących w nim odpowiedniego oparcia, którzy tworzyli własne ugrupowania z różnym nastawieniem do urzędowej hierarchii. Widoczne w końcu XVIII w. przeciwstawienie się dominacji racjonalizmu przyniosło wzrost znaczenia, osłabionych wcześniej, kręgów pietystycznych, nazywanych teraz neopietystycznymi (ruch przebudzeniowy, Erweckungsbewegung), a wzmocniły je wydarzenia wojen napoleońskich. Także widoczne już postępy dechrystianizacji spotkały się z dążeniem do integracji postaw i rygoryzmu w przestrzeganiu zasad wiary. Niektóre środowiska przebudzeniowe rozpoczęły działalność charytatywną, to od nich wzorce czerpała później misja wewnętrzna (Innere Mission). Ruch przebudzeniowy w dużej części pozostał związany z Kościołem, zapoczątkował proces, określany mianem *konserwatywna modernizacja*², zakładający obronę stanu posiadania, a nawet ponownego

¹ K. Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhundert*, München 1995, s. 97–102.

² Zob. m.in.: E. Beyreuther, *Die Erweckungsbewegung*, Göttingen 1977; tenże, *Kirche in Bewegung. Geschichte der Evangelisation und Volksmission*, Berlin 1968; G. Ruhbach, *Die Erweckungsbewegung und ihre kirchliche Formation*, [w:] *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*. Bd. 1: *Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment*, hrsg. J. F. G. Goeters, R. Mau, Leipzig 1992, s. 159–174; R. Mau, *Der konservative „Protestantismus als politisches Prinzip“*, [w:] *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*. Bd. 2: *Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat*, hrsg. J. Rogge, G. Ruhbach, Leipzig 1994, s. 55–69.

przyciągnięcia do Kościoła grup tracących już z nim kontakt. Z kolei owa działalność przyczyniła się do dalszego ożywienia neopietyzmu, znanego także pod pojęciem Wspólnoty Chrześcijańskiej (Christliche Gemeinschaft) lub ruchu wspólnotowego, w którym wykształciły się dwa podstawowe nurty: pierwszy – powiązany z Kościołem – działał w kierunku zbliżonym do misji wewnętrznej i ogólnie ruchu wspólnotowego, drugi – radykalniejszy, o podłożu ludowym; w tej części ruchu następowało osłabienie lub wręcz zerwanie kontaktu z oficjalnym Kościołem³. Jednak ci, którzy rozluźnili więzi z Kościołem, odrzucając nawet udział w obrzędach, nie odeszli od religii jako systemu kulturowego. Wynikające z tradycji religijnej zwiazki i zachowania przetrwały wśród nich, mimo odżegnienia się od wypełniania niektórych obowiązków kościelnych. Ponowna konfesjonalizacja w drugiej połowie XIX w. nie oznaczała umocnienia jednolitych struktur kościelnych, odwrotnie – kwestia przynależności do Kościoła przybrała wymiar kontekstowy i sytuacyjny. Łatwiejszy przepływ informacji i ludzi przyczynił się do szybszego przenikania różnego rodzaju poglądów, wzorców, nie mówiąc o literaturze. Religijna oferta stała się znaczenie bogatsza i łatwiej dostępna⁴.

Prusy Wschodnie w XIX w. stanowiły na mapie ruchów wspólnotowych teren szczególnie. Mimo ostrożnego poparcia neopietyzmu przez prowincjonalne władze kościelne⁵, idee racjonalistyczne utrzymywały się dość długo, zwłaszcza wśród szeregowego duchowieństwa, oddziaływały także na nauczycieli. Idee przebudzeniowe, aczkolwiek zyskały pewne grono admiratorów w kręgach mieszczańskich i junkierskich, nie przyczyniły się do wyraźnego przewartościowania ich poglądów. Środowiska te w niewielkim stopniu zaangażowały się w działania zewnętrzne, ograniczając się najczęściej do osobistych praktyk religijnych. Głośna w całych Prusach sprawa sekty „świętoszków” (Mucker) w Królewcu, skupionej wokół Johanna Ebla i Georga Diestela, wpłynęła na osłabienie myśli neopietystycznej wśród tych kręgów. Na szczytach władzy, w otoczeniu racjonalistycznie nastawionego Theodora von Schöna, nie odróżniano „świętoszków” od neopietystów. Ostatecznie „ebelianismus” skompromitował w znacznym stopniu także zaangażowanych w neopietyzm,

³ R. Otello, *Ruch gromadkarski w Prusach Wschodnich w latach 1848–1914*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie (dalej: KMW), 1976, nr 3, s. 309–310. Należy podkreślić wartość tego artykułu, polegającą także na wykorzystaniu egzemplarzy pisma gromadkarskiego „Pakajaus Paslas/Friedensbote”.

⁴ O. Kiec, *Protestantyzm w Poznańskim 1815–1918*, Warszawa 2001, s. 72–74.

⁵ W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens*, Bd. 1, Göttingen 1969, s. 316–318.

utrudnił rozwój ruchu, wręcz przyczynił się do okresowego wzmocnienia kościelnych środowisk racjonalistycznych⁶.

Rekompensowane było to w inny sposób – poprzez ruch wspólnotowy silny wśród ludności wiejskiej, zwłaszcza nieniemieckojęzycznej, rozwijający się z dużej mierze samodzielnie, ze wszystkimi tego pozytywnymi i negatywnymi konsekwencjami, pozbawiony jednak intelektualnego wpływu i przywództwa osób wykształconych. Ruch ten był na tyle istotny i ciekawy, że już na początku dwudziestego stulecia doczekał się pierwszego opracowania, za nim przyszły następne⁷. Jednak stan badań nadal jest niepełny – wynika to z ludowego charakteru tego ruchu, a co za tym idzie, braku bezpośrednich przekazów pochodzących od jego przedstawicieli, określanych w języku niemieckim zazwyczaj jako „Stundenhalter” (pol. „gromadkarze”, lit. „surinkimininkai”)⁸. Należy też zaznaczyć, że o ile ruchowi rozwijającemu się w wieku XIX i okresie międzywojennym poświęcono nieco uwagi, to jego kontynuacja po 1945 r. na terenach byłych Prus Wschodnich, włączonych w skład państwa polskiego, jak dotąd uchodziła uwagi badaczy⁹.

⁶ P. Konschel, *Der Königsberger Religionsprozess gegen Ebel und Diestel (Muckerprozess)*, Königsberg 1909; W. Hubatsch, dz. cyt., s. 261–264; F. Gause, *Die Geschichte der Stadt Königsberg*, Bd. II, Köln-Weimar-Wien 1996, s. 498–500.

⁷ W. Gaigalat [V. Gaigalaitis], *Die evangelische Gemeinschaftsbewegung unter den preußischen Litauern. Geschichtliches und Gegenwärtiges*, Königsberg 1904; inne ważniejsze opracowania: F. Leyk, *Zrzeszenia gromadkarskie wśród Mazurów zamieszkałych na Mazowszu Pruskim, Westfalii i Nadrenii*, Przegląd Ewangelicki, 1937, nr 8–12; E. Sukertowa-Biedrawina, *Zagadnienia gromadkarstwa na Mazurach (przyczynek do dziejów gromadek)*, Przegląd Zachodni, 1950, nr 9, s. 272–283; R. Otello, dz. cyt.; H. Ruzas, *Ich will der Gnade der Herrn Gedenken. Chronik der Evangelisch-Lutherischen Gebetsvereine – Gemeinschaften in der Landeskirche*, Bielefeld 1989, s. 73–115; G. Jasiński, *U źródeł gromadkarstwa. O grupie „świętych” na Mazurach*, KMW, 1996, nr 3, s. 369–377; tenże, *Pomiędzy sektą a Kościołem. Gromadkarze litewscy i mazurscy w XIX wieku (do 1885 roku)*, KMW, 1999, nr 1, s. 17–42; A. Hermann, *Preußisch-Litauer und die Evangelische Kirche Ostpreußens*, [w:] *Selbstbewusstsein und Modernisierung. Sozialkultureller Wandel in Preußisch-Litauer vor und nach dem Ersten Weltkrieg*, hrsg. R. Traba, Osnabrück 2000, s. 102–105.

⁸ Członkowie ruchu wspólnotowego na Mazurach nazywali się sami „gromadkarzami (np. „do gromadek przystał”) lub „pospólnymi/pospolnymi”, na Litwie Pruskiej nazywano ich „maldeninkai” (modlący się), aczkolwiek sami chętniej używali słowa „surinkimininkai” odpowiadającemu znaczeniu: „gromadkarze”.

⁹ Krótkie informacje na ten temat [w:] H. Ruzas, dz. cyt., s. 238–245, i głównie za nim: A. Kossert, *Preußen, Deutsche oder Polen? Die Masuren im Spannungsfeld des ethnischen Nationalismus 1870–1956*, Wiesbaden 2001, s. 322–324.

Na przełomie XVIII i XIX w. ruch gromadkarski stał się niewątpliwie wyrazem protestu przeciwko kościelnemu racjonalizmowi¹⁰. Na to nakładały się problemy organizacyjne Kościoła, wypływające z niedostatecznych struktur oraz warunków terenowych. Kolejne przyczyny wynikały z dwujęzyczności parafii oraz nienajlepszej opieki duszpasterskiej, spowodowanej zarówno brakiem duchownych, jak też słabą znajomością języków polskiego i litewskiego.

Początkowo zawsze zaznaczano, że gromadkarze wywodzili się z *niższej warstwy ludu*. Należeli do nich głównie drobni chłopci, zagrodnicy. Byli wśród nich rybacy, pasterze – ludzie żyjący na otwartej przestrzeni w bezpośrednim związku z przyrodą. Osobną, jak się wydaje, dość licznie reprezentowaną grupę stanowili nauczyciele, zwłaszcza ci z małych, oddalonych od miejscowości parafialnej, szkół elementarnych. Wynikało to także z faktu, że w swoich niewielkich wioskach, to oni realizowali niektóre czynności okolośakralne, prowadząc m.in. pogrzeby, a nawet godziny biblijne, które zresztą swoją formą do złudzenia przypominały modlitewne spotkania gromadkarzy. W miasteczkach podstawę tych grup tworzyli głównie drobni rzemieślnicy. Należy zauważyć, że skład społeczny ruchu uległ zmianie, gdy zatoczył on szersze kręgi. Wtedy w jego szeregach liczniej pojawili się lepiej usytuowani gospodarze, także poszerzyło się spektrum zainteresowanych spotkaniami w miastach, obejmując również część mieszczan¹¹. Pewną rolę w ruchu gromadkarskim odgrywały kobiety. Te, które wykazały się znajomością pism dogmatycznych, cieszyły się szacunkiem wiernych, choć nie występowały w roli kaznodziejów, wyjątek stanowiła grupa „chiliastów”, w powiecie szczycieńskim, tam kobiety były zrównane z mężczyznami we wszelkich sprawach wyznaniowych¹². Natomiast w niewielkim stopniu w gromadkach uczestniczyli najubożsi – robotnicy

¹⁰ Pierwsza część artykułu, odnosząca się do XIX w., oparta jest częściowo o moje wcześniejsze opracowania: *U źródeł gromadkarstwa i Pomędzy sektą a Kościołem*.

¹¹ G. Jasiński, *Pomędzy sektą a Kościołem*, s. 23.

¹² R. Otello, dz. cyt. s. 327. Fryderyk Leyk (1885–1968, zob. T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla XIX i XX wieku (do 1945)*, Warszawa 1983, s. 189–190), syn znanego kaznodziei gromadkarskiego, Gottlieba Leyka, tak wspominał jedną z takich niewiast: *Była ona niezamężna, wysoka o ciemnym przesywającym wzroku, uduchowionym wyrazie twarzy. Tak sobie ją przypominam z lat młodych. Wgłębianie się w Pismo Święte i stałe rozmyślanie nad dosłowną jego treścią wyrobiło w niej przekonanie, że jako »nawrócona« stała się oblubiennicą Chrystusa. Na skutek wzorowego życia, dużej wiedzy z Pisma Świętego oraz ksiąg nabożnych, zdobyła sobie u niektórych gospodarzy mazurskich z okolicznych wiosek wielki szacunek. W niejednej rodzinie mazurskiej uważana była za świętą, a jej słowom i przepowiedniom wierzone*. F. Leyk, *Pamięć notuje i utrwała. Wspomnienia*, oprac. T. Kisielewski, Warszawa 1969, s. 171.

dniówkowi, bezrobotni, pracownicy folwarczni, ogólnie osoby, które na co dzień odznaczały się najsłabszym przywiązaniem do Kościoła¹³.

Początki ruchu gromadkarskiego na Litwie Pruskiej datuje się na drugą połowę XVIII w., jego rozwój na tym terenie jest dość dobrze znany¹⁴. O wiele mniej przejrzyste kształtował się on na Mazurach. Niekiedy łączy się go z powstaniem u schyłku XVIII stulecia w południowej części krainy grupy zwanej „świętymi”. Przetrwiała ona, ulegając ewolucji, co najmniej do lat osiemdziesiątych XIX w.¹⁵ Na ogół jednak początek opisywanego ruchu na tym terenie dostrzega się w działalności powroźnika Benjamina Rheinländera (zm. 1867), prowadzącego wraz z nauczycielem Lesserem zebrania gromadkarskie w powiatach nidzickim, ostródzkim i szczycieńskim. O wpływach i popularności Rheinländera świadczy fakt, że w 1849 r. wybrano go do drugiej izby sejmku pruskiego¹⁶. Pierwszą znaną mazurską organizacją gromadkarską było założone w Szczytnie w 1848 r. „Towarzystwo Chrześcijańskie”; jego członkowie, gospodarz Michał Dorsz (Dorsch) i powroźnik Johann Schrötter, własnymi siłami przetłumaczyli na język polski dzieło wybitnego przedstawiciela ruchu przebudzeniowego, Johannesza Evangelisty Gossnera, „Evangelische Hauskanzel oder Auslegung und Erklärung der Sonn- und Festtäglichen Evangelien”¹⁷. W zasadzie na mazurskich gromadkarzy zwrócono uwagę dopiero w połowie lat siedemdziesiątych XIX w., choć oficjalne struktury kościelne zareagowały na ten ruch zapewne z opóźnieniem. W latach osiemdziesiątych na Mazurach spotykało się ich już powszechnie. Wtedy też nawiązali z nimi kontakty gromadkarze litewscy. Zdobywający coraz większe wpływy i budujący własną organizację gromadkarską, Christoph Kukat (lit. Kristupas Kukaitis, 1844–1914)¹⁸ odbywał podróże po Mazurach, wprowadzając porządek w tamtejszy ruch gromadkarski. Od wizyty Kukata w 1881 r. we wsi Lemany (pow. szczycieński), zaczęto traktować gromadkarstwo na Mazurach jako ruch

¹³ G. Jasiński, *Pomiędzy sektą a Kościołem*, s. 24.

¹⁴ Zob. W. Gaigalat, dz. cyt.

¹⁵ Zob. G. Jasiński, *U źródeł gromadkarstwa*.

¹⁶ W. Ruzas, dz. cyt., s. 96; R. Otello, dz. cyt., s. 314.

¹⁷ T. Oracki, *Rozmówiłbym kamień... Z dziejów literatury ludowej oraz piśmiennictwa regionalnego Warmii i Mazur w XIX i XX wieku*, Warszawa 1976, s. 168–171; A. Rapp, *Gnandensuren. 50 Jahre Gemeinschaftsarbeit in Ost- und Westpreußen einschließlich der abgetrennten Gebiete 1877–1927*, Königsberg 1927, s. 151.

¹⁸ Zob. *Christoph Kukat und der Evangelische Gebetsverein. Nach historischen Dokumenten und Berichten von Augenzeugen*, zusammengestellt O. Jastremski, Gelsenkirchen-Erle 1972.

już zorganizowany. Także w Lemnach wzniesiono pierwszy dom modlitwy¹⁹. Po założeniu w 1885 r. przez Kukata Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy (Ostpreußischer Evangelischer Gebetsverein) znaczna część gromadkarzy mazurskich weszła w jego struktury. Takim sposobem dokonano się zjednoczenie ruchu gromadkarskiego w obu częściach Prus Wschodnich. Podlegał on kontroli władz zrzeszenia, czyli Konferencji Prowincjonalnej, zbierającej się raz w roku i zajmującej się zagadnieniami dogmatyczno-etycznymi, oraz wybranemu z jej grona komitetowi, z trzyosobowym zarządem kierującym ruchem na co dzień. Kaznodzieje poddawani byli okresowi próbnemu i zdawali egzamin²⁰.

Gromadkarze przywiązywali dużą wagę do słowa pisanego, ale tego wychodzącego naprzeciw zaspokojeniu ich potrzeb religijnych. Stąd zdecydowanie preferowali klasyczne wydawnictwa pietystyczne, jak dzieła Johanna Arndta, Christiana Langhansena czy też późniejsze nawiązujące do tej tradycji prace Johanna Evangelisty Gosslera. Odczuwając niedostatek tych książek w językach narodowych, środowiska gromadkarskie rozpoczęły oddolną akcję wydawniczą, mającą wyjść naprzeciw ich potrzebom. Na Mazurach rozpoczęto ją w połowie XIX w., wiążą się z nią nazwiska Michała Dorsza, Johanna Schröttera, Jana Bądzia (Bondzio) i Jana Jenczia. Osobny zestaw stanowiła literatura apokryficzna, także chętnie czytana w tych kręgach²¹.

Po założeniu Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy, zaczęto wydawać jako jego organ prasowy pismo „Pakajaus Paslas”, również w wersji niemieckiej pod tytułem „Friedensbote”, zawierające obok rozważań religijnych także informacje o działalności ruchu, podróżach kaznodziejów, datach i miejscach zebrań religijnych. Jednak gromadkarzom mazurskim, w przeciwieństwie do litewskich, nie zależało na wydawaniu własnej mutacji „Pakajaus Paslas”, stąd w języku polskim wychodziła ona krótko, najczęściej czytali jej wersję niemiecką²². Okazjonalnie wydawano również inne gazety gromadkarskie, wspomagano się też pismami ulotnymi. W Szillen (pow. ragnecki) od końca lat osiemdziesiątych XIX w. istniała Christliche Verlagsbuchhandlung

¹⁹ R. Otello, dz. cyt., s. 317; H. Ruzas, dz. cyt., s. 102–103, 329–331; A. Kossert, dz. cyt., s. 83–87. Napisany przez Fejderyka Leyka wiersz tak opisywał święto w Lemnach: *Skupione twarze a głos melodyjny / Rozbrzmiewa i świadczy, jak wielki jest Bóg / Do Leman to droga, w dzień wiedzy misyjny / By skupiał i słuchał, i modlił się lud / Wieśniacy z powagą we swojej świątyni/obchodzą dziś święto w mazurskiej krainie*. F. Leyk, dz. cyt., s. 166–167.

²⁰ R. Otello, dz. cyt., s. 319.

²¹ Szerzej na ten temat: G. Jasiński, *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku (1817–1914)*, Olsztyn 2003, s. 287–309.

²² F. Leyk, dz. cyt., s. 165.

Johanna Ludwiga Sakutha, litewskiego gromadkarza, specjalizująca się w wydawnictwach religijnych na potrzeby ruchu. Wychodziły tam książki w trzech językach, niektóre w tłumaczeniach wschodniopruskich duchownych, m.in. Ottona Hermanna Gerssa, superintendenta mrągowskiego²³. Innym znanym gromadkarskim wydawcą był Jan Liszewski z Działdowa. W latach 1896–1908 drukował polską mutację „Pakajaus Paslas”, zatytułowaną „Posel Pokoju”, sam przetłumaczył na język polski kilka książek religijnych, o zdecydowanie pietystycznym wydźwięku²⁴. Należy jednak podkreślić, że historia czasopism i literatury gromadkarskiej jest nadal praktycznie nieznaną.

Z Mazur pochodziło wielu wybitnych kaznodziejów gromadkarskich, jak Johannes Kijewski (1866–1934), Adam Papajewski (1865–1934), Otto Tilinski (1881–1955), August Krzykowski (1891–1966). Niektórzy z nich pracowali na Mazurach, inni wyjechali w młodym wieku i dali się zauważyć już na zachodzie Niemiec. Z przedstawicieli tego ruchu warto jeszcze wymienić Wilhelma Obera z Puchalowa (pow. nidzicki), Mossakowskiego z Uzdowa (pow. nidzicki), Rudowskiego z Nidzicy, Gottlieba (Bogumiła) Leyka ze Szczytna²⁵.

Ruch gromadkarski objął całe Mazury. Dane z 1897 r. wskazują, że w powiecie nidzickim odbyło się aż 347 zebrań gromadkarskich, a w szczycieńskim – 160. Szczególny sukces odnieśli gromadkarze w powiecie kętrzyńskim, gdzie sympatyzujący z ruchem przebudzeniowym superintendent Heinrich Otto Borowski (1847–1917) oddał do dyspozycji grupie, kierowanej przez Johanna Kijewskiego, tzw. Polski Kościół (dzisiejszą świątynię Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego), z kolei pastor Ewald Edelhoff (1862–1943) z Nakomiad (pow. mrągowski), wybitny przedstawiciel ruchu wspólnotowego w Prusach Wschodnich²⁶, udostępniał gromadkarzom plebanię. Wspominano, zwłaszcza

²³ Zob. G. Jasiński, *Otto Hermann Gerss (1830–1923) – mrągowski superintendent, wydawca pism polskojęzycznych*, Mrągowskie Studia Humanistyczne, 1999, t. 1, s. 40–44.

²⁴ W. Chojnacki, *Bibliografia polskich druków ewangelickich ziem zachodnich i północnych 1530–1939*, Warszawa 1966, nr 315, 718, 1007, 1024, 1978, 2051, 2297.

²⁵ H. Ruzas, dz. cyt., s. 333–336, 339–340; R. Otello, dz. cyt., s. 320–322; W. M. Leyk, R. Otello, *Bogumił Leyk (1860–1945)*, KMW, 1977, nr 3–4, s. 367–376.

²⁶ Silniejszy ruch wspólnotowy w Prusach Wschodnich (poza gromadkarskim) uwidocznił się dopiero u schyłku XIX stulecia. Kilka stowarzyszeń, o różnej formie organizacyjnej i nastawieniu wobec oficjalnego Kościoła (choć nie deklarujących wrogości wobec niego), ale zawsze prowadzących różnorodną pracę społeczną, oświatową i religijną głównie z młodzieżą (na wzór organizacji znanych jako Związki Młodzieży na rzecz Zdecydowanego Chrześcijaństwa – Jugendbund für Entschiedenes Christentum), powstało głównie w północnej części Prus Wschodnich. Rozproszone i słabe liczebnie grupy, działające także pod kierunkiem duchownych, którzy przeżyli „nawrócenie”, podejmowały próby porozumienia się poprzez organizowanie wspólnych konferencji i spotkań. W 1901 r., mimo niechętej

w pierwszym okresie działania ruchu, o jeszcze innych współpracujących z nim duchownych²⁷.

Jednak Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy nie ominęły poważne podziały. Podskórne napięcia na tle stosunku do rzeczywistości między konserwatystami a zwolennikami zreformowania ruchu dawały o sobie znać od chwili założenia tej organizacji. Pierwszy rozłam z 1906 r., do którego doprowadził właściciel tartaku i przewodniczący rady miejskiej w Szczytnie Friedrich Grosskopf (ok. 1865–1927), od 1900 r. wydawca pisma gromadkarskiego „*Evangeliums Bote*” (w 1902 wydawał polskojęzyczne pismo „*Posel Ziemi*”), objął teren powiatu szczywieńskiego, potem jego wpływy dotarły do Królewca. Grupa Grosskopfa zrezygnowała z rygorów dotyczących wyglądu zewnętrznego, unowocześniła nabożeństwa, wprowadzając chóry. Łączyła ona ludność polsko- i niemieckojęzyczną. Później – według opinii Ryszarda Otello – zdominowały ją szczywieńskie miejskie kręgi niemieckojęzyczne. A ponieważ do organizacji należało grono gromadkarzy związanych z pierwszym stowarzyszeniem politycznym polskojęzycznych gospodarzy mazurskich – Mazurską Partią Ludową²⁸, w 1909 r. grupa ta odeszła, tworząc własną niewielką strukturę (Wspólność Chrześcijańska), wyposażoną w organ prasowy – miesięcznik „*Trąba Ewangelicka*” (1912–1913). Rok 1911 przyniósł

postawy władz kościelnych, utworzono Chrześcijańskie Zjednoczenie dla Ewangelicyzacji oraz dla Opieki nad Wspólnotami w Prusach Wschodnich (*Christliche Vereinigung für Evangelisation und Gemeinschaftspflege in Ostpreußen*), skupiające wschodniopruskie grupy wspólnotowe. W 1903 r. przekształcono je we Wschodniopruski Związek Wspólnotowy (*Ostpreußische Gemeinschaftsbund*), na którego czele stanął pastor Karl Blaziejewski z Borken (pow. iławeckopruski). Po jego śmierci kierownictwo objął pastor Ewald Edelhoff. Był on jedynym mazurskim duchownym w tej grupie, a własne „przebudzenie” przeżył w 1898 r. Jako przewodniczący próbował dokonać zjednoczenia wszystkich okolicy kościelnych ruchów wspólnotowych, jednak bez sukcesu, choć zażegnał antagonizmy pomiędzy nimi. Szczególnie zgodnie współpracował z Braćmi z Sankt Chrischony (*Chrischonabrüder*), którzy po przebyciu do Prus Wschodnich oparli się w swojej pracy na zwolennikach ruchu gromadkarskiego, tych lepiej wykształconych, poszukujących, którym nie wystarczyły już dogmatyczne podstawy gromadkarstwa, oraz chętnych do zewnętrznego, społecznego działania; nawiązał również dobre stosunki z gromadkarzami, mimo że ci odmówili włączenia się do Wschodniopruskiego Związku Wspólnotowego, zob. J. Ohlemacher, *Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, [w:] *Geschichte des Pietismus*. Bd. 3: *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*, hrsg. U. Gäbler, Göttingen 2000, s. 412–413; G. Jasiński, *Kościół ewangelicki na Mazurach*, s. 332–334.

²⁷ R. Otello, dz. cyt., s. 320; H. Ruzas, dz. cyt., s. 118–120, 124, 331, 333.

²⁸ Zob. G. Jasiński, *Mazurska Partia Ludowa. Próba oceny roli i znaczenia*, Masovia, 1997, t. I, s. 23–36.

znacznie poważniejszą schizmę Eduarda Reicha. Do jego Ewangelicko-Luterańskiego Zrzeszenia Modlitwy (Evangelisch-Lutherische Gebetsverein) przeszła niemal połowa członków związku Kukata. Przyczyną tego kroku znowu była chęć unowocześnienia nabożeństw (wprowadzenie zrewidowanego przekładu Biblii, wielogłosowych chórów) oraz – co najważniejsze – dopuszczenia do zgromadzeń tych, którzy nie dostąpili *wewnętrznej przebudzenia*²⁹. Ewangelicko-Luterańskie Zrzeszenie Modlitwy jako tytuł swojej gazety zachowało niemieckie tłumaczenie litewskiej nazwy „Pakajaus Paslas” – „Friedensbote” (dla odróżnienia od pisma Kukata zwykło się oznaczać je cyfrą II), ukazywała się ona tylko po niemiecku. Mimo podejmowanych później, w okresie międzywojennym, prób, nie doszło do zjednoczenia tych dwóch zasadniczych nurtów gromadkarstwa³⁰.

Ponieważ do 1885 r. ruch gromadkarski nosił nieformalny charakter, trudno obliczyć liczbę jego zwolenników. Nigdzie ich oficjalnie nie rejestrowano, są jedynie dane szacunkowe dotyczące Litwy Pruskiej. Według nich, przed 1885 r. zrzeszał przynajmniej jedną czwartą litewskich ewangelików. Co do Mazur, również ogólne dane, ale pochodzące tuż sprzed pierwszej wojny światowej, podają podobną wielkość – jednak należy zauważyć, że w zasadzie nikt nie wyjaśnił, na jakiej podstawie sporządzono owe szacunki³¹.

Dość trudno jednoznacznie scharakteryzować poglądy gromadkarzy. Rozrzucone na dużych terenach grupy różniły się swoimi zapatrywaniami,

²⁹ W zasadzie opisy (z okresu tuż przed pierwszą wojną światową) wyglądu zewnętrznego i zachowań gromadkarzy, należących do ugrupowania Ch. Kukata, do złudzenia przypominały te, jakimi charakteryzowano jeszcze w pierwszej połowie XIX w. zwolenników jednego z głównych nurtów gromadkarstwa litewskiego „Klimkenai” (od nazwiska jego przywódcy Klimkusa Grigelaitisa, 1750–1823): *Członkowie Zrzeszenia wstrzymywać się musieli od używania napojów alkoholowych, a już zupełnie od palenia tytoniu. Jeden z członków powiedział mi: »Gdyby Pan Bóg chciał, żeby człowiek palił, to byłby mu stworzył na głowie komin, ażeby dym przez ten komin prosto leciał w powietrze«. Zabawy wszelkiego rodzaju nie miały u nich miejsca. Byli oni przeciwnikami wszelkich rozrywek światowych. Odzież ich była skromna. Mężczyźni chodzili przeważnie w koszulach bez kołnierzyków i krawata, zwykle w czarnym podkoszulku z chusteczką na szyi. Kobiety »nawrócone« nie nosiły kapelusza, lecz skromne, ciemne chustki. Noszenie jedwabnych pończoch, eleganckiego obuwia, pięknych, do figury robionych sukien, uważały za grzech. Długi czas unikali bez wyjątku lekarzy. Zwracali się modlitwą do Boga, Pana życia i śmierci, o uzdrowienie chorego. Nawet zamożni ludzie nie dawali dzieciom żadnego wyższego wykształcenia.* – F. Leyk, dz. cyt., s. 168.

³⁰ G. Jasiński, *Kościół ewangelicki na Mazurach*, s. 318–319.

³¹ A. Hermann, dz. cyt., s. 86–87; W. Gaigalat, s. 32–35; W. Hubatsch, dz. cyt., s. 307; R. Otello, s. 320.

choć wiązało je wiele wspólnych cech. Najważniejszą była dualistyczna wizja świata, traktowanie całej historii ludzkości w kategoriach odwiecznej walki dobra ze złem, toczonej o duszę człowieka. Z jednej strony – powiadali gromadkarze – jest Bóg, Król Niebios, który panuje na niebie i ziemi, karze i wynagradza, z drugiej – mieszkający w piekle diabeł ze swoimi sługami, złymi duchami, który prześladuje ludzi. Każdy ich występki kwituje jako plus dla swojego roszczenia wobec duszy człowieka. Gromadkarze nie byli teologami, nie komentowali tekstów Biblii, raczej opowiadali ludziom o własnych doświadczeniach i, powołując się na teksty Ewangelii, zachęcali do pójścia w swoje ślady. Nie byli interpretatorami Pisma świętego, a jedynie przekazicielami. Ale przekazicielami szczególnymi, ich kaznodzieje bowiem mieli nie tyle nauczać, co zbawiać słuchaczy. Według nich, złego ducha można zwalczyć poprzez mniej lub bardziej ascetyczne życie, zachowanie, żarliwą modlitwę. Ludzkość znajduje się obecnie już po ciemnej stronie świata, ale – uważali – można ją jeszcze zbawić. Jednak większość, żyjąc w cieniu szatana, nie zdaje sobie z tego sprawy. Naturą ludzką jest zepsucie. I właśnie to oni – gromadkarze – są ramieniem Boga, wybranymi, aby uzmysłowić ludziom ich położenie. Jedynie poprzez pokutę i ascezę, poprzez pogrążenie się w rozpacz nad zepsuciem i grzechami można dostąpić stanu łaski, zostać zbawionym. Ale musi to być proces trwały. Nie wystarczy jednorazowy akt skruchy, pokuta trwać powinna nieustannie. Nawet zwalczone zło może wrócić. Z poglądów tych wynikała konkretna postawa. Skoro tylko oni, gromadkarze, wiedzą jak postępować, to znaczy, że są kimś wyjątkowym, wybranymi przez Boga, będącymi pod natchnieniem Ducha Świętego przemawiającego bezpośrednio do nich i przez nich. Powodowało to wytworzenie się społeczności *prawdziwie wierzących* przeciwstawiających się reszcie nienawróconych *grzeszników*³². I ten sposób myślenia, choć już nie tak dobitnie artykułowany, ale wciąż widoczny jeszcze w okresie międzywojennym, przetrwał do 1945 r.

W gromadkarstwie można wyodrębnić trzy główne nurty, wszystkie mniej lub bardziej wyraźnie oparte na przedstawionym wyżej schemacie myślenia. Pierwszy, najmniej liczny, zbliżony był do kościelnego ruchu przebudzeniowego. Do grona jego najwybitniejszych przedstawicieli w XIX w. należał Jan Jenczio (1797–1884), gospodarz z Markowskich (pow. olecki). Głównie z powodu braku aktywności Kościoła na rzecz duchowego rozwoju swoich ziomeków, skierował się w stronę ruchu gromadkarskiego i próbował wypełnić zadania, z których – według jego opinii – nie potrafił wywiązać się oficjalny Ko-

³² G. Jasiński, *Pomiędzy sektą a Kościołem*, s. 27.

ściół. Poparcie, jakiego udzielił mu Johann Hinrich Wichern (1808–1881), założyciel Misji Wewnętrznej, stawiało go na uprzywilejowanej pozycji. Jego krytyka Kościoła nie poruszała spraw teologicznych, lecz dotyczyła konkretnych postaw księży. Do tej grupy można zaliczyć też gromadkarzy, wziętych pod ścisły nadzór duchownych i wciągniętych przez nich do współpracy. Ale właśnie w tych kręgach wszelkie próby ograniczenia działalności wywoływały największy opór. Ich przedstawiciele mieli świadomość swojej dobrej woli, toteż – pytali z oburzeniem – dlaczego to oni, służąc Bogu ze *szczerzego serca*, skazani są na *poniżenie*, podczas gdy inni, oddając się *obrzydlivościom*, nie wywołują takich podejrzeń? Stąd wiele energii poświęcali obronie swojej pozycji w Kościele, uzasadnieniu prawa do własnych zebrań, które – według nich – wynikało z Nowego Testamentu³³. Następną, najliczniejszą grupę tworzyli gromadkarze, którzy w przeciwieństwie do członków kręgu opisanego wyżej, nie wyznaczyli sobie jako celu pracy na rzecz innych. Charakteryzowali się troską o zaspokojenie jedynie własnych potrzeb religijnych. Nie reprezentowali jednakowych postaw wobec Kościoła czy duchownych. Do trzeciej grupy należeli ci, którym najbliższym było do wyjścia z Kościoła i nierzadko to czynili. Zazwyczaj wywodzili się z kręgów najuboższych. Rozumiejąc je dosłownie, powoływali się na Kazanie na Górze (Mt 5,1), ostro występowali przeciwko *bogatszym*, utożsamianym z grupą, która odeszła od zasad *prawdziwego, ewangelicznego chrześcijaństwa*, wyrażali także niechęć wobec form sprawowania posługi przez duchownych (*apostolowie nie brali opłaty* – twierdzili). Byli najbardziej radykalną częścią ruchu okołokościelnego, przez konserwatywne władze kościelne i administracyjne utożsamianą często, zresztą zupełnie bezpodstawnie, z ruchem socjaldemokratycznym. Z tym ostatnim, ze względu na światopogląd socjalistów, nie istniała żadna efektywna płaszczyzna porozumienia, nie licząc ogólnie deklarowanej, ale do końca niezdefiniowanej niechęci wobec *bogaty*ch. Owa postawa nie przekształcała się w konkretny radykalizm społeczny, najczęściej demonstrowała wspomniane odcięcie się od oficjalnej organizacji kościelnej. Z drugiej strony, pewien radykalizm społeczny baptystów, którzy pojawili się na Mazurach w drugiej połowie XIX w., odpowiadał części gromadkarzy³⁴.

Przekonanie o przeniknięciu Duchem Świętym zwalniało w efekcie z kontroli własnych zachowań. Wszelkie czynności – jeżeli nawet wykraczały poza przyjęte normy – wykonywano z jego natchnienia. Niekiedy wielogodzinne spotkania religijne przeradzały się w ekstatyczne seanse, łatwo zacieraly się

³³ Tenże, *Jan Jenczio (1797–1884) – mazurski gospodarz z Markowskich*, KMW, 1992, nr 2, s. 127–146.

³⁴ Tenże, *Pomiędzy sektą a Kościołem*, s. 32, 38.

granice pomiędzy głęboką modlitwą a religijnym zapamiętaniem, wzmocnionym długimi postami, prowadzącymi wręcz do działań niepożytecznych. Do takich zajęć doszło m.in. w Kurkach (pow. ostródzki), gdzie liczne grono gromadkarzy oczekiwało na rychły Sąd Ostateczny; uczestniczyli w tym miejscowi nauczyciele. Podobne wydarzenia rozegrały się także w Maradkach (pow. mąrowski), a całą sprawę nagłośniły artykuły w lokalnych gazetach. Zapamiętanie religijne niektórych gromadkarzy doprowadzało do całkowitego odrzucenia spraw codziennych, upadku gospodarstwa, bankructwa. Jeszcze tuż przed pierwszą wojną światową grupa ok. 50 gromadkarzy z powiatu szczycieńskiego spotkała się w oczekiwaniu na spodziewany koniec świata, interweniowali miejscowi żandarmi³⁵.

Nie można jednoznacznie ocenić stosunku gromadkarzy do oficjalnego Kościoła. Na ogół podkreślano ich przywiązanie do tej instytucji, pilne uczestnictwo w nabożeństwach, świętowanie dni przepisanych kalendarzem kościelnym. Według ogólnej opinii, wzięci pod nadzór księży stanowili *wzór chrześcijan*. Członkowie ruchu wykazywali szczególne zainteresowanie misjami zewnętrznymi, co wynikało z ich pietystycznej postawy. Generalny superintendent Friedrich Carus wyraził przekonanie, że o ile *przebudzeni* nie wejdą w konflikt ze swoimi duchownymi, nie odchodzą od Kościoła. Ale ponieważ przynależność do grupy wpływała często z niezadowalającej formy posługi duszpasterskiej, łączność z Kościołem łatwo mogła być zerwana. Inni gromadkarze nie przywiązywali do uczestnictwa w kościelnych uroczystościach głębszej uwagi. Były też grupy odznaczające się wręcz napastliwością wobec Kościoła, uznające, że można świętować niedzielę bez nabożeństwa. Niektóre środowiska organizowały swoje spotkania w godzinach nabożeństw, doprowadzając do ostrych konfliktów z przedstawicielami Kościoła³⁶.

Także słaba znajomość języków polskiego i litewskiego wśród duchownych powodowała wyjście z Kościoła unijnego. Wprawdzie nie należy traktować ruchu wyłącznie jako protestu przeciwko akcji germanizacyjnej w Kościele, jednak i tutaj sprawy językowe odegrały pewną rolę. Czasami gromadkarzom nie wystarczała już forma języka, jaką posługiwali się księża, stąd też podpowiadano duchownym, aby czerpali wzory z mowy używanej na ich zgromadzeniach religijnych. Ogólnie gromadkarze litewscy i mazurscy stanowili

³⁵ Tenże, *Kościół ewangelicki na Mazurach*, s. 325; F. Leyk, dz. cyt., s. 172.

³⁶ *Die evangelischen General-Kirchen- und Schulvisitationen in Ost- und Westpreussen 1853–1944*, bearb. I. Gundermann, hrsg. W. Hubatsch, Göttingen 1970, s. 101–102, 190, 226.

grupę najmniej podatną na asymilację W pierwszej wersji statutu Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy z 1885 r. była mowa o językach udzielania nauk: niemieckim, litewskim i polskim, w jego późniejszej wersji z 1928 r., obok dwóch pierwszych, pojawił się już *mazurski*. Oczywiście gromadkarzom, upierającym się przy zachowaniu języka polskiego, chodziło nie tyle o opór przeciwko polityce germanizacyjnej, ile o obronę języka polskiego jako *lingua sacra* zwiastowania³⁷.

Gromadkarze stanowili zdecydowanie luterański element w obrębie Kościoła unijnego. Ci, którzy deklarowali mu wierność, nie czynili tego bezwarunkowo, żądali bowiem uszanowania w nim właśnie luterańskich tradycji. Z ksiąg, oprócz Biblii i literatury pietystycznej, uznawali praktycznie tylko katechizm Lutera. Niektórym duchownym Kościoła krajowego zarzucali *katolicki pogląd na chrześcijaństwo*, nie utrzymywali jednak związków ze staroluteranami³⁸.

Gromadkarze wiedli godne życie, w ich środowisku nie odnotowywano większych przestępstw, kradzieży. Cieszyli się opinią ludzi cichych, spokojnych, *bardzo grzecznych i zręcznych*, gotowych przyjść bliźnim z pomocą, na kaznodziejów gromadkarskich oficjalnie nałożono obowiązek opieki duszpasterskiej nad osobami chorymi, mieli także – w miarę swoich możliwości – pomagać im materialnie. Nie spożywali alkoholu, przez co stanowili ewenement na dziewiętnastowiecznej wsi mazurskiej. Przykład Jana Jenczia, który przyczynił się do odnowy moralnej i ekonomicznej swojej wioski stał się znany w całej prowincji. Z drugiej strony, stwierdzano *faryzejskie postępowanie gromadkarzy*. Bardzo rygorystyczne traktowanie niektórych spraw nie przeszkadzało im w niewłaściwym podejściu do innych. Znane są przykłady złego życia rodzinnego, stosunku do ubogich, powiadano z przekąsem: *Jakkolwiek za swe zadanie uważają osiągnięcie wysokiego stopnia świętości, jednakże w szumgłu nie są świętsi od reszty mazurskiego rodu*³⁹.

Zawsze podkreślano ich pruskie, patriotyczne nastawienie, nazywano ich *posłusznymi poddanymi*. W czasie Wiosny Ludów gromadkarz Benjamin Rheinländer, będąc wtedy posłem z powiatów nidzickiego, ostródzkiego i szczycieńskiego, bez reszty zaangażował się po stronie króla i konserwatystów. Także Jan Jenczio czynnie włączył się w obronę politycznego *status quo*, wydając nawet własnym sumptem ulotki zwalczające liberalów. W statucie Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy znalazł się paragraf nakazu-

³⁷ F. Leyk, dz. cyt., s. 163; G. Jasiński, *Kościół ewangelicki na Mazurach*, s. 328.

³⁸ G. Jasiński, *Kościół ewangelicki na Mazurach*, s. 326.

³⁹ Tenże, *Pomiędzy sektą a Kościołem*, s. 35.

jący szacunek wobec *każdej władzy zwierzchniej*, szczególnie zaś cesarsko-królewskiej. Jego brzmienie zostało zmienione dopiero w 1928 r., gdy usunięto słowa o władzy monarszej, zachowując zasadniczą część paragrafu o konieczności podporządkowania się władzy⁴⁰.

Pierwsza wojna światowa przyniosła rozchwianie dotychczasowych tradycyjnych wartości, jednocześnie wzmogła, widoczne już wcześniej, oczekiwania eschatologiczne, zaś upadek cesarstwa, odejście części elit Republiki Weimarskiej od wartości konserwatywnych, dominujących w środowisku wiejskim Prus Wschodnich, kryzys gospodarczy, uderzający szczególnie w małych właścicieli gospodarstw i robotników rolnych, nasiliły dezorientację, zwłaszcza mieszkańców wsi. Zmniejszyło się zaufanie do oficjalnego Kościoła, z jednej strony związane ze zmianą jego statusu, spowodowaną abdykacją króla pruskiego, z drugiej – z racji nadmiernego zaangażowania się duchowieństwa w sprawy bieżące i częściowego odejścia od tak cenionej, przynajmniej na Mazurach, religijności neopietystycznej (należy jednak zauważyć, że nadal istniało spore grono duchownych, opierających się na tych wartościach)⁴¹. W sumie w latach 1914–1925 liczba członków takich Kościołów i grup wyznaniowych, jak baptyści, metodyści, Wyznanie Nowoapostolskie, zielonoświątkowcy, adwentyści, Badacze Pisma Świętego zwiększyła się na terenie Prus Wschodnich dwukrotnie. Liczyły one wtedy, oczywiście przy bardzo ogólnych szacunkach, ponad 42 tysiące wyznawców, ale z powodu ich rozproszenia i zróżnicowania nie stanowiły zagrożenia dla oficjalnego Kościoła. Niemniej, w Prusach

⁴⁰ Tenże, *Jan Jencio*, s. 144; F. Leyk, dz. cyt., s. 163. Należy również nadmienić (choć kwestia ta nie jest to celem niniejszego opracowania), że wśród pierwszych Mazurów, którzy wyruszyli na Zachód, gromadkarstwo – przy braku duchownych – odgrywało ważną rolę. Spotkania, oprócz modlitewnej, spełniały rolę społeczną, jednoczyły ziomków, stanowiły namiastkę życia organizacyjnego. Ale i później, z powodu słabej opieki duszpasterskiej i kłopotów językowych, różnice między ruchem gromadkarskim, oficjalnie będącym częścią Kościoła krajowego, a sekciarstwem w Zagłębiu zacieraty się szybciej niż na Mazurach. Łatwiej przechodzono tam do innych Kościołów, grup wyznaniowych i sekt. Pastor Oskar Mückeley, z aptekarską dokładnością, dzieląc wszystkie te związki na grupy i klasy, w 1916 r. naliczył ich 22. Ruch ten, w zróżnicowanych formach organizacyjnych i rozmaicie ustosunkowany do oficjalnego Kościoła, przetrwał i funkcjonuje w ograniczonym zakresie po dzień dzisiejszy, zob. O. Mückeley, *Die ostpreußischen Sekten, Gemeinschaften und kirchlichen Versammlungen im rhein.-westf. Industrie-Bezirk*, Gelsenkirchen 1913; H. Ruzas, dz. cyt., s. 134–160, 249–283; Ch. Ribbat, *Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich*, Frankfurt am Main 1996, s. 86–98.

⁴¹ A. Kossert, dz. cyt., s. 181–190, 220–224.

Wschodnich (a zwłaszcza na Mazurach i Litwie Pruskiej) relacja liczby członków religijnych organizacji pozakościelnych do liczby członków oficjalnego Kościoła była znacznie wyższa niż w innych prowincjach państwa pruskiego⁴².

W Prusach Wschodnich natomiast niezwykle rzadko notowano oficjalne występowania z Kościoła, były to najniższe wskaźniki w całym państwie. W najgorszym, 1921 r. opuściło Kościół 1290 wiernych, potem jednak liczba ta spadła do 302 (1922), aby wzrosnąć w 1925 r. do 822, ale jednocześnie corocznie, także z owych wymienionych wyżej środowisk religijnych, przechodziło (bądź wracało) do niego ponad 100 osób⁴³ (w samym Berlinie, który naturalnie traktować należy jako przypadek szczególny, średnia wystąpień wynosiła 4–6 tys. rocznie)⁴⁴. Wiązało to się także z formą religijności ludności mazurskiej i litewskiej, do złudzenia przypominającą tę z XIX w., z położeniem nacisku na zewnętrzne okazywanie wiary, liczne uczestnictwo w uroczystościach kościelnych (i oczywiście coniedzielnych nabożeństwach) oraz przepojenie życia codziennego rytuałami religijnymi. Zmniejszył się za to zasób lokalnych obyczajów, określanych wcześniej przez władze kościelne jako *zabobony*, zresztą część z nich usunęła postępująca germanizacja. Jednak wiele z nich wciąż egzystowało, nie wywołując u nikogo konfliktu sumienia, widziano w nich (jak i wcześniej) *wzmocnienie* wiary. Z kolei niektóre nieortodoksyjne zwyczaje kościelne, powodujące dawniej irytację władz w Królewcu (klęknięcie, żegnanie się, składanie ofiar w *intencji*), teraz były akceptowane. Nadal dostrzegano silne pietystyczne akcenty w religijności mazurskiej⁴⁵.

W okresie międzywojennym, podobnie jak wcześniej, w drugiej połowie XIX w., ruch wspólnotowy ciągle odgrywał ważną rolę w ramach Kościoła wschodniopruskiego. Po wyodrębnieniu się w 1911 r. ze Wschodniopruskiego

⁴² K. Flothow, *Aus der Gegenwart*, [w:] *Bilder aus dem religiösen und kirchlichen Leben Ostpreußens. Festschrift zum Deutschen evangelischen Kirchentag in Königsberg Pr. vom 17. bis 21. Juni 1927*, hrsg. K. Flothow, Königsberg 1927, s. 179; W. Hubatsch, dz. cyt., s. 460.

⁴³ F. Werner, *Um den Protestantismus in Ostpreußen. Eine erstmalige Untersuchung der konfessionellen Lage der Nachkriegszeit in unserer Provinz*, Königsberg 1929, s. 47, 51.

⁴⁴ G. Besier, *Dogmatische Neuansätze, politisch-ethische Kontroversen und praktisch-theologisches Handeln in Kirche und Universitätstheologie*, [w:] *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*. Bd. 3: *Trennung von Staat und Kirche. Kirchlich-politische Krisen. Erneuerung kirchlichen Gemeinschaft (1918–1992)*, hrsg. G. Besier, E. Lessing, Leipzig 1999, s. 191–192.

⁴⁵ H. Somplatzki, *Wiara mojej babci – sprawozdanie z zatopionego świata*, [w:] *Ewangelicy na Warmii i Mazurach. Dzieje i współczesność*, red. E. Kruk, Olsztyn 2001, s. 49–57; *Die evangelischen General-Kirchen- und Schulvisitationen*, s. 893, 894, 922, 923.

Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy nowej organizacji Ewangelicko-Luterańskiego Zrzeszenia Modlitwy, w latach dwudziestych doszło do dalszych rozłamów. Najbardziej dotknęły one Wschodniopruskie Ewangelickie Zrzeszenie Modlitwy. W 1927 r. usunięto jego prezesa, Gustava Mädera, zarzucając mu apodyktyczność. Utworzył on zatem własne Zrzeszenie Modlitwy (Evangelischer Gebetsverein), w latach 1928–1939 wydawał w Giżycku niemiecko-litewskie pismo „Kukats Pakajaus Paslas A./Kukats Friedens-Bote A”, jak wskazuje sama nazwa, nawiązujące do tradycji Pierwszej organizacji gromadkarskiej Christopha Kukata, której czuł się prawnym następcą. Na Mazurach (w powiatach piskim, giżyckim, elckim, mragowskim) zdobył około tysiąca zwolenników⁴⁶. Rok później także ze Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy wyłoniła się kolejna grupa – tym razem kierowana przez kaznodzieję gromadkarskiego ze Szczytna, Reinholda Barcza (1885–1942)⁴⁷ – Christliche Gemeinschaft/Społeczność Chrześcijańska, działająca wyłącznie na Mazurach, głównie w powiecie szczycieńskim.

Liczba innych mniejszych ugrupowań nie jest znana, tak samo jak liczba ich członków; nie wiemy, jakie były ich założenia dogmatyczne, stosunek do oficjalnego Kościoła. Po niektórych zachowały się jedynie nazwy: Gemeinde Gottes, Gmina Zijonska (Ziongemeinde), Mazurski Związek Pacierza (Masurischer Gebetsverein), Kirchliche Gemeinschaft, Christliche Betgemeinschaft, Kinder Gottesgemeinschaft, Christlich-Lutherischer Gebetsverein w Jezach (pow. piski). Na północy Mazur działali nieliczni już, znani sprzed 1914 r., drostyści⁴⁸, a na południu nadal chiliaści, których znaczna część przeniosła się jednak przed 1914 r. do zachodnich Niemiec. Wspominano także o grupach

⁴⁶ F. Leyk, dz. cyt., s. 165.

⁴⁷ T. Oracki, *Słownik biograficzny*, s. 48–49.

⁴⁸ Nazwa ugrupowania pochodzi od nazwiska duchownego Kościoła Unijnego Oskara Waldemara Droste (ur. 1860 w Pilawie, pow. rybacki). Podczas sprawowania funkcji duszpasterskiej doznał „przebudzenia” i rozpoczął głoszenie impulsywnych, acz cieszących się uznaniem kazań na temat grzechu, bliskich treściowo ruchowi wspólnotowemu. Szybko jednak doszło do konfliktu i ataków na Kościół, motywowanych przekonaniem o odejściu tej instytucji od „prawdziwej wiary”, zakończonych złożeniem przez Drostego urzędu w 1890 r. Swoją naukę oparł na obecności objawienia, koniecznego do głoszenia Ewangelii, odrzucił potrzebę studiów teologicznych, chrztów dzieci, sam także ochrzcił się ponownie. Z nabożeństw usunięto wszelkie elementy uroczyste, zachowując jedynie słowo i pieśni śpiewane przez wiernych. Uznawano tylko Biblię, nie używano innych książek religijnych. Największą popularność ruch osiągnął w latach 1890–1894, później jego zasięg zmalał, zob. G. Jasiński, *Kościół ewangelicki na Mazurach*, s. 340–341.

bez nazwy skupionych wokół kaznodziejów, o nic nam dzisiaj, niestety, nie mówiących nazwiskach, Kukola czy Payka z Gawrzyjalek (pow. szczyński)⁴⁹.

Władze kościelne nie dostrzegały w ich działalności większego niebezpieczeństwa, bardziej obawiały się *Wolnych Kościołów*, za które uważano staroluteran (akurat na Mazurach praktycznie niewystępujących), baptystów (dysponujących już od końca XIX w. rozwiniętą siecią parafii w południowych Mazurach) oraz – coraz częściej pojawiających się także na południu Prus Wschodnich – metodystów.

Polityka Kościoła wobec ruchów wspólnotowych stanowiła kontynuację tej przed pierwszej wojny światowej. Wtedy już zorientowano się, że ostre środki, którymi próbowano zwalczać ten nurt w latach osiemdziesiątych XIX w., nie przynosiły rezultatu, a raczej odwrotnie, autorytet represjonowanych przywódców rósł. Postanowiono więc poddać go kontroli, nawiązując współpracę z przedstawicielami najważniejszych ugrupowań wspólnotowych. Nie wolno jednak zapominać, że w okresie międzywojennym gromadkarstwo zmieniało się wraz z całym społeczeństwem. Znikł pewien charakteryzujący go wcześniej radykalizm, nie odrzucało już możliwości zbawienia wiernych spoza jego grona, a ponieważ tymczasem zbliżył się znacznie do oficjalnego Kościoła, granica między gromadkarzami a *zwykłymi* wiernymi była o wiele łatwiejsza do przekroczenia niż w XIX w., tym bardziej, że największe ugrupowania gromadkarskie nie żądały odcięcia się od jeszcze *nienawróconych*, jak zazwyczaj działo się to w przedwojennej fazie ruchu. Z wyjątkiem małych grup, nie przewidywano już tak dużego znaczenia do objawów zewnętrznych, ubiorów czy form nabożeństw⁵⁰, skupiano się bardziej na religijności wewnętrznej o luterancko-pietystycznym charakterze. Nie izolowano się od spraw codziennych ani politycznych, czemu dano wyraz w czasie plebiscytu, gdy część gromadkarzy, działając także we Wschodniopruskiej Służbie Ojczyźnianej, wzięła aktywny udział w agitacji plebiscytowej. W akcję tę zaangażowali się również reprezentanci największego gromadkarskiego ugrupowania – Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy. W swoich oświadczeniach imiennie piętnowali tych nielicznych członków, którzy opowiedzieli się po stronie polskiej⁵¹.

⁴⁹ P. Sowa, *Cena polskości*, Warszawa 1976, s. 108, 109; K. Flothow, dz. cyt., s. 179.

⁵⁰ Nie była to jednak zmiana radykalna: na zdjęciach z lat dwudziestych XX w., nawet na tak radosnych uroczystościach, jak wesela, gromadkarze (zwłaszcza kobiety) pojawiali się ubrani na czarno.

⁵¹ R. Otello, *Problemy narodowościowe w Kościele ewangelickim na Mazurach w latach 1918–1945*, Olsztyn 2003, s. 53–56; A. Kossert, dz. cyt., s. 153.

Politykę Republiki Weimarskiej grupy gromadkarskie odbierały na ogół jako atak na tradycyjne wartości, a próby wprowadzenia świeckiego charakteru szkoły poprzez usunięcie z niej religii spotykały się z dużym sprzeciwem zarówno gromadkarzy, jak i większości wiernych. W ten sposób przedziały między ruchem wspólnotowym a Kościołem nadal ulegały zatarciu. Należy przy tym pamiętać o pietystycznym nastawieniu części duchownych, tworzących także w synodzie prowincjonalnym wspólną platformę – Związek Wyznających (Bekennerbund)⁵². Wszystko to przyczyniało się do coraz większej akceptacji ruchu gromadkarskiego. Ale z drugiej strony, niezależnie od tej współpracy, samo istnienie ruchu, tak jak przed pierwszą wojną światową, wyrażało pewną nieufność wobec oficjalnego Kościoła⁵³. Warto podkreślić, że ruch ten osiągnął znaczące rozmiary: w rejencji olsztyńskiej liczbę członków grup wspólnotowych w 1932 r. szacowano na 37 tysięcy, czyli ok. 9% wszystkich tamtejszych ewangelików. Spotkania tylko jednej z takich grup, co prawda bardzo istotnej, bo Ewangelicko-Luterańskiego Zrzeszenia Modlitwy, odbywały się w blisko 500 [!] miejscowościach położonych na terenie Mazur i Warmii. Co najmniej w kilkunastu z nich organizacja ta dysponowała własnymi salami modlitw, w Kętrzynie użytkowała przejęty od Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy *Polski Kościół* (wówczas już nazywany, ewidentnie z powodów politycznych, *Małym Kościołem*), w Lisewie i Prostkach (pow. elcki) oraz Ukcie (pow. mragowski) miała swoje domy modlitwy, zaś sale posiadała w Białej Piskiej, Krzywińskich (pow. piski), Ostródzie, Nidzicy, Farynach, i Lemanach (pow. szczycieński, zbudowana tam w 1884 r. pierwsza kaplica gromadkarska pozostała własnością Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy) i w samym Szczytnie. W Wielbarku (pow. szczycieński), Olsztynku (pow. ostródzki), Woźnicach (pow. mragowski) i Rogu (pow. ni-

⁵² Za czasów Republiki Weimarskiej w synodzie prowincjonalnym (podobnie jak jeszcze przed pierwszą wojną światową) dominowała centrowa, dogmatyczno-luterańska Pozytywna Unia (Positive Union) oraz wywodzące się z tego ugrupowania bardziej liberalne Zjednoczenie Ludowo-Kościelne (Volkskirchliche Vereinigung), również swoje istnienie zaznaczał wyrosły z nurtu pietystycznego Związek Wyznających (Bekennerbund). Po wyborach z 1933 r. nowy synod został określony już jako „brunatny”. Niemieccy Chryścianie (Deutsche Christen) zdobyli w nim – bez nacisku – ponad połowę głosów, kosztem ugrupowań centrowych, natomiast neopietysty utrzymali swoje stronnictwo prawie bez strat, stając się zarzewiem opozycji kościelnej w prowincji, zob. *Geschichte der Bekennenden Kirche in Ostpreußen 1933–1945: Allein das Wort hat's getan*, hrsg. M. Koschorke, Göttingen 1976, s. 32, 101; R. Meindl, *Ostpreußens Gauleiter. Erich Koch – eine politische Biographie*, Osnabrück 2007, s. 140–141, 164–169.

⁵³ A. Kossert, dz. cyt., s. 256–260.

dzicki) Ewangelicko-Luterańskie Zrzeszenie Modlitwy korzystało z wynajętych pomieszczeń szkolnych. Na uwagę zasługuje kaplica w warmińskiej Czerwoncu (pow. reszelski), osobna sala znajdowała się również w Działdowie. Co ciekawe, gromadkarze z Ewangelicko-Luterańskiego Zrzeszenia Modlitwy żyjący na Działdowszczyźnie wyruszyli w podróż po Polsce, docierając nawet na Wołyń⁵⁴.

W dawniejszej literaturze polskiej podkreślano silne przywiązanie gromadkarzy do języka polskiego i budowania na tej płaszczyźnie związków z Polską, te prace na długi czas ukształtowały w Polsce wizję gromadkarstwa walczącego o zachowanie języka polskiego, wręcz ruchu propolskiego⁵⁵. Jest to jednak znaczne uproszczenie. Już przed pierwszą wojną ruch gromadkarski silnie zagościł wśród społeczności niemieckiej, coraz częściej pojawiał się też w miastach, a przywiązanie do języka polskiego, zwłaszcza traktowanego jako *lingua sacra*, nie oznaczało automatycznie sympatii do Polski ani tym bardziej rozwoju polskiej świadomości narodowej⁵⁶. Potocznie mówi się o ruchu polskim łącznie *na Warmii i Mazurach*. Przypomnijmy jednak, iż relatywnie słaby ruch polski rozwijał się głównie na południowej Warmii, natomiast na Mazurach okresu międzywojennego istniały bardzo mizerne ślady jego wpływu, głównie w powiecie szczycieńskim. Po klęsce plebiscytowej okazało się, że w ruch ten włączyły się w zasadzie osoby o wykształconej już wcześniej, przed pierwszą wojną światową, polskiej świadomości narodowej. Utożsamiając się z państwem i narodem polskim oraz zamykając się w swoistym niewielkim getcie, zwolennicy ruchu polskiego nie potrafili znaleźć płaszczyzny porozumienia z ludnością mazurską, zaś wszelkie próby działalności polskiej, wykraczające poza wąski krąg działaczy polskich, usiłujące dotrzeć do ludności mazurskiej były momentalnie paraliżowane przez stronę niemiecką⁵⁷.

Jednak to właśnie z ruchu gromadkarskiego wyłoniła się organizacja najbliższej związanej z ruchem polskim. Chodzi tu o wzmiankowaną już wyżej, utworzoną w 1928 r. przez Reinholda Barcza, Christliche Gemeinschaft (Społeczność Chrześcijańska). Sam Barcz i kilku kaznodziejów (w tym, uwiecznieni przez Melchiora Wańkowicza w książce *Na tropach Smętka*, August i Gustaw

⁵⁴ H. Ruzas, dz. cyt., s. 185–187, 369–414.

⁵⁵ Zob. F. Leyk, dz. cyt.

⁵⁶ Zob. G. Jasiński, *Mazurzy w drugiej połowie XIX wieku. Kształtowanie się świadomości narodowej*, Olsztyn 1994, s. 107–149.

⁵⁷ Więcej na ten temat W. Wrzesiński, *Ruch polski na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1920–1939*, Olsztyn 1973.

Bocianowie z Nowych Kejkut, pow. szczycieński⁵⁸) należeli do stronników ruchu polskiego, ale początkowo nie afiszowali tego, bo większość członków stowarzyszenia nie popierała takiej postawy. Warto nadmienić, że Barcz nawiązał bliższe kontakty z Polakami wtedy, gdy ci zagwarantowali finansowanie jego czasopisma religijnego „Głos Ewangelijny”⁵⁹. Dla władz niemieckich orientacja ta nie była tajemnicą, podobnie jak wsparcie finansowe z Polski, jakie otrzymywał Barcz. Kontroli gestapo i mężów zaufania Związku Niemieckiego Wschodu (Bund Deutscher Osten) poddawano, oczywiście, także innych członków Społeczności Chrześcijańskiej. Reinholda Barcza stale śledziła policja, prawie każdy jego krok odnotowywały raporty gestapo. Wraz z upływem czasu związki Barcza z Polską zacieśniały się. Rozprowadzał we własnym środowisku otrzymywane z Polski traktaty religijne, odwiedzał Działdowszczyznę i wyjeżdżał na spotkania działaczy polonijnych do Krakowa, Warszawy, został nawet przyjęty przez prezydenta Ignacego Mościckiego. Ale należy pamiętać, że Społeczność Chrześcijańska także się zmieniała. Wprawdzie Ryszard Otello uważał, że to władze niemieckie wymogły na przełomie 1936/1937 usunięcie Barcza ze stanowiska prezesa (przejął je wtedy radca rejencyjny z Olsztyna, Friedrich Grudziński, a Barcz został sekretarzem organizacji), ale znaczna część gromadkarzy nigdy nie zaaprobowała związku z ruchem polskim. Zwiększał się również udział w Społeczności Chrześcijańskiej ludności niemieckojęzycznej. W nabożeństwach gromadkarskich niemal zupełnie przestali uczestniczyć młodzi Mazurzy, których coraz bardziej przyciągały młodzieżowe organizacje hitlerowskie⁶⁰. Ostatecznie większość kaznodziejów i członków

⁵⁸ M. Wańkowicz, *Na tropach Smętka*, Warszawa 1980, wyd. IV, s. 146–148. Dzieło to spotkało się z dużym oddźwiękiem w społeczeństwie polskim, tworząc tyleż wyrazisty, co nie do końca prawdziwy obraz sytuacji na Mazurach.

⁵⁹ W. Wrzesiński, dz. cyt., s. 133.

⁶⁰ Niezwykle plastyczny opis – ale także wykazujący brak zrozumienia idei ruchu przebudzeniowego – jedno ze spotkań Społeczności Chrześcijańskiej pozostawił M. Wańkowicz, dz. cyt., s. 159–174 (rozdział: *Na Wielkim Prasku u „braci”*), tam także odniesienia do związków ruchu gromadkarskiego z Kościołem Wyznającym. Najciekawszym fragmentem jest opis dotyczący wewnętrznego przebudzenia jednego z uczestników. Natomiast kazanie, głoszone przez jednego z kaznodziejów, Wańkowicz scharakteryzował tak: *Ten szczupły stary człowiek, o siwych włosach i czarnych, żarzących się oczach, to Mazur, który ma bardzo mały płachetek pola, które dzierzawi, i jakąś robotniczą rentę; pozwala to mu cały jego czas poświęcać ruchowi gromadkarskiemu. A potem mówi ten stary, ascetyczny człowiek o palących oczach. Zaczyna po niemiecku, ale potem przechodzi na mazurski. Kazanie trwa pół godziny, godzinę, półtorej godziny. Potem znowu przechodzi na niemiecki, znowu następuje kwadrans polski. Według mego skromnego zdania, jest to stek huczących*

opuściła ten związek i przeszła (wróciła) do Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy, a Społeczność Chrześcijańska straciła znaczenie. Z drugiej strony warto podkreślić, że cały ten proces odbywał się pod naciskiem władz kościelnych, które akceptując przecież *normalny* ruch gromadkarski, w przypadku Społeczności Chrześcijańskiej zapowiedziały usuwanie jej członków z Kościoła⁶¹. W zasadzie strona polska, choć dość późno, ostatecznie zorientowała się w niemożliwości wykorzystania ogółu gromadkarzy w kwestiach narodowych: *Jest to najbiedniejszy, ale jednocześnie bez wątpienia pod względem moralnym najwartościowszy element mazurski. Bezsprzeczną wartością tego ruchu dla pracy polskiej jest kultywowanie języka polskiego, natomiast błędem byłoby doszukiwać się w gromadkarstwie jakiś sympatii propolskich narodowych czy też państwowych. Gromadkarstwo ma na celu służbę bożą i tak też należy je traktować* – informowały w 1934 r. polskie służby konsularne w Prusach Wschodnich swoich zwierzchników w Warszawie⁶².

Z drugiej strony, choć nie były to przypadki liczne, pojawiali się również duchowni, którzy w latach trzydziestych XX w. protestowali przeciw likwidacji nabożeństw polskich, także dlatego, że obawiali się odpływu wiernych do radykalniejszych odłamów ruchu gromadkarskiego czy wręcz sekt, co świadczyło, że ruch gromadkarski nadal stanowił azyl dla języka polskiego⁶³.

Według polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, w 1932 r. społeczność liczyła 10 100 członków, czyli ok. 27% wszystkich gromadkarzy żyjących w rejencji olsztyńskiej, natomiast po 1935 r. wokół Barcza miało skupiać się około czterech tysięcy osób i zaledwie czterech (łącznie z nim samym) kaznodziejów⁶⁴. Znaczenie Społeczności Chrześcijańskiej w pierwszym okresie jej istnienia podwyższało posiadanie przezeń własnego organu, miesięcznika „Głos Ewangelijny” (1926–1939), drukowanego częściowo w języku niemieckim. Publikowano w nim przede wszystkim artykuły polskich duchownych ewangelickich, przeważnie ze Śląska Cieszyńskiego⁶⁵; jego nakład wahał się od

frazesów, z wszystkimi chwytnymi, które zapewne kaznodziejska maniera środowiska wypracowała. Jednak Wańkowicz przyznał się do pewnej bezradności w zrozumieniu tych idei: Otóż niepokoję się, jak zwykle, gdy nie umiem zakwalifikować tego co widzę. Wyszedłem z kultury katolickiej. Nikt u nas w diabła kałamarzem walić nie potrzebował. Ale jakim potrzebom tych chłopów mazowieckich [!] odpowiada to posępne kazanie?

⁶¹ W. Wrzeński, dz. cyt., s. 284.

⁶² A. Szymanowicz, *Na tajnym froncie polsko-niemieckim. Polski wywiad w Prusach Wschodnich 1918–1939*, Gdynia 2013, s. 281–282.

⁶³ R. Otello, *Problemy narodowościowe*, s. 89.

⁶⁴ Tamże, s. 81 (tabela 7); A. Szymanowicz, dz. cyt., s. 282.

⁶⁵ W większości byli oni związani z odrodzonym, za sprawą ks. Karola Kulisza (1873–1940),

jednego do dwóch tysięcy egzemplarzy, rozprowadzanych głównie bezpłatnie. Sprawa „Głosu Ewangelijnego” unaocznia także rozdarcie w ruchu polskim, zdominowanym przez katolickich działaczy warmińskich. Cały czas poszukiwano kanałów, umożliwiających dotarcie do ludności mazurskiej. Nie spełniało tego warunku pismo „Mazur”, wydawane w niskim nakładzie, nękanie przy tym konfiskatami przez władze niemieckie. Gdy w 1933 r. zawieszono je, przedstawiciele Związku Polaków w Niemczech zapragnęli, aby rolę tę przejął „Głos Ewangelijny”, do którego przeniesiono ważniejsze działy z „Mazura”, przez co pismo drastycznie zmieniło charakter: z religijnego na polityczny. Spowodowało to z jednej strony protesty jego redaktora, R. Barcza, a z drugiej – władze niemieckie potraktowały „Głos” już jako pismo polityczne i poddawały go o wiele surowszej obserwacji⁶⁶. W 1938 r. zaprenumerowało go zaledwie 138 mieszkańców Mazur, choć – jak zapewne słusznie zauważył R. Otello – uzyskane przez władze niemieckie wykazy nie były pełne, bo zdecydowaną większość nakładu rozdawano za darmo, kilkaset sztuk wysyłano na Działdowszczyznę, a kilkadziesiąt – do Niemiec, prawdopodobnie do Zagłębia Ruhry. Jednak w sumie liczba czytelników spadała, niewątpliwie za sprawą niemieckiego przeciwdziałania, ale także z tego powodu, co także nagłośniała strona niemiecka, że gazeta wychodziła spod prasy Seweryna Pieniężnego, tej samej, która drukowała katolicką „Gazetę Olsztyńską”. Ale gdy Barcz chciał się usamodzielnic, władze Związku Polaków w Niemczech nie zezwoliły na to z powodu protestów Pieniężnego, obawiającego się utraty dochodów na skutek wycofania się tak znaczącego klienta. Liczba wychodzących egzemplarzy „Głosu Ewangelijnego” malała jednak gwałtownie, a ostatni numer ukazał się w lipcu 1939 r.⁶⁷ Drugim pismem, które w latach 1929–1939 kierowano do polskojęzycznych gromadkarzy mazurskich, była „Twierdza Ewangeliczna” – dwutygodniowy dodatek do „Mazura” szczycieńskiego, redagowany najpierw

na przełomie XIX i XX w. na Śląsku Cieszyńskim ruchem neopietystycznym, który znalazł swoją formę organizacyjną w założonej w 1912 r. Społeczności Chrześcijańskiej, a jej celem było pogłębienie pobożności ewangelickiej i ożywienie działalności charytatywnej. Społeczność Chrześcijańska istniała formalnie do 1950 r., potem została włączona w struktury Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i traktowana jako stowarzyszenie misji wewnętrznej, zob. Z. Pasek, *Neopietyzm i wolne Kościoły na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX wieku*, [w:] *Die konfessionellen Verhältnisse in Teschner Schlesien vom Mittelalter bis zur Gegenwart – Stosunki wyznaniowe na Śląsku Cieszyńskim od średniowiecza do współczesności*, hrsg. P. Chmiel, J. Drabina, Ratingen 2000, s. 155–172.

⁶⁶ W. Wrzesiński, dz. cyt., s. 233–234.

⁶⁷ R. Otello, P. Sowa, *Wykaz prenumeratorów „Głosu Ewangelijnego” z lat 1937–1938*, KMW, 1979, nr 2, s. 227–230.

również przez Reinholda Barcza, a potem Antoniego Szajka⁶⁸, co utrzymywano w tajemnicy, ze względu na jego katolickie wyznanie.

W styczniu 1939 r. Reinholda Barcza wysiedlono z Prus Wschodnich, zamieszkał w Berlinie. W pierwszych dniach drugiej wojny światowej został aresztowany, następnie oskarżony o zdradę i w 1942 r. ścięty w berlińskim Moabicie⁶⁹.

W okresie hitlerowskim, w czasie walki kościelnej, w sytuacji dużego napięcia wewnętrznego, niepewności, silniej niż w poprzednich latach okazywano przywiązanie do wiary w jej luterzańskim, pietystycznym wydaniu; zachowanie takie utożsamiano także z oporem wobec zachodzących zmian. W tych parafiach mazurskich, w których szczególnie mocno zaznaczył się wpływ Kościoła Wyznającego (Bekennende Kirche), zaczęto demonstracyjnie organizować dawne uroczystości, jak „jutrznię” (już w języku niemieckim); powróciły rozmaite zapomniane nieco zwyczaje adwentowe. Znowu sięgnięto po dzieła religijne Johanna Arndta, postyllę Immanuela Brastbergera, pisano o modleniu się na kolanach – zachowania takie do złudzenia przypominały te znane z drugiej połowy XIX w.⁷⁰

Stosunki między Kościołem Wyznającym a głównymi ugrupowaniami gromadkarskimi układały się bardzo dobrze; nawiązywaniu kontaktów i porozumieniu sprzyjało wspólne pietystyczne podejście do wiary. Pastor Werner Mingo (1904–1944) ze Świętajna (pow. szczycieński), wybitny duchowny działacz Kościoła Wyznającego, w 1934 r. wręcz twierdził, że praca tego Kościoła z laikatem jest wzorowana na ruchu gromadkarskim, a część gromadkarzy została zaproszona przez kierującego Pastorskim Związkiem Pomocowym w Prusach Wschodnich (Pfarrer-Notbund), Theodora Kußnera (1896–1984) z Giżycka, do członkostwa w Kościele Wyznającym; przedstawiciele grup gromadkarskich zaczęli też częściej, niż miało to miejsce w latach 1918–1933, wchodzić w skład rad parafialnych. Podobne procesy zachodziły na Litwie Pruskiej. W 1935 r. synod Kościoła Wyznającego podjął oficjalną współpracę z ruchem gromadkarskim, uznając go za część Kościoła. Wspólnotowe domy modlitw udostępniane były przedstawicielom Kościoła Wyznającego w przypadku zakazu odprawiania nabożeństw w świątyni. Przykładowo w Świętajnie, gdy gestapo utrudniało działalność tamtejszej rady parafialnej, jej zebrania odbywały się

⁶⁸ T. Oracki, *Słownik biograficzny*, s. 302–303.

⁶⁹ Przyczyną skazania nie był jednak związek z ruchem polskim, lecz współpraca R. Barcza z wywiadem polskim, zob. A. Szymanowicz, dz. cyt., s. 276, przyp. 1015. Wątek ten dotychczas pomijano w polskiej literaturze.

⁷⁰ H. Linck, *Der Kirchenkampf in Ostpreußen 1933–1945. Geschichte und Dokumentation*, München 1968, s. 205–215.

w domach gromadkarzy. W tej samej parafii gromadkarze i członkowie Kościoła Wyznającego zbierali podpisy przeciwko wydaniu nowej książki do religii, którą Kościół uznał za *unbiblisches*. Na spotkaniach gromadkarskich kazania głosili: superintendent Ernst Stern ze Szczytna, pastory Werner Mingo i Werner Siegfried Marienfeld⁷¹ oraz przybysze z innych części Prus Wschodnich, a nawet z Berlina. Z kolei sala Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy w Elku służyła jako miejsce nabożeństw członkom Kościoła, gdy nie dopuszczano ich do świątyni. Zebrania modlitewne gromadkarzy i Wyznających były jawnie obserwowane przez gestapo, a przybywających na nie wielokrotnie legitymowano. W 1937 r., po aresztowaniu pastora W. Mingo, sami członkowie Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy wysłali do władz ponad 300 osobnych listów z żądaniem jego uwolnienia⁷². Nie tylko zresztą Mazury były świadkiem walki kościelnej. Podobne sceny rozgrywały się też na Warmii. W okresie nazistowskim parafia w Lidzbarku Warmińskim zapisała ważną kartę w dziejach Kościoła wschodniopruskiego – stając się jednym z centrów działalności Kościoła Wyznającego – za sprawą wikarego Wilhelma Rugullisa (1908–1941), należącego do najbardziej zaangażowanych w ten ruch duchownych w Prusach Wschodnich. Przez pewien czas wiernym, związanym z Kościołem Wyznającym, odmawiano prawa do odprawiania w świątyni swoich nabożeństw. Odbywały się one w kaplicy Społeczności Chrześcijańskiej, a przyjeżdżali na nie pastory spoza Lidzbarka⁷³.

Ale dały się zauważyć także postawy gromadkarzy, które wobec rządów hitlerowskich zachowywały pewną życzliwość, wynikającą z tradycyjnego, wspomnianego wcześniej, poszanowania władzy. Pracownicy polskiego konsulatu zanotowali wypowiedź: *Pomódlmy się za naszego Führera, gdyż to on nam zezwolił wyznawać Boga po swojemu. Sam Chrystus nakazuje modlić się za przełożonych*⁷⁴. Niektórzy gromadkarze, jak Fritz Maxin (1885–1969) z Muszaków (pow. nidzicki), członek Ewangelicko-Luterańskiego Zrzeszenia Modlitwy, angażując się w życie politycznie, wykazywali mobilną postawę. Maxin był członkiem Wschodniopruskiej Służby Ojczyźnianej (Ostdeutscher Heimatdienst),

⁷¹ R. Sawicki, *Werner Siegfried Marienfeld (1908–1989). Ostatni pastor ewangelicki w Wieliczkach*, [w:] *Ratio in Christianitate*, red. R. Sawicki, M. Sieńkowski, Elk 2013, s. 203–208.

⁷² *Geschichte der Bekennenden Kirche*, s. 249–253; R. Otello, *Problemy narodowościowe*, s. 223–224.

⁷³ H. Linck, dz. cyt., s. 58; E. Payk, *Die Evangelische Kirchengemeinde Allenstein im Wandel der Zeiten 1772–1877*, Leer 1977, s. 40–42; E. Kruk, *Ewangelicy w Olsztynie. Z dziejów parafii w latach 1772–2002*, Olsztyn 2002, s. 72–73.

⁷⁴ A. Szymanowicz, dz. cyt., s. 281.

uczestnikiem walki plebiscytowej, do 1924 r. posłem Niemieckiej Narodowej Partii Ludowej (Deutsche Nationale Volkspartei), początkowo sympatyk NSDAP, potem znalazł się w szeregach Kościoła Wyznającego, obserwowany przez tajną policję⁷⁵.

Po wybuchu drugiej wojny światowej wydano w 1941 r. zakaz odprawiania nabożeństw domowych, w celu utrzymania kontroli nad wszelkimi zgromadzeniami⁷⁶. Wyrażono zgodę jedynie na spotkania religijne, organizowane w budynkach szkolnych w sytuacji, gdy odległość do kościoła przekraczała cztery kilometry, i to pod warunkiem każdorazowego zameldowania o tym policji. Uderzyło to przede wszystkim w ruch gromadkarski, ale utrudniło także pracę Kościołowi, ponieważ do tej pory w odprawianiu nabożeństw domowych (np. pasyjnych czy adwentowych) z uwagi na odległość czy brak obsady duszpasterskiej, duchownych wspomagali – za ich zgodą – członkowie rad parafialnych. Znany jest jednak przykład z terenu parafii pasymskiej, gdzie mimo spełnionych wymogów, wprowadzono tam bezwzględny zakaz organizowania nabożeństw domowych, unieważniając wcześniejsze warunki pozwalające na ich odprawianie. W 1941 r. zaprzestano wydawania pisma gromadkarskiego „Friedensbote”, już od września 1939 r. zredukowanego do jednej kartki. Jednak obostrzenia te, co specjalnie nie dziwi, niewiele dały – odwrotnie: w atmosferze wojennego napięcia, a nawet powrotu nastrojów milenarystycznych (w niektórych grupach), ruch gromadkarski wręcz wzmógł się i po wypędzeniu jego zwolenników ze szkół, spotykali się oni w domach prywatnych. Zresztą wśród pozostałych, niezwiązanych z gromadkarstwem, wiernych także dał się zauważyć wzrost pobożności (należy przy tym pamiętać o powołaniu mężczyzn do wojska i znacznej feminizacji parafii). Pisano o licznych uczestnictwie w nabożeństwach, gromadnym przystępowaniu do komunii, niemal stuprocentowych chrztach kościelnych, pogrzebach, słowem: o *prawdziwie luterskim* zmyśle parafii⁷⁷. Zaostrzyła się postawa niektórych gromadkarzy wobec władzy. Ferdinand Puzich, członek Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy, odmówił złożenia przysięgi na wierność Hitlerowi, za co został zwolniony z pracy, odmawiał także hitlerowskiego pozdrowienia.

⁷⁵ A. Kossert, dz. cyt., s. 257–258.

⁷⁶ W tym przypadku kwestia językowa odgrywała już minimalną rolę, choć wspomniano, że byli i tacy gromadkarze, którzy regularnie prowadzili spotkania religijne w języku polskim: Gustav Tanski, Gottlieb Kompa, Piłat z Karwi (pow. mrągowski), Olszewski z Mojtyń (pow. mrągowski) – nazwiska zebrane już po drugiej wojnie światowej przez ks. Jerzego Otello z Nidzicy, zob. R. Otello, *Problemy narodowościowe*, s. 119.

⁷⁷ Tamże, s. 118–119; A. Kossert, dz. cyt., s. 258; *Die evangelischen General-Kirchen- und Schulvisitationen*, s. 951–952.

W 1941 r. został osadzony, po donosie sąsiadów, w obozie w Oranienburgu, gdzie rychło zmarł⁷⁸.

Summary: The Revivalist Evangelical Movement contra National Standpoints. The Small Group Movement in Masuria in the Nineteenth and Twentieth Centuries (until 1956) Part I.

The Small Group Movement in East Prussia, in spite of some external inspiration, was an original product of the local Masurian (and Lithuanian) community, deeply embedded in it and reflecting its religious needs. Its initial radicalizing effect, however, created local distrust, but this was not characteristic of the Movement as such, but only some of its outer forms. Nevertheless, the Small Group Members, unless they denied it of their own will, remained the rightful members of their communities, and were not excluded from them. Modernization processes in the second half of the nineteenth century, marked by significant association trends, reached the community Movement as well, the expression of which was the establishment of the East Prussian Prayer Association in 1885 and other organizations originating from it. The source of these divisions were matters stemming from social tensions, general cultural changes and the desire to take up the challenge.

However this Movement, remained in a large measure a bulwark of conservatism and multilinguistic conceptions of the Prussian state, the latter dating back to the period prior to 1871, although the desire to preserve old traditions (principally to maintain the Polish and Lithuanian languages as *lingua sacra*) did not mean resistance to the state. On the contrary, according to the criteria of the Movement, they acknowledged strictly every authority, unless it contravened common moral rules.

After the First World War, the Small Group Movement approached the official Church on a shared conservative ground and common criticism against the religious policy promoted by the Weimar Republic, accompanied with the revivalist evangelical attitude which was characteristic of East Prussian clergy. Therefore, after 1933, together with the emergence of the „church struggle”, the Small Group Members supported the Confessing Church, with which they were on a common revivalist ground. However, it did not mean total rejection of the German state. After the peak stage of the „church struggle” the reluctant attitudes towards the Nazi state considerably appeased. However, the Small

⁷⁸ „Heil Hitler” *Gruß verweigert. Im KZ totgeschlagen*, Hagen-Lycker Brief, 1999, s. 123–125.

Group Movement, due to a certain independent spirit, and because of its participation in the „church struggle”, even after it had ended, was treated with mistrust by the Nazi state.

Keywords: Masuria, Small Group Movement, Evangelical Church, nineteenth century, twentieth century.

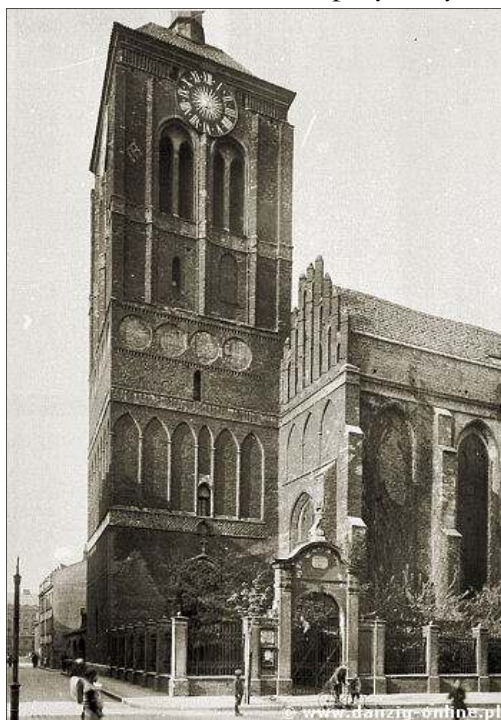
Tłumaczenie: dr Lucyna Żukowska

Grzegorz Jasiński – ur. w 1957, 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.)*, pod red. J. Klaczkowa, część II i III, Toruń 2012.

Lucyna Żukowska

Dahlemickie kazanie Otto Eichela wygłoszone w kościele św. Jana w Gdańsku w październiku 1934 r.

Kazanie wygłoszone przez pastora Otto Eichela na podstawie Ef. 4,3 w niedzielę, 28 października 1934 r., w kościele św. Jana w Gdańsku jest jednym z bardzo niewielu, a nawet można powiedzieć jednym z kilku pojedynczych tekstów kazań pastorów zachowanych w dokumentach ewangelickiego konsystorza Wolnego Miasta Gdańska. Istnieje kilka powodów, dla których ów tekst warto omówić oraz przytoczyć niektóre z jego fragmentów.



Kościół św. Jana w Gdańsku przy ul. Świętojańskiej 50

Po pierwsze interesująca jest sama osoba autora, chociaż nie zachowały się dokumenty personalne umożliwiające odtworzenie dokładnych szczegółów biograficznych duchownego. Wiadomo, że Otto Eichel urodził się

20 XII 1881 r.¹ W 1933 r. rozpoczął swą posługę jako kaznodzieja w kościele św. Jana w Gdańsku, którą pełnił do końca sierpnia 1945 r., kiedy to odprawił ostatecznie nabożeństwo dla ocalałych z wojennej pożogi ewangelików, a następnie przekazał protokolarnie obiekt polskim luteranom reprezentowanym przez ks. Zygmunta Michelisa². Był więc duchownym związanym z kościołem św. Jana przez cały okres panowania narodowych socjalistów w Wolnym Mieście Gdańsku.

Otto Eichel był, można powiedzieć, zwykłym pastorem. Nigdy nie pełnił znaczących funkcji czy urzędów w Kościele ewangelickim. Istotnym szczegółem w jego biografii, z punktu widzenia omawianego tekstu, jest przynależność do Kościoła Wyznającego Wolnego Miasta Gdańska. Parafia św. Jana była tym miejscem, gdzie zbierały się pierwsze grupki wiernych, które w późniejszym okresie stanowiły trzon tej grupy wyznaniowej. Pastor Otto Eichel zaś, jednym z pierwszych duchownych ewangelickich Gdańska, który, odnosząc się do wydarzeń dziejących się w Kościele Trzeciej Rzeszy, uświadamiał wiernym, jakimi były zagrożeniami dla czystości wyznania i życia wspólnotowego.

Jego zdecydowana postawa była źródłem kłopotów. Biskup Wolnego Miasta Gdańska, Johannes Beermann, podejmował starania, aby pozbawić Eichela wpływu na wiernych, kierując duchownego na przymusowy urlop³. Pastor był jednym z pierwszych kaznodziei gdańskich, których zatrzymywała policja. Jego „winą” była właśnie treść kazań i nauk dla konfirmantów, chrzest Żydów, a nawet „znieważenie” munduru HJ, które polegało na wyproszeniu z lekcji religii źle zachowującego się młodego człowieka⁴. Podobnie radca konsystorza Friedrich Reimer podejmował starania o przeniesienie Eichela i tak charakteryzował duchownego w korespondencji kierowanej do Berlina: *szczerą duszą, osobiście nietykalny, jako mówca odważny, w opiece duchowej gorliwy*. W opinii radcy, O. Eichel krytycznie odnosił się do rzeczywistości pod rządami NSDAP, a więc był, można rzec, także przeciwnikiem panującego ustroju⁵. Wydaje się, że w świetle postępowania i losów pastora ową opinię można uznać

¹ Archiwum Państwowe w Gdańsku, 977, t. 370, Lista duchownych, s. 461-467.

² P. Szczudłowski, *Losy poewangelickich obiektów sakralnych na terenie diecezji gdańskiej po 1945 roku*, Lublin 2001, s. 98.

³ L. Żukowska, *Między Śmiercią a Diabłem. Kościół ewangelicki w Gdańsku w okresie rządów NSDAP (1933-1945)*, Bydgoszcz-Gdańsk 2014, s. 98-99.

⁴ *Tamże*, s. 122.

⁵ Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 7/17663, Pismo F. Reimera do wyższego radcy konsystorialnego D. Freitag'a w Berlinie z dn. 16 III 1938 r, b.p., *eine „ehrliche Haut”, persönlich unantastbar, als Redner wacker, in der Seelsorge fleißig*”.

za uzasadnioną. Dał się poznać jako pasterz zatroskany o losy swych parafian, określenie *osobiście nietykalny* należałoby chyba odnieść do nienagannej postawy moralnej, zaś omówione tutaj kazanie z pewnością było jednym z wielu, w których odważnie wyrażał swoje poglądy. Konsekwencją osobistego zaangażowania w wierze było członkostwo w Kościele Wyznającym i wierne wypełnianie obowiązków pasterskich aż do końca wojny, nawet w trudnych tygodniach marca i kwietnia 1945 r., kiedy większość mieszkańców Gdańska podejmowała wysiłki, aby uciec z ogarniętego pożogą miasta.

Po drugie, bardzo ważny jest moment, w którym kazanie zostało wygłoszone, a więc schyłek 1934 r., kiedy w Wolnym Mieście Gdańsku, tak jak w Niemczech, od ponad roku władzę sprawowali narodowi socjaliści, którzy podejmowali liczne działania zmierzające do przekonania ewangelickiej ludności o sojuszu państwa z Kościołem. Od kilku miesięcy działał tutaj również Kościół Wyznający pod przewodnictwem Kurta Waltera. Październik to miesiąc drugiego synodu tego Kościoła w Rzeszy, odbywającego się w Dahlem, którego postanowienia uzupełniały i dopełniały Barmeńską Deklarację Wiary (Die Barmer Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage in der Deutschen Evangelischen Kirche). Pierwszy artykuł Deklaracji odrzucał możliwość innego Boskiego objawienia niż Słowo Boże. Artykuł drugi odrzucał pogląd, że istnieją obszary życia nie poddane panowaniu Jezusa Chrystusa. Trzeci odrzucał pogląd, że Kościół może dowolnie lub zgodnie z panującymi kierunkami ideologicznymi zmieniać formę swego posłania i zarządzeń. Bardzo ważny czwarty punkt odrzucał ideę wodzostwa na gruncie kościelnym. Chodziło tutaj o ustanawianie przywódców kościelnych wyposażonych w specjalne uprawnienia poza regularnym urzędem pastorskim. Piąty sprzeciwiał się uzurpowaniu przez państwo sprawowania funkcji Kościoła, ale także negował pogląd, jakoby Kościół mógł rozciągać swe obowiązki na sprawy państwa. Ostatni punkt odrzucał ideę, że misja Kościoła może być podporządkowana celom świeckim⁶. O tym ważnym dla Kościoła luterańskiego wydarzeniu nawet słowem nie wspominała, związana z panującą władzą, prasa gdańska. Na temat synodu w Dahlem możemy się jednak dowiedzieć z prasy opozycyjnej, a mianowicie z organu gdańskiej socjaldemokracji „Die Volksstimme”, pomimo że ideologicznie stała ona raczej daleko od spraw kościelnych. Już sam nagłówek nawiązuje do trudnej w 1934 r. sytuacji Kościoła luterańskiego: *Rozłam w Ko-*

⁶ por. T. Lane, *Wiara, rozum, świadectwo. Dzieje myśli chrześcijańskiej*, Bielsko-Biała 2001, s. 286-287; F. Zipfel, *Kirchenkampf in Deutschland 1933-1945. Religionsverfolgung und Selbstbehauptung der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit*, Berlin 1965, s. 49-50.

ściele ewangelickim (Spaltung in der evangelischen Kirche). Warto przytoczyć trzy fragmenty, które cytuje redakcja „Die Volksstimme”, a które mają kluczowe znaczenie dla zrozumienia tekstu Eichela: *„Dążenie biskupa Rzeszy w imię hasła „jedno państwo, jeden naród, jeden Kościół” oznacza, że ewangelia dla niemieckiego Kościoła ewangelickiego nie ma mocy obowiązującej i orędzie Kościoła jest zdane na moce tego świata. [...] Naruszające Pisma wprowadzenie świeckiej zasady wodzostwa do Kościoła i żądanie bezwarunkowego posłuszeństwa, związało sprawujących urząd w Kościele z zarządkiem Kościoła, zamiast z Chrystusem. [...] Mężowie, którzy zawładnęli kierownictwem Kościoła, poprzez swoje działania odłączyli się od Kościoła chrystusowego.*⁷ Kazanie wygłosił zatem Eichel niejako w klimacie synodu w Dahlem, który odbył się w dniach 19-20 października 1934 r., a więc kilka dni wcześniej. Październik to także miesiąc, w którym po raz pierwszy doszło w Gdańsku do dużego wystąpienia Kościoła Wyznającego⁸.

Tekst kazania skierowany do wspólnoty parafialnej kościoła św. Jana, jest tym cenniejszy, że nie zachowały się inne dokumenty z tego terenu, które byłyby świadectwem bezpośredniego kontaktu duchownego związanego z Kościołem Wyznającym ze wspólnotą wiernych.

Jego zawartość jest także świadectwem postawy duchownego wobec współczesnych wydarzeń i zagrożeń dla Kościoła.

Jako motto swych rozważań przyjął Eichel zdanie z Listu św. Pawła do Efezjan: *„Bądźcie gorliwi, aby zachować jedność w Duchu w spójni pokoju”*⁹. Dalej stwierdza: *„Wspólnota chrystusowa powinna być w świecie oazą pokoju. Jej dom Boży powinien być miejscem, do którego kłótnia, waśnie i niezgoda świata nie powinny z zewnątrz przenikać. Jej nabożeństwa powinny być godzinami, podczas których dusze pobożnych i wiernych, którzy nie z fałszywymi myślami i zamiarami przychodzą, mogli głęboko w Pokoju Bożym się zanurzyć, aby nie rozdzierał ich wewnętrznie swarliny niepokój świata, lecz aby pozostali mocni*¹⁰. Następnie pastor konstatawał, że świat nie posiada i nie daje pokoju,

⁷ *Die unter der Parole „ein Staat, ein Volk, eine Kirche” vom Reichsbischof erstrebte Nationalkirche bedeutet, daß das Evangelium für die deutsche evangelische Kirche außer Kraft gesetzt und die Botschaft der Kirche an die Mächte dieser Welt ausgeliefert ist. [...] Die schriftwürdige Einführung des weltlichen Führerprinzips in die Kirche und die Fordung eines behingungslosen Gehorsams hat die Amtsträger der Kirche an das Kirchenregiment statt an Christus gebunden. [...] Die Männer, die sich der Kirchenleitung bemächtigt haben, sich von der christlichen Kirche durch ihr Verhalten geschieden; por. „Die Volksstimme”, 22 X 1934 r., s. 1.*

⁸ L. Żukowska, dz. cyt., s. 102.

⁹ List Św. Pawła do Efezjan, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 2008, s. 1263.

¹⁰ APG, 977, t. 2451, s. 651-657. *Seid fleißig, zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band*

a na niezgodę i nienawiść świata nie pomagają nawet więzy krwi. Przecież opowieść biblijna o najstarszej parze braci: Kainie i Ablu jest historią braterskiego mordu.

Wstępna część tekstu kazania nawiązuje pośrednio do wydarzeń politycznych, które miały miejsce z początkiem lat trzydziestych XX w. po dojściu narodowych socjalistów do władzy w Niemczech i bezpośrednio wpływały na życie Kościoła. W niemieckim protestantyzmie wyłoniła się grupa Niemieckich Chrześcijan usiłujących łączyć nazizm z chrześcijaństwem. Zmierzała ona również do tego, aby Kościół ewangelicki usankcjonował nazizm, głosząc tezę o jedności państwa z Kościołem. W 1933 r. odnieśli oni pełne zwycięstwo w wyborach kościelnych. Tej grupie przeciwstawili się luteranie na czele z Martinem Niemöllerem, założycielem najpierw „Związku Pomocy Pastorskiej”, a następnie Kościoła Wyznającego. Uznawał on, że tylko Jezus Chrystus jest jedynym Panem Kościoła i jedynie On określa wiarę Kościoła.

Niepokój świata, klótnia i niezgoda jest skutkiem ingerencji władz państwowych w sprawę Kościoła. Władze państwowe posługiwały się członkami ruchu Niemieckich Chrześcijan, by przejąć kontrolę nad Jego sprawami oraz spowodować nazyfikację społeczeństwa. Ten niepokój świata, to także podział ewangelików na przeciwstawne sobie grupy Niemieckich Chrześcijan i Kościół Wyznający. A przecież na niwie kościelnej wierni mają zajmować się jedynie sprawami Bożymi, zanurzać się w sprawach duchowych i wynosić ze wspólnoty chrześcijańskiej umocnienie w wierze.

I jeszcze bardziej bolesne niż wojna wrogich narodów, które przeciwko sobie w czasie wojny wznoszą broń, jest wewnętrzne rozdarcie narodu, powaśnienie jego pojedynczych stanów, klas i partii względem siebie. Ale taki jest świat. Jest on [...] miejscem ogromnego niepokoju¹¹.

Wspólnocie Bożej grozi nie tylko utrata pokoju tego świata, ale utrata pokoju wiecznego. Odwołując się do wspólnoty z Efezu duchowny dalej ostrzega: *Tak więc wspólnota Jezusa Chrystusa, jego Kościół, powinny być miejscem, gdzie*

des Friedens [...] Die Gemeinde Christi soll in der Welt die Friedensstätte sein. Ihr Gotteshaus soll der Raum sein, in den Zank, Zwietracht und Unfrieden der Welt nicht mehr von außen hineindringen sollten. Ihre Gottesdienste sollen die Stunden sein, wo die Seelen der Andächtigen und Gläubigen, die nicht mit falschen Gedanken und Absichten in den Gottesdienst kommen, tief in den Frieden Gottes eintauchen sollen, um in dem Unfrieden der streitsüchtigen Welt nicht innerlich zerrieben zu werden, sondern fest zu bleiben. W cytatach zachowano oryginalną pisownię zawartą w dokumencie.

¹¹ *Und noch schmerzlicher als der Krieg feindlicher Völker, die gegeneinander in Kriegszeiten die Waffen erheben, ist die innere Zerrissenheit eines Volkes, die Verfeindung seiner einzelnen Stände und Klassen und Parteien gegeneinander. So aber ist die Welt. Sie ist [...] eine Stätte ungeheurer Friedlosigkeit.*

dokładnie, jak we wspólnocie z Efezu, do której pisze św. Paweł, członkowie są z troską o utrzymanie jedności w Duchu w spójni pokoju! Wspólnota Chrystusowa miejscem pokoju! Jak stanie się ona taką? Bądźcie z troską o utrzymanie jedności w Duchu! Tak radził Apostoł i jego rada jest dobra. W Duchu musi być jedność. Z Ducha jedność musi wyrastać. Z którego Ducha? Z Ducha Świętego¹²!

Nadal pojawia się pokusa, by przywracać jedność nie z Ducha Świętego, lecz zgodnie z planami i zamysłami ludzkimi, ba, zupełnie nie z Ducha św., ale według błędzącego ducha ludzkiego; tak więc samą przemocą ma być wprowadzana jedność. A [gdy] tylko błędzący duch ludzki poznaje, że są jeszcze ludzie, którzy mu nie ulegają, kiedy naucza niezgodnie z Pismem św., wtedy ucieka się on do przemocy¹³.

Z przytoczonego fragmentu kazania pastora O. Eichela widać, jak ważną dla Kościoła kwestią jest jedność. Pastor ponownie odnosząc się do wydarzeń sobie współczesnych podkreśla, że nie może być ona wprowadzana na sposób ludzki, wedle zamysłów i zamiarów ludzkich. Z naciskiem przypomina, że może wyrastać jedynie z Ducha Świętego. Zewnętrzna jedność wprowadzana przemocą, to siłowe obsadzanie gremiów kościelnych członkami ruchu Niemieckich Chrześcijan, to narzucenie przez państwo Kościołowi luterańskiemu jako zwierzchnika, biskupa Ludwiga Müllera.

Pastor Otto Eichel przypominał jako przestrożę, że przemoc, a nawet militarne metody przywracania jedności Kościoła zdarzały się w przeszłości i okazywały się katastrofalne w skutkach. Jako przykład przywołał wydarzenia wojny trzydziestoletniej (1618-1648). Na terenie Rzeszy w 1628 r. wojska cesarskie pod dowództwem Albrechta von Wallensteina¹⁴ zajęły Meklemburgię

¹² Podkreślenia w tekście oryginału.

¹³ *Aber die Gemeinde des Herrn Jesus Christus, seine Kirche, soll die Stätte sein, wo genau wie in der Gemeinde von Ephesus, an die Paulus schreibt, die Glieder fleißig sind, zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens. Christi Gemeinde eine Friedensstätte! Wie wird sie das? Seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geist! Das rät der Apostel, sein Rat ist gut. Im Geist muß Einigkeit sein. Aus dem Geist muß die Einigkeit kommen. Aus welchem Geist? Aus dem Heiligen Geist! Immer wieder taucht die Versuchung auf, die Einigkeit nicht aus Gottes heiligen Geist herzustellen, sondern aus dem Geist und den Plänen und Absichten der Menschen, ja überhaupt nicht mehr aus dem Geist, wenn er auch bloß menschlicher Irrgeist ist; sondern mit bloßer Gewalt soll Einigkeit hergestellt werden. Denn sobald der menschliche Irrgeist merkt, daß es noch Menschen gibt, die den Irrgeistern widerstehen, weil der in der Schrift wehende heilige Geist sie anders gelehrt hat, dann greifen diese menschlichen Irrgeister zur Gewalt.*

¹⁴ Albrecht Wallenstein (właściwie von Waldstein 1583-1634), pochodził z rodziny niemiecko-czeskiej, ze starego lecz zubożałego i podupadłego już rodu szlacheckiego. Wychowany początkowo w luteranizmie, pod wpływem jezuitów przeszedł na katolicyzm. W wojnie trzydziestoletniej dowodził wojskami cesarskimi; por. W. Biernacki, *Biała Góra 1620*,

i oblegały Stralsund. Na pomoc luteranom przybył wówczas król Szwecji, Gustaw Adolf. Natomiast w maju 1630 r. oblężenie ewangelickiego Magdeburga skończyło się tragicznie. Skomplikowana sytuacja polityczna uniemożliwiła Szwedom przybycie z pomocą. Oddziały cesarskie pod wodzą Johanna t'Serclaes'a von Tilly'ego¹⁵ i Gottfrieda Heinricha von Pappenheima spłądowały i zrabowały miasto. Ostateczną klęskę na kwitnący Magdeburg sprowadził pożar. Kończąc historyczne odniesienia duchowny stwierdził, że przybycie Gustawa Adolfa uratowało Kościoły luteranski i reformowany od zniszczenia.

Słowa Apostoła odnosi Eichel do terażniejszości: *Badźcie gorliwi, aby utrzymać jedność w Duchu w spójni pokoju, mówi Apostoł. Nie mówi ustanawiajcie zewnętrzną jedność przemocą, przez którą człowiek kładzie zarzewie nieustającego niepokoju na łono Kościoła. Szatańska pokusa na nowo nabrała mocy: ustanowić zewnętrzną jedność Kościoła przemocą. [...] „To nam nie wystarcza” – powiedzieli nagle ludzie ponad półtora roku temu, przez których przyszło nie zjednoczenie wewnętrzne w świętym, Bożym Duchu, lecz jedynie zewnętrzne zjednoczenie, przez światowo-politycznego, ziemsko-ludzkiego ducha.*

Duch święty tak mówi: „Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jeden Pan i Ojciec nas wszystkich, który jest ponad nami wszystkimi”. Tak więc szuka Duch święty wewnętrznej wspólnoty wyznaniowej w Bogu, Chrystusie. Światowo-polityczny, światowo-ludzki duch mówi tak: „Jeden naród, jedno państwo, jeden Kościół” i szuka ludzkiego przywódcy, aby położył [mu] u stóp zewnętrznie zjednoczony Kościół, nie pytając, jak daleko jest on zjednoczony w Duchu świętym, ba, czy w ogóle Duch św. tam jest, przez którego my sami wiernie spoczywamy u stóp Pana Kościoła – Jezusa Chrystusa¹⁶.

Gdańsk 2006, s. 162.

¹⁵ Jean (niem. Johann) t'Serclaes, hrabia de Tilly, urodził się w 1559 r. na zamku Tilly w Brabancji (obecnie w granicach Belgii). Był wychowankiem jezuitów i gorącym obrońcą katolicyzmu, energicznie zwalczającym reformację. Sprawował rzeczywiste dowództwo nad wojskami Ligi Katolickiej. Dwudziestego maja 1631 r. oddziały cesarskie zdobyły, złupiły i spaliły Magdeburg, dokonując za aprobatą Tilly'ego masakry ludności. Jak ogromna była skala strat świadczy fakt, że z 30 tys. mieszkańców miasta przeżyło pożogę jedynie niecałe 10 tys. W cztery miesiące później, 17 września 1631 r. Gustaw Adolf dopadł armię Tilly'ego pod Breitenfeld i rozbił ją. Następnego roku (15 kwietnia) dowódca wojsk cesarskich próbował przeszkodzić przeprawie wojsk szwedzkich pod Raim am Lech. Podczas walk został ranny w ramię kulą wystrzeloną z falkonetu. Zmarł 30 kwietnia 1632 r. w wyniku infekcji tężcem; por. W. Biernacki, *„Todmarch” kampania wojsk katolickich 1620 roku (1)*, Zabrze-Tarnowskie Góry 2013, s. 11-12, P. Englund, *Lata wojen*, Gdańsk 2003, s. 126-128, G. Schormann, *Der Dreißigjährige Krieg*, Göttingen 1985, s. 41-45.

¹⁶ *Seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens, sagt der Apostel. Er sagt nicht: Stellt äußerliche Einigkeit her mit Gewalt, wodurch man die Brandfackel oder den glimmenden Zunder immerwährenden Unfriedens in den Schoß der Kirche selbst legt. Aber wieder ist die satanische Versuchung mächtig geworden: Stellt äuserliche Einigkeit der Kirche her mit Gewalt! [...] „Das ist uns nicht genug”, sagten plötzlich vor etwa*

Następnie przywołuje kaznodzieja niedawne wydarzenia dotyczące Ewangelicki Kościół Unijny w Rzeszy, a więc usunięcie z urzędu prawomocnie wybranego biskupa Fritza von Bodelschwingha wraz z generalnymi superintendentami oraz innymi urzędnikami Kościoła¹⁷. Jako przykład rugowania pastorów ze stanowisk podaje prałata Hoffmanna, który kilka tygodni wcześniej przebywał w Gdańsku z okazji zjazdu i obrad Związku Gustawa Adolfa¹⁸. Dowiedział się on o złożeniu go ze stanowiska z gazety¹⁹. Jest to bardzo ważna informacja, która obrazuje, w jak arogancki sposób władza pozbawiała pastorów urzędu, wykorzystując ich chwilową nieobecność na terenie parafii, nie trudząc się nawet formalnym powiadomieniem zainteresowanego.

eineinhalb Jahren Leute, denen es nicht auf eine innere Einigung in dem heiligen göttlichen Geist, sondern bloß auf eine äußere Einigung durch einen weltlich-politischen, irdisch-menschlichen Geist ankommt. Der Heilige Geist sagt so: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater unser aller der da ist über euch allen“. Und so sucht der heilige Geist innerste Glaubensgemeinschaft in Gott, in Christo. Der weltlich-politische, irdisch-menschliche Geist sagt so: „Ein Volk, ein Staat, eine Kirche“ und sucht einem menschlichem Führer eine bloß äuserliche geeinte Kirche zu Füßen zu legen und fragt nicht: Wie weit Einigkeit im heiligen Geist da, ja, ist überhaupt heiliger Geist da, durch den wir uns dem alleinigen Herrn der Kirche, Jesu Christi gläubig zu Füßen legen?

¹⁷ Fritz von Bodelschwingh (14 VIII 1877 – 4 I 1946). Teolog, opiekun zakładów dobroczynnych Bethel. W maju 1933 r. mianowany przez Kolegium Trzech z ramienia Naczelnej Ewangelickiej Rady Kościelnej i Niemieckiego Związku Ewangelickiego biskupem Rzeszy. Pod naciskiem narodowych socjalistów i niewybrednych ataków prasowych ustąpił ze stanowiska w czerwcu 1933 r. Urząd biskupa Rzeszy objął po nim Ludwig Müller z ramienia Niemieckich Chrześcijan. F. v. Bodelschwingh stał po stronie Kościoła Wyznającego.

¹⁸ Związek Gustawa Adolfa powstał w trzechsetną rocznicę śmierci króla szwedzkiego, który walcząc w imię panowania protestantyzmu w Europie, zginął 6 listopada 1632 r. pod Lützen. Główną ideą związku było wspieranie zborów ewangelickich żyjących w mniejszości i rozproszeniu.

¹⁹ O 78. zjeździe Związku Gustawa Adolfa, który rozpoczął się w Królewcu, a zakończył w Gdańsku, rozpisywała się prasa codzienna. W sprawozdaniu zawartym w organie narodowosocjalistycznym „Der Danziger Vorposten”, szczególny nacisk był położony na łączność narodu z Kościołem. Uwidaczniał to nawet nagłówek artykułu prasowego: „*Wierność narodowi oznacza wierność Bogu*” („*Treue zum Volksstum bedeutet Treue zu Gott*”). W Gdańsku odbyły się nabożeństwa w różnych kościołach, przy czym główne miało miejsce w kościele św. Jana. Jedna z wypowiedzi zawierała takie oto stwierdzenie: „*Nie można oddzielać od siebie narodu i religii, poziom kultury narodu będzie widoczny w swoistym zorganizowaniu jego religii*” („*Volksstum und Religion sind nicht voneinander zu trennen, und die höhe der Kultur eines Volkes wird in der arteigenen Ausgestaltung seiner Religion sichtbar*”). Określenie „prałat” w stosunku do uczestnika zjazdu wskazuje, że był on biskupem jednego z Kościołów krajowych Rzeszy; por. „*Danziger Neueste Nachrichten*”, 8 X 1934 r., „*Der Danziger Vorposten*”, 4 X 1934 r., *tamże*, 8 X 1934 r., L. Żukowska, *dz. cyt.*, s. 149.

Lecz dokładnie ten człowiek²⁰, który przed rokiem oficjalnie, strasznie przeciw Biblii nieustannie się wypowiadał: „Jezus jest objawieniem nordyckiej rasy”, do zeszłego tygodnia był rzecznikiem Kościoła ewangelickiego. On także sporządził plan, który nie tylko wprowadził zewnętrzne porządki, lecz także obalił wiarę: katolik, ewangelik muszą w jednym Kościele narodowym zniknąć i w nim muszą myśli narodowe przed chrześcijańskimi mieć pierwszeństwo. Wprawdzie, ten tak zwany rzecznik, który stale próbował przy zastosowaniu nieduchownej przemocy kierować sprawami duchowymi i zarządzać, przed trzema dniami zrezygnował. Ale nie ma nikogo, kto dzisiaj miałby w Kościele władzę i poważanie, [aby] błędną naukę i popełnianą przez rzecznika przemoc zganić lub zadośćuczynić obietnicom, lecz chronieni są gardzący wiarą i Biblią. Przykładowo, bezkarnie kaznodzieja tak zwanego niemieckiego chrześcijaństwa w bluźnierczej zmianie sentencji początku ewangelii Św. Jana, w której chodzi o Chrystusa: „Na początku było Słowo, i Słowo było u Boga” tak tekst zafalszował: „Na początku był naród i naród był u Boga”. I takie błędne nauki pod imieniem niemieckiego chrześcijaństwa nie są sporadyczne, lecz licznie są w Kościele rozprzestrzeniane i cierpiane. Ale w setki idą wierni wyznaniu kaznodzieje i niemało jeszcze pozostało wiernych wyznaniu biskupów jak Ci z Württembergii i Bawarii, których nawet w ich domach więziono, ścigano i razem z parafią gnębiono i od praw odsuwano²¹.

²⁰ Sprawcą zamętu i odstępstwa był August Friedrich Jäger, mianowany w dniu 19 kwietnia 1934 r. przez biskupa Rzeszy Ludwiga Müllera rzecznikiem „Rechtswalter” Niemieckiego Kościoła Ewangelickiego (Deutschen Evangelischen Kirche DEK). Był on członkiem Ministerstwa ds. duchowych w Zarządzie Kościoła Rzeszy (Geistlichen Ministerium in der Reichskirchenverwaltung). W dniu 26 października 1934 r. musiał ustąpić ze stanowiska. Był prawnikiem i politykiem, synem generalnego superintendenta Nassau. Prawo studiował w Monachium i Kiel. Członek NSDAP i SA. W pruskim Ministerstwie Kultury był kierownikiem wydziału ds. kościelnych. Znany był z patologicznej nienawiści do Kościoła, czym zjednał sobie przydomek „Kirchenjäger” – „łowca Kościoła/polujący na Kościół” (chodzi o pejoratywne znaczenie słowa „myśliwy” jako osoby, która „polowała” na Kościół, a więc podejmowała liczne działania wrogie Kościołowi i wymierzone w niego).

²¹ *Aber gerade ein Man, der vor über Jahresfrist öffentlich den ungeheuerlichen, gegen die Bibel laufenden Ausspruch tat: „Jesus ist das Aufflammen nordischer Art”, ist bis in die letzte Woche hinein Rechtswalter der Evangelischen Kirche gewesen. Er hat auch den Plan aufgestellt, der nicht bloß äusere Ordnungen, sondern auch den Glauben umstößt: katholisch, evangelisch müsse in einer einzigen Nationalkirche verschwinden, und in ihr müsse der völkische Gedanke vor dem christlichen den Vorzug haben. Zwar ist dieser sogenannte Rechtswalter, der dauernd mit Anwendung ungeistlicher Gewalt geistliche Dinge zu richten und zu ordnen versuchte, vor 3 Tagen zurückgetreten. Aber es hat keiner, der heute in der Kirche die Macht und das Ansehen hat, des Rechtswalters Irrlehren und Gewaltausübung getadelt oder verschprochen das wiedergutzumachen, sondern Bekenntnis- und Bibelverächter sind geschützt worden. Ungestraft hat z.B. ein Prediger des sogenannten deutschen Christentums in lästerlicher Abänderung des Anfanges des Johannesevangeliums den Spruch, der auf Christus geht: „Im Anfange des war das Wort, und das Wort war bei Gott” in den Text umgefälscht: „Im Anfange war das Volk, und das Volk war bei Gott”. Und solche Irrlehren sind uner dem*

Niemieccy Chryścijanie, dając do połączenia ideologii narodowosocjalistycznej z chrześcijaństwem, stosowali liczne cytaty zaczerpnięte z Pisma Świętego, które parafrazowali, tworząc pseudoreligijne hasła. Już samo podawanie konkretnych przykładów owych propagandowych zabiegów powinno było wzbudzić u członków wspólnoty parafialnej refleksję nad tym, czym w istocie był ten ruch religijny. Kazalnica była bardzo ważnym miejscem, z którego wierni mogli dowiedzieć się o zagrożeniach, jakie nazizm niósł ich wyznaniu. Warto nadmienić, że ewangelicy mieszkańcy Gdańska nie mogli praktycznie (lub jedynie w bardzo ograniczonym zakresie), dowiedzieć się z prasy o tym, co działo się w niemieckim Kościele Unijnym, którego byli członkami. Był to jeden z wielu celowych zabiegów nowej władzy. Odcięcie od jakiegokolwiek informacji obliczone było na dezorientację społeczności ewangelickiej i zwiększenie absorpcji poglądu, że ideologia państwowa jest tożsama z nauką Kościoła.

Biskupi Rzeszy, o których mowa w tekście, to Hans Meiser – biskup Bawarii (Bayern) i Theophil Wurm – biskup Württembergii²². We wrześniu 1934 r. nastąpiło włączenie kościołów krajowych do Kościoła Rzeszy. W wyniku sprzeciwu biskupów wobec odgórnych działań państwowych zastosowano dwutygodniowy areszt domowy wobec Meisera. Z kolei biskup Wurm spędził w areszcie trzy tygodnie. Obaj pozostali na swych urządach dzięki zdecydowanej postawie wiernych i rad parafialnych, którzy podjęli różnorakie działania wyrażające poparcie dla swoich duszpasterzy²³. Warto nadmienić, że wspomniani biskupi połączyli się we wspólnych działaniach z Augustem Marahrensem – biskupem Hannoveru i utworzyli tak zwane Kościoły *nietknięte* (*intakt Kirchen*), w których Niemieccy Chryścijanie zepchnięci zostali do roli marginalnej²⁴.

Następnie stawia Eichel retoryczne pytanie, dlaczego są duchowni, którzy mają śmiałość narzekać przed wspólnotą Bożą, kiedy coś przeciwko Ewangeliom jest nauczane: *Wiążą nas przyrzeczenia pastorskie, zobowiązują nas Pismo Św. i pisma*

Namen deutsches Christentum nicht vereinzelt, sondern haufenweis in der Kirche verbreitet und geduldet worden. Aber zu Hunderten werden bekenntnistreue Prediger und ebenso die wenigen noch übriggebliebenen bekenntnistreuen Bischöfe wie die von Württemberg und Bayern, die sogar in ihren Häusern gefangen gehalten wurden, verfolgt und mit den Gemeinden drangsaliert und entrechtet.

²² H. Meiser (16 II 1881 – 8 VI 1956), Theophil Wurm (7 XII 1868 – 28 I 1953), August Marahrens (11 X 1875 – 3 V 1950).

²³ K. Meier, *Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich*, München 1992, s. 71-72, F. Zipfel, *dz. cyt.*, s. 51-52.

²⁴ K. Meyer, *dz. cyt.*, s. 75.

wyznaniowe Kościoła luterńskiego, o których jest powiedziane, że są skuteczne. Według augsburskiego wyznania wiary, powinni ewangelicy chrześcijanie, świeccy i przede wszystkim prawdziwi duchowni, także biskupi, sprzeciwiać się, kiedy coś przeciw Ewangeliom jest nauczane, wydarza się i jest mówione. Widzimy biedę Kościoła, że człowiek w nim nie jest gorliwy, by utrzymać jedność w Duchu, w spójni pokoju, jak mówi Pismo, lecz że człowiek jest gorliwy w wymuszaniu zewnętrznej jedności przemocą, która przynosi nie zgodę, lecz rozterkę. Tak więc Kościół i wspólnota będą spustoszone i zrujnowane. Jednocześnie Słowo Boże i oparte na nim pełne pokoju wyznanie nie będzie poważane i dusze, które w Kościele lub we wspólnocie szukają pokoju Bożego i pokoju między sobą, nie będą mogły w nich znaleźć żadnej ostoji i źródła pokoju. Gdzie mają się one w takim razie podziąć?

Dlatego, tak długo jak okrucieństwo pustoszenia jest wyrządzane na świętych miejscach z pogwałceniem i przekreśleniem Biblii i naruszającymi wyznaniem naukami i twierdzeniami, tak długo powinniśmy my – kaznodzieje i pasterze, o ile nie jesteśmy przy tym przemocą wstrzymywani, ze względu na sumienie i szczęśliwość dusz, mówić pasterzom i wspólnotom o tym, co zakłóca pokój kościelny i przez to mocniej świadczyć o tym, co w istocie służy pokojowi²⁵.

W sumieniu czuł pastor O. Eichel zobowiązanie do reagowania na wszelkie przejawy naruszania czystości wyznania, fałszowania Ewangelii oraz nauczania jej przeciwnego. Ten obowiązek spoczywał na każdym chrześcijaninie, ale w szczególności na duchownym, jeśli chciał być prawdziwym głosicielem Słowa Bożego. To wewnętrzne przynaglenie cechowało wszystkich pastorów Kościoła Wyznającego. W ich kazaniach stałym punktem było informowanie

²⁵ *Uns bindet das Ordinationsgelübde, das verpflichtet uns auf die heilige Schrift und die Bekenntnisschriften unserer lutherischen Kirche, von denen gesagt wird, sie seien in Geltung. Nach dem Augsburger Glaubensbekenntnis, sollen evangelische Christen, Laien und erst recht Geistliche, auch Bischöfen widerstehen, wenn etwas gegen das Evangelium gelehrt, gehandelt und gesetzt wird. Wir sehen die Not der Kirche, daß man in ihr nicht fleißig ist, die Einigkeit im Geist zu halten, durch das Band des Friedens, wie das Schrift sagt, sondern, daß man fleißig ist, äußerliche Einigkeit mit Gewalt zu erzwingen, die nicht Eintracht, sondern Zwietracht, nicht Frieden, sondern Unfrieden, nicht Einigkeit, sondern Zerrissenheit bringt. So wird die Kirche und Gemeinde verwüstet und zerstört. Zugleich wird Gottes Wort und das darauf ruhende Bekenntnis nicht geachtet, und die Seelen, die in der Kirche oder Gemeinde den Frieden Gottes und den Frieden untereinander suchen, können in ihr keine Frieden Heimat und keine Friedensquelle mehr finden. Wo sollen sie dann bleiben? Darum so lange, bis der Greuel der Verwüstung, der an heiliger Stätte mit Gewaltübung und verkehrten bibel- und bekenntniswürdigen Lehren und Sätzen angerichtet ist, wieder aufhört, solange sollen wir Prediger und Hirten, wenn wir nicht mit Gewalt daran verhindert werden, es um des Gewissens und der Seelen Seligkeit willen den Herden und Gemeinden sagen, was den Kirchenfrieden stört, um dadurch umso kräftiger zu bezeugen, was allein zum Frieden dient.*

wiernych nie tylko o wydarzeniach dziejących się w Rzeszy, ale o tym, co mówiono przeciwnej Ewangelii i wyznaniu. Ciekawe, że duchowny zaznacza tutaj: *o ile nie jesteśmy przy tym przemocą wstrzymywani*. Dalsze losy Kościoła Wyznającego pokażą, że nawet przemoc stosowana przez państwo nie powstrzymała duchownych przed przyjęciem zdecydowanej postawy, która stanie się wymaganą dla przyszłych członków tego ruchu.

Tak jest. Bądźcie gorliwi, aby utrzymać jedność w Duchu, nie jedność poprzez przemoc, lecz poprzez Ducha. Ale ten Duch nie jest mądrzejszym lub mocniejszym duchem ludzkim, lecz Bożym Duchem Świętym. Jego owocem nie jest przemoc, prześladowanie, ucisk, gnębienie pasterzy i owiec, lecz miłość, pokój i cierpliwość, która musi być również gotowa na niesprawiedliwe cierpienie za wiarę w Jezusa Chrystusa. [...] Tak więc Boży Duch zacieśni więzy pokoju, w których łączy nas z Jezusem, z biblijnym Jezusem, który nie jest żadnym ludzkim bohaterem z nordyckim objawieniem rasy, lecz Barankiem Bożym, który dźwigał grzechy świata. On jest naszym Pokojem, który nas najpierw może prowadzić do wiecznego pokoju Bożego, ale także może nam dać pokój na ziemi, pokój sumienia pośród niespokojnego świata. On sam jest nstęgą, która łączy Kościół lub wspólnotę. Poprzez zewnętrzną przemoc nie będzie ona złączona. Poprzez przemoc będzie ona poraniona i rozdarta. Lecz kiedy wspólnota wierzy Jezusowi, leczy on rany rozdartej wspólnoty i ofiaruje jej obietnicę: że bramy piekieł mojej wspólnoty nie naruszą, jeśli będzie trwała ona w wierze. W augsburskim wyznaniu wiary mowa jest o Kościele: dla naszej prawdziwej jedności nie jest konieczna zewnętrzna jednostajność – literalnie tak to brzmi – jednostajna ceremonia ustanowiona przez człowieka, lecz aby Ewangelia czysto głoszona i święte sakramenty służyły stosowaniu Słowa Bożego. Dopóki mamy Słowo Boże niezafałszowane przez błędną naukę nowej niemiecko chrześcijańskiej teologii i politycznej domieszki jakiegokolwiek rodzaju i dopóki jeszcze mamy potrzebę sakramentów zgodnych ze Słowem Bożym, chcemy wokół obu – Słowa i Sakramentu – się gromadzić. To są źródła pokoju w niespokojnym świecie. Jest nadzieja, że kiedyś zostaniemy przyjęci do wiecznej szczęśliwości pokoju Bożego²⁶.

²⁶ *Das ist dies: Seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geist, nicht Einigkeit durch Gewalt, sondern durch den Geist. Der Geist aber ist nicht kluger oder starker Menschegeist, sondern Gottes heiliger Geist. Seine Frucht aber ist nicht Gewalt, Verfolgung, Unterdrückung, Drangsalierung der Hirten und Herden, sondern Liebe und Friede und Geduld, die auch zum Unrecht leiden bereit sein muß, und Glaube an den Herrn Jesus Christus. [...] So knüpft Gottes Geist das Friedensband, in dem er uns an Jesus bindet, an den biblischen Jesus, der kein menschlicher Held mit nordisch aufflammender Art ist, sondern das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt. Der ist unser Friede, der uns einmal in den ewigen Frieden Gottes führen, aber auch schon Frieden auf Erden geben kann, den Frieden im Gewissen inmitten einer friedlosen Welt. Er allein ist auch das Band, das die Kirche oder Gemeinde zusammenbindet. Durch äusere Gewalt wird sie nicht zusammengebunden. Da wird sie verwundet und zerrissen. Aber wenn die Gemeinde ihm Glauben halt, heilt er die wunde, zerrissene Gemeinde, und er gibt ihr dann die Verheißung: Auch die Pforten der Hölle*

Słowo kończy Eichel wezwaniem do parafii: *Parafia Św. Jana, bądź także gorliwą, by utrzymać jedność w Duchu, w spójni pokoju! Amen*²⁷.

Kazanie wygłoszone w Kościele św. Jana w Gdańsku przez Otto Eichela jest ostrzeżeniem wiernych przed błędnymi naukami Niemieckich Chrześcijan, naruszającymi Dobrą Nowinę oraz czystość nauki zgodnej z duchem Reformacji. Wychodząc od nauczania Pawłowego, często kwestionowanego przez Niemieckich Chrześcijan, jako nauczania „żydowskiego”, a w przypadku tego kazania zawartego w Liście do Efezjan, przypomina O. Eichel wiernym, że jedność w Kościele nie może być narzucona poprzez zewnętrzne, ludzkie działania. Musi ona być oparta o jedność duchową, o jedność nauczania. Będą to podstawowe, można powiedzieć, zasady dahlemickiego odłamu Kościoła Wyznającego, którego członkami byli gdańscy pastory. Konsekwencją tego fundamentalnego stwierdzenia będzie odmowa uznania gremiów kierowniczych Kościoła w Rzeszy oraz na terenie Wolnego Miasta Gdańska.

Z pewnością uważni członkowie społeczności ewangelickich, dowiadując się o prześladowaniach dotyczących Kościoła niemieckiego, musieli zastanowić się nad rzeczywistymi zamiarami i działaniami władzy narodowosocjalistycznej. Nie dziwi zatem fakt, że właśnie treść kazań pastorów ruchu wyznającego była szczególnie solą w oku nowej władzy. Walczyła ona przecież o ujednoczenie Kościoła - o jeden Kościół Rzeszy oraz o usankcjonowanie swoich działań poprzez rzekomą, często powtarzaną w formie sloganu, jedność państwa z Kościołem.

Przytoczone powyżej najważniejsze fragmenty kazania pastora Otto Eichela – członka Kościoła Wyznającego – zawierają wszystkie elementy charakterystyczne dla tego rodzaju Słowa kierowanego do wiernych. Kaznodzieja swoje rozważania opiera na cytacie zaczerpniętym z Pisma Świętego. Analizuje sytuację Kościoła w sensie jego wierności wyznaniu i duchowi Reformacji. Jego rozważania nie są pozbawione kontekstu historycznego i odniesień do

werden meine Gemeinde nicht überwältigen, wenn sie auf dem Glauben besteht. In dem Augsburgischen Glaubensbekenntnis heißt es von der Kirche: Zu ihrer wahren Einigkeit ist nicht nötig, äußerliche Gleichförmigkeit – buchstäblich heißt es dort: gleichförmige Zeremonien – von Menschen gesetzt, sondern daß das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem göttlichen Worte gemäß gereicht werden. Solange wir das noch haben können, Gottes Wort, unverfälscht durch Irrlehren einer neuen deutschchristlichen Theologie und unverfälscht durch politische Beimischung irgendwelcher Art, und solange wir noch haben den Gebrauch der Sakramente gemäß Gottes Wort, wollen wir uns um beides, um Wort und Sakrament, scharen. Da sind die Friedensquellen in der friedlosen Welt. Da ist die Hoffnung, einst in den ewigen seligen Frieden bei Gott aufgenommen zu werden.

²⁷ *Gemeinde St. Johann, sei auch Du fleißig, zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens! Amen!*

bieżącej rzeczywistości. Pastor wnikliwie analizuje zagrożenia wynikające dla wiary, odważnie i bezpośrednio je nazywa wskazując na winnych zaistniałej rzeczywistości. Podobnie jak czyniono to w tego typu kazaniach, wymienia z nazwiska tych, których dotyczyły represje ze strony państwa.

Otto Eichel, podobnie jak pozostali duchowni Kościoła Wyznającego udowodnił swoim postępowaniem do końca wojny, że wierność wyznaniu nie była jedynie hasłem głoszonym z ambony. W najtrudniejszych warunkach zagrożenia życia spełniał swą posługę w ogarniętym pożogą mieście dla szczupłej garstki wiernych.

Summary: The Dahlemist Sermon Preached in St. John's Church in Danzig in October 1934 by Pastor Otto Eichel

The sermon preached by Otto Eichel in Danzig in October 1934 is the prime example of a sermon delivered by a pastor of the Confessing Church to his parishioners. The sermon is worth quoting for many reasons. Firstly, there are very few sermons left in the preserved documents of the Danzig Consistorium. Secondly, it was given in a particular time, several days after the Dahlem Synod, a dozen or so months after the seizure of power by the Nazis. Finally, Otto Eichel himself was a very interesting person. He was an ordinary priest who never held any significant posts in the Evangelical Church of the Old Prussian Union, and then a member of the Confessing Church who served in St. John's during the whole time of the Nazi rule in the Free City of Danzig. Otto Eichel was certainly an outstanding personality – courageous and caring about his parishioners and about the purity of teaching based on the Bible and the Reformation. He remained with his diminishing number of parishioners to the very end, even in the very difficult time of the last months of the war in 1945. During his Sunday services participants were informed frankly about the situation of the Church in Germany, about the synods of the Confessing Church and the Council of Brethren's resolutions. Those priests who were imprisoned and harassed by the Gestapo were prayed for. His firm attitude, stemming from the beliefs resulting from the Dahlem faction of the Confessing movement caused him a lot of problems. He was forced to take a leave, was fined and harassed by the Gestapo.

His sermon, certainly one among many others, is a testimony to his definite attitude in a totalitarian state, his opposition against the violation of the Church and human rights. By analyzing the sermon line by line the reader gets a clear insight into the construction of this document, its content and the arguments used.

Keywords: The Confessing Church, Dahlemist sermon, Otto Eichel

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, dziejów Misji Wewnętrznej na przełomie XIX i XX w. oraz problematyki walki kościelnej w Elblągu w latach 1934-43.

Jerzy Domasłowski

Dzieje Polskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdyni (1931-1939) Część III

Rok 1939 zapowiadał się obiecująco, jako kolejny ważny okres w rozwoju zboru gdyńskiego i z początku nic nie zwiastowało nadchodzącego niebezpieczeństwa. W dalszym ciągu rósł fundusz budowlany zarówno dzięki wpłatom



Ks. Daniel Cederberg (fot. z 1960 r.)

większym, napływającym z całej Polski, jak i symbolicznym Kwotom, takim jak 50 groszy złożone przez siostry Jelonek, uczennice szkoły powszechnej nr 1. Regularnie odprawiane były nabożeństwa niedzielne: o 9.30 dla dzieci i o 10.30 główne, natomiast w Domu Zdrojowym w poniedziałki o 16.00 odbywały się spotkania dzieci i młodzieży, a w czwartki o 16.30 – spotkania pań. Już 6 stycznia w lokalu Koła Polek Ewangeliczek odbył się „żywy dziennik” (zapewne program o charakterze literackim, poruszający aktualne wydarzenia) w wykonaniu Ludwika i Olgi Kitajów, podczas którego zebrano 53 zł na fundusz budowlany.

Ważnym wydarzeniem styczniowym było pożegnanie szwedzkiego kapelana ks. Daniela Ce-

derberga, wracającego do ojczyzny. Miało ono miejsce 29 stycznia i w tym samym dniu smutna międzynarodowa uroczystość – pogrzeb zmarłego w Gdyni

estońskiego marynarza Friedricha Bölowa, na cmentarzu polskiego zboru, z udziałem załogi statku i obu duchownych szwedzkich¹.



Dom przy pl. Kaszubskim 3 (drugi od prawej).

Ks. D. Cederberg w roku 1931 został skierowany do obsługi szwedzkiej kaplicy w Gdańsku. Już w 1930 r. powstał zbor szwedzki w Gdyni z portową kaplicą, kierowany przez kapelana z Gdańska, ks. Svena Hellqvista i obsługiwany przez świeckiego ewangelistę, diakona Carla Swednera. W 1931 r. placówkę przeniesiono na pl. Kaszubski 3²; w roku następnym skierowano tu ks. D. Cederberga. W latach 1933 i 1934 nabożeństwa bożonarodzeniowe, cieszące się wyższą frekwencją, były odprawiane w kościele unijnym w Małym Kacku, zaś na tamtejszym cmentarzu grzebano zmarłych marynarzy. Komitetem budowy Domu Marynarza Szwedzkiego przy ul. Jana z Kolna kierowali: konsul generalny Szwecji inż. Napoleon Korzón (inżynier komunikacji, autor

¹ J. Kahané, *Wyjazd ks. prob. Daniela Cederberga z Gdyni do Szwecji*, PE, R. 6, 1939, nr 6, s. 76.

² *Cała Gdynia wraz z alfabetycznym spisem telefonów i dział Wolnego Miasta Gdańska*, Gdynia 1936, s. 64; o kamienicy należącej do Edwarda Kasprzyckiego: M. J. Sołtysik, *Na styku dwóch epok: architektura gdynskich kamienic okresu międzywojennego*, Gdynia 2003, s. 146.

prac naukowych, dyrektor Wydziału Ruchu DOKP Gdańsk, później m. in. dyrektor zarządu Przedsiębiorstwa „Polskarob”, polsko-skandynawskich przedsiębiorstw transportowych w Gdyni i w Gdańsku, członek Rady Portu w Gdyni)³, dyrektor Michał Freyberg i ks. Daniel Cederberg. Projekt budynku, mieszczącego kaplicę, konsulat i hotel wykonał Stanisław Płowski z Warszawy⁴, a wystrój malarski kaplicy, zachowany do dziś, był dziełem Witolda Marsa i Stanisława Teisseyre ze Lwowa)⁵. Uroczystego poświęcenia Domu Marynarza Szwedzkiego dokonał prymas Szwecji arcybiskup Erling Eidem, we wtorek 9 czerwca 1936 r. Wśród grona polskich dostojników obecni byli: Komisarz Rządu Franciszek Sokół, dyrektor Urzędu Morskiego inż. Stanisław Łęgowski, dowódca Obrony Wybrzeża Morskiego komandor Stefan Frankowski, szef Prokuratury Sądu Okręgowego dr Adam Kozłowski, wiceprezes Sądu Okręgowego Leon Kryczyński (działacz muzulmański ze starej polskiej rodziny tatarskiej), dyrektor Państwowej Szkoły Morskiej kpt. Władysław Kosianowski, Wicekomisarz Rządu inż. Włodzimierz Szaniawski, kapitan portu kpt. Gustaw Kański i korpus konsularny. Przy tej okazji przybyły z Warszawy szwedzki minister pełnomocny Erik Boheman wręczył odznaczenia inż. S. Łęgowskiemu, kpt. G. Kańskiemu i inż. N. Korzónowi⁶. W 1937 r. gdyńska

³ *Czy wiesz kto to jest?*, red. S. Łoza, Warszawa 1938, s. 365; *Korzón Napoleon*, [w:] EG 2006, s. 357.

⁴ Por. M.J. Sołtysik, *Na styku dwóch epok...*, dz. cyt. s. 340; J. Domaśłowski, *Dom Marynarza Szwedzkiego*, [w:] EG 2006, s. 139-140. il. Na temat osoby architekta P. Fruba, *Stanisław Płowski*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 26, Wrocław 1981, s. 807-808; innym jego gdyńskim dziełem z 1935 r. jest dawna siedziba Polsko-Skandynawskiego Towarzystwa Transportowego „Polskarob”, którego prezesem był Napoleon Korzón, przy ul. Korzeniowskiego 8/10: „*Polskarob*” – budynek, [w:] EG 2006, s. 594.

⁵ Nawiasem mówiąc, o ile mało znana jest twórczość malarska Witolda Marsa (1908-1985), który lata powojenne spędził w Stanach Zjednoczonych (jego akta przechowuje Instytut Józefa Piłsudskiego w Nowym Jorku), to również opracowania dotyczące Stanisława Teisseyre’a, wieloletniego profesora uczelni plastycznych Gdańska i Poznania, malowideł gdyńskich nie wzmiankują (np. *Stanisław Teisseyre – malarstwo. Muzeum Narodowe w Poznaniu*, red. kat. M. Dąbrowska, Poznań 1975. Por. *Prace polskich artystów w Gdyni*, „As”, R. 2, 1936, nr 41 (11.10.), s. 27, gdzie napisano: *kaplica jest jednym z nielicznych zabytków [sic!] artystycznych w Gdyni, tem więcej też zasługuje na uwagę.*

⁶ *Nowy motorowiec szwedzki „Nordstjernen” w Gdyni: na statku przyplłynął do Gdyni arcybiskup Upsali*, „Gazeta Gdyńska”, R. 12, 1936, nr 134 (10/6/), s. 1 (statek ten miał obsługiwać linię handlową z Gdyni do Ameryki Południowej); *Otwarcie „Domu Marynarza” szwedzkiego*, „Dziennik Bydgoski”, R. 30, 1936, nr 135 (11.6.), s. 8; *Poświęcenie domu marynarza szwedzkiego*, „Gazeta Gdyńska”, R. 12, 1936, nr 135 (11.6.), s. 4. Na temat gdyńskiej placówki duszpasterskiej pisze M. Haykowski, *Szwedzi z ulicy Jana z Kolna*,

placówka posłużyła jako rozwiązanie modelowe dla kaplicy wznoszonej przez Szwedów w Gdańsku Nowym Porcie⁷.

Gdy Szwedzi udostępniłi kaplicę na nabożeństwa polskie, obu młodych gdyńskich duchownych luterańskich połączyła nić sympatii. Ks. Kahané poświęcił przyjacielowi okolicznościowy artykuł na łamach „Przeglądu Ewangelickiego”.

Daniel Cederberg urodził się 10 marca 1908 r. w rodzinie mistrza budowlanego w Malmö. Po studiach teologicznych w Lund, w 1932 r. został ordynowany w katedrze w Uppsali na duchownego luterańskiego Kościoła Szwecji i skierowany do Gdyni. Od 1939 r. był proboszczem w Uppåkra koło Lund. W latach II wojny światowej jego dom był szeroko otwarty na potrzeby uchodźców z Europy Wschodniej. W 1943 r. za zgodą niemieckich władz okupacyjnych, jako delegat Kościoła Szwecji, asystował przy otwarciu grobów masowych ofiar represji stalinowskich w Winnicy na Ukrainie. Przy tej sposobności odwiedził Warszawę i Gdynię, zbierając informacje na temat sytuacji w okupowanej Polsce. Po wojnie, w 1945 r., na krótko powrócił do Gdyni. Od 1946 do 1948 r. koordynował akcję powojennej pomocy ewangelikom Polsce, szczególnie na Mazurach, a od roku 1951 należał do komitetu otaczającego opieką starszych uchodźców w Szwecji. W latach 1947-1958 był członkiem zarządu Lutherhjälpen, szwedzkiej sekcji Światowej Federacji Luterańskiej. Ponadto w latach 1952-1957 przewodniczył komisji Federacji do spraw Ameryki Łacińskiej. Jako delegat Kościoła Szwecji i Światowej Rady Kościołów nadal odwiedzał nasz kraj, a w latach 1961-1962 został kapelanem marynarzy i wicekonsulem szwedzkim w Szczecinie. W 1968 r. podczas procesu wytoczonego w Szczecinie przez władze PRL współpracownikom niemieckiej organizacji charytatywnej Kirchendienst Ost, wysunięto przeciwko niemu sfginowane zarzuty szpiegostwa i nielegalnej działalności charytatywnej. Przyczyniło

(*Szwedzkimi śladami w Polsce*, [odcinek] 29), „Suecia Polonia” 2002, nr 1 (strona internetowa <http://www.poloniainfo.se/artukul.php?id=444>), który jako datę założenia podaje rok 1929. Z pewnością nieprawdziwa jest wiadomość, jakoby ks. Cederberg pozostał na swoim stanowisku w Polsce po 1939 r., współdziałając z ruchem oporu podczas okupacji. Najobszerniej: L. Karlsson, *Ett hem långt hemifrån. Svensk sjömankyrko-historia*, Uppsala 1988, s. 321-343, il. Pewna liczba fotografii kaplicy sprzed wojny zachowała się w zbiorach Archiwum Kościoła Szwecji w Uppsali. Pan Henrik Vitalis niech przyjmie słowa podziękii za ich bezinteresowne udostępnienie. Szerzej o związkach polsko-skandynawskich na Wybrzeżu w tym okresie: B. Hajduk, *Skandynawowie w międzywojennej Gdyni*, dz. cyt., s. 167-170.

⁷ *Szwedzka kaplica i dom marynarza powstaje na wzór gdyński w Nowymporcie*, „Kurier Bałtycki”, R. 1, 1937, nr 87 (17.7.), s. 9.

się to do pogłębienia choroby i do śmierci ks. D. Cederberga, 3 lipca 1969 r. w Lund⁸.

Następcą ks. Daniela Cederberga w Gdyni został ks. David Arvidsson, który przebywał tu już jako student teologii w 1933 r. na paromiesięcznej praktyce, a w 1935 r. został powołany na stanowisko asystenta. Ks. D. Arvidsson pozostał w Gdyni do stycznia 1940 r. i odtąd obie placówki obsługiwał ks. Sven Hellqvist z Gdańska, po nim, od lipca 1944 r. do 1951 r. – ks. Ove Andr  ll⁹. Ks. S. Hellqvist odegrał podczas okupacji niezwykle pozytywną rolę, dostarczając do Szwecji w 1939 r. raporty na temat sytuacji w okupowanej Polsce, a później pośrednicząc w akcji niesienia pomocy humanitarnej, szczególnie zorganizowanej jesienią 1944 r. przez Szwedzki Czerwony Krzyż na terenie Generalnego Gubernatorstwa¹⁰.

O tym, jak bardzo zbór gdyński akcentował lojalność wobec państwa, niech świadczy odprawienie – zgodnie z wytycznymi konsystorza – przedpołudniowego nabożeństwa w srode 1 lutego 1938 r., w dniu imienin Pana Prezydenta Rzeczypospolitej Ignacego Mościckiego. W piątek 10 lutego odbyło się kolejne patriotyczne nabożeństwo, z okazji rocznicy odzyskania dostępu do morza w 1920 r.¹¹. W niedzielę 19 lutego w Domu Zdrojowym odbyło się zebranie Sekcji Polskiej Młodzieży Ewangelickiej przy Kole Polek-Ewangeliczek. Członkom sekcji wręczono wykonane w Bydgoszczy odznaki organizacyjne.

⁸ *Są b rjade Lutherhj lpen. Om pionj ren Daniel Cederberg*, red. av I. L fstr m, Uppsala 1990, s. rózne; B. Ryman, *Lutherhj lpen. The First Fifty Years. The History of Church of Sweden Aid, 1947-1997* [1997], [strona internetowa www.svenskakyrkan.se/lutherhj lpen] ; J. Domasłowski, *Wspaniała jest ziemia:  ycie ks. Daniela Cederberga (1908-1969)*, „Słowo i Myśl” 2005, nr 84/85, s. 33-35, fot.; tenże, *Cederberg Daniel*, [w:] EG 2006, s. 93-94, fot.; *Daniel Cederberg*, [w:] Wikipedia, http://pl.wikipedia.org/wiki/Daniel_Cederberg [dostę 30.6.2012]; S. Dalhgren, *Szwedzka Kościelna Pomoc Mazurom (KPM). Kyrkliga Masurienhj lpen*, tł. W. Falk, [w:] *Misja, muzyka, Mazury. Księga pamiątkowa z okazji 60. urodzin biskupa Kościoła Janusza Jaguckiego*, red. J. Below, M. Legendz, A. Korczago, Bielsko-Biała 2007, s. 107-116; J. Wild, *Podwójna diaspora. Wybrane aspekty dziejów Kościoła ewangelickiego na Pomorzu w latach 1945-1994*, [w:] *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu. Zbiór studiów pod red. J. Kłaczkowa*, Toruń 2009, s. 424-431; J. Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975*, Toruń 2010, s. 327-339, 354-358. Krótkie wzmianki o działalności na rzecz Polaków w Szwecji podczas II wojny światowej zawiera książka P. Jaworskiego, *Marzyciele i oportuniści. Stosunki polsko-szwedzkie w latach 1939-1945*, Warszawa 2009, s. 223-224, 402-403.

⁹ Później funkcj  t  pełnili: Ture Westerstr m, Bj rn Sahlberg, Lars H kansson, Bertil Palmblad, Birger Sandgren, diakon Nils-G ran Wetterberg, Lars Franz n, Lars-Edvin Nilsing, Bo Johansson, Bo Hansson, Karl-Gustaf N jd, Per Olof Borg, H kan Nordgren.

¹⁰ P. Jaworski, *Marzyciele i oportuniści...*, dz.. cyt., s. 355, 371-374.

¹¹ PE, R. 6, 1938, nr 4, s. 52.

Były jasnoniebieskie, z ciemniejszym otokiem i ze złotym krzyżem z promieniami pośrodku. Na otoku umieszczono napis: *Stowarzyszenie Polskiej Młodzieży Ewangelickiej* i – pod krzyżem, na białym tle – *Gdynia*. Jak pisano, *całość przedstawia się skromnie i estetycznie, przypomina odznaki prelegentów Polskiego Radia*¹².

O dobrych kontaktach z władzami, lecz zarazem o niezbyt pomyślnej sytuacji materialnej parafian, świadczy podziękowanie za 3 skrzynki pomarańcz, ofiarowanych dla najbiedniejszych dzieci przez Główny Urząd Celny¹³.

W tamtym okresie chóru ćwiczył pod kierownictwem Eugeniusza Schulza (Szulca).



II projekt kościoła, inż. arch. Tadeusz Jędrzejewski. „Przeгляд Ewangelicki”, 1939.

Niedaleko lokalu parafialnego i mieszkania pastora, przy ul. Leśnej 16, nadal planowano wzniesienie świątyni, której kolejny projekt – niestety, bez danych technicznych i z mało czytelną sygnaturą twórcy, którym jest gdyński inżynier architekt Tadeusz Jędrzejewski – reprodukuje „Przeгляд Ewangelicki”¹⁴. Pośród kilku budynków wzniesionych w Gdyni przez Jędrzejewskiego,

¹² PE, R. 6, 1939, nr 10, s. 148.

¹³ PE, R. 6, 1939, nr 7, s. 88.

¹⁴ PE, R. 6, 1939, nr 9, s. 136, il.; reprod. EG, t. 2, 2009, s. 169. Pan mgr inż. Jerzy Heidrich z Gdyni w liście do autora z dnia 2 maja 2002 r. informował, że w materiałach archiwalnych natrafił na zezwolenie na budowę domu parafialnego z datą 24 lutego 1939 r. Przypuszczał ponadto, że autorem projektu kościoła prawdopodobnie był miejscowy architekt inż. Tadeusz Jędrzejewski, co poświadczałaby niezbyt wyraźna sygnatura z gazetowej reprodukcji. Nie wiadomo, jaki jest stosunek tej ostatecznej wersji do planów, o których była już mowa

mocno związanego z działalnością TBO, najbardziej znana jest kamienica z lat 1932-1937 na rogu Skweru Kościuszki i ul. Żeromskiego, w której po wojnie przez wiele lat mieściło się kino „Goplana”¹⁵. O życiu i drodze zawodowej Tadeusza Jędrzejewskiego (ur. 14. 07.1898 r.) niewiele wiadomo. Musiał być ceniony w środowisku, skoro w latach 1928-1936 został wybrany prezesem prężnego Koła Architektów Polskich, a w latach 1935-1937 – powołanego w to miejsce oddziału Stowarzyszenia Architektów Rzeczypospolitej Polskiej¹⁶. Niestety, świetnie zapowiadająca się twórczość została tragicznie przerwana. Jako porucznik rezerwy artylerii został zmobilizowany, zginął w obronie Warszawy podczas boju 36 Pułku Piechoty Legii Akademickiej pod Brwinowem, 12 września 1939 r. i został pochowany w kwaterze żołnierskiej na miejscowym cmentarzu¹⁷.

Podobnie jak w poprzednim projekcie, kościół miał być monumentalną dwukondygnacyjną budowlą, jednak tym razem wzniesioną na planie krzyża greckiego o równych krótkich ramionach, z niskim (również dwupoziomym) kolumnowym lub wspartym na filarach portykiem (reprodukcja projektu nie jest w tym miejscu dostatecznie wyraźna), do którego z boków prowadziły wysokie schody. Świątynię wieńczyła otoczona kolumnadą masywna rotunda w typie antycznego tolosu, stanowiąca tambur silnie spłaszczonej kopuły z latarnią. Można tu więc mówić o przynależności do nurtu architektury modernizmu o tendencjach klasycyzujących. W przeciwieństwie do poprzedniego projektu, świątynia została sprowadzona do poziomu ulicy i wciniała się mocno w stok wzgórza. Ukształtowanie elewacji o geometrycznych przeszklonych podziałach, z modnymi zaokrąglonymi narożnikami, przypomina rozwiązanie fasady budynku gdyńskiego sądu. Jak miało wyglądać wnętrze, nie wiadomo. Rozległy, chociaż niski, dom parafialny z również zaokrąglonym narożnikiem, wyraźnie nawiązywał do stylu białych narożnikowych kamienic, wznoszonych

w latach wcześniejszych. Miejsce przechowywania oryginałów projektów świątyni i domu parafialnego, istniejących w 1948 r. i wtedy wypożyczanych – i zwróconych – przez ks. Edwarda Dietza z sopockiej parafii ewangelickiej, obecnie nie jest znane.

¹⁵ M.J. Sołtysik, *Gdynia – miasto dwudziestolecia międzywojennego. Urbanistyka i architektura*, Warszawa 1993, s. 317 i in. (il. 158).

¹⁶ M. J. Sołtysik, J. Netzel, *Koło Architektów Polskich w Gdyni i Oddział SARP w Gdyni*, [w:] EG, t. 2, 2009, s. 81-82.

¹⁷ Informacja o dacie urodzenia i stopniu wojskowym: *Rocznik Oficerów Rezerw*, Warszawa 1934, s. 139, 651, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=56603&from=publication> [dostęp 8.7.2012]; o dacie śmierci i miejscu pochówku informacja w wątku *Lista oficerów WP 1918-1921* forum internetowego: <http://www.dws.org.pl/viewtopic.php?f=86&t=121611&p=1525544&hilit=j%C4%99drzejewski#p1525544> [dostęp 10.7.2012].

przy ul. 10 Lutego i Świętojańskiej. Pewne pojęcie, jak mógł wyglądać, daje budynek mieszkalny przy ul. Wolności 10-10A. Sądzę, że do źródeł inspiracji architekta należał jeden z trzech zwycięskich projektów Świątyni Opatrzności w Warszawie z konkursu rozstrzygniętego w 1931 r., lecz nieprzekazanego do realizacji przez władze kościelne, mianowicie autorstwa Zdzisława Mączyńskiego. Po rezygnacji z monstrualnych gabarytów pierwowzoru i zmianie proporcji poszczególnych składników bryły, zachowana była ich addycyjność, przy optycznej redukcji cokolu na rzecz znacznego zwiększenia rozmiarów kopuły¹⁸. Gdyby projekt został zrealizowany, kościół byłby najnowocześniejszą świątynią ewangelicką w Polsce. Wprawdzie tematyka protestanckiego budownictwa kościelnego w II Rzeczypospolitej dopiero czeka na opracowanie, jednak na podstawie pobieżnej obserwacji można stwierdzić, że zdecydowana większość nowych budowli w mniejszym lub większym stopniu nawiązywała do stylów historycznych (pomijamy tu największą z nich, kościół św. Mateusza w Łodzi, rozpoczęty jeszcze przed wojną i stylistycznie całkowicie związany z poprzednią epoką). Jedynie kaplica Diakonatu Tabita w Skolimowie pod Warszawą (obecnie Konstancin-Jeziorna) z 1932 r., o przeszklonej ścianie ołtarzowej (Bohdan Lachert i Józef Szanajca) i kościół w Brześciu nad Bugiem ukończony w 1938 r. (Józef Barański) prezentują w pełni rozwinięty nurt funkcjonalistyczny, jednak nie są to budowle duże. Inne – jak adaptowany z cerkwi kościół garnizonowy w Warszawie Włochach, kościoły w Istebnej na Śląsku Cieszyńskim, w Horodyszczach, Kostopolu, Oleszkowiczach, Topczy, Torczynie i Włodzimierzu na Wołyniu, w Makowiskach i Michalkach w ziemi dobrzyńskiej, w Rudzie Pabianickiej, Zelowie, w Łodzi Radogoszczy, a także kościół reformowany w Łodzi oraz kościoły ewangelicko-unijne w Grabowcu nad Wisłą koło Torunia i w Żorach na Górnym Śląsku – zwykle w jakiś sposób nawiązywały do baroku (jeśli nie bryłą, to np. poprzez wykrój okien), sporadycznie do gotyku i klasycyzmu. Także jeśli chodzi o zrealizowane gdyńskie kościoły katolickie z lat trzydziestych XX w., jedynie w przypadku kościoła garnizonowego na Oksywiu, zaprojektowanego przez Mariana Lalewicza w 1935 r., możemy mówić o podobnym monumentalizmie bryły i podkreśleniu elementów konstrukcyjnych¹⁹.

¹⁸ F. Burno, *Świątynie nowego państwa. Kościoły rzymskokatolickie II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2012, s. 148-149; nr kat. 101, s. 239, il. Autor zalicza ten projekt do przykładów nurtu zwanego klasycyzmem redukcyjnym, co można odnieść również do budowli w Gdyni.

¹⁹ M. Sołtysik, *Gdynia – miasto dwudziestolecia międzywojennego...*, dz. cyt., s. 363-370; J. Więckowiak, *Kościół Katolicki w Gdyni*, Pelplin-Gdynia 2000, s. 282-285.

W Gdańsku rozwijała się działalność Towarzystwa im. Mrongowiusza, w marcu 1939 r. nadal starającego się o uzyskanie stałego miejsca zebrań i nabożeństw. Nawiązywano kontakty z miejscowym Towarzystwem Przyjaciół Nauki i Sztuki oraz postanowiono, po ukończeniu nowej auli Gimnazjum Polskiego, wmurować tablicę ku czci ks. Krzysztofa Celestyna Mrongowiusza, na którą niebagatelną kwotę 400 zł przeznaczył jeszcze w 1933 r. ks. prof. Karol Michejda z Warszawy²⁰. Towarzystwo otoczyło opieką mogiłę swego patrona na cmentarzu kościoła Salwatora nad Radunią, zlikwidowanym po wojnie bez pozostawienia śladu²¹.

Wracając do Gdyni – w niedzielę 19 marca, w obecności przedstawiciela Komisariatu Rządu, odprawione zostało uroczyste nabożeństwo w dniu Imienin Wielkiego Marszałka. Po południu podczas imprezy Koła Pań pokazywano przezroczka z życia i pogrzebu zmarłego w 1935 r. Józefa Piłsudskiego, który sam od roku 1899 przynajmniej do 1916 r. był luteraninem, członkiem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, choć raczej tylko formalnie, z uwagi na zawarcie małżeństwa z osobą rozwiedzioną, ale i później utrzymywał przyjazne kontakty m.in. z biskupem Juliuszem Bursche. Fakt ten, chociaż znany, za życia Naczelnika otoczony był dyskrecją, tak więc kościelne obchody miały charakter wyłącznie patriotyczny²².

Analogiczną uroczystość zorganizowano w Gdańsku, w sali Federacji Obrońców Ojczyzny, gdzie odsłonięto popiersie Marszałka. Na organach grał redaktor Edward Hauptmann, przybyły na Wybrzeże z Poznania, absolwent Politechniki Gdańskiej, działacz polskich organizacji; po II wojnie światowej (podczas której odznaczył się w konspiracyjnej walce z okupantem) jako Edward Głowacki osiadł w Łodzi i pełnił wiele ważnych funkcji kościelnych²³.

²⁰ PE, R. 6, 1939, nr 11, s. 158. O upamiętnionym i o fundatorze tablicy: zob. J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce: słownik biograficzny XVI – XX wieku*, Bielsko-Biała 1998, s. 197-198, 206-207.

²¹ J. Kahané, *Troskliwa konserwacja polsko-ewangelickich zabytków historycznych w Rzeczypospolitej*, PE, R. 6, 1939, nr 3, s. 35.

²² Por. R. Trenkler, *Wyznanie Piłsudskiego*, „Zwiastun”, R. 24 (39), 1984, nr 13/14, s. 222. Odmienne J. Szturc, *Ewangelicy*, dz. cyt., s. 236, który uważa, że nie ma dowodów na formalny powrót Marszałka do katolicyzmu. W nawet najbardziej szczegółowych przedwojennych biografiach Józefa Piłsudskiego panowało całkowite milczenie na temat jego życia religijnego; zob. także: *IV Forum Ewangelickie, Wrocław 5-7 IX 199. Zbiór referatów i głosów w dyskusji*, Cieszyn 1997, s. 113-115.

²³ PE, R. 6, 1939, nr 13, s. 182. Na temat Edwarda Głowackiego (1904-1990): J. Gaj, *Ad multos annos!*, „Zwiastun”, R. 24 (39), 1984, nr 16, s. 249, fot.; *70 lat w PTE*, „Słowo i Myśl” 1989, nr 1, s. 16; R. Dominik, *Dla Ojczyzny i Kościoła*, Kalendarz Ewangelicki, R. 106, 1992, s. 120-122; J. Szturc, *Ewangelicy*, dz. cyt., s. 95-96; B. Kopczyńska-Jaworska,

Kolejne nabożeństwo w Gdańsku zostało zapowiedziane na święta wielkanocne.

I znowu pojawiały się informacje o ofiarach na budowę – przede wszystkim z Warszawy (100 zł złożył Prezes Rady Ministrów gen. dyw. Felicjan Sławoj-Składkowski, ewangelik reformowany), ale również z Białegostoku, Bielska, Grodna, Lublina. Ryszard Krieger zbierał pieniądze w Poznaniu, Łodzi i w Pabianicach (403 zł). Z inicjatywy prof. Andrzeja Buzka ofiarę złożyli uczniowie gimnazjum im. Mikołaja Kopernika i uczennice liceum i gimnazjum im. Marii Konopnickiej w Cieszynie²⁴.

W dniu 21 marca 1939 r. zmarł inż. Adolf Martens, założyciel zboru, długoletni prezes rady kościelnej, a potem jej członek honorowy. Trzy dni później odbył się jego pogrzeb na cmentarzu ewangelickim na Witominie.

Adolf Martens urodził się w 1875 r. w Warszawie jako syn budowniczego Fryderyka Martensa i Julii z d. Romanos. W 1896 r. ukończył szkołę techniczno-budowlaną w Kolonii (z tytułem budowniczego, chociaż bywał nazywany inżynierem). W latach 1903-1908 przebywał w Ameryce Północnej, a po powrocie pracował w rodzinnej firmie Martens i Daab, od 1909 do 1920 r., jako kierownik oddziału w Łodzi, a następnie na budowie fabryki amunicji w Starachowicach. W 1922 r. osiadł w Gdyni i do 1931 r. (formalnie do 1934) prowadził samodzielne przedsiębiorstwo budowlane. Według jego projektu wzniesiono kamienicę przy ul. Morskiej 27. Kierował również pracami brukarskimi. Niestety, prowadzenie własnej działalności gospodarczej w ostatecznym rozrachunku przyniosło spore długi. W latach 1932-1935 pracował w Towarzystwie Budowy Osiedli w biurze technicznym, następnie w latach 1935-1938 był przedstawicielem różnych firm budowlanych, co jednak ponownie skończyło się utratą środków do życia. W tej sytuacji, krótko przed śmiercią, z dniem 1 lutego 1939 r. znalazł zatrudnienie jako pracownik Wydziału Technicznego w Komisariacie Rządu. Zanim podjął się organizacji zboru w Gdyni, był krótko związany z polską placówką ewangelicką w Tczewie²⁵.

K. Woźniak, *Łódzcy luteranie. Społeczność i organizacja*, Łódź 2002 (Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 41), s. 141, il. 33.

²⁴ J. Kahané, *Młodzi budują*, PE, R. 6, 1939, nr 15, s. 209.

²⁵ Teczka osobowa Adolfa Martensa – Archiwum Państwowe w Gdańsku, Oddział w Gdyni (cyt. dalej APG), zesp. 124, Komisariat Rządu w Gdyni 1887-1939 (cyt. dalej KRG), nr 857. Ks. J. Kahané, *Ja muszę wykonywać. Przemówienie wygłoszone nad grobem śp. inżyniera Adolfa Martensa na cmentarzu Polskiego Zboru Ewangelickiego w Gdyni w dniu 24 marca br.*, PE, R. 6, 1939, nr 14, s. 191-192 ; J.M. Sołtysik, *Na styku dwóch epok...*, dz. cyt., s. 61, 63, 70; J. Domasłowski, *Martens Adolf*, [w:] EG 2006, s. 435-436, fot.; *Adolf Martens* [w:] *Wikipedia*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Adolf_Martens_%28budowniczy%29 [dostęp

Warto wspomnieć, że w sferze podobnej jak Adolf Martens, działał również inż. Fryderyk Rupp, aktywista Związku Fabrykantów i Przemysłowców. Wraz z żoną Olgą był udziałowcem Spółki Budowlano-Drogowej „Nawierzchnia”, założonej w 1938 r.²⁶. W tejże branży działał Alfons Grammens, w kwietniu 1939 r. wybrany skarbnikiem zarządu Oddziału Morskiego Polskiego Związku Inżynierów Budownictwa²⁷. Do miejscowej wysoko wykwalifikowanej kadry technicznej należał także Rudolf Kukula, członek zarządu Zakładów Przemysłu Tłuszczowego i Olejarskiego „Union”²⁸.

W okresie pasyjnym w gdyńskiej parafii podczas uroczystości Sekcji Młodzieżowej słuchano radiowej transmisji koncertu z ewangelicko-augsburskiego kościoła Św. Trójcy w Warszawie, zaś p. Jan Holy wygłosił referat o reformatorze Janie Łaskim²⁹. Po nabożeństwie wielkanocnym (9 kwietnia) obchodzono uroczystość 25-lecia pożycia małżeńskiego Jana i Juli Zielińskich, czynnych członków zboru, od 10 lat związanych z Gdynią. W poświęteczny wtorek odbyła się połączona z zabawą uroczystość „Zajęczka” dla dzieci, przygotowana pod auspicjami niezawodnego Koła Pań przez Olgę i Joannę Ulrichs wraz z pastorem Dagmarą Kahané. Rozdawano torebki z laskami i propagowano „Gwiazdkę” – czasopismo dla młodszych dzieci³⁰.

Podczas walnego zebrania Koła Polek-Ewangeliczek, które odbyło się 20 kwietnia, dokonano wyboru nowego zarządu, w składzie: honorowa przewodnicząca Otylia Malszewska, przewodnicząca Olga Kitajowa, wiceprzewodnicząca Olga Ulrichsówna, sekretarka Halina Zarzycka (zastępczyni Olga Małaszkiwiczówna), skarbniczka Ksenia Szefferowa. Wiceskarbnikiem został Jan Holy (jako reprezentant koła młodzieży), kierowniczką sekcji robot ręcznych – Olga Ulrichsówna. Sekcję imprezową objęły Olga Ulrichsówna i pastorka Kahané oraz Artur Jagusz z sekcji młodzieży. Była też sekcja gospodarcza, w składzie Elżbieta Szperowa, Janina Wagnerowa i Wanda Miller, natomiast do komisji rewizyjnej weszły Natalia Markwartowa, Eugenia Gebhardtowa i – z sekcji młodzieży – E. Gwiazdowski.

30.6.2012]. O warszawskiej rodzinnej firmie budowlanej „Fr. Martens i A. Daab” zob. E. Szulc, *Cmentarz Ewangelicko-Augsburski w Warszawie. Zmarli i ich rodziny*, Warszawa 1989, s. 85, 368-370.

²⁶ M. Sokołowska, „Nawierzchnia”. *Spółka Budowlano-Drogowa*, [w:] EG 2006 s. 494; też, R. Toczek, *Związek Fabrykantów i Przemysłowców*, [w:] EG 2006, s. 965.

²⁷ R. Toczek, *Polski Związek Inżynierów Budownictwa*, [w:] EG, t. 2, 2009, s. 146-147.

²⁸ T. Klincosz, *Olvit Trade sp. z o.o.*, [w:] EG 2006, s. 524.

²⁹ PE, R. 6, 1939, nr 15, s. 210.

³⁰ PE, R. 6, 1939, nr 17, s. 230.

Z imprezą sekcji młodzieżowej, która miała miejsce 30 kwietnia, wiąże się informacja o drzewkach ofiarowanych dla cmentarza przez firmę Bracia Hoser z Warszawy.

Uroczyste nabożeństwa i akademie z okazji święta narodowego odbyły się 3 maja³¹, a 4 czerwca zostało konfirmowanych 15 młodych członków gdyńskiej parafii, podczas nabożeństwa, które uświetnił śpiew chóru mieszanego, kwartetu i duetu.

Na przelomie kwietnia i maja w prasie kościelnej pojawiło się wezwanie Komitetu Budowy do firm polsko-ewangelickich o składanie ofert na budowę kaplicy, mającej służyć jako własne – choć nadal tymczasowe – miejsce nabożeństw i akademii³². Wreszcie nadszedł termin długo oczekiwanych uroczystości, które odbyły się w dniach 10-11 czerwca 1939 r. W sobotę złożono wieniec na grobie inspektora armii i lotnictwa gen. Gustawa Orlicz-Dreszera³³ na Oksywiu (ten bliski współpracownik Piłsudskiego, rzecznik spraw morskich, zginął w katastrofie lotniczej pod Orłowem), zaś wieczorem w Domu Zdrojowym urządzono integracyjne spotkanie kół młodzieżowych z Gdyni i Bydgoszczy (tamtejsza grupa przyłączyła ze swoim duszpasterzem ks. Waldemarem Preissem na pokładzie wiślanego statku „Carmen”). Nazajutrz, w niedzielę 11 czerwca, ks. proboszcz W. Preiss odprawił uroczyste nabożeństwo w kaplicy Domu Marynarza Szwedzkiego. Kazanie wygłosił ks. Adolf Karol Suess, profesor Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Byli obecni m.in.: Wicekomisarz Rządu inż. Włodzimierz Szaniawski, z ramienia

³¹ PE, R. 6, 1939, nr 18, s. 242.

³² PE, R. 6, 1939, nr 17, s. 230; nr 18, s. 241.

³³ Gen. Orlicz-Dreszer (1889-1936), pochodzący ze strony ojca z zasłużonej dla kraju rodziny luterńskiej, lecz który zapewne już w okresie gimnazjalnym przeszedł na katolicyzm, w ostatnich latach życia przynajmniej formalnie – z uwagi na sprawy małżeńskie – był ewangelikiem reformowanym, członkiem Jednoty Wileńskiej tego wyznania, co jednak nie przeszkodziło katolickiej formie pogrzebu państwowego: *Co to ma znaczyć?*, ZE, 1936, nr 31, s. 293; *Echa pogrzebu gen. Dreszera*, tamże, nr 35, s. 325; ks. J. Kahané, *Gdyby mogli przemówić ci, co odeszli...*, PE, R. 6, 1939, nr 4, s. 48; Por. P. Dziański, *Strażnik Morza*, „Rocznik Gdyński” 1987-1988, nr 8, s. 223-234; P. Olstowski, *Generał Gustaw Orlicz-Dreszer (1899-1936). Dowódca wojskowy i działacz społeczno-polityczny*, Toruń 2000, s. 32, 330; Z. Waszkiewicz, *Duszpasterstwo w siłach zbrojnych Drugiej Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Toruń 2000, s. 175-176; M. Sokołowska, W. Kwiatkowska, *Gdyńskie cmentarze. O twórcach miasta, portu i floty*, Gdynia 2003, s. 47-48; *Dreszer Gustaw Konstanty, pseud. Orlicz*, [w:] EG 2006, s. 150. Zob. ponadto E. Szulc, *Cmentarz Ewangelicko-Augsburski w Warszawie. Zmarli i ich rodziny*, Warszawa 1989, s. 101-102 (Jan August Dreszer, ojciec Gustawa Orlicza-Dreszera) i s. 346-347 (ppłk Stefan August Loth, który zginął wraz z generałem).

komendanta miasta kmdr por. Kazimierz Kozan, sędzia Sądu Okręgowego dr Władysław Potoniec, inspektor szkolny Karol Kopeć i inspektor PKO Józef(?) Wojciechowski, konsul duński Lucjan Tadeusz Byczkowski, szwedzcy pastory D. Arvidsson, S. Hellqvist i Gustafson z Gdańska, radca konsystorza mecenas Karol Litterer z Warszawy i – jako reprezentant seniora - kurator diecezjalny Gustaw Estereich z Poznania, ponadto goście z Tczewa i Starogardu. Następnie, po uroczystym przemarszu na ul. Leśną, odbyła się uroczystość poświęcenia kamienia węgielnego. Aktu tego dokonał zwierzchnik Kościoła, bp Juliusz Bursche, który wmurował puszkę z aktem erekcyjnym spisany na pergaminie, podpisanym przez duchownych i świeckich. Zamurowano również małą urnę z ziemią ze Szwecji, na znak przyjaznych kontaktów łączących ewangelików z obu krajów, a ponadto kilka numerów „Przeglądu Ewangelickiego” i gazet z dnia uroczystości. Później odbył się obiad w Domu Zdrojowym i wieczorem „herbatka” zorganizowana przez Koło Pań. Mimo świątecznej atmosfery, wyraźnie już się wyczuwało grożące krajowi niebezpieczeństwo, gazety pełne były niepokojących informacji³⁴.

„Przegląd Ewangelicki” przytacza tekst wystąpienia Ludwika Kitaja, członka miejscowej rady kościelnej³⁵. Informował on, że Komitet Budowy, zawiązany 4 lipca 1937 r., który rozpoczął ogólnopolską kampanię informacyjną dnia 10 października 1938 r., zebrał imponującą kwotę 16.337,99 zł. Oczekiwano też znacznej dotacji konsystorskiej. Parafia otrzymała od władz miasta bezpłatnie na własność parcelę budowlaną (procedurę przewłaszczeniową prowadził bezinteresownie mecenas Mieczysław Mosiewicz) i została zwolniona przez Komisariat Rządu z wysokich opłat za zatwierdzenie projektu. W darze otrzymano drewniane słupy potrzebne do wzniesienia ogrodzenia, ale także świeczniki ołtarzowe. Pośród ofiar pieniężnych znalazła się kwota 73 zł uzyskana przez dzieci ze sprzedaży ozdób choinkowych i 297,29 zł przekaza-

³⁴ Szczegółowy program uroczystości podaje PE, R. 6, 1939, nr 24, s. 306 (okładka), a także „Gazeta Pomorska”, R. 2, 1939, nr 132 (10-11.06.), s. 4. Opisy wydarzeń: *Uroczystość Gminy Ewangelickiej w Gdyni*, „Kurier Bałtycki”, R. 3, 1939, nr 130 (8.06.), s. 7; *Budowa kaplicy ewangelickiej rozpoczęta*, tamże nr 133 (13.06.), s. 5; *Zjazd Polskiej Młodzieży Ewangelickiej*, „Dziennik Gdyński”, R. 12, 1939, nr 133 (13.6.), s. 3; *Uroczystość złożenia kamienia węgielnego pod budowę kaplicy Polskiej Parafii Ewangelickiej w Gdyni*, „Gazeta Pomorska”, R. 2, 1939, nr 136 (15.06.), s. 5; W. Preiss, *Uroczystość położenia kamienia węgielnego w Gdyni pod budowę kaplicy i domu parafialnego*, PE, R. 6, 1939, nr 25, s. 313-314; *Gdynia – podniosłe uroczystości parafialne*, PE, R. 6, 1939, nr 28, s. 350 (okładka) – tam również wiadomość o konfirmacji. Wg informacji ks. biskupa Michała Warczyńskiego, w posiadaniu parafii sopockiej znajduje się fotografia z tego wydarzenia.

³⁵ L. Kitaj, *Zamierzenia i plany ewangelików gdyńskich*, PE, R. 6, 1939, nr 25, s. 314-315.

nych przez Koło Pań. Bydgoski chór parafialny „Cantate” zebrał 200 zł podczas specjalnej imprezy towarzyskiej i kwotę tę jego kierownik, Edward Zürn, osobiście przekazał na ręce ks. J. Kahané podczas uroczystości w Gdyni³⁶.

Jak informował Ludwik Kitaj, planowane dzieło budowy podzielono na etapy. W pierwszym miały powstać sutereny z pomieszczeniami docelowo przeznaczonymi dla organizacji parafialnych oraz prowizorycznie zadaszone mury parteru, mieszczące salę konfirmacyjną (dziś powiedzielibyśmy katechetyczną), służącą jako tymczasowa kaplica. W następnym etapie zamierzano wznieść dwa kolejne piętra, gdzie miało znaleźć się m.in. mieszkanie proboszcza, zaś powstanie kościoła miało być zwieńczeniem dzieła. Prace budowlane zlecono wybranej spośród 10 ofert firmie budowlanej Pronaszko i Markwart (Ludwik Markwart był aktywnym członkiem parafii). W kolejnych lipcowych numerach bydgoskiego tygodnika kościelnego („Przeglądu Ewangelickiego”) ks. Jerzy Kahané informował o dalszych hojnych ofiarach napływających z całego kraju, m.in. z Tczewa, Starogardu, Bydgoszczy, Poznania i Warszawy, dzięki którym po zakończeniu prac fundamentowych można było przystąpić do wznoszenia murów...³⁷

W archiwaliach Komisariatu Rządu w Gdyni, zawierających zezwolenia na przewłaszczenie nieruchomości, znalazła się zgoda z dnia 3 sierpnia 1939 r., sankcjonująca akt kupna-sprzedaży działki Chylonia 1133 o powierzchni 2598 m², wystawiony 26 kwietnia tego roku, dzięki któremu parafia stała się pełnoprawnym właścicielem terenu³⁸.

W niedzielę 6 sierpnia zbor zapraszał na uroczyste nabożeństwo w 25 rocznicę Czynu Legionowego. Z tej samej okazji gdyński proboszcz opublikował wspomnienia z wkroczenia oddziałów Piłsudskiego do Warszawy w 1917 r., dedykowane uczestnikom Zjazdu Legionistów, odbywającego się w Krakowie. W drugim artykule rozwijał ideę powrotu do ojczyzny Polaków z emigracji, mającą służyć wszechstronnemu wzmocnieniu państwa³⁹.

³⁶ *Bydgoszcz – z życia parafii*, PE, R. 6, 1939, nr 25, s. 318 (okładka).

³⁷ Ks. J. Kahané, *Emisariusze gdyńskiej sprawy*, PE, R. 6, 1939, nr 29, s. 358; *Ofiary na budowę kaplicy w Gdyni*, PE, R. 6, 1939, nr 30, s. 366.

³⁸ APG, KRG, nr 124/1195, s. 859-873 – za życzliwe udostępnienie akt dziękuję p. dr. Jarosławowi Drozdowi.

³⁹ J. Kahané, *Wkroczenie Legionów Piłsudskiego do Warszawy w 1917 r.*, PE, R. 6, 1939, nr 32, s. 378-379; *tenże, Oby najszybciej powrócili na Ojczyzny łono...*, tamże, s. 381-382. Gdyński parafianin Ferdynand Anweiler w 1935 r. został prezesem zarządu powiatowego organizacji o podobnym charakterze – Towarzystwa Powstańców i Wojaków, zob. *Towarzystwo Powstańców i Wojaków*, [w:] EG 2006, s. 862-862. F. Anweiler, urodzony w 1890 r., był kapitanem rezerwy Marynarki Wojennej: *Rocznik Oficerów Rezerw*, 1934, dz. cyt.,

Wybuch II wojny światowej położył we wrześniu 1939 r. kres działalności parafii. Losy członków zboru ułożyły się podobnie jak pozostałej części gdyńian: jedni w obliczu zbliżających się działań wojennych wyjechali do Polski centralnej, innych wysiedlili okupanci. Po wojnie część rozproszyła się po kraju i zagranicą. Byli też tacy, którzy pochodząc z rodzin spolszczonych stosunkowo niedawno, przyjmowali – zapewne nie zawsze dobrowolnie – niemiecką listę narodowościową, jak np. Ernest Raulin, zdolny fotograf dokumentujący przemiany miasta w latach trzydziestych i działacz Polskiej YMCA⁴⁰. Wśród tych, którzy pozostali, kryzysowa sytuacja w niektórych przypadkach prowadziła do religijnego zubożenia lub do przyjęcia wyznania religijnego większości społeczeństwa. Przywódca Kościoła Unijnego – początkowo podobnie jak inni Niemcy tryumfujący w nacjonalistycznym amoku – dla polskich współwyznawców znajdowali najwyżej słowa pogardy⁴¹. Już wkrótce jednak okazało się, że życie przyniosło im gorzkie rozczarowanie, bowiem nowi władcy także niemieckie życie kościelne na zdobytych obszarach poddali dotkliwym restrykcjom.

Polscy ewangelicycy przewodnicy duchowi zapłacili za godną narodową postawę cenę najwyższą: spośród duchownych związanych z Gdynią, w 1942 r. po 3 latach więzienia w niemieckim obozie koncentracyjnym Oranienburg-Sachsenhausen został zamordowany sędziwy biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, dr Juliusz Bursche.⁴² Wcześniej, w lutym 1940 r. w poznańskim Forcie VII został zabity przez hitlerowców tamtejszy proboszcz i senior diecezji wielkopolskiej, ks. Gustaw Manitus.

s. 1068.

⁴⁰ J. Dworakowski, *Fotografowie Gdyni*, [w:] EG 2006, s. 186; M. Kardas, *Zarys dziejów „Polskiej YMCA” i jej gdyńskiego ogniska w latach 1932-1950*, [w:] *Tożsamość kulturowo-cywilizacyjna Gdyni: Gdynia w warunkach współczesnej unifikacji dywersyfikacji kulturowo-cywilizacyjnej*, red. M. Gawron i H. Głogowska, „Zeszyty Gdyńskie” 2010, nr 5, s. 128: http://mariuszkardas.eu/index2.php?option=com_docman&task=doc_view-&gid=6&Itemid=3 [dostęp 25.6.2012].

⁴¹ Por. *Kirchliche Umschau*, Glaube und Heimat, Jg. 20, 1939 (nr 47 z 31.12.), s. 374 – relacja z poświęcenia dnia 3 grudnia nowego kościoła ewangelickiego w „Gotenhafen”. Autor notatki oczywiście nawet nie wspominał, że chodzi o odebrany gdyńskim katolikom kościół Najśw. Marii Panny Królowej Korony Polskiej, którego duszpasterzy niedawno wymordowano.

⁴² J. Szturc, *Ewangelicy...*, dz. cyt., s. 41-42 – tam dalsza podstawowa literatura. Ostatnio zob. J. E. Wilczur, *Kapitulacji nie było. Historia dotąd przemilczana... Z dziejów mniejszościowych Kościołów chrześcijańskich pod okupacją niemiecką*, Warszawa [1999] (Tajemnice II Wojny Światowej), s. 17-18, 25-48, 126-129; T. Wegener, *Biskup Juliusz Bursche (1862-1942) – w 60. rocznicę śmierci zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*

Ks. Gustaw Manitius urodził się 7 lutego 1880 r. w Konstantynowie Łódzkim. Duchownym był jego ojciec, a dziadek piastował godność superintendenta generalnego w Królestwie Polskim. Po ukończeniu gimnazjum w Łodzi Gustaw Manitius studiował w Dorpacie (dziś Tartu w Estonii), gdzie należał do grona założycieli Koła Teologów Polskich. W 1911 r. został proboszczem parafii w Zduńskiej Woli, zatem możliwe, że ks. Z. Kuske z Orłowa był jego uczniem w czasach szkolnych. Ks. G. Manitius nauczał religii i historii w tamtejszym gimnazjum, założył ponadto parafialny dom starców. W 1924 r. został wybrany proboszczem polskiego



Symboliczny nagrobek ks. Jerzego Kahané na mogile jego rodziców na cmentarzu ewangelicko-augsburskim w Warszawie.

zboru w Poznaniu, od ok. 1930 r. był p.o. seniora diecezji poznańskiej, a od 1937 r. – seniora zreorganizowanej diecezji wielkopolskiej. Wraz z działaczami Polskiego Związku Zachodniego został aresztowany przez gestapo w październiku 1939 r. Po wojnie pastorowa Maria Manitiusowa ostatnich kilkanaście lat życia spędziła w Gdańsku, pracując w oświacie dla dorosłych i w bibliotece Technikum Budowy Okrętów. Zmarła w 1966 r. Jeden z synów, Zdzisław Manitius (1922-1985) był inżynierem elektrykiem, docentem Politechniki Gdańskiej⁴³.

w RP, Kalendarz Ewangelicki, [R. 116], 2002, s. 129-147, fot.; E. Barylińska, *Ostatni świadek*, tamże, s. 148-151; T. Wegener, *Juliusz Bursche – biskup w dobie przelomów*, Bielsko-Biała 2003.

⁴³ W. Gastpary, *Gustaw Manitius*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 19, Wrocław 1974, s. 479, bibliogr.; *Prawdziwy chrześcijanin, prawy Polak – ks. senior Gustaw Manitius (1880-1940)*, „Zwiastun Ewangelicki” 2000, nr 21, s. 9; J.E. Wilczur, *Kapitulacji nie było. Historia dotąd przemilczana... Z dziejów mniejszościowych Kościołów chrześcijańskich pod okupacją niemiecką*, Warszawa [1999] (Tajemnice II Wojny Światowej), s. 19; J. Domasłowski, *Kościół Ewangelicko-Augsburski...*, s. 25-56, fot.; tenże, *Manitius Gustaw*, [w:] EG 2006, s. 432, fot.; T. Cybulski, *Parafia ewangelicko-augsburska w Płocku od 1804 do 1956 roku*, Toruń 2011, s. 49-50; *Gustaw Manitius*, [w:] *Wikipedia*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Gustaw_Manitius [dostęp 30.6.2012]. Zob. ponadto A. E. Janowska, *Manitius Jan Stefan*, [w:] *Ewangelicy warszawscy w walce o niepodległość Polski 1939-45*, dz. cyt., s. 369-370.

Ks. Jerzy Kahané, wysiedlony w listopadzie 1939 r. do Warszawy (dokumenty z Sachsenhausen podają, iż zamieszkał w Rawie Mazowieckiej), w roku następnym został aresztowany przez gestapo podczas odwiedzin chorej żony w Szpitalu Ewangelickim i po męczeńskiej drodze przez warszawski Pawiak, obozy koncentracyjne Stutthof i Sachsenhausen poniósł śmierć w transporcie inwalidów w komorze gazowej, w byłym zakładzie leczniczym Sonnenstein w miejscowości Pirna, 11 lipca 1941 r., dołączając w ten sposób do najwyższej narodowej i religijnej ofiary z własnego życia, wcześniej złożonej już przez gdyńskie duchowieństwo katolickie wymordowane jesienią 1939 r. W 1968 r. na cmentarzu ewangelicko-augsburskim przy ul. Młynarskiej w Warszawie, w miejscu, gdzie zostali pochowani rodzice, zbudowano jego symboliczny nagrobek, wzniesiony staraniem małżonki oraz parafii w Katowicach i ówczesnej II Parafii (dziś parafii Wniebowstąpienia Pańskiego) w Warszawie – przed wojną ośrodkiem duszpasterstwa wojskowego⁴⁴. Jego nazwisko wymieniają tablice upamiętniające wojenną martyrologię polskiego duchowieństwa ewangelickiego w Bielsku-Białej (kościół w Bielsku), Bydgoszczy, Katowicach, Toruniu, Warszawie (kościół Św. Trójcy). W Sachsenhausen przebywał jakiś czas ks. prefekt Otton Krenz (1890-1962), który odprawił pierwsze gdyńskie nabożeństwo⁴⁵.

⁴⁴ *W cieniu śmierci*, dz. cyt., s. 16, 54, 80-81; J. E. Wilczur, *Kapitulacji nie było...*, dz. cyt., s. 21; K. J. Rej, *Ewangelicka służba duszpasterska w Wojsku Polskim 1919-1950*, red. E. Alabrudzińska, Warszawa 2000, s. 52, 147; J. Szturc, *Tymczasowa Rada Kościelna Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Górnym Śląsku (1937-1939)*, Katowice 2003, s. 140; J. Domasłowski, *Kahané Jerzy*, [w:] EG 2006, s. 297, fot.; A. E. Janowska, *Kahané Jerzy*, [w:] *Ewangelicy warszawscy w walce o niepodległość Polski 1939-45*, dz. cyt., s. 272, fot.; *Jerzy Kahané* [w:] *Wikipedia* http://pl.wikipedia.org/wiki/Jerzy_Kahan%C3%A9 [dostęp 30.6.2012]. Pani Maria Bewilogua z Gedenkstätte Pirna-Sonnenstein, założonego w 2000 r. w miejscu kaźni kilkunastu tysięcy osób w latach 1940-1941, przygotowała biografię ks. Jerzego Kahané, w której podała oficjalną datę dzienną śmierci dnia 9 lipca: M. Bewilogua, „*Und ob ich schon Wanderte im finstern Tal, Fürchte ich kein Unglück; denn du bist bei mir, dein Stecken und Stab trösten mich*”. *Jerzy Kahané (1901-1941)*, Sonnenstein. Beiträge zur Geschichte des Sonnensteins und der Sächsischen Schweiz, H. 10, 2012, s. 21-33, il. Bardzo dziękuję za życzliwe udostępnienie uzyskanych wiadomości archiwalnych. W obozie Dachau 19 grudnia 1940 r. zginął jego teść, ks. Leon May z Tomaszowa Mazowieckiego, senior diecezji piotrkowskiej: *W cieniu śmierci*, dz. cyt., s. różne. Pastorowa Dagmara Kahané zmarła w 1988 r. w Toruniu, gdzie mieszkała wraz z matką przez wiele lat po wojnie. Została pochowana w Tomaszowie.

⁴⁵ I. H., *Śp. Ks. Otton Krenz*, „Zwiastun”, R. 3 (18), 1963, nr 1, s. 7, il.; A. Janowska, *Wspominam z wdzięcznością*, *Zwiastun*, R. 27 (42), 1987, nr 21/22, s. 314-315, il.; E. Szulc, *Cmentarz Ewangelicko-Augsburski w Warszawie. Zmarli i ich rodziny...*, dz. cyt., s. 299.



Nagrobek inż. Ernesta Fryderyka Rupp na cmentarzu w Gdyni Orłowie.

Ginęli również parafianie, jak budowniczy portu inż. Fryderyk Ernest Rupp, porucznik artylerii, dowódca 1 plutonu Morskiego Dywizjonu Artylerii Lekkiej, zastępca dowódcy pociągu pancernego oddanego do dyspozycji 4 Batalionu Obrony Narodowej w Kartuzach, który zginął 11 września 1939 r. w Pierwoszynie⁴⁶ i wspomniani Stanisław Leon Jeute, mecenas Mieczysław Mosiewicz z żoną i synem oraz młody Julian Zieliński. Wśród ofiar KL Stutthof wzmiankowany jest Roland Lidtke, robotnik portowy (1901-1944)⁴⁷. Czy Zofia Ćwiklińska, ofiara hitlerowskiego nalotu na warszawski szpital we wrześniu 1939 jest tożsama z osobą znaną z listy parafian, nie można jednoznacznie stwierdzić bez dalszych poszukiwań archiwalnych, z uwagi na popularność nazwiska⁴⁸. W obozie jenieckim przetrwali długie lata wojenne Janusz Rybaltowski i ppor. Teodor Delong, nauczyciel Publicznej Szkoły Powszechnej nr 4 im.

⁴⁶ *Rupp Fryderyk*, [w:] EG, t. 2, 2009, s. 164; *Kadry morskie Rzeczypospolitej*, t. 5, red. J. K. Sawicki, Gdynia 2011, s. 182, 185 - 244. Jego skromny powojenny grób, ozdobiony katolickim emblematem znajduje się na przykościelnym cmentarzu w Gdyni Orłowie.

⁴⁷ *Gdynianie: lista (niepełna) strat osobowych Gdyni w II Wojnie Światowej (1939-1945)*, J. Drozd i in., cz. 1, *Ludność cywilna*, Gdynia 2008, http://www.2wojna.gdynia.pl/new_www/UserFiles/File/straty_osobowe_04_2012a.pdf [dostęp 26.6.2012].

⁴⁸ Informacja o okolicznościach śmierci podana przez Andrzeja Ludomiła Pfeifferra na stronie internetowej *Ogrody Wspomnień*: <http://www.ogrodywspomnien.pl/index/showd/29240>

Gen. Orlicz-Dreszera na Oksywiu, który po wojnie był w latach 1952-1954 dyrektorem III Liceum Ogólnokształcącego w Gdańsku Wrzeszczu⁴⁹.

Po wyzwoleniu w 1945 r. nie było warunków, by życie ewangelickie w Gdyni odzyskało dawny rozmach – parafianie byli zdziesiątkowani, nie było księdza. Uszkodzony kościół w Małym Kacku (od 1935 r., po włączeniu tego obszaru do miasta, parafię określano również jako Gdynię Orłowo) został przejęty przez katolików i po rozbudowie służy jako parafialna świątynia Matki Boskiej Bolesnej⁵⁰. Należy wspomnieć, że również tamtejszy duszpasterz ewangelicko-unijny ks. Zeno Kuske stał się ofiarą wojny i zakończył życie jako jeńiec w radzieckiej niewoli w 1946 r.⁵¹

Ks. Zeno Kuske urodził się w 1903 r., na duchownego został ordynowany w 1930 r. Mieszkał przy ul. Palmowej 6, obok kościoła w Gdyni Małym Kacku (Orłowie). Oprócz pracy w parafii, przed wojną był również duszpasterzem marynarzy niemieckich w porcie gdyńskim. Refleksje z tej służby znalazły odzwierciedlenie w cyklu artykułów zamieszczonych na łamach wydawanego w Poznaniu tygodnika kościelnego „Glaube und Heimat”. Do wojska wcielano tych duchownych (głównie młodszych, czasem również w średnim wieku), których polityczna postawa budziła zastrzeżenia hitlerowskich władz – było to więc swoiste, tragiczne „świadczenie moralności” dla ks. Z. Kuske.

[dostęp 8.7.2012]. Wzmiankowana tam Zofia Ćwiklińska z d. Nabrodzka była pierwszą żoną kpt. ż.w. Jana Romualda Ćwiklińskiego, który w 1953 r. opuścił pokład „Batorego”, prosząc o azyl w Anglii – *Ćwikliński Jan*, [w:] EG 2006, s. 120.

⁴⁹ *Szkoła Podstawowa nr 4*, [w:] EG 2006, s. 794; F. Kobusiński, *Obóz w Höxter – wspomnienie pierwsze*, <http://czasostrzeszowski.pl/-dzial=gazeta&rok=2004&numer=43&publikacja=3.htm>; tenże, *Obóz w Höxter: Wspomnienie drugie – Organizacja szkoły podstawowej*, <http://czasostrzeszowski.pl/-dzial=gazeta&rok=2004&numer=44&publikacja=9.htm>; *Topolówka – III Liceum Ogólnokształcące w Gdańsku: Historia szkoły*, <http://topolowka.pl/ozskole/historia/> [dostęp 25.6.2012].

⁵⁰ O kościele i powojennych losach cmentarza (oraz o cmentarzu w Gdyni Kolonii) pisze ostatnio T. Rembalski, *Nekropolie „gdyńskie” przed 1926 rokiem*, [w:] *Nekropolie Pomorza*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk 2011, s. 286-289. Na temat kościoła zob. również: K. Małkowski, *Kolibki, Orłowo, Redłowo, Mały Kack*, Gdańsk 2009 (Gdynia Nasze Miasto), s. 119-122, 125-127.

⁵¹ Zob. nekrolog żony, Margot Kuske z d. Woyke, zmarłej w 1974 r. w Gressow koło Wismaru: „Danzig-Westpreussischer Kirchenbrief” 1974, nr 105, s. 8.; E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden in Polen 1555-1939. Eine Parochialgeschichte in Einzeldarstellungen*, Vierkirchen über München [1971], s. 326 podaje na temat okoliczności zgonu pastora mylną informację; *Verzeichnis der Pfarstellen, Gemeinden und der Geistlichkeit im Bezirke der Unierten Evangelischen Kirche in Polen*, Poznań 1939, Archiwum Państwowe w Poznaniu (cyt. dalej APP), zesp. Konsystorz Ewangelicki w Poznaniu 1815-1945, sygn. 1642, s. 41. Zob. też J. Domasłowski, *Kuske Zeno*, [w:] EG 2006, s. 390.

W nowych warunkach, po odzyskaniu Gdańska, życie kościelne przeniosło się do stolicy regionu. Tam też w znacznej mierze osiadali powracający z wygnania przedwojenni polscy parafianie. Po nieudanych próbach zagospodarowania ruin kościoła św. Jana w Gdańsku, od września 1945 r. działa parafia ewangelicko-augsburska z siedzibą w Sopocie⁵². Do 1983 r. kierowana przez pioniera powojennej pracy kościelnej na Wybrzeżu ks. Edwarda Dietza (od 1959 r. seniora diecezji pomorsko-wielkopolskiej), skupia ewangelików wyznania augsburskiego i reformowanego z Trójmiasta i okolic. Przez dłuższy czas obejmowała nawet Słupsk i Elbląg. Niegdyś nabożeństwa były odprawiane również w Gdańsku – we Wrzeszczu i w kaplicy fińskiej w Nowym Porcie, w 1960 r. ewangelicy odzyskali kaplicę w Tczewie, nabożeństwa domowe odbywały się w Wierchucinie. Opieka duszpasterska objęła także członków dawnego Kościoła Unijnego, którzy jednak od połowy lat pięćdziesiątych opuszczali Polskę, w miarę pogłębiania się ekonomicznego rozziwu w stosunku do warunków życia na Zachodzie.

Jednym z pierwszych aktywnych członków parafii sopockiej był znany sprzed wojny Adolf Zwijas, przedwcześnie zmarły w 1950 r., w wieku 50 lat⁵³. W Gdyni polskie nabożeństwa w Domu Marynarza Szwedzkiego, odbywające się raz w miesiącu, przetrwały do początku lat siedemdziesiątych. Kilkanaście osób z miasta i okolicy zbierało się w skromnej kapliczce, urządzonej na parterze, za świetlicą. Odtąd jedynym miejscem zgromadzeń na terenie Trójmiasta pozostaje malowniczo położony nadmorski kościół Zbawiciela w Sopocie.

Kaplica szwedzka w Gdyni działała jeszcze wiele lat po wojnie. W 1958 r. 15-19 września, była miejscem obrad konferencji Luteranckich Kościołów Mniejszościowych, zorganizowanej w Trójmieście przez Światową Federację Luterancką, podczas której około 60 reprezentantów Kościołów

⁵² Ostatnio określana jako Parafia Gdańsk z siedzibą w Sopocie. Jej dzieje nie są jeszcze opracowane, jeśli nie liczyć zarysu: W. Kwaśniak, *Ewangelicy w Trójmieście po 1945 roku*, [w:] *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, red. J. Iluk, D. Mariańska, Gdańsk-Koszalin 1997, s. 281-284; też, *Ewangelicy w Sopocie*, „Rocznik Sopocki”, 11, 1996, s. 66-76; też, *Parafia ewangelicka w Sopocie po 1945 r.*, „Ewangelik Pszczyński” 1997, nr 7-8, s. 38-39; *Uroczystość 90-lecia położenia kamienia węgielnego pod kościół w Sopocie*, „Diaspora” 2004, nr 12, s. 58-61. O powojennej sytuacji w Gdyni: M.W.Mahler, *Parafia Polskiego Kościoła Ewangelickiego na Wybrzeżu*, „Strażnica Ewangeliczna”, R. 3, 1948, nr 9, s. 13-14; zob. też X.R.T., *Śp. Ksiądz Senior Edward Dietz*, „Zwiastun”, R. 28 (43), 1988, s. 331-332, fot.; *Edward Dietz*, [w:] *Wikipedia*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Edward_Dietz [dostęp 30.6.2012].

⁵³ *Gdańsk – Z kroniki żałobnej*, „Strażnica Ewangeliczna”, R. 5, 1950, nr 19, s. 19. Pogrzeb odbył się na Cmentarzu Centralnym we Wrzeszczu, 2 września 1950 r.

z 18 państw obradowało nad tematem „Stworzenie”. Pojawił się wówczas ponownie ks. Daniel Cederberg, pełniący obowiązki duszpasterskie w Staffanstorp w Szwecji⁵⁴.

W 1984 r. ponownie nawiązano przerwane kontakty z polską parafią. W 1996 r. w jubileuszu 60-lecia jej działalności uczestniczył również proboszcz sopocki i biskup diecezji pomorsko-wielkopolskiej, wieloletni gdyńianin ks. Michał Warczyński⁵⁵. Niestety, w 2006 r. władze SKUT pod presją czynników ekonomicznych uznały dalsze utrzymywanie gdyńskiej placówki za niecelowe i po 70 latach istnienia została ona zlikwidowana⁵⁶. Po osiągnięciu korzystnego porozumienia ze stroną szwedzką, pod koniec 2014 r. pusty budynek zakupiło miasto Gdynia w celu umieszczenia w nim siedziby Wydziału Kultury Urzędu Miejskiego i Centrum Kultury, przeniesionego z ul. Łowickiej w Małym Kacku⁵⁷.

⁵⁴ *Konferencja Luterskich Kościołów Mniejszościowych w Gdyni*, „Strażnica Ewangeliczna”, R. 13, 1958, nr 14/15, s. 227; J. Gryniakow, *Skandinavisk sjömanskyrka*, „Strażnica Ewangeliczna”, R. 13, 1958, nr 18, s. 275-276; ks. K. B. Kubisz, *Garść wrażeń z Gdyni*, „Strażnica Ewangeliczna”, R. 13, 1958, nr 21, s. 324; ks. R. Mrowiec, *Druga konferencja Luterskich Kościołów Mniejszościowych*, tamże, s. 323; ks. G. Meyer, *Międzynarodowa Konferencja Kościołów Luterskich*, „Jednota”, R. 2 (16), 1958, nr 11, s. 9-11, il. (unikatowe zdjęcie wnętrza kaplicy szwedzkiej w Gdyni); J. Kłaczek, *Kościół Ewangelicko-Augsburski*, dz. cyt., s. 230-231. W roku następnym szwedzki duchowny przemawiał, po polsku, do uczestników obchodów 250-lecia kościoła w Cieszynie, „Strażnica Ewangeliczna”, R. 14, 1959, nr 13, s. 211.

⁵⁵ *Skrawek ojczyzny. 60-lecie Szwedzkiej Misji dla Marynarzy*, JBW, „Zwiastun” 1996, nr 13, s. 17. Ks. biskup Michał Warczyński, urodzony w 1945 r., ordynowany na duchownego w Sopocie w 1971 r. Po okresie wikariatu na Wybrzeżu, przez 10 lat pracował w Zduńskiej Woli. W latach 1983-2010 proboszcz w Sopocie i 1992-2010 zwierzchnik diecezji. Zob.: *Sopot - Ordynacja*, „Zwiastun”, R. 11 (26), 1971, nr 13, s. 207, il.; JBW, *Kieruję się słowami Biblii – 30 rocznica ordynacji bpa M. Warczyńskiego*, „Zwiastun Ewangelicki” 2001, nr 10, s. 20, il.; *30-lecie ordynacji zwierzchnika Diecezji ks. bpa Michała Warczyńskiego*, „Diaspora” 2002 nr 10, s. 36-39; *Rozmowa z ks. biskupem Michałem Warczyńskim – zwierzchnikiem Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. 3, 2009, s. 161-170.

⁵⁶ *Dom Marynarza Szwedzkiego*, [w:] EG, t. 2, 2009, s. 33 podaje datę 22 czerwca 2006 r. O stanie placówki na początku XXI w. pisze C. Alpin, *Vårfläktar på Svenska kyrkan i Gdynia, Ute och Hemma: svenska kyrkan i utlandet* 2003, nr 5, s. 13-15.

⁵⁷ Sz. Szadurski, *Centrum Kultury w Gdyni w zabytkowym gmachu dawnego konsulatu Szwecji*, *Nasze Miasto Gdynia*, <http://gdynia.naszemiasto.pl/artukul/centrum-kultury-w-gdyni-w-zabytkowym-gmachu-dawnego,2472831,artgal,t,id,tm.html> [dostęp 24.11.2014]



Nagrobek Aleksandry i Henryka Kliemów na Cmentarzu Witomińskim.

Choć przebudowany, stoi dawny Dom Zdrojowy (hotel „Dom Marynarza”), z pewnością jednak nikt już nie pamięta o jego „ewangelickim” epizodzie. Przy ul. Morskiej stoi niezmiennie monumentalny gmach szkolny, w którym mieściła się pierwsza kaplica i kamienica, gdzie urzędował i mieszkał ks. Jerzy Kahané. Za „protestanckie” zabytki można w pewnym sensie uznać tablice upamiętniające pobyt w Gdyni i Orłowie Stefana Żeromskiego, jednak wielki pisarz stał się członkiem Kościoła Ewangelicko-Reformowanego dopiero pod koniec życia⁵⁸.

Przetrwwały pojedyncze nagrobki z dawnego cmentarza protestanckiego, dziś całkowicie wchłoniętego przez komunalny cmentarz witomiński: małżonków Henryka i Aleksandry Kliemów, Jerzego (1899-1945) i Antoniny (1906-1984) Radke oraz ich syna Jerzego (1929-1950), ponadto Felicji Kossakowskiej (1894-1938) w grobie rodzinnym.

Felicja z Zabłockich Kossakowska pochodziła ze Lwowa, należała do grona pedagogicznego gimnazjum i liceum Towarzystwa Szkoły Średniej. Jej

⁵⁸ H. J. Jabłoński, *Żeromski i Gdynia*, „Rocznik Gdyński” 1987/1988, nr 8, s. 196-208; K. Małkowski, *Bedecker gdyński*, Gdańsk 1995, s. 245-247; J. Szturc, *Ewangelicy...*, dz. cyt., s. 327; A. Sękowska, *Pomówmy jeszcze o Stefanie Żeromskim. 140. rocznica Urodzin pisarza*, „Jednota” 2004, nr 10, s. 5-6; H. Janaszek-Ivaničková, *Stefan Żeromski a Reforma-cja, czyli arianie w wizji autora „Walki z szatanem”*, tamże, s. 7-9; *Żeromski Stefan*, [w:] EG 2006, s. 984-985, fot.

małżonkiem był Henryk Kossakowski, fizyk, profesor Szkoły Morskiej, Instytutu Handlu Morskiego oraz wspomnianego gimnazjum i liceum TTŚ, zasłużony harcmistrz, w 1939 r. zamordowany przez hitlerowców⁵⁹.

Odnajdujemy także mogiły Marty Neyman z d. Lesz (1879-1951), rodziny Zielińskich: Jana (1891-1967) i Julii (1893-1986) oraz ich syna – Juliana Zielińskiego (1922-1943), zamordowanego przez okupanta⁶⁰, a także Stefana Alfonsa Lotha (1884-1937) – przedstawiciela znanej warszawskiej rodziny ewangelickiej, młodszego brata ks. Augusta Lotha, długoletniego proboszcza stołecznej parafii, działacza oświatowego i sportowego.

Stefan Loth, absolwent Akademii Handlowej w Hamburgu, prowadził interesy w Saratowie i następnie w Warszawie. W Gdyni związany był z firmą „Paged” (Polska Agencja Eksportu Drewna).⁶¹

Na zachowanych grobach pojawiają się znane z przedwojennego spisu parafian nazwiska Lipa, Malec i Wernic. Ocalało kilka grobów niemieckich z okresu okupacji, jak i osób związanych z powojenną parafią sopocką⁶². W innym miejscu cmentarza znajduje się grób rodziny Rybałtowskich.

Janusz Rybałtowski (1895-1964) należał do barwnych postaci Gdyni. Prócz zdolności ekonomicznych, posiadał również talenty plastyczne. Po wojnie, gdy w peerelowskiej rzeczywistości nie było dla niego miejsca w bankowości, zarabiał na życie jako dekorator wystaw sklepowych. Olga Rybałtowska (1901-1975), lwowianka, przed wojną zaliczała się do znanych postaci życia towarzyskiego Gdyni, była działaczką Polskiego Białego Krzyża, organizacji mającej na celu działalność kulturalną i oświatową wśród żołnierzy⁶³.

⁵⁹ PE, R. 5, 1938, nr 47, s. 576; *Prywatne Męskie Gimnazjum i Liceum Towarzystwa Szkoły Średniej nr 803*, [w:] EG 2006, s 648; A. Gąsiorowski, *Kossakowski Henryk*, [w:] EG 2006, s. 359.

⁶⁰ Być może tożsamy z uczniem gimnazjum, który według listy strat osobowych Gdyni z okresu II wojny światowej zginął podczas Powstania Warszawskiego we wrześniu 1944 r. - http://www.2wojna.gdynia.pl/new_www/UserFiles/File/straty_osobowe_04_2012a.pdf [dostęp 8.7.2012]

⁶¹ R. Loth, *Warszawskie dzieje Lothów. Próba rekonstrukcji*, „Rocznik Warszawski”, T. 27, 1997, s. 142.

⁶² Pożyteczna jest internetowa wyszukiwarka cmentarna Grobonet: <http://www.polskiecmentarze.com/gdynia/grobonet/start.php?id=form> [dostęp 8.7.2012].

⁶³ W 2011 r. na aukcji krakowskiego antykwariatu Rara Avis wystawiono sztambuch J. Ry-

Tu także można odnaleźć grób dr Jadwigi Titz-Kosko (1902-1989) i Karola Szczerby (1908-1964), a na cmentarzu przy ul. Spokojnej – grób rodzinny Emmy Ptasznik (1896-1985).

Na ul. Wolności – dawnej Leśnej – nic nie wskazuje, że kiedyś miał wznieść się tam kościół. Według informacji uzyskanej od p. Jerzego Heidricha, jeszcze w 1950 r. były widoczne kryte stropem piwnice, prawdopodobnie należące do niezrealizowanego domu parafialnego, przy obecnej ul. Wolności 18.



Tablica pamiątkowa dr Jadwigi Titz-Kosko u wejścia do domu „Za Falochronem”.

Trwałym pomnikiem etyki ewangelickiej jest za to w Gdyni słynny terapeutyczno-mieszkalny dom „Za Falochronem” na ul. Chwarznieńskiej (obecnie zarządza nim Spółdzielnia Mieszkaniowa Osób Niepełnosprawnych, nosząca imię założycielki), dzieło dr Jadwigi Titz-Kosko, wybitnej lekarki reumatologa, która po wojnie zamieszkała w Sopocie. Dziś jej imię nosi tamtejszy Wojewódzki Zespół Reumatologiczny, którego była założycielką i dyrektorką. Dr Jadwiga Titz-Kosko była wdową po bohaterskim

bałtowskiego, przy okazji prezentując zarys jego życiorysu: <http://www.raraavis.krakow.pl/Katalog93/a93-07varia.htm> [dostęp 26.6.201], jednak zawarte tam informacje wymagałyby skorygowania. O Oldze Rybałtowskiej wspomina E. Obertyński, *Gawędy o starej Gdyni*, Gdańsk 1987, s. 127.

obrońcy Wybrzeża w 1939 r., kpt. Stanisław Kosko, dyrektorze Państwowej Szkoły Morskiej w Gdyni⁶⁴. Postać Damy Polskiej Medycyny przypomina tablica umieszczona u wejścia domu „Za Falochronem”.

Gdyńska placówka luterńska, wraz z innymi zborami diecezji wielkopolskiej (do której dopiero tuż przed wojną przyłączono parafie we Włocławku i Nieszawie, obie o zdecydowanej przewadze ludności niemieckiej), była czymś wyjątkowym na mapie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w II Rzeczypospolitej. O ile wśród ogółu jego członków Polacy stanowili mniejszość (poza Śląskiem Cieszyńskim, Warszawą i paroma innymi parafiami), to jednak – oprócz Łodzi – nie organizowano zborów „narodowych”. Natomiast na terenie byłego zaboru pruskiego zakładano placówki o jednolite polskim charakterze, wręcz demonstracyjnie okazujące lojalny stosunek od państwa. Kontrastowało to z postawą dominującego wśród protestantów na tym terenie Kościoła Ewangelicko-Unijnego, ale jednocześnie pozostawiało poza zasięgiem życia religijnego część własnych współwyznawców. Zapewne niektórzy z nich – Niemcy przybywający z Polski centralnej – znający język polski i przywiązani do określonych tradycji kościelnych, deklarowali przynależność do zborów ewangelicko-augsburskich i stąd brały się opinie o „niejasnym” poczuciu narodowym pewnych osób, także gdyńian⁶⁵. Pewną rolę w tej grupie osób mogła odegrać chęć bezpiecznego niewyróżniania się na co dzień w polskim otoczeniu, a nawet czynnik materialny – obawa przed możliwością utraty pracy w polskich firmach państwowych i prywatnych.

Nowe zbory posiadały swoisty skład socjalny, niemal pozbawione rolników i robotników, bazowały na przedstawicielach stanu średniego – urzędnikach, wojskowych, rzemieślnikach, kupcach, jedynie w Poznaniu silna była grupa związana ze środowiskiem akademickim. W Gdyni bardziej niż gdzie

⁶⁴ W interesującym nas okresie przedwojennym, choć z Gdynią związana rodzinnie od 1935 r., pracę zawodową wykonywała w Warszawie. Por. *Nasi zmarli*, „Zwiastun”, R. 29 (44), 1989, nr 11/12, s. 185; I. Greczanik-Filipp, *Dom*, „Rocznik Gdyński” 1987-1988, nr 8, s. 62-70; K. Małkowski, *Bedecker gdyński*, Gdańsk 1995, s. 153, 237; M. Sikora, *Życie nie tylko we wdzięcznej pamięci*, „Wiadomości Gdyńskie” 2001, nr 3; E. Ostrowska, *Dama polskiej medycyny. Opowieść biograficzna o dr Jadwidze Titz-Kosko*, Gdynia 2002; M. Sokołowska, W. Kwiatkowska, *Gdyńskie cmentarze. O twórcach miasta, portu i floty*, Gdynia 2003, s. 207-208; *Titz-Kosko Jadwiga*, [w:] EG 2006, s. 853, fot. O kapitanie: M. Widernik, *Stanisław Kosko*, [w:] *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, T. 2, Gdańsk 1994, s. 462-463; *Kosko Stanisław*, [w:] EG 2006, s. 359, fot.

⁶⁵ Por. T. Stegner, *Kształtowanie się ideologii polskiego protestantyzmu w XIX i na początku XX wieku*, [w:] *Protestantyzm i protestanci...*, dz. cyt., s. 35-50.

indziej obecni byli przedstawiciele kadry inżynieryjno-technicznej. Były to wyraźnie osoby nieźle sytuowane, zamieszkałe w dobrych dzielnicach⁶⁶.

Każdy z tych zborów miał nieco inny profil działalności: o ile w Poznaniu takim rysem była praca młodzieżowa w kręgu studenckim, w Bydgoszczy – zwiększona liczba nabożeństw, to w Gdyni na pierwszy plan wysuwało się zaangażowanie społeczne, natomiast nie praktykowano takich form życia religijnego, jak nabożeństwa adwentowe i tygodniowe godziny biblijne, choć odbywały się spotkania pasyjne (niemające jednak charakteru liturgicznego). Na Wybrzeżu rolę większą niż gdzie indziej odgrywało Koło Pań. Jego członkinie nie tylko zajmowały się działalnością charytatywną i organizowaniem „herbattek” integrujących niewielką społeczność, ale nieraz przyjmowały aktywną rolę prelegentek i fundatorek. Rysem całkowicie indywidualnym, wynikającym z lokalnych uwarunkowań, była żywa i serdeczna współpraca ewangelików polskich i szwedzkich. Zborownicy gdyńscy okazywali też wyjątkową wolę w dążeniu do jak najszybszego uzyskania własnego i godnego miejsca nabożeństw. Wydaje się, że w pozostałych polskich zborach Pomorza i Wielkopolski myśl taka nawet się nie pojawiała i korzystano zgodnie z niemieckimi współwyznawcami ze staroluterskich świątyń w Poznaniu, Bydgoszczy, Lesznie i Toruniu oraz z unijnych – jednak! – w Tczewie, Grudziądzu, Rawiczu i Wąbrzeźnie. W Działdowie i na terenie parafii Ostrzeszów-Pawłów nabożeństwa odbywały się w salach szkolnych. Trzeba przy tym pamiętać, że gdyński polski zbor ewangelicki działał w warunkach nietatwych, wynikających z rozproszenia wśród katolickiej większości na obszarze miasta i okolic, sporo było małżeństw mieszanych wyznaniowo, co wszakże paradoksalnie wzmacniało więź z ogółem miejscowego społeczeństwa.

Na terenie Wolnego Miasta Gdańska wszystko, co polskie, było coraz bardziej niechętnie widziane. Elementem utrudniającym funkcjonowanie parafii był nie tylko kładący się cieniem przejściowy konflikt wewnętrzny, ale też dynamika gdyńskiego społeczeństwa, które – bez względu na wyznanie – ścigało na Wybrzeże z przyczyn ekonomicznych i czynnik materialny dominował nad dążeniem do zaspokojenia potrzeb natury duchowej.

Niniejsze opracowanie nie rości sobie pretensji do wyświetlenia wszystkich problemów związanych z istnieniem Polskiego Zboru Ewangelicko-Augsburskiego (a później parafii) w Gdyni w latach 1931-1939. Chciałem przed-

⁶⁶ Wiele nazisk członków polskiego zboru ewangelickiego pojawia się na kartach *Księgi adresowej ziem zachodniej Polski, 1937-1938*, Gdynia 1937.

stawić jego działalność przede wszystkim w formie takiej, w jakiej sam się prezentował na łamach prasy kościelnej. Nie unikano wtedy modnego patosu i sentymentalizmu, ale też obecny był pragmatyzm, a nawet poczucie humoru. Wykorzystałem dokumenty dostępne w archiwach państwowych w Poznaniu, Bydgoszczy i w Gdańsku – Oddział w Gdyni, jak i roczniki czasopism przechowywanych w Bibliotece Uniwersyteckiej w Poznaniu i w Książnicy Kopernikańskiej (dawnej Książnicy Miejskiej) w Toruniu. Pracownikom tych instytucji dziękuję za życzliwe udostępnianie materiałów.

Na dalsze wnikliwe opracowanie zasługują biografie obu polskich duchownych: ks. Leopolda Michelisa i ks. Jerzego Kahané, których losy potoczyły się w tak różny sposób. Warto bliżej zająć się składem osobowym członków zboru i ich rolą w życiu gdyńskiej społeczności miejskiej. Zapewne – o czym świadczyłby stosunkowo częsty udział władz różnego szczebla w uroczystościach – rola ta była ważniejsza niżli wynikało z danych statystycznych. Byłby to dobry temat wystawy muzealnej, jeśli nie samodzielnej, to poświęconej życiu religijnemu miasta w jego różnorodnych aspektach. Osoba ks. Jerzego Kahané, pastora (jak podpisywał się w korespondencji), polskiego patrioty i miłośnika Gdyni i Wybrzeża, zasługuje na trwale upamiętnienie. Na wyjaśnienie czekają problemy związane z kształtem i autorstwem projektowanej świątyni, jej miejsca na tle budownictwa miasta i polskiej protestanckiej architektury sakralnej okresu międzywojennego. Należałoby przedstawić gdyńianom koleje losu Domu Marynarza Szwedzkiego i przybliżyć sylwetki jego duszpasterzy, zwłaszcza tylekroć wspomnianego ks. Daniela Cederberga, wielkiego przyjaciela Polski, odznaczonego Złotym Krzyżem Zasługi, a po wojnie w ramach Lutherhjälpen niosącego pomoc Kościoła Szwecji spustoszoną wojną Mazurom i emigrantom z naszej części Europy.

Materialny znak pamięci o polskim zborze ewangelicko-augsburskim w Gdyni i związanych z nim ludziach powinien – moim zdaniem – znaleźć się przede wszystkim w parafialnym kościele Zbawiciela w Sopocie. Także historia zboru i kościoła ewangelickiego w Małym Kacku oraz biografie duszpasterzy warte są bliższego poznania, zaś dawne wyposażenie wnętrza – odnalezienia i choćby wirtualnej rekonstrukcji. Wprawdzie nie zmieni to postrzegania Gdyni jako miasta o niekwestionowanej przewadze katolickiej, w którym mniejszości wyznaniowe stanowiły i stanowią nieznaczny margines, jednak ten na pozór jednolity obraz ulegnie istotnemu wzbogaceniu.

Summary: History of the Polish Lutheran Parish in Gdynia (1931-1939). Part 3

Architect Tadeusz Jędrzejewski developed new plans for the monumental church. On 11 April 1939 the construction of the parish house was started. Services were also celebrated in Tczew, Starogard and the Free City of Danzig. Unfortunately, the outbreak of World War II in September 1939 destroyed the Polish Parish completely. Rev. Jerzy Kahané was imprisoned and murdered by the Nazis in 1941, a few parishioners also died as a result of persecution, many were expelled from the city. After the war, since 1945 the seat of the parish has been the city of Sopot. The Polish services in Gdynia were celebrated in the Swedish Seaman's House until about 1970. In 2006 the Gdynia SKUT branch was also liquidated.

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.

Christoph Ehricht

Preußen und die pommersche Kirche – nicht nur historische Reminiszenzen

Einführung

Welche Bedeutung hat es, dass wir seit Pfingsten 2012 in einer evangelischen Landeskirche leben, in der mit schleswig-holsteinisch geprägtem Selbstbehauptungswillen, hamburgisch-hanseatischem Selbstbewusstsein, großherzoglich-mecklenburgischem Geist und nun eben auch pommersch-preußischer Prägung sehr unterschiedliche Kulturen und Traditionen verbunden sind?¹ Hilft uns die Geschichte zum besseren gegenseitigen Verstehen? Im Umfeld dieser Fragen lade ich Sie ein, einige Ausflüge in länger zurückliegende Zeiten zu unternehmen und einige meiner eigenen, eher biographischen Erfahrungen als pommerscher Pfarrer mit mir zu teilen. Auch das Nachdenken über die kulturellen Unterschiede, die unser neues Kirchengebiet in den vier Nachkriegsjahrzehnten beeinflusst haben, steht im Hintergrund der folgenden Überlegungen. Ich denke allerdings, dass die Erklärung des augenfälligsten Unterschieds zwischen den bisherigen nordelbischen und den beiden östlichen Kirchenkreisen der neuen Nordkirche, die dort extrem geringe Kirchenmitgliedschaft von unter 25 % der Wohnbevölkerung, dass die Begründung für das Entstehen dieser „Insel der Konfessionslosigkeit“ in Deutschlands Osten durch den Hinweis auf die Folgen der beiden deutschen Diktaturen zu kurz greift. Die Ursachen dürften tiefer liegen. Das ist mir deutlich geworden in den Jahren meiner Tätigkeit als Pfarrer in Russland, wo sieben Jahrzehnte einer aggressiv-atheistischen Diktatur im Blick auf die kirchliche Bindung der Bevölkerung auch nicht annähernd eine dem Osten Deutschlands vergleichbare konfessionelle Lage hervorgebracht haben.

Und schließlich: das Leitthema Toleranz für das Jahr 2013 im Rahmen der Luther-Dekade. Auch aus diesem Anlass bietet es sich an, über die Kirchen- und Religionspolitik eines Staates nachzudenken, in dem die Untertanen *nach ihrer Façon* selig werden sollten und über die Stellung der Kirche in diesem Staat. Gibt es (auch)

¹ Am 27. Mai 2012 ist die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland gegründet worden.

in diesem Zusammenhang ein bewahrenswertes Vermächtnis des untergegangenen Preußens? Führt am Ende ein direkter Weg von dort in die ostdeutsche Realität?

Noch ein Hinweis am Anfang: zur Vorbereitung auf diesen Vortrag habe ich noch einmal Rudolf von Thadden's „Fragen an Preußen“ gelesen, ein Essayband aus dem Jahr 1981, also zur Zeit der beginnenden Preußen-Renaissance in Ost und West, auf die ich noch zu sprechen komme.² Außerdem ist sehr zu empfehlen die „Geschichte der Evangelischen Kirche der Union“, ein Werk, das zahlreiche hochinteressante Einzeldarstellungen enthält und auch auf bisher kaum erschlossene Quellen zurückgreift.³

Historische Anlage

Ich beginne mit einer nicht historischen, sondern biographischen Reminiszenz. Vor gut Dreißig Jahren habe ich meine erste Gemeindepfarrstelle übernommen in einer kleinen Ackerbürgerstadt südlich von Greifswald. Das Städtchen und fünfzehn zur Parochie gehörende Dörfer lagen am Nordufer der Peene, die seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts, endgültig nach dem Nordischen Krieg und dann bis zum Wiener Kongress die Grenze zwischen Preußisch-Pommern und Schwedisch Vorpommern bildete. Manche Mythen und Legenden aus jener Zeit über Schmuggler und Agenten waren durchaus noch lebendig und wurden gern erzählt. Mein nächster Nachbarpfarrer residierte auf der anderen Seite der Peene, seine Gemeinde hatte eine ähnliche Struktur, aber mit einem markanten Unterschied: In jedem der auch etwa 15 Dörfer, die zu seiner Parochie gehörten, stand eine Kirche, in der Regel ein Back- oder Feldsteingebäude mit einem Fachwerkturm, erbaut im 18. Jahrhundert. In meiner Gemeinde gab es außer der Hauptkirche nur noch zwei Dorfkirchen, Gottesdienste in den anderen Dörfern fanden reihum in Wohnzimmern statt. In der schwedischen Zeit wurden keine Kirchen gebaut, in der preußischen dafür um so mehr, jedenfalls am Anfang.

Bis heute wird dadurch eine unübersehbare kulturelle Grenzlinie zwischen den beiden Teilen Vorpommerns gebildet, mit allen Folgeproblemen für die Pfarrstellenbesetzung und die wirtschaftlichen Belastungen des Gemeindelebens.

Sigismund, der vor allem durch Gebietserwerb im Westen und Belohnung im Osten den Grundstein für das spätere Königreich Preußen legte. Nach seiner Konversion zum Calvinismus im Jahr 1613 versprach der brandenburgische Kurfürst Johann Sigismund seinen lutherischen Untertanen die Tolerierung und Förderung

² Rudolf von Thadden, *Fragen an Preußen. Zur Geschichte eines aufgehobenen Staates*, München 1981.

³ J.F. Gerhard Goeters, Joachim Rogge, Rudolf Mau, Gerhard Ruhbach u.a. (Hg.), *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*, Bd. 1-3 Berlin, 1992–1999.

ihres Bekenntnisstandes. Da Die Motive für das preußische Kirchbauprogramm in der neugewonnenen pommerschen Provinz führen uns etwas zurück in die Geschichte, in jene Zeit, von der Friedrich der Grosse später in seinen „Denkwürdigkeiten des Hauses Hohenzollern“ schrieb, dass die brandenburgische Geschichte erst Anfang des 17. Jahrhunderts tiefere Bedeutung gewinne. Es ist die Regierungszeit des Kurfürsten Johann mit diesem Ereignis eines der entscheidenden und folgenreichsten Grunddaten der preußischen Kirche verbunden ist, wollen wir einen Moment dabei verweilen.

Über die Gründe des Kurfürsten, sich vom Luthertum seiner Vorfahren zu verabschieden, zum Ärger seiner Familie und vor allem seiner Ehefrau Anna von Preußen, gibt es keine eindeutige Kenntnis.

Waren es die politischen Ambitionen auf den Erwerb der rheinischen und von der reformierten holländischen Nachbarschaft geprägten Territorien Jülich und Kleve und die Überlegung, hier als Calvinist größere Akzeptanz zu finden, war es das Erleben reformierter Frömmigkeit und einer kirchlichen Praxis, die alle katholischen Restbestände konsequent abstreift, konsequenter als das Luthertum und die vor allem auf das für einen Herrscher beschwerliche Konstrukt der Zwei-Reiche-Lehre verzichtet, war es die persönliche Begegnung mit Repräsentanten des Calvinismus – wir wissen es nicht. Wahrscheinlich kam alles zusammen. Jedenfalls bewirkten ein längerer Studienaufenthalt des jungen Fürsten in Strassburg und später ein langer Aufenthalt am pfälzischen Hof in Heidelberg, dass ihm das Luthertum provinziell und nicht wirklich geeignet für die Herausforderungen der Zeit erschien. So feierte der Kurfürst am 1. Weihnachtstag 1613 in Berlin den ersten Abendmahlsgottesdienst nach reformiertem Ritus, *ohne päpstliche Zusätze in der Weise, wie es in den Zeiten der Apostel und in den reformierten evangelischen Kirchen gebräuchlich sei* – so kommentierte und begründete er seinen spektakulären Schritt, der ihm keineswegs nur Sympathien eingebracht hat. Da er aber zugleich auf eine Durchsetzung des Prinzips aus dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 „*cuius regio eius religio*“ verzichtete, ordnete er die rechtlichen Folgen seines Schrittes durch die später als Toleranzedikt bezeichnete Verordnung vom 24. Februar 1614 – eine Verordnung, der zum Beispiel Paul Gerhardt nicht Folge zu leisten bereit war und so zu einem „Märtyrer der Toleranz“ wurde, wie Sebastian Haffner mit leiser Ironie feststellt. Im Mai 1614 folgte die später nach ihm benannte *Confessio Sigismundi*, die formal bis heute als Bekenntnisschrift der EKBO in Kraft ist.⁴ Sie enthält die offiziellen Beweggründe seines Schrittes: Er habe durch Anregung des heiligen Geistes dafür zu sorgen, *das reine klare Wort Gottes ohn alle menschliche Satzung*,

⁴ Nachzulesen in: Heinz Langhoff, *Von Paris über Potsdam nach Leuenberg. Dokumente zum Werden und Weg der reformierten Gemeinden in der DDR*, Berlin 1984.

ohn allen Sauerteig falscher irriger Lehre, ohn allen Zusatz und Abbruch, ohne alles Papistische und abgöttische, oder von menschlicher Andacht erdichtete Ceremonien, allein nach Form und Norm der göttlichen heiligen Schrift seinen Untertanen in Kirche und Schule predigen und lehren zu lassen. Es folgen bekenntnishaft gefasste Formulierungen zur Bibel als alleiniger Norm *wie Herr Lutherus selbst bekennet*, zu Christus, zum Verständnis und Brauch der Sakramente, zur ewigen Gnadenwahl und am Schluss zu Glaubensfreiheit und Religionsfrieden: Er selber wolle, so sehr er von der Richtigkeit dieses reformierten Glaubens überzeugt sei, keinen Untertanen *öffentlich oder heimlich zwingen, sondern den Curs und Lauff der Wahrheit Gott allein befehlen*. Er befiehlt aber zugleich, dass die Untertanen sich des *Lästern, Schmähens und Diffamierens* enthalten, *und was sie selbst nicht gelesen noch bisanhero gnugsam verstanden nicht bald verketzern oder verdammen, sondern in der Schrift mit Fleiss forschen, das Urtheil beimgeben dem, der da recht richtet, welcher auch wird ans Licht bringen wird, was im Finstern verborgen ist...*

Ich zitiere hier aus der *Confessio Sigismundi* so ausführlich und mit viel Sympathie, weil sie, wie auch immer wir die theologischen Differenzen zum Luthertum beurteilen mögen, hilft und illustriert, wie mit der Spannung zwischen Wahrheit und Toleranz umzugehen ist. Toleranz darf nicht mit Gleichgültigkeit, Verzicht auf eigene Wahrheitsüberzeugung oder allgemeiner Relativierung verwechselt werden. Carl Friedrich von Weizsäcker hat es einmal klug und pointiert so formuliert: Wahrheit ist ihrem Wesen nach intolerant. Aber es gibt keinen Weg zur Wahrheit als den der Toleranz.

Für Historiker dürfte übrigens eine interessante Frage auf Beantwortung warten. Reicht die Toleranzgeschichte in Preußen noch sehr viel weiter zurück in die Vergangenheit? Neue Forschungen zur Reformationsgeschichte im Baltikum berichten darüber, wie in den dortigen großen Städten noch Jahrzehnte nach Einführung der Reformation, als deren Ausgang und Ergebnis ja noch völlig offen waren, wie damals die beiden Konfessionen mehr oder weniger friedlich und in gegenseitiger Duldung existierten. Da hieran durchaus auch Akteure aus dem 1525 nach Luthers Ratschlag säkularisierten und zum Herzogtum umgewandelten Gebiet des Deutschen Ordens mitwirkten, ist eine Verortung von Toleranzideen in der preußischen Geisteswelt bereits in dieser Frühzeit durchaus zu erwägen.⁵

Einrichtung des landesherrlichen Summepiskopats

Aber zurück zu Johann Sigismund. Auf der Grundlage seines Programms der Fürsorge des Landesherrn für die konfessionell überwiegend anders orientierten

⁵ Vgl. dazu Matthias Asche, Werner Buchholz, Anton Schindling (Hg.): *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung 1500 - 1721*, Heft I – IV, Münster 2009 – 2012.

Landeskinder wurde nun das Kirchenwesen im Kurfürstentum, ab 1701 im Königreich Preußen aufgebaut. Der König war als reformierter Christ Summepiscopus einer lutherischen Kirche – ein einmaliger, und unbefriedigender Zustand. Er führte dazu, dass sich das landesherrliche Kirchenregiment in Preußen auf Dauer von der geistlichen Wirklichkeit der Gemeinden und der Kirche verabschiedete, die Kirche zur staatlichen Anstalt verkam. Die „Kirchengesellschaften“, wie es im Allgemeinen Preußischen Landrecht von 1793 hieß, wurden als Staatsanstalten der Staatsgewalt untergeordnet.⁶

Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen: die Einrichtung des landesherrlichen Summepiskopats war keineswegs auf Brandenburg-Preußen beschränkt. In Ermangelung eigener Bischöfe hatte die im Aufbau begriffene neue Kirche schon seit Luthers Zeiten den Landesherrn mit der Oberaufsicht über die Kirche beauftragt, wohlgerne nach Luthers Willen eine Übergangslösung, die freilich das Schicksal vieler Provisorien erlitt. Im Falle Preußens war die besondere Auswirkung durch die Konfessionsverschiedenheit zwischen Landesherrn und Bevölkerung gegeben und vielleicht auch durch die Anwendung des perfektionistisch-technokratischen Verwaltungsstils, der das Land im deutschen Norden zum für damalige Verhältnisse modernsten und effizientesten Land im Reich verwandelte. Etwas vereinfachend gesagt: die evangelische Kirche wurde zur Amts-, zur Behördenkirche, ein Vorgang, der verschiedene Bewegungen und Gegenbewegungen auslöste.

Am wichtigsten ist gewiss die pietistische Revolte, die nun das eben über die preußische Kirche Gesagte gleich wieder in ein anderes Licht rückt. Der Vater des Pietismus, Philipp Jakob Spener wurde als kirchenkritischer Sektierer erst aus Frankfurt, dann aus Dresden vertrieben und fand ab 1691 in Berlin einen ungestörten Wirkungsort. Sein Schüler August Herrmann Francke hatte es in Halle denkbar schwer, sich gegen die Amtskirche durchzusetzen. Kronprinz Friedrich Wilhelm, der spätere Soldatenkönig, droht sogar, die Anstalten in Halle zu schließen, wenn er an die Macht kommt, sie sind ihm ein Ort verdächtigen Mystizismus und er gibt Francke die Schuld an der seelischen Erkrankung seiner Mutter, der Königin Sophie Luise. Am 12. April 1713 aber besucht er überraschend Franckes Anstalten in Glaucha und wird danach zum unbeirrten Förderer der pietistischen Unternehmungen. Hier beginnt eine Geschichte preußischer Kirche, die weit in das 19. Jahrhundert hineinreicht. Der Freundeskreis Bismarcks und vor allem seine hinterpommerschen Nachbarn waren in starkem Masse vom Pietismus beeinflusst. Die vorbildliche Sozialgesetzgebung des späteren Reichskanzlers – der bekanntlich jeden Morgen die Hermhuter Losung las, möglicherweise auch sein Kampf gegen

⁶ Thadden, a.a.O., S. 119.

den „Ultramontanismus“ im Kulturkampf waren gewiss von diesem Geist mitgeprägt. Zweifellos zeigt sich hier eine bemerkenswerte Stärke der preußischen Amtskirche und des Toleranzideals der staatlichen Kirchenpolitik, die es vermochten, die pietistischen Unruhestifter zu integrieren. Dass erst mit der Übernahme der Gesetze des Norddeutschen Bundes nach den Kriegen von 1864 und 1866 hier in Schleswig-Holstein wichtige Bürger- und Menschenrechte wie Freizügigkeit und Emanzipation der Juden verwirklicht wurden, will ich hier im Zusammenhang des Namens Bismarck nur erwähnen.

Eine zweite Wirkungslinie muss erwähnt werden. Die durch die besonderen Verhältnisse begründete Toleranzpolitik des preußischen Kirchenregiments hat zu einer Entkonfessionalisierung, zu einer „theologische Entleerung des Kirchenbegriffs“ geführt⁷. Gerade dagegen richteten sich ja das pietistische Emanzipationsstreben, die Bemühungen um Erneuerung der Kirche durch viele kleine Kirchlein. Dagegen richtete sich aber auch die andere Große Emanzipationsbewegung jener Zeit, die Aufklärung. Wie der Pietismus war sie geleitet vom Prinzip der Verantwortung des Individuums, jener durch die persönliche Frömmigkeit, diese durch die persönliche Vernunftentscheidung. Die Aufklärung fand im Zeitalter des Rationalismus starken Widerhall in der preußischen Kirche, Sonntagspredigten, die über den Nutzen der Bienenzucht oder moderne Methoden des Ackerbaus handelten waren mancherorts die Regel und sind ja später vielfach karriert worden. Die Kirche als staatliche Anstalt wurde ein Instrument zur Beförderung von Bildung, Gesittung, Wohlfahrt und sozialer Ordnung – in Klammern: darum also ein Kirchengebäude in jedem pommerschen Dorf südlich der Peene...

Aber auch hier ist das Geschichtsbild nicht einfach schwarz und weiss zu zeichnen. Zur Überraschung aller Zeitgenossen verfügte der Minister im geistlichen Departement des Kultusministeriums von Woellner in einem Edikt, dass dem weiteren Vordringen der Aufklärung Einhalt geboten werden solle, Modellehren entgegenzutreten und die *christliche Religion gegen alle Verfälschungen zu schützen* sei, ein Edikt, unter dem zum Beispiel Immanuel Kant in Königsberg zu leiden hatte.

Für den Fortgang der Geschichte war eine weitere Reformbewegung bedeutsamer. In der Gedankenwelt der Großen Reformen, die mit den Namen Stein-Hardenberg verbunden sind, hat Friedrich Schleiermacher 1808 den „Entwurf einer neuen Kirchenordnung der Preußischen Monarchie“ verfasst, der mit einer sehr eindeutigen und bis heute nachdenklich stimmenden Diagnose beginnt: *Dass unser Kirchenwesen in einem tiefen Verfall ist, kann niemand leugnen. Der lebendige Anteil an den öffentlichen Gottesverehrungen und den heiligen Gebräuchen ist fast ganz verschwunden, [...] das lebendige Verhältnis zwischen den Predigern und ihren Gemeinden so gut*

⁷ Thadden, a.a.O., S. 117.

als aufgelöst [...]. Der Grund aller dieser Übel liegt in einigen bei uns seit der Reformation begangenen Fehlern. So wie vorher die Kirche sich zu sehr vom Staat emanzipiert, ja über ihn erhoben hatte, so hat man sie seitdem dem Staat zu sehr untergeordnet und die Ansicht, als ob sie nur ein Institut des Staates zu bestimmten Zwecken wäre, hat seitdem immer mehr überhand genommen. Alle kirchlichen Verhältnisse sind daher zu sehr nach den Prinzipien des äusseren Rechts und der äusseren Verbindlichkeit beurteilt worden, wodurch ihr wahrer Geist notwendig verloren gehen musste⁸.

Schleiermachers Reformvorschläge

Schleiermachers dann folgende Reformvorschläge sind zunächst den Ereignissen der Zeit zum Opfer gefallen. Längerfristig haben sie durch aus Früchte gezeitigt: zu nennen sind die Stärkung des presbyterial-synodalen Elements in der Kirchenleitung, die Konzentration der wissenschaftlichen Theologie auf Kybernetik und Poimenik zur Festigung ihrer Stellung im universitären Fächerkanon, also weniger als philologische, eher als empirische Wissenschaft - Gedanken, die er bei der Gründung der Berliner Universität mit Nachdruck vorgebracht hat, als die Zugehörigkeit einer Theologischen Fakultät umstritten war - und nicht zuletzt die Eröffnung eines neuen Zugangs zur Wirklichkeit von Religion *an die Gebildeten unter ihren Verächtern* durch die bekannten und nahezu sprichwörtlich gewordenen Beschreibungen von Religion als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit oder Sinn und Geschmack für das Unendliche.

Schleiermacher ist vielleicht der preußische Theologe schlechthin. Geboren in Schlesien, geprägt von Hernnhutischer Frömmigkeit, reformierter Prediger in Berlin mit intensiven Kontakten zu den literarischen Salons der aufkommenden Romantik, dann kurze Zeit reformierter Hofprediger im pommerschen Stolp, von wo aus freundschaftliche und familiäre Beziehungen nach Vorpommern und zur geistigen Welt von Kosegarten und Arndt wuchsen und dann wieder in Berlin – ein kämpferischer Kritiker der von oben verordneten Union, von der gleich die Rede sein wird - und zugleich ein um die Überwindung konfessioneller Gräben bemühter Theologe durch Begründung lebendiger Frömmigkeit nicht länger durch dogmatische Wahrheitsbehauptung oder Ethisierung des Glaubens, dafür in der Ästhetik des Wahren und des Schönen: Rüdiger Safranski hat ihm in seinem Buch über die deutsche Affäre Romantik ein lesenswertes und anregendes Kapitel gewidmet⁹.

⁸ Schleiermachers Entwurf ist erschienen in Doves Zeitschrift für Kirchenrecht, Jg. 1861, S. 327 ff, hier zitiert bei Thadden, a.a.O. S., 120 f.

⁹ Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Frankfurt am Main 2009, hier besonders S. 133 ff.

Für den letztlich entscheidenden kirchenpolitischen Reformansatz war nun die Zeit reif im Reformationsjubiläumsjahr 1817. Die Entscheidungen dieses Jahres am preußischen Hof und im Berliner Kabinett führten dazu, dass ich reichlich anderthalb Jahrhunderte später zum Pfarrer einer Evangelischen Kirche der Union ordiniert werden konnte, dabei die Wahl hatte zwischen einer Ordination auf die lutherischen, die reformierten oder die reformatorischen Bekenntnisschriften und dass wir schließlich seit Pfingsten des vorigen Jahres in einer Landeskirche leben, die als lutherische Kirche Gastmitgliedschaftsstatus in der Union Evangelischer Kirchen hat und die sich in ihrer Verfassung ausdrücklich und ohne Vorbehalt auf die Barmer Theologische Erklärung als Bekenntnisschrift bezieht, ein bisher einmaliger Vorgang in der weltweiten Ökumene. Was war bei diesem Reformationsjubiläum vor 200 Jahren geschehen?

Ganz in der Tradition seines Vorfahren Johann Sigismund stehend verfügte König Friedrich Wilhelm III. am 27. September 1817 die Union der beiden getrennten protestantischen Kirchen in Preußen. Er nutzte dazu die Jubiläumsfeierlichkeiten zum 300jährigen Reformationsgedenken und konnte sich durchaus darauf berufen, dass die lutherische und die reformierte Tradition in der Praxis des Gemeindelebens schon eng zusammengedrückt waren. Sowohl Aufklärung als auch Pietismus trugen ihr Teil dazu bei. Der spätere Hofprediger Friedrich Samuel Gottfried Sack beispielsweise stellte schon am Ende des 18. Jahrhunderts fest: *Wir genießen das Glück der Gewissensfreiheit. Die Vernunft kann ihre heiligen Rechte ungehindert ausüben und wird weniger als je von Aberglauben und Betrug in Fesseln geschlagen [...]. Die beyden protestantischen Kirchen in den Preußischen Ländern sind durch die weise Toleranz der Landesherren Gottlob! Schon dergestalt verschmüsst und vereinigt, dass die Verschiedenheit der beyderseitigen kirchlichen Systeme ihr ehemaliges Gewicht verloren hat, und keine wesentliche Trennung unter ihnen mehr veranlass¹⁰.* Ganz ähnlich auf der anderen Seite Friedrich Schleiermacher, der im entscheidenden Jahr 1817 die Spaltung der evangelischen Kirche als *etwas nur durch einen traurigen Irrthum der Reformatoren, und nur in Folge ihrer Leidenschaftlichkeit entstandenes* bezeichnete, das nicht länger festzuhalten sei.¹¹ Schleiermachers Ziel war jedoch wie bereits gesagt keine Union, *in er alles in eine Form gegossen wird*, sondern eher eine staatlich anerkannte gegenseitige Abendmahlszulassung¹². Alles andere müsse von unten wachsen.

Andernorts, vor allem in Nassau gab es vergleichbare Initiativen, das bevorstehende Jubiläum für eine Überwindung der Spaltung zu nutzen. Hier in Kiel

¹⁰ F.S.G. Sack 1788, zitiert nach *Geschichte der Union* Bd. 1 S. 95 f.

¹¹ ebenda.

¹² Klaus Wappler in: *Geschichte der Union*, op. cit. Bd. 1, S. 97.

ist natürlich auch die genau gegenläufige Initiative zu erwähnen, die mit dem Namen Claus Harms verbunden ist. In dem uns beschäftigenden Land Preußen aber hatten sich inzwischen die Mehrheitsverhältnisse seit 1685 durch die Einwanderung der aus Frankreich vertriebenen Hugenotten nach Brandenburg-Preußen verschoben. Alle Umstände waren also günstig für eine nachhaltige Lösung, so musste es dem Berliner Hof erscheinen. Die Kabinettsorder des Königs erfolgte wie es in der Geschichtserzählung der EKU heisst *ohne Zutun oder Mitwirkung der Kirche. Allerdings wäre eine Mitwirkung der betroffenen Kirchen auch kaum möglich gewesen, da diese kein die Grenzen der einzelnen Gemeinden übergreifendes kirchliches Leitungs- oder Vertretungsorgan besaßen. Mit dem Beginn der Restauration nach dem Wiener Kongress von 1815 erhielt die Staatsautorität neuen Auftrieb, und was ,an Plänen für eine Kirchenverfassung sich bereits geregt hatte, verdorrte jetzt vollends. Allein die Kreissynoden, obnehin nur Pastorenkonvente, führten ihr ebenso wortreiches wie unbedeutendes Dasein weiter*.¹³

So verkündet der König nach einem Entwurf des Potsdamer Garnisonspredigers Rulemann Friedrich Eylert den Unionsaufruf, genauer seinen Willen, *die beiden getrennten protestantischen Kirchen, die reformirte und lutherische, zu Einer evangelisch-christlichen in Ihrem Lande zu vereinigen [...] und bei der bevorstehenden Säcular-Feier der Reformation damit den Anfang gemacht zu sehen! Eine solche wahrhaft religiöse Vereinigung der beiden, nur noch durch äussere Unterschiede getrennten protestantischen Kirchen ist den grossen Zwecken des Christenthums gemäss: sie entspricht den ersten Absichten der Reformatoren; sie liegt im Geist des Protestantismus; sie befördert den kirchlichen Sinn; sie ist heilsam der häuslichen Frömmigkeit; sie wird die Quelle vieler nützlichen, oft nur durch den Unterschied der Confession bisher gehemmten Verbesserungen in Kirchen und Schulen*.¹⁴ Als Realpolitiker fährt er fort: *Aber so sehr ich wünschen muß, dass die reformirte und lutherische Kirche in Meinen Staaten diese Meine wohlgeprüfte Ueberzeugung mit mir theilen mögen, so weit bin Ich, ihre Rechte und Pflichten achtend, davon entfernt, sie aufdringen und in dieser Angelegenheit etwas verfügen und bestimmen zu wollen. Auch hat diese Union nur dann einen wahren Werth, wenn weder Ueberredung noch Indifferentismus an ihr Theil haben, wenn sie aus der Freiheit eigener Ueberzeugung rein hervorgeht, und sie nicht nur eine Vereinigung in der äusseren Form ist, sondern in der Einigkeit der Herzen, nach acht biblischen Grundsätzen, ihre Wurzeln und Lebenskräfte hat*.¹⁵

Der Fortgang der Geschichte war gleichwohl ermüthend. Zunächst, wie in der Geschichte der EKU nachzulesen ist, gestaltete sich der 31. Oktober 1817 *zu einem unerwartet großen Fest, bei dem die Befreiung vom Papsttum, die man Luthers mutiger Tat verdankte, ebenso gefeiert wurde wie die Befreiung von Napoleon, an der man selbst beteiligt war. [...] Angesichts dieser Manifestation des deutsch-evangelischen Gemeinschaftsgefühls hatte der*

¹³ Klaus Wappler, a.a.O., S. 94 f.

¹⁴ Die sog. *Unionsurkunde*, abgedruckt in: *Geschichte der Union*, op. cit., Bd. 1, S. 91 f.

¹⁵ ebenda.

*König Protest gegen seinen Aufruf kaum zu erwarten. Dieser fand vielmehr begeisterte Aufnahme.*¹⁶ Es blieb jedoch bei einer reinen Verwaltungsunion. Um dieses Modell richtig einordnen zu können, ist eine Erinnerung an die Terminologie des Allgemeinen Preußischen Landrechts von 1794 hilfreich, die den Begriff Kirche nur für die zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Gebäude verwendet, während die Eigenschaft einer juristischen Person im engeren Sinn nur der Ortsgemeinde zukommt, die im Landrecht als „Kirchengesellschaft“ bezeichnet und der Staatsgewalt untergeordnet wird.¹⁷ Ortsgemeinden gleicher Konfession konnten sich zwar als „Religionsparthey“ verstehen, womit jedoch *keine notwendige Verbindung*, also keine Rechtsform einherging. Insofern, etwas zugespitzt gesagt, bezogen sich die Union und ihr leitendes Toleranzprinzip zunächst gar nicht auf die sichtbare Gestalt der realen Kirche, sondern eher auf die „Staatsanstalt“.

Alle Versuche, die Union vor Ort zu verankern, waren in der Folgezeit mit schwerwiegenden Konflikten und Zerreißproben verbunden. Ich nenne hier nur den paradigmatischen Agendenstreit der zwanziger und dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts, in dessen Ergebnis der Versuch aus dem Jahr 1822, eine einheitliche, an der Liturgie der Potsdamer Garnisonskirche orientierte Gottesdienstordnung für alle Gemeinden durchzusetzen, zu einem allgemeinen Widerstand und letztlich auch zur Bildung einer lutherischen Freikirche führte. Vor allem die Provinzen Schlesien und Pommern waren Schauplätze teilweise dramatischer Vorgänge. In Schlesien kam es zu gewaltsamer Verfolgung widerspenstiger Gemeinden und Geistlicher durch preußisches Militär, Geschehnisse, die im Nachhinein betrachtet ein nachdenkenswertes Licht auf den gern zitierten Grundsatz werfen, wonach die Grenze der Toleranz der Schutz der Toleranz ist.

Situation in Pommern

In Pommern waren die Auseinandersetzungen einerseits in Verbindung mit wirtschaftlicher Not Ursache für eine große Auswanderungswelle nach Amerika, äußere Veranlassung andererseits für die sogenannte Erweckungsbewegung, die zur Herausbildung eines Netzes von bekenntnisgebundenen Gemeinden führte. Diese Gemeinden wurden zur Keimzelle der „Bekenntnisfront“ im Kirchenkampf, der die preußische Kirche hundert Jahre später erschütterte und nahezu zerstörte. Rudolf von Thadden, der schon erwähnte Göttinger Historiker und Autor der „Fragen an Preußen“, Sohn nebenbei gesagt des ersten Präses der pommerschen Bekenntnissynode von 1934 und des späteren Begründers des Deutschen

¹⁶ Klaus Wappler, in: *Geschichte der Union*, op. cit., Bd. 1, S. 101.

¹⁷ ebenda, S. 107.

Evangelischen Kirchentages Reinold von Thadden hat diese Prozesse in seinem vorerst letzten Buch über sein hinterpommersches Heimatdorf Trieglaff beschrieben, in einer spannenden Einbettung von Familien- und Dorfgeschichte in die europäische Geistes- und Kirchengeschichte, beginnend in der Zeit Napoleons und ausgeführt bis in die Gegenwart¹⁸.

Mit diesen Hinweisen auf die Folgen und die Spätfolgen der preußischen Kirchen- und Unionspolitik habe ich bereits den Bogen in die Gegenwart ausgedehnt. Viele historische Reminiszenzen wären noch nachzuholen. Ich nenne die Anfänge der Trennung von Staat und Kirche durch den Erlass Friedrich Wilhelms IV. vom 29. 6. 1850, wonach die „Abtheilung des Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten für die inneren evangelischen Kirchensachen“ ausgliedert und *in Zukunft die Bezeichnung Evangelischer Ober-Kirchenrath führen soll*¹⁹ in Berlin – freilich unter Beibehaltung, ja, wie Ernst Rudolf Huber festgestellt hat „Verstärkung des autoritär-behörden-kirchlichen Moments im preußischen Protestantismus“²⁰ im Rahmen des landesherrlichen Kirchenregiments und mit nur sehr zögerlichem Aufbau einer synodalen Selbstverwaltung in den älteren preußischen Provinzen, durchaus vergleichbar aber auch mit Vorgängen in den nicht zur Union gehörenden evangelischen Landeskirchen in den nach 1866 neu hinzugekommenen Provinzen.²¹

Eine markante Bewährungsprobe musste die neue Ordnung bestehen im Zusammenhang des sog. Apostolikums-Streites, der durch eine Veröffentlichung von neun Thesen *In Sachen des Apostolikums* von Adolph von Harnack in der „Christlichen Welt“ vom 18. August 1892 ausgelöst wurde und der tiefgreifende Erschütterungen in der Kirche bewirkte.²² Die preußische Staatsregierung löste das Problem u.a. dadurch, dass dem liberalen Harnack ein dem sog. Positiven Flügel zugerechneter Theologe als Lehrstuhlinhaber an der Berliner Fakultät an die Seite gestellt wurde, der Greifswalder Neutestamentler Adolph Schlatter.

Nachdenkenswert sind auch die Vorgänge um das „Kirchengesetz, betreffend das Verfahren bei Beanstandung der Lehre von Geistlichen“ vom 16.3. 1910, das diese von Verfahren von disziplinarischen Verfahren trennen und hier ein Zusammenwirken des EOK mit den Provinzial- bzw. Generalsynodalvorständen

¹⁸ Rudolf von Thadden, *Trieglaff. Eine pommersche Lebenswelt zwischen Kirche und Politik 1807 – 1948*, Göttingen 2010.

¹⁹ so zitiert von Hartmut Sander in: *Geschichte der EKU*, Bd. 1, S. 416 f.

²⁰ so zitiert bei Hartmut Sander, a.a.O., S. 418.

²¹ vgl. dazu Joachim Wächter in: *Geschichte der EKU*, Bd. 2, S. 151 ff.

²² vgl. dazu Hanna Kasparick in: *Geschichte der EKU*, Bd. 2, S. 320 ff.

regeln sollte.²³ Aufsehen erregte die Anwendung dieses Gesetzes im sog. Irrlehre-Streit um Carl Jatho, einen Kölner Geistlichen, dem u.a. pantheistische Lehrmeinungen vorgeworfen wurden und seinen Anhänger Gottfried Traub. Die Verfahren endeten mit Amtsenthebung, Traub wurde 1917 begnadigt, als der Weltkrieg Staat und Kirche vor andere Herausforderungen stellte.

Die kirchliche Lage in Deutschland nach 1919

Die in Preußen bereits eingeleitete Trennung von Staat und Kirche wurde in der Weimarer Reichsverfassung zum leitenden kirchenpolitischen Prinzip und führte schließlich 1931 zum Abschluss des preußischen Staatsvertrages mit der evangelischen Kirche. Ganz neue Probleme stellten sich durch die Zerstörung der preußischen Landeskirche im Kirchenkampf im Dritten Reich, ein Kapitel für sich. Nach dem Krieg erfolgte die Umwandlung der preußischen Landeskirche, der Kirche der altpreußischen Union zur Evangelischen Kirche der Union in einer gewissen Spannung zwischen eher restaurativen Tendenzen und dem Bemühen, synodal-bruderschaftliche Leitungsstrukturen zu festigen.

Ich begnüge mich hier mit diesen Andeutungen und will zum Schluss noch ein wenig darüber sprechen, wie und in welcher Weise ich selber in meinem Beruf als Pfarrer von „Preußen“ betroffen war und bin. Ich knüpfe damit an einige der eingangs genannten Fragen und Beobachtungen an. Die dort erwähnte Kleinstadtgemeinde zeichnete sich durch eine relativ gute Kirchenmitgliedschaft, aber durch einen schlechten Gottesdienstbesuch aus. Fester Grundbestand der Gottesdienstgemeinde waren die Flüchtlinge aus Hinterpommern. Oasen in der sonst traditionell unkirchlichen Welt waren die „Westfalen-Dörfer“, Siedlungen aus den dreißiger Jahren, als vielerorts große Güter aufgelöst und aufgesiedelt wurden. In beiden Gruppierungen gab es lebendige häusliche Frömmigkeit und Bewahrung volkkirchlicher Traditionen. Die freiwillige oder unfreiwillige Durchmischung der Bevölkerungen preußischer Landschaften und Provinzen, früher auch der Beamten und nach dem 2. Weltkrieg zumindest auch der Pastorenschaft innerhalb der Evangelischen Kirche der Union war gewiss ein Reichtum und eine Kraftquelle für das kirchliche Leben. Mir selber war es auch wichtig, dass diese EKV in der Zeit der deutschen Teilung die geistliche und auch die rechtliche Gemeinschaft über die innerdeutsche Grenze hinweg aufrechterhalten hat.

Es ist ein kleiner Trost, dass die neue Nordkirche wenigstens Gastmitglied des Nachfolgers dieser EKV geworden ist. Wir sind im übrigen Mitglied der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche in Deutschland geworden, ein Vorgang, der dadurch erleichtert wurde, dass es in Vorpommern nach dem Krieg nur lutherische

²³ vgl. zum Folgenden Eckhard Lessing in: *Geschichte der EKV*, Bd. 2, S. 401 ff.

Gemeinden gab, reformierte Gemeindeglieder an der Grenze zur Uckermark sind nach Brandenburg umgemeindet worden. Nun wird man die weitere Entwicklung auf dem Hintergrund der aktuellen Diskussionen um das Verbindungsmodell in der EKD abwarten müssen.

Aufgewachsen bin ich übrigens in einer Zeit und an einem Ort, wo das Wort Preußen nahezu tabuisiert war oder jedenfalls nur in negativen Konnotationen verwendet wurde. In meiner Schulzeit an den Franckeschen Stiftungen in Halle wurde über Preußen nur im Sinne des Auflösungsbeschlusses des Alliierten Kontrollrates vom 25. Februar 1947 gesprochen als Hort des deutschen Militarismus, reaktionärer Junkerherrschaft und eben als eigentliche Quelle und Ursache aller Verirrungen und Abgründe der deutschen Geschichte. Bemerkenswerte Veränderungen in der DDR-Geschichtsschreibung zeichneten am Beginn der achtziger Jahre ab. Überraschend und damals von vielen als sensationell empfunden war 1980 Ingrid Mittenzweigs Biographie über Friedrich II. und die bald folgende Rückkehr des Rauchschen Reiterstandbilds an seinen alten Standort Unter den Linden²⁴ - obwohl Lästerzungen damals behaupteten, Friedrich ritte jetzt in die umgekehrte Richtung, nämlich nach Polen.

Über Motive und Ursachen der Preußen-Renaissance in der DDR ist viel gerätselt worden. Der Streit um das Erbe der Stiftung preußischer Kulturbesitz wird eine Rolle gespielt haben und auch das Bemühen um eine eigenständigere Verankerung des angestrebten DDR-Nationalbewusstseins in der Geschichte.

Auch werden die Verhältnisse es mit sich gebracht haben, dass über die „preußischen Tugenden“ Fleiß, Pünktlichkeit, Sparsamkeit und Pflichtbewusstsein neu nachgedacht werden musste. Nicht vermeiden ließ sich aber vor allem im Jubiläumsjahr 1985 auch eine Würdigung der preußischen Toleranzpolitik. Wenn man bedenkt, wie hoch politisiert die Geschichtsschreibung im Gesellschaftssystem der DDR fungierte, das ja nach eigenem Verständnis als eines seiner Fundamente den historischen Materialismus betrachtete, stellen sich aufregende Fragen danach, wie die Entwicklung wohl ohne den Kollaps von 1989 verlaufen wäre.

Zusammenfassung

Noch zweimal hat mich als Kirchenmann schließlich die preußische Geschichte eingeholt.

Einmal, als wir nach der Bildung des Bundeslandes Mecklenburg-Vorpommern mit der neuen Landesregierung über den Abschluss eines Staatskirchen-Vertrages verhandelten. Für die Berechnung der Staatsleistungen erwiesen

²⁴ Ingrid Mittenzwei, *Friedrich II. von Preußen. Eine Biographie*, Berlin 1980.

sich für die pommersche Kirche die Regelungen des preußischen Vertrages von 1931 als stabile und unanfechtbare Rechtsgrundlage, die für die Ablösung der Staatskirche vor allem einen bedarfsgerechten Personalkostenzuschuss für Geistliche und für kirchenregimentliche Zwecke vorsahen. Nebenbei gesagt ist es nicht uninteressant, dass selbst die DDR-Regierung mehr oder weniger stillschweigend an der Gültigkeit dieses Vertrages festhielt und zumindest symbolische Staatsleistungen an die Kirchen entrichtete, vor allem aber niemals die Existenz Theologischer Fakultäten in den staatlichen Universitäten in Frage stellte.

Mit der anderen Spätfolge preußischer Kirchen- und Religionspolitik hatten wir in der DDR-Zeit besonders zu tun, sie wirkt sich gleichwohl bis heute aus. Die Politik der religiösen Toleranz bedurfte auch der rechtlichen Regelung für den Kirchenaustritt. Diese Möglichkeit der Wahlfreiheit erscheint uns heute als selbstverständlich, dass sie es unter staatkirchlichen Verhältnissen keineswegs ist zeigt ein Blick zu unseren skandinavischen Nachbarn. In Preußen war schon in dem erwähnten Woellnerschen Religionsedikt von 1788 der Übergang von einer Konfession zur anderen *einem jeden völlig erlaubt* worden. Im Allgemeinen Preußischen Landrecht von 1794 wurde die Gestattung der Glaubens- und Gewissensfreiheit mit dem anerkannten Recht zum Kirchenaustritt verbunden.²⁵ Die endgültige und in ihren Grundzügen bis heute geltende Regelung erfolgte im „Gesetz, betreffend den Austritt aus der Kirche“ vom 14. 5. 1873 – ein letztes Beispiel für eine preußisch-obrigkeitsstaatliche Ordnungs- und gleichzeitig eine Toleranzpolitik der Glaubens- und Gewissensfreiheit. In der DDR haben wir freilich erlebt was geschieht, wenn diese Grundsätze nun ihrerseits durch den staatlichen Druck zum Kirchenaustritt missbraucht und eigentlich ja in ihr Gegenteil verkehrt werden. Gleichwohl bleibt es bedenklich, dass Widerstandskraft und „Immunsystem“ des Glaubens sich nicht stärker und nachhaltiger in einer Identifikation mit der Kirche niederschlagen.

Darum nun einige Fragen zum Schluss, Fragen, die immer wieder neu, behutsam und phantasievoll beantwortet werden müssen. Wie werden sich in Zukunft die Ergebnisse der preußischen Geschichte für die Kirche, die auf diesem Weg gewonnenen Erfahrungen und Einsichten bewähren und auswirken? Hängen die rechtlichen Regelungen und die ihnen zugrunde liegenden unterschiedlichen Traditionen mit der Ausbreitung der Konfessionslosigkeit, des Traditionsabbruchs und der allgemeinen Entkirchlichung zusammen? Wie kann unsere protestantische Kirche ihren Auftrag im Geist der Toleranz erfüllen und ihren Dienst und ihr Zeugnis in einem institutionellen Rahmen ausrichten, der in der längsten Zeit seiner

²⁵ vgl. dazu Klaus Wappler in: *Geschichte der EKU*, Bd. 2, S. 430 ff.

Geschichte obrigkeitsstaatlich geprägt war und der nun seine Lebenskraft unter den Bedingungen von Demokratie und Markt bewähren muss?

Summary: Prussia and the Evangelical Church in Pomerania – Reminiscences ... not Necessarily Historical

The article describes a vast area of relations between the Prussian state and the Evangelical Church focusing on the theme from various perspectives: theological, historical as well as political. Problems are placed within the context of establishing a new ecclesiastic body, i.e. the Evangelical Church in Northern Germany. The author has presented insights into the church fusion also from his own professional development. He commenced his carrier as a lecturer in the Church history at the University of Greifswald, continued as a Pastor in the East Germany Evangelical Church of Pomerania and then held a position of the Senior Counsellor in the administration structures of the Consistorium Office in the Evangelical Church, Kiel. Particular object of his reflections is the influence of the Prussian tradition of tolerance and a quasi-episcopal function of a ruler of the Prussian state, i.e. the King over the church structure. Traces of this influence are still vital in the present pastoral and church service ministry.

Keywords: Prussia, Pomerania, Protestant Church in Prussia, Church of the Prussian Union

Streszczenie: Prusy i Kościół ewangelicki na Pomorzu – reminiscencje nie tylko historyczne

Artykuł omawia szerokie pole relacji pomiędzy pruskim państwem a kościołem ewangelickim, ukazując zagadnienie z różnych perspektyw: teologicznej, historycznej i politycznej. Problem zostaje ukazany w kontekście powołanie do życia nowego organizmu eklezjalnego – Kościoła ewangelickiego północnych Niemiec. Autor ukazuje proces fuzji kościelnej również z perspektywy własnego rozwoju zawodowego: od wykładowcy historii Kościoła w uniwersytecie w Greifswaldzie poprzez sprawowanie urzędu pastorskiego w ernerdowskim Kościele Ewangelickim Pomorza, aż po sprawowanie funkcji nadradcy kościelnego w strukturze administracyjnej w biurze Konsystorza w Kilonii. Szczególnym przedmiotem refleksji jest wpływ tradycji pruskiej tolerancji, jak też quasi-episkopalnej funkcji władcy państwa pruskiego – króla nad strukturą kościelną. Ślady owego oddziaływania żywe są we współczesnej służbie pastoralnej i nabożeństwowej.

Słowa kluczowe: Prusy, Pomorze Kościół ewangelicki Prusach, Ewangelicki Kościół unijny

ks. Christoph Ehricht – (1950), duchowny Kościoła ewangelickiego w Niemczech, nadradca kościelny w Ewangelickim Kościele Północnych Niemiec (Nordkirche), dr teologii ewangelickiej w zakresie historii Kościoła, członek Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e.V., badacz dziedzictwa Jana Bugenhagena, ekumenista. W roku 2014 uhonorowany przez Diakonię Polską KEA w RP nagrodą specjalną.

Marcin Hintz

Ewangelicki katechizm dorosłych jako wyzwanie dla Kościoła ewangelickiego w Polsce

Wprowadzenie

Rok 2014 obchodzony jest w pracy teologicznej i formacyjnej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP jako „Rok Katechizmów”. Problematyce tej poświęcona jest znaczna część aktualnego *Kalendarza Ewangelickiego 2014*, w tym tekst autorstwa ks. Dariusza Dawida, który dotyczy bezpośrednio tematyki katechizmu dorosłych. Jest to referat wygłoszony podczas 4. Sesji XIII Kadencji Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Warcinie w dniu 19 października 2013 roku¹.

Synod Kościoła od roku 2009 zajmuje się problemem wydania aktualnego ewangelickiego katechizmu dorosłych. Na 5 sesji XII Synodu, który obradował w Warszawie w dniach 17-19 kwietnia 2009 r. złożono wnioski o przyznanie rocznej kwoty 10 000 złotych na wydanie każdego z planowanych dziesięciu tomów². Dotychczas idea ta pozostała w sferze planów, choć już w roku 2008 w Bielsku-Białej, podczas szeregu spotkań w siedzibie Wydawnictwa „Augustana”, sformułowano plan prac nad Katechizmem, a nawet zawartość tomu pierwszego szczegółowo rozdzielono pomiędzy konkretnych autorów³. Tak sformułowany projekt odnosił się do dziedzictwa konfesyjnego i pośrednio do koncepcji *Evangelischer Erwachsenen Katechismus*.

W tym miejscu należy przypomnieć, że w roku 1980 „Wydawnictwo Zwiastun”, poprzednik dzisiejszego wydawnictwa Kościoła luterńskiego w Polsce, „Augustany”, wydało książeczkę Gerta Borgenstierny (1911-89) *W co wierzyć? Mały*

¹ D. Dawid, *Świadectwo chrześcijańskiej dorosłości – współczesne wyzwania wobec katechizmu dla dorosłych*, [w:] *Kalendarz Ewangelicki 2014. Rok katechizmów*, red. J. Below, Bielsko-Biała 2013, s. 190-201.

² Protokół 5 sesji XII Synodu Kościoła, Warszawa, 17-19 kwietnia 2009, [w:] Archiwum Synodu Kościoła, Warszawa.

³ M. J. Uglorz, *Projekt Katechizmu dorosłych – tom I* (2008), [w:] Archiwum własne Autora.

*Katechizm dla dorosłych*⁴. Było to tłumaczenie z języka szwedzkiego książki *Kyrkans tro för Samtidens Människor* (*Wiara Kościoła dla współczesnych ludzi*). Ta zapomniana dzisiaj w polskiej jednocie ewangelickiej drobna praca popularyzatorska (zaledwie 88 stron) jest bardziej osobistym świadectwem szwedzkiego biskupa Karlstadu niż systematycznym wykładem prawd wiary.

W bieżącej polskiej dyskusji na temat katechizmów, Jerzy Sojka sformułował tezę, że *Konkordia Leuenberska* z roku 1973 może służyć jako ekumeniczny katechizm⁵. Czy miałyby to oznaczać, że na gruncie polskim możliwe jest sformułowanie wspólnego ewangelickiego, to jest luterańsko-reformowanego katechizmu – jak to ma miejsce w kontekście niemieckim? Czy byłoby to nawiązanie do tradycji *Konfesji Sandomierskiej*, czyli do tekstu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego uwzględniającego otwartość na luterańską wrażliwość, który został wydany jako *Konfesja, albo Wyznanie Wiary Powszechnej Kościołów Chrześcijańskich Polskich* z roku 1570? Czy też jeszcze do takiego aktu polscy ewangelicy nie dojrżeli i owa teza stanowi jedynie postulat badawczy? A może wpraw, wzorem innych doświadczeń, należy wydać katechizmy konfesyjne, by móc przejść do dzieła o charakterze ekumenicznym, ponadkonfesyjnym?

Nim odpowiemy na sformułowane powyżej pytanie ekumeniczne, czy też postulat lub propozycję, przyjrzyjmy się samej idei katechizmu.

Katechizm jako nauczanie Kościoła

Mianem katechizmu w starożytnym Kościele określano nauczanie wiary (gr. *katechein*, *katechismós* – nauczanie). Za najstarszy katechizm uważa się *Naukę Dwunastu Apostołów* (*Didache Dodeka ton Apostolon*)⁶. Tekst *Didache*, pochodzący z przełomu I i II wieku, zaliczany do pism Ojców apostoelskich, pierwotnie traktowany był jako kanoniczny. Jest to pierwszy znany, spisany zbiór wskazań o charakterze moralnym, jak też rytów liturgicznych oraz kościelnych przepisów prawnych⁷. W Kościele poapostoelskim katecheza miała służyć przede wszystkim przygotowaniu do chrztu w ramach katechumenatu, służyła także

⁴ G. Borgenstierna, *W co wierzę? Mały Katechizm dla dorosłych* (1976), tłum. J. Gryniakow, Warszawa 1980.

⁵ J. Sojka, *Konkordia Leuenberska jako współczesny Katechizm ekumeniczny? – Możliwości współpracy między Kościołami wyrosłymi z Reformacji*, „*Studia Oecumenica*” 2013, s. 201.

⁶ *Katechizm*, art. red., [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, tom 5, Warszawa 2002, wyd. elektroniczne.

⁷ *Nauka dwunastu apostołów*, [w:] *Ojcowie apostoelscy*, przekład i przypisy A. Świderkówna. Wstęp i opr. W. Myszor, Warszawa 1990, s. 56-65.

formowaniu wspólnoty. Najstarsze formuły katechetyczne miały charakter wyznania wiary w Jezusa Chrystusa, nieznane są inne wydania katechizmów w postaci odpisów czy samodzielnych pism⁸.

W okresie średniowiecza w wielu świątyniach chrześcijańskich istniał zwyczaj sporządzania i wywieszania tablic, na których znajdowały się łacińskie teksty: *Pater noster* – Modlitwy Pańskiej, *Credo*, czyli wyznania wiary apostoelskiego, jak też modlitwy *Ave Maria*. Tablice takie wywieszano także w średniowiecznych szkołach różnych stopni. Miały one typowo katechetyczne funkcje: pomagały opanować określony – minimalny wymiar materiału kościelnego. W postaci książkowej i w formie wyjaśnień do poszczególnych formuł wiary katechizm w średniowieczu był nieznanym i jest dziełem Reformacji⁹.

Tradycyjnie przyjmuje się, że powstanie obydwu katechizmów Lutera jest wynikiem wizytacji kościelnych w parafiach saskich, które zostały przeprowadzone w latach 1527–1528 i poświęcone były rozpoznaniu potrzeb poszczególnych zborów, zorganizowaniu nauczania kościelnego i systemu szkolnictwa. Miały one na celu także położenie administracyjnych fundamentów pod tworzącą się organizację Kościoła ewangelickiego. Luter miał świadomość, że Kościół ewangelicki potrzebuje prostego i przystępnego wykładu prawd wiary, czegoś w rodzaju abecadła wiary chrześcijańskiej, absolutnego minimum niezbędnego, by mówić o tożsamości ewangelickiej. Do tego minimum Reformator zaliczył *Dekalog*, czyli dziesięcioro Bożych przykazań, *Credo*, czyli wyznanie wiary apostoelskiego oraz *Modlitwę Pańską*. Wykład prawd odbywał się w formie pytań i odpowiedzi. Tak ma to miejsce w autorskich dziełach Marcina Lutera: *Mały katechizm* i *Duży katechizm* z 1529 r. W formie książkowej *Mały katechizm* ukazał się w połowie maja 1529 r., już po wyjściu z pras drukarskich tekstu *Dużego katechizmu*, adresowanego do kaznodziejów, czyli duchownych. Treść katechizmu Lutera jest nam dobrze znana, stąd też nie będę jej w tym miejscu szerzej omawiał.

Warto jedynie przypomnieć, że katechizmy Lutera nie są najstarszymi katechizmami powstałymi w obozie Reformacji. Przed Lutrem własne katechizmy wydali: Krzysztof Hegendorfer, wykładowca w Akademii Lubrańskiego w Poznaniu, autor wydanego w 1526 roku w Lipsku *Die zehen gepot, der glaub*,

⁸ E Lohse, *Katechismus im Urchristentum*, RGG³, Bd. III, Tübingen 1959, s. 1179.

⁹ H. W. Surkau, *Katechismus II - Geschichtlich*, RGG³, Bd. III, Tübingen 1959, s. 1181.

*vnd das Vater vnser, für die kinder*¹⁰ oraz Johannes Brenz, którego katechizm ukazał się w 500 wydaniach¹¹. W 1556 r. w Królewcu wyszedł w języku polskim jego *Katechizm, to jest zupełna nauka chrześcijańska*.

Katechizmy reformacyjne, zwłaszcza szeroko rozpowszechnione autorstwa Lutra, które z czasem stały się oficjalnymi księgami wyznaniowymi, były kerygmatycznym, syntetycznym wykładem całości prawd biblijnych i na kilka następnych stuleci wystarczającym materiałem w nauczaniu Kościoła¹².

Po stronie ewangelicko-reformowanej pomysł katechizmu jako prostego wykładu prawd wiary został szybko zaadoptowany i tak w roku 1537 ukazał się Jana Kalwina *Catechismus Genevensis Prior*, czyli *Katechizm Geneński*, będący tak naprawdę wyznaniem wiary. Właściwy, przyjęty powszechnie *Catechismus Genevensis*, wydany w formie pytań i odpowiedzi, został publikowany w roku 1542 i składał się z 4. części: 1. O wierze (*Apostolski skład wiary*), 2. O Prawie (*Dekalog*), 3. O modlitwie (*Modlitwa Pańska*) i 4. O Słowie Bożym i sakramentach.

Najważniejszym dziełem z obszaru literatury katechizmowej, główną księgą wyznaniową tradycji ewangelicko-reformowanej, jest *Katechizm Heidelberski* autorstwa Zachariasza Ursyna i Kacpra Oleviana, wydany w roku 1563. Ukazał się w wielu wydaniach w języku polskim – pierwsze tłumaczenie już w roku 1564. *Katechizm Heidelberski* jest znacznie obszarniejszy od obydwu dzieł Lutra, składa się ze 129. pytań i odpowiedzi, będących wykładem oraz cytatami z *Pisma Świętego*. Składa się z 3. części: 1. O niedoli (grzeszności) człowieka (pytania 3-11), 2. O zbawieniu człowieka (pytania 12-85: Wyznanie wiary, Chrzest, Wieczerza Pańska), 3. O wdzięczności człowieka (pytania 86-129: dobre uczynki, *Dekalog*, *Ojciec nasz*)¹³.

Po stronie rzymskokatolickiej również przyjęto tę nową formę literacką. I tak zbiorem prawd wiary stał się *Katechizm Trydencki* (*Rzymski Katechizm*), wydany w 1566 r. na polecenie Soboru Trydenckiego. Jest to synteza dogmatyki i moralności katolickiej wyłożonej na antyreformacyjnym Soborze, adresowana przede wszystkim do duchownych, a nie do ludu Bożego. Warto zaznaczyć, że na gruncie polskim pierwszy katechizm katolicki został wydany drukiem w roku 1553, czyli jeszcze przed ogłoszeniem *Katechizmu Trydenckiego*.

¹⁰ Ł. Barański, *Krzysztof Hegendorfer*, [w:] *Reformatory*, praca zbiorowa red. Ł. Barański, M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2013, s. 127n.

¹¹ J. Sojka, *Johannes Brenz*, [w:] *Reformatory*, dz. cyt., s. 91.

¹² H. W. Surkau, *Katechismus II - Geschichtlich*, dz. cyt., s. 1183.

¹³ *Katechizm Heidelberski* (1563), przeł. G. Pianko, Warszawa 1988.

Było to dzieło głównego ideologa antyreformacyjnego, kard. Stanisława Hozjusza (1504-79), *Confessio fidei catholicae Christiana*. Hozjusz, podczas synodu w Piotrkowie Trybunalskim w 1551 r., nakłonił biskupów polskich do zaprzysiężenia ułożonego przez siebie antyreformacyjnego wyznania.

Trzy katechizmy poszczególnych wyznań: luterańskiego, reformowanego i rzymskokatolickiego, wszystkie o silnie polemicznym charakterze, wydane i rozpowszechnione około połowy XVI w., przez niemal następne cztery stulecia kształtowały wiarę i pobożność chrześcijan Starego Kontynentu, a z czasem wyznawców Chrystusa na całym świecie.

Zaznaczyć też należy, że powołanie do życia Kościoła ewangelicko-unijnego w wyniku arbitralnej decyzji politycznej króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III z 27 września 1817 r., które doprowadziło do powstania nowego bytu eklezjalnego, nie spowodowało stworzenia nowych katechizmów: w parafiach o tradycjach luterańskich przygotowywano do konfirmacji na podstawie *Małego Katechizmu*, w parafiach reformowanych wymagano znajomości *Katechizmu Heideberskiego*. Zmianie uległa liturgia, a nie nauczanie, nie wypracowano czegoś takiego, jak tożsamość ewangelicko-unijna.

Współczesne katechizmy

Po II wojnie światowej w kręgach Kościoła ewangelickiego w Niemczech zaczęto zauważać powolną dezaktualizację *Małego Katechizmu* Lutra i *Katechizmu Heideberskiego*. Jednak dopiero żywiołowe przemiany społeczne końca lat sześćdziesiątych XX w. przyniosły podjęcie działań w zakresie stworzenia nowoczesnego katechizmu kościelnego.

Już w 1969 r. Zjednoczony Kościół Ewangelicko-Luterański Niemiec (Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands – VELKD) podjął inicjatywę wydania książki wiary dla dorosłych, czyli inaczej katechizmu. Inicjatywa ta była odpowiedzią na coraz bardziej pogłębiające się procesy sekularyzacyjne oraz odchodzenie średniego pokolenia od aktywności w Kościele. Przy Radzie VELKD powołano do życia Komisję Katechizmową, do pracy zaproszono ponad 200 specjalistów z różnych dziedzin wiedzy teologicznej, pedagogiki, psychologii i szeroko pojętej humanistyki, a także nauk przyrodniczych¹⁴. W wyniku prac komisji i długiego procesu konsultacyjnego, w maju 1975 r. ukazał się *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*, w podtytule: *Kursbuch des Glaubens* (EEK). Pracami nad ostateczną formą kierowali: Werner Jenntsch,

¹⁴ H.-O. Wölber, *Geleitwort*, [w:] *Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens*, hg. im Auftrag der Katechismuskommission der VELKD von Werner Jentsch, Hartmut Jetter, Manfred Kießig und Horst Reller, 1. Auflage, Gütersloh 1975.

Hartmut Jetter, Manfred Kießig oraz Horst Reller. Całość okazała się dziełem monumentalnym, gdyż wydrukowano ją na aż 1356 stronach i podzielono na 6 wielkich części: 1. Otwarte pytania (rodzaj wprowadzenia), 2. W drodze do człowieka: Bóg, 3. W drodze do siebie samego: człowiek, 4. Droga i życie: Jezus, 5. Życie w świecie, 6. Życie z Kościołem. Już sama struktura Katechizmu, brak bezpośrednich pytań i odpowiedzi, liczne dygresje, refleksje poboczne, brak polemicznego tonu z innymi wyznaniem, ukazują zasadniczą różnicę w stosunku do katechizmów XVI w. Cytaty biblijne, czy z ksiąg symbolicznych, stanowią integralną część tekstu, choć tych odniesień nie ma zbyt wiele. Występują za to obficie cytaty z literatury¹⁵, w wielu miejscach pojawiają się propozycje dalszych lektur. Całość napisana jest współczesnym, zrozumiałym językiem, tekstu nie obciążają techniczne terminy teologiczne, choć w podrozdziale 2.3.3 *Neuere Theologie* precyzyjnie wyjaśnione są główne tezy najważniejszych nurtów teologicznych XIX i XX w.¹⁶ Tekst uzupełniały literatura, skorowidze: rzeczowy, osobowy i miejsc biblijnych. Książka spotkała się z nadspodziewaną wręcz reakcją rynku czytelniczego. Jednocześnie z monumentalną książką zostały wydane dwa zeszyty robocze (Werkheft) do katechizmu, mające służyć jako pomoc w lekturze książki¹⁷.

Bardzo szybko niezbędny okazał się dodruk, a rozmowy z czytelnikami i żywiołowa dyskusja wewnątrzkościelna doprowadziły do wydania 3. poprawionego w roku 1977. Do tego czasu sprzedano 120 tysięcy egzemplarzy EEK. W tymże roku ukazała się dodatkowa „książka robocza”, zeszyt metodyczny (Werkbuch) do EEK autorstwa H. Jettera¹⁸, jednego z redaktorów tego dzieła. Zeszyt ten dzielił materiał *Katechizmu* na tematy gotowe do realizacji podczas seminariów, grup roboczych w ramach różnych wspólnot kościelnych. Przedstawiał gotowe konspekty możliwe do wykorzystania również w samodzielnej pracy. Także w roku 1977, pod auspicjami zespołu redakcyjnego EEK i Rady VELKD (Zjednoczonego Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Niemiec), ukazała się książka Johanna C. Hampe – opracowanie EEK¹⁹, zestawiające

¹⁵ Np. fragment myśli ks. Camilo Torres (1929-66), prekursora teologii wyzwolenia; tamże, s. 849.

¹⁶ Tamże, s. 978 nn.

¹⁷ *Evangelischer Erwachsenekatechismus: Werkheft*, verf. von Hartmut Jetter, Gütersloh 1975.

¹⁸ H. Jetter, *Werkbuch zum Evangelischen Erwachsenekatechismus*, Gütersloh 1977.

¹⁹ J. C. Hampe, *Was wir glauben. Taschenbuch zum Evangelischen Erwachsenekatechismus*, Gütersloh 1977.

podstawowe prawdy wiary ukazane z perspektywy zapisów Katechizmu i osobistego świadectwa autora. Książka miała służyć przede wszystkim jako pomoc w indywidualnej drodze wiary.

W roku 1979, w gronie Komisji Katechizmowej VELKD, sformułowano potrzebę wydania *Gemeindekatechismus* (Katechizmu parafialnego), który nawiązywałby do EEK, a przy tym miał bardziej ekumeniczny charakter i służyć rozwojowi chrześcijańskiej duchowości²⁰. Książka ta miała służyć budowaniu parafialnej społeczności, być pomocą w pracy różnych parafialnych grup oraz służyć w ekumenicznym otwarciu wspólnot bazowych. Od pozostałych opracowań odróżnia ją bogaty materiał fotograficzny, niestety, czarno-biały. Pozycja ta nie spotkała się jednak z tak dobrym odbiorem, jak poprzednie opracowania.

W 4. wydaniu *Evangelischer ErwachsenenKatechismus* (1982) zostały zmienione poszczególne rozdziały, pewne tematy dodano, inne uległy redukcji. W 5. edycji, która ukazała się drukiem wiosną 1989 r., jeszcze przed przemianami politycznymi w Europie, położono akcent na kwestie związane z ochroną środowiska, ekologią, czyli zachowaniem stworzenia.

W wydaniu 6. z 2000 r. zmieniono nie tylko tytuł i okładkę, ale również wiele treści poddano daleko idącej rewizji²¹. Ograniczono też liczbę stron do 866. W szczególności daleko idące korekty treści dotyczyły kwestii społecznych, zjednoczenia Niemiec i postępujących przemian w Kościele po przelomie politycznym w 1989 r. Ostatnie, 8. wydanie ukazało się w roku 2010. Jest to wersja rozszerzona i obejmuje 1020 stron. W wydaniu tym pojawiły się również nowe rozdziały, będące odpowiedzią na dyskusje toczące się wewnątrz Kościoła: *Ethik der Technik und Biotechnologie* (Etyka techniki i biotechnologii), *Gemeinschaft von Frauen und Männern* (Wspólnota mężczyzny i kobiety), *Kommunikation und Medien* (Komunikacja i media) oraz *Ehrenamt in der Kirche* (Praca społeczna w Kościele)²². EEK (wyd. 7) został przetłumaczony na wiele języków, w tym na język koreański.

²⁰ *Evangelischer Gemeindekatechismus*, Im Auftrage der Katechismuskommision der VELKD hg. Horst Reller, Hermann Müller und Martin Vogt, Gütersloh 1979.

²¹ *Evangelischer ErwachsenenKatechismus. Glauben – erkennen – leben*, im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche herausgegeben von den Geschäftsführern der Katechismuskommision der VELKD Manfred Kießig, Lothar Stempin, Horst Echternach, Hartmut Jetter unter Mitarbeit von Gerhart Herold, 6. vollständig neubearbeitete Auflage, Gütersloh 2000.

²² *Evangelischer ErwachsenenKatechismus. Suchen – glauben – leben*, im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD herausgegeben von Andreas Brummer, Manfred Kießig und Martin Rothgangel unter Mitarbeit von Wiebke Bähnk, Norbert Dennerlein, Heiko Franke, Peter

W roku 2004 wydano *Kleiner Evangelischer Erwachsenenkatechismus* (KEEK)²³, jako skróconą wersję EEK, bazującą na 7. wydaniu.

Całkowicie niezależną inicjatywą od kolejnych edycji EEK, wydawanych na zlecenie VELKD i prowadzoną przez ten sam zespół redaktorów w renomowanym wydawnictwie Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, jest *Evangelischer Taschen Katechismus* (ETK). Wydany został w roku 2001 pod auspicjami i z błogosławieństwem Kościoła Ewangelickiego Niemiec (EKD) pod redakcją Winricha C.-W. Clasena, Michaela Meyer-Blancka oraz Günthera Ruddata, przez niewielkie wydawnictwo CMZ²⁴. Słowo wstępne napisał prezes Rady EKD bp Manfred Kock. W roku 2013 ukazało się 4. wydanie tego kompaktowego dzieła, które akcentuje wspólne ewangelickie dziedzictwo (luterzańskie i reformowane), przy tym jest otwarte na dialog interreligijny. Podręcznik ten składa się z 79 kwestii, omawia 8 tematów (opatrzonych każdorazowo obrazem): Parafia, Wiara, Biblia, Nabożeństwo, Rok kościelny, Religie, Codzienność oraz Społeczeństwo. Autorzy starają się w maksymalnie prosty, acz nieuproszczony, sposób przedstawić główne prawdy wiary chrześcijańskiej, ze wskazaniem ewangelickiej specyfiki wyznaniowej.

Nadmienić należy również o innych inicjatywach współczesnych katechizmów. I tak oryginalnym wkładem w budowanie wspólnoty luteransko-reformowanej jest *Taschenkatechismus*²⁵ (Katechizm kieszonkowy), wydawany już od roku 1950 przez wydawnictwo „Evangelischen Verlagsanstalt” pod tytułem *Unser Glaube*. Jest to *de facto* wybór pism konfesyjnych. Na ostatnie 4. wydanie z roku 2013 składają się następujące teksty: *Credo apostołskie*, *Mały Katechizm Lutra*, *Katechizm Heidelberski*, *Deklaracja Teologiczna z Barmen*, *Konkordia Leuenberska*, fragmenty Psalmów, okolicznościowe cytaty biblijne, przegląd roku kościelnego, tablice z historii Kościoła. Całość ma służyć jako materiał pomocniczy dla konfirmantów i w nauce przygotowawczej do wstąpienia do Kościoła.

Koniec XX w. był czasem wielkiego przełomu w Kościele rzymskokatolickim. Sobór Watykański II (1962-65) w otwarciu na ekumenizm, ale także w poważnym potraktowaniu nowej ewangelizacji, zmienił oblicze tej wspól-

Hirschberg, Jutta Krämer, Michael Kuch, Ralf Tyra und Ingrid Wiedenroth-Gabler, 8. neu bearbeitete und ergänzte Auflage, Gütersloh 2010.

²³ *Kleiner Evangelischer Erwachsenenkatechismus*, 2. Auflage, Gütersloh 2011.

²⁴ *Evangelischer Taschen Katechismus*, hg. von Winrich C.-W. Clasen, Michael Meyer-Blanck und Günther Ruddat, Birnbach 2001.

²⁵ *Der Taschenkatechismus. Basistexte evangelischen Glaubens*, 4. Auflage, Berlin 2013.

noty eklezjalnej. W roku 1992 Kościół rzymskokatolicki wydał długo oczekiwany *Katechizm Kościoła Katolickiego*²⁶, opracowany przeszło 25 lat po zakończeniu obrad przełomowego zgromadzenia soborowego. Prace Komisji pod kierownictwem kard. Josepha Ratzingera rozpoczęły się w roku 1986 i po 6 latach intensywnych działań doprowadziły do wydania tekstu typicznego w języku łacińskim. Jan Paweł II we Wstępie do tekstu Katechizmu nazwał go „symfonią wiary”²⁷. *Katechizm Kościoła Katolickiego* jest monumentalnym dziełem, składa się 2865 kwestii zestawionych w 4. częściach: 1. *Wyznanie Wiary*, 2. *Celebracja misterium chrześcijańskiego*, 3. *Życie w Chrystusie*, 4. *Modlitwa chrześcijańska*. Poszczególne części podzielone są na działy, te na rozdziały, a następnie na artykuły.

Perspektywy

Przedstawiliśmy powyżej idee i realizacje współczesnych katechizmów. Nie jest możliwe przeniesienie niemieckich rozwiązań bezpośrednio na grunt polski i czymś błędnym byłoby przetłumaczenie *expressis verbis* czy nawet modyfikacja 10. wydania EEK. Należy jednak wykorzystać doświadczenia zdobyte przez inne Kościoły w tej pracy.

Ks. Dariusz Dawid w referacie wygłoszonym podczas Synodu Kościoła sformułował ważny postulat: *Wyzwaniem wobec katechizmu jest szukanie sposobu, formy ekspresji i wyrażenie tego, co wspólnie jest istotne dla wiary i życia ewangelików w Polsce*²⁸. Jest to szeroko zakreślony plan działania. Autor wskazuje na modele edukacyjne, do których możliwe byłoby odwołanie się w pracy koncepcyjnej²⁹.

Powyżej przedstawione analizy mogą być uzupełnione poprzez tezę o potrzebie odwołania się do doświadczeń innych Kościołów, przeprowadzenia szerokiej kwerendy, a także potrzebę rozmów z Kościołami partnerskimi na temat ich sukcesów i porażek w tym względzie. Kościół luterński w Polsce posiada umowy partnerskie z bratnimi Kościołami na Słowacji, w Szwecji, Stanach Zjednoczonych i w Niemczech. Przy okazji partnerskich spotkań można by powołać zespoły eksperckie i dokonać wymiany doświadczeń. Dzisiaj przy okazji katechizacji dorosłych, czyli spotkań dla osób zainteresowanych naszym wyznaniem, musimy korzystać z książki innego szwedzkiego biskupa, Bo Giertza (1905-98) *Wierzyć po ewangelicku (Trons ABC: en studiebok i kyrkans tro för*

²⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

²⁷ Tamże, s. 7.

²⁸ D. Dawid, *Świadectwo chrześcijańskiej dorosłości...*, dz. cyt., s. 192.

²⁹ Tamże, s. 199.

lekman), tłum. P. Żwak, Bielsko-Biała 1994. Możemy też odwoływać się do mocno już wysłużonej dogmatyki ks. Jana Motyki *Bóg i my. Wprowadzenie do dogmatyki*, cz. I-II, Warszawa 1971-1972³⁰. Inne wprowadzenia do dogmatyki, autorstwa ks. Manfreda Uglorza³¹ czy bońskiego teologa ks. Gerharda Sautera³² to *de facto* uproszczone podręczniki akademickie, które są zbyt skomplikowane w codziennym zastosowaniu parafialnym.

Najwyższy czas, by polski Kościół luterński wydał nowoczesny podręcznik do nauczania osób dojrzałych, czyli Katechizm dorosłych. Pierwsze działania zostały podjęte już w roku 2008, ale należy uczynić wszystko, by ze sfery postulatywnej przejść do działań. Stanowi to wielkie zadanie dla całej jednoty, a zwłaszcza dla Synodu Kościoła. Rok 2017 można by uczcić także wydaniem polskiego, ewangelickiego katechizmu dorosłych. Byłby to wyraz naszej odpowiedzialności za przyszłość, a zarazem naszej dorosłości w ponowoczesnym świecie.

Summary: Evangelical Catechism for Adult People – a Challenge for Evangelical Church in Poland

In the period of the second half of the 20th century we can observe the growing interest of local churches in conducting their teaching in a modern form of Catechism for adult people. The subject of this article is the idea of modern Catechism in practical life of the Lutheran Church and its realization in some contexts. The first and still most important book in this line is the German *Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens* (EEK), first edition in 1975. The monumental work (exactly 1356 pages) was an effect of cooperation of several theologian and religious pedagogues and it was done of the will of Federation of German Lutheran Churches (VELKD) after 6 years of activity. In the year 2010 the 8th renewed edition of this monumental opus was published. The catechism was translated in many languages throughout the world. This work could be a proper pattern for the Polish original edition that is very expected in the community of the Lutheran Church in Poland.

The article also discusses some other concepts of the adult catechism within the German context (for example some “small or compact catechisms”) as well as the Roman Catholic Catechism of 1992. The latter is one of the most

³⁰ J. Motyka, *Bóg i my. W kogo i co wierzymy?*, wyd. 2, Ustroń 2004.

³¹ M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995.

³² G. Sauter, *Podstawowe pytania wiary*, tłum. I. Sławik, Bielsko-Biała 1997.

important theological work of the end of the 20th century being much more precise than the German EEK.

The most important postulate of this paper is to show the lack of such work in the Polish context and to appeal to the Polish Lutheran Synod to start working on the edition of the Polish Lutheran Catechism for Adults.

Keywords: Catechism, religious education of adult people, The Evangelical Adults Catechism, The Catechism of the Catholic Church

ks. bp Marcin Hintz – (ur. 1968), duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (Luterańskiego), biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, dr hab. teologii ewangelickiej, profesor nadzwyczajny, kierownik katedry teologii systematycznej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Członek Synodu Kościoła, przewodniczący Komisji ds. teologii i konfesji. Autor ponad 100 artykułów naukowych i popularnych, redaktor, autor książek: *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklesjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa 2007, *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006. Redaktor naczelny GRE.

Kalina Wojciechowska

Sól to dobra rzecz – dosłowne i metaforyczne użycie rzeczownika sól w Mk 9,49-50

Trudno wyobrazić sobie życie bez soli. Doceniają ją zarówno kucharze, jak i dietetycy oraz propagatorzy zdrowego trybu życia. Ci ostatni podkreślają, że po znacznym wysiłku fizycznym, pobycie w saunie lub na słońcu, gdy człowiek mocno się poci, należy wyrównać poziom elektrolitów w organizmie. Najprościej zrobić to wypijając wodę, w której jest choć odrobina soli mineralnych, zwłaszcza sodu. To chlorek sodu (NaCl) właśnie ma niebagatelny wpływ na gospodarkę wodno-elektrolitową, prawidłowe ciśnienie krwi i utrzymanie równowagi kwasowo-zasadowej w organizmie.

Znane jest też relaksujące i upiększające działanie soli. Wystarczy wsypać jej garstkę do wanny, aby kąpiel przyniosła odprężenie, a skóra stała się bardziej nawilżona, jędrna i gładka. Można by wymienić jeszcze wiele innych korzyści, jakie przynosi zastosowanie soli. Część z nich dostrzegli i opisali już starożytni; w ten sposób sól szybko zyskała znaczenie symboliczne, sakralne i kultyczne, które krótko i trafnie podsumował ewangelista Marek: *Sól jest dobra* (Mk 9,50a).

Ta opinia na temat soli wydaje się centralnym punktem enigmatycznego i niejednoznacznego (przynajmniej na pierwszy rzut oka) fragmentu Mk 9,49-50: *Każdy bowiem zostanie posolony ogniem. Sól jest dobra. A jeśli sól stanie się niesłona, to czym ją przyprawicie? Miejcie sól w sobie i nieście pokój/pozostawajcie w pokoju jedni z drugimi*¹. Najbardziej zastanawiającym i nienaturalnym elementem jest tu śmiała – wedle kryteriów Arystotelesa – metafora, którą nazwać można też metaforą aktualną lub żywą: *posolić ogniem*. Śmiałość tej metafory, wyrażająca się w relacji pomiędzy *soleniem* i *ogniem*, jest równocześnie jej wadą i zaletą, a mówiąc bardziej teologicznie – przekleństwem i błogosławieństwem. Dystans pomiędzy elementami nie jest tak wielki, jakby się tego oczekiwało od klasycznej, śmiałej metafory. Przeciwnie, to właśnie tzw. „mała rozpiętość obrazu”, przynależność *ognia* i *soli* (czynności *solenia*) do tego samego kontekstu (którego

¹ Wszystkie tłumaczenia tekstu greckiego są tłumaczeniami własnymi; na użytek egzegezy starano się znaleźć jak najlepszy ekwiwalent nie tylko znaczeniowy, ale również formalny, stąd np. pozorne nadużywanie strony biernej czy aspektu dokonanego.

ustalenie stanowi niekiedy problem) sprawia, że czytając o *soleniu ogniem*, odbiorca czuje się nieco zdezorientowany i zaczyna dopatrywać się tu oksymoronu². Doskonale bowiem można wyobrazić sobie i *ogień*, i *solenie*, ale nie bardzo wiadomo, jak je sensownie ze sobą zestawić³. Przyczyną trudności w interpretacji tej metafory nie musi być jednak brak kompetencji odbiorcy czy deficyt wyobraźni. Trudność może wynikać ze złego przekładu albo z błędów popełnionych przez starożytnych kopistów, co sugeruje rozbudowany aparat krytyczny.

Niejednoznaczność świadectw

Okazuje się, że istnieje całkiem sporo wariantów tekstu Mk 9,49-50. Pochodzący z V w. Kodeks Bezy, na który składają się niezależne od siebie teksty grecki i łaciński, zamiast powszechnie znanej frazy *Każdy bowiem zostanie posolony ogniem*, zawiera wersję *Każda bowiem ofiara zostanie posolona solą*. Nie ma tu żadnej metafory. Wszystko jest wyłożone zrozumiale i logicznie, a nawet tautologicznie, co można przypisać ogólnej tendencji hagiografa do zachowania lub nadania tekstowi cech semityzujących⁴. Hagiograf więc, unikając wieloznacznej metafory, mówiłby wyłącznie o soli i nawiązywał do starotestamentowego opisu i zaleceń odnośnie do składania ofiar *posolonych solą* (Kpł 2,13).

Sprawę komplikuje następna uwaga aparatu krytycznego – z innym wariantem analizowanego tekstu, potwierdzonym przez całkiem pokaźną grupę świadectw, wśród których znajduje się m.in. Kodeks Aleksandryjski z IV/V w. Jest on trochę starszy niż Kodeks Bezy i cieszy się wśród biblistów uznaniem jako jeden z tzw. wielkich kodeksów, które przekazują najstarsze i najlepiej zachowane wersje greckiego NT. Liczba wszystkich wymienionych w tym miejscu kodeksów oraz ich wiek każą zastanowić się nad tą bardziej skomplikowaną i nieco hybrydową wersją, która brzmi: *Każdy bowiem ogniem zostanie posolony i każda ofiara zostanie posolona solą*. Posolenie ofiary solą jest zrozumiale i można traktować to wyrażenie literalnie jako nawiązanie do wspomnianych wyżej przepisów w Kpł 2,13. Ale czemu ma służyć dołączona tu metaforyczna wzmianka o *posoleniu ogniem*?

² Por. H. Weinrich, *Semantyka śmiałej metafory*, w: *Poetyka (wersyfikacja, stylistyka, wiersz i proza)*, t. 1, wybór A. Chojnacki, Warszawa 1997, s. 248.

³ Klasyczna retoryka nazywa ten poszukiwany element *tertium comparationis*. W nowszych, choć jeszcze nie tych najnowszych ujęciach, np. przy interakcjonistycznej koncepcji metafory (I.A. Richardsa) poszukuje się sensu metafory, który jest rezultatem współdziałania dwóch pojęć: pojęcia głównego oraz pomocniczego.

⁴ Zob. K. Wojciechowska, *Opowiadam wam jak Piotr. Elementy stylu i stylizacji w Ewangelii Marka*, Warszawa 2006, *passim*.

Jeszcze inną wersję przekazuje Kodeks Koridethi (Coridethianus) z VIII/IX w., w którym Ewangelia Marka szczególnie się wyróżnia. Reprezentuje ona bowiem inny typ tekstu (tzw. cezarejski) niż pozostałe Ewangelie (typ bizantyjski). Tutaj skryba zamiast metaforycznego *posolenia ogniem* wprowadził uwagę: *Każdy bowiem ogniem zostanie pozbawiony słoności*, którą można powiązać z w. 50. Otrzymał w ten sposób interesującą i dość spójną całość, mówiącą o zniszczeniu dobrych właściwości soli przez ogień: *Każdy bowiem ogniem zostanie pozbawiony słoności. Sól jest dobra! A jeśli sól stanie się niesłona, to czym ją przyprawicie? Zazwyczaj to sól bywa używana do gaszenia ognia, natomiast odwrócenie tych oddziaływań potwierdza potęgę ognia, którego nie da się ugasić. To stwarza dodatkowe możliwości interpretacji, bo motyw *niegasnącego ognia* łączy ww. 49-50 z wierszami poprzednimi – 43-48. Pozbawienie soli jej właściwości może też być próbą harmonizacji tekstu Mk 9,49-50 z paralelami w pozostałych ewangeljach synoptycznych. Mt 5,13 i Łk 14,34 rzeczywiście mówią o pozbawieniu soli jej smaku, choć używają innego czasownika niż ten zasugerowany przez kopistę Coridethianus. Skryba harmonizowałby więc z pamięci, nie sprawdzał leksyki, lecz dbał o wrażenie ogólne i zgodność przesłania wszystkich trzech tekstów. W ten sposób z pozytywnego komunikatu, jakim był wcześniej Mk 9,49-50 (który – przypomnijmy – rozwija stwierdzenie *Sól jest dobra*), uczynił komunikat negatywny, wzorowany przede wszystkim na Mt (*Sól straciła smak, nie da się jej dosolić ani przyprawić, trzeba ją zastąpić*). Niestety, przekaz w Kodeksie Koridethi to zbyt mało, aby ten wariant uznać za najbliższy oryginałowi NT.*

To samo dotyczy Kodeksu Ławry Atoskiej (Codex Athous Lavrensis) z IX/X w., który jako jedyny przekazuje następującą wersję: *Każdy bowiem ogniem zostanie posolony, a każda ofiara solą pozbawiona słoności*. Do jednej, znanej już śmiałej, wręcz oksymoronicznej metafory kopista dołączył drugą – równie śmiałą, trudną i oksymoroniczną. Ale tym razem nie otwiera to nowych możliwości interpretacji. Przeciwnie – zamyka nawet niektóre wcześniejsze możliwe kierunki wykładu tekstu. Podobnie jednak jak w przypadku Kodeksu Koridethi wersja przekazana przez jedno tylko świadectwo nie uchodzi za najbardziej wiarygodną. Ponadto poprawka pochodzi z kodeksu, który reprezentuje bardzo eklektyczny typ tekstu.

Nawet ten wybiórczy i pobieżny przegląd aparatu krytycznego NA28 pozwala twierdzić, że wariant: *Każdy zostanie posolony ogniem*, który zawierają ciezszące się szczególnie uznaniem świadectwa – Kodeks Watykański (IV w.) oraz Kodeks Synajski (IV w.)⁵ – jest najbardziej wiarygodny, choć nie najłatwiejszy. Ale w porównaniu z tym, co zaproponował kopista z Atosu, nawet

⁵ W Kodeksie Synajskim pojawia się nieco inna, przyimkowa forma *dativu instrumentalis*

śmiała metafora *solić ogniem* nie wydaje się teraz ekscentryczna. Można śmiało zmierzyć się nawet z wariantywnością form rzeczownika *sól* w w. 50., którą odnotowuje aparat krytyczny.

Źródła obrazowania

Analiza aparatu krytycznego pozwala na skonfrontowanie Markowej metafory ze starotestamentowymi przepisami ofiarniczymi z Księgi Kapłańskiej. Takie poszukiwanie źródeł użytych w tekście motywów i obrazowania jest metodologicznie jak najbardziej uzasadnione. Problem jednak w tym, czy szukanie genezy *solenia ogniem* nie pociągnie za sobą konieczności zbadania, skąd pochodzą „motywy towarzyszące”, pojawiające się w najbliższym kontekście – przede wszystkim *robak, który nie umiera* i *ogień który nie gaśnie*. I czy *ogień*, którym się soli, jest tym samym ogniem, co *ogień niegasnący*?

Zabezpieczeniem przed koniecznością przeprowadzenia rozbudowanych studiów nad etiologią motywów pobocznych okazuje się podstawowa analiza literacka. Już na pierwszy rzut oka widać, że wiersze 49-50 różnią się od poprzednich (9,43-48) pod względem stylistycznym i tematycznym. W Mk 9,43-48 słowa kierowane są bezpośrednio do odbiorców, stąd użycie 2 osoby l. pojedynczej oraz trybu rozkazującego, jak w w. 43: *jeśli gorszyłaby cię twoja ręka, odetnij ją: lepiej jest, abyś jako okaleczony wszedł do życia niż jako mający dwie ręce odszedł do Gehenny, w nieugaszony ogień*. Wiersze te mają bardzo charakterystyczną budowę: zdanie warunkowe (*jeśli A, to B*) łączy się ze zdaniem porównawczym (*lepiej B' niż A*). Każda taka para tworzy paralelizm klimaktyczny (czyli taki, w którym drugi człon rozwija myśl członu pierwszego), będący dodatkowo chiasmem! Innymi słowy – kompozycja w. 43-48 jest wyrafinowana, koherentna i spójna również pod względem formalnym⁶. Widać teraz, że wiersze 49-50 na tle poprzednich wypadają wyjątkowo skromnie i niewyszukanie. Zamiast płynności i spójności, pojawia się *staccato*. Właściwie jedynym elementem łączącym jest tu leksem *sól* obecny w każdym zdaniu.

Okazuje się jednak, że nic tu nie jest dziełem przypadku. Niewyszukana forma służy wyeksponowaniu śmiałej metafory *solenie ogniem*, a uporczywe, żeby nie powiedzieć – natrętne – powtarzanie *sól, sól, sól* nie pozostawia wątpli-

(dosł. *w ogniu* a nie *ogniem*), ale nie niesie to za sobą zmiany znaczenia całego wyrażenia.

⁶ Ciekawe, że w wielu rękopisach greckich brakuje wiersza 44 i 46. Wiersz 48 jest z kolei dłuższym, nietypowym w tym kontekście uzupełnieniem sugestywnego opisu Gehenny z robakiem, który nie umiera i ogniem, który nie gaśnie.

wości, że to NaCl jest w tej metaforze głównym elementem, pojęciem nadrzędnym⁷. Oba pojęcia, jak już powiedziano, należą do jednej sfery, jednego kontekstu, który należy dookreślić. Pomagają w tym świadectwa przytoczone w aparacie krytycznym. Wskazują one, że jest to sfera kulturalna i ofiarnicza. Nie należy do niej *robak, który nie umiera* ani nawet *niegasnący ogień*, ponieważ zupełnie różne konteksty „ogniowe” w ww. 43, (44.46), 48 oraz w w. 49 wywołują całkiem inne konotacje i nie pozwalają na utożsamienie tych obrazów i tych pojęć.

Dodatkowym zabezpieczeniem przed wiązaniem obrazu *nieumierającego robaka i niegasnącego ognia* z obrazem narosłym wokół metaforycznie użytej *sol* będzie odwołanie się do *Formgeschichte* i dokładniejsze opisanie sfery, do której należą elementy analizowanej metafory. Pokrywa się to mniej więcej z określeniem tzw. *Sitz im Leben* ww. 49-50, a więc środowiska, w którym pierwotnie obrazy te i wyrażenia funkcjonowały.

Aparat krytyczny sugeruje, aby przy analizie wypowiedzi o *sol* sięgnąć po Stary Testament, a właściwie po Torę. Ale pojawia się problem, która wersja Tory byłaby bardziej pomocna: hebrajska czy grecka? Naturalniejsza wydaje się konfrontacja tekstu Markowego z wersją grecką, choćby ze względu na możliwość porównania leksyki oraz wskazania kierunku interpretacji. Okazuje się jednak, że harmonizacji dokonano już w Kodeksie Bezy, ponieważ LXX i Mk 9,49 brzmią tu niemal identycznie: *Każdy wasz dar ofiarny będzie posolony solą* – to LXX; *Każda bowiem ofiara zostanie posolona solą* – to Mk. Dalszy ciąg tej kulturalnej regulacji w Księdze Kapłańskiej, gdzie rzeczownik *sól* występuje jeszcze dwa razy, nie pozostawia cienia wątpliwości, że każda praktyka ofiarnicza wymagała użycia NaCl: *nie będziecie się obywać bez soli przymierza Pana przy ofiarach; na każdym waszym darze będziecie Panu, waszemu Bogu, przynosić sól*. Pamiętali o tym kopiści Kodeku Aleksandryjskiego, Efrema, Cypryjskiego i wielu innych majuskuł oraz minuskuł, w których po tajemniczym *posoleniu ogniem* dodano wzmiankę o *posoleniu ofiary* (gr. *thusia*). A to jednoznacznie wskazuje na ofiarnicze *Sitz im Leben*.

Błąd kopisty

Zastrzeżenia co do tak jednoznacznego wskazania źródła metafory zgłosił w latach sześćdziesiątych XX w. wybitny francuski biblista katolicki ks. Jean Carmignac. Badacz, zafascynowany językiem hebrajskim i jego oddziaływa-

⁷ Por. H. Weinrich, art. cyt., s. 259.

niem, wysunął kontrowersyjną tezę, że *Evangelie Synoptyczne nie są utworami napisanymi po grecku, ale tłumaczeniami dokonanyymi z hebrajskiego*⁸ (chodzi przy tym o hebrajski, jakiego używano w Qumran). I nie ma tu Carmignac na myśli przed-literackiego, oralnego etapu kształtowania się ewangelii – wtedy zresztą jego teza nie byłaby tak kontrowersyjna, a dyskusje dotyczyłyby tylko tego, czy rzeczywiście chodzi o język hebrajski, czy może o aramejski⁹? Carmignacowi chodzi jednak o postać pisaną tekstu. Równie kontrowersyjna jak powyższa teza okazała się metoda, której biblista użył, by potwierdzić swoje przypuszczenia. Otóż, łatwość i niemal stuprocentowa ekwiwalencja, zauważalne gdy dokonuje się przekładu greckich ewangelii na język hebrajski, miałyby dowodzić, że takiego samego przekładu – tylko z hebrajskiego na grekę – dokonali wcześniej hagiografowie¹⁰. Argumentów na taką zależność miały dostarczać zauważone w tekstach synoptycznych niezellenizowane semityzmy, które Carmignac podzielił na różne kategorie, choć kryteria tego podziału nie są ani zbyt klarowne, ani ostre. Można więc mówić o zapożyczeniach, semityzmach naśladowczych, myślowych, słownikowych, składniowych, stylistycznych, kompozycyjnych, nawet przekazowych (związanych z błędami kopistów), wreszcie o semityzmach przekładowych i złożonych¹¹. Wyrażenie *posolić ogniem* miałyby należeć do grupy semityzmów tłumaczeniowych. Z podobną kategorią stykają się jednak wszyscy tłumacze, nie tylko bibliści, wtedy gdy z kilku lub kilkunastu znaczeń danego leksemu, muszą wybrać jedno. Według Carmignaca grecki tłumacz stanął przed dylematem, czy hebrajski czasownik *malab*¹² tłumaczyć jako *solić*, czy może jako *uolnić się*¹³? Decydując się ostatecznie na *solenie*, hagiograf i/lub późniejsi kopiści popełnili błąd.

Kodeks Koridethi i Kodeks Ławry Atoskiej pokazują, że co najmniej w VIII/IX w. w niektórych środowiskach chrześcijańskich Mk 9,49 odczytywano tak, jak to sugeruje ks. Carmignac. Te wersje, oparte na pojedynczych świadectwach, zostały wcześniej odrzucone, mimo że wariant z Coridethianus miał naprawdę spory potencjał interpretacyjny. Czyżby się teraz miało okazać, że to właśnie te wyeliminowane warianty są najbliższe oryginałowi? I to oryginałowi hebrajskiemu, który zostałby dobrze przetłumaczony na grekę – jak

⁸ J. Carmignac, *Problem semityzmów w ewangeljach synoptycznych*, RBL 40 (1987), s. 533.

⁹ Por. M. Casey, *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, Cambridge 2004, s. 58.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ J. Carmignac, art. cyt., *passim*.

¹² W tekście zastosowano uproszczoną transkrypcję i transliterację.

¹³ J. Carmignac, art. cyt., s. 528.

pokazują Kodeks Koridethi i Ławry Atoskiej? Jak w takim razie brzmiał tekst hebrajski?

Z hebrajskim oryginałem kłopot miał sam Carmignac. Na podstawie analizy dokumentów qumrańskich doszedł do wniosku, że istnieją dwa homonimiczne czasowniki, których forma podstawowa to *malab*. Jeden oznacza: *solić*; drugi – *ulotnić się*. Przykładem użycia *malab* w pierwszym znaczeniu jest Kpł 2,13, gdzie występuje i rzeczownik *sól* (*maelab*), i jego czasownikowy derywat – czyli *solić* (*malab*): *I każdy dar ze swojej ofiary posolisz solą*. Trudniej było francuskiemu bibliście wskazać biblijny przykład użycia czasownika w znaczeniu numer dwa¹⁴. Wydaje się, że jedynym miejscem, w którym czasownik *malab* występuje w znaczeniu *ulotnić się, rozwiać*, jest Iz 51,6: *Niebiosa jak dym zostaną rozwiwane* (albo *rozproszone*)¹⁵. O ile pierwszy rdzeń *mlb* etymologicznie związany jest z solą (te same spółgłoski, ale inna wokalizacja), o tyle drugi *mlb* nawiązuje najprawdopodobniej do użycia jakiegoś ostrego przedmiotu, np. miecza, by coś rozdrobnić. Nie jest to jednak takie oczywiste, o czym świadczy zaskakujący przekład Izajasza 51,6 w LXX: *Niebo jak dym zostanie umocnione*. Kolejna śmiała metafora bliska oksymoronowi (jak bowiem inaczej wytłumaczyć umacnianie dymu)? Ta powstała ewidentnie w wyniku złego tłumaczenia, ale czy takie samo jest pochodzenie *solenia ogniem* w Mk 9,49?

Nie ma przekonujących przesłanek, aby dekonstruować śmiałą metaforę z Mk 9,49 i doszukiwać się tu jakichś pomyłek translatorskich. Analiza aparatu krytycznego skłania do przyjęcia wersji *Każdy zostanie posolony ogniem* jako najlepiej udokumentowanej i prawdopodobnie najbliższej jakiemuś oryginałowi NT. I dlatego tę „klasyczną” postać metafory, już bez dopowiedzeń wskazujących jej źródło, za to z uwzględnieniem ewangelicznego kontekstu, należy podać interpretacji.

Oryginalność ujęcia Marka

Po wskazaniu najbardziej prawdopodobnego źródła metafory *posolić ogniem* należałoby prześledzić, w jaki sposób figura ta wykorzystywana jest przez wszystkich synoptyków, nie tylko przez Marka. Jednak tutaj pojawia się zasadniczy problem – ani Mateusz, ani Łukasz takiej postaci metafory o soli nie stosują! Słowa o soli umieszczają w nieco innym kontekście niż Marek. Nie da się więc tak łatwo przenieść obrazowania oraz interpretacji Mt 5,13

¹⁴ Tamże.

¹⁵ W tekście hebrajskim występuje tu czasownik w stronie biernej, którą trudno oddać przy czasowniku *ulotnić się*.

i Łk 14,34 na wersję Marka, ale analiza Mateuszowego i Łukaszowego zastosowania obrazów odnoszących się do *sol*i może rzucić jakieś światło na znaczenie *sol*i u Marka.

Wy jesteście solą ziemi. A jeśli sól utraci smak, to czym zostanie przyprawiona? Do niczego nie jest przydatna oprócz tego, żeby została wyrzucona na zewnątrz i podeptana przez ludzi (Mt 5,13) – jest niewątpliwie wypowiedzią negatywną na temat zwietrzalej soli. Ale Mateusz nie rozwodzi się nad właściwościami, które zostaną utracone, gdy sól zwietrzeje. Są one zresztą dość enigmatyczne w wyrażeniu *sól ziemi* i trudno jednoznacznie orzec, czy chodzi o smak, właściwości konserwujące, czy może – jak u Łk – o użyznienie ziemi. Ważniejszy wydaje się czasownik *moraino*, który oznacza utratę smaku, ale oznacza również bycie głupim, opowiadanie głupstw. Podtekst Mateuszowy jest więc bardzo wymowny: jeśli staniecie się głupcami (jeśli sól utraci swój smak), to do niczego się nie nadajecie i trzeba będzie z was definitywnie i publicznie zrezygnować (zwietrzała sól również do niczego nie jest przydatna, można, a wręcz należy ją wyrzucić).

W przeciwieństwie do Mk, który użył tu przymiotnika *analon* (który trudno oddać w języku polskim, oznacza bowiem coś pozbawionego smaku, „bezsmałowego”, czyli: *sól stanie się bez smaku/bezsmałowa*), Mt świadomie nawiązuje do języka aramejskiego, w którym czasownik *tapel* również ma te znaczenia: *być nieposolonym* oraz *mówić głupstwa, być głupim*¹⁶. Biorąc pod uwagę fakt, że Ewangelia Mateusza skierowana jest przede wszystkim do judeochrześcijan, takie nawiązanie byłoby uzasadnione. Nie jest to jednak jeszcze żaden przekonujący dowód na to, że grecka wersja Mt jest tłumaczeniem z aramejskiego, a tym bardziej hebrajskiego, jak postuluje Carmignac.

Tego samego czasownika – *moraino* – używa Łk, który jednak nie sięga po tak subtelne nawiązania do języków semickich. Nawiązanie takie nie byłoby ani zrozumiałe, ani potrzebne odbiorcom jego Ewangelii – drugiemu pokoleniu hellenochrześcijan. Im wystarczyła polisemia czasownika greckiego (jeśli ją dostrzegli) i kierunek interpretacji zasugerowany przez hagiografa¹⁷. Jeśli Łk nie wykorzystuje konotacji wywołanych czasownikiem *moraino*, to narzucającym się pytaniem jest, dlaczego w takim razie nie użył innego, bliższego mentalności swoich odbiorców? Tradycyjnym i najpopularniejszym wśród biblistów wyjaśnieniem podobieństw leksykalnych jest pochodzenie materiału o soli ze wspólnego dla Mt i Łk greckiego źródła – tzw. Q, w którym zapisane miałyby być przede wszystkim *logia* – słowa Jezusa. Obaj hagiografowie sięgają

¹⁶ R.T. France, *The Gospel of Mark*, The New International Greek Testament Commentary, Carlisle 2002, s. 383.

¹⁷ Por. niżej.

więc do tego samego źródła, ale wykorzystują je tak, aby trafić do swoich słuchaczy. Bardzo wyraźnie widać to przy bardziej szczegółowej analizie kontekstów, w jakich obaj umieszczają czasownik *moraino*.

Głupota i nieurodzaj

Czasownik *moraino* oznaczać może, jak powiedziano, bycie głupim. I to znaczenie stara się wyeksponować Mateusz. Nie jest to jednak „wrodzona głupota”. Przeciwnie, jest to „głupota nabyta”, związana z utratą jakiejś wcześniejszej „mądrości”. Oczywiście nie chodzi tu tylko o mądrość w znaczeniu erudycji czy umiejętności celnej riposty i trafiania w sedno, choć i tego aspektu nie można pominąć (por. Kol 4,5-6: *Wykorzystując okazję, z mądrością podchodźcie do tych, którzy pozostają na zewnątrz. Niech wasze słowo zawsze będzie życzliwe, przygotowane solą, abyscie wiedzieli, jak powinniście każdemu odpowiadać*). Bardziej chodzi o mądrość, która prowadzi do pobożności, życia z Bogiem oraz wierności przymierzu. Na te aspekty zwraca uwagę deuterokanoniczna Księga Syracha 39,1nn. Wierność przymierzu z kolei oraz związane z tym ściśle przestrzeganie przepisów jest tu niejako implikowana przez starotestamentowe konotacje związane z *solą* i *soleniem*, o czym już była mowa przy ustalaniu źródeł solnej metafory u Mk. Wydaje się jednak, że w przeciwieństwie do Marka, który z tekstów źródłowych wybiera i akcentuje elementy ofiarnicze, Mateusz zwraca uwagę przede wszystkim na *sól przymierza* (Kpł 2,13) oraz *przymierze soli* (Lb 18,19; 2 Krn 13,5), czyli niezniszczalność, trwałość oraz spełnienie wynikających z zawarcia przymierza obietnic (por. raz jeszcze 2 Krn 13,5). Pod warunkiem, że obie strony przestrzegają zasad określonych przy zawarciu przymierza.

Z Mt 5,1 wynika, że słowa na temat soli i utraty przez nią właściwości, skierowane są do *tłumów*, nie tylko do uczniów¹⁸, którzy – owszem – zbliżyli się, ale nie rozpedzili przecież wszystkich słuchaczy. Tłumy więc obejmowały bliżej siedzących uczniów i tych, którzy do uczniów (jeszcze) się nie zaliczali, a przysiedli dalej. Na pewno nie była to mowa skierowana tylko do dwunastu apostołów, ponieważ – wedle Mateusza – wybór dwunastu nastąpił później (Mt 10,1-4). A zatem obecność implikacji semickich na różnych poziomach: od leksykalnego (i związanego z nim translatorskiego) poprzez semantyczny, a na intertekstualnym kończąc, pozwala sądzić, że odbiorcami aramejskiej/hebrajskiej mowy Jezusa, w której pojawia się metafora soli, są wszyscy żydowscy słuchacze. Całą mowę można zaś trawestować następująco: *Jesteście wybrani, to z wami Bóg zawarł wieczne, trwałe przymierze (przymierze soli). Na mocy tego przymierza*

¹⁸ Por. J. Łach, *Sól ziemi* (Mt 5,13), *Colectanea Theologica* 52 (1982), z. IV, s. 48-56.

obietcal przyjscie mesjasza. Ponieważ Bóg jest wierny, to spełnia swoje obietnice. Jeśli jednak nie dochowacie przymierza, to zachowacie się tak, jakbyście utracili wartości kojarzące się z solą – mądrość opartą na zaufaniu Bogu i praktykowaniu pobożności według Bożych przykazań. Skoro w przymierzu (przymierzu soli) układają się dwie strony, od obu oczekuje się zachowania warunków przymierza. Jeśli jedna strona ich nie dochowa (Żydzi), to druga strona też jest zwolniona z spełniania wszystkich obietnic. To jest nie tylko nowa sytuacja, to jest nowa rzeczywistość i nie da się wykonać kroku wstecz (nie można przywrócić soli). Motyw odebrania przywilejów związanych z przymierzem po złamaniu przez jedną stronę warunków tego przymierza jest stosunkowo częsty w Ewangelii Mateusza; wielokrotnie hagiograf mówi o odebraniu Żydom królestwa Bożego i przekazaniu go innym (np. Mt 8,11-12; 21,28-32; 21,43). Towarzyszy temu czasem motyw wyrzucenia na zewnątrz, który można powiązać z wyrzuceniem zwietrzalej soli i podeptaniem jej. Z kolei implikacje dotyczące królestwa Bożego połączone z motywem odrzucenia, wyrzucenia na zewnątrz, można odczytywać w kategoriach eschatologicznych. I to będzie drugi – poza motywem soli – łącznik pomiędzy tekstem Marka i Mateusza, choć dużo mniej oczywisty i dużo bardziej ukryty.

Jeszcze bardziej egalitarne jest nauczanie Jezusa opisane przez Łukasza (Łk 14,25-35). W podsumowaniu pojawia się znana wypowiedź o soli w wersji „mieszanej” – pierwsza część odpowiada tekstowi z Mk: *Dobra jest więc sól*; druga – powtarza tekst Mt, łącznie z czasownikiem *moraino*. Jak już wspomniano, aramejski czy hebrajski ekwiwalent tego czasownika mało Łukasza interesował, a jeszcze mniej, zapewne, jego odbiorców. Łukasz zatem mógł w ogóle nie brać pod uwagę semickich – kulturowych i religijnych – uwarunkowań. I rzeczywiście nie brał ich pod uwagę. Podobnie jak nie używał leksemu *sól* w znaczeniu metaforycznym. W Łk 14,34-35 całe dowodzenie przeprowadzane jest na jednym, literalnym poziomie.

Pełnowartościowa sól kojarzy się hagiografowi z nawozem, zwietrzała – nie nadaje się już ani do ziemi (najprawdopodobniej w znaczeniu gleby, ziemi uprawnej, a nie świata), ani na nawóz. W Starym Testamencie użyźniająca działość soli jest właściwie nieznane. Przeciwnie, mówi się o wyjałowieniu, zniszczeniu ziemi, na której celowo rozsypano sól; często zresztą była to Boża kara (np. *Rzeki zamienia On w pustynie, oazy w ziemię spragnioną, ziemię żywną na stony ugór...* – Ps 107,33-34; por. Sdz 9,45, So 2,9; Ez 47,11). Łukasz więc zdaje się ignorować ten niszczący kontekst i nawiązywać raczej do zwyczajów rzym-

skich. A o dobroczynnym działaniu soli na ziemię uprawną pisali m.in. Wergiliusz czy Pliniusz¹⁹. Co ciekawe, współczesne badania permakulturowe potwierdziły, że roztwór soli o odpowiednim stężeniu rzeczywiście może pobudzać rośliny do życia²⁰. W eksperymencie wykorzystano sól morską, podobną prawdopodobnie do tej, jakiej używano w Palestynie w I w., a więc pozyskiwaną z Morza Martwego i zmieszaną z różnymi innymi minerałami, pierwiastkami i mikroelementami. O ile więc sól o maksymalnej „ilości NaCl w soli” niszczy ziemię, o tyle roztwór soli, a więc sól, której właściwości są osłabione, może mieć pozytywny wpływ na uprawy. W Łk 14,34-35 mówi się o utracie właściwości i wartości przez sól, a zatem o jej łagodnym, a nie agresywnym działaniu na ziemię uprawną. Właściwości tych jednak w wyniku wietrzenia pozostało tak niewiele, że nie da się zaobserwować żadnych skutków. W wersji Łukaszej nie pojawia się też żaden element, który mógłby zostać zinterpretowany eschatologicznie lub sądowniczo. Jest to dość bezpośrednia, prosta konstatacja, którą nawet trudno odnieść bezpośrednio do słuchaczy, jak to było u Mateusza: *Wszyscy znacie dobroczynne działanie soli. Ale jeśli sól wywietrzeje, ulotnią się jej dobre właściwości, to już do niczego się nie będzie nadawać.*

Teraz można próbować zastanawiać się, czy sposób użycia soli w tekście Markowym jest bliższy intertekstualnym ostrzegawczym implikacjom Mateusza, czy może prostocie i dosłowności tekstu Łukasza? Jeśli metafora Markowa miałaby przypominać bardziej ujęcie Łukasza, to może się okazać, że nie było potrzeby dopatrywania się w Mk 9,49-50 wertykalnych ofiarniczych odniesień. Każda bowiem próba identyfikacji tekstów źródłowych i strategii intertekstualnych, właśnie poprzez te odniesienia wertykalne, zakłóca linearną (horyzontalną) lekturę²¹, bardziej naturalną i bardziej przyjazną przeciętnemu czytelnikowi. Bywa też i tak, zwłaszcza w przypadku różnego rodzaju nawiązań i odniesień, które bardzo mocno zakorzeniły się w danej kulturze i języku, że wiedza o ich pochodzeniu i pierwotnym kontekście przestaje mieć znaczenie. Znaczenia za to nabiera zdolność odbiorców *do odkrywania symbolicznych znaczeń i nowych sensów*²² badanego wyrażenia, które pojawia się w nowym kontekście. Następuje więc rekontekstualizacja.

¹⁹ R.T. France, dz. cyt., s. 383.

²⁰ <http://permakultura.net/2009/12/30/permakultura-i-naturalne-nawozy-cz-5-jak-wykorzystac-sol-morska-jako-nawoz/> (25.07.2024).

²¹ Z. Mitosek, *Teorie badań literackich*, Warszawa 1998, s. 338.

²² Por. M. Głowiński, *Mowa: cytaty i aluzje*, [w:] M. Głowiński, *Narracje literackie i nieliterackie*, Kraków 1997, s. 283.

Aby zbadać, jakiego znaczenia nabiera *solenie ogniem* w nowym, stworzonym przez Marka kontekście, trzeba wziąć pod uwagę te elementy tekstowe, które „obudowują” metaforę. Powiedziano już na początku, że osią Mk 9,49-50 jest stwierdzenie: *Sól jest dobra*. Spośród wielu znaczeń, które składają się na pole semantyczne leksemu *sól* w Biblii, trzeba więc wybrać te kojarzone i wartościowane pozytywnie.

I choć są znakomici bibliści, którzy chcą widzieć tu aluzje do niszczącego działania soli i/lub ognia, to nie ma żadnych bezpośrednich przesłanek tekstowych, aby w Mk 9,49-50 poszukiwać destrukcyjnych elementów związanych np. ze wspomnianym wcześniej wyjaławianiem ziemi solą, z obrazem zniszczenia Sodomy *deszczem ognia i siarki*, na który nakłada się jeszcze obraz zamienionej w słup soli żony Lota ukaranej za nieposłuszeństwo. Tym bardziej, że żadnego z tych tragicznych skutków działania soli nie odnotowują też pozostali synoptycy. Być może ten defetystyczny kierunek interpretacji wynika z przeniesienia obrazowania i oddziaływania poprzednich wierszy – 43-48, które rzeczywiście brzmią bardzo złowrogo i apokaliptycznie. Wymieniają niegasnący ogień w Gehennie i nieumierającego robaka, które są opisem kar czekających gorszyieli. Ale różnice stylistyczne i leksykalne nie pozwalają na tak jednoznaczną i mocną integrację ww. 49-50 i 43-48. Jeśli już wskazać fragment pod względem formalnym najbliższy Markowemu tekstowi o soli, to byłyby to ww. 39-42. Nie ma też płynnej kontynuacji tematycznej pomiędzy ww. 43-48 i 49-50, ponieważ, jak wcześniej ustalono, głównym elementem metafory *posolić ogniem* jest *sól*, a nie *ogień*, który dominuje w obrazach kary i apokaliptycznych wizjach.

Dobra sól i zły ogień

Można zatem odłożyć na bok czarny scenariusz i spojrzeć na metaforę *posolić ogniem* bardziej optymistycznie. Zwłaszcza że *sól jest dobra*. Ma właściwości konserwujące, poprawiające smak, oczyszczające, inhalujące, odświeżające, upiększające itd. *Solenie* to z kolei czynność, która ma na celu wykorzystanie tych właściwości soli, aby *solony* obiekt uczynić dłużej zdatnym do użytku (zakonserwować) i smaczniejszym, aby go oczyścić, odświeżyć, upiększyć, doprowadzić wreszcie do tego, by pozytywnie oddziaływał na otoczenie – jak np. solna lampka. Problem jednak w tym, że te wszystkie właściwości można na *solony* obiekt przenieść, ale tylko wtedy – jak podpowiada metafora – gdy ich nośnikiem będzie *ogień*. Można tu zacząć wymieniać różne cechy ognia, ale zajęłoby to zbyt wiele czasu. Wiadomo, że postrzeganie ognia i skutków jego działania jest ambiwalentne. Bez trudu można sobie wyobrazić zarówno kon-

trołowany ogień i jego pozytywny, użyteczny dla ludzi potencjał. Ale wiadomo też, że ogień, ten niekontrolowany i pojawiający się nagle, jest groźny. Pożar bezlitośnie niszczy wszystko, co spotka na swojej drodze, pozostawiając po sobie tylko zgliszcza.

Powrót oksymoronu

Warto powrócić tutaj do zasygnalizowanego na początku oksymoronicznego charakteru metafory *posolić ogniem* i zestawień podstawowe, wymienione wyżej pozytywne właściwości soli i negatywne działania ognia, aby otrzymać zarys tego oksymoronu:

sól konserwuje – ogień szybko niszczy (spala obiekt);

sól poprawia smak – spalone danie nikomu nie smakuje;

sól oczyszcza – ogień pozostawia brudny osad, popiół;

sól inhaluje – ogień i gryzący dym duszą;

sól odświeża i zatrzymuje wodę – ogień sprawia, że woda odparowuje, a obiekt wysycha;

sól upiększa – ogień może zostawiać „pamiątki” w postaci szpecących blizn.

Jak już powiedziano, elementem głównym tej metafory jest *solenie*. Można więc ją interpretować następująco: *Aby właściwości soli zostały przeniesione na solony obiekt i w pełni tam ujawnione, potrzebne jest doświadczenie, które można przyrównać do niszczącego działania ognia*. Pozostaje zatem ustalić, z jakim doświadczeniem skojarzyć ogień? Na pewno jest to doświadczenie trudne, związane z cierpieniem i niszczeniem. W tym miejscu zwykle przywołuje się argument wprowadzający – a mianowicie fakt, że Ewangelia Marka kierowana jest do etnochrześcijan związanych ze środowiskiem rzymskim, narażonych na prześladowania za panowania Nerona (37-68). Być może ten ogień jest aluzją do represji, jakie spotykały wyznawców Chrystusa oskarżonych o podpalenie Rzymu w 64 r. Tacyt wspomina, że chrześcijanie byli skazywani na śmierć w płomieniach (*Roczniki XV 44*), nazywano ich „pochodniami Nerona”, ponieważ ich palące się ciała w nocy oświetlały Rzym.

W Mk 9,49 to niszczące działanie ognia jest jednak podporządkowane *soleniu*. A to oznacza, że jednak słusznie na początku ustalono źródło takiego obrazowania – starotestamentowe przepisy dotyczące składania ofiar (Kpł 2,13). Każda ofiara musiała zostać posolona. Stary Testament mówi też o ofiarach całopalnych. Nałożenie się tych obrazów prowadzi do konstatacji, że Bóg przyjmuje ofiary całopalne, wcześniej posolone, jako szczególnie Mu mile i bliskie. Ogień, jak już kilka razy podkreślano, nie niszczy w tym przypadku, lecz wyzwała najcenniejsze właściwości soli. Do tego dochodzi

jeszcze dalsze skojarzenie związane z *solą przymierza* i/lub *przymierzem soli*, bardziej charakterystyczne dla Mateusza. Ta ofiara złożona Bogu jest wyrazem wierności tych, którzy ponieśli męczeńską śmierć. Spróbujmy to teraz przenieść na trochę inny poziom. Ustalenie źródła metafory *solenie ogniem* pozwala pocieszyć starożytnych odbiorców Ewangelii, że śmierć rzymskich chrześcijan w płomieniach nie jest śmiercią bezsensowną, lecz świadectwem wierności, której Bóg wymaga i która mu się podoba. To aspekt *post eventum*. Ale jest też aspekt *ante eventum* – przygotowanie odbiorców na prześladowania. Nie każda represja musi kończyć się śmiercią, ale każdą można metaforycznie uznać za ogień, który wzmacnia właściwości soli i solonego obiektu. Daje się to podsumować znanym powiedzeniem „Co nas nie zabije, to nas wzmocni”. Każda więc opresja może chrześcijanina wzmocnić.

Można by było tak optymistycznie zakończyć te rozważania, gdyby nie dwie okoliczności. Po pierwsze, mimo całej teologicznej głębi, jaką wiąże się z ofiarniczym zakorzeniem metafory *posolić ogniem*, mimo implikowanych zapewnień, że utrata życia jako świadectwo wiary jest miłą Bogu, to dla adresatów Ewangelii Marka, a zwłaszcza dla adresatów konkretnych, w tym również dla dzisiejszych czytelników, to dość odległa i niezachęcająca perspektywa. Hagiograf jakby doskonale przewidział takie nastroje. Dlatego w w. 50 pojawia się dopowiedzenie z drugim, dużo bardziej zachęcającym, afirmatywnym wariantem ujawniania dobroczynnych właściwości soli.

Po zapewnieniu, że *sól jest dobra*, Marek stawia pytanie. Brzmi ono podobnie do tego, które postawił też Mateusz. Różnica dotyczy sposobu wyrażenia „utrąty smaku”. Mateusz posługuje się czasownikiem *moraino* i w subtelny sposób wydobywa jego drugie znaczenie (*być głupim*). Marek nie używa tego czasownika, jest neutralny, mówi o *staniu się niesłonym* bez żadnych podtekstów i dwuznaczności. Zależy mu na wyeksponowaniu właściwości soli i braku tych właściwości. W świetle tego, co dotychczas powiedziano o pozytywnym charakterze metafory u Marka, ale jednocześnie zgodnie ze wskazanym martyrologicznym kierunkiem interpretacji, gotowości na męczeństwo, prześladowanie itp., pytanie o utratę właściwości soli można rozumieć następująco: *A co jeśli nie jesteśmy gotowi, by te pozytywne właściwości soli zostały wyzwolone / wzmocnione za sprawą ognia – cierpienia, prześladowań? Innymi słowy – co jeśli nie jesteśmy gotowi, by stać się ofiarami miłymi Bogu?* Być może jest to echo napięć, jakie zaczęły pojawiać się wśród odbiorców Ewangelii Marka, we wspólnocie związanej z Rzymem? Może doszło do wzajemnych oskarżeń związanych z (nie)gotowością na męczeństwo?

Irenizm zamiast męczeństwa

Ewangelista Marek uchodzi za wyrozumiałego dla ludzkich słabości. Trudno się temu dziwić, skoro wiele lat spędził u boku Piotra i mógł się przekonać, że początkowa słabość bywa później źródłem heroizmu. Pelen zrozumienia, w irenicznym duchu udziela więc odpowiedzi, której nie spotka się u żadnego z pozostałych ewangelistów: *Miejcie sól w sobie czyli jedni wobec drugich czynicie pokój*. Oznacza to, że nie tylko męczeństwo wyzwala dobroczynne właściwości soli. Wyrażen *mieć w sobie sól* oraz *czynić pokój* nie można traktować rozłącznie. *Czynienie pokoju* jest konkretyzacją metaforycznego *posiadania w sobie soli*, o czym świadczy tzw. *kai epexegeticum* (objaśniające), przetłumaczone wyżej jako „czyli”. Dobroczynnych, pozytywnych właściwości soli należy szukać także w mniej spektakularnych okolicznościach, w codziennej miłości bliźniego, z którym zawiera się *przymierze soli*. Tutaj znów starotestamentowe konotacje – już nie ofiarnicze lecz sojusznicze – okazują się przydatne. Uczniowie Jezusa – bo słowa te w Ewangelii Marka skierowane są do bezpośrednich uczniów Jezusa, do dwunastu wybranych, którzy reprezentują jednak wszystkie późniejsze pokolenia tych, którzy za najbliższych Jezusowi chcą się uznawać – muszą tworzyć wspólnotę opartą na *przymierzu soli*. Widocznym znakiem takiej wspólnoty jest *czynienie pokoju*, które przejawia się nie tylko w szeroko rozumianej miłości bliźniego, ale też w miłości bliźniego rozumianej bardzo wąsko, jako okazywanie sobie zwykłej ludzkiej sympatii, życzliwości i powstrzymywanie się od oskarżeń innych oraz autopromocji (por. Mk 10,33-35)²³.

Okazuje się, że Markowe wezwanie *Miejcie sól w sobie czyli czynicie pokój* znajduje uzasadnienie we współczesnej endokrynologii. Sól bowiem wpływa na podwyższenie poziomu oksytocyny w organizmie. Oksytocyna zaś, zwana też hormonem miłości i zaufania, choć najczęściej kojarzona z więzią łączącą matkę i dziecko oraz partnerów seksualnych, ma zasadnicze znaczenie również w umacnianiu innych więzi, uczuć i relacji międzyludzkich. Pod wpływem oksytocyny zmniejsza się wydzielanie kortyzolu czyli hormonu stresu, co pozytywnie wpływa na łagodzenie napięć, ponieważ obniża poziom agresji. Zauważyli to już starożytni i słusznie przypisali to odstresowujące i relaksujące działanie soli. Nieprzypadkowo też właśnie Rzymianie lubili przed ważnymi spotkaniami napić się lekko solonego mleka²⁴. Marek zatem sugeruje, aby dobroczynnego działania soli nie doszukiwać

²³Można się tu dodatkowo powołać na przykład apostoła Piotra. Jego początkowe deklaracje zachowania wierności i obrony Mistrza z Nazaretu, stoją w sprzeczności z postawą, jaką przyjął, stykając się z prawdziwym zagrożeniem (Mk 14,27-31.37.54.66-72).

²⁴ Por. B. Klukowska, *Sól wzmaga orgazm i potencję*, http://www.poradnikzdrowie.pl/seks/-sztuka-kochania/sol-wzmaga-orgazm-i-potencje_38822.html (23.07.2014).

się wyłącznie w wielkich i spektakularnych dziełach miłości, w męczeństwie i ofierze, ale w tej odrobinie soli, która poprawia i wzmacnia smak i więzy we wspólnocie.

Summary: „Salt is good” – Literal or Figurative Use of the Word „salt” in Mk 9:49-50

The article presents an analysis of the text of Mk 9,49-50 confronted with the parallel texts from Mt and Lk. The context of the metaphor related to salt in Mk makes it possible to trace the source of the metaphor in the Old Testament descriptions of sacrificial actions. The evangelist primarily emphasizes positive attributes of salt. Just as a small amount of salt can significantly improve the taste of food, so kindness and peace have a positive impact on the relationship in the community of the disciples of Jesus.

Keywords: Mark’s Gospel, salt, sacrifice, covenant, peace

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.

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 II**

3. Die Antworten auf Hiob in modernen dogmatischen Entwürfen

3.1 Die christologische Lösung (G. Ebeling; C. Gestrich)

*Der Weg von Hiob zu Christus*¹ wird in der systematischen Betrachtung gern eingeschlagen, indem in der Auferweckung Jesu die Antwort auf das Hiobproblem gesehen wird. Christus ist der von Hiob eingeforderte „Löser“ (Hi 19,25). Davon weiß das Hiobbuch natürlich nichts, es handelt sich um eine spezifisch christliche Lösungsstrategie. Ich möchte diese Antwort auf Hiob anhand der Dogmatik von Gerhard Ebeling und mehr noch an den Beiträgen seines Schülers Christof Gestrich zeigen.

Ebeling ordnet Hiob im Dritten Teil seiner Dogmatik („Der Glaube an Gott den Vollender der Welt“) der Behandlung des Theodizeeproblems unter der Überschrift „Die Gerechtigkeit Gottes“ zu². Er sieht Hiob als *besonders leidenschaftliche* Gestalt der allgemein menschlichen Theodizeefrage, der Frage des leidenden Menschen an Gott und dessen Gerechtigkeit: „Warum?“³ Diese Frage aber drehe sich im Munde des Menschen allzu leicht von der Klage zur Anklage gegen einen Gott, der entweder das Leiden nicht ändern will oder nicht ändern kann. So wird die Frage zur eigentlichen Belastungsprobe, an der *der Gottesglaube selbst zu zerbrechen drohe*⁴. Ebeling will für seine Lösung, im Unterschied zu dieser von ihm so genannten „philosophischen“ Theodizeefrage, die Fragerichtung umdrehen: *Es geht nicht um die Rechtfertigung Gottes durch den Menschen, sondern um die Rechtfertigung des*

¹ H. J. Hermisson, *Erlöser*, 688.

² G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens III. Der Glaube an Gott den Vollender der Welt*, Tübingen 1979, 509-528 (§41).

³ A.a.O., 512.

⁴ A.a.O., 512-513. Zitat 512.

*Menschen durch Gott*⁵. Auch Hiob gehört, da er versucht Gott in einen Rechtsstreit zu ziehen und wegen seiner vermeintlichen Ungerechtigkeit zu verklagen, in diese philosophische Fragerichtung hinein. Und aus diesem Grund muss er nach den Gottesreden auch schweigen (Hi 39,34; 42,5-6). Für Ebeling erscheint es *in der Tat als der Gipfel der Gottlosigkeit, wenn Gott vor das Forum der Menschen zitiert und in die Rolle des Angeklagten versetzt wird. Steht doch der Mensch vor Gott, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht. Sein Sein hängt am Urteil Gottes und nicht Gottes Sein am Urteil des Menschen*⁶. Von Gottes Seite aus gesehen geht es vielmehr um die „Selbstrechtfertigung Gottes“, die paradoxerweise in der Rechtfertigung des Gottlosen besteht. Das Erstaunliche ist eben, dass es Gott nicht um die Vernichtung des Gottlosen, sondern seine Rechtfertigung um Christi willen geht⁷. *Das ist die entscheidende Antwort auf die Frage nach der Theodizee. Die Hiobfrage ist damit nicht verdrängt, sondern in das Christusgeschehen hineingenommen, so daß jeder Leidende glauben darf, sein Leiden und Sterben sei in dem Leiden und Sterben Christi mit aufgehoben*⁸. Die Frage aber, ob darum der Ursprung des Bösen, das den Menschen leiden lässt, in Gott selbst zu suchen ist (wie es der Hiobprolog nahelegt) bleibt bei Ebeling *als unerklärliches Dunkel stehen*. Diese Frage könne erst durch die Vernichtung des Bösen als Negation Gottes im Endgericht gelöst werden⁹.

Ebeling legt bei seiner Betrachtung Hiobs alles Gewicht auf die Reue Hiobs (Hi 42,6), die die einzige richtige Reaktion auf die direkte Gottesoffenbarung sei. Dass er sich mit seiner Argumentation allerdings gerade einem Argument der Freunde bedient, dass es nämlich eigentlich Hiob ist, der sich durch seine Anklage gegen Gott schuldig macht (Hi 15,3-6), bleibt bei ihm unreflektiert. Das Hiobproblem wird zum Beispiel für das (lutherische) Paradigma des in sich selbst verkrümmten Menschen, der sich vor Gott beständig selbst rechtfertigen und damit Gott eben kein Recht geben will¹⁰.

Behutsamer und exegetisch bedachter hat sich Christof Gestrich der Frage Hiobs angenommen¹¹. Bei Gestrich gehört Hiob in den Bereich der Eschatologie, indem er die Frage nach einer endgültigen Lösung des Leidens aufwerfe. Er beginnt

⁵ A.a.O., 517.

⁶ Ebd.

⁷ A.a.O., 518.

⁸ A.a.O., 518-519.

⁹ A.a.O., 519.527-528. Zitat 519.

¹⁰ A.a.O., 518.

¹¹ C. Gestrich, *Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung*, Frankfurt a. M. 2009, 78-94.114-115 („Die Antwort auf die Gottesfrage Hiobs durch Jesus Christus“).

religionsgeschichtlich mit der Krise der Weisheit bei Kohelet und Hiob, die selbst aber keine Antworten auf die Frage des Hiob nach Gottes Gerechtigkeit, Treue und Güte bieten. Die gewonnene Wette Gottes gegen den Satan habe stattdessen im Gegenteil einen bleibenden *Schatten* [...] *auf die Liebe, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes* geworfen¹². Wie sollte Israel seinen Gott da noch lieben können, *nachdem Hiobs tiefe Wunden aufgerissen und der entsprechende Schatten auf Gott gefallen war?*¹³ *Übrig blieb nur folgende religiöse Anweisung: Der Mensch muss, was auch immer ihm von Gott auferlegt werden mag, die Gebote erfüllen und in Gottesfurcht ausbarren. Selbst wenn er den Nutzen dessen nicht begreift, muss er im Gehorsam gegen Gott bleiben*¹⁴. Gestrinch sieht in dieser Art religiöser „Stimmung“ (*mehr Unterwerfung als Liebe*¹⁵) in Israel den Grund sowohl für den Versuch präziser Gebotserfüllung durch die Pharisäer, als auch für die Hoffnung auf einen Messias, *der Israel mit seinem Gott versöhnt und erlebtes Unglück vergessen macht*¹⁶.

Jesus als der erschienene Sohn Gottes habe sich nun gerade den Leidenden in Israel zugewendet. Mit seiner Verkündigung des anbrechenden Reiches Gottes wollte er die Beschädigung des Gottesverhältnisses auflösen. Das Kommen des Reiches Gottes werde Israel und die ganze Menschheit von den (bei Gestrinch so genannten) „*Groß-Übeln*“ befreien: *Extreme Leiden (auch geistige und soziale), Sterben/Tod und Sünde/Schuld*¹⁷. Indem Jesus nun in der Versuchungsgeschichte (Mt 4,1-11) denselben Satan, der Gott zur so folgenschweren Wette herausforderte, als Verdreher herausstellt (*ihn aus dem Himmel stürzt*¹⁸), zeigt Jesus sich als derjenige, der wirklich mit Gott dem Vater zusammenstimmt¹⁹. Zusammenfassend resümiert Gestrinch: *Der Schatten einer moralischen Anklage, unter die Gott wegen des Umgangs mit Hiob geraten zu sein scheint, ist durch Jesus wieder abgezogen worden. Denn Jesu himmlischer Vater gewährt den Menschen die Teilhabe am Reich Gottes, in welchem alle das Humane im Kern bedrohende Übel mit einem eigenen Einsatz Gottes beseitigt werden*²⁰.

¹² A.a.O., 80.

¹³ A.a.O., 81.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd. Vgl. auch H. Spieckermann, *Satanisierung*, 444.

¹⁶ C. Gestrinch, *Seele*, 81.

¹⁷ A.a.O., 82.

¹⁸ A.a.O., 115.

¹⁹ A.a.O., 84. Der Satan ist jedoch nicht etwa ein dualistischer Dämon, sondern bei Gestrinch ein Bild für das dunkle *alter ego* Gottes, bzw. für denjenigen der sich als solches *alter ego* Gottes ausgibt. Vgl. a.a.O., 85.

²⁰ A.a.O., 85.

Dass es trotz dieser Ankündigung des Reiches Gottes durch Jesus weiterhin Leiden in der Welt gebe, ist die bleibende Anfechtung des Christentums²¹. An dieser Stelle schwenkt Gestrich wieder auf die Linie Ebelings ein: Gott erfüllt nicht die Träume des Menschen von der Befreiung vom Leiden, sondern Gott erfüllt sein Reich an den Menschen: *Mit der Errettung des Menschen aus dem Tod, ehrt Gott sich selbst*²². Es sei aber eine ganz andere Frage, ob die Menschen diese Identität vor Gott auch wirklich annehmen wollen, wenn sie sich dann auch von Gott sagen lassen müssten, *wer sie vor ihm sind* (also sich erkennen, wie sie von Gott erkannt sind). Allerdings ist die Verwandlung des leidenden Menschen in verherrlichte Kinder Gottes, noch bis zum Eintreten des Reiches Gottes verborgen²³. Dieser eschatologische Vorbehalt war bereits aus der „apokalyptischen“ Antwort an Hiob bekannt. Bei Gestrich ist es darum bleibende Aufgabe des Christentums, die Prolepse des Gottesreiches im Glauben und in der Seele des Menschen (dem eigentlichem Zielpunkt von Gestrichs Argumentation) aufzuzeigen²⁴.

Gestrich argumentiert grundsätzlich anders als Ebeling: Hiobs Frage erscheint bei Gestrich nicht als Ausdruck der natürlichen Gottvergessenheit des Menschen, sondern als eine legitime Frage nach Gott auf die die Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes eine (für den christlichen Glauben allerdings definitive) Antwort gegeben hat. Die Lösung besteht für Gestrich dabei aber nicht erst in der Kreuzigung und Auferweckung Jesu, sondern wird bereits in der Verkündigung des irdischen Jesus vollzogen. Ebelings und Gestrichs Lösungen ist gemeinsam, dass das Hiobproblem zwar als Menschheitsfrage aufgefasst wird, es aber nur im Kontext des christlichen Glaubens an Jesus Christus als lösbar erscheint.

3.2 Die funktionale Bestimmung (K. Barth)

Innerhalb der Versöhnungslehre seiner *Kirchlichen Dogmatik* hat sich Karl Barth ausführlich, und für die Dogmatik sicher am ausführlichsten, mit Hiob auseinandergesetzt. Eine eigene Behandlung von Barths Hiobauslegung wurde dabei erst neuerdings als Forschungsdesiderat benannt²⁵. Die breiten Exkurse finden sich in KD IV/3 innerhalb des 16. Kapitels „Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge“ unter § 70 „Des Menschen Lüge und Verdammnis“²⁶. Dabei wird

²¹ A.a.O., 85-86.

²² A.a.O., 88.

²³ A.a.O., 87-88 mit Anm. 22.

²⁴ Vgl. A.a.O., 94.115.

²⁵ Vgl. M. Beintker, *Hamartologie und Christologie. Die Bauformen der Sündenlehre in KD IV/1-3*, in: ZDTh 27 (2011), 39-59, 58.

²⁶ KD IV/3, 443-448.459-470.486-499.522-531. Die Exkurse sind zusammen veröffentlicht

bezeichnenderweise die Figur des Hiob im 1. Abschnitt dieses Paragraphen unter der Überschrift „Der wahrhaftige Zeuge“ behandelt, seine Freunde dagegen ebenso bezeichnend im 2. Abschnitt unter der Überschrift „Des Menschen Lüge“²⁷.

Barths Hiobauslegung steht dabei deutlich im Zeichen einer typologischen Exegese im Gefolge des Alttestamentlers Wilhelm Vischers, der das ganze Alte Testament „auf Christus hin“ bzw. als „Vorabschattierung“ der Person Christi auslegen wollte²⁸. Barth gibt einen ausdrücklichen Hinweis auf dessen Buch „Hiob. Ein Zeuge Jesu Christi“ von 1933²⁹. Im Anschluss daran formuliert er: *Es dürfte in der Tat schwer sein, das Buch Hiob aufgeschlossen zu lesen, ohne der – freilich fernen, blassen, fragmentarischen, auch fremdartigen, aber deutlich Umrisse gewahr zu werden, in denen sich die Gestalt Jesu Christi – und sie eben in ihrem Charakter als des Menschen Lüge entlarvenden wahrhaftigen Zeugen – in ihm abzeichnet*³⁰. Diese christologisch-unhistorische Lektüre hindert Barth allerdings nicht daran, im Folgenden einen kurzen Abriss der Literarkritik des Buches Hiob zu geben und Hiob als eine *sagenhaft fingierte Gestalt* zu bezeichnen³¹. Im Folgenden bewegt sich Barths Auslegung stetig zwischen diesen beiden Polen einer historisch-exegetischen und einer „christologischen“ Lektüre des Buches Hiob³². Ebenso springt die Auslegung oft zwischen der konkreten Auslegung des Hiobbuches und dessen Anwendung auf die klassische prinzipiell-dogmatische Fragestellung des Verhältnisses des Menschen vor Gott hin und her (angezeigt im häufigen Wechsel von „Hiob“ zu „der Mensch“). Dies macht die Texte Barths in der ihm eigenen Weise vielschichtig. Barths Beobachtungen sind

als K. Barth: Hiob. Herausgegeben und eingeleitet von H. Gollwitzer, BSt 49, Neukirchen-Vluyn 1966, 31-93. Diese Ausgabe weist jedoch leider einige Mängel auf. Gollwitzer vergaß die Seite 443 sowie zunächst auch den letzten Exkurs, der nur als Einlage beigegeben ist (als S. 97-114), was zu Folgefehlern in seiner Einleitung (S. 9-30) führt.

²⁷ Der Hiobabschnitt erweist sich hier als planvoll in die Gesamtanlage der Versöhnungslehre eingefügt, in dessen drei Durchgängen in KD IV/1-3 Barth die Abschnitte zur Sünde jeweils mit alttestamentlichen Exegesen unterlegt, vgl. dazu M. Beintker, *Hamartologie und Christologie*, 55-59.

²⁸ Vgl. A. H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, GAT 5, Göttingen 1977, 135.

²⁹ KD IV/3, 443, bei Gollwitzer wird diese Beziehung zu Vischer aufgrund des Fehlens dieser Seite der KD in seiner Ausgabe fälschlicherweise nur vermutet, vgl. K. Barth, *Hiob*, 20f.

³⁰ KD IV/3, 443 vgl. a.a.O., 448, wo die Typologie nochmals verdeutlicht wird.

³¹ A.a.O., 444.

³² Vgl. etwa a.a.O., 459-463 zur explizit historischen Frage des Verhältnisses von Hiobsage und Hiobdichtung (jedoch unter Absage einer „historisch-pragmatischen“ Exegese, die z.B. versucht Hiobs Krankheit medizinisch zu klären) auf die dann a.a.O., 470 wiederum eine ahistorische Typologie des ganzen Buches auf Christus hin folgt.

auch aufgrund dieser spezifischen Herangehensweise zum Teil originell und haben stark in die exegetische Hiobauslegung hinein gewirkt³³.

Barth legt im *ersten Exkurs* seiner Auslegung das Gewicht zunächst auf die Freiheit des Verhältnisses von Gott und Hiob, die er folgendermaßen definiert: *Freiheit heißt nicht Willkür. Ihr Verhältnis könnte nicht ebensowohl ein anderes sein. Und ihr Verkehr könnte sich nicht ebensogut anders gestalten. Von einer Notwendigkeit ihres Verhältnisses und von einer Zwangsläufigkeit ihres Verkehrs kann aber darum keine Rede sein, weil ihre Beziehung durch freie Erwählung und Verfügung von Seiten Gottes und durch ebenso freien Gehorsam von seiten (sic!) Hiobs begründet ist und gestaltet wird*³⁴. Dass Hiob als ein von Gott so reich Gesegneter erscheint (Hi 1,10 sogar vom Satan anerkannt), liegt bei Barth aber nicht etwa an der Frömmigkeit Hiobs, sondern rein an der freien Gnadenwahl Gottes: Gott kann mit dem Satan eine Wette abschließen, Hiob zu schaden, aber er kann dem Satan diese Macht ebenso wieder nehmen. Gott kann in seiner Freiheit seinen Segen auf das Minimalmaß der nackten Lebenserhaltung Hiobs zurückziehen (Hi 2,6). Gott kann sogar so weit gehen selbst den Charakter des Feindes Hiobs anzunehmen. Andererseits kann Gott Hiob aber am Ende auch umso reicher mit seinem Segen beschenken. Nie unterliegt Gott hier einem „Muss“ der Segensgabe bzw. des Segensentzugs, sondern ist eben darin frei³⁵. In diesem freien Verhältnis ist aber Hiobs Freiheit genau dieselbe wie Gottes Freiheit. Barth betont für diese These stark den Vers Hi 1,9: *Meinst Du, dass Hiob Gott umsonst fürchtet*. Dieses „umsonst“ definiert Barth als dasjenige *in Hiobs Gerechtigkeit [...], worin sie in allen ihren Inhalten auf den freien Gott gerichtet ist, diesem freien Gott sein recht gibt und also gerecht wird*³⁶. Hiob ist gerade darin *frei*, dass er bereit ist *alles* und sei es das größte Übel von Gott anzunehmen (Hi 2,8f.): *Sein freier „umsonst“, gratis, geleisteter Gottesdienst, [ist] begründet in einer Gottesfurcht und Gottesliebe, die entscheidend nur an Gott selbst und nicht an seinen Gaben interessiert ist*³⁷. Dieses Verhältnis reziproker Freiheit macht Hiob als

³³ Deutlich z.B. bei G. von Rad und J. Ebach, bei denen sich Barths Hiobauslegung direkt niederschlägt. Bei von Rad sogar als Bestätigung und Pointe seiner eigenen Auslegung. Übereinstimmungen in der Sache gibt es auch bei W. Zimmerli und H. Strauß. Dagegen bemängelte H. Gollwitzer noch Barths Missachtung innerhalb der älteren Exegese (vgl. K. Barth: Hiob, 22).

³⁴ KD IV/3, 446.

³⁵ Vgl. a.a.O., 447. Einen „Seitenreferenten“ mit ähnlicher Stoßrichtung hat Barth in Walther Zimmerli, der die Gottesreden als Ausdruck der *„Freiheit Gottes, der sich nicht in eine durch des Menschen Verhalten zu steuernde Ordnung einbindet“* interpretiert. Vgl. W. Zimmerli, *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*, Göttingen 1968, 27.

³⁶ KD IV/3, 447.

³⁷ A.a.O., 448. J. Ebach hat zu dieser Stelle herausgehoben, dass Barths Vereindeutigung des „umsonst“ (hebr. Mn% fxi) in Hi 1,9 auf „frei“ bzw. „gratis“ im Vergleich der Parallelstellen

den *freien Knecht des freien Gottes* darum *von Anfang an zum Typus des wahrhaftigen Zeugen*: Jesus Christus³⁸.

Das Zentrum des Hiobproblems verortet Barth im anschließenden *zweiten Exkurs* darin, dass Hiob darum weiß, dass es Gott selbst ist, mit dem es Hiob in seinem Leid zu tun bekommt (Hi 1,21). Es bleibt Hiob aber ein Rätsel, warum ihm Gott gerade auf diese Weise begegnet. Der Unterschied zu anderen Auslegungen besteht darin, dass nicht die Frage *wo ist Gott?*, oder *wie kann Gott das zulassen?* nach der die klassische Theodizee fragt, gestellt wird, sondern *warum Gott auf diese Weise?*³⁹ Hiob kann sich mit Gott nicht auf eine „logische“ Weise *auseinandersetzen*, sondern kann eben keinerlei Distanz zu seinem Gott finden (Barth nennt dies ein *eigentümliches Zusammensein*)⁴⁰. Diese Umkehrung der Fragestellung hat Barth in einem eindrücklichen Passus beschrieben: Es ist *der primäre Gegenstand aller seiner* [i.e. Hiobs] *Klagen in dem Zusammentreffen seines tiefen Wissens darum, daß er es in dem, was ihm widerfahren ist und ausfliegt, mit Gott zu tun hat – mit seinem ebenso tiefen Nicht-Wissen darum, inwiefern er es darin mit Gott zu tun hat. [... Hiob] sieht unerschütterlich seinen Gott und keinen Anderen in dem, was ihm widerfährt. Er versteht ihn aber nicht in diesem Widerfahrnis. Er erkennt ihn, seinen Gott, darin nicht wieder. Er sieht darin wohl Gott – aber gewissermaßen einen Gott ohne Gott, d.h. einen Gott, der nicht die Züge des Angesichtes seines, des wahren Gottes trägt, der in*

im Alten Testament nicht zu halten ist. Das Wort hat vielmehr eine bewusst schwebende Bedeutung im Sinne von „ohne Äquivalent“, die viele andere Bedeutungen einschließen kann (z.B. „ohne Entgelt“, „ohne Folge“, „ohne Grund“, „ohne Sinn“). Die Frage des Satans in Hi 1,9 hebt gerade auf eine solche Doppeldeutigkeit ab. Dient Hiob Gott „umsonst“ im Sinne von „gratis“, so dass die Prüfungen Hiobs auf die Offenlegung einer Lohnfrömmigkeit zielen oder zielt die Frage gerade auf das Gottesvertrauen Hiobs als „umsonst“ im Sinne von „sinnlos“? Vgl. dazu J. Ebach: „Ist es ‚umsonst‘, daß Hiob gottesfürchtig ist?“ Lexicographische und methodologische Marginalien zu Mnfxi in Hi 1,9, in: Ders.: *Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese*, Neukirchen-Vluyn 1995, 15-31.

³⁸ KD IV/3, 448.

³⁹ Vgl. oben Anm. 29.

⁴⁰ Vgl. KD IV/3, 466–467. Mit einem kräftigen Seitenhieb auf die Gotteskritik der Theodizee formuliert Barth: „*Was sind doch die sämtlichen alten und neuen Skeptiker, Pessimisten, Religionsspötter und Atheisten für arglose, gemütliche Gesellen neben diesem Hiob! Die wussten und wissen ja gar nicht, gegen wen sie mit ihrem Achselzucken, Zweifeln, Lächeln und Leugnen angingen und angehen. [...] Die können sich mit einem ‚Gott‘, den sie als ihren Gott gar nicht kannten, wohl ohne erhebliche Kosten ‚auseinandersetzen‘. [...] Merkwürdig, dass es keinem von ihnen eingefallen ist, zunächst einmal bei Hiob in die Schule zu gehen, um dann wenigstens zu wissen, was sie taten und um dann vielleicht auch in die Lage zu kommen, ihre Sache wenigstens etwas wuchtiger zur Sprache zu bringen!*“ Verglichen mit Hiobs Anklage gegen Gott erscheinen sie als „*Amateurgegner des lieben Gottes*“, deren Argumente nicht mehr sind als „*fromme Sprüche*.“

*freier Treue sein Partner und dessen Partner er selbst in ebenso freier Treue geworden ist: des Gottes, der ihn gesegnet hat und dem er seinerseits gehorsam gewesen, gerecht geworden ist. Er zweifelt keinen Augenblick daran, daß er es mit diesem seinem Gott zu tun hat: es bringt ihn aber fast oder ganz von Sinnen, daß eben er ihm in einer Gestalt begegnet, die ihm schlechterdings fremd ist. Er leidet unter der Treue, in der Gott auch so nicht von ihm lässt und in der er, Hiob, auch nicht von Gott lassen kann. Er schreit dagegen auf, er schlägt dagegen aus, er möchte dem entrinnen, daß er ihm, indem er ihm in dieser fremden Gestalt entgegentritt, standhalten soll. Er fragt und fragt: warum sein Gott in dieser Gestalt? Er bezweifelt sein Recht, sich als sein Gott ihm, Hiob, in dieser Gestalt zu zeigen. Er setzt dieser Gestalt Gottes das Recht des Verhältnisses entgegen, in welchem Gott zu ihm, er zu Gott, doch steht. Er beschwört ihn, sich zu diesem Recht zu bekennen. Und dann muß er erfahren, daß sein ganzes Schreien, Ausschlagen, Entrinnenwollen, sein ganzes Fragen, Zweifeln, Protestieren ohnmächtig ist gegenüber dem ebernen Faktum, daß Gott ihm in dieser Gestalt begegnet⁴¹. Untergründiger als Ebeling und auch mit einer anders gelagerten Umkehrung der Fragestellung ordnet Barth Hiob jetzt aber ebenso in einen klassischen Zusammenhang der Dogmatik ein:⁴² den stets eher reformiert gefärbten Zusammenhang von Bund und Erwählung in der Geschichte Gottes mit den Menschen. Dieses *eigentümlichen Zusammensein* Gottes mit dem an ihm leidenden Hiob ist eine *Teilaktion ihrer gemeinsamen Geschichte* [...]. Das Bundesverhältnis zwischen Gott und Hiob ist bei aller ihm eigenen unerschütterlichen Festigkeit nicht einfach vorhanden. Seine *Ontik ist Dynamik*. Will sagen: es besteht, indem es geschieht, daß es Bestand gewinnt und behält. Es läuft seiner Natur nicht *zuzwider*, sondern es entspricht ihr aufs höchste – es entspricht nämlich der *Freiheit der göttlichen und der menschlichen Wahl*, in der es begründet ist, daß es so und nur so besteht, und also solch *innerer Veränderung fähig und bedürftig ist*⁴³. Mit dieser Bestimmung einher geht es, dass Barth dem unverschuldeten Leiden Hiobs nun sogar eine positive Bestimmung geben will, woran viele Ausleger Anstoß nehmen. Es sei weiterhin ein Ausdruck von Gottes freier Erwählung, wenn er seine Partnerschaft mit Hiob auf die bloße Erhaltung des nackten Lebens reduziere, so dass seine Treue zu Hiob sogar gänzlich unkenntlich zu werden scheint. Wenn Hiob nun ebenfalls nicht diesem Bundesverhältnis untreu werden will, so *hat [er] nun dieser Entscheidung damit zu folgen, daß er auch dem ihm unkenntlich Gewordenen, dem in jene Fremdgestalt Verhüllten, freien, nun eben leidenden Gehorsam leistet*⁴⁴. Den ganzen Vorgang zwischen*

⁴¹ A.a.O., 463-465. Vgl. auch a.a.O., 486f., wo Barth den Gestaltwandel in Gott mit traditionellerer Diktion als Verschiebung des *deus revelatus* hin zum *deus absconditus* beschreibt.

⁴² Allerdings lässt Barth nur an dieser Stelle deutlich werden, dass er mit seiner Hiobauslegung auf einen bundestheologischen Zusammenhang hinaus will, da er nur hier auch den Begriff „Bund“ gebraucht.

⁴³ A.a.O., 467.

⁴⁴ Ebd.

Gott und Hiob stellt Barth darum unter den Leitsatz: *Benäherung der freien Treue [...] in dem von Gott begründeten Bunde*⁴⁵.

Die Figur Hiobs wird darum in einem doppelten Verhältnis bestimmt: indem Hiob **mit** Gott rechtet, erscheint seine Klage gerechtfertigt, indem er damit jedoch zugleich **gegen** Gott klagt, erscheint sie als gänzlich falsch⁴⁶. Da Hiob aber zuletzt von Gott recht erhält, muss er in seiner Klage mit beidem Recht gehabt haben: *Es kann nicht anders sein, als daß Hiob – simul iustus et peccator! – als Knecht Jahves in **jedem** Wort, und als fehlbarer Mensch auch in **keinem** seiner Worte Recht hat*⁴⁷. Diese Spannung kann nun aber nicht nach einer der beiden Seiten aufgelöst werden, da es sonst in jedem Fall zur *Gottlosigkeit* (im Guten oder Schlechten) werde. Eine Gottlosigkeit im Guten zeigen dabei die Freunde Hiobs, die sich mit ihrer Theologie anmaßen, sozusagen das „Schiedsrichteramt“ zwischen Gott und Mensch auszuüben. Nur Gott selbst kann hier einen Ausgang herbeiführen⁴⁸. Damit wird bereits zum *dritten Exkurs* übergeleitet, der die Antwort der Gottesreden zum Thema hat.

Da Hiob nicht zu Gott hindurchdringen kann, wird in den Gottesreden *der Engpass* nun von Gott selbst beschritten und er begegnet dem Hiob, um ihn zu *rechtfertigen*⁴⁹. Dabei beharrt Barth darauf, dass es eben immer derselbe Gott ist, der Hiob zuerst segnete, dann seinen Segen entzog, und der, von Hiob als Zeuge aufgerufen, nun seine Antwort aus dem Wettersturm gibt. An den Gottesreden ist für Barth sowohl wichtig, *dass* Gott überhaupt direkt antwortet (*die Tat Jahves*, die im Sprechen seines Wortes besteht⁵⁰), wie auch der Inhalt dessen, *was* ihn der Hiobdichter sagen lässt⁵¹. Barth trägt dabei den Bedenken Rechnung, ob die ganze Naturbetrachtung eigentlich eine richtige Antwort darstellt⁵². Die Lösung erblickt er darin, dass Hiob offensichtlich diesen Ausführungen Gottes zustimmt (Hi 42,1-6). Gott sei in seinem Wesen eben so frei von etwas ganz anderem als sich selbst zu sprechen, obwohl Gott ja wohl am ehesten dazu fähig (*der theologische Doktor sondergleichen*⁵³) wäre. Gottes *Souveränität spricht sich [...] auch darin aus, daß er es wählt, [...] von sich selbst zu reden, indem er gerade nicht von sich selbst redet – sein Geheimnis zu*

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ A.a.O., 468.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ A.a.O., 470. Die Beurteilung der Freunde greift bereits ihrer Betrachtung im letzten Exkurs (522-531) vor.

⁴⁹ A.a.O., 488.

⁵⁰ KD IV/3, 491.493.

⁵¹ A.a.O., 494.

⁵² Vgl. ebd.

⁵³ A.a.O., 495.

entbullen, ohne es auch nur als sein Geheimnis zu bezeichnen. Er redet in kühnster *Diversio* von etwas ganz Anderem: von Himmel, Erde und Meer und [...] der Tierwelt. Er gibt diesem Anderen das Wort und läßt es [...] von sich selbst reden. Er rechnet offenbar damit, daß dieses Andere ihm so gänzlich angehöre und untan und zur Verfügung sei, daß es gerade indem es nur eben von sich selbst redet, faktisch von ihm, von seinem Geheimnis reden müsse und werde⁵⁴. Aber diese Schöpfung Gottes soll Hiob nun nicht etwa erschlagen. Hiob soll dadurch vielmehr dazu gebracht werden frei zu entscheiden wie er sich der ganzen vor ihm ausgebreiteten Natur- und Tierwelt gegenüber dran findet – dann, im Reflex seines Daseins ihr gegenüber, welches sein Platz im Verhältnis zu Gott – und schließlich das Entscheidende, auf das es jetzt ankommt: wer und was Gott im Verhältnis zu ihm ist⁵⁵. Damit geht Gott ein großes Risiko ein. Denn wenn sich Hiob einer Antwort auf diese Frage verweigert, dann hätte Gott zu Unrecht auf ihn als seinen freien Knecht gewettet⁵⁶. Gott zeigt ihm seine Freiheit, indem er die ganze Schöpfung indirekt, als *Echo* seiner *Eigenmacht*, seines *Eigensinns* und seiner *Eigenwilligkeit* sprechen läßt. Auf die Frage nach seinem Ort in der Schöpfung kann der Mensch nur antworten *nicht zu wissen, warum und wozu er da ist, so und nicht anders da ist*.⁵⁷ Er kann nichts zum Lauf der Schöpfung, des Himmels und der Erde und seiner Tiere beitragen. *Ergebnis*: Er [i.e. der Mensch] *steht schon innerhalb der geschaffenen Welt unzähligen großen und kleinen Faktoren gegenüber, vor deren Unabhängigkeit ihm gegenüber er sich wohl oder übel beugen muß, um in Ehrfurcht vor dem Geheimnis schon der Schöpfung als wahrhaft freier Mann in ihr als dem ihm von Gott gebauten und zugewiesenen Haus leben zu dürfen*⁵⁸.

Barth ordnet diesen Komplex nun wiederum in seine Leitfigur des Umgangs des freien Menschen mit dem freien Gott ein: Hiobs Freiheit soll die Freiheit Gottes ihm gegenüber erkennen und sich darin bewähren. *Jahve hat in dem allem, in diesem ganzen Erweis und Gebrauch seiner königlichen Freiheit seinerseits Recht behalten, sein Recht durchgesetzt, gegen Hiob, noch mehr für ihn, aber auch durch ihn, auch in Hiobs durch sein Wort plötzlich und prompt herbeigeführte Erkenntnis und Entscheidung, ihm als dem freien Gott die Ehre zu geben, sich in das Walten seiner Freiheit zu fügen und eben in dieser Fügsamkeit sein treuer, sein seinerseits freier Mensch, sein Erwählter und echter Bundesgenosse zu sein und zu bleiben. [...] So schließt sich der Kreis wie er angehoben hat: in des Menschen Befreiung durch und für den freien Gott. Durch den freien Gott: indem dieser als solcher Hiobs Zeuge ist, gegen, aber*

⁵⁴ Ebd. Auch zitiert bei G. von Rad, *Weisheit*, 291. Darüber hinaus scheint O. Keels Deutung der Gottesreden über die orientalische Schöpfungssymbolik (vgl. Teil I), Barths Auslegung der indirekten Antwort der Gottesreden zu bestätigen, auch wenn Keel ihn nicht nennt.

⁵⁵ KD IV/3, 496.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ A.a.O., 497.

⁵⁸ KD IV/3, 497.

*noch mehr für ihn redet. Für den freien Gott: indem sich Hiob durch ihn ins Unrecht, aber noch mehr ins Recht gesetzt, als wahrhaftiger Zeuge dieses Gottes erweist*⁵⁹.

Wiederum bleibt bei aller Betonung der angeblichen Freiheit Hiobs ungesagt, ob er dabei wirklich frei sein kann. Hat er als von Gottes Hand Niedergedrückter eine Freiheit, sich diesem Zustand zu verweigern? Problematisch ist auch, dass Barth menschliches Leiden als „Gehorsamsforderung“ gegenüber Gottes Freiheit zur Leidzufügung zur Sprache bringt, gegen den ein Protest nur den größeren Frevel der Gottlosigkeit darstellt. Auch wenn Barth stets die Freiheit der Wahl des Menschen gegenüber Gott betont, bleibt hier die Frage, ob der Mensch überhaupt eine Alternative zu der Auslieferung seines Lebens an Gott hat. Wovon bzw. wozu wäre der Mensch Hiob in seinem Leiden denn überhaupt frei? Gottes Freiheit erscheint doch in jedem Fall übermächtig. Hiob kann und soll eben nur antworten, dass er seine Stellung nicht versteht. Hätte Hiob anders oder gar nicht geantwortet, wäre nach Barth *Gottes Lektion*⁶⁰ fehlgeschlagen. Aber welche Lektion sollte das sein? Eben das Nichtverstehen der Freiheit Gottes, auch Leiden zuzufügen? Soll das menschliche Leiden hier zuletzt auf eine pädagogische Funktion der Gotteserkenntnis zurückgeführt werden? Damit wäre die Position Elihus eingenommen (Hi 36,22). Hätte eine andere Antwort Hiobs Gott wirklich hart getroffen, wenn seine Souveränität in jedem Fall siegt? Das Hiobproblem wird hier auf die Art und Weise funktional bestimmt, als es die in jedem Fall größere Freiheit Gottes zum Ausdruck bringen soll. Indem Barth das von ihm so stark betonte unkenntliche Handeln Gottes, nun als Gottes *königliche Freiheit* zu rechtfertigen versucht, erliegt er letztlich ebenso der Versuchung, Gott in ein bekanntes Raster einzuordnen und damit eben kenntlich machen zu wollen. Damit würde sich letztlich auch Barth sich (ebenso wie Ebeling) bei den Freunden Hiobs einreihen, deren Betrachtung er seinen *vierten und letzten Exkurs* widmet.

Die Freunde Hiobs werden von Barth zunächst nicht abgewertet. Sie reden als Hiobs wirklich treue Freunde, wobei sie *leider (das kommt vor!) in guten Treuen das Grundverkehrteste und Grundgefährliche reden*⁶¹. Barth gesteht ihnen zu, dass sie durchaus richtige Sätze von sich geben, etwa in ihrem Beharren, dass es vor Gott keinen unschuldigen Menschen gibt. Auch Hiob gibt den Reden seiner Freunde ja Recht (Hi 12,3.12). Die Freunde von vorneherein als „Pharisäer“ oder Lügner zu brandmarken, geht darum an der Sache vorbei. Das Problem besteht vielmehr zuerst darin, dass die Freunde meinen, einen „Gottesstandpunkt“ einnehmen zu können. *Ihre Darlegungen [...] beruhen ja auf der Voraussetzung, daß sie auf Grund der*

⁵⁹ A.a.O., 499.

⁶⁰ A.a.O., 496.

⁶¹ A.a.O., 523.

*Tradition, in der sie stehen, und auf die sie auch Hiob anreden, aber auch auf Grund ihrer eigenen Erfahrung und Besinnung über Gott Bescheid wissen und nur darauf zurückgreifen brauchen, um auch in der ihm angemessenen Weise über ihn reden zu können und zu sollen. [...] Gerade darin, worin er Hiob so dunkel ist, ist er ihnen ein offenes Buch, aus dem sie ihren Freund [...] vorzulesen brauchen, um mit Recht erwarten zu dürfen, daß er damit die Wahrheit zu hören bekomme, die all seine Fragen beantwortet [...]*⁶². Mit ihren Reden vom Gottesstandpunkt aus nageln seine Freunde Hiob so hintergründig immer mehr auf sein angebliches Unrecht fest. Aber gerade indem sie meinen, Recht zu haben, wenn sie vom Standpunkt Gottes her denken und reden, so haben sie eben darin das größte Unrecht, ja erweisen sich so als *Agenten des Satans*, obwohl sie davon selbst gar nichts wissen⁶³.

Als zweiten Fehler der Freunde macht Barth deren *Predigt zeitloser Wahrheiten*⁶⁴ aus. Die Wahrheiten der Freunde werden nicht konkret, und können es auch gar nicht werden, weil sie am eigentlichen Ringen Hiobs mit Gott keinen Anteil nehmen können. Aber die Freunde nehmen nicht nur darum nicht an der Konfrontation mit Gott nicht teil, weil sie Nichtbetroffene bleiben, sie weichen durch ihre Theologie dieser Konfrontation gerade aus: *Sie reden, so ernst sie gemeint sind und klingen, von Wahrheiten, die nichts kosten und darum auch nichts wert sind, die niemand weh und niemand wohl tun (und auch darum so richtig quälende Reden sind), die man nicht zu bekennen, die man nur eben mit den nötigen erbaulichen Schwänzchen und mit der Aufforderung zu schleuniger Bekehrung aufzusagen braucht*⁶⁵. Aus diesen Gründen sind die Reden der Freunde scheinbar so bestechend logisch. Sie entwerfen ein *stabiles Ordnungsgefüge*⁶⁶, in denen die Beziehung von Gott und Mensch zu *Clichés* reduziert wird, das nicht mit einer „Lebendigkeit“ Gottes rechnet und es also zu keiner echten Gottesbegegnung kommen kann, wie sie Hiob gerade durchmacht. Gott gilt den Freunden als ein abstraktes Prinzipium des Denkens, nicht als ein Ereignis der Begegnung. *Der Gott, von dem sie reden, tut nichts frei: nichts in unabhängiger, allein durch sein Wählen und Lieben geleiteter und charakterisierter Selbstbestimmung. Er wählt und liebt überhaupt nicht. Er hat dem Menschen gegenüber keine Initiative. [...] Er ist im Grunde aber auch sein eigener Gefangener. Er existiert nicht als die göttliche Person in deren durch ihr souveränes Sein, Wollen und Tun zu bestimmenden Eigenschaften, sondern als Personifikation [...] bestimmter göttlicher Eigenschaften, in denen er dem Menschen in all seiner Erhabenheit grundsätzlich einsichtig, seiner Nachprüfung*

⁶² A.a.O., 525-526.

⁶³ Vgl. a.a.O., 523.526.

⁶⁴ Vgl. a.a.O., 526f.

⁶⁵ A.a.O., 527.

⁶⁶ Vgl. a.a.O., 527-530. Es wäre sicher nicht schwer hier ebenso eine Kritik an denjenigen Theologen zu entdecken, die Theologie gern als eine „Transzendenzerfahrungen“ betreffende religiöse „Deuteaktivität“ des Menschen verstehen wollen.

*zugänglich und bedürftig ist, die er in seinem Sein, Wollen und Tun zu bestätigen und zu bewähren hat und in den Augen, nach der Erfahrung und Einsicht von so frommen und klugen Männern wie die drei Freunde tatsächlich bestätigt und bewährt*⁶⁷. Dieser *unfreie* Gott der Freunde ist wirklich ein *anderer*, als der *freie* Gott Hiobs, den Barth in der Betrachtung der Gottesreden herausgearbeitet hat. Und Hiob als den Menschen, der dem freien Gott in ebenso freier Weise angehört, können die Freunde ebenso nicht verstehen, wie seinen freien Gott⁶⁸. Hiob kann Gott darum auch nicht entsagen (was im Übrigen seine Frau Hi 2,9 fordert), weil er eben kein zu verhandelnder „Gottesgedanke“, sondern konkretes Ereignis in seinem Leben war, ist und bleibt. Mit der Berufung auf den lebendigen Gott im Gegensatz zu einem Gott, der allein die Summe seiner Eigenschaften ist, ist nebenbei auch der klassischen Theodizeefrage eine Absage erteilt, da sie ja gerade mit den beiden sich scheinbar widersprechenden göttlichen Eigenschaften der Güte und der Allmacht operiert.

Die Freunde Hiobs werden durch ihre Art und Weise des Redens über Gott ebenfalls zu einem Typus, wie es Hiob für den wahrhaftigen Zeugen ist. In ihren Reden zeigt sich *eine Freiheit Gottes, die nur eben auf die allgemeine Vorstellung von seiner unbedingten Macht und Hoheit – und dort eine Freiheit des Menschen, die nur eben darauf hinausläuft, daß ihm jene muntere Fähigkeit zugeschrieben wird, vom Himmel herunter, geschichtslos, im Rahmen jenes Ordnungsgefüges zu denken und zu reden, dazu die Fähigkeit, sich in der Frage seines Heils und Unheils hoffentlich für sein Heil und nicht für sein Unheil und in diesem Kontext (aber nur in ihm!) dann wohl auch für und nicht gegen Gott zu entscheiden. Das eben heißt die Wahrheit in Unwahrheit verwandeln. Und indem das in den Reden der Freunde Hiobs geschieht, ist in ihnen der Lüge – der Lüge des Menschen der Sünde – ein Denkmal sondergleichen errichtet*⁶⁹. Diese Sünde des Menschen wird nun gerade da offenbar, wo sie mit dem wahrhaftigen Zeugen Gottes (Hiob bzw. Jesus Christus) konfrontiert wird⁷⁰.

In Barths Auslegung erhalten sowohl für die Figur Hiobs, seine Freunde als auch die Hiobproblematik im Ganzen eine funktionale Bestimmung: Sie dienen dazu, die größeren Themen der Dogmatik (Bund und Erwählung; Göttliche Eigenschaftenlehre; Anthropologie) mit den Texten der Bibel selbst zu grundieren. Dabei erfolgt jedoch keine Korrektur der im Hintergrund angesprochenen dogmatischen Themen durch die Exegese, so dass der Verdacht entsteht, sie

⁶⁷ A.a.O., 529-530.

⁶⁸ Vgl. a.a.O., 530.

⁶⁹ A.a.O., 530-531. Bei Ebeling waren nicht die Freunde, sondern Hiob das Paradigma für den sündigen Menschen!

⁷⁰ Vgl. a.a.O., 531.

bestätige nur, was die Dogmatik auch ohne sie gesagt hätte⁷¹. Dies wird daran deutlich, dass Barth seine Auslegung im Endeffekt gern auf traditionelle dogmatische Formeln bringt (z.B. „simul iustus et peccator“; „deus absconditus“; „Jahves Tat im Wort“). Es ist darum aber nicht so, dass Barths Auslegung dadurch etwa wertlos würde, sie ist im Gegenteil weiterhin pointiert formuliert und im Einzelnen durchaus anschlussfähig (was auch ihre Rezeption in der Exegese zeigt). Auch darum muss die Möglichkeit dieser Herangehensweise der Einordnung der Themen des Hiobbuches in die Topoi der Dogmatik als Möglichkeit einer „Antwort auf Hiob“ abschließend offen bleiben⁷².

3.3 Die bleibende Aporie (F. Mildenberger)

Friedrich Mildenberger behandelt Hiob in seiner „Biblischen Dogmatik“ in seinem Kapitel: „Von der Zuwendung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott“, und darin im Unterparagraphen „Das Gott zugewandte Leben“⁷³. Damit scheint zunächst der Zusammenhang bei Barth sowie seine bundestheologische Aussage implizit aufgenommen, der Hiob ja ebenfalls als Paradigma des reziproken Verhältnisses von Gott und Mensch verstand. Dass Hiob aber konkret im Unterabschnitt „Vom *Ausstehen* Gottes“ behandelt wird, zeigt dann, dass Mildenberger eine andere Richtung, jedoch in dezidiertem Auseinandersetzung mit Barth, einschlägt. Auch dass sich die Dogmatik Mildenbergers als „Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive“ versteht, zeigt den Anspruch, den Zusammenhang von Schriftauslegung und Dogmatik stärker als bei Barth zu reflektieren.

Gegenüber Barth kritisiert Mildenberger dessen *metaphysischen Rationalismus*, der letztlich beansprucht, Gott selbst zutreffend denken zu können. Gott bleibe, trotz Barths ständiger gegenteiliger Beteuerungen, ein Gegenstand des Denkens, der *über die Leiter der Analogie* zu erreichen ist⁷⁴. Damit würde sich Barth eigentlich erst recht bei der von ihm kritisierte Sicht der Hiobfreunde einreihen. Durch den Versuch,

⁷¹ Andersherum bestimmt H. Gollwitzer diese Beziehung, in der eine durch die „*Bibel selbst geweckte Erwartung* [...], die dann, als immer wieder bestätigte, freilich auch als dogmatischer Satz formuliert werden darf.“ K. Barth, *Hiob*, 22.

⁷² Allerdings stellt Barth (anders als Ebeling und Gestrich) nicht den Anspruch mit seiner Auslegung auch wirklich eine Antwort an Hiob zu formulieren.

⁷³ F. Mildenberger, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, Bd. 2. *Ökonomie als Theologie*, Stuttgart u.a. 1992, bes. 279-291.

⁷⁴ Vgl. a.a.O., 47-48 mit Anm. 11. Ich zögere jedoch, mich hier gänzlich anzuschließen, da Barths starke Betonung des „lebendigen Gottes“ gegenüber einem rationalen Gottesverständnis offenkundig ist. Ob Barth sich aber letztlich an sein eigenes Programm hält, wäre eine andere Frage.

Gott zutreffend denken zu wollen, wird die Betrachtung Hiobs bei Barth aus ihrer konkreten Geschichtlichkeit innerhalb der biblischen Überlieferung heraus auf die Ebene eines übergeschichtlichen *Programms* gehoben⁷⁵. Damit wird die Entstehung des Hiobproblems in seinem konkreten Geschichtszusammenhang beiseite gewischt und kann darum nicht richtig verstanden werden⁷⁶.

Das Verständnis des Hiobbuches ist bei Mildnerberger in eine Geschichte des Bekenntnisses in Israel eingebettet. Das Bekenntnis Israels bildet selbst eine Tradition der Gotteserfahrung. Es handelt sich um eine bestimmte *Sprachform*, die besonders in den Psalmen deutlich wird, die dann ihrerseits „im *Nachvollzug*“ zu neuen Erfahrungen anleiten kann. Um die Traditionsgebundenheit der Sprachwerdung von Gotteserfahrungen zu betonen, benutzt Mildnerberger den Ausdruck *Formular*⁷⁷. Bei der Betrachtung des Hiobbuches *steht nun die Frage, wie weit das Formular in einer Extremsituation wie der des Hiob eigentlich trägt. Nicht nur eine Gattung des Formulars wird da aufgenommen und durchgesprochen. Die vorgegebenen Sprachelemente werden dabei variiert und gedehnt*⁷⁸. Die Auseinandersetzung Hiobs mit seinen Freunden zeigt, dass die *Geborgenheit dieser traditionellen Sprache* nicht mehr tragfähig ist, sie muss verlassen werden, da sie an Hiobs Leiden immerfort zerbricht. Gerade dieses Zerbrechen der *festen Behausung der tradierten Sprache* an der Gotteserfahrung Hiobs ist es, was seine Freunde nicht verstehen können⁷⁹. *So weit kann es kommen: Das Formular, die tradierte Möglichkeit des Sprechens von Gott und zu Gott, läßt sich hier nur noch in Trimmern, nur noch Fragment bei Fragment, verwenden, um das zu sagen, was Hiob doch sagen muß, daß gegen allen Augenschein die Unwahrheit nicht in seinem Innen ist, das sich weigerte, die eigene Sündhaftigkeit einzugestehen, obwohl ihm das die Freunde noch und noch suggerieren wollen. Sondern daß das Außen, und damit auch der ihm in diesem Außen entgegenkommende Gott, diese Unwahrheit ist*⁸⁰.

Im Gegensatz zu Barth will Mildnerberger dies aber nicht auf die Freiheit Gottes deuten, weil dann die Frage offen bleibt, ob es sich dabei nicht vielmehr um

⁷⁵ Vgl. a.a.O., 280.

⁷⁶ Vgl. ebd. Dies bedenkt in anderer Weise Gestrich, indem er das Hiobproblem im (heilsgeschichtlichen) Zusammenhang der ganzen Glaubensgeschichte Israels betrachtet.

⁷⁷ A.a.O., 260. Dieses Schema ist leicht auf die Erfahrungen Israels zu übertragen, die sich im Tun-Ergehen-Zusammenhang ausdrückt, was Mildnerberger an anderer Stelle auch ausgeführt hat: Vgl. F. Mildnerberger, *Biblische Dogmatik. Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, Bd. 1. *Prolegomena. Verstehen und Geltung der Bibel*, Stuttgart u.a. 1991, 143f.

⁷⁸ F. Mildnerberger, *Biblische Dogmatik*, Bd. 2, 280.

⁷⁹ A.a.O., 281.284.

⁸⁰ A.a.O., 286.

Gottes *blanke Willkür* handelt⁸¹. Ebenso grenzt sich Mildenerger aber auch gegen eine „neutestamentliche“ Lösung des Hiobproblems ab. Diese kann das Problem zwar als eschatologisch gelöst betrachten, läuft aber Gefahr, dass sie mit ihrer Spannung des „schon“ und „noch nicht“ (was ja dann auch Gestricks Problem bei seiner christologischen Lösung bleibt) leicht zur *bloßen Formel verkommt, wenn es nicht bei dem bleibt, wofür Hiob einsteht: daß die Unwahrheit der gegenwärtigen Wirklichkeit* [und damit zugleich die Unwahrheit Gottes] *nicht sein darf*⁸². Innerhalb des Hiobbuches bringen auch die Reden Elihus, der die Erfahrungen Hiobs als *Gottes Warnung und Erziehung* deuten will, keine Lösung, sondern sie führen eher in einen merkwürdigen Dualismus, der gegenwärtige Wirklichkeit und Gott trennen will⁸³. Als letzte Möglichkeit einer Lösung bleiben so nur die Gottesreden, die eine neue Form des „Formulars“ eröffnen: *Es ist in jedem Fall eine andere Weltperspektive und eine andere Sprache, in der Gottes wirksame Macht so ausgesprochen wird, daß Hiob demgegenüber verstummen muß*⁸⁴. Allein: Auch die Neuaufrichtung eines weiteren Formulars hilft hier nicht mehr weiter, denn dies ist keine Sprache mehr *in der sich der in Not geratene Beter mit seinen Affekten bergen kann*⁸⁵. Darum bleibt Hiob auch nur das Schweigen und kein aktives Eintreten in das neue Formular.

Mildenerger formuliert als Schluss seiner Betrachtungen (die indirekt auch sämtliche in dieser Studie betrachteten Lösungsversuchen des Hiobproblems einschließen), den Satz: *Ich [...] finde, daß es bei den verschiedenen Abschlüssen und so im Grund bei einem offenen Schluß bleiben sollte*⁸⁶. Das Auseinandertreten von gegenwärtiger Gotteserfahrung und jeder Tradition der Gottesbegegnung erscheint im Leiden Hiobs so gravierend, dass eine wie auch immer geartete Antwort niemals befriedigen kann. So bleibt bei Mildenerger am Ende nur die Aporie.

3.4 Zusammenfassung

Ich habe hier drei paradigmatische Interpretationen des Hiobproblems aus der evangelischen Theologie mit ihren spezifischen Vorzüge und Problemen vorzustellen versucht. Dabei hat die Auslegung Karl Barths meines Erachtens sowohl den aufschlussreichsten dogmatischen Beitrag zur Interpretation des Hiobbuches geliefert, wie sie auch gleichfalls die größten Probleme aufwirft. Im

⁸¹ A.a.O., 281.

⁸² A.a.O., 288.

⁸³ Vgl. a.a.O., 290. Von diesem Vorwurf Mildenergers an Elihu ist Barth mit seiner Rede von „Gottes Lektion“ vielleicht nicht weit entfernt.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ A.a.O., 291.

⁸⁶ Ebd.

Grunde geht es bei all diesen Auslegungen jedoch nicht um eine Antwort auf die Frage: *Ist das eine Lösung für den Hiob des Buches?* sondern um die Frage *Akzeptiere ich selbst diese Antworten als Antworten auf menschliches Leiden?* Nach einer Lösung für das Hiobproblem des Buches zu fragen ist unnötig, da Hiob dort ja die Lösung der Gottesreden anerkennt und es auf der Ebene des Buches somit gelöst erscheint. Es ist vielmehr, wie es Mildenberger richtig sagt, die Aufgabe über ein tradiertes „Formular der Gotteserfahrung“ hinaus zu fragen: *Wie soll sich ein an und vor Gott Leidender, überhaupt noch in seinem Gott bergen können, wenn dieser selbst Grund des Leidens geworden ist?* Diese Menschheitsfrage nehmen das Hiobbuch und darüber hinaus die weiteren biblischen Schriften, ihre Paralleltexte in der biblischen Umwelt und über die Zeit viele weitere bis in die moderne Dogmatik auf. Dies aber ist eben nicht die klassische Frage der Theodizee! Denn es geht ja gerade nicht um eine Prinzipienlösung der Frage etwa nach der Existenz Gott und seiner Gerechtigkeit, die anhand seiner Eigenschaften Güte und Allmacht verhandelt wird. Dies hat Barth sehr deutlich herausgestellt. Es geht um ein Leiden, das im Grunde „religiös“, weil grundsätzlich auf Gott bezogen ist. Als Lösung die Nichtexistenz von Gott selbst oder aber einer seiner Eigenschaften Güte, Gerechtigkeit oder Macht anzunehmen, steht nicht zur Debatte, sondern diese Dinge stehen für das Hiobbuch vielmehr fest. Die Frage ist nicht *warum Ich?* oder *warum Gott?*, sondern *warum Gott so für mich?* Dass sich diese Frage in eine allgemeinere Form zur Frage nach dem Leiden überhaupt weitet, ist dann nur folgerichtig. Denn die Erfahrung „religiösen“ Leidens an Gott als bleibendem Gegenüber ist von einem Leiden, das ohne Gegenüber zu Gott empfunden wird sicher nicht substantiell zu trennen. Wohl aber können beide unterschieden werden: Da das Leid in verschiedenen „Horizonten“ empfunden wird, wird ein religiöser Mensch sein Leiden anders deuten als ein nicht-religiöser. Wie die Rezeptionsgeschichte zeigt, ist Hiob hier immer wieder zu einer Identifikationsfigur geworden (als die er wahrscheinlich schon angelegt war), in denen sich viele Leidende, ob vor Gott oder ohne Gott, wiederfinden konnten.

Das große Problem das dabei aber alle betrachteten Interpretationen teilen ist jedoch die Beantwortung der Frage danach, wie die Betrachtung des menschlichen Leidens von der Ebene einer theologischen Reflexion auf die Ebene der wirklich praktischen Hilfe hinüberwechseln kann? Wie kann hier die Antwort des Glaubens in das Leben hineingezogen werden? Besonders deutlich steht Gestrich vor dieser Frage, wenn er angesichts der Gegenwart des menschlichen Leidens von der bleibenden Anfechtung des christlichen Glaubens spricht. Ebelings und Barths Einordnung der Problematik in ein System der Theologie sind zwar beeindruckend, ja sie sind auf der theologisch-reflexiven Ebene sogar stimmig und zutreffend. Sie scheinen aber umso mehr an einer solchen „Unpraktikabilität“ des Systems zu

scheitern. Denn wie soll man sich ihre Antworten in einer konkreten Situation des Leidens vorstellen?⁸⁷ Sie müssen hier wie Hiobs Freunde unverständig daneben stehen bleiben, weil sie, wie diese, dem Leid letztlich eine Funktion zusprechen: Bei Ebeling die Offenlegung der menschlichen Verkehrung gegenüber Gott, bei Barth die Offenbarung der Freiheit Gottes. Diese Aussagen sind für sich genommen natürlich nicht falsch, genausowenig wie die Aussagen der Freunde im Grunde nicht falsch sind. Die „modernen“ Freunde ordnen jedoch wie die Freunde im Hiobbuch die Begegnung mit dem Leiden dem höheren Zweck einer richtigen theologischen Aussage unter. Aber kann Leiden überhaupt jemals eine Funktion und damit auch einen Sinn bekommen?⁸⁸ Noch dazu einen, der wie die theologischen Aussagen auch eine über die Person des Autors hinausgehende allgemeinere Geltung einfordert? Ingolf Dalferth hat gegen solche Versuche zu Recht betont: *Wenn Menschen der Sinnlosigkeit ihres eigenen Leidens pädagogisch einen Sinn abgewinnen können, legitimiert das in keiner Weise dazu, dies auch als Sinn des Leidens anderer Menschen oder Lebewesen auszugeben [...]*⁸⁹. Das heißt nicht, dass von Hiob nicht vom Umgang im Leid zu lernen ware⁹⁰, aber es kann keine von außen an das Leid herangetragene Antwort geben, die Leiden im Grunde irgendwie sinnvoll versteht. Bleibt aber angesichts eines Leidens, wie Hiob es erfährt und wie Menschen es jederzeit erfahren können, nicht tatsächlich nur die „sprachlose“ Aporie der dauernden Anfechtung sowohl des Einzelnen als auch des ganzen christlichen Glaubens?

4. Ausblick

An dieser Stelle kann ich nur die Skizze jenes Denkversuchs geben, die für mich selbst im Umgang mit menschlichem Leiden im Horizont evangelischen Glaubens am tragfahigsten erscheint. Auch diese Studie krankt natürlich daran, schlussendlich nur eine theologische Reflexion und nicht mehr sein zu können. Der praktische Umgang mit Leiden, eine Hilfe für Leidende, die sich aus dem Glauben speist, ist Aufgabe jedes Christen. Einen reflektierten Umgang mit Menschen im Leid zu entwickeln ist Aufgabe christlicher Seelsorge und Diakonie. Ich will an dieser Stelle aber versuchen eine Verstehensmoglichkeit des Leidens zu formulieren, die weder in ihrer Einordnung noch in einer Sprachlosigkeit ihr gegenüber mündet.

⁸⁷ Dies gibt Barth sogar indirekt zu: Vgl. KD IV/3, 494: *„Man muß doch [...] zunächst einfach zustimmen: [...] Können wir uns damit am Bett eines Sterbenden vorstellen, oder im Heim einer Frau, die ihren Mann und ihre Kinder verloren hat?“*

⁸⁸ Vgl. zur Sinnlosigkeit des Leidens I. U. Dalferth, *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem*, Leipzig 2006, 110-116.

⁸⁹ A.a.O., 99. Diese Kritik trifft auf der Buchebene vor allem den „pädagogisch“ gesinnten Elihu, vgl. die Kritik an seiner Position bei M. Saur, *Einführung*, 102f.

⁹⁰ Vgl. I. U. Dalferth, *Leiden*, 102.

4.1 Leiden kann nur subjektiv gedeutet werden

Wie bereits innerhalb des Buches die Antwort Gottes an Hiobs Freunde zeigt, ist ihr Versuch, Hiobs Leiden in ein Größeres einzuordnen gescheitert. Dem Leiden kann nur von den Betroffenen, wenn überhaupt, ein Sinn gegeben werden. Dies gilt auch vom religiösen Leiden an Gott, wie es bei Hiob paradigmatisch durchgeführt ist. Im Leiden von außen mit Deutungen heranzutreten ist, wie bereits oben ausgeführt, dann nicht hilfreich, wenn sie das konkrete Leiden des Betroffenen nicht als solches wahrnehmen. Hier ist mit Dalferth zu sagen: *Zwar verbürgt Betroffenheit keine Wahrheit, aber ebensowenig tut das Nichtbetroffenheit. Es ist auch nicht so, dass nur Betroffene wirklich wissen können, was sie leiden. Oft kennen und verstehen das Nichtbetroffene eher als der Betroffene selbst. Die Differenz zwischen ihnen liegt daher nicht darin, dass es Wahrheit nur für Betroffene, für Nichtbetroffene dagegen nur Richtigkeiten gäbe, sondern dass beide unterschiedlichen Zugang zu dieser Wahrheit haben: Betroffene direkt und unmittelbar, Nichtbetroffene auf dem indirekten Weg [...]. Eine wirkliche Asymmetrie kommt erst dadurch zu Stande, dass zwar Betroffene immer auch das noch wissen können, was Nichtbetroffene wissen, das Umgekehrte aber nicht gilt. Deshalb ist im Umgang mit Leiden, nicht nur über Leidende, sondern mit diesen zu sprechen: nur so ist ein einigermaßen ausgevogenes Verständnis dessen zu gewinnen, was man zu verstehen sucht*⁹¹.

Dieser Einsicht ist eventuell bereits im Hiobbuch selbst Ausdruck verliehen, wenn man die letzte Antwort Gottes (Hi 42,7), den Tadel der Freunde, mit Manfred Oeming als „ihr habt nicht recht zu mir geredet, wie mein Knecht Hiob“ übersetzt⁹². Hiob hat seine *eigene* Deutung seines Leidens *auf Gott hin* zur Sprache gebracht. Seine Freunde, die ganz und gar wohlmeinend, aber doch nur *über* Gott und allgemeine Wahrheiten sprechen wollten, sind hier gescheitert und werden darum getadelt.

4.2 Die Sprache religiösen Leidens ist die Klage, die Gott gegen Gott aufruft

Ob es in jeder Form des Leidens möglich ist, dem auch sprachlichen Ausdruck zu geben, wäre hier zuerst zu fragen, denn *Leiden ist zumeist zu komplex und zuweilen auch bei Weitem zu brutal, als dass es sich [...] einfangen ließe*⁹³. Wie gesagt kann das Verstummen, die Sprachlosigkeit angesichts des Leidens zugleich auch die letzte

⁹¹ I. U. Dalferth, *Leiden*, 97.

⁹² M. Oeming, *Das Ziel*, in: K. Schmid/Ders., *Hiobs Weg*, 121-142, 138. Diese Auslegung, die sich als Korrektur vieler anderer Deutungen von Hi 42,7 versteht (vgl. dazu a.a.O., 123-135) ist selbst wiederum kritisiert worden. Vgl. H. Strauß, *Hiob*, 397 (mit Bezug auf eine andere Veröffentlichung Oemings mit derselben Pointe), I. Kottsieper, *Thema verfehlt*, 777f. Beide sehen die Präposition „zu bzw. über Gott reden“ überbelastet gegenüber dem „recht reden“, der für sie eigentlichen Pointe von Hi 42,7.

⁹³ J. Schmidt, *Klage*, 163.

Antwort sein. Der Hiob des Buches aber kann sein Leiden in Sprache kleiden. Er klagt es vor Gott und vor seinen Freunden. An dieser Stelle ist Barths Rede von der Freiheit Hiobs darum vielleicht zuzustimmen, weil er zuallererst die Freiheit gewinnt das auszusprechen, was er erleidet. Er kann es deuten, er kann beginnen es zu verarbeiten. Dies ist Vielen nicht gegeben. Es ist bereits ein erster Schritt, überhaupt von der Sprachlosigkeit zur Klage überzugehen⁹⁴. Dazu braucht es sicher auch die Hilfe von Menschen, die als Gesprächspartner dem Leidenden zur Sprachwerdung verhelfen können. So wie die Freunde Hiobs zunächst kommen, um in echter Anteilnahme mit ihm zuerst seine Sprachlosigkeit und dann seine Klage zu teilen (Hi 2,11-3,1). Ob es auch die Religion, der christliche Glaube selbst sein kann, der diesen Schritt ermöglicht, kann nur für den Einzelnen wahr sein, der darin eine Linderung seines Leidens erblickt. Dasselbe gilt für die Tragfähigkeit des von Mildnerberger so genannten „Formulars“. Nur für denjenigen, der sich in der traditionsverbundenen Sprache des Formulars mit seiner Existenz *bergen*“ kann, wird es zu einem Medium, das die eigene Klage auf Gott hin ausrichtet. Sich wiederzufinden in einer „Geschichte der Klage“ und auf diese Weise verbunden zu sein mit so vielen anderen Leidenden, die die Worte des Formulars gebetet und geklagt haben, kann dazu beitragen, die eigene Erfahrung zuerst sprachförmig werden zu lassen.

Für Hiob ist dieser erste Schritt hin zur Klage getan. Er kann wieder eine Freiheit gewinnen, auszusprechen. Von anderen Leidenden unterscheidet er sich aber durch den Horizont des Sprechens „vor Gott“. Er deutet sein Leiden nicht nur, indem er sich und sein Erleben selbst betrachtet⁹⁵, sondern er deutet es vor Gott und in Beziehung zu ihm. Hier erfolgt der zweite Schritt, dem Übergang von der Klage zur Anklage⁹⁶. Hiob wendet sich gegen Gott, er rebelliert, er besteht darauf nichts getan zu haben, was zu solchem Leiden vor Gott rechtfertigen würde. *Diese Wendung gegen Gott ist immer noch ein sich Ausrichten an Gott, auch wenn nicht mehr die Hoffnung auf ein Wahrwerden der Wirklichkeit seiner Gegenwart, sondern die Wut und Verzweiflung über das sich Verweigern Gottes und das Entziehen und Verbergen seiner Gegenwart das Leben bestimmt. [...] Das Geschöpf leidet, weil der Schöpfer es nicht nur leiden*

⁹⁴ Vgl. I. U. Dalferth, *Leiden*, 126. Ein Schema bei D. Sölle, *Leiden*, 94.

⁹⁵ Vgl. J. Schmidt, *Klage*, 173. Klage ermöglicht es dem Menschen „das Erlebte in der Erzählung performativ zu gestalten – ohne dass indes der Mensch seine Geschichte aus seiner Spontaneität neu schaffen würde. Weder katapultiert sich der Mensch aus seiner Zeit heraus, noch versinkt er in ihr, vielmehr verhält sich der Mensch in der Klage konstruktiv zu einem Erleben, das er nunmehr zu bearbeiten vermag.“

⁹⁶ Vgl. I. U. Dalferth, *Leiden*, 128. Bei Ebeling liegt im Übergang der Klage zur Anklage nicht etwa ein legitimer Schritt in der Aufarbeitung des menschlichen Leidens, sondern der Grund für die menschliche Sünde.

*lässt, sondern selbst sein Leiden bewirkt: Gott wird in der Anfechtung nicht nur dunkel, sondern er ist selbst derjenige, der diese Dunkelheit erzeugt*⁹⁷.

Die Wendung, wie sie Zimmerli und viele andere zu Recht betont haben, besteht nun im Aufruf des Gottes gegen Gott! Im Aufruf der Hoffnung gegen die Hoffnung! Hiobs Klage *macht Gott als letztgültig Verantwortlichen ansprechbar, indem sie ihn [...] noch im Eindruck seiner radikalen Abwesenheit anredet. [...] Klage verklagt den deus absconditus beim deus revelatus, d.h. sie lässt zugleich bedrängend und sich distanzierend, vor diesem ihr Leiden an jenem zum Ausdruck kommen [...]*⁹⁸. Das heißt aber nicht etwa, das Problem auf dogmatische Formeln zu reduzieren, sondern es verschärft den Konflikt ins Unermessliche: **Gott streitet gegen Gott!**⁹⁹ Die Klage ruft Gott zum Mit-Leiden auf, so dass der Gott, der in der Klage angerufen wird am angeklagten Gott, an sich selbst, leidet. *Nemo contra deum nisi deus ipse!*

4.3 Der leidende Gott der Liebe

Dieser Konflikt Gott gegen Gott findet seinen tiefsten Ausdruck im Kreuz. Diesen Zusammenhang haben Jürgen Moltmann und Ingolf Dalferth besonders betont. Christus, der Sohn Gottes, Gott selbst, erhebt am Kreuz die Klage der Gottverlassenheit gegen Gott, den Vater (Mk 15,34)¹⁰⁰. Der in Christus anwesende Gott erleidet selbst die Abwesenheit Gottes. Gott ist damit nicht etwa leidensunfähig, wie die kirchliche Tradition es oft verkündet hat und wie es auch manche Interpretationen des Hiobbuches nahelegen¹⁰¹.

Die Auferstehung des so klagenden Christus zeigt den Ausgang des Konfliktes Gott gegen Gott: Es ist nicht Gottes *Selbstzerstörung* in diesem Gegensatz, noch kann es angesichts der Auferstehung eine bleibende *Zweideutigkeit* Gottes gegenüber dem Leid geben. Der Ausgang besteht vielmehr in der den

⁹⁷ A.a.O., 211. Noch schärfer formuliert Dalferth a.a.O., 214: „Gott ist vom Menschen nicht nur durch einen Abgrund getrennt, sondern Gott ist selbst der Abgrund der Gott vom Menschen trennt.“

⁹⁸ J. Schmidt, *Klage*, 175-176.

⁹⁹ Auf diesem Weg bewegt sich wohl auch Barth, wenn er nachdrücklich auf der Identität des Hiob zugewandten und des Hiob verdunkelten Gottes beharrt.

¹⁰⁰ Vgl. I. U. Dalferth, *Leiden*, 212-219; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 235-239.

¹⁰¹ Vgl. a.a.O., 217: „Wäre Gott [...] leidensunfähig, so wäre er auch liebesunfähig. [...] Wer liebesfähig ist, ist auch leidensfähig, denn er öffnet sich selbst den Leiden, die die Liebe einbringt und bleibt ihnen doch kraft seiner Liebe überlegen.“ Gott leidet, weil er den Menschen und seine Schöpfung liebt. Er kann Liebe und Gegenliebe nicht erzwingen, er kann den Widerspruch gegen seine Liebe nur wiederum *erleiden*. Auch dafür steht das Kreuz (vgl. a.a.O., 235).

dramatischen Konflikt überbietenden Liebe (Röm 8,34-39). Einer ganz und gar bedingungslosen Liebe, die sich durch die Auferstehung ihre eigenen Bedingungen schafft, die alles andere, ihr Entgegenstehende überbietet¹⁰². Sie ist damit keine göttliche Eigenschaft neben anderen, sondern entspricht dem Wesen Gottes, wie es sich in Christus, seiner Menschwerdung, seinem Wirken, seinem Kreuz und seiner Auferstehung offenbart hat. Einen abstrakt auf seine Eigenschaften Leidlosigkeit, Allmacht etc. bezogenen Gott außerhalb der Liebe Christi kann es darum nicht geben¹⁰³. Diese Liebe widerfährt Menschen ganz und gar passiv, kontingent und *gratis*¹⁰⁴. Ingolf Dalferth formuliert darum abschließend zu Recht: Das Ereignis von Gottes Liebe im Menschen *ist der Grund, auf den der Glaube baut: So und nicht anders ist Gott, weil Gott selbst sich so und nicht anders bestimmt hat. Diese Gewissheit gründet in nichts von Gott Verschiedenem, sondern einzig in Gott selbst. Er ist Gott für seine Geschöpfe und zu ihren Gunsten, weil er nur so und nicht anders Gott sein will. Seine Göttlichkeit besteht nicht in abstrakter Allmacht, Gerechtigkeit und Güte, sondern konkret darin, dass er seine Schöpfung ohne den dunklen Hintergrund des ‚Vielleicht doch ganz anders‘ uneingeschränkt liebt, und zwar einzig und allein um ihrer selbst willen*¹⁰⁵.

Ich bin am Schluss darum geneigt, denjenigen Interpreten des Hiobbuches zuzustimmen, die in diesem Aufruf von Gott gegen Gott die Lösung für Hiob und in Christi Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung eine endgültige Absage Gottes an das Leiden sehen. Allein, es bleibt der „garstige Graben“ der individuellen Betroffenheit und es bleibt die Sprachlosigkeit des Nichtbetroffenen. Wie soll diese Lösung helfen? Doch nur, wenn der christliche Glaube bereits den Horizont bildet, in dem das Leiden überhaupt so gedeutet werden kann (So wie Hiobs Gottesglaube die Voraussetzung für seine Anklage Gottes war)¹⁰⁶. Und ist es nicht zuletzt ein Akt des Bekennens, die Liebe Gottes, die sich unter dem Kreuz verbirgt, für sich da sein zu lassen? Dies alles ist im Christentum ja stets unter dem „eschatologischen Vorbehalt“ gesagt, dass zwar alles bereits vollendet, jedoch noch nicht sichtbar geworden ist. Was wird aber

¹⁰² Vgl. a.a.O., 217.235.

¹⁰³ Vgl. a.a.O., 237.239. Damit ist das Wesen Gottes als Liebe aber kein „*metaphysischer Rationalismus*“ (Mildenberger), da der Liebe stets ein irrationaler Zug innewohnt.

¹⁰⁴ Vgl. I. U. Dalferth, *Leiden*, 217. Hierin besteht dann auch die „Freiheit Gottes“ die Barth gegenüber dem „Prinzipiengott“ der Freunde Hiobs so stark betont hatte. Gott kann den Menschen in freier Wahl durch seine Liebe segnen und beschenken. Die Frage an Barth wäre nur, ob Gott seine Liebe zum Zwecke der Bewährung und Prüfung der Bundestreue auch wirklich wieder entziehen will.

¹⁰⁵ A.a.O., 218.

¹⁰⁶ Vgl. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 235. Moltmann bezieht seine Lösung ausdrücklich nur auf „den Glaubenden“. Ebenso I. U. Dalferth, *Leiden*, 217.

dann aus den so vielen anderen, sicher auch Christen, die für sich „ohne Christus“ leiden? Aus denen, die im Leiden an Gott zerbrechen? Aus denen, die keine Freunde wie Hiob haben? Aus denen, denen der leidende Gott nicht helfen kann, sondern für die vielleicht gerade der machtvolle, todüberwindende Gott ihre letzte Zuflucht ist?

Somit bleibt am offenen Ende nur Hoffnung, wie ja aller Glaube angesichts des Leidens in der Welt zuletzt Hoffnung ist (Röm 8,18-25). Die Hoffnung, dass dem Leiden so begegnet werden möge, dass es als von Christus selbst gelindert erfahren wird. Und dass denjenigen, die dazu nicht hindurchzudringen vermögen, so geholfen wird, dass sie neue Hoffnung schöpfen können.

Summary: Job and his Modern Friends. The Formation of the Job Problem in Old Israel, its Usage and Questionability in Modern Theology - Part II

Part I of this article was published in the yearbook of 2013 and dealt with the biblical and exegetical backgrounds of the Job Problem. Part II of the article now deals with three classical answers given in the theology of the 20th century: (1) The „christological answer” to the Job problem in the theology of G. Ebeling and his school, (2) its „functional attribution” in Karl Barth’s Church Dogmatics, and (3) its „lasting aporia” in Friedrich Mildenerger’s „Biblical Dogmatics”. Here it is pointed out that some answers to the problem of human suffering given in 20th century theology follow closely the footsteps of Job’s friends 2500 years ago. In the end the author asks how Christian theology can deal with the problem of human suffering without repeating the mistake of a sheer theological explanation that remains outside of the suffering itself.

Keywords: Job, suffering, History of Modern Theology, Gerhard Ebeling, Karl Barth, Friedrich Mildenerger

Streszczenie: Job i jego współcześni przyjaciele. Formowanie się problemu Joba w starożytnym Izraelu, jego funkcjonowanie oraz budzący wątpliwość status problemu we współczesnej teologii

Część I niniejszego artykułu została opublikowana w Gdańskim Roczniku Ewangelickim w 2013 roku i traktowała o biblijnym i egzegetycznym tle problemu Joba. Obecna część II artykułu zajmuje się trzema klasycznymi odpowiedziami udzielonymi w teologii dwudziestego wieku: (1) „odpowiedzią chrystologiczną” na problem Joba w teologii G. Ebelinga i jego szkoły, (2)

odpowiedzią w postaci „atrybucji funkcjonalnej” problemu zawartej w *Dogmatyce Kościelnej* Karla Bartha oraz (3) odpowiedzią w postaci „trwalej aporii” w *Dogmatyce Biblijnej* Friedricha Mildembergera. W artykule wskazano, że pewne odpowiedzi w kwestii ludzkiego cierpienia udzielone w teologii wieku dwudziestego idą ściśle śladami przyjaciół Joba sprzed 2500. Na koniec autor zadaje pytanie jak teologia chrześcijańska może ujmować problem ludzkiego cierpienia nie powtarzając błędu czysto teologicznego wyjaśnienia, które pozostaje poza cierpieniem jako takim.

Słowa kluczowe: Job, cierpienie, Historia Współczesnej Teologii, Gerhard Ebeling, Karl Barth, Friedrich Mildemberger

Knud Henrik Boysen, (ur. 1985), pracownik naukowy katedry teologii systematycznej na wydziale teologii ewangelickiej Uniwersytetu Ernsta Moritza Arndta w Greifswaldzie, RFN, doktorant – stypendysta Fundacji „Bogisław” Uniwersytetu w Greifswaldzie.

Wojciech Gajewski

„Rzekł mu Piłat: Co to jest prawda?” *'Emet i alētheia* w tradycji żydowskiej i grecko-rzymskiej Część II

Wstęp

Pierwsza część artykułu poświęcona była odczytaniu terminów *'emet* i *alētheia* w ich naturalnym środowisku. Wnioski płynące z analizy tych terminów prowadzą do trzech konkluzji: (1.) w obu kręgach kulturowych, podobnie jak czynimy to współcześnie, posługiwano się słowem *prawda* na określenie zgodności wyrażanych sądów (myśli, przekonań, stanu rzeczy etc.) z obiektywną rzeczywistością; (2.) hebrajskie *'emet* nosi charakter religijno-etyczny i związane było z ideą wierności i wiarygodności Boga oraz nadanego przez Niego Prawa; (3.) greckie szkoły filozoficzne używały pojęcia *alētheia* w ściśle określonym, charakterystycznym dla każdej szkoły, sensie.

Przedstawiając wnioski nieco szerzej należy podkreślić, że zgodność sądów z rzeczywistością wyraża naturalne znaczenie rzeczownika w obu kulturach. Wydarzenia prawdziwe przeciwstawiano opowieściom zmyślonym – *prawda* stanowi naturalny antonim *kłamstwa*. Takie użycie możemy odnaleźć zarówno w środowisku hebrajskim¹, jak i grecko-rzymskim. W tym ujęciu termin był w powszechnym użyciu już od czasów homeryckich (*Opowiem wam całą prawdę; Odyseja* 11,507²), przez okres klasyczny (Hezjod i greccy historycy – Tukidydes czy Ksenofont³), aż po kulturę hellenistyczną. Na przełomie er pod-

¹ A.S. Wójcik, *'Prawda' w Biblii Hebrajskiej: analiza logiczno-lingwistyczna*, Kraków – Budapest 2010, s. 426-430 („Osoby występujące w BH kierują się ideą klasycznej definicji prawdy i to na wiele sposobów, np. używając jej w argumentacji – rozumienie prawdy jako zgodności słów (snów, wizji) z rzeczywistością...”, s. 426).

² Homer, *The Odyssey*, transl. A.T. Murray, Cambridge – London 1945 (Loeb), s. 420; por. *Il-iada* 23:361; 24,407: *Powiedz mi całą prawdę, czy mój syn jest na statku?*

³ S.D. Kirkland, *The Ontology of Socratic Questioning in Plato's Early Dialogues*, New York 2012, s. 51; G. Quell, G. Kittel, R. Bultmann, *alētheia, alēthēs, alēthinos, alētheuō*, s. 232-251, w: *Theological Dictionary of the New Testament* [dalej: R. Bultmann, *alētheia*, TDNT], Grand Rapids 1995, t. 1, s. 238, nota 18.

kreślano przede wszystkim prawdę jako opozycję wobec wszelkich form fałszu, czyli rzeczywistość przeciwstawioną temu co nierealne. Faktem jest, że człowiek antyku, posługując się słowem *aletheia* / *veritas*, niekoniecznie brał pod uwagę szerokie spectrum filozoficzno-religijne znaczeniowe pojęcia. J.B. Skemp podkreślił, że przekonanie, jakoby wszyscy antyczni pisarze reprezentowali konkretnych filozofów, jest fałszywe: [Grecy] *zawsze są przedstawiani jako filozofujący myśliciele [...] Taki opis Greków ignoruje fakt, że wielu myślało inaczej, a całe mnóstwo z nich nie myślało w sposób usystematyzowany*⁴. Tego sądu nie należy oczywiście absolutyzować. Nie powinno się bowiem tracić z oczu faktu, że język wyraża określoną mentalność, której istotnym elementem była religia i filozofia⁵.

W myśli hebrajskiej ST i judaistycznej okresu Drugiej Świątyni, prawda jest ściśle związana z wiernością i wiarygodnością Boga (i Bogu)⁶. Człowiek żyjący w prawdzie jest uczciwy, prawy i spolegliwy, daleki od wszelkiej obludy, fałszu, udawania czy oszustwa. W pewnym uproszczeniu można stwierdzić, że hebrajskie ujęcie prawdy ma w pierwszej kolejności aspekt moralny, tak jak u Greków przede wszystkim intelektualny.

W ujęciu filozofii greckiej mamy z kolei do czynienia ze ścisłym związkiem prawdy z bytem. Helleński paradygmat tożsamości prawdy i bytu, sformułowany przez Parmenidesa, został następnie przejęty przez Platona i Arystotelesa. Pierwszy prawdę przedstawia jako dynamiczny i stopniowy proces wydobywania istoty bytu ze skrytości (mit o jaskini). Z kolei dla Arystotelesa prawda to stan umysłu, który zgodnie z rzeczywistością ocenia i opisuje byt. W filozofii sofistów prawda, jako wartość obiektywna i bezwzględna, została odrzucona na rzecz pojęcie prawdy względnej i subiektywnej. Pogląd ten doczekał się teoretycznego przepracowania w szkole sceptyków. W niektórych ośrodkach filozofii greckiej, a później także hellenistycznej, wciąż jednak istniało dawne, przedplatoń-

⁴ J.B. Skemp, *The Greeks and the Gospel*, London 1964, s. 3-4.

⁵ Problem ten, w nawiązaniu do mentalności hebrajskiej, podjął ostatnio M. Piel, *Jakiego przekładu Biblii Hebrajskiej brakuje w Polsce?*, s. 235-250, „*Studia Judaica*” 10 (2007), s. 235-236.

⁶ Por. Jr 10:10 *JHWH Bóg jest Bogiem Prawdziwym* [*JHWH 'Elohim 'emet hu-'Elohim*]. Frazę tę można odczytać zarówno jako: JHWH jest Bogiem Prawdziwym w kontraście do bogów fałszywych, ale także: JHWH jest Bogiem wiernym, na którym ludzie mogą polegać; D.R. Sadananda, *The Johannine Exegesis of God: An Exploration Into the Johannine Understanding of God*, Berlin 2004, s. 99.

skie przekonanie, że prawda nie jest wyłącznie kategorią logiczno-lingwistyczną, ale ma ścisły związek z etyką – jest i pozostaje rzeczywistością ukrytą i tajemniczą, która wymaga odkrycia często na drodze inicjacji

1. Występowanie leksemu *alētheia* w NT

By ukazać specyfikę ujęcia *prawdy* w *Corpus Johanneum*, należy zwrócić uwagę na występowanie interesującego nas leksemu w Ewangeliach synoptycznych, *Dziejach Apostolskich*, w pismach należących do *Corpus Paulinum* oraz w pozostałych tekstach NT. Pomocne w tym względzie mogą mieć pytania: na ile pisarze NT, posługujący się greckim terminem, zachowali jego hebrajskie znaczenie, na ile korzystali z koncepcji wypracowanej przez środowisko hellenistyczne, ewentualnie w jakim stopniu wpływ na to miała literatura późnego judaizmu (*Spätjudentum*). Aby odpowiedzieć na te pytania, w artykule zostanie przedstawione znaczenie pojęcia *alētheia* w tekstach NT z wyłączeniem pism Janowych. Analiza terminu *prawda* w *Corpus Johanneum* będzie przedmiotem trzeciej części artykułu.

W Biblii Hellenistycznej⁷ pojęcie *'emet* znalazło swój najczęstszy ekwiwalent w postaci greckiego *alētheia*⁸, tylko nielicznie jako *pistis* (*wiara*)⁹ lub derywatywy tego pojęcia¹⁰. Tłumaczenie *'emet* w Septuagincie za pośrednictwem *alētheia* miało zasadniczy wpływ na nowotestamentową koncepcję idei *prawdy* i *wierności*¹¹.

⁷ W tekście używane są skróty kilku najpopularniejszych polskich wydań Pisma Świętego: Biblii Gdańskiej (BG), Biblii Tysiąclecia (BT), Biblii Warszawskiej (BW) i Biblii Poznańskiej (BP). W przypadku Biblii Hebrajskiej używam form: ST lub Tanach, Biblii Hellenistycznej – Septuaginta (LXX), Nowego Testamentu – NT, natomiast najpopularniejszego łacińskiego tłumaczenia, czyli Wulgaty – Vg.

⁸ Por. H. Hübner, *alētheia*, s. 57-60, [w:] *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. 1, H. Balz, G. Schneider (red.), Grand Rapids 1990, s. 58; H. Wildberger, *'mn*, s. 134-157, [w:] E. Jenni, C. Westermann (red.), *Theological lexicon of the Old Testament*, t. 1, Peabody 1997, s. 151.

⁹ R. Bultmann, *alētheia*, s. 232-251 [w:] *Theological Dictionary of the New Testament* [dalej: R. Bultmann, *alētheia*, TDNT], Grand Rapids 1995, t. 1, s. 233.

¹⁰ W ślady za LXX poszła Vg tłumacząc hebr. *'emet* słowem *veritas*. Por. Rdz 24,27 Vg – *benedictus Dominus Deus domini mei Abraham, qui non abstulit misericordiam et veritatem suam a domino meo*.

¹¹ Por. D. Liroy, *The Biblical Concept of Truth in the Fourth Gospel*, s. 67-95, „Conspectus: The Journal of the South African Theological Seminary”, 6 (2008), s. 70.

Rzeczownik *alētheia*¹² oraz pochodne – czasownik *alētheuō* (*mówić prawdę*¹³), przymiotniki *alēthēs* (*nieskryty, prawdomówny, oczywisty*¹⁴) i *alēthinos* (*prawdziwy [dokładnie taki, jaki być powinien], rzeczywisty [nie pozorny]*¹⁵), przysłówek *alēthōs* (*prawdźiwie, zgodnie z prawdą*¹⁶) – w NT występują 182 razy, z czego 82 (ok. 45 procent) w pismach Jana. Do tej statystyki należy dodać rzeczownik *amēn*, słowo transliterowane z hebrajskiego (partykuła uroczystych proklamacji tłumaczona: *zaprawdę, naprawdę, prawdźiwie, istotnie, na pewno*; dosł. *godzien wiary, niech tak się stanie*), które w NT występuje 103 razy¹⁷. Jego znaczenie pokrywa się częściowo z przysłówkiem *alēthōs*.

Specyfiką w języku greckim jest występowanie dwóch bliskoznacznych przymiotników: *alēthēs* i *alēthinos*. Różnica między nimi podobna jest do tej, jaka występuje w odniesieniu do dwóch przymiotników łacińskich: *verax* i *verus*¹⁸. Oba słowa zasadniczo oznaczają to samo – kogoś [lub coś] prawdziwego, kogoś prawdomównego¹⁹. Istnieją jednak pewne niuanse, które pozwalają odróżnić ich zastosowanie. Aby to uchwycić, zwróćmy uwagę na różnice zastosowania tych przymiotników w odniesieniu do Boga w tekstach NT. Bóg jest *alēthēs* w znaczeniu prawdomówny, niemogący skłamać (J 3,33; 8,26²⁰; Rz 3,4²¹). Jako *alēthinos* Bóg jest prawdziwy, czyli całkowicie różny od idoli, fałszywych i nierzeczywistych bogów²² (J 17,3; 1 Tes 1,9;

¹² W NT rzeczownik występuje 109 razy, z czego 25 razy w Ew J i 12 razy w 1-3 J.

¹³ Czasownik występuje w NT 2 razy (Ga 4,16; Ef 4,15).

¹⁴ Łącznie 27 razy, z czego 15 w Ew J i 3-krotnie w 1 i 3 J.

¹⁵ W NT występuje 26 razy, z czego 9-krotnie w Ew J, 2-krotnie w 1 J, i 10 razy w Ap.

¹⁶ Łącznie 18 razy, w tym 7 razy w Ew J i 1 raz w 1 J.

¹⁷ Słowo *amēn* w Ew J występuje 25 razy, 7 razy w Ap. Najczęściej posługuje się nim Ew Mt (31 razy).

¹⁸ „*Verax*” – mówiący prawdę, prawdomówny, prawdziwy, „*verus*” – realny, uzasadniony, rzetelny, prawdziwy.

¹⁹ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1994, s. 22; Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 1958, s. 85.

²⁰ J 3,33 - *ho Theos alēthēs estin (...Bóg jest prawdomówny)*; J 8,26 - *all’ ho pempas me alēthēs estin, kagō a ēkousa par’ autou, tauta lalō eis ton kosmon (ale Ten, który mnie postać jest prawdomówny, a ja co od Niego usłyszałem mówię do świata)*.

²¹ Rz 3,4 – *ho Theos alēthēs, pas de anthrōpos pseustēs (Bóg jest prawdomówny, a człowiek kłamcą)*.

²² H. Muszyński, *Prawda*, s. 229-251, [w:] F. Gryglewicz (red.), *Egzegeza Ewangelii Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992, s. 236.

1 J 5,20²³)²⁴. W tym ujęciu *alēthinōs* pojawia się także w LXX²⁵. Oba przymiotniki mogą być traktowane synonimicznie, ale nie należy wykluczać również zróżnicowanego znaczenia, szczególnie, gdy autor posługuje się nimi częściej (Ew J).

2. *Alētheia* w Ewangeliach synoptycznych i Dziejach Ap. – zakres występowania i charakter

Przystępując do analizy interesujących nas pojęć w Ewangeliach synoptycznych i w *Dziejach Apostolskich* uwagę zwracają dwa fakty: występowanie znaczącej dysproporcji ilościowej w stosunku do Ew J oraz praktyczny brak w Ew synoptycznych posługiwania się tymi terminami przez Jezusa. Na pierwszy problem wskazuje poniższe zestawienie.

	Ew Mt	Ew Mk	Ew Łk	Dz Ap	Ew J
<i>alētheia</i>	1	3	3	3	25
<i>alēthēs</i>	1	1	-	1	13
<i>alēthinōs</i>	-	-	1	-	9
<i>alēthōs</i>	3	2	3	1	7
łącznie:	5	6	7	5	54

Występowanie leksemu *alētheia* u Mt, Mk, Łk i w Dz można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należą zdania, w których posługuje się nimi Jezus, druga ma charakter ogólny i wiąże się z sądami, wyrażanymi przez innych; do drugiej grupy należy zdecydowana większość tekstów. Analizę zaczniemy właśnie od niej.

W Ewangeliach Mt i Mk (a połowicznie u Łk) mamy do czynienia z użyciem terminów *alētheia* i *alēthēs* w jednym zdaniu: Mt 22,16 i Mk 12,14. W Ew Łk 20,21 przymiotnik został zastąpiony opisowym ekwiwalentem. Perykopa,

²³ J 17,3 – *ina ginōskōsin de ton monon alēthinon Theon* (...aby poznali jednego prawdziwego Boga); 1 Tes 1,9 – *epestrepate pros ton Theon apo tōn eidōlōn, douleuein Teō dzōnti, kai alēthinō* (nawróciliście się do Boga od fałszywych bogów [idoli], byście służyli Bogu żywemu i prawdziwemu); 1 J 5,20 – *outos estin ho alethinōs Theos kai dzōē aiōnios* (On jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym).

²⁴ Por. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), *The Jerome Biblical Commentary*, t.1, Prentice-Hall, 1968, s. 229.

²⁵ 2 Krn 15,3 *le-Isra'el lelo' 'elohē 'emet* (Israël en ou Theō alethinō [Izrael był bez Boga prawdziwego]).

w której występują, wiąże się z dyskusją zainicjowaną przez faryzeuszy i herodian²⁶. Ewangelisti zgodnie podkreślają negatywny kontekst dyskursu²⁷. Rozmówcy próbowali zdyskredytować Jezusa włączając w spór toczący się w środowisku żydowskim na tle placenia podatków Cesarowi. Adwersarze posłużyli się leksemem *alētheia* w pierwszym zdaniu dyskusji, fałszywie komplementując Nazarejczyka: *Nauczycielu, niemy dobrze, że jesteś prawdomówny [alēthēs] i drogi Boga w prawdzie nauczasz [tēn hodon tou Theou en alētheia didaskeis]*²⁸. U Mk i Łk występuje nieco inny szyk tego zdania. Użyty został przyimek *epi*. Konstrukcyjnie *epi* z genetiwem wskazuje na podstawę czegoś w tym przypadku podstawą jest prawda. Z tego powodu zdanie powinno być przetłumaczone nie tyle jako: *nauczasz w prawdzie drogi Bożej*, ile: *zgodnie z prawdą [ep’ alētheias] drogi Bożej uczysz*. Dodatkowo lekcja Łk zamiast *alēthēs* ma *orthōs legeis kai didaskeis*, co podkreśla znaczenie *alēthēs* jako mówienie i nauczanie poprawne, słuszne, właściwe (por. Łk 7,43; 10,28; Mk 7,35)²⁹.

Obludne pochlebstwo (co podkreśla Mt) miało na celu ukazanie Jezusa, jako osoby nie kierującej się opinią ludzi, nie tającej i nie ukrywającej swoich poglądów. Może to poniekąd sugerować rozumienie *alēthēs* zgodnie z grecką etymologią (*nie-ukryte*). Sąd taki nie wydaje się jednak uzasadniony. Mamy do czynienia raczej z formą, która w zamyśle oznaczała szczerłość i prostolinijność potwierdzającą wiarygodność Nauczyciela (inaczej: *jest tak, jak mówisz*). Rzeczownik *alētheia* użyty został w kontekście zwrotu *droga Boża*. Na tym miejscu stanowi on synonim Prawa Bożego, po którego interpretację zwrócono się do Nazarejczyka. *Nauczanie drogi Bożej zgodnie z prawdą* to semityzm, spotykany na kartach ST (Ps 119,1.27.30.32; por. Ps 86,11). Nie ma

²⁶ Herodianie byli stronnictwem polityczno-religijnym.

²⁷ A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Rozdziały 14-28*, t. 2, Częstochowa 2008, s. 360-361.

²⁸ Warianty Mk i Łk są zbliżone, ale nie identyczne:

Mk 12,14 *Nauczycielu, wiemy, że jesteś prawdomówny [alēthēs] i nie oglądasz się na [opinię] nikogo, nie patrzysz bowiem na ludzi, ale zgodnie z prawdą drogi Bożej uczysz [all’ ep’ alētheias tēn hodon tou Theou didaskeis];*

Łk 20,21 *Nauczycielu, wiemy, że poprawnie mówisz i nauczasz [orthōs legeis kai didaskeis] i nie bierzesz [pod uwagę] wyglądu, ale zgodnie z prawdą drogi Boga uczysz [all’ ep’ alētheias tēn hodon tou Theou didaskeis].*

²⁹ Od przysłówka „orthōs” (poprawnie, słusznie) i rzeczownika „doksja” (podwójne znaczenie: mniemanie, opinia lub chwala, sława) pochodzi słowo „ortodoksja”.

konieczności odwoływania się do tradycji greckiej³⁰. Kontekst wskazuje na zastosowanie słowa *alētheia* w znaczeniu prezentowania sprawy dokładnie i poprawnie. Pomijając negatywny kontekst wypowiedzi, użycie terminu *prawda* występuje zgodnie z jego klasyczną definicją (korespondencyjną).

Podobne użycie występuje w Łk 22,59. Piotrowi, nagabywanemu na dziedzińcu arcykapłana o znajomość z Jezusem, postawiono zarzut: *Naprawdę [ep' alētheias] i ten był razem z Nim, jest bowiem Galilejczykiem* i oznacza tyle, co: *rzeczywiście, na pewno*. Mt i Mk, w obrazie zaparcia się Piotra, zamiast rzeczownika, posłużyli się przysłówkiem *alēthōs* (Mt 26,73; Mk 14,70): *Prawdźiwie i ty jesteś jednym z nich, bo twoja mowa cię zdradza*. Na marginesie możemy zauważyć wymiennność rzeczownika z przysłówkiem.

Wnioski z zastosowania rzeczownika i przymiotników u Mk nie odbiegają od tego, co zostało przedstawione powyżej. Pozostałe przypadki użycia terminu *alētheia* w tej Ewangelii pojawiają się w dwóch perykopach: o uzdrowieniu kobiety cierpiącej na krwotok – *kobieta [...] przystąpiła i upadła przed Nim, i wyznała Mu całą prawdę [pasan tēn alētheian]* oraz w dialogu z uczonym w Piśmie, pytającym o najważniejsze przykazanie w Torze – *powiedział mu uczony w Piśmie: Dobrze, nauczycielu, w prawdzie [ep' alētheias] powiedziałeś, że Jeden jest i nie ma innego oprócz Niego*. W obu przypadkach interesujące nas słowo przyjęło postać potwierdzenia rzeczywistości. Kobieta powiedziała prawdę, czyli opowiedziała o tym, co jej się przytrafiło, gdy z wiarą dotknęła szaty Jezusa, zaś uczony w Piśmie zgodził się z odpowiedzią Jezusa o najważniejsze z przykazań. W pierwszym przypadku *prawda* koresponduje z wydarzeniem, w drugim odnosi się do zgodności nauczania Jezusa z nauczaniem Tory.

W podobnym duchu terminy te występują w *Dziejach*. Konstrukcją *ep' alētheias* Autor posłużył się w Dz 4,27 i 10,34. W pierwszym, słowo wplecione zostało w modlitwę Kościoła: *Zgodnie z prawdą w tym mieście zebrali się przeciwko świętemu Twojemu Słudze Jezusowi [...]*. Początek zdania można więc oddać jako *rzeczywiście* (BT; BW-P) lub *istotnie* (BW; BG – *prawdźiwie*). Należy jednak podkreślić, że nawiązanie odnosi się zarówno do faktu historycznego, jak i wypełnienia zapowiedzi mesjańskiej (Ps 2,1n). W ten sposób *alētheia* pełni podwójną rolę: wskazuje na konkretną sytuację historyczną i uwiarygodnia prorocтво Pisma. Ta podwójna rola pozwala dostrzec w omawianym rzeczowniku obie funkcje: klasyczne potwierdzenie rzeczywistości i hebrajskie ukazanie idei wierności i pewności słowa Bożego.

³⁰ Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp –przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1990, s. 512-514.

W drugim tekście Piotr rozpoczął przemowę w domu setnika Korneliusza od potwierdzenia, że *Bóg nie ma względu na osobę* (Dz 10,17). Do tej wypowiedzi wprowadzało zapewnienie, które można oddać jak poprzednio, w postaci: *prawdżiwie* (BG), *naprawdę* (BT, BW), *rzeczywiście, istotnie*. Piotr łączy stan faktyczny z zapowiedzią Pisma, stając się świadkiem wiarygodności słowa Bożego.

W klasycznej postaci odnajdujemy interesujący leksem w odniesieniu do nadzwyczajnej Bożej interwencji wobec uwięzionego Piotra (Dz 12,9). Autor posłużył się przymiotnikiem (*alēthēs*) i przysłówkiem, by przeciwstawić prawdzie imaginację: *nie wiedział czy to, co się działo przez anioła, było prawdziwe [alēthēs], mniemał bowiem, że to widzenie*. Po wyjściu z więzienia Apostoł skonstruował: *Teraz wiem prawdziwie [alēthōs], że to Pan posłał swego anioła, by mnie wyrwał z ręki Heroda* (12,11). Przysłówek pełni w tym miejscu rolę zapewnienia *z całą pewnością, na pewno*.

Ostatnie miejsce, w którym odnajdujemy omawiany rzeczownik, związane jest z opisem obrony Pawła w czasie przesłuchania przed namiestnikiem Festusem (Dz 26,25). Apostoł, broniąc się przed zarzutem szaleństwa, stwierdził: *Nie szaleję, najdostojniejszy [najczcigodniejszy] Festusie, ale wypowiadam słowa prawdy i zdrowego rozsądku (alētheias kai sōfrosynes³¹)*. Słowo *prawdy* jest w tym tekście silnie skonstrastowane z obłudą, złudzeniem, kłamstwem lub oszustwem. Paweł podkreśla, że to, czego doświadczył i w wyniku czego głosi, to nie są wymysły chorej wyobraźni, ale fakty.

Posługiwanie się przez ewangelistów przysłówkiem *alēthōs* również pozostaje w zgodzie z ogólnym charakterem terminu. Uczniowie, po cudownym uciszeniu burzy przez Jezusa, wyznają: *Prawdżiwie jesteś synem Bożym* (Mt 14,33), podobnie setnik pod krzyżem: *Prawdżiwie ten człowiek był synem Boga* (Mt 27,54; Mk 15,39). Mimo pewnych różnic, wynikających z określonych sytuacji, w obu przypadkach przysłówki stanowią zapewnienie i stwierdzają rzeczywistość, czyli występują zgodnie z ich naturalnym znaczeniem.

Do drugiej grupy tekstów zaliczamy te, w których leksem *alētheia* użyty został przez Jezusa. Przykłady takie pojawiają się wyłącznie u Łk. Mamy do czynienia z pojedynczymi przypadkami: po jednym razie rzeczownik (4,25³²) i przymiotnik *alēthinōs* (16,11), trzykrotnie przysłówek (9,27; 12,44; 21,3³³).

³¹ Termin *sōfrosyne* (od: *so* – zdrowy, *phrēn* – świadomość, umysł, rozum) to jeden z ulubionych greckich terminów etycznych, synonim roztropności, umiarkowania, nie popadania w skrajności, trzymania się drogi pośredniej, czyli tych cech, które w życiu objawiają się w sprzeczności wobec skrajności (np. życie umiarkowane to droga między hedonizmem a ascezą).

³² Łk 4,25 *Zgodnie z prawdą powiadam wam: wiele było wdów w dniach Eliasza w Izraelu...*

³³ Łk 9,27 *Mówię wam prawdziwie: są wśród was tacy, którzy nie zaznają śmierci, aż zobaczą*

Zdaniem A.C. Thiseltona Łukasz zastąpił uroczystą deklarację *amēn* różnymi postaciami leksemu *alētheia*³⁴. Konstatacja wydaje się poprawna: Jezus najwyraźniej użył tej formuły, by podkreślić swoją władzę i z całą mocą zapewnić o wiarygodności przekazywanego przesłania.

Jednak inne przesłanie niesie przymiotnik z przypowieści o nieuczciwym szafarzu: *Jeśli więc w niesprawiedliwej mamonie nie jesteście wierni, kto wam prawdziwe [alēthinon] (dobra) powierzy?* (Łk 16,11). „Prawdziwe dobra” są przeciwstawione pozornym, których reprezentantem jest mamona. Franciszek Mickiewicz słusznie zauważa, że mamona niekoniecznie musi być synonimem czegoś złego, np. bogactwa nabytego w sposób nieuczciwy, lecz oznacza ten rodzaj dóbr, które dają człowiekowi złudne poczucie bezpieczeństwa oraz wrażenie możliwości oparcia na nich całej swojej egzystencji³⁵. Mamona przynależy do tego świata, istnieją jednak dobra prawdziwe, które należą do eonu, który dopiero nastąpi. F. Mickiewicz odnosi obietnicę udzielenia prawdziwych dóbr do eschatologii³⁶. Interpretacja ta nie wydaje się jednak trafiona, podobnie jak (ewentualne) przekonanie, że mamy do czynienia z platońskim zastosowaniem tego terminu (rzeczywistość fizyczna przeciwstawiona duchowej). *Wieczne mieszkania / namioty* (16,9 [*eis tas aiōnious skēnas*]) nie muszą oznaczać eschatonu. Nowy eon rozpoczyna się już tu, na ziemi. Inauguracja Królestwa Boga jest ściśle związana z nastaniem epoki mesjańskiej, na co wskazuje przywołany już tekst Łk 9,27. Dzielenie się dobrami ziemskimi z innymi, idea stanowiąca *clou* przypowieści, jest realizowane w Ekklesii, jak na to będzie wskazywać Łukasz w *Dziejach* opisując wspólnotę mesjańską (por. 2,42-47; 4,32-35).

W wypowiedzi Jezusa *prawdziwe* [dobra] są zestawione z ideą braku wierności [*pistoi ouk egenesthe – wierni się nie staliście*]. Postulowana jest natomiast postawa odwrotna: prawdziwe dobra będą udzielone ludziom wiernym. Tak sformułowana zasada wskazuje na mentalność semicką, w której to, co prawdziwe, zestawione jest z osobistą wiernością. W końcowej części omawianej perykopy pojawia się zdanie: *Żaden sługa [oiketēs] nie może dwóm panom służyć* (16,13). Przywodzi to na myśl sytuację antycznego domostwa-oikosu i może dodatkowo

królestwo Boga; 12,44 Zaprawdę mówię wam: że [pan] ustanowi go nad wszystkimi do niego należącymi; 21,3 Zaprawdę powiadam wam: ta biedna wdowa więcej od wszystkich wrzuciła.

³⁴ A.C. Thiselton, *Thiselton on Hermeneutics: The Collected Works and New Essays of Anthony Thiselton*, Aldershot - Grand Rapids 2006, s. 276.

³⁵ F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 2, Częstochowa 2011, s. 184. 186-187.

³⁶ Tamże, s. 185: *Jezus słowem zarządcy nadaje znaczenie przenośne i eschatologiczne; por. s. 187.*

wskazywać na kontekst, jakim była sytuacja kościołów domowych. Stojący na czele tych wspólnot *pater familias* był zobowiązany do należytej troski o uboższych współbraci. Odpowiednia troska i zabezpieczenie ich potrzeb stanowiła z jednej strony postulat, ale była też sama w sobie sprawdzianem wiarygodności przywódcy lokalnej wspólnoty domowej [*oikonomosa*]³⁷. Potwierdza to dodatkowo mesjańską, a nie wyłącznie eschatologiczną, perspektywę perykopy. Takie zastosowanie przymiotnika *alēthinos* przez Łukasza przypomina Janowe sformułowania o prawdziwym chlebie, światłości, czy krzewie winnym.

W Ewangeliach synoptycznych i Dz leksem *alētheia* występuje rzadko i zasadniczo odpowiada naturalnemu określeniu zgodności słów z rzeczywistością. Dla autorów Ewangelii nie jest jednak wyłącznie stwierdzeniem faktów (aspekt korespondencji), ale odnosi się do wypełnienia słów i prorocत्व ST (aspekt wierności). Jezus jawi się jako Ten, którego słowa są i pozostają w pełnej zgodności z czynami. Jego postawa jest przeciwieństwem zachowań adwersarzy, ci bowiem są nieszczerzy, mają złe intencje, ich słowa nie mają pokrycia w czynach. Wskazuje to w ostateczności na przeciwne prawdzie rozdwojenie (por. Łk 11,46; Mt 23,2-4.23-24). U Łk znajdujemy dodatkowo przymiotnik *alēthinos* w znaczeniu przeciwstawienia dóbr tego świata dobrom czasów mesjańskich. Użyty termin jest brzemienisty w treść teologiczną, dlatego nie można w pełni zgodzić się z wnioskiem A.C. Thiseltona, według którego teologiczne znaczenie terminu *alētheia* u synoptyków jest niewielkie³⁸.

3. *Alētheia* w pismach Pawła

W listach³⁹ Pawła najczęściej jest stosowany rzeczownik *alētheia* (47 razy), znacznie rzadziej pozostałe terminy: przymiotnik *alēthes* (4), *alēthinos* (1), czasownik *alēthenō* (2), przysłówek (1). Szersza analiza występowania i charakteru poszczególnych pojęć, ze względu na złożoność materiału, wykracza poza ramy tego opracowania. Z tego powodu przedstawione zostaną jedynie ogólne wnioski. Odwołam się przy tym do opinii badaczy, w tym I. de la Potterie, A.C. Thiseltona i L. Morrisa⁴⁰.

³⁷ Por. W. 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*, Gdańsk 2013, s. 350-363.

³⁸ A.C. Thiselton, *Thiselton on Hermeneutics*, s. 276.

³⁹ Na potrzeby tego artykułu nie będę dokonywał rozróżnienia na proto- i deutero-Pawłowe (do analizy nie włączę jedynie Hbr).

⁴⁰ H. Muszyński zwrócił uwagę na brak wyczerpującego opracowania tego terminu w teologii Pawła, tenże, *Prawda*, s. 230.

W pismach Pawła leksem *alētheia* występuje we wszystkie odcieniach znaczeniowych znanych nam z LXX⁴¹. Niekiedy Apostoł posługuje się nim w sposób ogólny, tak samo, jak my dzisiaj, przeciwstawiając prawdę kłamstwu: *mówię prawdę, nie kłamię* (1 Tm 2,7; por. Rz 9,1; 2 Kor 7,14; 12,6; Ef 4,25). Podobnie w Tt 1,13, gdzie użyty został przymiotnik *alēthes* (*świadectwo moje jest prawdziwe* [zgodne z prawdą]). Paweł, broniąc się przed pomówieniami o zatajanie prawdy, stwierdza: *wyrzekliśmy się ukrywania spraw hańbiących, nie chodzimy w przewrotności ani nie fałszujemy Słowa Boga, ale ukazujemy prawdę w pełnym świetle* (2 Kor 4,2). Prawda jawi się w tym przypadku jako niezatajanie i nieukrywanie (koncepcja grecka)⁴². W podobnym duchu podkreślił swoją prawdomówność w 2 Kor 6,8. Ostatecznie jednak cechę prawdomówności przypisuje wyłącznie Bogu, stwierdzając dobitnie: *Bóg jest prawdomówny, a każdy człowiek kłamcą* (Rz 3,4). Bóg jest tym, który obnaża ludzkie kłamstwa i odsłania naturę fałszu tkwiącego w człowieku za sprawą grzechu. Dlatego wyłącznie sądy Boga mogą się dokonać *według prawdy*, stanowiącej kryterium sprawiedliwości (Rz 2,2)⁴³. Myśl ta odpowiada starotestamentowej wizji Boga znajdującego serce człowieka i prawdę o nim. Bóg sądzi bez uprzedzeń, człowiek nie potrafi się ich wyzbyć, dlatego nie powinien dokonywać „sądów ostatecznych”.

Pewną specyfiką Apostoła jest posługiwanie się czasownikiem *alētheuō*. W języku polskim nie ma czasownika „prawdać” / „prawdziwieć”, a wydaje się, że w taki sposób należy oddać jego sposób użycia w NT, np. w Ef 4,15, gdy Paweł apeluje o to, by „prawdziwieć” / „stawać się prawdziwym” w miłości. Postawa ta nie ogranicza się wyłącznie do sfery języka, ale odnosi się do całości postępowania, życia w prawdzie i szczerości⁴⁴.

Apostoł często posługuje się leksemem *alētheia* łącząc go z innymi rzeczownikami. Nadaje mu w ten sposób określone zabarwienie. Na kartach jego listów pojawia się: *prawda Boża, prawda Chrystusa, prawda Ewangelii, słowo prawdy, uwierzyć i/lub poznać prawdę*.

Zwrot *prawda Boża* zdradza semicką mentalność Autora. I. de la Potterie zalicza wyrażenie do typowo biblijnych, noszących znaczenie hebrajskiego *'emet*⁴⁵. Paweł posługuje się nim podkreślając wierność Boga względem siebie

⁴¹ Por. I. de la Potterie, *Prawda*, s. 763-768, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 765.

⁴² A.C. Thiselton, *Thiselton on Hermeneutics*, s. 279.

⁴³ I. de la Potterie, *Prawda*, s. 765.

⁴⁴ L. Morris, *Prawda*, s. 626-627, w: G.F. Hawthorne, R. Martin, D. Reid (red.), *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa 2010, s. 626.

⁴⁵ I. de la Potterie, *Prawda*, s. 765.

samego i swojego słowa (obietnicy), łącząc prawdę z ideą pewności i zaufania, jak w przypadku Rz 15,8 (por. Rz 3,7; 2 Kor 1,18). Należy jednak zauważyć, że sam zwrot może oznaczać samoobjawienie jedyne, prawdziwego Boga. W takim właśnie sensie zastosowany jest w Rz 1,25. Apostoł, krytykując pogan za kult idoli (obrazów człowieka i stworzeń), wskazuje na najistotniejszą cechę natury Boga – Jego jedyność. Przecistawiając kult jedyne Boga kultowi stworzenia, podkreśla monoteizm jako prawdę fundamentalną: *zamiast prawdziwej Boga [tēn alētheian tou Theou] na kłamstwo oddając część stworzeniu i służąc mu zamiast Stworzycielowi*. Poprzedzenie rzeczownika rodzajnikiem ma na celu wskazanie nie ogólnej, abstrakcyjnej prawdy, ale jej konkretnej postaci. *Ta prawda* odnosi się w tekście właśnie do Jedynego, który jest prawdziwym Bogiem, przeciwieństwem wszystkich fałszywych idoli (por. 1 Tes 1,9). Kłamstwo jawi się jako celowe i świadome działanie podjęte przez człowieka rezygnującego z prawdy o Bogu na rzecz kultu stworzenia⁴⁶. Pograżony w fałszywym kulcie człowiek wybiera kłamstwo, nie chce słuchać i być posłuszny prawdzie (Rz 2,2; Ga 5,7; 2 Tes 2,12).

Z kolei wyrażenie *prawda Ewangelii* jest jednym z najbardziej charakterystycznych zastosowań terminu *alētheia* przez Pawła⁴⁷. Zwrot należy interpretować razem z takimi wyrażeniami, jak *słowo prawdy* czy *prawda Chrystusa*. Główna myśl oznacza całość lub konkretną postać Dobrej Nowiny i ma związek z podobnymi pojęciami: *święta nauka* (1 Tm 1,10; 2 Tm 4,3n; Tt 1,9) czy *uwierzyć i/lub poznać prawdę*. W konkretnych przypadkach akcenty mogą być różnie rozłożone i wówczas zwrot *hē alētheia tou euaggeliou* odnieść należy do konkretnego aspektu prawdy.

Przykładem może być zastosowanie tego wyrażenia w *Liście do Galatów*. Przecistawiając się poglądom judaizantów, nękających założone przez Apostoła wspólnoty w Galacji, udał się on do Jerozolimy w celu spotkania i omówienia problemu z przywódcami Kościoła⁴⁸. Stał zdecydowanie po stronie etnochrześcijan, nie godząc się na żadne ustępstwa, by – jak sam pisze – dla ich dobra *przetrwiała prawda Ewangelii* (Ga 2,5). Z podobną sytuacją mamy do czynienia, gdy Apostoł w Antiochii wszedł w otwarty konflikt z Piotrem i grupą skupioną wokół niego: *zobaczyłem, że nie idą prostą [drogą] według prawdy ewangelii* (Ga 2,14). Możemy przyjąć, że w obu przypadkach wyrażenie nie odnosi się

⁴⁶ K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1978, s. 95.

⁴⁷ A.C. Thiselton, *Thiselton on Hermeneutics*, s. 277.

⁴⁸ Por. W. Gajewski, *Paweł Apostoł i reforma u źródeł chrześcijaństwa*, s. 213-240, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. VI (2012), s. 225-226.

do całego depozytu chrześcijańskiej wiary, ale raczej do tej jego części, którą można określić mianem wolności od jarzma Tory dla etnochrześcijan. W tym samym duchu należy odczytać Ga 5,7 (a być może także Tt 1,14). Apostoł skrytykował Galatów za zawrócenie z drogi wolności i praktykowanie judaizmu (*Kto wam przeszkodził trwać w prawdzie?*).

Wyrażeniem *słowo prawdy* (hebr. *dawar 'emet*) chętnie posługiwali się pisarze ST. Tradycja rabiniczna tylko to utrzymała⁴⁹. Z takim zwrotem mamy do czynienia w Ef 1,13 (*usłyszawszy słowo prawdy, Ewangelię o waszym zbawieniu*) i Kol 1,5 (*słowo prawdy - Ewangelia*), a podobnym w 2 Tes 2,12-13⁵⁰. Prawda i Ewangelia stają się tam synonimami⁵¹. Jeszcze wyraźniej podobne zwroty obecne są w Listach Pasterskich. Autor posługuje się w nich takimi sformułowaniami, jak: *uwierzyć i poznać prawdę* (Tt 1,1; antyteza: 2 Tm 3,7) czy *przyjąć prawdę* (1 Tm 4,3; 2 Tm 2,25). Nadanie terminowi *prawda* znaczenia *Ewangelia* jest widoczne, gdy porównamy np. Rz 1,16 (*Ewangelia Chrystusowa jest mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego, kto wierzy*) z 1 Tm 2,4 ([Bóg] *chce, by wszyscy ludzie dali się zbawić i by doszli do poznania prawdy*).

Polemika z chrześcijanami popadającymi w błędne doktryny uczyniła z pojęcia prawdy synonim zdrowej nauki (1 Tm 1,10. 4,6; 2 Tm 4,3; Tt 2,1; antytezy: 1 Tm 1,4; 4,7; 2 Tm 4,4; Tt 1,14). Określanie doktryny jako prawdy ma swoje źródło w charakterystycznym języku judaizmu Drugiej Świątyni. Przykłady posługiwania się terminem *prawda* na określenie całokształtu nauki znajdujemy we wspólnocie z Qumran⁵². W listach Pawła Ekklesia zostaje przedstawiona wręcz jako *kolumna i podwalina-oparcie prawdy* (1 Tm 3,15).

Inna grupa tekstów z użyciem analizowanych terminów odnosi się do etyki. Prawda nie jest bowiem jedynie wartością intelektualną czy poprawnym sądem. Według Apostoła w życiu chrześcijanina musi istnieć pełna korelacja między przyjętą doktryną a codziennością. A.C. Thiselton widzi w tym istotny związek ujęcia synoptycznego z Pawłową koncepcją prawdy: *dla Pawła, podobnie jak dla Chrystusa, prawda staje się kwestią zgodności między słowem a czynem*⁵³.

Umysły zdeprawowane przez grzech są pozbawione prawdy (1 Tm 6,5), gina, ponieważ nie przyjmują *miłości prawdy* [*agapēn tēs alētheias*], która prowadzi

⁴⁹ A. Schlatter, *Der Brief des Jakobus*, Stuttgart 1985, s.136.

⁵⁰ Por. E. Best, *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, London 1972, s. 315.

⁵¹ L. Morris, *Prawda*, s. 626.

⁵² J. Murphy-O'Connor, *Truth: Paul and Qumran*, s. 179-230, [w:] J. Murphy-O'Connor, (red.), *Paul and Qumran. Studies in New Testament*, London 1968, s. 195.

⁵³ A.C. Thiselton, *Thiselton on Hermeneutics*, s. 279.

do zbawienia (2 Tes 2,10). O zagubieniu przez człowieka prawdy świadczą czyny: nieprawość, zapalczywość i gniew (Rz 2,8). Apostoł jest jednocześnie głęboko przekonany o mocy prawdy zdolnej do korygowania życia (Ef 4,21-22). Wiąże się to z wezwaniem do zewleczenia z siebie kłamstwa (*pseudos*) i mówieniu prawdy (Ef 4,25). Czasownik *apothemenoi* (*zwnlec, zdjąć z siebie*), użyty jest w tym passusie dwukrotnie; wcześniej Paweł odniósł się w ten sposób do konieczności zewleczenia z siebie starego człowieka (4,22). Mówienie prawdy bliźniemu jest więc konsekwencją nowej natury chrześcijanina, stworzonej według Boga *w sprawiedliwości i świętobliwej prawdzie* (Ef 4,24). Integralność tej natury domaga się prawdy w każdym aspekcie życia, by móc wydawać owoc światła – *wszelką dobroć i sprawiedliwość, i prawdę* (Ef 5,9).

Wyrażenie *nie przeciw prawdzie, ale dla prawdy*, stanowi pewnego rodzaju samookreślenie apostołskiego stylu życia (2 Kor 13,8). Jest to jednocześnie również etyczny postulat skierowany do nawróconych. Apostoł uczy, że prawda obnaża kłamstwo i może doprowadzić wierzącego do odwrócenia się od wszelkiego oszustwa (Ef 4,21-22). Dlatego częścią wyposażenia zbroi chrześcijanina jest *pas prawdy* (Ef 6,14; por. Iz 11,5)⁵⁴. Z kolei interpretując święto Paschy w życiu chrześcijan, Paweł wzywa do usunięcia z życia wszelkiego kwasu przewrotności, by żyć *w czystości i prawdzie* (1 Kor 5,8). Życie w prawdzie jest przeciwstawione starymu stylowi życia (*w zacząłynie starym – en dzymē palaia*), złości (*kakias*) i niegodziwości (*ponerias*).

Ofiarna miłość (*agapē*), główny motor chrześcijańskiego życia, *nie cieszy się z niesprawiedliwości, ale współwesele się z prawdą* (1 Kor 13,6). Łączenie miłości z prawdą to najwyraźniej echo starotestamentowej formuły *hesed we'-emet*. Pewną analogię możemy dostrzec także w Kol 1,6, gdy Apostoł przypomina adresatom: *słowo prawdy Ewangelii [...] od kiedy usłyszeliście i przyjęliście łaskę Boga w prawdzie [tēn charin tou Theou en alētheia]*. Łaska, niezasłużony dar i życzliwość Boga, połączona z prawdą tworzy charakterystyczną konstrukcję przypominając wyrażenia ST.

Ostatecznie dla Pawła prawda jest najściślej związana z Chrystusem (*prawda Chrystusa*; 2 Kor 11,10). Odbiorcom *Listu do Efezjan* Apostoł przypomina, że kiedyś żyli z dala od Boga w bezowocnym i próżnym myśleniu, byli pogrążeni w mroku z powodu niewiedzy i na skutek zatwardziałości serca, nieczuli na głos sumienia, oddani rozpuście i wszelkiej chciwości. Nawrócenie może doprowadzić do przemiany, ale pod warunkiem, że kerygmat został przez katechumenów zinterioryzowany: *wy zaś nie tak nauczyliście się Chrystusa, jeśli Go [oczywiście] usłyszeliście i daliście się w Nim pouczyć, zgodnie z tym - prawda*

⁵⁴ L. Morris, *Prawda*, s. 627.

jest w Jezusie [*kathos estin alētheia en tō Iesou*] (Ef 4,20-21). L. Morris interpretuje to zdanie następująco: *rzeczywistą prawdę, najwyższą prawdę, można znaleźć w Jezusie i nigdzie indziej. To znaczy, że objawienie prawdy w Jezusie jest całkowicie wiarygodne*⁵⁵. Dodatkowo pokreślenia wymaga fakt użycia przez Pawła imienia Jezus, a nie tytułu Mesjasz-Chrystus. W ten sposób przekaz brzmi: samoobjawienie Boga, pełne i ostateczne ujawnienie się prawdy, dokonuje się w człowieku – Jezusie z Nazaretu⁵⁶.

4. *Alētheia* w pozostałych tekstach NT

Leksem *alētheia* występuje także w Hbr (*alētheia* – 1 raz; *alēthinos* – 3 razy), Jk (*alētheia* – 3 razy) i 1-2 P (*alētheia* – 3 razy; *alēthes* – 2 razy). Posługiwanie się nim nie odbiega zasadniczo od tego, co już zostało omówione na bazie Listów Pawła. W Hbr 10,26 *poznanie prawdy* oznacza z jednej strony przyjęcie nauczania Ewangelii, z drugiej odnosi się do moralności. Dobrowolne trwanie w grzechu niweczy zaszczerpioną prawdę. *Alētheia* nie jest wyłącznie kategorią sądu intelektualnego (wiedzą), ale ściśle wiąże się z wierną postawą wobec Ewangelii w życiu. W przypadku przymiotnika *alēthinos* Autor Hbr dwukrotnie używa go, by ukazać ziemską Świątynię jako cień niebiańskiej (8,2; 9,24), jeden raz wskazuje natomiast na nowe, prawdziwe serce chrześcijanina (10,22). Xavier Leon-Dufour dostrzega w tych porównaniach wpływy myśli hellenistycznej⁵⁷ (może raczej platońskiej). Takiej interpretacji nie można oczywiście wykluczyć, szczególnie jeśli się przyjmie, że umysłowym światem Autora była filozofia platońska (okres młodszej Akademii) i jego zależność od Filona Aleksandryjskiego⁵⁸. Należy jednak pamiętać, że w ST również znajdujemy ideę budowy Przybytku w oparciu o istnienie niebiańskiego wzorca (Wj 25,9.40). Platońska koncepcja kontrastu rzeczywistości niebiańskiej z ziemską (realizm i jego odbicie) ma swoje odpowiedniki w źródłach myśli religijnej Bliskiego Wschodu, a także w apokaliptyce żydowskiej (por. *Testament Lewiego*⁵⁹)⁶⁰.

⁵⁵ L. Morris, *Prawda*, s. 626.

⁵⁶ Podobnie uważa I. de la Potterie w odniesieniu do Ew. Jana: tenże, *Truth in Saint John*, s. 68.

⁵⁷ X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1986, s. 510;

⁵⁸ Por. M.M. Bourke, *List do Hebrajczyków*, s. 1459-1491, [w:] R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red.), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 1460.

⁵⁹ Por. *Testament Lewiego*, 5 (*Anioł otworzył mi bramy nieba i zobaczyłem Świątynię i Najwyższego zasiadającego na tronie chwały*), [w:] R. Rubinkiewicz (red.), *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 51.

⁶⁰ Por. G.W. McRae, *Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews*, „Se-

Nawoływanie, by adresaci przystąpili do Boga z *sercem prawdziwym*, może mieć także tło platońskie. Polskie tłumaczenia niwelują poniekąd ten problem oddając *alēthinēs kardias* w postaci *z sercem prawnym* (BT) lub *z sercem szczerym* (BW)⁶¹. Koncepcja platonizująca nie jest jednak jedyną, w której można interpretować ten passus. Podobnie, jak w dwóch poprzednich przypadkach, pewne analogie można odnaleźć w literaturze judaistycznej⁶². Wymowa zaś jest następująca: rytualne żydowskie oczyszczenia nie były w stanie dokonać prawdziwej przemiany serca (9,13), czyni to dopiero krew Jezusa (10,19).

W Liście Jakuba termin *alētheia* występuje trzykrotnie, w tym raz w znaczeniu klasycznym – *nie kłamcie wbrew prawdzie* (3,14). Autor posłużył się również zwrotem *słowo prawdy*. Uczynił to w interesującym kontekście: [Ojciec] *postanowivszy zrodził nas słowem prawdy [boulētheis apekyēsen hēmas logō alētheias], byśmy stali się pierwocinami Jego stworzenia* (1,18). Zwraca uwagę szczególnie zwrot *boulētheis apekyēsen*, ponieważ wskazuje na wolę Boga, by urodzić (nie splodzić!). *Słowo prawdy* bywa identyfikowane ogólnie z Ewangelią, ale dookreślenie *zrodził [apekyēsen]* wskazuje na jakąś postać inicjacyjną⁶³. W Jk 5,19 rzeczownik *alētheia* występuje natomiast w szerszym znaczeniu. Mowa jest w nim o konieczności dyscyplinowania tych, którzy gubią drogę prawdy [*zblądziłby od prawdy – planētē apo tēs alētheias*]. Prawda jest w tym wypadku synonimem życia zgodnego z Ewangelią.

W *Listach Piotra* prawda pojawia się zarówno jako synonim Ewangelii, ale odnosi się też do moralności. Takie zastosowanie możemy odnotować w przypadku 1 P 1,22. Autor apeluje o postępowanie *w posłuszeństwie prawdzie ku nieobłudnej miłości z czystego serca [en tē hypakoē tēs alētheias eis filadelfia anypokriton ek kataras kardias]*. W 2 P 1,12 Autor wskazuje na pewien aspekt prawdy w ramach przekazu Ewangelii. W zwrocie: *ugruntowani w obecnej prawdzie [esterigmenous en tē parousē alētheia]*, możemy dostrzec pewne napięcie inicjacyjne. Z powodu niejasności stylistycznej tłumaczenie tej części w. 12 jest trudne i pozostaje niejednoznaczne. By je rozjaśnić, BT dodając zaimek osobowy, nadaje tej części zdania postać: *umocnieni w obecnej*

meia” 12 (1979), s. 179-199; tenże, *A Kingdom That Cannot be Shaken: The Heavenly Jerusalem in the Letter to the Hebrews*, „Tantur Yearbook” 1979-1980, s. 27-40; J.-P. Michaud, *Parabolē dans l’Épître aux Hébreux et typologie*, „Sémiotique et Bible” 46 (1987), s. 19-34.

⁶¹ S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1959, s. 240.

⁶² W jednym z tekstów z Qumran znajdujemy spór pomiędzy duchem prawdy i bezprawia w sercu człowieka (1 Q S 6,15). Postulat, by przystąpić do Boga z „sercem prawdziwym”, można interpretować jako wezwanie do odrzucenia wszelkiego fałszu i bezprawia.

⁶³ B. Górka, *Chrześcijaństwo pierwotne jako system religijny*, Kraków 2011, s. 134-136.

w was *prawdźie*⁶⁴, BW wskazuje natomiast na chrześcijanina, jako posiadacza prawdy – *jesteście utwierdzeni w prawdzie, którą macie*. Wydaje się, że poprawniejsze byłoby sformułowanie: *ugruntowani w aktualnej prawdzie*. Przy takiej wersji tekst może oznaczać prawdę na pewnym etapie rozwoju inicjowanego. W obu formach prawda jest ściśle związana z Ewangelią.

W kolejnym miejscu (2 P 2,2) Autor posłużył się określeniem *droga prawdy* [*hē hodos tēs alētheias*] i zapowiedział, że niektórzy przez grzech ją opuszczają, co stanie się przyczyną szyderstw (błuznienia) ze strony niewierzących. Pisarz użył również dwa razy przymiotnika *alēthes*: raz, by potwierdzić antyczne przysłowie o psie, który wraca do swoich wymiocin (2 P 2,22 *zgodne z prawdą przysłowie*), drugi raz, by podkreślić wartość składanego przez siebie świadectwa o *prawdziwej łasce Boga* (1 P 5,12).

Podsumowanie

Wnioski z tej analizy można przedstawić w trzech punktach, nawiązujących do kolejności prowadzonej analizy.

1. Ewangelisci, w tym autor Dziejów Apostolskich, posługiwali się terminem prawda w znaczeniu ogólnym, podobnie jak czynimy to współcześnie. Prawda jest przeciwieństwem wszelkiego kłamstwa, bezpodstawnych mniemań czy urojeń. W ujęciu synoptyków, szczególnie Łk, *alētheia* odnosi się zarówno do rzeczywistości widzialnej, jak i metafizycznej. W tym drugim przypadku ukazuje zgodność słów i czynów Jezusa (Kościoła) oraz odkrywa wypełnianie się zapowiedzi ST. Na tym tle ukazana zostaje wierność Boga oraz wiarygodność i pewność słowa Bożego. Posługiwanie się przez Jezusa różnymi postaciami słowa „prawda” (rzeczownikiem, przymiotnikiem *alēthinos* i przysłówkiem) odnotowuje wyłącznie Łukasz. Szczególnie interesujące jest zastosowanie przymiotnika „prawdziwy” w przypowieści o nieuczciwym zarządcy (Łk 16,11). Odnajdujemy tam, chociaż nie wprost, zapowiedź udzielenia prawdziwych dóbr w rozpoczynającej się epoce mesjańskiej.

2. U Pawła odkrywamy praktycznie wszystkie odcienie znaczeniowe leksemu *alētheia* znane z LXX. Poza sensem klasycznym oraz nawiązaniem do starotestamentowej idei *'emet* (także *hesed we-'emet* np. poprzez połączenie *alētheia* z *agapē* i/lub *charis*), dla Apostoła prawda ściśle wiąże się z osobą Jezusa Chrystusa i Ewangelią. Wyrażenie *prawda Boża* nawiązuje do fundamentalnej nauki o jedynym i prawdziwym Bogu, doktryny stojącej w opozycji do kultu fałszywych idoli. Szczególną rolę u Pawła pełni połączenie terminu prawda

⁶⁴ F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań 1959, s. 278: *obecnej [wśród was] prawdzie*.

z takimi pojęciami, jak „słowo”, „poznać”, „wierzyć”, czy „przyjąć”. Wyrażenia tak skonstruowane mają ścisły związek z Ewangelią. Poznać, uwierzyć czy przyjąć prawdę to nic innego, jak poznać, uwierzyć i przyjąć kerygmat Ewangelii, zaś *słowo prawdy* staje się synonimem Dobrej Nowiny, poprawnej (zdrowej) nauki. Zastosowanie terminu *prawda* na określenie konkretnej części lub całokształtu Ewangelii, zbliża jego znaczenie do sposobu, w jaki swoją doktrynę określała wspólnota z Qumran.

Prawda jest mocą uzdalniająca do radykalnej przemiany życia. Przez związek z moralnością podkreślona zostaje prawda jako zgodność słów z czynami. Wyrazem tego jest zastosowanie przez Apostoła czasownika *alētheuō*. Człowiek, znajdujący się przez grzech w stanie śmierci (moralnego rozkładu), dzięki interioryzacji prawdy ma moc stać się nowym stworzeniem, zdolnym do zewleczenia z siebie starej natury obciążonej grzechem. Jednak najpełniejszym ucieleśnieniem prawdy stał się dla Apostoła Jezus, co przyjęło szczególną postać w sformułowaniu: *prawda jest w Jezusie*. W Nim, jako człowieku, dokonało się samoobjawienie Boga i pełne ujawnienie prawdy.

3. Pozostali autorzy NT (Hbr, Jk, 1-2 P) posługiwali się leksemem *alētheia* w podobnym, znaczeniu. Nie można wykluczyć, że Autor Hbr użył przymiotnika *alēthinos* zgodnie z myślą platońską, chociaż teksty te można interpretować także bez odwołania się do filozofii greckiej. W listach Jakuba i Piotra odnajdujemy analizowane pojęcie w znaczeniu klasycznym, ale także jako przejaw zgodności słów i czynów. Chrześcijanin to człowiek zrodzony przez Ojcowskie *słowo prawdy* (Jakub), synonim kerygmatu, po umocnieniu znajduje się na określonym etapie rozwoju w prawdzie – *w obecnej prawdzie* (Piotr). *Alētheia* jest również ogólnym określeniem chrześcijaństwa (*droga prawdy*).

Wnioski z analizowanych tekstów NT prowadzą do przekonania, że zastosowanie słowa *prawda* ma swoje źródło w zdecydowanej części w środowisku żydowskim okresu Drugiej Świątyni. Środowisko to znało znaczenie klasyczne, ale jednocześnie nie zaprzestało posługiwania się charakterystyczną dla mentalności semickiej religijną postacią tego pojęcia. Rodząca się wewnątrz tego świata Ekklesia przejęła i dostosowała termin do swoich potrzeb teologicznych wiążąc go z głoszonym kerygmatem, jak się można domyślać - odpowiednim do etapu rozwoju poszczególnych wspólnot.

Summary: „Pilate saith unto him: *What is truth?*” Emet and alētheia in Jewish and Greco-Roman Tradition. Part 2

The article continues to analyze the lexeme *alētheia* in the NT texts, aside from the *Corpus Johanneum*. The conclusions of the analysis point to a heterogeneity of influence. The inspiration has been observed to come both from

the classic interpretation of the term (that of conformity to the reality) as well as its usage in the Old Testament or the literature of the Second Temple Judaism. The Synoptic authors in the vast majority used the lexeme *alētheia* in the meaning of the correspondent definition (that of conformity to the physical and metaphysical reality), and also in a manner similar to the Hebrew meaning of *amen*. Referring to the Old Testament announcements, they pointed to the fulfillment of the promises in the person of Jesus Christ and in the life of the early Church. According to Matthew and Mark, Jesus did not use this term, while Luke recorded several such instances, one of which is particularly interesting (Luke 16:11). His use of the adjective *alēthinos* in the parable shows physical goods in juxtaposition with true goods, and the context indicates the initiation base, similar to Jas 1:18 and 2 Pt 2,12.

Paul used the lekseme *alētheia* in its various shades and configurations (the truth of God, the word of truth, the knowledge of truth, the reception of truth, and the truth of Christ). Besides the classic interpretation, he can be said to have contributed to the emergence of synonymy between the concepts of "truth" and "The Gospel". The term was used in a similar way in the letters of James and Peter. This shows the influence of the Qumran literature or – in more general terms – the theological and linguistic concepts of the early Judaism. We can also find specific examples of associating *truth* directly with the person of Jesus of Nazareth. Truth possesses not only intellectual value, nor is it equal to doctrine, but there has to be consistency between words and deeds, doctrine and morality.

Keywords: Truth, lexeme *alētheia*, New Testament, intertestamental Jewish literature

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, redaktor naukowy książek i artykułów z zakresu historii wczesnego chrześcijaństwa („Kapłaństwo i urząd” [red. 2009]; „Charyzmat, urząd, hierarchia” [2010], „Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu” [2013]) oraz historii i duchowości ruchu pentekostalnego („Progresywny charakter duchowości pentekostalnej” (2012); „Instytut Biblijny w Gdańsku. „Dzieje i charakter seminarium pentekostalnego w okresie międzywojennym” [2014]). Miłośnik jazzu i bluesa.

Henning Theißen

Die Bibel als Begründungsanfang der evangelischen Theologie

**Eine systematisch-theologische Erinnerung an den
Breslauer und Greifswalder Neutestamentler Ernst
Lohmeyer***

I. Zu Lohmeyers theologischem Werk

1. Der Neutestamentler Ernst Lohmeyer (1890-1946) war in der Theologie des 20. Jahrhunderts keine der Hauptfiguren und ist nach seinem frühen, gewaltsamen Tod dem Gedächtnis der Fachwelt zunächst entfallen; in der kirchlichen Öffentlichkeit ist er bis heute weit gehend unbekannt.¹ Es ist an einen Mann zu erinnern, der 1890 als Pfarrerssohn im westfälischen Dorsten geboren wurde, in Herford das Abitur ablegte und nach seinem Theologiestudium in Tübingen, Leipzig und Berlin sowie einer kurzen Hauslehrertätigkeit in Schlesien die Arbeit an einer theologischen Licentiatenarbeit aufnahm, mit der er 1912 in Berlin promoviert wurde. Seine akademische Karriere verlief in den damals üblichen Bahnen, aber gerade für die damalige Zeit doch ungewöhnlich. Ungewöhnlich an dieser Laufbahn ist, dass Lohmeyer seine akademischen Lehr- oder auch Wanderjahre hauptsächlich im Krieg verbrachte und dabei den vollen Ersten Weltkrieg als Soldat erlebte: seine akademischen Studien, die ihn zum Professor qualifizierten, stellte er in knappen Heimaturlauben an. 1914 erhielt er von der Universität Erlangen den philosophischen Doktorgrad, 1918 die Lehrerlaubnis für neutestamentliche Theologie von

* Zugrunde liegt ein Vortrag vor dem Konvent der Prädikanten und Lektoren des Sprengels Hildesheim-Göttingen in Osterode/Harz am 17. September 2011.

¹ Zwei gleichzeitig und vielleicht gerade deshalb ohne Kenntnis voneinander entstandene theologische Dissertationen haben zuletzt dieses Bild ein wenig zurechtgerückt: Andreas Köhn, *Der Neutestamentler Ernst Lohmeyer. Studien zu Biographie und Theologie*, Tübingen 2004 (WUNT II/180), eine auch kirchenzeitgeschichtlich interessierte Hamburger exegetische Dissertation von 2002, von der ich im I. Teil dieses Essays sehr profitiert habe (v.a. 52-77 sowie 90 mit Anm. 64 zu den Umständen von Lohmeyers Strafversetzung); und Dieter Kuhn, *Metaphysik und Geschichte. Zur Theologie Ernst Lohmeyers*, Berlin 2005 (TBT 131), der als Tübinger dogmatischer Promovend (2001/02) besonders die systematisch-theologischen und religionsphilosophischen Bezüge berücksichtigt und der daher im II. Teil dieses Essays als Bezugspunkt in Betracht käme.

der Universität Heidelberg. Schon kurz vor dem Erhalt des theologischen Ehrendoktors (Berlin), nach akademischer Sitte die eigentliche Voraussetzung für eine Berufung als Ordinarius, wurde Lohmeyer 1921 ordentlicher Professor für Neues Testament in Breslau und blieb dort bis 1935. Hier legte er die Grundlagen für das, was bis heute als sein Vermächtnis an die evangelische Theologie gelten kann. 1930 und 1931 war er Rektor der Universität Breslau und war im November 1932 kommissarisch wieder mit dieser Aufgabe betraut, als Angehörige des NS-Studentenbundes am Jahrestag der Novemberrevolution, also dem 9.11.1932, die Vorlesung des jüdischen Juraprofessors Ernst Cohn so massiv störten, dass Lohmeyer den Hörsaal polizeilich räumen ließ. Mit „antinationalsozialistischer Haltung und Betätigung“, die der preußische Kultusminister in seinem Erlass vom 15.10.1935 als Grund für Lohmeyers Strafversetzung nach Greifswald namhaft machte, war zwar vorrangig sein Eintreten für die Bekennende Kirche gemeint, die in Schlesien u.a. illegale Abschlussprüfungen für Theologiestudenten durchführte, an denen Lohmeyer sich als Prüfer beteiligt hatte. Lohmeyer war bereits ein international geachteter Gelehrter, als er 1935 von der schlesischen NS-Administration ins vorpommersche Greifswald strafversetzt wurde. Nach Kriegsende stellte er sich für das Rektorat der neubegründeten Universität zur Verfügung, wurde aber am Vorabend seiner Amtseinsetzung aufgrund einer Denunziation vom sowjetischen Geheimdienst verhaftet und Monate später in der Haft umgebracht. Seit 1996 ist Lohmeyer auf Betreiben seiner Familie durch die Generalstaatsanwaltschaft der Russischen Föderation rehabilitiert.

2. Kurz nach seiner Berufung zum Breslauer Ordinarius machte Lohmeyer im Januar 1922 mit einem Aufsatz zur Verklärung Jesu auf sich aufmerksam, der den Göttinger Verleger Gustav Ruprecht veranlasste, Lohmeyer im Mai 1923 mit der Abfassung eines wissenschaftlichen Kommentars zu den sog. Gefangenschaftsbriefen des Paulus zu beauftragen, der in einer der renommiertesten deutschsprachigen Kommentarreihen erscheinen sollte.² Das war Meyers *Kritisch-exegetischer Kommentar*, den die Familie Ruprecht bereits seit Generationen in ihrem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht herausbrachte. Der damit begonnene, über Jahrzehnte fast vollständig erhaltene Briefwechsel zwischen Verleger und Autor dokumentiert aber nicht nur eine enge, theologisch anspruchsvolle Zusammenarbeit, wie sie im Computerzeitalter undenkbar geworden ist. Der Charme dieser Briefe besteht vielmehr

² Gustav Ruprecht an Ernst Lohmeyer (5.5.1923): „Nachdem wir von Ihrem Aufsatz über die Verklärungs-Geschichte in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft Kenntnis genommen haben, zweifeln wir nicht daran, daß Ihre Darstellungsgabe und Behandlungsweise für die Gefangenschaftsbriefe etwas Gutes bedeuten würde“, zit. nach Köhn, *Neutestamentler*, 30.

darin, dass an ihnen auch für den Nichttheologen deutlich hervortritt, was den biblischen Exegeten Lohmeyer auszeichnet, was ihn aber zugleich auch zwischen allen Stühlen der seinerzeitigen Theologie platziert. Für die Frage nach einem angemessenen Umgang mit der Bibel, der wissenschaftliche Sorgfalt und persönliche Sorge miteinander verbindet, sind diese Briefe, die Andreas Köhn im Rahmen seiner Dissertation erstmals öffentlich zugänglich gemacht hat, mehr als aufschlussreich.

Im Verlaufe des Briefwechsels, der neben der Anlage und Ausrichtung von Lohmeyers Kommentar immer auch die Frage betraf, welche Wirkung damit in der gesamten Kommentarreihe mit welchem Aufwand – Druckbögen, Korrekturzeiten³ – zu erzielen sei, wird deutlich, dass der Verlag mit der Beauftragung Lohmeyers eine konkrete Hoffnung verband. Im Januar 1922 erschien nämlich nicht nur der Aufsatz, der den Göttinger Verleger auf Lohmeyer aufmerksam machte, vielmehr kam zur selben Zeit (Auslieferung Dezember 1921) auch Karl Barths Kommentar zum Römerbrief in zweiter Auflage auf den deutschen Buchmarkt, nachdem die erste Auflage von 1919 bei dem wenig bekannten Verleger Bäschlin im schweizerischen Bern 'eher versteckt als veröffentlicht' worden war.⁴ Der Nestor der neutestamentlichen Exegese in Deutschland, der Marburger Professor Adolf Jülicher, hatte Barths Buch allerdings in der verbreitetsten kirchlichen Zeitschrift, der *Christlichen Welt*, rezensiert⁵ und damit einen Streit um die Methode der Bibelauslegung entfacht, der die theologische Landschaft in Deutschland von Grund auf umbauen und den vormaligen Schweizer Dorfpfarrer Karl Barth binnen weniger Jahre zum gefragtesten, aber auch umstrittensten Theologen im deutschen Sprachraum machen sollte. In genau diesem theologischen Streit setzte der Verleger Ruprecht, der ja selbst kein Theologe war, auf Lohmeyer als eine Art publizistischen Vermittler zwischen den theologischen Fronten.

In dem Gegensatz Barth/Jülicher konnte die Einseitigkeit des Barthschen Römerbrief-Kommentars keine Lösung bringen, aber der Erfolg (von Barths Römerbrief erscheint jetzt bereits die 4. Auflage trotz des hohen Preises) zeigt, was für uns und den Meyerschen Kommentar auf dem Spiele steht, wenn hier kein befriedigender Ausgleich gefunden wird. Wir können den Absatz an weitere Kreise der Pfarrerschaft nicht entbehren, und wir müssen [...] doch wohl damit rechnen,

³ Vgl. z.B. Gustav Ruprecht an Ernst Lohmeyer (19.11.1927), zit. bei Köhn, *Neutestamentler*, 40.

⁴ Ich leihe mir eine in anderem Kontext (JBTh 6, 1991, 273) von Ingolf U. Dalferth gebrauchte Wendung.

⁵ Wiederabdruck: Jürgen Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie I*, München 1962 (TB 17/I), 87–98.

*daß wir diesen Absatz endgültig verlieren werden, wenn hier kein gesunder Ausgleich gefunden wird. Das aber würde das Ende des Meyerschen Kommentars bedeuten.*⁶

Der Streit, in dem der Göttinger Verleger hier so dringend einen Ausgleich sucht, rang um das Verhältnis zwischen historischer Aussage und gegenwärtigem Anspruch der biblischen Texte; man könnte auch sagen: zwischen zeitgeschichtlicher Sorgfalt und zeitgenössischer Sorge des Auslegers. Auf der einen Seite stand die historische Philologie, die den Bibeltext streng mit den historischen Methoden von Analogie und Korrelation auslegte: Was sagt der Text im kritischen Vergleich mit benachbarten Text ähnlicher Art, ähnlichen Themen und ähnlicher Adressatenschaft? Einem Adolf Jülicher, Meister dieser sog. historisch-kritischen Methode, musste es wie von einem anderen Stern vorkommen, wenn Karl Barth in seinem Kommentar die im Römerbrief wichtige Wendung „Glaube Gottes“ nicht mit den Theologen aller Jahrhunderte objektivisch als „Glauben an Gott“ wiedergab, sondern subjektivisch auf Gottes eigenen Glauben bezog und als „Gottes Treue“ übersetzte⁷. Für das historisch geschulte Denken Jülichers war es blanke Willkür, die auf Israel bezogenen Kapitel 9-11 des Römerbriefes als an die heutige Kirche gerichtet zu verstehen, wie Barth es in seiner Römerbriefauslegung tat.⁸ Barth nannte sein Konzept „Theologische Exegese“ mit deutlichem Seitenhieb darauf, dass die philologisch fokussierte Exegese es an theologischer Substanz mangeln lasse.⁹ Insbesondere die jüngere Theologengeneration war begeistert von der Unmittelbarkeit des Gegenwartsbezugs, die Barth in seinen Schriften herstellte. Oder vielmehr: die er gar nicht herzustellen brauchte, weil er in Gottes Wort selbst das Gericht über die Theologie seiner Zeit ergehen sah, die mehrheitlich die fatale Kriegsbegeisterung im Deutschland des Jahres 1914 unterstützt und gar in den kirchlichen und theologischen Zeitschriften befeuert hatte. Barth hat später¹⁰ den Kriegsausbruch 1914 als den Zeitpunkt bezeichnet, da er einen regelrechten Bruch mit der Theologengeneration seiner Lehrer – darunter auch Jülicher selbst – vollzogen habe. Seine „neue Theologie“ (I. Spieckermann) entstand während des Ersten Weltkriegs und machte eben ab 1922 unter den Schlagworten „Dialektische

⁶ Gustav Ruprecht an Ernst Lohmeyer (eher 12. als 5.4.1924), zit. nach Köhn, *Neutestamentler*, 33 (dort ohne identifizierende Datumsangabe).

⁷ Dazu Jülicher, *Rez.*, 92f.

⁸ Im Vorwort zur 4. Auflage von 1924 wies Barth selbst noch einmal auf diese Besonderheit hin.

⁹ Zentrales Dokument dieses Konzepts ist freilich nicht die Römerbriefauslegung, sondern die 1924 erschienene „akademische Vorlesung über 1 Kor 15“ (so der Untertitel) unter der Überschrift „Die Auferstehung der Toten“.

¹⁰ Vgl. dazu: Wilfried Härle, *Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie*, in: *ZThK* 72 (1975), 207-224.

Theologie“ und „Theologie der Krise“ gerade bei der Generation Furore, die nach dem Krieg kam. Ruprechts Sorge, dass der voll und ganz historisch-philologisch ausgerichtete Meyersche Kommentar – auf dem Titelblatt der Bände heißt er *Kritisch-exegetischer Kommentar* – gerade „unser junges Theologen-Geschlecht vor der unglaublichen Fülle antiker Belegstücke, welche die Flüssigkeit der Darstellung beeinträchtigen, zurückschauer[n]“ lassen könnte,¹¹ war also keineswegs unbegründet.

Dass in dieser Situation gerade Lohmeyer als Hoffnungsträger für einen Ausgleich zwischen philologischer und theologischer, zeitgeschichtlicher und zeitgenössischer Bibelauslegung erschien, ist auf den ersten Blick überraschend, denn Lohmeyer selbst verortete sich klar im historisch-philologischen Lager. Ihm ging die wissenschaftliche Sorgfalt der Bibelexegese über alles, und er war enttäuscht bis entsetzt, als die Rezensenten seines ersten Kommentars, der dann tatsächlich bei Vandenhoeck & Ruprecht erschien, ihn, wie er sich ausdrückte, als *advocatus diaboli, will sagen als Barthianer*¹² ansahen. Der Grund dafür, dass Lohmeyer tatsächlich zwischen oder eher noch über den Lagern stand, dürfte in seinen starken künstlerischen Interessen liegen, die er nicht nur privat zur Entspannung beim vierhändigen Klavierspiel mit der Tochter pflegte, sondern die auch seine theologische Arbeit bestimmten;¹³ so fasste Lohmeyer 1926, seinerzeit belächelt, im Kommentar zur Johannesoffenbarung diese durchweg als metrisch gebundene Poesie auf.¹⁴ Die renommierte *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* lehnte einmal einen Aufsatz von Lohmeyer ab, weil seine Sprache zu weit von der vergleichenden Terminologie der Historiker abrücke.¹⁵ Statt *vergleichender* Begriffe spricht Lohmeyer an verschiedenen Schlüsselstellen seines Werkes immer wieder von der *Bestimmtheit* der

¹¹ Gustav Ruprecht an Ernst Lohmeyer (17.1.1925), zit. nach Köhn, *Neutestamentler*, 34f.

¹² Lohmeyer an G. Ruprecht (wohl 10.9.1929), zit. nach Köhn, *Neutestamentler*, 44.

¹³ Günter Haufes Gedenkvortrag zum 100. Geburtstag (in: Greifswalder Universitätsreden 59), Greifswald 1990, 9 weist auf entsprechende Bemerkungen des Theologiegeschichtsschreibers Horst Stephan von 1938 hin. (Zu Lohmeyers Musikalität vgl. a.a.O.)

¹⁴ Christfried Böttrich, Ernst Lohmeyer zum 19. September 2006, in: Andreas Köhn (Hg.), *Ernst Lohmeyers Zeugnis im Kirchenkampf. Breslauer Universitätspredigten*, Göttingen 2006, 9–18, 11 sieht darin „bis heute eine der anregendsten Auslegungen“.

¹⁵ So geschehen 1931, als Hans Lietzmann Lohmeyers Aufsatz „Zur evangelischen Überlieferung von Johannes dem Täufer“ wegen fehlender historischer Qualitätsstandards für die ZNW ablehnte; Dieter Lüthmann, *Ernst Lohmeyers exegetisches Erbe*, in: Otto (Hg.), *Erinnerung an Lohmeyer*, 53–87 ist in seiner (allerdings vom theologiegeschichtlichen Standpunkt der Bultmannschule aus unternommenen) Einschätzung der anschließenden publizistischen Auseinandersetzung beider Forscher, gestützt auf Lietzmanns briefliche Korrespondenz, zu dem Ergebnis gekommen, Lohmeyer habe „überzogen“ reagiert (64), als er Lietzmanns Rede von der deutschen Theologie, die auf Lohmeyers eigentümliche Sprache gemünzt war, in den Zusammenhang möglicher internationaler Isolierung der

neutestamentlichen Religion, beeinflusst von seinem Breslauer philosophischer Freund Hönigswald, der diesen Begriff später als Schlüssel seiner Philosophie ausarbeitete. Was Lohmeyer unter Bestimmtheit versteht, wird gerade in dem frühen Aufsatz von 1922 deutlich, der Gustav Ruprecht bewog, ihn als Autor für Vandenhoeck & Ruprecht zu gewinnen. Ich greife aus diesem Text zwei Zitate heraus, die deutlich machen, wie hier über das Verhältnis des Christentums zum Judentum gedacht wird. Lohmeyers Ausführungen werden hier ganz ohne die geräuschvolle Rhetorik eines Karl Barth transparent für jeden Gegenwartsbezug. Wie dies geschieht, mag das folgende Zitat aus Lohmeyers Ausführungen über die Verklärungsgeschichte veranschaulichen:

Die Erzählung [sc. von der Verklärung Jesu] ist ganz aus jüdischen Gedanken herausgewachsen, jüdisch ist die Erscheinung des Elias und Moses, jüdisch das Wort vom „Zelte bauen“, jüdisch Wolkenerscheinung und Wolkenstimme. Alle Bilder eschatologischer Sehnsucht sind in wunderbare Erdemwirklichkeit umgesetzt; und der Sinn dieser erschauten Wirklichkeit ist, kurz gesagt: eschatologische Erfüllung.¹⁶

Die Erkenntnis, die die Erscheinung der beiden himmlischen Gestalten [sc. Mose und Elia] entzündet hatte, wird durch die offenbare Erfüllung [...] nicht nur göttlich bestätigt, sondern inhaltlich offener bestimmt.¹⁷

Durch die offenbare Erfüllung nicht nur göttlich bestätigt, sondern inhaltlich offener bestimmt – mit dieser gedrängten Formel setzt Lohmeyer Christentum und Judentum in einer Weise ins Verhältnis, wie es die christliche Theologie auf breiterer Front erst deutlicher später begriffen hat, als ab den 1970er Jahren ein theologisches Umdenken eingedenk der Shoa einsetzte. Die Bilder der Sehnsucht, von denen Lohmeyer hier spricht, sind durch die „Erfüllung“ nicht einfach „erledigt“, wie es Rudolf Bultmann zwanzig Jahre später in seinem berühmten Entmythologisierungsvortrag mit Blick auf das biblische Weltbild behaupten sollte;¹⁸ vielmehr ist die Erfüllung dieser Bilder ihre Bestätigung, und das heißt: Die Erfüllung setzt die Verheißung neu in Kraft; die *offenbare* Erfüllung wird in Lohmeyers Formel noch gesteigert zu einer Art Offenbarung im Komparativ: zu *offenbarer* Bestimmtheit. Durch die israeltheologische Erneuerung der letzten Jahrzehnte sind solche Gedanken

deutschen Universität gerückt habe. Tatsächlich ging es Lohmeyer hier aber um die Bestreitung einer einheitlichen historischen Methode, in dieser Ablehnung von Hönigswald bestärkt (vgl. Köhn, Neutestamentler, 228).

¹⁶ E. Lohmeyer, *Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium*, in: „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“, Bd. 21, Jg. 1922, 185–215, Zitat 200.

¹⁷ Lohmeyer, *Verklärung*, 196f.

¹⁸ Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in: Hans-Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos I*, Hamburg ⁵1967, 15-48.

heute geläufig;¹⁹ zu Lohmeyers Zeit vor neunzig Jahren können sie exzeptionell genannt werden und belegen den Gegenwartsbezug seiner Theologie überdeutlich.

Insbesondere mit der Anschauung, dass die Erfüllung die Inkraftsetzung der Verheißung ist, folgt Lohmeyer dem von ihm hoch geschätzten jüdischen Religionsphilosophen Franz Rosenzweig, der ein Jahr zuvor (1921) im *Stern der Erlösung* geschrieben hatte: *So ist von der Verheißung zur Erfüllung nichts weiter verändert, der Inhalt der Verheißung und die Phasen der Erfüllung sind eins; nur hat sich das Fertige zum Anfang verkehrt.*²⁰ Wenn Lohmeyer also von Erfüllung spricht, meint er eine göttliche Bestätigung, die – gut ablesbar am Komparativ „offenbarer“ – sogar über Gottes Offenbarung hinausweist, so dass die Erfüllung selbst neu zur Verheißung wird. Dieser Gedanke einer doppelten Erfüllung hat Lohmeyer in seinem theologischen Arbeiten nicht mehr losgelassen.

3. Zum tragenden Strukturprinzip ist dieser Gedanke in Lohmeyers großem Nachlasswerk geworden: seiner Vaterunser-Auslegung, die im Todesjahr 1946 bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erschien.

Die Grundthese, die Lohmeyer hier als historisch arbeitender Exeget aufstellt, atmet bereits Rosenzweig'schen Geist und lässt einmal mehr erkennen, warum Lohmeyer zu seiner Zeit zwischen allen Stühlen stand, damit aber zugleich zum Hoffnungsträger einer künftigen Bibelauslegung werden konnte, den Gustav Ruprecht in ihm sah. Lohmeyer schreibt:

*Man mag es vielleicht auch historisch die Tat Jesu nennen, daß er in dem Vaternamen alles das gesammelt hat, was der geheime, erst eschatologisch offenbare Name JHWH in sich bergen konnte.*²¹

Lohmeyers Vorgänger auf dem Greifswalder Lehrstuhl, der später in Göttingen lehrende Joachim Jeremias, hat lange nach Lohmeyers Tod die These aufgestellt, dass die Anrede Gottes als Vater ein unverwechselbares Kennzeichen der Verkündigung Jesu sei.²² Lohmeyer hat mit seiner Vaterunser-Auslegung diese These vorbereitet und geht doch zugleich über sie hinaus, denn wenn er sagt, dass in der Vater-Anrede der *erst eschatologisch offenbare Name Gottes* „gesammelt“ sei, dann

¹⁹ Vgl. z.B. Friedrich Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften. Eine Eschatologie*, Bd.1, Gütersloh 1993, 390-450 einerseits; dagegen andererseits Gerhard Sauter, *Eine gemeinsame Hoffnung von Juden und Christen?*, in: *EvTh* 63 (2003), 346-361, v.a. 348-350.

²⁰ Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk* (= GS), Bd. 2, Den Haag 1984, 124.

²¹ Ernst Lohmeyer, *Das Vater-unser erklärt*, Göttingen 1946, 27.

²² Vgl. Joachim Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.

klingt sozusagen wieder eine Offenbarung im Komparativ an. Gerade als offenbarer ist der Name Gottes also geheim. Lohmeyer hat hier, wiederum durch Rosenzweig beeinflusst, die Geschichte vom brennenden Dornbusch vor Augen, wo Gott seinen Namen dem Mose so offenbart, dass er sich ihm zugleich entzieht: Ich bin, der ich bin (Ex 3,14).

Vor diesem Hintergrund ist die Pointe von Lohmeyers Vaterunser-Buch nicht überraschend: In allen sechs Bitten, die die Anrede Gottes als Vater entfalten, bleibt Gottes Wille immer noch unabgegolten und behauptet einen Überschuss gegenüber jedem religiösen oder ethischen Bittanliegen. Am deutlichsten wird das bei der dritten Bitte *Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf Erden*. Lohmeyer hält sich nicht mit der Frage auf, wie es zu dieser Entsprechung von Himmel und Erde kommen kann – auf Erden geschieht Gottes Wille ja anscheinend durchaus nicht wie im Himmel, wie die andere Entsprechung des Vaterunser zeigt: *Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern*. Vielmehr hält er fest, die dritte Vaterunserbitte könne eigentlich nur *Gottes Willen zum Werk der eschatologischen Vollendung*²³ zum Gegenstand haben. Was das heißt, wird deutlich, wenn man die Auslegung der Gethsemane-Geschichte liest, die Lohmeyer in Meyers Kommentar zum Markus-Evangelium gibt, denn hier betet Jesus ja ganz ähnlich wie in der dritten Vaterunserbitte: *Abba, mein Vater, alles ist dir möglich; nimm diesen Kelch von mir; doch nicht, was ich will, sondern was du willst* (Mk 14,36). Lohmeyer schreibt dazu:

*Mit dem Anruf von Gottes Allmacht beginnt das Gebet [sc. Jesu in Gethsemane]. Diese Macht ist stärker als alles[,] was Menschen unmöglich scheint, sie kennt kein Hindernis, auch nicht die Schranken eines göttlichen 'Muß'; so vermag sie auch hier nicht nur das menschlich, sondern auch das göttlich Unabwendbare zu wenden.*²⁴

Nicht nur das menschlich, sondern auch das göttlich Unabwendbare – die komparative Formel von der offenbareren Bestimmung, die Lohmeyer 1921 gefunden hatte, klingt hier wieder an. Gottes Allmacht, sein geheimnisvoller Name steht also in irgendeiner Weise noch über seiner Offenbarung, die er in Jesus Christus kundtut – aber in welcher Weise? Wie für alle christliche Theologie steht auch für Lohmeyer fest, dass die Offenbarung in Christus Gott selbst offenbar macht und dass der christliche Glaube darüber hinaus buchstäblich nichts zu suchen, zu erwarten oder zu hoffen hat. Alles Jenseits von Christus wäre für die Theologie nicht etwa müßig, wie der große Humanist Erasmus von Rotterdam glaubte, sondern Gift.²⁵ Was aber

²³ Lohmeyer, *Vater-unser*, 89.

²⁴ Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus übersetzt und erklärt*, Göttingen 1937 (KEK I/2¹⁰), 315.

²⁵ So Martin Luthers Rede vom „error et venenum“ (WA 40 II, 328). Vgl. auch Luthers Satz „Extra Iesum deum quaerere est diabolus“ (WA 40 III, 337). Einleuchtend ist daher die

meint Lohmeyer dann mit seiner merkwürdigen Vorstellung von einer Offenbarung im Komparativ?

Diese Frage lässt sich nur dann beantworten, wenn man in Rechnung stellt, dass der Bibelwissenschaftler Lohmeyer bei aller historischen Sorgfalt der Textauslegung zugleich für den gegenwärtigen Wahrheitsanspruch Sorge trägt, den der Bibeltext an seine Rezipienten richtet. Lohmeyers Begriff hierfür ist, wie schon erwähnt, die *Bestimmtheit* des exegetischen Gegenstands, also des Bibeltextes. Sein philosophischer Freund Hönigswald definierte 1937 in einem Buch, dessen Manuskript er schon 1935 zur kritischen Durchsicht an Lohmeyer sandte,²⁶ Bestimmtheit im Anschluss an Kant als „Setzen eines Prädikats mit Ausschluß des Gegenteils“ und fährt fort: *Die Bestimmtheit eines Gegenstandes kommt mithin der Notwendigkeit gleich, ihn durch Akte, in denen sich die Gesetzmäßigkeit des 'ist' nicht minder ausprägt, zu bestimmen.*²⁷

An dieser Definition scheint mir besonders hervorzuheben, was man *intellektuelle Redlichkeit* nennen könnte. Sie dürfte Lohmeyers Beitrag zum Wahrheitsanspruch der von ihm ausgelegten Texte bilden. Denn Wahrheit zu erkennen ist nur möglich, wenn Falsches ausgeschlossen werden kann, also da, wo es zur *Bestimmtheit* im Sinne Hönigswalds kommt: mit Ausschluss des Gegenteils, wie er mit Kant sagt. Zugleich ist diese Wahrheit in den Texten nicht einfach enthalten, sondern verlangt eigens Akte der *Bestimmung*. In Hönigswalds philosophischer Definition findet sich also wieder, was uns bei Lohmeyer auf Schritt und Tritt begleitete: die Verbindung von philologischer Sorgfalt für die historische Wirklichkeit und theologischer Sorge um die gegenwärtige Wahrheit. Vor diesem Hintergrund ist auch Lohmeyers Vorstellung einer offenbareren Bestimmtheit zu sehen. Die unerhörte These, dass Jesu Gebet in Gethsemane selbst das göttlich Unabwendbare zu wenden vermöge, will den zagenden und klagenden Menschen Jesus nicht über Gott stellen. Es geht vielmehr um eine fällig gewordene Klärung, um eine nötige Näherbestimmung des Verhältnisses von Jesus und Gott. Wer ist dieser Jesus im Verhältnis zu Gott, wenn er so wie in Gethsemane Gottes Allmacht anzurufen vermag? Offensichtlich reichen die gängigen Bilder von Vater und Sohn nicht mehr aus, um dieses Verhältnis zu klären. In Lohmeyers Gethsemane-Auslegung ist aber kein Gedanke daran, diese Bilder nun einfach über Bord zu wer-

Auslegung, dass in *De servo arbitrio* die Frage nach dem verborgenen Gott den Fragenden immer wieder nur in die Arme des im Gekreuzigten offenbaren Gottes zurücktreiben könne.

²⁶ So der Hinweis von Köhn, *Neutestamentler*, 242 Anm. 18.

²⁷ Richard Hönigswald, *Philosophie und Sprache*, Basel 1937, 30 (zit. nach Köhn, *Neutestamentler*, 246).

fen. Die Überzeugung, dass Christus Gottes Offenbarung ist, steht nicht zur Disposition. Es bedarf aber einer Klärung, was das heißt, wenn die Bibel ihn gleichzeitig so darstellt, wie sie es in der Gethsemane-Geschichte tut.

Macht man sich anhand von Hönigswalds und Lohmeyers Begriff der Bestimmtheit die schlichte Notwendigkeit einer Näherbestimmung des Verhältnisses von Jesus und Gott klar, dann liegt der theologische Anspruch, den Lohmeyer erhebt, klar zutage. Denn jene Näherbestimmung kann nur geschehen in der Trinitätslehre, wo das Verhältnis von Jesus und Gott in einem Rahmen dargestellt wird, der über einfache Über- oder Unterordnung hinausgeht. Damit bin ich am Ende meiner Lohmeyer-Darstellung beim Titel meines Referates und bei dessen III. Teil angelangt, der die bislang getätigten Beobachtungen zusammenfasst und für die eingangs beschriebene praktische Herausforderung im Umgang mit der Bibel bündelt.

II. Zu Lohmeyers theologischem Vermächtnis

In Lohmeyers erstem großen Aufsatz für die *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (1922) stößt man an entscheidender Stelle auf die eigentümliche Vorstellung einer Offenbarung im Komparativ.²⁸ Diese Auffassung, dass Gott mit seinem christologischen Erfüllungshandeln seine eigenen Verheißungen bestätigt und zugleich neu in Kraft setzt, hat Lohmeyer bis zu seiner postumen Vaterunser-Auslegung (1946), wonach Gottes Wille gegenüber jeder der Vaterunserbitten un-abgegolten bleibt,²⁹ nicht mehr losgelassen.

In seinem ersten großen Werk, das er als Professor in Greifswald vollendet hat, der Markus-Auslegung für Meyers *Kritisch-exegetischen Kommentar*,³⁰ treibt Lohmeyer den 1922 formgeschichtlich auf das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung bezogenen Gedanken einer Offenbarung im Komparativ auf seine dogmatische Spitze, wenn er mit Blick auf das Gebet Jesu in Gethsemane schreibt, dass hier die Anrufung von Gottes Allmacht nicht nur das menschlich, sondern auch das „göttlich Unabwendbare“ wende.³¹ Die Frage, wer der so betende Jesus im Verhält-

²⁸ Vgl. Lohmeyer, *Verklärung*, 196f.

²⁹ Vgl. z.B. Lohmeyer, *Vater-unser*, 89 zur eschatologischen Bestimmtheit der dritten Vaterunserbitte, von wo aus sich zwanglos der Bogen zur Gethsemaneperikope schlagen lässt, die in Sprache und Inhalt dieser Bitte entspricht.

³⁰ Das Vorwort datiert von November 1936; bereits zu Pfingsten 1936 hatte Lohmeyer ebenfalls in Greifswald die kleinere Arbeit „Galiläa und Jerusalem“ abgeschlossen.

³¹ Lohmeyer, KEK I/2¹⁰, 315. Für eine Würdigung des Exegeten Lohmeyer im Kontext der systematisch-theologischen Gesprächslage seiner Zeit (neben Hönigswald v.a. Ritschl, Troeltsch und W. Herrmann), leistet die von Oswald Bayer betreute Dissertation von Dieter

nis zu dem dabei angerufenen Gott eigentlich ist – also die Frage einer grundsätzlichen Jesus-Darstellung, die Lohmeyer noch in der sowjetischen Geheimdiensthaft beschäftigt hat³² –, ist damit unausweichlich gestellt. In werkgeschichtlicher Hinsicht ist es dabei besonders interessant, dass Lohmeyer im Auslegen der Gethsemaneperikope selbst auf die Verklärungserzählung zu sprechen kommt;³³ die Momente der höchsten Erhöhung und der tiefsten Niedrigkeit im Erdenleben Jesu zeigen ihn also in derselben Stellung zu Gott. Das Verhältnis beider, wie die neutestamentlichen Evangelien es schildern, kann daher nicht in den Kategorien von Über- und Unterordnung aufgehen, sondern verlangt einen komplexeren Rahmen, der sich dann in der urchristlichen Theologie in Gestalt der Trinitätslehre ausbildet. Aus der Sicht des Neutestamentlers Lohmeyer wäre jedoch zu betonen, dass diese Trinitätslehre keine unbiblische Erfindung der Kirche ist, sondern sich von den Fragen her, die die neutestamentlichen Texte offen lassen, als Lösungsansatz gewissermaßen aufdrängt.³⁴ Die Trinitätslehre leistet somit einen Beitrag zur Klarheit der Schrift, indem sie das Verhältnis zwischen Jesus und Gott in dem Rahmen darstellt, der ihr von den Aussagen der Schrift selbst zwar gesteckt, aber eben noch nicht gefüllt ist. Die Füllung dieses Rahmens – Lohmeyer spricht hier von der Erfüllung im Sinne einer offenbareren Bestimmtheit – geht also zwar über die Schrift hinaus, tastet aber den von ihr vorgegebenen Rahmen nicht an. Deshalb stellt auch die Vorstellung einer Offenbarung im Komparativ nicht die positive Offenbarung in Christus zur Disposition, sondern erörtert lediglich diejenigen Fragen, die sich mit dem Gegebensein dieser Christusoffenbarung von der Bibel her *logisch unausweichlich* stellen.³⁵ Diese Fragen werden von der Bibel *offen gelassen* und drängen sich

Kuhn, auf die in der ersten Anmerkung dieses Beitrags schon hingewiesen wurde, Grundlegendes. Es bleibt eine Aufgabe für weitere theologiegeschichtliche Forschungen, die Ergebnisse der Studie von Kuhn mit den biographischen Forschungserträgen aus Köhns Dissertation in einen fruchtbaren Austausch zu bringen.

³² Vgl. Köhn, *Neutestamentler*, 260f.

³³ Lohmeyer, KEK I/2¹⁰, 316 zur Gethsemaneperikope: „Das bedeutet aber, daß das Bild dieses Meisters hier ähnlich gesehen ist wie in der Geschichte der Verklärung [...]“.

³⁴ K. Barths These, wonach die Trinitätslehre ein „Werk der Kirche“, aber zugleich auch eine „notwendige und sachgemäße Analyse der Offenbarung“ ist (KD I/1, München 1932, 325 bzw. 326f.), kann man hier assoziieren. Überhaupt scheint es, dass das Verhältnis von Barth und Lohmeyer einer anderen Bewertung bedarf, als sie durch die Eindrücke der Betroffenen selbst nahe gelegt ist; vgl. als Einstieg in diese Aufgabe: Heinrich Assel, *Eliminierter Name. Der Name Gottes zwischen Trinität und Tetragramm*, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), *Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name*, Tübingen 2008 (RPT 35), 209–248.

³⁵ Die Begriffe des Positiven und des Komparativen sind hier grammatikalisch gemeint und bezeichnen die 1. bzw. 2. Steigerungsstufe im Deutschen; Assoziationen einer „positiven“

förmlich auf, da die logisch elementare Verhältnisbestimmung der Über- und Unterordnung für das Verhältnis zwischen Jesus und Gott nicht greift. Und dass sie nicht greift, vermag Lohmeyer zu zeigen, wenn er für die Verklärung Jesu (im frühen Breslauer Aufsatz in ZNW) und das Gebet in Gethsemane (im Markus-Kommentar bei KEK), also für Ereignisse, die nach der Logik der Über- und Unterordnung einen *Gegensatz* im Leben Jesu bilden müssten, *dieselbe* Stellung zu Gott nachweisen kann.

Aus Lohmeyers Exegesen sind also zwei Dinge festzuhalten, die sich in dialektischer Weise ergänzen.

These 1: Die Bibel enthält keine inhaltliche Trinitätslehre, sondern lässt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Jesus und Gott *offen*.

These 2: Die Trinitätslehre ist keine unbiblische Erfindung der Kirche, sondern beantwortet die Fragen, die sich von der Bibel her *logisch unausweichlich* stellen (vgl. 1 Kor 12,3b).

Hält man diese beiden Sätze fest, so ergibt sich, dass der trinitarische Glaube im Grundsatz nicht um eine Gleichsetzung von 3 und 1 besorgt ist, sondern an seinem Anfang die Frage nach dem Verhältnis zwischen Jesus und Gott steht, dessen Klärung gerade der Gegenstand der Trinitätslehre ist. Insofern kann man die paulinische Äußerung „Niemand kann Jesus den Herrn nennen außer durch den Heiligen Geist“ (1 Kor 12,3b) als Ausgangspunkt des trinitarischen Glaubens betrachten – freilich nicht, weil hier die Trias von Gott als Herr, Jesus und Geist vorkommt, sondern wegen der Frage, die sich darin ausspricht. Lohmeyer hat diese Frage nach dem Herrsein Jesu in einer Schrift mit dem Titel *Gottesknecht und Davidssohn* artikuliert, die er größtenteils 1942/43 als Soldat im Kaukasus geschrieben und noch 1945 in Schweden erstveröffentlicht hat.

Über Lohmeyer hinaus aber lassen sich aus den beiden genannten Sätzen weitere Thesen zur Bedeutung der Bibel für den trinitarischen Glauben ableiten.

These 3: Zwischen dem Neuen Testament und der Trinitätslehre besteht eine *sachliche Kontinuität* in den jeweiligen Aussagen über das Verhältnis zwischen Jesus und Gott, aber eine *logische Diskontinuität* in der kanonischen Gewichtung der Bibel.

These 4: Im *Neuen Testament* ist das *Einstimmen* darin *vorausgesetzt*, dass das Verhältnis zwischen Jesus und Gott jedenfalls die unbedingte Heilsbedeutung Jesu zur

Theologie, die Lohmeyer in Greifswald am Wirkungsort H. Cremers gewiss vor Augen hatte, sind fernzuhalten, wie Lohmeyer sich dort auch selbst gegenüber den Cremers tendenziell biblizistischer Richtung nahestehenden Fakultätskollegen distanzierter gab. In der Sache ist zu bedenken, dass Lohmeyers Vorstellung einer Offenbarung im Komparativ als Klärung biblisch aufgedrängter Fragen in ähnlicher Weise auf die Klarheit der Schrift zielt, wie Luthers Erörterung des deus absconditus in *De servo arbitrio* im Dienste seiner Lehre von der claritas scripturae steht.

Darstellung bringt, während in der *Trinitätslehre* gerade der Versuch unternommen wird, dieses im Neuen Testament vorausgesetzte *Einstimmen* in logisch nachvollziehbaren Lehrsätzen, d.h. *argumentativ* zu *artikulieren*.

These 5: Die verschiedenen Gebräuche der Bibel schließen neben der *Praxis ihrer liturgischen Verlesung* ihren Gebrauch als Ausgangspunkt für die argumentative Auseinandersetzung um ihren Wahrheitsgehalt, also den *Gebrauch der Bibel als Begründungsanfang* ein (z.B. im von den frühchristlichen Apologeten geführten „Schriftbeweis“).

Mit dieser kleinen Thesenreihe ist für die Frage nach dem Umgang mit der Bibel ein entscheidender Punkt erreicht. In den beiden frühchristlichen Umgangsweisen, die Bibel einerseits liturgisch zu verlesen und sie andererseits (im Schriftbeweis) zur logischen Beweisführung heranzuziehen, erkennt man unsere Unterscheidung von Sorgfalt und Sorge wieder, denn so sicher man einen sorgfältigen Umgang der frühen Christen mit ihren heiligen Texten voraussetzen kann, so fest steht auch, dass die Bestrebungen, die die frühchristlichen Apologeten unternahmen, um die Heilsbedeutung Jesu aus ihren heiligen Schriften zu beweisen war, aus missionarischer Sorge um den Partner getragen waren. Mit dem Schriftbeweis sollte er ja überzeugt werden, sich ebenfalls dem christlichen Glauben anzuschließen. Entscheidend ist allerdings, dass dies auf der Grundlage von Argumenten geschah, und erstaunlich ist, dass der Ausgangspunkt dieser Argumentation die Bibel sein sollte, also heilige Schriften, die für das Gegenüber freilich gerade keine solche Geltung besaßen.

Doch genau hier liegt die Pointe, auf die wir schon im Briefwechsel von Ernst Lohmeyer mit Gustav Ruprecht aufmerksam wurden: Der Charme dieser Briefe besteht ja darin, dass hier auch für Nichttheologen und unter nichttheologischen Voraussetzungen, sondern aus der Sicht des Verlegers deutlich wurde, welches theologische Problem in der Kontroverse zwischen Barth und Jülicher mit der Beauftragung Lohmeyers gelöst werden sollte. Wir können nun rückblickend urteilen, dass Lohmeyers Bibelauslegung der von nichttheologischer Seite an ihn gerichteten Erwartung recht gibt. Lohmeyers Exegesen der Verklärungs- und der Gethsemanegeschichte zeigen, dass er das Neue Testament nicht nur als Quelle des christlichen Glaubens ansieht, sondern auch als Quelle der Fragen, die sich diesem christlichen Glauben unausweichlich stellen. Und in dieser doppelten Perspektive kann die Bibel als Offenbarung geglaubt und zugleich als Ausgangspunkt für die logisch argumentative Auseinandersetzung mit den Stimmen gebraucht werden, die den Glauben an ihre Offenbarungsqualität nicht teilen. Für diese gelingende Auseinandersetzung von Christen und Nichtchristen ist es jedoch notwendig, Offenbarung nicht als Kundgabe wahren Wissens zu verstehen, sondern als Erschließung offener Fragen. Lohmeyers Verdienst sehe ich also darin, dass er in diesen von

der Bibel her offenen Fragen den Gegenwartsbezug der Bibel zu entdecken vermag. Dieses Vermögen erschöpft sich nicht durch theologische Fachkenntnis; vielmehr dürfte es diese Fähigkeit gewesen sein, die den Göttinger Verleger Ruprecht hoffen ließ, in Lohmeyer einen Autor zu haben, der die Kluft zwischen historischer Auslegung und gegenwärtiger Verantwortung der Bibel schließen kann.

Summary: Starting Protestant Theology With the Bible. A Systematic-Theological Tribute to Ernst Lohmeyer

The life and work of New Testament scholar Ernst Lohmeyer (1890-1946) of Breslau (1921-1935) and Greifswald (1935-1946) deserves reconsideration not only due to his innovative contributions to early Jewish and Judaeo-Christian apocalypticism, but also because his entire theology mirrors a renewed understanding of the relationship between Christianity and Judaism. Building on Andreas Köhn's research on Lohmeyer's biography, particularly his unpublished correspondence with his publisher Gustav Ruprecht, the present essay focuses on Lohmeyer's understanding of revelation. Influenced by Franz Rosenzweig's philosophy of religion and Richard Höningwald's Neo-Kantian epistemology, Lohmeyer develops a comparative concept of revelation that links biblical sources to Christian doctrine and thus steers a middle path between historical analysis (e.g., A. Jülicher) and dogmatic application of biblical texts (e.g., K. Barth).

Inspired by this concept, it is argued in the first half (I) of the essay that the Bible serves as a starting-point for the dogmatic discourse by determining the questions theological doctrine is supposed to answer.

This leads to the five theses of the second section (II) of the essay:

Thesis #1: Instead of teaching a particular trinitarian doctrine, the Bible rather asks the question what the relationship between Jesus and God was like.

Thesis #2: The doctrine of the triune God is not an unbiblical invention by the the church, but answers questions which the Bible raises inevitably (cf. I Cor 12:3).

Thesis #3: While the New Testament and the mainline trinitarian doctrines agree about the relationship between Jesus and God, their ideas about the canonical status of Scripture disagree.

Thesis #4: The writers of the New Testament presuppose that in Jesus God offers unconditional salvation for mankind. The ecclesial traditions behind the trinitarian doctrine share this belief, but try to argue for it rationally.

Thesis #5: There are different ways of reading the Bible within the Christian community. Besides its liturgical use as a source for what is said and done in

worship, the Bible can also function as a starting-point for arguing dogmatically for the truth of the Christian belief by determining the questions this belief has to cope with.

Keywords: Ernst Lohmeyer (1890-1946); New Testament exegesis; trinitarian doctrine; historical method; Dialectical Theology; unpublished correspondence

Streszczenie: Biblia jako wspólna podstawa teologii ewangelickiej. Przemyslenia dotyczące dzieła wrocławskiego i gryfickiego nowotestamentowa Ensta Lohmeyera

Artykuł omawia zagadnienie wiary jako centralnego motywu teologii ewangelickiej w kontekście twórczości teologicznej wrocławskiego i gryfickiego nowotestamentowa Ensta Lohmeyera (1890-1946). Na początku ukazano osobę i dzieło Lohmeyera, ukazując go jako wybitnego znawcę Nowego Testamentu, autora wielu komentarzy egzegetycznych do pism Nowego Testamentu, a zwłaszcza listów apostoła Pawła. Druga część omawia dziedzictwo teologiczne Lohmeyera, akcentując znaczenie pojęcia wiary dla całej teologii ewangelickiej. Lohmeyer w swych publikacjach egzegetycznych, wskazywał między innymi na fakt, że wiara trynitarna ma oparcie w Biblii. Główne motywy teologii wrocławskiego biblisty zestawiono w 5 тезach: 1. Biblia nie zawiera nauki trynitanej, lecz pozostawia otwartą kwestię relacji pomiędzy Jezusem a Bogiem. 2. Nauka trynitarna nie jest pozabiblijnym wynalazkiem Kościoła. 3. Pomiędzy Nowym Testamentem a nauką trynitarną zachodzi zjawisko rzeczowej kontynuacji. 4. W Nowym Testamencie, relacja pomiędzy Jezusem a Bogiem jest podstawą czynu zbawczego, podczas gdy nauka trynitarna jest wynikiem logicznego następstwa i argumentacji o charakterze teologicznym. 5. Różne formy użycia Biblii, także w liturgii, prowadzą do stwierdzenia, że Biblia stanowi podstawę wszelkiej wiary chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: Wiara, Ernst Lohmenyer, egzegeza, Listy apostoła Pawła

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.

Maria Urbańska-Bożek

Logocentryczna metafizyka Arystotelesa a Bergsona metafizyka pozytywna

*„Nie ma materii martwej...
Martwota jest jedynie pozorem, za którym
ukrywają się nieznanne formy życia.
Skala tych form jest nieskończona,
a odcienie i niuanse nienyczerpane”.*
Bruno Szulz¹

Artykuł ma na celu wskazanie podobieństw, analogii, jak i różnic zachodzących między pryncypialnymi kategoriami stanowiącymi źródłową zasadę, na jakiej została zbudowana logocentryczna metafizyka Arystotelesa oraz metafizyka pozytywna Henri Bergsona. Naturalnie, kwestie, jakie chcę poruszyć stanowią jedynie punkt wyjścia dla dalszych badań zakrojonych na większą skalę, których wyniki powinny zostać opublikowane w formie monografii, a nie artykułu. Tu jedynie pozwolę sobie na przedstawienie zasadniczych pojęć oraz zarysu obu propozycji metafizycznych.

Przypuszczam, że obie teorie metafizyczne, na poziomie rozumienia rzeczywistości i pierwszych zasad rządzących nią, nie wykazują znaczących rozbieżności. Obie, moim zdaniem, próbują wydobyć na pierwszy plan kategorie metafizyczne będące paradygmatem dla pewnej siły, energii, zasady życia czy też życia przejawiającego się w ruchu, stawaniu i przepływie, działającej rozumnie/świadomie, czyli celowo, przenikającej i łączącej byty nawzajem tak, iż każde i wszystko jest spokrewnione z każdym i wszystkim. Siłę ową stanowią Bergsona *élan vital*, który u zwierząt przejawia się jako instynkt, natomiast u ludzi dokonuje swej sublimacji w po-

¹ Cyt. za Luna, rysunki Patryk Mogilnicki, tekst Bruno Szulz, [w:] Schulz. *Przewodnik Krytyki Politycznej*, t. XXXVI, Warszawa 2012, s. 208.

stać intuicji oraz Arystotelesa jednostkowa natura rzeczy (*physis*), jako wewnętrzna zasada ruchu i spoczynku w jednostkowym bycie. Życie, u jednego jak i drugiego, nie jest bytem, ale ruchem – działaniem przejawiającym się w aktach drugich, tym, co dokonuje się w bycie, a nie poza nim. Powodem odczytania jako niewspółmiernych obu koncepcji są, jak przypuszczam, po pierwsze, język – narzędzie opisu rzeczywistości, po drugie, odmienne sposoby hermeneutyki racjonalności prezentowane przez obu filozofów; język używany przez nich do opisu rzeczywistości na poziomie metafizyki jest wynikiem wspomnianej odmiennej hermeneutyki.

Stefan Swieżawski twierdził, że błędem jest utrzymywanie, iż Filozof był materialistą. Według niego, w perspektywie myśli Arystotelesowskiej cały świat jest „wylęgarnią” ducha, z uwagi na fakt, że duch ten nie jest li tylko dodatkiem do materii, ale przenika ją do głębi². *Ewolucja twórcza* H. Bergsona już po pierwszej lekturze ukazała mi w nowym świetle metafizykę Arystotelesa, która odczytana w kontekście jego traktatów fizycznych, przyrodniczych i psychologicznych³, staje się, mówiąc obrazowo, z dwuwymiarowego trójwymiarowym obrazem rzeczywistości, którą to przenika życie. Metafizyka bez nieustającego odniesienia do rzeczywistości i kategorii życia... byłaby tylko światem Platońskich idei, a nie obrazem realnie istniejącego świata.

Potwierdzenie przypuszczeń na temat głębszych związków metafizyki pozytywnej Bergsona z metafizyką Stagiryty odnalazłam w pracy Romualda Waszkinela⁴, w której jej Autor podjął się odsłonięcia kontekstu odkrycia realnego trwania (*durée réelle*) w filozofii Bergsona, stanowiącego centralny punkt jego metafizyki pozytywnej. Waszkinel w swojej dysertacji wykazał, że droga Bergsona do „bergsonizmu” przechodziła przez kilka etapów. W pierwszym z nich Bergson inspirował się doktryną Spencera i ewolucjonizmem mechanicystycznym, by następnie odrzucić tę kon-

² S. Swieżawski, *Dziej europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 146.

³ Mam tu na myśli następujące traktaty Stagiryty: *Fizjognomika*, tłum. K. Leśniak, t. IV, Warszawa 2003; *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, t. II, Warszawa 1990; *O częściach zwierząt*, tłum. P. Siwek, t. III, Warszawa 1992; *O duszy*, tłum. P. Siwek, t. III, Warszawa 1992; *O niebie*, tłum. P. Siwek, t. II, Warszawa 1990; *O pamięci i przypominaniu sobie*, tłum. P. Siwek, t. III, Warszawa 1992; *O powstawaniu i niszczeniu*, tłum. L. Regner, t. II, Warszawa 1990; *O świecie*, tłum. A. Paciorek, t. II, Warszawa 1990; *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. P. Siwek, Warszawa 2003.

⁴ R. Waszkinel, *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, Lublin 1986.

cepcję jako niezdolną do ujęcia rzeczywistości realnej w kategoriach równań matematyki⁵. W etapie kolejnym, francuski filozof skierował swoje zainteresowania na nauki biologiczne, szczególnie na prace Lamarcka i Darwina oraz pisma teoretyków metod nauk biologicznych: Augusta Comte'a i Clauada Bernarda. Koncepcje ewolucjonistyczne wyraźnie wskazywały, że świat przyrody ma swoją historię, że został stworzony w czasie i to w czasie realnym, różnym od tego, jaki prezentują nauki matematyczne i przyrodnicze. Dla Bergsona stało się jasne, że potrzebna jest metafizyka, która „uwzględniając naturalną, biologiczną artykulację rzeczywistości, ujmuje ją całościowo jako rozwijającą się, ulegającą zmianom, ewoluującą”⁶. Etap ostatni to metafizyczny namysł nad zagadnieniami ruchu (zmiany). Kierunek rozwiązania nadał mu Arystoteles, który bezpośrednio związał ruch ze światem przyrody, z jednostkowym bytem i wykluczył, aby mógł się ów ruch dokonywać poza nim samym, ponieważ stanowi jego istotę. Bergson jednak zauważa, że choć Stagiryta wychodzi od konkretności, to jednak ostatecznie wyjaśnia go przez odwołanie do formy, istoty, pozostając tym samym w nurcie filozofii Platona⁷. Bergson, podobnie jak Arystoteles, wychodzi w metafizyce od konkretności. Dla Arystotelesa jest nim substancja, natomiast francuski filozof posługuje się pojęciem *duree reelle* – rzeczywistego trwania, podkreślając w ten sposób immanentność czasu w bycie jednostkowym i całym świecie przyrody. Jest to zasadnicza i naczelna kategoria metafizyki Bergsona.

Etienne Gilson poświęca Bergsonowi trzy rozdziały swojej książki *Filozof i teologia*. Czytamy w niej: *Jeśli mowa o samym Arystotelesie, a nie o św. Tomaszu przebranym za Arystotelesa, to żaden filozof nie jest do niego bardziej podobny, niż Bergson [...]*⁸. Mówiąc o podobieństwie między filozofami, chciał Gilson wskazać na zamięszenie obu do wiedzy empirycznej, aby ująć rzeczywistość – taką, jaką poznaje ją nauka – oraz staranność w konfrontowaniu wniosków z jednostkowymi faktami wspierającymi te pierwsze. Dla jednego, jak i drugiego punktem wyjścia w badaniach zawsze było doświadczenie. Gilson zaprzecza, aby Bergson kiedykolwiek był antyintelektualistą i podważał wiarygodność poznania opartego na racjonalnych przesłankach. Zdaniem Gilsona, Bergson zarzucał poznaniu intelektualnemu tylko to, że nie uznaje istnienia świata, do którego nie ma dostępu, i jakiego nie

⁵ Tamże, s. 170.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 171.

⁸ E. Gilson, *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968, s. 101.

jest wstanie ująć w karby pojęć. Postulował tym samym przełamanie zastalych schematów myślenia. Rozum powinien nieustannie przesuwac swoje granice. Gilson widzi subtelne podobieństwo między filozofiami Bergsona i Arystotelesa, jednakże tę ostatnią postrzega w ujęciu tomistycznym i w kontekście konfliktu, jaki obserwowano w trakcie nasilania się ruchów modernistycznych roku 1907 i następnych lat. Gilson interpretuje zasadę życia jako tę, która stanowi esencję rzeczywistości i jako tę, która ma swe odbicie w kategorii natury rzeczy, jednak życie, ruch jako działanie, nie sięga Arystotelesowskiego Absolutu, który jest Nieruchomy, statyczny, nietwórczy⁹.

Wstępne wyniki badań wskazują, że podstawową kategorią, do jakiej należy odnieść w punkcie wyjścia nie tylko biologiczną teorię świata Bergsona, ale i fizykę Arystotelesa, jest kategoria życia. Aby znaleźć odpowiedź na to, czym jest życie w filozofii Arystotelesa, należy w pierwszej kolejności zatrzymać się nad pojęciem ruchu, który określa on jako urzeczywistnienie tego, co potencjalne, czyli jako zdolne do ruchu¹⁰. Immanentną przyczyną i zasadą ruchu, jak i spoczynku w bycie naturalnym, jest jednostkowa natura rzeczy (która zasadniczo jest czymś innym od ogólnej natury rzeczy, dającej ująć się w definicji), o charakterze przyczyny sprawczej w znaczeniu przyczyny celowej¹¹. Ruch jest czymś nieokreślonym; według Arystotelesa, nie można zaliczyć go do tego, co aktualne ani do tego, co potencjalne, a z drugiej strony jawi się jako coś, co stanowi aktualność/urzeczywistnienie bytu, jednakże niezupełne, z racji tej, że potencjalność/możliwość¹² będąca aktu alnością ruchu jest niezupełna, niezawierająca

⁹ Tamże, s. 118-136.

¹⁰ Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., III, 201a 7-10, s. 65.

¹¹ Urzeczywistnienie bytu nie jest kresem rozwoju jestestwa, bo choć natura (forma czyli dusza) jest i celem, i przyczyną celową, i pewnym stanem końcowym, to jednak „[...] nie każdy stan końcowy jest celem; może nim być tylko ten [stan] najlepszy”. Por. tamże, II, 194 a 28-33, s. 49. W filozofii Arystotelesa takie określenia, jak „natura rzeczy”, „forma”, „dusza” używane są zamiennie i w odniesieniu do wewnętrznej zasady ruchu, i spoczynku w rzeczach. Podobnie terminy „z natury” i „z istoty”, jako wskazanie na najbardziej wewnętrzne i istotowe pochodzenie pewnych relacji, zespoleń, cech, właściwości, sprawności itp.

¹² Bergson, w dyskusji z koncepcją Leibniza i ze starą metafizyką od czasów Arystotelesa, zwraca uwagę na pseudopojęciowość kategorii „możliwości”. Na ten temat szerzej: G. Deleuze, *Bergsonizm*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1999, s. 99-103 oraz B. Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982, s. 189. W artykule posługuję się terminem „możliwość”, a nie „możliwość”, w sensie potencjalności, tak jak ją rozumiał H. Bergson.

kresu¹³, jest w stawaniu, w biegu, w niedokończeniu, w przemianie dążącej do doskonałości i urzeczywistnienia (*entelecheia*)¹⁴. Ruch jest zmianą, ale nie każda zmiana jest ruchem, a jedynie ta zachodząca na poziomie jakości, ilości i mięjsca. Ruch jest pewnego rodzaju życiem, które przysługuje temu wszystkiemu, co istnieje z natury¹⁵. Dokonuje się tylko w byciu, poza nim jest niemożliwy¹⁶, ponieważ jest pewną ilością dających się zaobserwować zmian¹⁷. Jeden z elementów złożenia, forma, jest tym, ze względu na co ruch się dokonuje, a drugi, materia – z racji czego dochodzi do zmian. Tylko zmianę można określić w sposób właściwy ruchem; ani śmierć, ani narodziny nim nie są¹⁸. Z kolei u Bergsona życie najwyraźniej przejawia się w instynkcie, jako nieuświadomionym pędzie życia, pomniejszonej intuicji, która jako ewolucja twórcza przekracza celowość¹⁹. *Ten rozmach zachowując się na wszystkich liniach ewolucji, między które się rozdziela, jest najgłębszą przyczyną zmian, przynajmniej tych, które się regularnie przebiegają, dodają, tworzą nowe gatunki*²⁰. Życie, pisze francuski filozof, *nie postępuje [...]*

Wskazuje ona na coś, co choć jeszcze realnie nie zaistniało, nie zostało zaktualizowane, to jednak do owego urzeczywistnienia dąży, to coś, co nie posiada kresu. Jest to również jak najbardziej zgodne ze sposobem rozumienia terminu *potentia*, przez Arystotelesa, w kontekście teorii aktu i możliwości. Istnieje różnica między tym, „co jest możliwe zaistnieć, a co może jednak nie zaistnieć” i tym, „co jest w możliwości do przejścia do coraz to pełniejszego urzeczywistnienia”. To, co jest w możliwości/potencji jest w ruchu i to w nim dokonuje się urzeczywistnienie, które w ostateczności nie musi zostać osiągnięte. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, IX, 7, 1049 a 5-20, tłum. z grek. T. Żeleźniak, tekst pol. oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 56-57; Tenże, *O duszy*, 417 a-417 b, dz. cyt., s. 86-89; Tenże, *O powstawaniu i niszczeniu*, 16 b (zob. tam przyp. 44) oraz 317 b, dz. cyt., s. 361 oraz s. 363-365.

¹³ Tenże, *Fizyka*, II, 201 b 27-202 a 1, dz. cyt., s. 67 oraz tenże, *Metafizyka*, IX, 7, 1048 b 2-35, dz. cyt., s. 52-55.

¹⁴ Akt u Arystotelesa ma dwa określenia; jednym z nich jest *energeia*, jako ruch posiadający jakiś cel, zawiera w sobie jakiś kres. Stąd wywodzi Arystoteles nazwę „akt”, rozpościerając znaczenie działania (aktywności) na to, co jest urzeczywistnione (*entelechia*), dokonane. Tamże, IX, 7, 1050 a 22 – 1050 b 3, dz. cyt., s. 64-65 oraz Tenże, *O duszy*, 417 b-418 a, dz. cyt., s. 87-89.

¹⁵ Tenże, *Fizyka*, VIII, 250 b 13-14, dz. cyt., s. 167.

¹⁶ Tamże, III, 200 b 33-201a, s. 65.

¹⁷ Tamże, V, 224 b3 -29, s. 116-117; V, 225 a 37-225 b 2, s. 119; VII, 244 b 10 – 245 a 21, s. 157-158; VII, 246 a 4 – 10, s. 159.

¹⁸ Tamże, V, 225 a 29-37, s. 119.

¹⁹ H. Bergson., *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Kraków 2004, s. 153-161.

²⁰ Tamże, s. 97.

drogą kojarzenia i dodawania pierwiastków, lecz drogą różniczkowania i zdwajania²¹. Cel, w jakim natura podąża jest ani świadomy, ani nieświadomy, znajduje się w samym życiowym rozmachu i urzeczywistnia na *niezależnych liniach ewolucji*. Odnajdujemy w tych słowach echo teorii celowościowej, jednakże nie finalizmu. W jednostkach świadomość w postaci instynktu wchodzi w sferę nieświadomości, jedynie w człowieku dochodzi do jej sublimacji do poziomu świadomości – intuicji. Energia ta jest wieczna, przynajmniej taki wniosek nasuwa się po lekturze *Ewolucji twórczej*, gdzie widzi ją Bergson jako stwarzającą siebie zawsze i istniejącą w wiecznym ruchu. Instynkt nie jest czymś innym niż umysł. Działa w sposób celowy i uporządkowany. U Bergsona indywidua różnią się od siebie, jednak pod względem gatunkowym zachowują jedność. Podobnie rzecz ma się u Arystotelesa: natura rzeczy jest wieczna w sensie absolutnym, ponieważ nie powstaje i nie ginie, jednocześnie jest śmiertelna w sensie jednostkowym; jako jednostkowa natura rzeczy – ginie wraz z rozpadem/śmiercią indywiduum²². Nie ma, jako zasada, konstrukcji materialnej. Choć sam Arystoteles mówi o naturze rzeczy jako o formie materialnej, ale z uwagi na to, że do sprawowania swoich funkcji potrzebuje narządów ciała, a nie z uwagi na swą strukturę. Nazywana jest również przez niego jednostkową formą rzeczy, ponieważ każdy z bytów rozwija się z jej pomocą w sposób indywidualny, na miarę możliwości organizmu, zgodnie z uposażeniem bytu w narządy potrzebne do właściwego sprawowania funkcji sobie właściwych, włącznie z możliwością nierozwinięcia pewnych określonych czynności w ogóle.

Według Bergsona, ewolucja ma charakter nieliniowy, życie rozwinęło się w trzech różnych kierunkach²³. U Arystotelesa życie rozwija się w sposób liniowy: nie ma życia na poziomie zmysłowym, jeśli wpiertw nie rozwinęło się ono na poziomie wegetatywnym. Nie można również mówić o życiu rozumnym bez solidnej podbudowy wegetatywno-zmysłowej²⁴.

Zauważa się pewną zbieżność w poglądach Arystotelesa i Bergsona. Otóż, między człowiekiem a światem przyrody istnieje różnica natury/istoty. Według Arystotelesa, dusza rozumna dochodzi do embrionu z zewnątrz²⁵, odnajduje

²¹ Tamże, s. 98.

²² Arystoteles, *O duszy*, 415 b 1-9, dz. cyt., s. 81-82.

²³ H. Bergson., *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 129.

²⁴ Na ten temat: Arystoteles, *O duszy*, II, 414 b-415 a, dz. cyt., s. 77-80.

²⁵ Arystotelesowska teoria wyklucza możliwość wcześniejszego istnienia wszystkich części duszy w embrionie. Uzasadnia się to tym, że *principia* działające we wspólnocie z ciałem, nie mogą istnieć bez niego, podobnie jak człowiek nie może chodzić bez nóg: „Nie pozo-

swoje miejsce w całości, dołącza swe unikatowe funkcje do tych sprawowanych przez formy materialne, aby w toku rozwoju osobowego jak najlepiej wpasować się w możliwości poznawcze człowieka. U Bergsona świadomość jako pęd życia (instynkt, który u człowieka przeradza się w intuicję) wbija się z wielką siłą w niepodzielną materię i odkształcając ją mocą swego naporu, tworzy świat jednostek, bytów przygodnych. W sposób wolny i twórczy tworzy formę gatunkową, która multiplikuje się dzięki materii; to od niej pochodzi jednostkowienie, choć podział był już pierwotnie, niewyraźnie zarysowany²⁶. Również u Stagiryty za jednostkowienie bytu odpowiedzialna jest materia. Forma jest tym, co określa ją, tamta zaś stanowi pierwiastek, potencjalny, zdolny do ruchu-życia, posiadający życie w możności. Z kolei w filozofii Bergsona życie jest samą zmiennością pracą nieustannie do przodu. Jego ślady odnajdujemy w różnorodnych formach jako „zarysy ruchu”. Rośliny, zwierzęta i ludzie niechętnie przyjmują w siebie zmienność. Przejawy życia, jako formy, są względnie trwale i jako takie naśladują nieruchomość²⁷.

Bergson wyróżnił dwa rodzaje aktywności, które warunkują zmienność w bytach: „działanie życia” i „działanie form”. Dzięki pierwszemu, życie tworzy/ureczywistnia nowe gatunki, natomiast drugi rodzaj powoduje, że nowo utworzona forma może istnieć przez określoną ilość czasu²⁸. Podobnie Arystoteles w aktach pierwszych (*entelechia*) widział aktywność mającą na celu urzeczywistnienie gatunku, multiplikowanego w poszczególnych i odpowiednich dla owych *species* żywych istotach; ów ruch życia znajdował swoje naturalne przedłużenie w aktach drugich (*energia*), sprawowanych na rzecz podtrzymania otrzymanego życia przez skończony okres czasu, w warunkach naturalnych, do chwili osiągnięcia starości i wypalenia się ognia naturalnego. Ruch, jaki dokonuje się w aktach drugich, jest działaniem, o ile zawiera w sobie kres-cel. Arystoteles akt pierwszy jest odpowiednikiem Bergsona „działania życia”, natomiast akty drugie odnajdujemy w „działaniu form”. Urzeczywistnienie nie

staje nam zatem nic innego – pisze Filozof – jak przyjąć, że sam tylko rozum [dusza intelektualna] wchodzi do niego od zewnątrz i że on sam jeden jest boski, bo fizyczne działanie nie ma nic wspólnego z działaniem rozumu”. Tenże, *O rodzeniu się zwierząt*, 736b 10-17, 736b 26-35, dz. cyt., s. 96 – 247.

²⁶ H. Bergson., *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 220.

²⁷ Rzeczy tak dobrze naśladują nieruchomość, iż „[...] patrzymy na nie jako na rzeczy raczej niż postępy [...]”. Życie jednak, niczym matka, pochyla się z miłością nad swoimi formami, które są „[...] przede wszystkim miejscem przejścia [...] zasadnicza treść życia zawiera się w ruchu, który je przenosi”. Por. tamże, s. 125.

²⁸ H. Bergson, *Pamięć i życie*, wybór tekstów Gilles Deleuze’a, tłum. A. Szczepańska, Warszawa 1988, s. 98.

dokonywa się tylko na poziomie Arystotelesowskiego aktu pierwszego czy Bergsonowskiego działania życia, ale znajduje swe naturalne przedłużenie w aktach drugich, umożliwiających dalszy rozwój jestestwa, które zawiera w sobie wiele potencjalności domagających się urzeczywistnienia na poziomie jednostkowym z zastrzeżeniem, że Arystotelesowska natura nie jest twórczym pędem życia, kluczającym po rozstajach materii w poszukiwaniu świadomego ducha²⁹, ale jest ona siłą z konsekwencją i w stałym rytmie powtarzającą bieg rzeczy w świecie.

Z tego należałoby wnioskować, że natura musi posiadać w sobie coś z wewnętrznej mocy Pierwszego Poruszydca, skoro odpowiada na niewidoczny ruch dokonujący się w Jego, czyli Boga głębi. Świat Bergsona wychodzi z zasady życia, która jest Bogiem, natomiast u Arystotelesa życie zmierza w kierunku Boga-Absolutu. Ruch i działanie, utożsamione z samym życiem, występują we wszechświecie, w obu przypadkach, z racji Boskiej zasady. W *Ewolucji twórczej* Bergson nie pisze wprost o Bogu jako źródle życia, jednakże lektura taki wniosek nasuwa. Dopiero w dziele *O dwóch źródłach moralności i religii* wskazuje na Boga, jako na korzeń wszelkiej aktywności życiowej wszechświata. Osobowy Bóg jest samą miłością³⁰. Bóg Arystotelesa jest Pierwszym Poruszydciem, Formą Czystą, Aktem Czystym, Myślą Myślącą Samą Siebie, która nic o świecie nie wie, a tym samym nie kieruje się miłością do niego, jak i nie jest Bogiem osobowym. Arystotelesowski Absolut stanowi konsekwencję założeń, jakie Filozof poczynił w VII, VIII oraz IX księdze *Fizyki*; jest nie tyle Bogiem, co jego systemowym odpowiednikiem. Z kolei Bóg Bergsona jest Bogiem wiary, rozpoznawalnym przez ludzi, jako podmiot miłości odwzajemnionej. Wstępne badania nad ruchem w filozofii Stagiryty wykazały, o czym wyżej pisałam, że ruch, jako rzeczywisty i istotowy, a nie akcydentalny, jest w bycie, a poza nim nie zachodzi. Nieruchomy Poruszydca nie porusza się przestrzenią ani ruchem jednostajnym prostoliniowym (ten ruch jest przypisany tylko bytom złożonym z materii i formy), ani ruchem po kole (właściwym dla świata Superlunarnego). Nie dokonują się w nim zmiany ani jakościowe, ani ilościowe. Ruch implikuje zmianę, a byt, który jest aktem czystym, czyli doskonałym, zmianie podlegać jako taki nie może, inaczej nie byłby doskonałością. W bycie

²⁹ „Rozmach życia, o którym mówimy, polega ogółem na wymaganiu twórczości. Nie może on w prawdzie tworzyć bezwzględnie, ponieważ napotyka przed sobą materię, to znaczy ruch, odwrotny do swego własnego. Ale owłada tą materią, która jest koniecznością samą, i usiłuje w nią wprowadzić jak największą możliwą ilość nieokreśloności i wolności”. Tenże, *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 208.

³⁰ Tenże, *O dwóch źródłach moralności i religii*, tłum. z fran. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993, s. 185, 246, 254.

tym jednak istnieje życie, dochodzi w nim do aktywności, przejawiającej się w funkcji myślenia, aktu najlepszego, za sprawą którego nie dochodzi do zmian ani na poziomie jakościowym, ani ilościowym, ani w zakresie ruchu przestrzennego. Stagiryta w *O duszy* postawił warunek w kwestii istnienia duszy po śmierci człowieka. Mianowicie, jeśli będzie posiadała własne akty, dzięki którym mogłaby sprawować samodzielnie funkcje życiowe i tym samym mieć zdolność podtrzymania życia w sobie, będzie możliwe jej dalsze istnienie po śmierci³¹. Aktywnością wypływającą bezpośrednio z istoty duszy ludzkiej jest myślenie. Po śmierci człowieka dusza nie wmyśla się w pojęcia wcześniej przez nią poznane i zdematerializowane do postaci *species intelligibiles*, ale myśli o swym myśleniu na sposób, w jaki wmyśla się w siebie Absolut. Myślenie siebie jest już funkcją, działaniem, ruchem, czyli życiem. Jest to jednak czynność przekraczająca ruch implikujący zmianę, bo jest doskonałością. Arystoteles tak pisze o swoim Bogu: [...] *życie jest jego udziałem, ponieważ akt intelektu jest życiem, a Bóg jest tym aktem; sam jego akt jest życiem najlepszym i wiecznym. Toteż nazywamy Boga wiecznym, najdoskonalszym jestestwem: życie, trwanie nieustanne i wieczne przynależą Bogu i tym wszystkim jest Bóg*³². We wnętrzu Boga zamknięte jest życie niedostępne w bezpośrednim doświadczeniu, ale pośrednio, z obserwacji bytów stworzonych, ze sposobu ich rozwoju noszącego znamiona celowości, uporządkowania i inteligibilności, jesteśmy w stanie wnioskować o istnieniu siły/życiodajnej zasady, dzięki której jest możliwe życie wszelakie. Poza tym *principium* o podobnej naturze do natury Absolutu stanowi istotę ludzkiego intelektu. Dzięki owej „nici” łączącej Boga ze stworzeniem, natura rzeczy odpowiada z miłością na ruch, jaki dokonuje się w głębi Niezmiennego. Twórcza moc Absolutu Arystotelesa, jakim jest Myśl, nie wybucha, choć pochodzi z jej najintymniejszej głębi, ale dyskretnie przenika wszelkie stworzenie. Rekapituluując niniejszy wątek słowami Bergsona, powiemy: *Inne znaczenie ma [...] ruch na powierzchni, inny wybuch idący gdzieś z głębi*³³.

Wnioski, jakie wysuwa Bergson po analizie natury Nieruchomego Poruszyciela w *Ewolucji twórczej* oraz w *O dwóch źródłach moralności i religii*, przypisując mu miano Idei Idei, Myśli Myśli i łącząc go ze światem Platońskich nieruchomych *eidos*, wydają się być niezgodne z duchem filozofii Stagiryty. Wprawdzie Bóg Filozofa nie jest Bogiem wiary i miłości odwzajemnionej, ale nie znaczy

³¹ M. Urbańska-Bożek, *Problem nieśmiertelności duszy ludzkiej w nauce Arystotelesa w świetle koncepcji intelektu Aleksandra z Aleksandrii*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2012 nr 48(1), s. 159-182.

³² Arystoteles, *Metafizyka*, XII, 7, 1072 b 26-30, dz. cyt., s. 222-223.

³³ Bergson H., *Oeuvres*, wyd. 5, Paryż 1991, s. 1114.

to, że po pierwsze, stworzenie go nie kocha, po drugie, że miłość nieodwzajemnioną miłością nazwać nie można, a po trzecie, że jest on, z racji swej niezdolności do miłości, jedynie czymś na kształt Idei Platońskiej. Arystoteles w *Metafizyce* wprost odsuwa taką możliwość, aby idea mogła być przyczyną powstawania i ruchu. Nie jest również możliwe, jak argumentuje Filozof, aby substancja jakiejś rzeczy była oddzielona od tego, czego jest substancją. Treści ogólnych od konkretnych nie oddziela się, gdyż rodzą się wówczas takie trudności, jakie pojawiły się w teorii o Platońskich ideach³⁴. A nawet gdyby przypuścić, twierdzi Stagiryta, że *idee są przyczynami bytowania i rodzenia*, to i tak bez Poruszyciela nic by nie powstało³⁵, a Poruszyciel, jak pisał w XII księdze *Metafizyki* Filozof, to akt intelektu, który jest życiem i to życiem najszczęśliwszym, najlepszym i wiecznym. Zauważmy, że w *Ewolucji twórczej* Bergson nie uznał Boga za osobę, był on w jego przeświadczeniu aktem twórczym, energią stwarzającą siebie wiecznie; zatem źródło aktu kreacji jest energią i twórczością istniejącą zawsze. Barbara Skarga tak komentuje ten fakt: [...] *zaczynamy mieć wątpliwości, czy ta energia, choćby była w wiecznym ruchu, nie została umieszczona poza czasem, skoro była i jest zawsze? Czy nie przenosił jej Bergson wbrew własnym twierdzeniom w wieczność, a więc w ów świat platońskich form?*³⁶.

Wydaje się, iż warto byłoby podnieść jeszcze jedną kwestię w kontekście uwagi poczynionej przez Barbarę Skargę, po Arystotelesie mianowicie metafizyka zaczęła odnosić się do Boga jako do bytu doskonałego w swej nieruchomości i niezmienności, a sam ruch i zmienność traktowała jako gradacje bytu³⁷. Zasadniczo zgadzam się z tym poglądem, mam jednak wątpliwość czy można do tego kręgu włączyć również teologię Filozofa. Odnosząc się do owej *dubietas* twierdzę, co następuje: przede wszystkim, na czym miałyby polegać u Filozofa owa gradacja? Czy nie chodzi przypadkiem Arystotelesowi jedynie o porządek i ład przejawiający się w hierarchii bytów naturalnych i nadnaturalnych, który to ład i harmonię w świecie postrzegał również Bergson. I czy owa „gradacja”, jeśli już ją przyjmujemy pod pewnymi warunkami, polegała na całkowitym rozpadzie i wrzuceniu w niebyt wszystkich bytów substancjalnych, czy być może istnieje możliwość ocalenia jakiejś ich części? Arystoteles przyjmował w przypadku istoty, jaką jest człowiek, możliwość istnienia formy substancjalnej po śmierci jestestwa. Jakie warunki postawił, już o tym pisałam wyżej, a chodzi o posiadanie przez duszę ludzką samodzielnie przez nią sprawowanych aktów,

³⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, XIII, 9, 1086 a 35-1086 b 10, dz. cyt., s. 316-113.

³⁵ Tamże, XIII, 5, 1079 b 25-1080 a 10, s. 272-273.

³⁶ Skarga B., *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982, s. 263.

³⁷ Tamże.

jakie mogłyby zagwarantować jej życie po śmierci. W świecie bytów naturalnych, innych od człowieka, trwa nieprzerwany ciąg życia przenoszonego z jednego bytu na drugi. Zmienia się zawsze coś, pod wpływem czegoś i w coś³⁸. Nie ma zatem nie-bytu w sensie pustego miejsca po jestestwie. Naturalnie, byt, który ulega przemianie, nie jest już tym oto bytem, ale pod wpływem czynnika sprawczego przechodzi w coś, co przez jakiś czas trwa, jest tym oto, choć nie tym samym, czym była substancja³⁹, na miejscu jakiej powstał. W sensie absolutnym forma, jako gatunkowa, jest wieczna, ale jako jednostkowa natura rzeczy rozpada się, jednakże zawsze pewne „coś” przechodzi w inne „coś”. Część jej w formie gatunkowej przetrwa w następnych pokoleniach. Moim zdaniem, nie powinno się mówić o gradacji bytu w systemie Arystotelesowskim, ale o nadaniu materii i temu, co z materii – swoistej *nobilitas*, poprzez napełnienie jej życiodajnym pierwiastkiem i uczynienie jej naczyniem życia. Z klasyczną gradacją bytów materialnych mamy do czynienia przede wszystkim w filozofiach dualistycznych, np. u Platona, Plotyna, Augustyna z Hippony czy Kartezjusza, ale w przypadku Arystotelesa czy Bergsona nie zauważamy opozycji materii/ciała i duszy/formy, nie możemy również jednoznacznie powiedzieć, aby któraś z omawianych filozofii sprowadzała ducha do materii. Jestestwo, w przypadku Arystotelesowskiej koncepcji bytu, stanowi substancjalny związek duszy i ciała. Dusza jako forma substancjalna tworzy z materią jedność psychofizyczną. Z całą oczywistością zauważa się różnicę formalną między materią i formą, ale realne oddzielenie ich od siebie jest niemożliwe. Rzeczy są *czymś w tej oto materii* albo *czymś posiadającym w taki sposób, takie własności*⁴⁰. Wszelkie fałszywe rozumienie jedności bytowej, według Filozofa, wzięło się z próby połączenia możności i aktu, i określenia różnicy między nimi. *A przecież, jak powiedzieliśmy, najbliższe materia i forma są tym samym, o ile to jest raz w możności, a następnie w akcie [...]. Każda bowiem rzecz jest czymś jednym i to, co jest w możności, jest w jakimś sensie jedno z tym, co jest w akcie. Tak więc nie ma tu żadnej innej przyczyny poza tą, która sprawia, że coś przechodzi z możności w akt. Jeśli zaś chodzi o te rzeczy, które nie zawierają materii, to każda jako taka jest jedna*⁴¹. Zatem Stagiryta odrzuca

³⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 7, 1032 b 30-1034 a 9, s. 351-358.

³⁹ Miano substancji w znaczeniu właściwym, zasadniczym i naczelnym przysługuje tylko bytom naturalnym. Tzw. byty sztuczne, wytwory ludzkiej pracy, artefakty nie są substancjami, ponieważ nie posiadają w sobie z natury źródła i zasady ruchu. Tamże, V, 5, 1015 a 1-20, dz. cyt., s. 230-231.

⁴⁰ Tamże, VII, 11, 1036 b 24-25, s. 375.

⁴¹ Tamże, VIII, 6, 1045 b 17-24, s. s. 33.

koncepcję uczestnictwa bytów w ideach dla pozyskania jedności bytowej jedności. Z tych samych powodów za chybiony uważa pogląd wykazujący, że życie to związek duszy z ciałem⁴², ponieważ nie ma, według niego, sztucznego ich połączenia, pewnego zespolenia w mechanicznym rozumieniu tego wyrażenia. Forma gatunkowa przechodząc przez materię różniczkuje się w niej na niezliczone indywidua, w których nadal stanowi zasadę tożsamości i jedności gatunkowej, choć realizowanej za pośrednictwem jednostkowych natur rzeczy, jako wewnętrznych zasad ruchu i spoczynku. Zasadą jednostkowania bytów jest naturalnie materia.

Również u Bergsona materia pełni podobną rolę; przez nią zaś przechodzi pęd życia zwielokrotniający się wzdłuż wyznaczonych linii, tworząc w ten sposób numerycznie liczne istoty żywe⁴³. Tak jak u Arystotelesa materia jest zasadą nieokreśloną, tak u Bergsona jest elementem stawiającym opór, ograniczającym w jakiś sposób, ruch życia, który w innym przypadku byłby czystą aktywnością twórczą. Życie podporządkowuje organizm ogólnym prawom materii martwej, a ono postępuje tak, jak gdyby chciało wyzwolić się spod jej panowania. Nie mogąc jednak tego uczynić, opóźnia jedynie przemiany materialnie uwarunkowane. Materia, jako bezwładna i pozbawiona życia, byłaby czymś opadłym siłą swego ciężenia na dno: *Życie jest jakby wysiłkiem podnoszenia spadającego ciężaru*⁴⁴. Jednak nie uda mu się obronić materii przed spadaniem, a jedynie opóźnić ten proces. W obu filozofiach materię wypełniają biologicznie uwarunkowane życionośne siły – *physis* lub *élan vital* – i o ile ją wypełniają, o tyle jest ona wyniesiona do rangi tego oto bytu obdarzonego życiem. Gdyby siły owe miały opuścić ją na zawsze, upadłaby na „dno”, nie będąc niczym, co istniałoby jako żywe i określone jestestwo. I tak też się może stać w koncepcji Bergsona, ponieważ, jak wszystko na to wskazuje, pęd życiowy musi się kiedyś wyczerpać⁴⁵. W świecie Arystotelesa ruch jest wieczny, dlatego materii nie grozi upadek. Mówiąc zatem o gradacji bytów, w nauce Arystotelesa można rozprawić o niej co najwyżej w kontekście hierarchicznego ich uporządkowania, w którym byty złożone (złożenie to ma charakter formalny) z materii zmysłowo poznawalnej i formy są bytami najniżej postawionymi.

Już tylko wstępna i częściowa konfrontacja obu metafizyk pozwala na dostrzeżenie pewnych analogii w widzeniu rzeczywistości opisywanej przez Sta-

⁴² Tamże, VIII, 6, 1045 b 1-15, s. 31-33.

⁴³ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 213.

⁴⁴ Tamże, s. 207-208.

⁴⁵ Na ten temat więcej [w:] B. Skarga, *Czas i trwanie...*, dz. cyt., s. 198-205.

girytę i francuskiego filozofa. Natomiast różnice wydają się stanowić konsekwencję odmiennych hermeneutyk rozumu i racjonalności. Władysław Tatarkiewicz pisał w jednym ze swych artykułów, że w historii myśli pojawiały się przeciwstawne odmiany racjonalizmów, które reprezentowały różne sposoby myślenia. Tak działo się w wiekach XVII i XVIII. Na gruncie naturalizmu i idealizmu rozum pojmowany był bądź antropomorficznie, bądź teomorficznie⁴⁶. Arystoteles i Bergson posługują się odmiennymi hermeneutykami (nominalnie tych samych) narzędzi poznawczych służących do wyjaśniania rzeczywistości, jak np. rozum, zmysły, doświadczenie. Otóż, Arystoteles wychodzi z poziomu intelektu teoretycznego, wiedzy teoretycznej, opisu ruchu i czasu, które są zewnętrznymi kategoriami w stosunku do podmiotu poznającego. W pojęciach ogólnych opisuje zarazem to, co jednostkowe i rzeczywiste, a to już daje logocentryczny, konceptualny, statyczny obraz świata, nietożsamy z realnym światem, a jedynie adekwatny z nim. Niemożliwe jest utożsamienie nauki i intelektu (w tym metafizyki Arystotelesowskiej, która niewątpliwie jest próbą naukowego ujęcia rzeczywistości w kategoriach ogólnych) z życiem, bo wszak nie kamień tkwi w umyśle, ale jego forma⁴⁷. Nawet gdybyśmy zastosowali postulowaną przez francuskiego filozofa metodę polegającą na naszym intuicyjnym/sympatycznym zespoleniu z rzeczywistością, to w chwili próby jej zwerbalizowania i skomunikowania jej w języku, zamknęlibyśmy świat w pojęciu, w słowie ze swej istoty „sztywnym i prostackim”. I naturalnie takie przejście od intuicji do analizy jest możliwe, ale nie od analizy do intuicji⁴⁸. Bergson wychodzi właśnie z poziomu intuicji, współodczuwania, „sympatii”⁴⁹ umysłu rozumianego jako coś w rodzaju jedności intelektu teoretycznego i inteligencji emocjonalnej – to poziom tzw. intuicji refleksyjnej⁵⁰; człowiek nie jest poza światem; wszystko, również i podmiot poznający, jest w strumieniu świadomości jako tym, co w sobie zespała intelekt i intuicję, co pozwala na ujęcie treści rzeczy, a nie formy⁵¹. Z kolei Arystoteles posługuje się w opisie formą, która

⁴⁶ W. Tatarkiewicz, *O niektórych postaciach racjonalizmu XVII i XVIII wieku*, [w:] *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, red. M. Szymaniuk, Warszawa 1971, s. 109-115.

⁴⁷ Arystoteles, *O duszy*, 431 b 30-432 a 1, dz. cyt., s. 135.

⁴⁸ H. Bergson, *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, tłum. P. Beylin, K. Błeszyński, Warszawa 1963, s. 42.

⁴⁹ H. Bergson., *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 219.

⁵⁰ F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum., B. Chwedeńczuk, tom IX, Warszawa 1991, s. 179-214.

⁵¹ Według Bergsona, rozdwojenie świadomości na intuicję i intelekt dowodzi tego, że rzeczywistość musi mieć podwójną formę, a mianowicie, materialną i życia. Por. H. Bergson,

uchwycona w definicji przedstawia świat z poziomu naukowej bazy pojęciowej oraz ogólnego opisu rzeczywistości. Dojście do punktu krytycznego, w jakim obserwator znajduje się najbardziej na zewnątrz życia⁵², czyli do kategorii bytu i innych terminów użytych do konstrukcji metafizyki Arystotelesa, stanowiło punkt graniczny między filozofią Stagiryty i Bergsona. Dojście do owej linii demarkacyjnej miałyby wywołać ruch odwrotny, wywracający cały dotychczasowy sposób ujmowania rzeczywistości i myślenia o niej, a polegający na postulowanym przez Bergsona przekroczeniu granicy intelektu i mówiąc obrazowo, przejścia na drugą stronę lustra, gdzie panuje już tylko intuicja metafizyczna, jako *coś naprawdę nieskończenie rozciągniętego, będącego jednak samą prostotą*⁵³; za jej sprawą człowiek odnajdzie wejście do świata nieprzebranych treści, a dzięki zagęszczaniu tych ostatnich w procesie ich determinowania, dojść może do jednostkowego, żywego jestestwa. Pozytywna metafizyka Bergsona [...] *nie ma nic wspólnego z uogólnianiem doświadczenia, a mimo to można by ją zdefiniować jako doświadczenie integralne*⁵⁴.

Czy te dwa różne sposoby podejścia do obrazowania rzeczywistości, jak i dwie odmienne metody jej opisu, stanowią w swej istocie niewspółmierne rodzaje rozumienia i narracji świata realnego (?).

Ewolucja twórcza, dz. cyt., s. 159. Arystoteles był świadomy owego „podwojenia” w bycie. Czym innym była dla niego substancja każdej poszczególnej rzeczy, która należała tylko do niej jako jednostkowa substancjalna zasada w postaci natury rzeczy, a czym innym był ogół będący „[...] czymś wspólnym, gdyż to właśnie rozumie się przez ogół, co z natury przynależy wielu rzeczom jednostkowym”. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 13, 1038 b 8-15, dz. cyt., s. 386-387. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną ważną kwestię: pojęcia metafizyki Arystotelesowskiej nie są pojęciami jednoznacznymi, zamkniętymi. Filozof posługuje się terminami takimi. jak „byt”, „natura”, „materia”, „forma”, „zasada”, „substancja”, „akt” czy „możność” w równych znaczeniach i zanim rozpocznie wykład skrupulatnie analizuje ich treść. Wszystkie one dopiero wówczas, gdy zapoznany się z ich bogactwem znaczeniowym, oddają prawdziwy obraz metafizyki Arystotelesowskiej. Por. [na temat znaczenia pojęcia „natura”]: tenże, *Metafizyka*, V, 4, 1014 b-1015 a 19, s. 227-230, tenże, *Fizyka*, I, 1, 192 b 4-193 b 25, s. 45-47; [na temat znaczeń terminów „aktu” i „możności”]: tenże, *O duszy*, 412 a; 417 a -117 b, dz. cyt., s. 70; 87-89; [na temat znaczeń pojęcia „substancji”]: tenże, *Metafizyka*, V, 8, 1017 b 10-26, s. 247, 248; VII, 2, 1028 b 9-1029 a 35, s. 323-329; VII, 15, 1039 b 19-21, s. 394; VIII, 3, 1042 a-1043 a 25, s. 8-11 raz tenże, *Kategorie*, 5, 2 a-4 b, tłum. K. Leśniak, t. I, Warszawa 2003, 34-40; [na temat znaczeń kategorii „przyczyna” i „zasada”]: tenże, *O duszy* 415 b 10-416 a, s. 82; tenże, *Metafizyka*, V, 1 i 2, 1012 b 34-1014 a 25, s. 216-225; [na temat znaczeń kategorii „bytu”]: tamże, IV, 2, 1002 b 33-1004 a 3, s. 151-155.

⁵² H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 174.

⁵³ H. Bergson., *Myśl i ruch...*, dz. cyt., s. 67.

⁵⁴ Tamże.

Summary: The Logocentric Metaphysics of Aristotle and the Positive Metaphysics of Bergson

In this article I want to show similarities, analogies, and differences between the main categories constituting the fundamental principle on which the logocentric metaphysics of Aristotle and the positive metaphysics of Bergson were constructed. Both metaphysical theories, on the grounds of understanding of the reality and rudimentary principles; that govern this reality, do not show significant discrepancies. Both, in my opinion, try to bring to the fore these metaphysical categories, which represent paradigms for the same power, energy, principle of life, or just life manifesting itself in a movement, a becoming and a flow that operates rationally and consciously, that is to say, intentionally. This power infiltrates and connects beings to one another and, in this way, each one and all are related to each one. This power is Bergson's *élan vital* - that within animals is manifested as instinct, whereas within people, it sublimates into intuition - and Aristotle's individual nature of things (*physis*), as the inner principle of movement and rest within the individual being. The main factors for the different interpretations and incomparability of these two theories are, as I suppose; language as a tool for description of reality and different hermeneutics of rationality that the two philosophers represent. The language used for the description of reality, at the level of metaphysics is a result of the aforementioned different hermeneutics.

Keywords: Metaphysics, *élan vital*, nature of things, Bergson, Aristotle

Dr Maria Urbańska-Bożek – pracownik naukowo-dydaktyczny Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej Wydziału Zamiejscowego w Sopocie. W latach 2007-2011 – sekretarz i redaktor kwartalnika literacko-filozoficznego „Korespondencja z Ojcem”. Od 2012 r. – wiceprezes Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Autorka artykułów naukowych i popularnonaukowych drukowanych w polskich periodykach filozoficznych i literackich. Współredaktorka (wraz z ks. bp. Marcinem Hintzem) monografii *Aktualność Sorena Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin*, Gdańsk-Sopot 2013 oraz (z prof. Edwardem Kasperskim) *Polifoniczny świat Kierkegaarda*, Gdańsk 2014.

Jerzy Sojka

Między autonomią a zależnością...
**Przewodnik Ewangelickiego Kościoła Niemiec
poświęcony rodzinie i jego recepcja na gruncie
niemieckim**

W 2009 r. Rada Ewangelickiego Kościoła Niemiec [dalej: EKD] powołała Komisję nadzwyczajną, mającą działać pod hasłem *Ehe und Familien stärken – Herausforderungen für die Familienpolitik* [„Wzmocnić małżeństwo i rodzinę – wyzwania dla polityki rodzinnej”]. Na jej czele stanęła była federalna minister ds. rodziny, seniorów, kobiet i młodzieży (1998-2002), a także była Niezależna Komisarz ds. zwalczania wykorzystywania seksualnego dzieci (2010 r.) dr Christine Bergmann¹. W jej skład weszli socjologowie, prawnicy, specjaliści pracy socjalnej, teolodzy, a także praktycy kościelnej pracy z seniorami, mężczyznami oraz przedstawiciele władz kościelnych². Kluczowe pytanie przedłożone Komisji brzmiało: *Jak należy ocenić widoczne napięcie między pragnieniem stabilnych małżeństw i rodzin a rzeczywistością społeczną (wysoki odsetek rozwodów, wiele osób samotnych i samotnie wychowujących dzieci itp.)? Jakie społeczno-polityczne i jakie kościelne kroki są konieczne, by skutecznie zmieniać mentalność w kierunku »Tak« dla małżeństwa i rodziny?»³ Obok niego sformulowano również otwartą listę pytań dotyczących zaleceń odnoszących się do polityki społecznej państwa oraz działań Kościoła wobec takich kwestii jak: wzrost aktywności zawodowej kobiet, dążenie do łączenia pracy zawodowej z życiem rodzinnym, opieka nad dziećmi i osobami starszymi, wzajemne uwarunkowania różnych instytucji wychowawczych, zmiany demograficzne a więzi rodzinne, fakt zamieszkiwania różnych pokoleń rodzin w różnych, nieraz oddalonych od siebie miejscach, odzwierciedlenie zmian w życiu zawodowym, w ubezpieczeniach zdrowotnych i społecznych, zadbanie o równe szanse dla dzieci i rodzin⁴.*

¹ Dr. Christine Bergmann, <http://www.spd-berlin.de/landesverband/personen-a-z/personen-a-f/bergmann-dr-christine/> (dostęp: 3.09.2014).

² Zob. *Mitglieder der Ad-hoc-Kommission*, [w:] *Orientierungshilfe*, s. 160.

³ *Beauftragung der Ad-Hoc-Kommission*, [w:] *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse*, Hannover 2013, s. 175.

⁴ Tamże, s. 175 n.

Po czterech latach prac, w czerwcu 2014 r., Rada EKD zatwierdziła i opublikowała wyniki prac Komisji w dokumencie: *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken* [„Między autonomią a zależnością. Wzmacniać rodzinę jako wiarygodną wspólnotę”]⁵. Nadano mu status tzw. *Orientierungshilfe* [przewodnik, dosł. „pomoc w orientacji”] Rady EKD, która zgodnie z memorandum [*Denkschrift*] EKD *Das rechte Wort zur rechten Zeit* [„Właściwe słowo we właściwym czasie”] z 2008 r. odnosi się: [...] *co do zasady do ściśle ograniczonej, aktualnej i kontrowersyjnej tematyki, w związku z którą w Kościele i społeczeństwie pojawiają się pytania o przekonujące argumenty, mogące stanowić wprowadzenie i pomoc dla osób odpowiedzialnych decyzji*⁶.

Przewodnik Rady EKD, który ukazał się w czerwcu 2013 r., wzbudził w Niemczech szeroką debatę. Udział w niej wzięli zarówno teologowie, przedstawiciele różnych władz i środowisk kościelnych, jak i politycy i dziennikarze. Ich wypowiedzi zostały zebrane i wydane przez EKD jeszcze w tym samym roku w tomie zatytułowanym *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse* [„Między autonomią a zależnością – kontrowersja wokół przewodnika EKD”]⁷.

Niniejszy artykuł podzielono na dwie części. W pierwszej przedstawiono treść przewodnika EKD ze szczególnym uwzględnieniem argumentacji teologicznej, w drugiej omówiono opinie o tym przewodniku, zawarte w *Kontroverse*.

1. Przewodnik EKD: *Między autonomią a zależnością...*

Przewodnik podzielony został na 9 rozdziałów. W pierwszym zestawiono tezy podsumowujące kolejne rozdziały⁸. W następnych trzech zawarto rozważania wstępne. Rozdział drugi, zatytułowany „Między autonomią a zależnością...”, poświęcony jest rodzinie dzisiaj. Objąsnił w nim ambiwalencję sytuacji współczesnej rodziny uwypukloną w tytule. Stwierdza się, że z jednej strony jest ona odpowiedzią na biblijną diagnozę sytuacji człowieka zawartą

⁵ *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, wyd. 2, Gütersloh 2013 [dalej: *Orientierungshilfe*].

⁶ *Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche*, Gütersloh 2008, s. 29

⁷ *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse*, Hannover 2013 [dalej: *Kontroverse*].

⁸ *Orientierungshilfe*, s. 11-19.

już w opisie stworzenia z 1 Mż 2,18: *Niedobrze jest człowiekowi, gdy jest sam*⁹, z której wynika ludzka potrzeba wspólnoty i zdania się na miłość, troskę, opiekę, wychowanie i pielęgnację. Z drugiej strony dla człowieka konstytutywne jest pragnienie poznania i odkrywania, rozwoju i samodzielności. Wynikłe z tego napięcia są nieodłączną częścią doświadczenia życia w rodzinie¹⁰.

W rozdziale trzecim z perspektywy socjologicznej przeanalizowano i opisano zmiany, jakim ulega małżeństwo i rodzina. Wskazano na historyczną różnorodność modeli rodziny. Zwrócono uwagę, że w Niemczech dominuje model rodziny mieszczańskiej, w której praca i zarobkowanie przypisane są mężczyźnie, a opieka nad domem kobiecie. Po zjednoczeniu Niemiec doszedł drugi model – lansowany w Niemieckiej Republice Demokratycznej – promujący pracę zawodową obojga rodziców. Gdy w latach siedemdziesiątych w Zachodnich Niemczech wprowadzono gwarancje równouprawnienia płci, powstały napięcia między tymiż gwarancjami a instytucjonalną ochroną rodziny. Stwierdzono, że w obu dominujących modelach zasadnicza część prac domowych spoczywa na kobietach¹¹.

Kolejny rozdział – czwarty – zawiera rozważania na temat ewolucji prawa dotyczącego rodziny. Zaobserwowano ogólną tendencję obejmowania konstytucyjną ochroną nie tylko tradycyjnej rodziny, tj. małżeństwa z dziećmi, ale także innych form życia rodzinnego¹².

W rozdziale piątym, zatytułowanym *Theologische Orientierung* [Teologiczna perspektywa], omówiono sprawę rodziny w odniesieniu do pryncypiów teologicznych. Punktem wyjścia rozważań są teksty biblijne używane obecnie w Kościołach EKD w liturgii ślubnej: 1 Mż 1,26n; Mt 19,6; Ef 5. Wskazują one na elementy takie, jak zaufanie, cierpliwość czy gotowość przebaczenia, które są istotne dla miłości. Teksty te mówią o przynależności małżonków do siebie na zawsze, mimo doświadczeń zerwanych związków, bezdzietności itp. Podkreślono, że zadaniem kościelnego błogosławieństwa, któremu teksty te towarzyszą, jest uczynienie miłości silną. Zawarcie związku małżeńskiego nie jest jednak gwarancją szczęścia. Akcent w akcie błogosławieństwa pada raczej na deklarację bycia ze sobą w dniach dobrych, jak i złych, gdyż *Niedobrze jest człowiekowi, gdy jest sam* (1 Mż 2,18). Wskazano, że część z przesłania przywołanych

⁹ Cytaty biblijne podaję 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.

¹⁰ *Orientierungshilfe*, nr 1-11, s. 20-30.

¹¹ Tamże, nr 12-23, s. 31-42.

¹² Tamże, nr 24-37, s. 43-53.

tekstów może być obca współczesnemu człowiekowi. Chodzi na przykład o koncepcję stworzenia kobiety jako pomocy dla mężczyzny czy podporządkowanie żony mężowi¹³.

Powyższe teksty uznane zostały za podstawę „ustanowienia i porządku”¹⁴ stanu małżeńskiego, a także uzasadnienie ścisłego związku małżeństwa i rodziny. Ukształtowały one również na długie lata społeczny obraz małżeństwa, szczególnie w aspekcie jego nierozzerwalności. Należy jednak zauważyć, że życie rodzinne realizuje się w wielości modeli, które znajdują swoje pierwowzory na kartach Biblii. Czego przykładami: rodzina Abrahama, do której należał on sam, a także różne jego partnerki oraz ich wspólne dzieci, która uznana została za odpowiednik współczesnych rodzin patchworkowych, tj. złożonych z byłych małżonków, ich obecnych partnerów oraz dzieci z tych związków; wspólnie żyjące siostry Maria i Marta, czy opiekujące się i troszczące o siebie nawzajem przedstawicielki różnych pokoleń Noemi, Orpa i Rut. Część biblijnych obrazów rodziny jest współcześnie lepiej zrozumiała niż kiedyś, jak na przykład Jakub troszczący się zarówno o dzieci Lei, jak i Racheli. Inne, charakterystyczne dla patriarchalnej kultury czasów biblijnych, dzisiaj nie znajdują zrozumienia. Przykładem tych ostatnich jest traktowanie kobiety jako przynależącej mężczyźnie. Z tego wywnioskować można, że celem rodziny nie jest dbałość o osobiste szczęście jej członków, czy więzy miłości, ale raczej utrzymanie, pomnażanie jej mienia i jej rozrost oraz międzygeneracyjne współistnienie¹⁵.

Biblia zna także opisy rodzinnych problemów, jak konflikt młodych i starszych, kłótnie między rodzeństwem czy walkę o ukochanego człowieka. Opisuje także całe spektrum uczuć, jakie pojawiają się między członkami rodziny, zarówno tych negatywnych: bólu spowodowanego stratą, zazdrości, czy niepowodzenia, jak i pozytywnych: pojednania, bezgranicznego szczęścia, czy głęboko zakorzonego zaufania. Obecne są w niej obrazy miłości, wraz z jej seksualnym aspektem, opisywanym zarówno w jego pięknie, jak i możliwych nadużyciach. Biblia zawiera opisy troski rodziców o dzieci, jak również władzy ojcowskiej i należnego jej posłuszeństwa. Wszystkie te biblijne opowieści mogą kształtować współczesne rozumienie rodzinnego współżycia, trzeba jednak także pamiętać, że są one zanurzone w określonym kontekście kulturowym, z jego rozumieniem ról, przymusów społecznych i tym podobnych¹⁶.

¹³ Tamże, nr 38, s. 55n.

¹⁴ Tamże, nr 39, s. 56.

¹⁵ Tamże, nr 39n, s. 56n.

¹⁶ Tamże, nr 41, s. 57 n.

Wielość biblijnych obrazów rodziny oraz historycznych uwarunkowań życia rodzinnego powoduje, że bardzo ważne jest, jak Kościół i teologia interpretują te historie biblijne. Przez długi czas dominowała interpretacja małżeństwa jako porządku stworzenia połączonego z hierarchią płci, który uważano za wpisany w naturę człowieka. Miało to swoje odzwierciedlenie w prawie rodzinnym. Wiele biblijnych tekstów, oddających stosunek Boga do swego ludu poprzez obraz ojca czy relacji mężczyzny i kobiety, ugruntowywało nadrzędną pozycję mężczyzny. Jednak istotną treścią tych tekstów jest przesłanie o ogromnej, zazdrosnej miłości (jak widać to w tekstach prorockich) oraz troskliwe zwrócenie się w stronę kobiet i dzieci (jak ma to miejsce w listach pasterskich)¹⁷.

Autorzy stwierdzają, że także dla Reformatorów *małżeństwo i rodzina były przede wszystkim kształtowane przez Bożą miłość*¹⁸. Małżeństwo ujmowali oni także jako wspólnotę, która realizuje się bez reszty w większej wspólnotcie wierzących i jest przez nią wspierana. Istotna dla reformacyjnego pojmowania małżeństwa jest Lutrova koncepcja „zawodu-powołania” [*Beruf*] jako wewnątrzświatowego nabożeństwa [*innereweltliche Gottesdienst*]. Wskazano, że oparta na niej reinterpretacja macierzyństwa doprowadziła, przy odwołaniu do kategorii „macierzyńskiej miłości”, do odkrycia dzieciństwa jako samodzielnego okresu życia oraz do trwałego przyznania zadań opiekuńczo-wychowawczych kobiecie. W ten sposób ukształtował się ideał rodziny mieszczańskiej z jej podziałem ról ze względu na płeć, zakwestionowany dopiero przez XIX-wieczne ruchy emancypacyjne, które zwróciły uwagę na brak możliwości osobistego rozwoju kobiet. Autorzy dokumentu podsumowują ten fragment swoich rozważań stwierdzeniem, że w obecnym rozumieniu koncepcja uznająca mieszczański model małżeństwa za ustanowiony przez Boga, a hierarchię płci za porządek stworzenia, nie znajduje potwierdzenia w szerokim spektrum tekstów biblijnych dotyczących małżeństwa, ani nie odpowiada uwalniającemu działaniu w Jezusie Chrystusie¹⁹.

Nowy Testament uznaje współzycie w małżeństwie i rodzinie za ważną, ale nie jedyną formę życia. Nadrzędną rangę zyskuje w nim przynależność do Bożej rodziny i naśladowanie Jezusa, przekraczające ekskluzywność wspólnoty rodzinnej wynikającej z więzów krwi. Przemawia za tym przesłanie o eschatologicznym przekroczeniu więzów rodzinnych (1 Tm 3,2nn), jak i przekonanie o równości dzieci Bożych, ugruntowane na Bożym usprawiedliwieniu (Ga 3,26-28). Z tymi koncepcjami przekraczającymi więzy rodzinne idzie w parze

¹⁷ Tamże, nr 42, s. 58.

¹⁸ Tamże, nr 43, s. 59.

¹⁹ Tamże, nr 43, s. 59.

głoszony przez Chrystusa zakaz rozwodów, który przypomina małżonkom i rodzicom o ich odpowiedzialności za siebie nawzajem, a przede wszystkim za najbardziej potrzebujących opieki – dzieci. Ma on unaocznic Kościołowi i społeczeństwu, że wiarygodność jest kluczowa dla każdej wspólnoty. Ukazane w historii stworzenia przeznaczenie ludzi do wzajemnej zależności i wspólnoty jest uwalniające od tego, co człowieka ogranicza; pozwala mu w pełni zyskać własną tożsamość²⁰.

W dalszej części rozdziału piątego przypomniano reformacyjne nauczanie o małżeństwie, że będąc dziełem i przykazaniem Bożym jest ono także „sprawą świecką”, którą małżonkowie mogą kształtować; co więcej, jest to ich zadaniem. Widać to w Lutrowym porządku ślubu w *Traubüchlein* [„Książeczce ślubu”]. Według zawartych w niej wskazań, ślub zawierany był przed drzwiami kościoła, a w towarzyszącym mu nabożeństwie brała udział nie para narzeczonych, a już małżonków²¹. W ewangelickim ujęciu małżeństwo nie jest sakramentem, gdyż nie ma za sobą ustanowienia Chrystusa. Co za tym idzie, nie ma ono charakteru absolutnie ustanowionego porządku, chociaż istnieje oczekiwanie, że będzie ono trwało do końca życia małżonków. Nabożeństwo ślubne jest zatem świętowaniem pary z osobami bliskimi, połączonym z prośbą o Boże błogosławieństwo dla zawartego związku małżeńskiego oraz dla wspólnej przyszłości. Takie pojmowanie małżeństwa pozwala z dużą dozą wolności podchodzić do społecznych zmian odnośnie do małżeństwa i rodziny²².

Błogosławieństwo dla małżonków jest jednym z wielu poświadczonych na kartach Biblii błogosławiących działań Boga, które dochodzą do głosu na wielu etapach życia członków Kościoła. Obejmuje ono ich wspólną drogę w otwartości na rzeczywistość i bliskość Boga, kształtowanie zmian, przetrwanie kryzysów, obejmuje podejmowanie wysiłku nowego początku, a także stanie się wiarygodnymi partnerami przymierza oraz błogosławieństwem dla siebie wzajemnie. Podstawą ewangelickiego rozumienia kościelnego błogosławienia jest usprawiedliwienie człowieka jedynie z łaski. Jego istotą nie jest potwierdzenie istniejącego szczęścia, ale skuteczna obietnica przyszłości, towarzyszenia i bliskości Boga oraz jego miłości jako stałego źródła siły dla międzyludzkiego związku. Zachęca ona, by doświadczana miłość Boga była czynnikiem kształtującym związek²³.

²⁰ Tamże, nr 44-47, s. 60-63.

²¹ Por.: *Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherm*, [w:] *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, wyd. 6, Göttingen 1967, s. 531-534.

²² *Orientierungshilfe*, nr 48, s. 63n.

²³ Tamże, nr. 49 n, s. 64 n.

Powyższe rozważania wywołują pytania o błogosławieństwo związków homoseksualnych. W odpowiedzi wskazano najpierw biblijne argumenty „kontra” (3 Mż, 18,22; 20,13; Rz 1,26n) i „za” – nie podając, o które teksty chodzi, a ograniczając się jedynie do stwierdzenia: *Istnieją także teksty, które mówią o czułych związkach między mężczyznami*²⁴. Skonstatowano, że od początku człowiek w przesłaniu biblijnym opisywany jest jako powołany do wspólnoty. Biblia wzywa, by ta wspólnota była wiarygodna, pełna miłości i odpowiedzialna, i by wierność w niej odpowiadała wierności Boga. Odczytując Biblię w ten sposób, możliwe jest uznanie także związków jednopłciowych za równowartościowe, jeśli spełniają powyższe kryteria. Podkreślono przy tym konieczność stworzenia ram prawnych, by deklaracja wstąpienia w taki związek mogła mieć charakter publiczny, tak jak ma to miejsce w przypadku osób heteroseksualnych wstępujących w związek małżeński. Podkreślono, że podstawą dla nieuznania par homoseksualnych spełniających powyżej określone kryteria nie może być ich niezdolność do poczęcia dziecka, gdyż także niektóre heteroseksualne pary nie decydują się na posiadanie dziecka lub z jakichś powodów pozostają bezdzietne. Pomimo tego jednak kształtują swój związek w sposób twórczy i odpowiedzialny. Warto wiedzieć, że wiele par homoseksualnych żyje w rodzinach z dziećmi pochodzącymi z poprzednich związków lub poczętymi na skutek dawstwa spermy. Na zakończenie podkreślono, że ewangelicki obraz człowieka nie sprowadza się do wymiaru biologicznego, ale opisuje jego tożsamość i relacje na wielu poziomach. Omawiana kwestia rodzi wiele pytań dotyczących takich zmian społecznych, jak ułatwienia separacji i rozwodów czy powstanie tzw. rodzin patchworkowych. Konfrontacji z tymi tematami towarzyszą zarówno przełomy w myśleniu, jak i konflikty. Jest zrozumiałym i godnym pochwały, że ludzie, w których życiu wiara chrześcijańska odgrywa jakąś rolę, w takich sytuacjach szukają prowadzenia i błogosławieństwa. Debata trwająca w Kościołach krajowych stanowi wyraz starań o wypracowanie ewangelickiej koncepcji małżeństwa i partnerstwa w obliczu zmian społecznych i poszerzającego się, także w sensie prawnym, pojęcia rodziny²⁵.

W ostatnich dziesięcioleciach zmiany zachodzące w rodzinach związane są ze świadomością, że nie jest ona niezmiennym porządkiem, ale jest raczej postacią życia wspólnego, która umożliwia wzajemne zobowiązanie i wiarygodność. Indywidualizacja postaw w życiu rodzinnym oraz strukturalne zmiany w rodzinie prowadzą także do wzmocnienia praw kobiet i dzieci. Ten ostatni proces nie powinien być postrzegany jako zagrożenie dla rodziny. Co

²⁴ Tamże, nr 51, s. 66.

²⁵ Tamże, nr 51, s. 65-67.

więcej, doświadczenia pokazują, że wzajemne uznanie praw i obowiązków sprzyja jej stabilności. Stąd też autorzy dokumentu opowiadają się za uznaniem za wzorzec [*Leitbild*] partnerskiego modelu rodziny i przyznaniem decydującego znaczenia równości szans i uczciwości [*Fairness*]. Takie, zorientowane na sprawiedliwość [*Gerechtigkeit orientierte*], koncepcje rodziny opierają się na wzajemnym uznaniu się za partnerów o równych prawach i obowiązkach oraz odrzucają koncepcję *nierównych szans dla jednostek*²⁶. Argumentem przemawiającym na ich rzecz może być postępowanie Chrystusa wobec pozbawionych praw kobiet i dzieci²⁷.

Współczesne pojmowanie zawierania związku małżeńskiego czy życiowego partnerstwa jest zarówno umową prawną, jak i stosunkiem miłości, tzn. łączy w sobie sprawiedliwość i miłość. Ta pierwsza chroni niezależność tych, którzy wchodzi w związek. Wolność współczesnego człowieka w zakresie wyboru życiowego partnera rodzi oczekiwanie osobistego życiowego sukcesu. Wolność i niezależność kobiet oraz łatwość rozejścia się powoduje, że związki są stale sprawdzane, szczególnie w momentach zmian warunków życia rodzinnego. W tym kontekście zwrócono szczególną uwagę na sytuację dzieci. Rozwód rodziców nie uniezależnia dzieci od nich. Nadal pozostają oni zobowiązani do zapewnienia dzieciom należnej im pewności i stabilnych relacji, koniecznych dla wolności. Oprócz niebezpieczeństwa rozpadu związków, wyzwaniem może być konieczność sprawowania opieki nad osobami (współmałżonek lub partner, jak i osoby innych generacji) jej potrzebującymi. Konieczne w tych przypadkach jest zapewnienie rodzinom właściwych ram wsparcia, w których funkcjonować będzie pomoc osób trzecich i także zadbanie, by ich udziałem stało się doświadczenie i nadzieja, że są w stanie razem przejść przez te pełne napięcia sytuacje²⁸.

Rozdział poświęcony refleksji teologicznej kończy ocena prawnej formy zawierania małżeństwa w Niemczech. Została ona uznana za szczególne wsparcie i pomoc dla małżonków. Za taką jej oceną przemawia fakt, że publiczne zawarcie związku małżeńskiego wzmacnia wzajemną odpowiedzialność małżonków oraz wiarygodność ich relacji. Zapewnia osobom słabszym w związku odpowiednią ochronę. Małżonkowie podejmują trud wychowania dzieci oraz opiekę nad osobami starszymi, co jest istotną służbą na rzecz społeczeństwa. Komisja EKD upatruje niebezpieczeństw

²⁶ Tamże, nr 52, s. 68.

²⁷ Tamże, nr 52, s. 67 n.

²⁸ Tamże, nr. 53 n, s. 68-70.

dla życia rodzinnego w presji gospodarczej, braku czasu czy normach kulturowych, leżących u podłoża asymetrycznie dzielonych przez małżonków/partnerów troski i odpowiedzialności. Kościół zatem opowiada się za wsparciem rodzinnego, troskliwego bycia dla siebie nawzajem, w odniesieniu do wychowania czy opieki, jak i do aspektów społeczno-politycznych, podatkowych czy prawnych. Regulacje prawne odnośnie tych kwestii muszą uwzględniać wszelkie formy rodzin i życia partnerskiego. Przemiany, które prowadzą do osłabienia rodzin, powodują, że są one zdane na społeczne i instytucjonalne wsparcie. Rozwiązania prawne powinny obejmować, obok małżeństwa i rodzicielstwa, także uznane związki partnerskie²⁹. Również w rozdziale piątym zawarte jest następujące wyjaśnienie stanowiska Kościoła odnośnie do udzielania im błogosławieństwa: *Tam, gdzie ludzie chcą w decydujących o ich związkach sytuacjach życiowych otrzymać Boże błogosławieństwo, Kościół nie powinien wzbraniać się także z powodów teologicznych, ponieważ »zgodnie z reformacyjnym rozumieniem, należy uwzględnić wypowiedzi Biblii odnośnie współżycia ludzi w ich różnorodności i mierzyć je miarą bliskości do nowiny o pojednaniu świata w Chrystusie i usprawiedliwienia ludzi u Boga przez Jezusa Chrystusa«³⁰.*

Najobszerniejszą i kluczową część dokumentu stanowi rozdział 6, zatytułowany *Herausforderungen und Brennpunkte der Familienpolitik* [„Wyzwania i punkty zapalne polityki rodzinnej”]. Omówiono w nim dość szeroko 8 zagadnień³¹.

Pierwsze – to problem znalezienia przez członków rodziny czasu dla siebie wzajemnie w sytuacji, gdy każdy z nich ma zapelniony plan dnia. Zwrócono uwagę na szczególną rolę wspólnego świętowania i rytuałów, a także wyjątkowe miejsce niedzieli jako dnia wolnego od pracy, szkoły i zakupów, przeznaczonego na nabożeństwo i bycie razem³².

Drugie – to podział obowiązków i odpowiedzialności związanej z pracą zarobkową oraz pracami domowymi. Zwrócono uwagę, że tymi ostatnimi obciążone są głównie kobiety. Nie zmienia tego stanu rzeczy fakt, że są one coraz bardziej aktywne zawodowo. Zauważono również, że prace

²⁹ Tamże, nr 55, s. 70 n.

³⁰ Tamże, nr 55, s. 70 n. W cytacie przywołano sformułowanie z wcześniejszego opracowania EKD: *Soll es künftig kirchlich geschlossene Ehen geben, die nicht zugleich Ehen im bürgerlichrechtlichen Sinne sind? Zum evangelischen Verständnis von Ehe und Eheschließung Eine gutachtliche Äußerung*, wyd. Kirchenamt der EKD, Hannover brw., s. 13.

³¹ *Orientierungshilfe*, nr 56, s. 72 n.

³² Tamże, nr. 57-59, s. 73-76.

domowe bywają delegowane na imigrantów, przy czym także są to głównie kobiety³³.

Trzecim tematem jest wychowanie i kształcenie. Wskazano, że rolą rodziny jest wzmacnianie zdolności dzieci w zakresie nauki. Sposób realizacji tej roli ma swoje skutki przez cały proces edukacji, aż po możliwości na rynku pracy³⁴.

Czwartym – jest funkcja rodziny w budowaniu kontaktów międzygeneracyjnych oraz wzajemnym wspieraniu się i opiece oraz przekazywaniu pokoleniowych doświadczeń. Zwrócono uwagę, że zwiększona mobilność nie osłabia rodzinnej solidarności międzygeneracyjnej, która przejawia się często w postaci wsparcia finansowego udzielanego przez rodziców dorosłym już dzieciom³⁵.

Piąta kwestia to opiekuńcza rola rodziny wobec tych jej członków, którzy tej opieki potrzebują. Wyrażono zaniepokojenie jej malejącym potencjałem w pełnieniu tej funkcji z powodu zmian na rynku pracy, czy szerzej w społeczeństwie. Wymaga to systemowych rozwiązań, wspierających możliwie długą egzystencję takich osób w ich własnych mieszkaniach, a nie placówkach opieki społecznej³⁶.

Szóstym – jest problem przemocy w rodzinie. Zwrócono uwagę, że idealistyczne wyobrażenia o panującej w rodzinie harmonii porzucono dopiero w latach osiemdziesiątych. Wtedy to przemoc w rodzinie stała się tematem debaty, jeśli zaś chodzi o przemoc seksualną, to dokonało się to dopiero niedawno. Okazało się, że przemoc w rodzinie (fizyczna, psychiczna i seksualna) jest najpowszechniejszą formą przemocy. Zwrócono uwagę, że ofiarami przemocy mogą być wszyscy jej członkowie, najczęściej jednak kobiety i dzieci. Dalekosiężna w skutkach jest przemoc wobec dzieci, gdyż mogą one przekazywać ją kolejnemu pokoleniu, stając się jako dorośli sprawcami przemocy. Dopiero niedawno dostrzeżono, że także w kontekście opieki nad osobami dorosłymi dochodzi do przemocy. Jej sprawcami są zarówno osoby zajmujące się pielęgnacją, jak i ci, którzy pielęgnacji potrzebują³⁷.

Następnym omawianym problemem było zjawisko migracji, które stawia przed rodzinami wyzwanie znalezienia równowagi między swoim kulturowym dziedzictwem a kulturą społeczeństwa, w którym się znalazły. Z tym wiąże się problem wychowania w rodzinach, których członkowie pochodzą z różnych

³³ Tamże, nr. 60-70, s. 77-87.

³⁴ Tamże, nr. 71-82, s. 87-97.

³⁵ Tamże, nr. 83-90, s. 97-103.

³⁶ Tamże, nr. 91-95, s. 103-107.

³⁷ Tamże, nr. 96-103, s. 107-115.

kultur i wyznają inną religię. Pozwala to na wychowanie w odniesieniu do dzieciństwa (także religijnego) dwóch różnych kultur. Może ono przypominać dzisiejszemu zsekularyzowanemu społeczeństwu o znaczeniu religijnego kształtowania różnych aspektów życia³⁸.

Ostatnim omawianym zagadnieniem jest kwestia bogactwa i biedy w rodzinach. Zwrócono uwagę na fakt, że posiadanie dziecka statystycznie zwiększa szansę na popadnięcie w biedę. Przy czym bieda nie jest tutaj rozumiana tylko jako brak zasobów materialnych, ale także jako osłabienie szans edukacyjnych, mniejszy dostęp do opieki zdrowotnej, dóbr kultury, a co za tym idzie – mniejsze możliwości rozwoju osobistego. Stąd też w zwalczaniu biedy istotny jest nie tylko sprawiedliwy podział zasobów materialnych, ale również sprawiedliwy dostęp do edukacji, opieki zdrowotnej czy też sprawiedliwy podział możliwości udziału w wydarzeniach kulturalnych³⁹.

Sześć pierwszych rozdziałów poświęconych było opisowi problemów rodziny, zaś trzy następujące po nich zawierają praktyczne wskazówki dla społeczeństwa i Kościoła, wynikające z przedstawionej sytuacji.

W rozdziale siódmym omówiono politykę rodzinną jako nową formę polityki społecznej, wskazując na znaczenie rodziny dla ogólnego dobrobytu i społecznego bogactwa. Poruszono problemy utrzymania dotychczasowego modelu państwa socjalnego, a także zagadnienie zobowiązań wobec przeszłych i przyszłych pokoleń w zależności od ich wkładu w produkt krajowy brutto. Podkreślono przy tym znaczenie rodziny jako instytucji społecznej przekazywania życia i pielęgnowania więzi społecznych⁴⁰.

W rozdziale ósmym Komisja EKD zajmuje się zadaniami Kościoła i diakonii, które wzmacniałyby rodziny. Wskazuje na Kościół jako partnera rodziny, który, ze swoimi kazualiami i sposobami świętowania, powinien towarzyszyć jej w momentach przełomowych, jak również oferować miejsce dla różnorodnych spotkań, kształcenia, wychowania oraz wspomagać działaniami diakonijnymi w sytuacjach kryzysowych. Zwrócono uwagę na konieczność ścisłej współpracy Kościoła i diakonii, również z zewnętrznymi partnerami, tak by ich działania były kompleksowe. Kościół powinien troszczyć się o tworzenie przestrzeni w postaci centrów parafialnych lub centrów rodzinnych dla przeżywania wspólnoty, zaangażowania społecznego i tym podobnych⁴¹.

³⁸ Tamże, nr. 104-106, s. 115-119.

³⁹ Tamże, nr. 107-113, s. 119-124.

⁴⁰ Tamże, nr. 114-120, s. 125-131.

⁴¹ Tamże, nr. 121-130, s. 132-140.

W rozdziale dziewiątym zawarto podsumowanie całości analiz przedstawionych w omawianym przewodniku. Na ich podstawie przygotowano kilkanaście praktycznych zaleceń, powiązanych z konkretnymi częściami wcześniejszych rozdziałów, przeznaczonych zarówno dla członków Kościoła, Kościoła jako instytucji z wszystkimi jego agendami, jak i dla osób i instytucji odpowiedzialnych w społeczeństwie za kształtowanie warunków funkcjonowania rodzin⁴². Dokument uzupełnia szeroki wybór literatury przedmiotu⁴³.

2. Reakcje na Przewodnik EKD

Wspomniany na wstępie tom [*Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse*, red.] przedstawia reakcje różnych osób i środowisk na omawiany przewodnik EKD. Tom ten zawiera ponad 60 głosów. Poniżej pogrupowano je następująco: 1. Głosy akademickich teologów (przedstawione zarówno na sympozjum zorganizowanym przez EKD, a także na innych forach), 2. Głosy polityków oraz działaczy i organizacji społecznych, 3. Głosy medialne, 4. Głosy w dyskusji wewnątrzkościelnej.

2.1. Głosy akademickich teologów

Akademiccy teologowie docenili fakt, że autorzy przewodnika w sposób poważny potraktowali procesy różnorodnych przemian społecznych, które są udziałem rodzin. Pozytywnie ocenili, że dostrzeżono różnorodność sytuacji życiowych członków rodzin, a także zróżnicowanie modeli rodzinnych. Jako plus dokumentu wskazano także, że uwypukła on kategorię zależności oraz nacisk, jaki w tekście położono na znaczenie sprawiedliwości dla wszelkich relacji w rodzinach⁴⁴.

Przy skromnej liczbie opinii pozytywnych, akademiccy teologowie sformułowali szeroki wachlarz zarzutów. Wskazano na zbytnią jednoznaczność zaleceń praktycznych, nieuwzględniającą różnorodności spraw podniesionych w debacie społecznej, których dotyczą. Kolejnym zarzutem była dominacja argumentów opartych na analizach socjologicznych i prawnych, zamiast teolo-

⁴² Tamże, nr. 131-148, s. 141-152.

⁴³ Tamże, s. 153-159.

⁴⁴ F. W. Horn, *Stellungnahme zur Orientierungshilfe: Zwischen Autonomie und Angewiesenheit*, [w:] *Kontroverse*, s. 22; U. H. J. Körtner, *Hauptsache gerecht – Wie die EKD Familie neu zu denken versucht*, tamże, s. 31; P. Dabrock, *Brauchen wir eine neue evangelische Institutionsethik?*, tamże, s. 44; U. Eibach, *Ethische Normativität des Faktischen?*, tamże, s. 54n.

gicznych. Łączy się to bezpośrednio z zarzutem słabości tych ostatnich, szczególnie w zakresie hermeneutyki. Popelniono także błędy np. czyniąc normatywnymi biblijne przykłady życia. Z tym związane są zarzuty: redukcji Biblii do dostarczycielki sloganów oraz błędnej interpretacji tekstów biblijnych, w tym kluczowego 1 Mz 2,18, według której to interpretacji nie odnosi się on do małżeństwa i rodziny, ale do stosunków seksualnych mężczyzny i kobiety; Autorzy Przewodnika, interpretując całościowo różnorodne teksty biblijne dotyczące małżeństwa, nie dostrzegli w nich promowania związku monogamicznego jako wzoru życia małżeńskiego. Wskazano także, że odniesienia do teologii reformacyjnej mają charakter wybiórczy: niedoceniono małżeństwa jako stanu, pominięto podział na człowieka i czyn, a także zinterpretowano wolności nie w duchu reformacyjnym, a oświeceniowej autonomii. Zabrakło również recepcji dorobku teologicznego wieku XX. Zarzucano także, że stwierdzenia zawarte w Przewodniku zmieniają paradygmat etyki ewangelickiej i, nie dostarczając ku temu wystarczających podstaw, rezygnują z małżeństwa jako wzoru [Leitbild]. Autorzy Przewodnika nie docenili przy tym kulturowego znaczenia chrześcijańskiego ideału małżeństwa, który ma potencjał, by kształtować postawy ludzi. Zabrakło precyzji i dostatecznego rozwinięcia takich pojęć, jak wiarygodność czy też związków miłości ze sprawiedliwością i rodziny z małżeństwem. Krytycznie odniesiono się do interpretacji małżeństwa wyłącznie jako umowy międzyludzkiej z pominięciem woli Bożej, co do jego trwałości, jak i do potraktowania niepowodzenia w jego opisie jako naturalnego jego elementu. Nie omówiono problemu poświęcenia i rezygnacji ze swoich egoistycznych interesów na rzecz związku. Skrytykowano kryteria oceny związku, które zostały zredukowane do szczęścia partnerów, dobra dziecka i opieki nad kobietą⁴⁵.

W głosach teologów pojawiały się także wypowiedzi broniące treści Przewodnika EKD przed powyższymi zarzutami. Podkreślono, że nie ma on ze swej istoty charakteru normatywnego. W odniesieniu do wykorzystania w nim argumentacji biblijnej wskazano, że docenienie wielogłosowości Biblii nie może być uznane za sprzeniewierzenie się *sola scriptura*. Zauważono, że teza o zakorzenieniu mieszczańskiej małej rodziny w Biblii nie ma potwierdzenia w tekstach biblijnych, zaś małżeństwo jako wzór zostało w Przewodniku zachowane, gdyż to właśnie opis małżeństwa zawiera wartości, które uznane zo-

⁴⁵ K. Tanner, *Überlegungen zu der Orientierungshilfe der EKD „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“*, [w:] *Kontroverse*, s. 16-21; F. W. Horn, art. cyt., s. 22-24; U. H. J. Körtner, art. cyt., s. 32-34; U. Eibach, art. cyt., s. 54-63.

stały za kryteria, według których oceniane są inne partnerstwa. Autorzy Przewodnika, rezygnując z zalecania jednej formy życia wspólnego, nie promują dowolności, gdy przedstawiają wywiedzione z Biblii zasady rządzące życiem wspólnym ludzi. Takie podejście jest też właściwe pod względem hermeneutycznym, gdyż w interpretacji biblijnego świadectwa ważne jest pytanie o odpowiadający mu etos życia wspólnego nie zaś o jego konkretne formy. Obrońcy Przewodnika EKD zakwestionowali także wezwanie, by Kościół w swoich wypowiedziach pozostawał kontrapunktem dla istniejących postaw społecznych. Oceniono bowiem, że we współczesnym pluralistycznym społeczeństwie niejasnym jest, wobec których postaw Kościół powinien wyrażać sprzeciw. W odpowiedzi na zarzut o zbytne zakorzenienie etycznych ustaleń dokumentu w rozstrzygnięciach Federalnego Sądu Konstytucyjnego wskazano, że sam fakt zbieżności wyników prac sądowych i przedstawionych w dokumencie nie powinien być podstawą do stawiania zarzutów. Ważną dla oceny jest bowiem nie zbieżność wyników, ale niezależność argumentacji, która w przypadku dokumentu kościelnego odwoływać się powinna do innych niż sąd konstytucyjny paradygmatów. Podobnie zarzuty o uleganie duchowi czasu błędnie stawiają problem. Jego istotą bowiem jest pytanie o to, co tożsame i stabilne w zmieniającej się rzeczywistości. Źródłem tych treści są w przypadku tradycji ewangelickiej Biblia i wyznania wiary. Różnego rodzaju metody hermeneutyczne stosowane w zmierzeniu się z powyższym pytaniem nie znośzą jednak aktualnego kontekstu, w jakim odpowiedzi na to pytanie są udzielane, on także wymaga w tym procesie uwzględnienia⁴⁶.

2.2. Głosy polityków oraz działaczy i organizacji społecznych

Politycy i działacze społeczni pozytywnie ocenili zaangażowania Kościoła w debatę o małżeństwie i rodzinie, opowiadając się za sprawiedliwością społeczną. Zwrócili uwagę, że autorzy dokumentu EKD dostrzegli i właściwie zinterpretowali wielopostaciowość współczesnej rodziny, nie redukując jej tylko do małżeństwa, i na podstawie analizy stanu rzeczywistego zaproponowali pewne praktyczne zalecenia. Docenili postulaty wspierania rodziny jako wiarygodnej wspólnoty. Podkreślili wartość nowego odczytania tekstów biblijnych dotyczących rodziny, a także nieredukowania ewangelickiego obrazu

⁴⁶ W. Härle, *Die Orientierungshilfe (OH) der EKD „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“ – Eine kritische Stellungnahme in konstruktiver Absicht*, [w:] *Kontroverse*, s. 12-16; K. Tanner, art. cyt., s. 18; Ch. Gerber, *Wie wird Ehe- und Familienethik „schriftgemäß“? – eine Zustimmung zur Orientierungshilfe*, [w:] *Kontroverse*, s. 25-30; P. Dabrock, art. cyt., s. 38; J. Eibach, *Alttestamentliche Notizen*, [w:] *Kontroverse*, s. 51-53; S. Schardien, *Von Patchwork- und Heiligen Familien*, tamże, s. 63-71.

człowieka do cech biologicznych, uwzględniając przy tym relacyjną tożsamość człowieka. Docenili znaczenie zwartego w Przewodniku omówienia kwestii błogosławieństwa, która rozwiewa wątpliwości co do błogosławienia par homoseksualnych. Opowiedzieli się za równouprawieniem kobiet, łączeniem pracy zawodowej z życiem rodzinnym, podkreślili znaczenie niedzieli⁴⁷.

Ze strony polityków i działaczy organizacji społecznych pojawiły się też liczne głosy krytyczne. Zarzucali oni, że zawarte w Przewodniku postulaty nie stanowią pomocy dla chrześcijan w etycznej orientacji, gdyż traktują jednako każdą formę rodziny, co powoduje, że traci na tym wyjątkowość małżeństwa, a jego tradycyjny model, zamiast być promowany jako wzór [*Leitbild*] jest ostro krytykowany⁴⁸. Następnie wskazali na niejasność stosowanych w dokumencie pojęć, takich jak: „odpowiedzialność”, „zorientowania na sprawiedliwość” [*Gerechtigkeit orientierte*]. Skrytykowali też fakt, że punktem wyjścia dla rozważań autorów Przewodnika są analizy prawne i socjologiczne, brak zaś źródeł teologicznych. Jako szczególny przykład tego braku podnieśli reinterpretację zakazu rozwodów (Mk 10,1-12) oraz jednostronne, w świetle teologii M. Lutera, określenie małżeństwa jako sprawy świeckiej. Zdaniem krytyków, w analizach teologicznych zabrakło odniesień do ideału miłości bliźniego i gotowości do poświęceń⁴⁹.

Wśród wypowiedzi polityków i działaczy społecznych pojawiły się także próby obrony dokumentu. Wskazywano w nich, że rozpad rodziny nie jest związany z brakiem formalnego „papierka ślubnego”, ale z presją ekonomiczną (niskie płace, brak pewności i stałości zatrudnienia) czy presją na wyniki edukacyjne dzieci⁵⁰.

2.3. Głosy medialne

W wypowiedziach medialnych za pozytywne aspekty Przewodnika EKD uznano jasne nazwanie i zanalizowanie zagrożeń życia rodzinnego oraz podkreślenie wzajemnej troski i opieki w rodzinie, jako ogólnej odpowiedzi na te

⁴⁷ M. Schwesig, *Rede zur Bürgerkanzle*, [w:] *Kontroverse*, s. 75.77-79; Zukunftsforum Familie, *Ja zur Vielfalt von Familie!*, tamże, s. 80; Ch. Riemann-Hanewinkel, *Lohnender Schatz: EKD-Orientierungshilfe – Ende der kirchlichen Engherzigkeit*, tamże, s. 83. Docenienie strony praktycznych zaleceń przewodnika pojawiło się także w głosach ogólnie negatywnych: Evangelischer Arbeitskreis CDU Sachsen-Anhalt, *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit*, tamże, s. 73n.

⁴⁸ Tamże; J. Schmude, *Ehe für niemanden*, [w:] *Kontroverse*, s. 85.

⁴⁹ Evangelischer Arbeitskreis CDU..., art. cyt., s. 73n.

⁵⁰ M. Schwesig, art. cyt., s. 78.

zagrożenia oraz sformułowanie konkretnych zaleceń w odniesieniu do jednostkowych zagadnień. Zwrócono także uwagę, że Przewodnik stanowi istotny krok naprzód, gdyż nad formę życia rodzinnego przedkłada jego treść i rządzące nim wartości. Dzięki temu możliwe jest promowanie konserwatywnych wartości, bez wyróżniania konkretnej formy ich wcielenia w życie. Doceniono też konsekwencję EKD, który domagał się już wcześniej stworzenia ram prawnych dla związków jednopłciowych. Postulat ten w obecnym dokumencie został uzupełniony o etyczne uznanie tej formy życia wspólnego. Dzięki temu w stanowisku EKD nie dochodzi do rozerwania rzeczywistości prawnej i etycznej⁵¹.

Krytyka medialna w pierwszym rzędzie stawiała zarzut, że autorzy Przewodnika zrównali małżeństwo z innymi formami życia wspólnego. Uznała to za działanie na rzecz wzmocnienia nie małżeństwa, ale innych form życia wspólnego (rodzin patchworkowych, partnerstw homoseksualnych, rodziców samotnie wychowujących dzieci). Dalej zarzucono brak wypowiedzi normatywnych, które definiowałyby małżeństwo jako wzór [*Leitbild*] oraz uchylanie się EKD od obowiązku jasnego stwierdzenia, czym jest małżeństwo, oceniane przez krytyków jako dobre. Krytykowano, że autorzy Przewodnika ograniczają się tylko do potwierdzenia minimalnych społecznych wymagań odnośnie do współżycia międzyludzkiego. Podkreślono, że przyjęcie do wiadomości faktu istnienia różnorodnych form życia rodzinnego nie oznacza jeszcze, że należy rezygnować z formułowania normatywnych wskazań, które mogą postulować zmianę stanu zastanego. Oskarżono Kościół, że poddaje się duchowi czasu, ulega zsekularyzowaniu i „uświatowieniu”, a zamiast wolności głosi dowolność. W mediach pojawiły się także zarzuty o upolitycznieniu stanowiska Kościoła zgodnie z programami Socjaldemokratycznej Partii Niemiec [*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*; SPD] i Związku 90/Zielonych [*Bündnis 90/Die Grünen*]. Pojawiły się głosy, które, oceniając zrównanie małżeństwa z innymi formami życia wspólnego jako osłabienie tego pierwszego, wskazywały, że takie stawianie sprawy również nie przysłuży się równouprawnieniu związków partnerskich. Sformułowano także zarzut, że autorzy dokumentu nie odpowiadają na pytanie, jak realizacja ich zaleceń miałaby być finansowana⁵².

⁵¹ K. Butting, *Kirche im Schussfeld – Die Diskussion über Ehe und Familie*, [w:] *Kontroverse*, s. 98; E. Finger, *Schlechte Dogmatiker*, tamże, s. 112; C. Keller, *Verlässlich können alle sein – Die Kirche ändert ihr Familienbild*, tamże, s. 115; M. Pankau, *Die EKD, die Familie und der Zeitgeist*, tamże, s. 120n.

⁵² M. K. Wagner, *Ehekrise*, [w:] *Kontroverse*, s. 99; T. Gärtner, *Theologischer Ehestreit*, tamże, s. 107 n; M. Kamann, *Erlahmte Glaubenskraft*, tamże, s. 110-112; U. Wiedenfeld,

Ponadto pojawiły się bardziej szczegółowe zarzuty, odnoszące się do teologicznej słabości dokumentu. Wskazano na niewielką objętość rozdziału poświęconego teologii oraz przewagę odniesień do analiz prawnospołecznych, nie do argumentacji biblijnej. Zwrócono uwagę na nadużycia w obchodzeniu się z argumentacją biblijną oraz odwołującą się do teologii M. Lutra i reformacyjnych wyznań. Jeśli chodzi o argumentację biblijną, to podnoszono, że przestała być ona podstawą krytycznego odniesienia się do współczesności, zaś samo przesłanie biblijne zredukowano do ogólnego przesłania miłości Boga do wszystkich ludzi. Związane z tym są zarzuty o nadużycia interpretacyjne odnośnie do zakazu rozwodów (w tym o postrzeganie małżeństwa tylko z perspektywy jego końca – rozstania), odrzucenie związków homoseksualnych czy powoływanie się na teksty biblijne mówiące o czułych stosunkach między mężczyznami, których jednak nie podano. Podobnie za nie dość uargumentowane uznano zawarte w Przewodniku stwierdzenie, że charakterystyczna dla ewangelickiej etyki teza o małżeństwie jako Bożym porządku, nie znajduje dostatecznego potwierdzenia w różnorodnych tekstach biblijnych odnoszących się do rodziny. Jeśli chodzi o teologię M. Lutra, to zwrócono uwagę, że obok wypowiedzi o małżeństwie jako sprawie świeckiej, powinno zostać podkreślone, że według jego nauki małżeństwo jest ustanowionym przez Boga stanem i porządkiem⁵³.

W głosach medialnych pojawiły się także argumenty polemiczne wobec wyżej sformułowanych ocen krytycznych. Wobec zarzutu o brak w Przewodniku uznania małżeństwa za wzór [*Leitbild*] podnoszone jest, że dokument poświęcony jest rodzinie, a nie małżeństwu, a poza tym postuluje on wsparcie rodziny we wszystkich jej formach, uwzględniając istniejącą rzeczywistość. Wskazano też, że autorzy Przewodnika EKD właściwie docenili małżeństwo, gdyż promują jego wartości jako pożądane dla innych form życia. Zarzuty krytyków dokumentu w tym zakresie uznane zostały za przejaw strachu, cynizmu, jak również dążenia, by w Kościele rządziła pedagogika nakazów niemająca względu na człowieka. Zauważono, że krytycy dokumentu chcieliby uczynić z Kościoła jedyne nośnika wartości moralnych, co uznane zostało za przetrzucenie na niego ich [krytyków] poczucia braku bezpieczeństwa oraz jako

Ein Zwischenruf zur Familie, tamże, s. 114; J. Fleischhauer, *Der Schwarze Kanal: Scheidung leichtgemacht*, tamże, s. 117n; M. Pankau, art. cyt., s. 121; R. Bingener, *Kein Lob der Ehe*, [w:] *Kontroverse*, s. 122.

⁵³ M. K. Wagner, art. cyt., s. 99; W. Thielmann, *Kann statt Kante*, [w:] *Kontroverse*, s. 116; J. Fleischhauer, art. cyt., s. 117; M. Pankau, art. cyt., s. 119n; R. Bingener, art. cyt., s. 121n.

przejaw braku zaufania do członków Kościoła i postrzegania ich przez przyzmat swoich niepowodzeń⁵⁴.

Jeśli zaś chodzi o konkretne zarzuty odnośnie do jakości biblijnych uzasadnień przywołanych w tekście Przewodnika EKD, to jego obrońcy podnoszą, że wykład treści biblijnych jest zawsze rzeczą sporną. Co do konkretnych odniesień, to historia stworzenia z 1 Mż 1 nie mówi o stworzeniu małżeństwa, ale ludzkości w jej wielości charakteryzowanej przez męskość i kobiecość. Polemika z równościowymi argumentami zawartymi w dokumencie sprowadza się do dyskusji ze stanowiskiem apostoła Pawła ujętym w jego listach (szczególnie Ga 3, 26-28). Również dostrzeżenie wielopostaciowości wypowiedzi biblijnych odnośnie do rodziny nie oznacza dowolności. Co zaś do interpretacji tekstów sprzeciwiających się stosunkom homoseksualnym, zarzuca się krytykom, że nie dostrzegają zmian w postrzeganiu homoseksualizmu, jakie zaszły od czasów Jezusa⁵⁵.

2.4. Głosy w dyskusji wewnątrzkościelnej

W tym środowisku wśród atutów dokumentu wymieniono, że stanowi on istotny wkład do dyskusji na temat polityki rodzinnej, także w Kościele, a to ze względu na aktualność i trafność analiz identyfikujących problemy⁵⁶. Dodatkowo oceniono realistyczne dostrzeżenie współczesnej wieloaspektowości różnych form życia i gotowość, by ten fakt pozytywnie wartościować etycznie. Przy czym ocena ta zakorzeniona jest w uwzględnieniu wielości obrazów biblijnych życia rodzinnego. Kolejnym plusem dokumentu jest, że oceniono w nim różne modele życia wspólnego, biorąc za podstawę nie ich formę, a treści i zawarte w nich wartości, takie jak uczciwość i równe szanse, związek miłości i sprawiedliwości oraz poparcie dla partnerskiego modelu rodziny. Pozytywnie oceniono zawartą w dokumencie krytykę mieszczańskiego modelu małżeństwa jako porządku stworzenia oraz pozytywnie oceniono przychylne nastawienie wobec osób, które mają za sobą doświadczenie rozpadu rodziny⁵⁷.

⁵⁴ J. Frank, *EKD streitet weiter über Familienbild*, [w:] *Kontroverse*, s. 88; H. Oestreich, *Die Festung am Rand*, tamże, s. 102; M. Eberstein, *Familienpapier: EKD passt sich der Wirklichkeit an*, tamże, s. 103; H. Meesmann, *Sehnsucht nach Strenge*, tamże, s. 105-107; T. Gärtner, *Theologischer Ehe Streit*, tamże, s. 108.

⁵⁵ K. Butting, art. cyt., s. 97n; H. Meesmann, art. cyt., s. 106n.

⁵⁶ Ten argument na rzecz dokumentu pojawia się nawet w bardzo krytycznym wobec przewodnika EKD stanowiskach: Arbeitskreis Bekennender Christen i in., *Die EKD definiert den Familienbegriff schrift- und bekenntniswidrig um*, [w:] *Kontroverse*, s. 172; H. Löwe, *Fatale Desorientierung*, tamże, s. 173.

⁵⁷ Konferenz der Frauenreferate/Gleichstellungsstellen, *Stellungnahme*, [w:] *Kontroverse*,

Zarzuty formułowane przez przedstawicieli władz oraz różnych środowisk kościelnych EKD dotyczyły przede wszystkim zaprezentowanej w dokumencie etycznej oceny małżeństwa na tle innych form życia wspólnego. Pojawiły się interpretacje, że mamy do czynienia z zerwaniem z dotychczasową, zakorzenioną biblijnie i w wyznaniach Reformacji, linią nauczania o małżeństwie, reprezentowaną przez EKD⁵⁸. Krytykowano, że przedstawiony w nim obraz małżeństwa nie stanowi już wzoru [*Leitbild*] chrześcijańskiej koncepcji rodziny, że zabrakło jasnego określenia małżeństwa jako dobrej oferty Bożej dla człowieka. Powyższe zarzuty łączą się z oskarżeniami o uleganie duchowi czasów kosztem wiarygodności Kościoła, który przestał stanowić kontrapunkt dla istniejącej rzeczywistości, przez co stał się narzędziem dezorientacji, a nie przewodnikiem, a przez zastosowane reinterpretacje pojęcia małżeństwa EKD naraził stosunki ekumeniczne. W kategoriach zarzutu podnoszono też, że w dokumencie zabrakło jasnego stwierdzenia, że rozpad związku pociąga za sobą winę, a dotrzymanie wierności aż do śmierci jest możliwe dzięki obietnicy Bożej, która odnosi się do będącej w związku pary. Skrytykowano też sposób interpretowania ewangelickiego pojęcia wolności w kierunku dowolności. Zwrócono uwagę, że zbyt dużą rolę w argumentacji odgrywają rozstrzygnięcia Federalnego Sądu Konstytucyjnego, stając się wręcz kluczem hermeneutycznym do nauki kościelnej, a także, że zbyt pochopnie z diagnozy zmian w rodzinie wyprowadzono jej nowe pojęcie⁵⁹.

s. 129; U. Fischer, *Brief zur Orientierungshilfe* der EKD, tamże, s. 136; Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers, *Stellungnahme des Bischofsrates*, tamże, s. 147; M. Dröge, *Wer den Bund der Ehe bricht, macht sich schuldig*, tamże, s. 160n; eaf Pfalz, *Stellungnahme zur Orientierungshilfe der EKD*, tamże, s. 166; eaf Rheinland, eaf Westfalen-Lippe, *Stellungnahme zur Orientierungshilfe der EKD*, tamże, s. 167n.

⁵⁸ H. Löwe, art. cyt., s. 173n wskazywał na niespójność z wcześniejszymi wypowiedziami EKD, np. pochodzącym z 1996 roku przewodnikiem EKD: *Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema „Homosexualität und Kirche“*, <http://www.ekd.de/EKD-Texte/44736.html> (14.09.2013). W świetle tego zarzutu szczególnie interesujące wydaje się stanowisko Urzędu Kościelnego Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Saksonii, które w swoich wskazówkach do przewodnika EKD o rodzinie przytacza wypowiedzi z wcześniejszych rozstrzygnięć władz tego Kościoła oraz tekstów EKD dotyczące wiodącej roli małżeństwa, traktując je jako uprawniony klucz interpretacyjny, zob. Landeskirchenamt Sachsen, *Hinweise zur Orientierungshilfe des Rates der EKD*, [w:] *Kontroverse*, s. 161-164.

⁵⁹ W. Huber (wywiad), *Was gutes Leben ist*, [w:] *Kontroverse*, s. 127 n; R. Meister (wywiad), *Meine Scheidung war die Erfahrung von Schuld*, tamże, s. 143; Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers, art. cyt., s. 147; M. Dröge, art. cyt., s. 160 n; Landeskirchenamt Sachsen, art. cyt., s. 161, Arbeitskreis Bekennender Christen i in., art. cyt., s. 171; Evangelische Landeskirche in Württemberg, *Lobende und kritische Worte für die EKD-*

W głosach krytycznych wskazywano także obszernie na teologiczne słabości tekstu. Najcięższym zarzutem stało się oskarżenie o odejście od treści Biblii i wyznai wiary, łączone zwykle z żądaniem wycofania dokumentu przez Radę EKD⁶⁰. Interpretacjom tekstów biblijnych zarzucono między innymi relatywność i zamazywanie jasnego ich wydźwięku w odniesieniu do przedstawionego w dokumencie szerokiego pojęcia rodziny. Jako przykłady takich błędów wskazano brak docenienia zdolności do prokreacji jako znaku rozpoznawczego i konsekwencji stworzenia, co doprowadziło do zafalszowanego zrównania małżeństwa z jednopłciowymi związkami partnerskimi. Wskazano również na brak podania miejsc biblijnych mówiących o czułych stosunkach między mężczyznami. Przedstawione wywody teologiczne uznawano za nieprecyzyjne zarówno co do stosowanej terminologii, jak i co do braku konsekwencji w przyjętym sposobie wykładu tekstu biblijnego, a także za niewystarczające jako uzasadnienie przedstawianych tez. Zarzucono im niedostateczną refleksję nad tekstami dotyczącymi homoseksualizmu oraz ich uwarunkowania okolicznościami historycznymi, a także brak uzasadnienia, np. kategorią przymierza; krytykowano za odejście od ujmowania małżeństwa jako porządku stworzenia. Inne braki to pominięcie biblijnych wskazań co do opieki, która sama w sobie jest istotnym tematem dokumentu. Z krytyką spotkało się potraktowanie stosunków w rodzinie jako relacji jedynie międzyludzkich z pominięciem aspektu wertykalnego, tj. relacji człowiek-Bóg, czy Boskich relacji wewnątrztrynitarnych. Zarzuty dotyczą także wyrwania wypowiedzi M. Lutra o małżeństwie jako sprawy świeckiej z kontekstu teologii Reformatora i pominięcie powiązań z jego nauczaniem o małżeństwie jako ustanowionym przez Boga stanie, oraz braku recepcji nowszych ujęć teologii ewangelickiej (np. pochodzącej od D. Bonhoeffera koncepcji małżeństwa jako Bożego mandatu)⁶¹.

W dyskusji wewnątrzkościelnej (podobnie jak w medialnej) pojawiły się broniące Przewodnika głosy. Wobec kluczowego oskarżenia o porzucenie

Orientierungshilfe, [w:] *Kontroverse*, s. 172; H. Löwe, art. cyt., s. 173n.

⁶⁰ Tak w przypadku: H.-G. Krabbe, *Offener Brief: Zehn Fragen an den Rat der EKD*, [w:] *Kontroverse*, s. 149; Arbeitskreis Bekennender Christen i in., art. cyt., s. 172; H. Löwe, art. cyt., s. 172n.

⁶¹ W. Huber (wywiad), art. cyt., s. 128n; U. Fischer, art. cyt., s. 135; Evangelische Frauen in Deutschland, *Kommentar zur EKD-Orientierungshilfe*, [w:] *Kontroverse*, s. 142; R. Meister (wywiad), art. cyt., s. 143n; Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers, art. cyt., s. 147n; V. Jung (wywiad), *Homosexualität ist Teil der Schöpfung*, [w:] *Kontroverse*, s. 154; F. O. July, *Offene Fragen*, tamże, s. 165; Arbeitskreis Bekennender Christen i in., art. cyt., s. 171n; Evangelische Landeskirche in Württemberg, art. cyt., s. 172.

małżeństwa jako wzoru [*Leitbild*] wskazywano, że wartości właściwe małżeństwu stały się kryteriami oceny innych form życia wspólnego, co tylko wzmacnia jego znaczenie. Ponadto zwrócono uwagę, że omawiany Przewodnik należy traktować jako rozwinięcie wcześniejszych wypowiedzi EKD, w których małżeństwo było jasno przedstawiane jako wzór [*Leitbild*]. Podkreślano też, że przewodnik ten poświęcony jest zagadnieniu rodziny, a nie małżeństwa i z samej swej istoty nie ma charakteru normatywnego. Wobec zarzutów, że dla wskazań etycznych stan faktyczny stał się bardziej normatywny niż treść Biblii, zwrócono uwagę, że chodzi o uwzględnienie podejścia do ludzi, jakie reprezentował Jezus w danej sytuacji, a nie podporządkowanie treści biblijnej stanowi obecnemu. Jako przykład takiego myślenia można potraktować obronę sposobu ujęcia w Przewodniku tematu rozwodu, gdzie skupiono się na dobru dzieci z trapiących konfliktami związku, a nie na normie postawionej ponad ludźmi. Także zarzut o psuciu stosunków ekumenicznych spotkał się z kontrargumentem, że właściwym dla stosunków ekumenicznych byłoby, gdyby teraz Kościół rzymskokatolicki „przejął pałeczkę” i ustosunkował się konstruktywnie do wyzwań stojących przed rodzinami, jakie zostały podniesione w Przewodniku EKD⁶².

Kontrargumenty pojawiły się także względem zarzutów o nadużycia interpretacyjne tekstów biblijnych. Odnośnie do interpretacji 1 Mż 1 podnoszono, że nie dotyczy on małżeństwa, a raczej zależności kobiety i mężczyzny jako dawców nowego życia, a także powierzenia kobiecie i mężczyźnie odpowiedzialności za stworzenie. Zaś co do Mt 19,6 uznawanego za zakaz rozwodów, wskazywano, że odnosi się raczej do zakazu ingerencji w związek kobiety i mężczyzny. Poza tym argumentowano, że wyprowadzenie z różnorodnych tekstów biblijnych nowożytnego rozumienia małżeństwa jest wysoce problematyczne. Zaś zadaniem tekstów biblijnych przywoływanych w odniesieniu do małżeństwa nie jest uzasadnianie go, ale wskazywanie, jak kształtować życie wspólne. Natomiast co do zarzutu o wypaczającej teologii M. Lutra interpretacji wskazano, że Przewodnik odchodzi od określenia mał-

⁶² W. Huber (wywiad), art. cyt., s. 126n; N. Schneider (wywiad), *Wir haben ein weites Herz*, [w:] *Kontroverse*, s. 130n; I. Junkermann (wywiad), *Für viele hat die Ehe keinen absoluten Wert mehr*, tamże, s. 133n; U. Fischer, art. cyt., s. 134-136; M. Käßmann (wywiad), *Dort sind alle Tränen abgewischt*, [w:] *Kontroverse*, s. 152; V. Jung (wywiad), art. cyt., s. 154; I. Schöningh (wywiad), *Die Ehe nicht über den Menschen stellen*, [w:] *Kontroverse*, s. 159; M. Dröge, art. cyt., 161; F. O. July, art. cyt., s. 165; eaf Rheinland, eaf Westfalen-Lippe, art. cyt., s. 167.

żeństwa jako stanu, ale nie rezygnuje jednak z praktycznych wskazówek Reformatora sformułowanych w oparciu o Słowo Boże dla żyjących w stanie małżeńskim⁶³.

Podsumowanie

Zawarta w części pierwszej prezentacja najnowszego Przewodnika EKD poświęconego rodzinie pokazuje, że w dokumencie tym szeroko omówiono praktyczne wyzwania i punkty zapalne współczesnego życia rodzinnego, biorąc szczególnie pod uwagę jego aktualne przemiany. Mimo że w Przewodniku poświęcono relatywnie niedużo miejsca na teologiczne omówienie różnych związków międzyludzkich, to jednak położono nacisk na ich uchwytą już w tekście biblijnym wielopostaciowość, akcentując kluczowe znaczenie cechujących je wartości, takich jak wiarygodność, wierność i odpowiedzialność, nie zaś ich formę.

Przedstawione w drugiej części syntetyczne ujęcie dyskusji nad dokumentem w różnych kręgach społeczeństwa niemieckiego pokazuje, że kluczowymi dla jego recepcji nie były wcale analizy prawno-społeczne, nazwanie i analiza wyzwań stojących przed rodzinami czy też wywiedzione z nich zalecenia dla polityki społecznej, którym poświęcono tak wiele miejsca, ale niewielka analiza teologiczna. W odniesieniu do niej szczególnie kontrowersje budziła teza o równorzędności różnych form życia wspólnego, jeśli tylko spełniają kryteria wierności, odpowiedzialności i miłości. Z jednej strony została ona odebrana jako przytomne odczytanie współczesnej sytuacji i adekwatne teologicznie odniesienie się do niej. Z drugiej, uznano ją za odejście od właściwej etyce ewangelickiej oceny małżeństwa jako wzoru [*Leitbild*] życia wspólnego, a co za tym idzie – porzucenie dotychczas istniejących paradygmatów. Obszerność i intensywność dyskusji po opublikowaniu Przewodnika EKD na temat rodziny pokazuje wagę poruszanego tematu, a także zainteresowanie tym, by głos Kościoła w tej kwestii był przede wszystkim dopracowany teologicznie.

Summary: Between Autonomy and Dependence... - A Companion of the Evangelical Church in Germany Dedicated to the Family and its Reception on the German Context

In 2013 the Council of the Evangelical Church in Germany published a Companion Guide *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken - Between autonomy and dependence – strengthening the family as*

⁶³ U. Fischer, art. cyt., s. 135; Evangelische Frauen in Deutschland, art. cyt., s. 141 n; V. Jung (wywiad), art. cyt., 154.

a reliable community. The article presents the content of this Companion regarding families and the challenges they face, with special attention to theological analysis contained in the Companion. The article also presents the arguments for and against that have appeared in German public discussion in various milieus (academic theologians, politicians and social activists, media representatives, as well as state authorities and various church circles).

Keywords: Evangelical Church in Germany, family, ethics

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 w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Zainteresowania badawcze koncentruje na teologii luterkańskiej Reformacji XVI wieku i jej współczesnej recepcji i interpretacji.

Lucyna Żukowska

Między śmiercią a diabłem. Kościół ewangelicki w Gdańsku w okresie rządów NSDAP (1933-1945)

Wyd. Gdański Oddział IPN, Bydgoszcz-Gdańsk 2014, ss. 210

Do tej pory brak było w polskiej historiografii prac dotyczących dziejów protestantyzmu na Pomorzu Gdańskim w XIX i w XX wieku. Brak szczególnie monografii opisującej rozwój i funkcjonowanie Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich do początku 1920 r., tj. do czasu faktycznej likwidacji tej jednostki administracyjnej w powstałym po Kongresie Wiedeńskim kształcie. Warto podkreślić, że druga z prowincji zaboru pruskiego doczekała się już bardzo dawno swojej w tym temacie monografii¹. Dobrze się więc stało, że dzieje XX-wieczne zaczynają znajdować swoich badaczy. W tym przypadku mamy do czynienia z monografią szczególną, która obejmuje w swoich ramach czasy hitlerowskie w Wolnym Mieście Gdańsku i funkcjonowanie w tym okresie Ewangelickiego Kościoła Unijnego. Jest to, co jest szczególnie godne podkreślenia, pierwsza monografia na ten temat.

Narodowi socjaliści doszli do władzy w, utworzonym na mocy postanowień Traktatu Wersalskiego, Wolnym Mieście Gdańsku w 1933 r., tj. w tym samym czasie co w sąsiednich Niemczech. Autorka prawidłowo ujęła więc ramy czasowe, tj. jako początek swoich rozważań przyjęła rok 1933, a zakończyła je na roku 1945. Można było natomiast bardziej precyzyjnie ująć zakres treści. Z tytułu wynika bowiem jasno, że przedmiotem pracy jest Gdańsk, a z treści wynika, że Autorka pisze również o pozostałym obszarze Wolnego Miasta więc, m.in. o szeregu innych miejscowości rozproszonych na tym terenie.

Praca jest źródłowa, tj. opiera się w głównej mierze na materiałach archiwalnych (m.in. Archiwum Państwowym w Gdańsku, Archiwum Państwowym w Bydgoszczy, Archiwum Państwowym w Poznaniu, zbiorach archiwum Gdańskiego Oddziału Instytutu Pamięi Narodowej, Evangelisches Zentralarchiv w Berlinie, Bundesarchiv w Berlinie, Geheimes

¹ Jest to praca Olgerda Kieca pt. *Protestantyzm w Poznańskim 1815-1918*, Warszawa 2001.

Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz w Berlinie), zbiorach dokumentów, wspomnieniach, ówczesnej i powojennej prasie niemieckiej, bardzo ważnym źródle do badań demograficznych i społecznych jak informatory statystyczne i książki adresowe oraz licznych opracowaniach. W tym ostatnim przypadku Autorka wykorzystała te, które ukazały się do 2012 r. Szkoda, że przy przygotowaniu pracy do druku nie wykorzystała tych, które ukazały się w 2013 r.

Literatura przedmiotu wymieniona w bibliografii nie jest zresztą zbyt obszerna, zawiera raptem 89 pozycji i w pracy nie jest często przywoływana.

Praca jest napisana w układzie problemowo-chronologicznym najczęściej spotykanym w tego typu pracach i nie budzi to żadnych zastrzeżeń. Mimo, że książka jest ściśle naukowa zawiera jednak częściowo popularne nazwy podrozdziałów łącznie z samym tytułem książki. Na pewno wzbudza to większe zainteresowanie wydawnictwem. Pierwszy rozdział wprowadza czytelnika w dzieje Ewangelickiego Kościoła Unijnego, zarówno w okresie II jak i III Rzeszy. Szczególnie ciekawe, biorąc pod uwagę okoliczności historyczne towarzyszące tematyce pracy, są rozważania dotyczące stosunku nazistów do religii i chrześcijaństwa.

W drugim rozdziale autorka omawia z kolei strukturę wyznaniową Wolnego Miasta Gdańska. Ta część pracy zaopatrzona została w liczne tabele i mapki. Jest to rozdział bardzo syntetyczny i czasami przydałby się jakiś szerszy komentarz dotyczący omawianych wydarzeń np. o polskich katolikach (są tylko dwa zdania) czy o małżeństwach mieszanych wyznaniowo.

Kolejny rozdział poświęcony jest hitleryzacji życia społeczno-politycznego w Wolnym Mieście. Proces ten objął również struktury Ewangelickiego Kościoła Unijnego, w ramach którego utworzyły się dwie zwalczające się grupy, tj. prohitlerowska Deutsche Christen i opozycyjna wobec reżimu Bekennende Kirche. Informacje o tych kwestiach zostały w tym rozdziale zawarte, wśród nich opis, w jaki sposób naziści podporządkowywali sobie struktury kościelne i znajdowali w nim swoich zwolenników.

Kolejny rozdział dotyczy właśnie tragicznych losów przywódców wspomnianego nurtu opozycyjnego, zwanego w Polsce Kościołem Wyznającym. Autorka, dzięki kwerendzie źródłowej, dochodzi do trafnego wniosku, że nurt opozycyjny był bardzo słaby. Dotyczyło to zresztą całego państwa niemieckiego i teren Wolnego Miasta Gdańska nie był tu wyjątkiem.

W tym rozdziale przenosi się na chwilę do spraw polskich i na s. 111 w przypisie powtarza starą, nie pasującą do faktycznej rzeczywistości ocenę działań biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. W ślad za W. Gastparym i niektórymi podzielającymi jego punkt widzenia nowymi badaczami pisze, że Burschemu nie zależało na polonizacji kierowanego przez niego Kościoła. Jest to pogląd całkowicie błędny i nie biorący pod uwagę zjawiska nacjonalizmu, jaki zapanował w Europie w XX wieku. Objął on swoim zasięgiem również Kościoły. I tak jak Kościoły ewangelickie (unijny i staroluterański) w Niemczech nie były zainteresowane utrzymaniem języka polskiego np. wśród Słowińców, Serbołużyczan, Ślązaków i Mazurów, tak ściśle współpracujące z władzami II Rzeczypospolitej władze Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego zainteresowane były zbudowaniem dużego polskiego Kościoła luterańskiego. Nawiązywało to jeszcze do poglądów ks. pastora Leopolda Otto jego ideologii „polskiego ewangelicyzmu”.

W kolejnym rozdziale zatytułowanym „Działalność duszpasterska Kościoła ewangelickiego” Autorka skoncentrowała się bardziej na opisie hitleryzacji młodzieży przez nazistów, a np. o działalności jest tylko ok. 15 stron, z czego dużą część zajmują tabele i wykazy organizacji. Przydałoby się tu zdecydowanie więcej autorskiego komentarza.

Ostatni rozdział poświęcony jest sytuacji Kościoła Unijnego po przyłączeniu Wolnego Miasta Gdańska do Rzeszy w latach II wojny światowej. Intersujące są informacje dotyczące przesiedlanych tu Niemców bałtyckich i ich duchownych. Autorka, dla porównania, mogła wykorzystać artykuł Sylwii Grochowiny opisujący sytuację toruńskich ewangelików podczas II wojny². Tam także osiedlano tzw. Baltendeutsche i prowadzono wobec nich taką samą politykę jak w stolicy prowincji. Natomiast trafnie opisała antykościelne zamiary władz hitlerowskim w podrozdziale o wiele mówiącym tytule: „Po wojnie zrobi się z Kościołem porządek”. Dobrze pokazane są także tragiczne losy niemieckich ewangelików w marcu 1945 r. po wejściu wojsk radzieckich.

Należy podkreślić, że przy ocenie wydarzeń, niekiedy wywołujących kontrowersje, autorka zachowuje umiar i stosowny dystans. Ciekawym uzupełnieniem pracy jest także kalendarium, biogramy pastorów, wykaz niemieckich nazw miejscowości, ulic, związków parafialnych i ich polskich

² S. Grochowina, *Kościół ewangelickie w Toruniu w latach 1939-1945*, [w:] *Ewangelicy w Toruniu XVI-XX w.*, Toruń 2011, s. 419-447.

odpowiedników z terenów Wolnego Miasta Gdańska. Jest też trochę fotografii zawierających postacie pastorów, mapy, budynki kościelne i ogłoszenia prasowe.

Książka mimo kilku uwag krytycznych w pełni zasługuje na uznanie. Można wyrazić także nadzieję, że Autorka pozostanie wierna podjętym badaniom i może w przyszłości podejmie bardzo ambitne zadanie dotyczące dziejów Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich. Moim zdaniem jest w pełni przygotowana warsztatowo i językowo, aby takie zadanie podjąć i wykonać z pozytywnym dla dziejów protestantyzmu na ziemiach polskich skutkiem.

Jarosław Kłaczko

Manfred Richter

Johann Amos Comenius und das Colloquium Charitativum von Thorn 1645. Ein Beitrag zum Ökumenismus

Red. Roman Mnich, Siedlce 2013, ss. 545.

Colloquium Charitativum, które odbyło się w Toruniu w roku 1645 doczekało się w ostatnich latach trzech monografii i to w różnych językach (Ks. Edmund Piszcz, „Colloquium Charitativum w Toruniu A.D. 1645. Geneza i przebieg”, Toruń 1995; Piotr Henryk Wojciechowski, „Il ‘Colloquium Charitativum’ di Torun del 1645”, Pelplin: Bernardinum 2000; Hans-Joachim Müller, „Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645”, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004) Na zainteresowanie historyków tym tematem miał niewątpliwie wpływ ruch ekumeniczny w Kościołach chrześcijańskich, któremu nowy impuls nadał Sobór Watykański II obradujący w latach 1962-1965.

Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim zapoczątkowany wystąpieniem Marcina Lutera w Wittenberdze w roku 1517 oraz ostateczne ukształtowanie się konfesji protestanckich w latach 60-tych XVI w. nie przekreślił do końca tendencji do ponownego zjednoczenia. Bardziej światli katolicy jak i protestanci zdawali sobie sprawę z negatywnych skutków tego rozłamu. Sprawa otwartą było natomiast to, w jaki sposób można ten podział przezwyciężyć zwłaszcza, że wojny religijne toczone między katolikami i protestantami w XVI i XVII w. wykopały trudny do zasypania rów uprzedzeń i wrogości. Jednak mimo to, do pojednania między wyznaniem nawoływali wybitni myśliciele XVII stulecia, a zarazem irenicy – Francuz Jean Bodin, Niemiec Georg Calixt, Holender Hugo Grotius, Szkot John Dury i Czech Jan Amos Komeński.

Przed kolokwium toruńskim już wcześniej były podejmowane próby pojednania katolików z protestantami, choć w skromniejszej formie: w Poissy w 1561 r., w Regensburgu w 1601 r., czy Neuburgu w r. 1615. Inicjatywa zwołania kolokwium w Toruniu wyszła od Włocha, kapucyna Waleriana Magni. Jego plan obejmował zarówno projekt unii z protestantami jak i odrębny projekt unii z prawosławnymi, z którym osobne kolokwium miało dojść do skutku w r. 1648. Magni dla swego irenicznego projektu pozyskał nie tylko króla polskiego Władysława IV, ale wielu polskich biskupów katolickich oraz życzliwy stosunek wielu protestanckich teologów m.in. Calixta i Komeńskiego. Zapewnił sobie także neutralne stanowisko Stolicy Apostolskiej, choć nie uzyskał zgody na osobisty udział w Colloquium. Komeński miał nadzieję, że zbliżenie

miedzy katolikami i protestantami otworzy mu drogę powrotu z wygnania do swojej ojczyzny.

"Braterska rozmowa" w Toruniu między teologami i osobami świeckimi, katolikami, luteranami i kalwinistami na zaproszenie króla Władysława IV toczyła się od 28 sierpnia do 21 listopada 1645 r. Zakończyła się porażką. Strona katolicka dążyła do zjednoczenia na zasadzie absorpcji, na co protestanci nie mogli przystać. Omawiana książka Manfreda Richtera jest istotnym uzupełnieniem i dopelnieniem dotychczasowych monografi traktujących o toruńskim kolokwium. W rozdziale I autor przedstawia życie i działalność J. A. Komeńskiego, wybitnego pedagoga i teologa. W rozdziale II daje nam pełny rozbiór krytyczny jego sześciu obszernych pism poprzedzających kolokwium toruńskie dotychczas w literaturze mało znanych. W pismach tych Komeński przedstawił swoje poglądy w kwestii zbliżenia a następnie zjednoczenia Kościołów chrześcijańskich w Europie. Dwa pierwsze teksty: „De Dissidentium in rebus Fidei Christianorum Reconciliatione. Hypomnemata quedam amici ad Amicom” (1643), „De tollendis in rebus fidei dissidii. Deliberatio catholica” (1643), były formą dysputy z byłym pastorem Bartłomiejem Nigrinusem z Gdańska, który potajemnie w roku 1641 dokonał konwersji na katolicyzm, a co zostało ujawnione w roku 1643. Komeński początkowo zaszokowany tym wydarzeniem, dał sobie wytłumaczyć ten fakt wyższymi racjami, a mianowicie tym, że Nigrinus, zwolennik pojednania między zwaśnionymi religiami, teraz jako katolik będzie miał większy wpływ na zmianę stosunku Kościoła katolickiego do różnowierców.

Kolejne dwa pisma Komeńskiego „Judicium de iudicio Valeriani Magni Mediolanensis super Catholicorum et Aatholicorum Credendi regula. Sive absurditatum echo” (1644) i „Judicium Ulrici Nevfeldii (pseudonim Komeńskiego) de Fidei Catholicae Regula Catholica eiusque Catholico usu ad Valerianum Magnum Omnesque Catholicos” (1645) były w miarę przyjazną polemiką z pismami Valeriana Magni: „De acatholicorum credendi regula iudicium” (1628) i „Iudicium de Aatholicorum et Catholicorum regula credendi” (1641). Wreszcie dwa teksty Komeńskiego: „De legitima in Ecclesiis Evangelicis Pastorum Missione Dissertatio” (1644) i „De colloquii Thorunensis apparatu cogitationes quaedam” (1645) były skierowane do protestantów. Komeński brał udział w obradach protestantów polskich w sierpniu 1644 r. w Orli i w kwietniu 1645 r. w Lesznie, gdzie próbowano wypracować wspólne stanowisko, jakie miano zaprezentować na kolokwium toruńskim. W czasie obrad "Colloquium Charitativum" pozostawał jakby na drugim planie, choć wiadomo, iż prowadził konsultacje z protestantami i rozmowy z katolikami (zob. s. 308-309). Być może Komeński nie chciał drażnić swoich luterzańskich mecenasów

w Szwecji, którzy nie byli zadowoleni z jego udziału w toruńskim kolokwium. Już 24 września 1645 r., a więc po 4 tygodniach obrad "Colloquium charitativum" Komeński opuścił Toruń, udając się do Elbląga. Cenny w książce jest również rozdział III traktujący o trwaniu Komeńskiego przy ekumenicznej wizji chrześcijaństwa. W zakończeniu Autor zarysował zagadnienie recepcji irenizmu i ekumenizmu odnotowywane w dziełach Wilhelma Leibniza, Daniela Ernesta Jablonskiego, Johanna Gottfrieda Herdera, Friedricha Schleiermachersa, aż po dzień dzisiejszy. Książka napisana przez niemieckiego autora, została przygotowana do druku przy pomocy polskich współpracowników i opublikowana w Polsce. Jest to pozytywne signum temporis.

Janusz Mallek

Corpus Epistularum Ioannis Dantisci. Ed. Jerzy Axer, Anna Skolimowska. Part II Amicorum sermones mutui. Vol. 3, Ioannes Dantiscus' Correspondence with Alfonso de Valdés. Supplement Ioannes Dantiscus' Correspondence with Juan de Valdes and Mercurino Arborio di Gattinara.

Transcription from manuscript, commentary and annotations by Anna Skolimowska, Warsaw-Cracow 2013, ss. 442.

Recenzowana książka jest kolejnym tomem, w ramach bardzo ambitnie zarysowanej w kilku seriach edycji, korespondencji Jana Dantyszka (1485-1548), polskiego ambasadora na dworze cesarza Karola V, wybitnego poety, humanisty, wreszcie biskupa chełmińskiego a potem warmińskiego. Poprzednie tomy były już przedmiotem moich recenzji (zob. *Archiv für Reformationsgeschichte, Beiheft, Literaturbericht Jahrgang 38*, 2009, Nr. 370, 371, 372 i *Jahrgang 41*, 2012, Nr. 287). W omawianym tomie zamieszczono 67 listów sekretarza cesarza Karola V, Alfonso de Valdésa (1500/1504-1532) do Jana Dantyszka i tylko 5 listów Dantyszka do de Valdésa. Z kolei w suplemencie Anna Skolimowska zamieściła 7 listów kanclerza cesarskiego Mercurino Arborio de Gattinara (1465-1530) do Dantyszka i tylko jedną odpowiedź Dantyszka na te listy oraz 1 list Juana de Valdés (+1541), brata Alfonso, humanisty i teologa do Dantyszka. Wreszcie w apendiksie znalazło się 14 dokumentów przemówień i memorialów przedkładanych przez ambasadora Dantyszka w imieniu króla polskiego Zygmunta I cesarzowi Karolowi V i odpowiedzi kanclerza Gattinara. Dla historyków Reformacji interesujący jest list Alfonso de Valdésa do Dantyszka datowany z sejmu Rzeszy w Augsburgu między 31 października a 5 listopada 1530 r. (Nr. 42). W liście tym de Valdés prosi Dantyszka i Cornelisa de Schepper (1503-1555), sekretarza cesarskiego, humanistę o opinię o jego tekście omawiającym przebieg rozmów z luteranami w Augsburgu. Niewątpliwie chodzi tu o tekst „Pro religione Christiana res gestae in comitiis Augustae Vindelicorum habitis. Anno Domini MDXXX”, opublikowany w Leuven i zapewne także w Augsburgu. W przygotowaniu tego dokumentu do publikacji brał niewątpliwie udział także młody humanista Liévin Algoet. Wiadomo z innych źródeł, że cesarz polecił de Valdésowi brać udział w rokowaniach z luteranami, którym przewodził Filip Melanchton. Miał on również dokonać przekładu postulatów obozu protestanckiego (w ostatecznej formie

znalazły swój wraź w „Confessio Augustana”) z łaciny zapewne na język hiszpański, na potrzeby cesarza. W Augsburgu jak wiadomo nie doszło do ugody między katolikami i luteranami wbrew Valdésowi i Melanchtonowi (zob. Nicole Kuropka, Philipp Melanchthon. Wissenschaft und Gesellschaft. Ein Gelehrter im Dienst der Kirche (1526-1532), Tübingen 2002, s. 221-223). Dantyszek w liście do króla polskiego Zygmunta I, datowanym z Augsburga 30 lipca 1530 r. pisał, że gdyby w obozie katolickim było więcej negocjatorów w rodzaju Valdésa, to doszłoby do zawarcia kompromisu. Edycja została przygotowana na wysokim poziomie.

Janusz Mallek

Krzysztof Paweł Woźniak

Niemieckie osadnictwo wiejskie między Prosną a Pilicą i Wisłą od lat 70. XVIII wieku do roku 1866. Proces i jego interpretacje

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2013, ss. 385

Na temat osadnictwa niemieckiego na ziemiach polskich napisano już wiele prac zarówno w Polsce jak i w Niemczech, ale w dalszym ciągu brakowało szczegółowych, pogłębionych badań poszczególnych regionów. Dobrze więc się stało, że długoletni pracownik Uniwersytetu Łódzkiego Krzysztof Paweł Woźniak podjął się zadania przebadania wiejskiego osadnictwa niemieckiego w centralnej Polsce. Autor jest znanym i cenionym badaczem dziejów społecznych Królestwa Polskiego – ma w swoim dorobku prace dotyczące historii protestantyzmu w Łodzi i okręgu łódzkim¹.

Cezury czasowe są dość wyraźnie zaznaczone. Z jednej strony są to lata siedemdziesiąte XVIII w. - początek osadnictwa niemieckiego na tych terenach, z drugiej - rok 1866, a więc już po uwłaszczeniu chłopów w Królestwie Polskim, kiedy to ukazem carskim ostatecznie uregulowano status osadników. Bardziej znacząca byłaby cezura 1914 r., wybuchu wielkiej wojny, ale rozumiem intencje autora, że lata po 1866 r. stanowią odrębny rozdział.

Bardziej skomplikowana jest kwestia granic terytorialnych. K.P. Woźniak przyjął, że przedmiotem jego badań będzie obszar wyznaczony rzekami Prosną, Wisłą i Pilicą. Ale nie przekonał mnie, choć czyni to na kilku stronach, dlaczego te tereny stanowią odrębną jednostkę. Pokrywa to się w znacznej mierze z obszarem dzisiejszego województwa łódzkiego, a autor pracuje w Łodzi i to jest też jakieś wyjaśnienie. Poza tym brakuje wyraźnej mapki, nie takiej jak na okładce, z której nic nie wynika, na której pokazany byłby obszar będący przedmiotem pracy. Książka dotyczy tylko osadników wiejskich, pomija zaś bardzo liczną grupę osadników przemysłowych, którzy tworzyli Łódź i inne ośrodki miejskie okręgu łódzkiego, ale te procesy to jest temat na odrębne opracowanie.

Podstawa źródłowa pracy jest bardzo szeroka. Autor przebadal niemalże kilometry akt w archiwach polskich zarówno centralnych jak i terenowych, niemieckich, rosyjskich. Dokumenty archiwalne są często w pracy przywoływane

¹ B. Kopczyńska-Jaworska, K. Woźniak, *Łódzcy luteranie. Społeczność i jej organizacja*, Łódź 2002.

i stanowią jej fundament. Głównie są to materiały wytworzone przez różnego typu urzędy, ale Krzysztof P. Woźniak sięgnął też do rzadko wykorzystywanych na szerszą skalę akt notarialnych czy miejskich. Wykorzystał również ówczesne źródła drukowane, kartograficzne i pamiętniki. Można by się upomnieć o prasę, ale przed powstaniem styczniowym za wiele tytułów jeszcze się nie ukazywało i nie wiem, czy podejmowane tam były zagadnienia dotyczące niemieckich osadników.

Praca pisana jest w układzie chronologiczno-problemowym i składa się z siedmiu rozdziałów. Pierwsze cztery omawiają kolejne etapy osadnictwa niemieckiego wiejskiego na tych terenach w czasach: Rzeczypospolitej, pruskich, Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego w latach 1815-1866. Nie wiem, czy ten ostatni rozdział (66 stron) nie powinien być podzielony na dwa mniejsze zwłaszcza, że wyraźną cezurą czasową jest okres powstania listopadowego (1830-31), które w znaczący sposób zmieniło sytuację w kraju.

Autor szczegółowo omawia powstawanie poszczególnych osad, warunki kontraktów, stosunki własnościowe, powinności, obowiązki, niekiedy dość niespotykane np. dotyczące przepisów przeciwpożarowych, s. 69 *każdy z gospodarzy zobowiązany był posiadać drabinę umożliwiającą wejście na dach, bosak, latarnię, sikawkę i wiadro skórzane*. Pokazuje obszary skąd przybywali niemieccy osadnicy – wielu przywędrowało z Wirtembergii. W latach 1803-1804 tylko z tej części Niemiec przybyło ponad tysiąc osób. (s. 88.) Opisuje sposób, w jaki przeprowadzana była akcja osadnicza – zwraca uwagę, że odbywało się to przy czynnym udziale władz np. pruskich czy Królestwa Polskiego, ale także i poszczególnych polskich właścicieli ziemskich.

Kolejny rozdział dotyczy kwestii wyznaniowych. Zdecydowana większość przybywających z Niemiec osadników przynależała do wyznania ewangelicko-augsburskiego, było nieco kalwinistów, menonitów, a od połowy XIX w. zaczęli pojawiać się baptyści. Natomiast wśród kolonistów niemal nie było katolików. Osadnicy przywiązywali wielką wagę do zapewnienia im swobody wyznawania swojej wiary. *W każdym niemal kontrakcie – pisze Woźniak – zagwarantowana była możliwość budowy szkoły, która służyła za dom modlitwy* (s. 193). Większość czynności religijnych sprawował świecki kaznodzieja – kantor, który był jednocześnie nauczycielem. Odprawiał nabożeństwa, głosił kazania. Nie mógł udzielać sakramentów tj. chrztu i komunii świętej. Wyjątkowo kantorzy mogli udzielać chrztu w przypadku nagłej konieczności np. choroby dziecka. Takie powiązanie funkcji oświatowych z wyznaniowymi w systemie kantoratów, było charakterystyczne dla osad kolonistów Niemieckich. Parafie powstawały w większych miejscowościach, miastach np. w Łodzi, Nowosol-

nej, Pabianicach, do których koloniści dojeżdżali z okazji większych świąt. Pastor czasami przyjeżdżał do nich np. w celu udzielenia sakramentów czy uroczystej konfirmacji. Niemiecka szkoła i ewangelicko-augsburski Kościół były podstawą zachowania przez niemieckich kolonistów tożsamości wyznaniowej i narodowej.

Kwestii stosunku kolonistów do otaczającego ich polskiego środowiska poświęcony jest kolejny rozdział. *Odmienny język, wiara, osobne zwyczaje, nie dozwolą nigdy ludowi temu polszczyć się*. Tak pisał cytowany przez K.P. Woźniaka (s. 237) Julian Ursyn Niemcewicz. I rzeczywiście, zamknięte społeczności osadników, posiadające własną szkołę, kościół bądź salę katechetyczną, nie miały szerszych kontaktów z otaczającą ich ludnością polską, nie zawierali małżeństw mieszanych, nie znali języka polskiego nawet w trzecim pokoleniu. Istniały, jak słusznie zauważa Woźniak, dwa równoległe światy *niemieckich osadników i polskiego otoczenia* (s. 295). Także poszczególne kolonie zakładane przez przybyszów z jednej miejscowości pozostawały odrębne w stosunku do innych osad niemieckich, poprzez np. inny sposób odprawiania nabożeństw, używania innych śpiewników. Żyjące w zamkniętym kręgu społeczności osadnicze z czasem ulegały procesom gospodarczej stagnacji, zwłaszcza, że byli niemal samowystarczalni. Nastąpiło skostnienie języka i obyczajów. W tym rozdziale jest nieco informacji o życiu codziennym kolonistów, np. ich strojach. Sądzę że z tak obficie zebranego materiału udało się wydobyć nieco więcej opisów. Autor nie pisze nic o rozwodach kolonistów, a w Archiwum Głównym Akt Dawnych są akta rozwodowe Kościoła ewangelicko-augsburskiego². Niewiele jest o pożywieniu, np. o ziemniakach, które w opisywanym okresie były kojarzone z Niemcami.

Jak już na wstępie zaznaczyłem, temat niemieckich osadników doczekał się obszernej literatury zarówno niemieckiej jak i polskiej. Problem niemiecko-polskiego „dwugłosu historycznego” w tym względzie jest treścią ostatniego rozdziału. W większości opracowań niemieckich dominowało przekonanie o kulturotwórczej, cywilizacyjnej roli, jaką na tych ziemiach odgrywali koloniści jako *kulturtägerzy*, natomiast polscy badacze z reguły negowali te sądy i często wskazywali na osadników jako element złowrogiego niemieckiego *parcia na wschód*. Dopiero w latach dziewięćdziesiątych, kiedy, jak zauważa Woźniak, (s. 285) *doszło do głosu pokolenie badaczy nie obciążonych w żaden sposób schedą II wojny*

² Por. T. Stegner, *Ślub i rozwód po ewangelicku [w:] Królestwo Polskie w XIX i na początku XX wieku, Kobieta i małżeństwo. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska i A. Szwarc, Warszawa 2004, s. 217-235.

światowej, gotowe sine ira et studio podejmować drażliwe dotąd problemy z zakresu polsko-niemieckiego sąsiedztwa, zaczęły powstawać rzetelne prace wolne od politycznych uwarunkowań, jak np. recenzowana książka. Pojawiły się wspólne polsko-niemieckie przedsięwzięcia naukowe np. zorganizowana w 1996 r. przez Niemiecki Instytut Historyczny w Warszawie i Wyższą Szkołę Pedagogiczną w Kielcach (obecnie Uniwersytet im Jana Kochanowskiego) konferencja o niemieckich osadnikach w Królestwie Polskim, w której i Autor recenzji i Autor książki mieli zaszczyt uczestniczyć.

W zakończeniu Krzysztof P. Woźniak zwraca uwagę na fakt, że wielu emigrantów podejmowało dalszą wędrówkę w głąb Rosji szukając lepszych miejsc osiedlenia. Zabrakło mi w podsumowaniu kilku zdań porównania z procesami, jakie miały miejsce na tym terenie wśród osadników przemysłowych – to oni przecież stworzyli podwaliny pod wielką Łódź. Przydałoby się też podać, z jaką liczbą ludności mamy do czynienia, ilu było tych osadników. Te dane przewijają się w pracy, ale nie są wyraźnie wyeksponowane. Czytelnik też byłby zainteresowany informacjami, choćby skrótowymi, co działo się dalej z niemieckimi kolonistami na tych terenach, a Autor wie o tym bardzo dobrze, wszak pisał na ten temat³. Pracę uzupełnia aneks zawierający dziewiętnastowieczne mapki, plany osad, przykładowe kontrakty, wykazy kantoratów. I jeszcze jedna uwaga, w książce jest sporo cytatów w języku niemieckim, wiele z nich zawiera bardzo istotne dla pracy treści, które jednak nie są tłumaczone na język polski. Zabieg ten, dość często stosowany, jednak przy dość niewielkiej liczbie mieszkańców naszego kraju znających język niemiecki, w znacznej mierze ogranicza krąg potencjalnych czytelników. Reasumując najnowsza książka Krzysztofa Pawła Woźniaka, znacznie poszerza naszą wiedzę nie tylko o niemieckich osadnikach, ale także o dziejach luteranizmu na ziemiach polskich i stosunkach polsko-niemieckich i, mam nadzieję, że wpisze się w polsko-niemiecki dyskurs historyczny.

Tadeusz Stegner

³ K.P. Woźniak, *Losy niemieckich osadników wiejskich w Królestwie Polskim w czasie I wojny światowej*, [w:] *Historia-społeczeństwo-gospodarka*, red. S. Pytlas, J. Kita, Łódź 2006.

Rozmowa z Arturem Pawłowskim, laureatem tegorocznej Nagrody Głównej Diakonii Polskiej KE-A w RP „Miłosierny Samarytanin”

Red.: Panie Arturze, Nagroda Diakonii KE-A w RP „Miłosierny Samarytanin” to wielkie wyróżnienie, jak również podsumowanie Pańskiej wieloletniej działalności w naszej Parafii. Czy wiadomość o otrzymaniu nagrody spadła na Pana jak grom z jasnego nieba?



Artur Pawłowski podczas przemówienia w trakcie gali „Ubi Caritas” (fot. za zgodą Caritas Polska).

A.P.: Może nie aż tak, jak grom z jasnego nieba, ale byłem bardzo zaskoczony, bowiem nigdy w życiu nie otrzymałem żadnej nagrody, a już na pewno nie za pracę, która tak naprawdę jest obowiązkiem każdego chrześcijanina, każdego parafianina – pomoc w miarę swoich zdolności, możliwości i chęci.

Coś Pan przeczuwał?

A.P.: Zacząłem coś przeczuwać, kiedy zostałem poproszony o to, by napisać swój życiorys ze szczególnym uwzględnieniem mojej pracy na rzecz Parafii. Podejrzywałem, że może otrzymam jakiś dyplom, podziękowanie, ale do głowy by mi nie przyszło, że pojadę aż do Warszawy, aby odebrać Nagrodę Główną Diakonii podczas Gali „Ubi Caritas” 2014.

Diakonia Polska dzisiaj to działalność strukturalna, instytucjonalna, ale także ogromny poryw serca i wielkie zaangażowanie wielu ludzi. Jak zmieniła się praca diakonijna, czyli charytatywna w trójmiejskiej Parafii?

A.P.: Udzielałem się w parafialnej komisji diakonijnej już w czasach ks. seniora Edwarda Dietza. Kiedyś panował dość duży bałagan, ze względu na to, że z Niemiec do Parafii przychodziło tyle darów, że ledwo się mieściły i jeden człowiek nie dalby rady sam tym zarządzać. Dlatego jako przewodniczący komisji, wraz z dziesięcioma paniami, pracowałem przy rozdawaniu odzieży oraz przygotowywaniu paczek żywnościowych dla najbiedniejszych. Organizowana przez nas pomoc była na bardzo dużą skalę – praca ta wymagała ode mnie codziennej obecności w parafii. Mój kierownik w Administracji Domów Mieszkalnych, gdzie byłem zatrudniony, przymykał oko na moją nieobecność w pracy, bowiem również otrzymywał z Parafii pomoc i dzięki temu mogłem się poświęcić służbie charytatywnej.

Kiedy proboszczem został ks. bp Michał Warczyński byłem już w Radzie Parafialnej i nadal udzielałem się w komisji diakonijnej. Nadal przygotowywaliśmy paczki z darami dla potrzebujących, ale oprócz tego mieliśmy jeszcze wiele innych wyzwań. Przede wszystkim trzeba było zająć się kościołem, który był zaniedbany i wymagał gruntownego remontu.

Czy można powiedzieć, że kościół był w ruinie?

A.P.: Kościół był w ruinie i to dosłownie. Pamiętam, że trzeba było zabezpieczyć i wzmocnić strop, bo dach groził zawaleniem, a tynk odpadał ze ścian. Pracami tymi kierował nasz parafianin prof. Jerzy Ziółko, specjalista z zakresu inżynierii budownictwa i konstrukcji metalowych.

Czyli za kadencji ks. seniora E. Dietza praca diakonijna polegała przede wszystkim na przygotowywaniu paczek i rozdzielaniu darów, natomiast, gdy proboszczem był ks. bp M. Warczyński skupiła się wokół remontu budynku kościoła?

A.P.: Za bp. Warczyńskiego nadal robiliśmy paczki dla najbiedniejszych, ale już na znacznie mniejszą skalę, bowiem to była końcówka darów.

A jak to wygląda dzisiaj?

A.P.: Teraz wszystko jest bardziej uporządkowane, tak jak to powinno być. Pieniądze są dzielone komisyjnie i przyznawane najbardziej potrzebującym, znajdującym się w trudnej sytuacji materialnej, a w szczególności osobom

poważnie chorym. Z funduszu lekowego, na podstawie faktur, zwracamy pieniądze za zakup leków – tych ratujących życie. Nie mogą to być tabletki od bólu głowy czy woda utleniona, itp. Wydaje mi się, że dzisiaj możemy to nazwać taką prawdziwą samarytańską pomocą, z miłości, z wiarą, że dana osoba naprawdę potrzebuje naszego wsparcia.

Odbyma się to cyklicznie?

A.P.: Pomoc jest cykliczna. Komisja zbiera się trzy razy w roku i na podstawie zgromadzonej dokumentacji decyduje o przyznaniu środków finansowych tym, którzy najbardziej tego potrzebują. Oprócz tego dwa razy do roku przygotowujemy paczki świąteczne.

Ile paczek przygotowuje sopocka Parafia?

A.P.: Nie liczyłem dokładnie, ale robimy około 100 paczek.

Ilu ma Pan podopiecznych?

A.P.: Z roku na rok jest ich coraz mniej. Dzisiaj pod moją opieką znajduje się około 30 osób.

Jest Pan świadkiem historii, urodził się Pan przecież w Wolnym Mieście Gdańsku w 1930 r. Pana losy mogłyby śmiało posłużyć jako scenariusz niejednego filmu. Proszę pokrótce przybliżyć je naszym Czytelnikom.

A.P.: Urodziłem się 8 czerwca 1930 roku w Głobicach, na Żuławach – na terenach należących do Wolnego Miasta Gdańska. Od roku 1932 przebywałem w sierocińcu w Orunii, a później w Oliwie, przy ul. Polanki 122 [*Oliva-Pelonken Waisenhaus* –red.]. Razem ze mną przebywali tam moi bracia: starsi ode mnie – Erich, Hans i Kurt oraz o rok ode mnie młodszy – Otto.

Kiedy byłem w domu dziecka, przez cały czas zastanawiałem się, co stało się z naszymi rodzicami? Mówiono nam, że nie żyją. Mając lat 14, w tajemnicy przed dyrektorem sierocińca, napisałem do kuratora list z zapytaniem, co się stało z moimi rodzicami. Odpowiedź była już następnego dnia. Dostałem takie lanie, że przez dwa tygodnie nie mogłem usiąść z bólu, przez co nie chodziłem do szkoły, która znajdowała się na terenie sierocińca.

W całym sierocińcu byli tylko chłopcy, razem było nas około 250. Na lekcje religii chodziliśmy do domu parafialnego przy kościele ewangelickim przy ul. Polanki. Konfirmowany byłem dnia 2 kwietnia 1944 roku przez ks. superintendenta Vorwega.

W lipcu 1944 roku zostałem zwolniony z sierocińca i jako 14-latek posłany na ucznia do piekarza w Gdańsku. Tam też nie mówiono mi nic o rodzicach, udawano, że nikt nic nie wie, nawet nie dano mi do wglądu moich osobistych dokumentów.



Kościół Ewangelicki Pojednania w Gdańsku-Oliwie – obecnie Kościół Cystersów, w którym był confirmowany Artur Pawłowski w roku 1944

Moi dwaj bracia Erich i Hans zginęli na morzu, jako marynarze. Natomiast brat Kurt, który w Gdańsku uczył się zawodu u rzeźnika, mając 15 lub 16 lat walczył z pancerfaustem na ulicach Gdańska i zginął w lutym 1945 roku pod radzieckim czołgiem.

Gdy wojenna pożoga objęła Gdańsk, będąc głodnym i bezdomnym, szedłem lasami, ukrywając się przed żołnierzami radzieckimi, z Gdańska aż do Oliwy, do sierocińca, z myślą, że w ogródku lub w piwnicy znajdę ziemniaki, warzywa lub możliwość przenocowania. Jednak ku mojemu rozczarowaniu – nic takiego nie znalazłem. Wtedy przypomniałem sobie o moim koledze z sierocińca, który miał babcię mieszkającą obok piekarni. Właścicielem był piekarz mówiący po niemiecku, który wraz z żoną mnie zatrudnił. Niestety, jako Gdańszczanin, niemówiący po polsku, zostałem złapany przez radzieckich żołnierzy i miałem być wywieziony w głąb ZSRR. Piekarz jednak wystawił mi zaświadczenie, że jestem zatrudniony u niego i dzięki Bogu zostałem wypuszczony do domu, a w ciągu pół roku przyjąłem obywatelstwo polskie. Kłopot jednak miałem z dokumentami: z dowodem osobistym oraz metryką urodzenia.

W 1949 roku chciano wziąć mnie do wojska i w związku z tym musiałem udać się do Urzędu Stanu Cywilnego w Stegnie po metrykę urodzenia. Niestety, okazało się, że księgi metryczne z roku 1930 zostały spalone. Korzystając z tego, że byłem tak blisko miejsca, gdzie się urodziłem, chodziłem od domu do domu, pytając czy ktoś wie coś na temat moich rodziców. I udało się znowu – dzięki Bogu. W Głobicach jedna Niemka spytała, jak mam na imię. Kiedy usłyszała, że Artur, uradowana oznajmiła mi, że jest moją matką chrzestną. Nazywała się Polomska i to od niej dowiedziałem się, jak trafiłem do sierocińca.

Jak Pan trafił do sierocińca? Czy rodzice byli biedni?

A.P.: Nie trafiłem do sierocińca dlatego, że byli biedni. Rodzice mieli pracę, mieli czym nas wykarmić i w co ubrać. Powód był inny. W związku z tym, że Adolf Hitler doszedł do władzy i zgodnie z polityką NSDAP, niemiecka młodzież w latach 30-tych XX wieku miała być włączana przymusowo w struktury Hitlerjugend. Dlatego sierociniec był zapełniony chłopcami, którzy mieli być wychowywani w duchu narodowego socjalizmu, by w przyszłości wiernie służyć narodowi niemieckiemu.

A co stało się z Pana rodzicami?

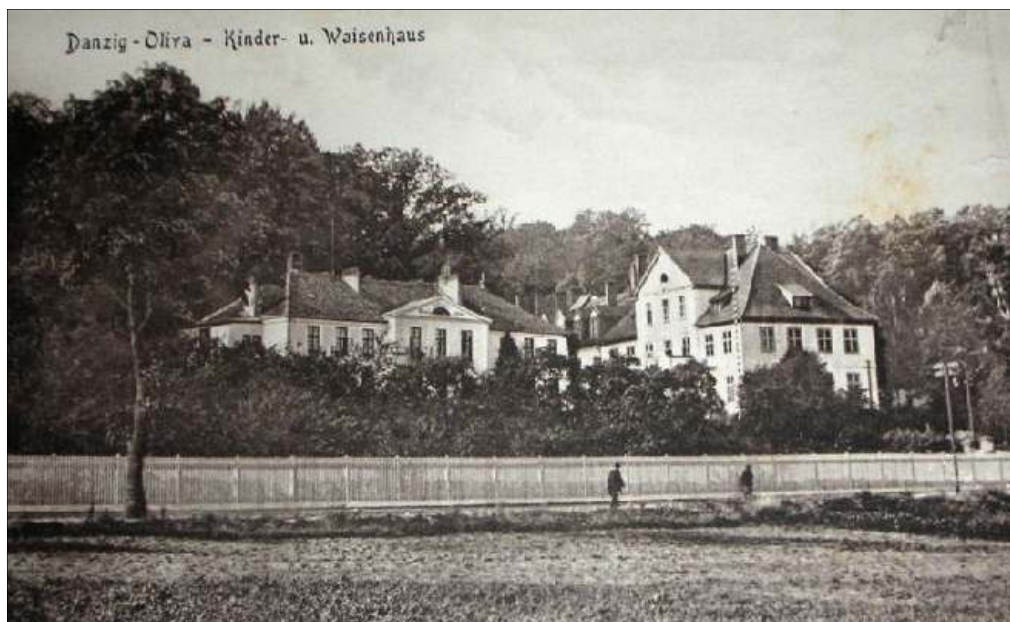
A.P.: Również od pani Polomskiej dowiedziałem się, że ojca mojego rozstrzelali żołnierze radzieccy i zasypali w jakimś rowie. Natomiast matka moja została wysiedlona do NRD. Nawet jej adres dostałem od tej pani, wtedy nawiązałem korespondencję. Wkrótce otrzymałem pierwszy list od mamy. Napisała mi, że urodziła łącznie 16 dzieci i spośród mojego rodzeństwa powinny jeszcze żyć: Eryka, Gerda, Marga, Erwin i Otto.

Dzisiaj mama już dawno nie żyje, byłem na jej pogrzebie. Wtedy też spotkałem się z siostrami i braćmi, których jeszcze nie znałem. Telefonicznie nadal kontaktuję się z jedną siostrą – Margą oraz z bratem – Erwinem.

W wojsku służyłem od 1949 do 1952 roku. Byłem represjonowany przez nowe władze, jako Gdańszczanin i dlatego też zostałem skierowany do prac przy odbudowie Warszawy. Dzisiaj z tego tytułu dostaję dodatek do emerytury.

Co Pan pamięta z okresu dzieciństwa i młodości, z okresu spędzonego w sierocińcu, w którym przebywał Pan od 1932 roku, czyli z dziejów Gdańska rządzonego przez narodowych socjalistów?

A.P.: Pamiętam, że byliśmy traktowani bardzo surowo, obowiązywała dyscyplina wojskowa, pilnowano nas, aby nikt nie opuszczał terenu sierocińca, który był ogrodzony. Wychowawcy zaprowadzali nas do szkoły, która znajdowała się na terenie sierocińca. Nawet najmłodsze dzieci, już 8-letnie, musiały pomagać w pracy na polu, bowiem sierociniec sam się utrzymywał.



Sierociniec w Gdańsku-Oliwie (pocztówka)

Czy pamięta Pan rozpoczęcie II wojny światowej?

A.P.: Pamiętam dokładnie, jak zaczęła się II wojna światowa. Miałem wówczas 9 lat. Dwa, może trzy tygodnie przed wybuchem wojny, byliśmy na to przygotowani. Wszyscy dostali maski przeciwgazowe, chociaż nie wiedzieliśmy po co nam one. W nocy mieliśmy ćwiczenia w postaci fałszywych alarmów. Na dźwięk gwizdka wychowawcy musieliśmy wyskoczyć z łóżek, założyć czym prędzej maski i uciec do piwnicy.

1 września 1939 r., z naszego domu przy ul. Polanki, który stoi na wznieśieniu, mogliśmy nawet obserwować ostrzał Westerplatte z pancernika Schleswig-Holstein. Po niemalże trzech tygodniach ofensywy niemieckiej, 19 września, do Gdańska przybył osobiście Hitler. Pamiętam, że z tej okazji dano nam odświętne ubrania, mundury Hitlerjugend i pędzono nas ul. Grunwaldzką, aby go powitać. Musieliśmy włączyć się do triumfalnego okrzyku zwycięstwa wraz z tłumem. Wychowawcy kazali nam wołać: *heil, heil!* Pamiętam, że było bardzo zimno.

Jak wyglądał taki dzień w sierocińcu, czy potrafi sobie Pan przypomnieć?

A.P.: Wstawać musieliśmy o godz. 6.00 rano. Wszystkie prace związane z przygotowaniem posiłków dla 250 osób wykonywaliśmy sami. Pamiętam, jak miałem 10 lat, sięgałem w kuchni po ołowiany kubek – musiałem wdrapywać się na szafę, bo byłem zbyt mały. Szafa spadła na mnie, a upadając rozbiłem sobie głowę, co skończyło się wizytą w szpitalu.

A co było po śniadaniu, czy dzieci obowiązywała jakaś musztra?

A.P.: Najpierw mieliśmy lekcje. Potem, po szkole, starsze dzieci miały apel. Trzeba było stanąć na baczność w szeregu, uczyliśmy się maszerowania i wykonywania komend.

Kto Was tego uczył? Czy byli to wojskowi?

A.P.: Uczyli nas wychowawcy, którzy do 1939 r. byli cywilami – pielęgniarzami. Ale kiedy wybuchła wojna i pojawiło się wielu inwalidów wojennych, nasi dotychczasowi wychowawcy byli kierowani do służby medycznej w wojsku, a zastępowano ich żołnierzami, którzy ucierpieli w trakcie walk.

Czy wśród chłopców w sierocińcu był jakiś bunt, np. przeciwko tej musztrze?

A.P.: Przeciwno musztrze raczej nie. Ale pamiętam, że kiedyś zbuntowaliśmy się z innego powodu. Utkwiło mi w pamięci, jak wysłano nas do lasu i zmuszono, abyśmy zbierali grzyby i jagody. Powiedziano nam, że to, co nazbieramy, jest dla nas na obiad. Niestety, ledwo co zdaliśmy koszyki i wiaderka z owocami leśnymi, zostały one załadowane na bryczki i wywiezione do Górnego Sopotu, do willi, które należały do członków NSDAP. Sam brałem udział w takim wyjeździe, jako pomoc. Kiedy po powrocie moi koledzy dowiedzieli się ode mnie, że na obiad nie będzie grzybów i jagód, wyszliśmy na ulicę i zaczęliśmy krzyczeć: „jesteśmy głodni, chcemy nasze grzyby i jagody!”. Naprzeciwko naszego sierocińca znajdował się bar piwny. Ludzie usłyszeli nasze krzyki i zaczęli pytać, co się stało. Zdaliśmy relację i skończyło się to zwołaniem komisji, która miała wyjaśnić, dlaczego nas tak potraktowano. Na drugi dzień dyrekcja ubrała nas w garnitury, obiad składał się z trzech dań, komisja chodziła i pytała nas, czy smakuje. Ponieważ wszyscy byli zadowoleni, komisja stwierdziła, że buntujemy się, mimo że mamy tak dobre jedzenie. Skończyło się tak, że chłopcy, którzy najbardziej namawiali do buntu, zostali wezwani do dyrektora i dostali lanie szpicrutą.

Wróćmy jeszcze do narodowych socjalistów. Czy wy, jako dzieci, baliście się przyjscia Hitlera?

A.P.: My nie orientowaliśmy się w polityce, nam nic nie mówiono. Rozpowszechniona była propaganda zwycięstwa, to wszystko. Wiedzieliśmy tylko tyle, że jako Hitlerjugend mamy być wychowani w duchu służby dla narodu.

I propaganda odniosła sukces... Nie mieliście przecież punktu odniesienia, nikt Was nie uświadamiał.

A.P.: Byliśmy w pewnym sensie odizolowani od świata. Odczuwaliśmy to na przykład chodząc do kościoła, który znajdował się w pobliżu naszego sierocińca. Na lekcje religii do domu parafialnego prowadzeni byliśmy w małych grupkach, mieliśmy absolutny zakaz rozmawiania z kimkolwiek po drodze. Nawet bawiąc się w lesie, mieliśmy tylko wyznaczony teren, ogrodzony plac zabaw, nie mogliśmy kontaktować się z nikim z zewnątrz.

Niezwykłe są Pana losy, ale może powróćmy do teraźniejszości. W kościele Zbawiciela w Sopocie pełni Pan funkcję kustosza. W okresie wakacyjnym oprowadza Pan grupy i indywidualnych turystów po naszym kościele, pełni Pan różnego rodzaju dyżury. Jest Pan dobrze rozpoznawany. W Polsce, a szczególnie na Pomorzu, wciąż pokutuje stereotyp, iż Kościół luteranski to Kościół niemiecki. Jak Pan z perspektywy lat radzi sobie z pytaniem, które zadają zwiedzający: Czy jest Pan Niemcem?

A.P.: Odpowiadam, że jestem Gdańszczaninem. Nie byłem nigdy Niemcem, tylko Gdańszczaninem, a Gdańsk był międzynarodowy, wielojęzyczny. W Wolnym Mieście żyli Polacy, Niemcy, Holendrzy, każdy mówił w swoim języku. Jako, iż byłem wychowany w sierocińcu, mówiłem w języku, którego mnie nauczono – po niemiecku. Dowiedziałem się później, że mam również pochodzenie polskie, mój dziadek był Polakiem i mieszkał niedaleko Tczewa.

Pańskie losy nie są odosobnionym przypadkiem, który przydarzył się jednostce, to karta z historii całego pokolenia. Mamy tu do czynienia z trudnym i zagmatwanym okresem w naszej powojennej historii. Jeśli ktoś nie zna dziejów tej ziemi, to trudno mu zrozumieć, że dla Pana, jako autochtona, człowieka urodzonego na Żuławach, właśnie język niemiecki był językiem ojczystym. Kto pomógł Panu nauczyć się języka polskiego?

A.P.: Języka polskiego nauczyłam się przede wszystkim pracując z osobami, które nie znały niemieckiego. Chcąc nie chcąc, żeby się porozumieć, musiałem używać języka polskiego. Poprawiano mnie za każdym razem, gdy popełniałem błąd.

W wojsku byłem zmuszony do czytania prasówki w języku polskim przed całą kompanią. Znałem tylko podstawowe komendy: baczność, spocznij, marsz. Czytałem więc z akcentem niemieckim, ale nie rozumiałem tych wiadomości.

Pomagała mi też i uczyła jedna z naszych parafianek, bardzo życzliwych – śp. Janina Ziólko. Pani Ziólko była chodzącym słownikiem – wystarczyło, że przekreśliłem jedno słowo i już mnie poprawiała. Ta pomoc była nieoceniona, bardzo mi pomogła w opanowaniu polszczyzny, ale do tej pory mam problem, żeby powiedzieć: sześćset sześćdziesiąt sześć. Na początku, kiedy przychodziłem na nabożeństwa nic nie rozumiałem, mówiłem więc „Ojciec nasz”, „Wierzę w Boga” po niemiecku. Pomogła mi znajoma muzyka organowa – melodie pieśni, które znałem po niemiecku. Z czasem zacząłem modlić się i śpiewać w języku polskim.

A więc języka polskiego nauczył się Pan sam? Nigdy nie uczęszczał Pan na jakiegokolwiek kursu?

A.P.: Zaraz po wojnie, jeszcze przed wojskiem, wysłano mnie, jako Gdańszczanina niemówiącego po polsku, do szkoły w Oliwie na naukę. Nauczyciel kazał mi napisać na tablicy litery alfabetu. Na to odpowiedziałem, że ja przecież potrafię pisać i czytać! Nauczyciel stwierdził więc, że nie mam tu



Artur Pawłowski w mundurze podczas służby wojskowej w Wojsku Polskim w latach 1949-1952

czego szukać, bo oni kształcą tylko analfabetów, a nie uczą języka.

Dorastał Pan w Wolnym Mieście Gdańsku, w którym ewangelicy stanowili około 80% ludności. Po wojnie władze komunistyczne starały się zatrzeć wszelkie ślady ewangelicyzmu w Gdańsku i na Pomorzu. Za wszelką cenę chciano ukazać Gdańsk, jako miasto polskie. Zmieniano nazwy ulic, funkcje budynków. Po II wojnie światowej wszystkie kościoły w Gdańsku, które należały do ewangelików, a było ich wtedy nota bene około 20, oddano w ręce Kościoła rzymskokatolickiego, starokatolickiego lub prawosławnego. Jak ta powojenna rzeczywistość rzutowała na Pana losy. Czy nie chciał Pan wyjechać z Polski?

A.P.: Szczerze mówią nigdy o tym nie myślałem. Gdyby władze komunistyczne tuż po wojnie wywiozły mnie w głąb ZSRR, wtedy z pewnością myślałbym o ucieczce do Niemiec, gdybym miał taką możliwość. Ale zostałem wcielony do junaków, a później odbyłem służbę w wojsku, więc nie było mowy o wyjeździe. Władze PRL pilnowały, aby nikt bez ich zgody nie opuścił kraju. Nawet nie mogłem odwiedzić mamy w NRD, bo gdy starałem się o wizę urząd paszportowy sporządził adnotację, że jestem Gdańszczaninem, który ma rodzinę w NRD – w ocenie urzędu, mógłbym więc stamtąd nie wrócić.

Mało tego – po powrocie z wojska nie mogłem nawet wyjechać na urlop. Nie mogłem z chorym dzieckiem pojechać do Norwegii na leczenie. Musiałem

14-letniego syna samego wysłać. Wsadziłem go do pociągu radzieckiego w Poznaniu i opłaciłem konduktorów, żeby go przypadkiem nie wysadzili gdzieś po drodze. Gdybym kiedykolwiek myślał o wyjeździe z Polski, to zrobiłbym to przed służbą w wojsku. Łączenie rodzin nastąpiło dopiero w latach 60-tych, kiedy byłem już kilka lat po ślubie i miałem dwoje dzieci. Dlatego nie myślałem o wyjeździe – skoro już tyle wytrzymałem, nauczyłem się języka i założyłem rodzinę. A przede wszystkim było mi żal opuścić rodzinne strony, zawsze potwarzałem, że ja się tu urodziłem i chcę tu zostać.

ZARZĄD MIEJSKI W GDAŃSKU
Wydział Społeczno-Polityczny
Nr rej. 12692/47/vm Sp P

Gdańsk, dnia 11 sierpnia 1947 r.

Zaświadczenie tymczasowe

ważne na okres 3 miesięcy od daty wystawienia

Na podstawie instrukcji Ministra Administracji Publicznej Departament Polityczny L. dz. II P. 805 45 z dnia 20.6.1945 r. oraz zarządzenia Wojewody Gdańskiego w sprawie tymczasowych zaświadczeń dla b. obywateli Rzeszy niemieckiej (W. M. Gdańska) narodowości polskiej na nowo odzyskanych ziemiach polskich, zaświadcza się, że obywatel(ka)

D. L. *Pawłowski*
(imię) (nazwisko)

syn (córka) (imięna rodziców i nazwisko panińskie matki)

urodzony(ka) dnia 8-go czerwca 1930 roku

w Gdańsku (miejsce urodzenia, gmina, powiat) złożył (ła)

deklarację wierności Narodowi Polskiemu i Demokratycznemu Państwu Polskiemu.
Zaświadczenie niniejsze nie służy jako dowód osobisty.

ZARZĄD MIEJSKI W GDAŃSKU
(M. P.)

Prezydent Miasta Gdańska
Dr. Irena Bradańska
Naczelnik Wydziału Administracyjnego

Za Prezydenta Miasta

Dnia 2. 11. - Gdańsk Nr. 20-1283 1/4

Zaświadczenie tymczasowe z roku 1947

Jako członek związany z trójmiejską Parafią, w tym długoletni członek Rady Parafialnej, współpracował Pan z trzema duchownymi o bardzo silnych osobowościach: ks. sen. Edwardem Dietzem, ks. bp. Michałem Warczyński, a obecnie z ks. bp. Marcinem Hintzem. Co cechowało i cechuje trójmiejskich duchownych naszego Kościoła?

A.P.: Z ks. seniorem Edwardem Dietzem, dzięki temu, że znał on język niemiecki, szybko nawiązałem dobrą relację. Dla mnie osobiście najważniejszym było porozumiewanie się z Duchownym w języku, który dobrze znałem. Ks. senior Dietz stał się dla mnie duchowym ojcem, mimo iż kiedy w 1946 roku został skierowany do trójmiejskiej Parafii, był bardzo młody. Pod jego duszpasterską opieką byłem 37 lat, aż do roku 1983, gdy przeszedł na emeryturę. Pamiętam, że ks. sen. Dietz był bardzo lubiany, wśród parafian ceniony,

był też świetnym mówcą, wygłaszał płomienne kazania. Ponieważ ks. senior Dietz, głównie na początku, obsługiwał wiele różnych miejsc na całym Pomorzu, ja również miałem okazję wiele z nim jeździć, przez co mogłem lepiej go poznać.



Wprowadzenie ks. Edwarda Dietza w urząd Seniora Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej (ks. sen. Dietz kłęczy przy oltarzu; drugi od lewej: ks. bp prof. Andrzej Wantuła).

Z ks. bp. Michałem Warczyńskim współpracowałem od 1983 do 2010 roku, czyli do emerytury bp. Warczyńskiego. Chcę zaznaczyć, że nasza współpraca układała się bardzo dobrze. Służba diakonijna, którą wykonywałem wcześniej, nadal funkcjonowała w niezminionej formie. Przed wszystkim pragnę podkreślić, że bp Warczyński był dobrym zarządcą, znalazł fundusze na liczne remonty, które były bardzo potrzebne.

W 2010 roku Zgromadzenie Parafialne wybrało proboszczem ks. bp. prof. Marcina Hintza. Muszę powiedzieć, że nowy duchowny od razu zrobił na mnie dobre wrażenie, jako młody, energiczny ksiądz, który z pewnością dobrze poprowadzi Parafię i nie zawiodłem się. Przez bp. Hintza jestem zawsze serdecznie traktowany, z szacunkiem. Po tylu latach jestem nadal w Radzie Parafialnej i z ks. bp. Hintzem moja współpraca układa się tak dobrze, jak z poprzednimi proboszczami.

Nie bałem się o to, że zostanę odsunięty na boczny tor, że bp Hintz będzie szukał młodszych współpracowników. Wiedziałem, że mam ogromne doświadczenie i wiedzę na temat trójmiejskiej Parafii, jako jeden z najstarszych jej członków i bp Hintz docenił to. Odkąd objął on Parafię, wiele się zmieniło, wiele spraw zostało poukładanych. Dzisiaj nie przychodzą już dary, ale to

wcale nie oznacza, że przestałem być potrzebny, wręcz odwrotnie. Zmienił się tylko charakter mojej służby w parafii i w komisji diakonijnej.

Swoją życiorys przedłożony kapitule nagrody Diakonii Polskiej kończy Pan piękną frazą: „Pomimo iż nie było mi dane zaznać prawdziwej miłości rodzicielskiej, to jednak Pan Bóg nade mną czuwał i nadal czuwa, gdyż dzięki Jego łasce mogłem w życiu znaleźć uznanie wielu kochanych parafian, którzy mnie wspierali i wciąż wspierają, tak, że nie czuję się pozostawiony sam sobie i mogę czuć się jak w wielkiej chrześcijańskiej rodzinie. Tę miłość, którą Pan Bóg mi dał, w swoim życiu staram się oddać poprzez służbę na rzecz mojej Parafii, dopóki jeszcze mi sił starczy.” To piękne świadectwo. Jak Pan pojmuje więc swoją rodzinną Parafię i czego życzyłby Pan naszej trójmiejskiej Parafii?

A.P.: Bardzo żałuję, że do tej pory w Parafii nie ma chętnych osób, które chciałyby pójść w moje ślady. To znaczy, że nie ma parafianina, który zainteresowałby się pracą, którą wykonuję już od tylu lat, tak, by mógł ktoś mnie kiedyś zastąpić. Bo to tylko z zewnątrz tak się wydaje, że moja praca nie jest skomplikowana i każdy może ją wykonać, że pan Pawłowski przyjdzie do kościoła, otworzy drzwi, zapali światło, zaprogramuje ogrzewanie... Ale to wszystko nie jest takie proste, trzeba dokładnie wiedzieć „co i jak”. Dlatego martwi mnie, że nie mam następcy. Mimo wszystko mam nadzieję, że jednak ktoś się znajdzie i zdecyduje na to, by pójść w moje ślady – a ja chętnie bym go wszystkiego nauczył i pomógł przejąć moje obowiązki.

Generalnie chciałbym w naszej Parafii widzieć większe zaangażowanie ze strony parafian. Nie tylko żeby przychodzili na niedzielne nabożeństwa pośpiewać pieśni, ale żeby zainteresowali się również stroną materialną parafii, czy nie trzeba w czymś pomóc. Czasem są to naprawdę drobne sprawy, ale ktoś to musi zrobić, a coraz mniej jest chętnych do pracy. Oczywiście, obecność na nabożeństwach też jest bardzo ważna i chciałbym, abym ludzie częściej przychodzili do kościoła – marzą mi się pełne ławki. Gdyby wszyscy regularnie przychodzili na nabożeństwa, to tak właśnie by było! Nie jesteśmy w końcu taką małą garstką! Ale chciałbym, aby do Parafii przychodziły też nowe osoby, by zmieniło się nastawienie do naszej Parafii i ewangelików. Tego wszystkiego życzę Parafii i nam wszystkim. Wierzę, że z pomocą Bożą tak się stanie.

Panie Arturze, bardzo dziękuję za tę rozmowę.

A.P.: Dziękuję.

Rozmawiała Iwona Hintz

Iwona Hintz

Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2014

Rok 2014 w jednocie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce obchodzony był jako Rok Katechizmów. W przestrzeni całego Kościoła, a więc i w naszej Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, jak też w trójmiejskiej Parafii, dyskusje, prelekcje, wykłady oraz praca młodzieżowa starały się odnieść do tematyki katechizmowej, a zwłaszcza do uwspółcześnienia ewangelickiego katechizmu. Również w naszej codziennej pracy parafialnej, zwłaszcza w nabożeństwach, kładliśmy akcent na obecność katechizmu w życiu ewangelików pierwszej połowy XXI w.

Biblijne hasło Roku Pańskiego 2014, które każdego dnia dawało ewangelikom w Polsce i na świecie nowe impulsy do działania, pochodziło z Księgi Psalmów: *Lecz moim szczęściem być blisko Boga* (Ps 73,28). Ta myśl, będąca wyznaniem wiary, wskazuje na chrześcijańską koncepcję szczęścia opartą na zaufaniu do Boga, na byciu w Jego bliskości.

Stąd też dla każdego chrześcijanina, a zwłaszcza dla ewangelika, który stara się w codzienności realizować wytyczne zasady reformacyjnej *sola scriptura* (tylko Pismo), obcowanie z Bogiem poprzez Pismo Święte stanowi źródło trwałego szczęścia. Formę obcowania z Bogiem stanowią niedzielne i tygodniowe nabożeństwa, które gromadzą wiernych i sympatyków wokół Słowa Bożego. W sopockim kościele każde nabożeństwo niedzielne, jak też świąteczne, ma wymiar spowiednio-komunijny. Nabożeństwa tygodniowe, w większości odbywające się w kaplicy na plebanii, są nabożeństwami Słowa Bożego.

Parafia to nie tylko społeczność nabożeństwowa. W tygodniu mają miejsce różne formy aktywności parafialnej, w tym studia biblijne, spotkania z osobami zainteresowanymi ewangelicyzmem, zebrania Koła Pań Seniorek oraz odrębnie Koła Pań, co tydzień odbywają się próby chóru parafialnego. Na terenie Parafii mają również miejsce wykłady popularnonaukowe, przygotowywane wspólnie przez Parafię oraz Gdański Oddział Polskiego Towarzystwa

Ewangelickiego. Charakteryzują się one nie tylko wysokim poziomem merytorycznym, lecz i szerokim zainteresowaniem parafian, jak też 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. Funkcję katechety pełni wikariusz, ks. Marcin Rayss.

Od wielu lat prężnie działa Parafialna Komisja Diakonijna, której przewodniczącym jest niezmiennie członek Rady Parafialnej p. Artur Pawłowski, funkcję sekretarza i skarbnika pełni p. Iwona Hintz. Komisja Diakonijna prowadzi fundusz lekowy i stara się dotrzeć do osób najbardziej potrzebujących. Ważną formą działalności Komisji są odwiedziny domowe, jak też wizyty duszpasterskie u osób mieszkających w domach opieki, przebywających czasowo w 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 2014 jest pierwszym rokiem pracy Rady Parafialnej w nowym składzie. Dla niektórych osób jest to zupełnie nowe doświadczenie. Pracę Rady Parafialnej kontroluje Komisja Rewizyjna.

W dobiegającym końcu Roku pańskim 2014, jako społeczność ewangelicka w Trójmieście, zrealizowaliśmy wiele ważnych przedsięwzięć.

Patrząc z perspektywy całego roku, możemy stwierdzić, że największym wydarzeniem był zakończony we wrześniu remont elewacji plebanii przy ul. Kościuszki 51. Wykonano nie tylko gruntowny remont elewacji domu parafialnego, lecz również nowe schody prowadzące do wejścia plebanii oraz na werandę. Rok wcześniej wykonano izolację pionową i poziomą budynku oraz rozpoczęto prace w przyziemiu elewacji. Całość prac była prowadzona pod merytorycznym nadzorem Miejskiego Konserwatora Zabytków.

Poniżej ukażemy chronologicznie działalność Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2014.

Rok 2014 rozpoczęliśmy nabożeństwem Słowa w sopockim kościele Zbawiciela w noworoczny poranek. Nabożeństwa niedzielne i świąteczne w naszej świątyni odbywają się przez cały rok o stałej porze, o godz. 9.30. Podczas nabożeństw równoległe mają miejsce zajęcia szkoły niedzielnej dla dzieci, prowadzone przez pastorową Klaudię Rayss. Po nabożeństwie osoby zgromadzone w kościele chętnie korzystają z możliwości spotkania i rozmów w Sali Debory. Można też nabyć dwutygodnik „Zwiastun Ewangelicki”, literaturę religijną, pocztówki, nagrania muzyczne, a w okresie adwentowym – świece „Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom”. Punkt wydawniczy od lat prowadzony jest przez p. Dorotę Mielczarek.

W Kościele działa także punkt kancelaryjny, prowadzony przez pastora Iwonę Hintz. Na środkowej emporze działa Biblioteka Parafialna *Etos* prowadzona przez p. Marię Drapella.

Tegoroczne ekumeniczne nabożeństwo z okazji Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan (TMOJCh) odbyło się w naszym kościele w środę, 22 stycznia. Tego wieczoru kościół Zbawiciela gościł wielu wiernych różnych wyznań z Gdańska, Gdyni i Sopotu. Kazanie wygłosił Biskup Pomocniczy Archidiecezji Gdańskiej, ks. bp dr Wiesław Szlachetka. Wśród duchownych, którzy wzięli udział w nabożeństwie, obecni byli przedstawiciele Kościołów zrzeszonych w Oddziale Gdańskim Polskiej Rady Ekumenicznej oraz duchowni z Kościoła Rzymskokatolickiego, z Metropolitą Gdańskim ks. abp. Sławojem Leszkiem Głódziem na czele. W nabożeństwie wzięły także udział siostry ze Zgromadzenia Sióstr Brygidek w Gdańsku, które były organizatorkami „Modlitwy o Pokój”, inaugurującej tegoroczny TMOJCh, podczas której Słowem Bożym służył ks. bp senior Michał Warczyński.

W nabożeństwie w kościele Zbawiciela w Sopocie, Kościół Ewangelicko-Augsburski reprezentowali: ks. bp Marcin Hintz, ks. bp senior Michał Warczyński oraz wikariusz Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej ks. Marcin Rayss. Nabożeństwo uświetnił występ chóru parafialnego *Gloria Dei* pod dyr. Aleksandra Przeradowskiego. Po nabożeństwie uczestnicy zostali zaproszeni na emporę kościoła, do Biblioteki *Etos*, gdzie p. Maria Drapella przygotowała wystawę *Judaizm i jego wyznawcy. Żydzi gdańscy*. Po wystawie zebranych oprowadził prof. Tadeusz Stegner, Prezes Gdańskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego (PTEw). Następnie duchowni i zaproszeni goście udali się do plebanii na przyjęcie, na którym podsumowano Tydzień Modlitwy. Przewodniczący Oddziału Gdańskiego Polskiej Rady Ekumenicznej, ks. bp Marcin Hintz, podziękował wszystkim, którzy przyczynili się do organizacji TMOJCh 2014, podkreślając bardzo dobrą współpracę między poszczególnymi trójmiejskimi Kościołami i jednocześnie wyraził nadzieję na ponowne, rychłe spotkanie w ekumenicznym gronie.

W dniu 9 lutego, w niedzielę po nabożeństwie, odbyło się sprawozdawcze Zgromadzenie Parafialne za rok ubiegły. Zatwierdzono preliminarz budżetowy na rok 2014 oraz omówiono bieżące kwestie parafialne, w tym planowane dokończenie remontu elewacji plebanii i związane z tym koszty. Tegoroczne sprawozdawcze Zgromadzenie Parafialne było połączone z zebraniem wyborczym. Zgromadzenie wybrało nową Radę Parafialną oraz Komisję Rewizyjną. Do Rady wybrano następujące osoby: Piotr Dolny, Barbara Ginter, Władysław Jamborowicz, Dorota Kowalczyk, Piotr Kowalski, Dorota Mielczarek, Artur Pawłowski oraz Gizela Abt, reprezentująca Filiał w Tczewie. Do parafialnej

Komisji Rewizyjnej zostały wybrane: Jolanta Łucarz, Hanna Matysik oraz Barbara Rawińska. Kuratorem Parafii wybrano ponownie Władysława Jamborowicza.

W dniu 13 lutego odbyło się spotkanie członków i sympatyków Gdańskiego Oddziału PTEw, na którym prelekcję *Ewangelickie budownictwo kościelne na Pomorzu w XIX w.* wygłosił dr Piotr Birecki z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika

W niedzielę, 16 lutego, po nabożeństwie w kościelnej Sali Debory miało miejsce otwarcie kolejnej, nowej wystawy obrazów, autorstwa p. Doroty Kowalczyk, zatytułowanej „Malarski tygiel Doroty”. Autorka, której pasją jest nie tylko malarstwo, ale i muzyka, przyznała, że tworzy obrazy od 20 lat. Wśród zaprezentowanych dzieł można znaleźć najróżniejsze motywy: zwierzęta, kwiaty, drzewa i oczka wodne, rozmaite krajobrazy, martwą naturę, autorską wizję kosmosu, mityczne stworzenia – jednorożce i pegazy, antyczne budowle, a także obraz inspirowany twórczością Salvadora Dalego, zatytułowany „Pejzaż z motylami”. Autorka pokusiła się również o stworzenie muzyczno-malarskiego żartu, przedstawiając na obrazie fragment jednej z pieśni wykonywanej przez parafialny chór *Gloria Dei*. Namalowała bowiem drzewo w formie pięciolinii oraz ptaki siedzące na nim, czyli poszczególne dźwięki składające się na utwór. Wystawę przygotował kustosz wystaw w Sali Debory, p. Szymon Mielczarek, który jest również autorem plakatu promocyjnego.

W pierwszą Niedzielę Pasyjną *Invocavit*, dnia 9 marca, w kościele Zbawiciela w Sopocie miała miejsce uroczystość wprowadzenia w urząd nowej Rady Parafialnej. Rada Parafialna od momentu wprowadzenia pracuje w danym składzie 5 lat.



Rada Parafialna PE-A Gdańsk-Gdynia-Sopot

W środę, 12 marca, w naszej Parafii obchodziliśmy Światowy Dzień Modlitwy (SDM). Jak co roku porządek nabożeństwa z tej okazji przygotowują chrześcijanki z różnych krajów i Kościołów. W tym roku w ekumenicznym gronie modliliśmy się według liturgii przygotowanej przez kobiety z Egiptu. Wystrój kaplicy trójmiejskiej Parafii bezpośrednio nawiązywał do kraju faraonów. Przed ołtarzem rozłożona była niebieska tkanina, wokół której rozsypano piasek – symbolizowało to rzekę Nil oraz pustynię Saharę. Również strój liturgiczny – alba ze stulą – prowadzącego nabożeństwo ks. bpa Marcina Hintza bezpośrednio nawiązywał do chrześcijan z Afryki. Temat przewodni tegorocznego Światowego Dnia Modlitwy brzmiał: *Strumienie na pustyni*. Jest to odniesienie do wody, bez której nie ma życia. Egipcjanie nazywają Nil rzeką życia, bo bez niego egzystencja na pustyni nie byłaby możliwa.



Światowy Dzień Modlitwy

Dla chrześcijan życiodajnym źródłem, z którego wszyscy możemy czerpać, jest nasz Pan, Jezus Chrystus. Podczas nabożeństwa wspólnie modliliśmy się, by strumienie Jego łaski i miłości spłynęły na pustynię naszych dusz. Również tekst kazalny nawiązywał do tego tematu i opowiadał o spotkaniu Jezusa z Samarytanką przy studni (J 4,3-42). Kazanie wygłosiła studentka V roku teologii ewangelickiej z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie –

Kamila Błaszczuk. Nabożeństwo z okazji ŚDM ma wyjątkowy charakter, bowiem oprócz duchownych, czynny w nim udział biorą także panie, które prowadzą liturgię. Paniom przewodniczyła pastorowa Iwona Hintz, czuwająca nad przebiegiem całej uroczystości. Na nabożeństwie gościli również siostry ze Zgromadzenia Sióstr Brygidek w Gdańsku, które współprowadziły liturgię. Lektorki czytały nie tylko Słowo Boże, ale także świadectwa i refleksje Egipcjanek, dzięki czemu mogliśmy zapoznać się również z problemami, z jakimi spotykają się na co dzień, ich oczekiwaniami, radościami i smutkami. Ponadto teksty przygotowane przez Egipcjanki bezpośrednio nawiązywały do kultury i historii Egiptu, także tej najnowszej.

W dniach 14-15 marca 2014 roku obradował w Warcinie Synod Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej (DP-W). Dzięki uprzejmości kuratora Diecezji, Piotra Mańki – na co dzień dyrektora Technikum – sesja mogła odbyć się ponownie na terenie Zespołu Szkół Leśnych im. prof. Stanisława Sokołowskiego. Dwudniowe spotkanie rozpoczęło się w piątkowe popołudnie modlitwą w zażytkowym, XVII-wiecznym kościele, przeniesionym z Ciecholubia i odrestaurowanym w Warcinie. Rozważanie poprowadził ks. Wojciech Froehlich z PE-A w Słupsku. Po wspólnej modlitwie synodalowie udali się do budynku starej wozowni, gdzie miały miejsce obrady. Po przywitaniu przez zwierzchnika Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, ks. bpa Marcina Hintza, nastąpiło ślubowanie i przyjęcie do grona Synodu dwóch nowych członków: Macieja Ptaka z PE-A w Turku oraz wikariusza diecezjalnego ks. Marcina Rayssa.

Drugi dzień sesji Synodu DP-W rozpoczął się w sobotni poranek od nabożeństwa spowiednio-komunijnego, które wspólnie poprowadzili ks. bp Marcin Hintz oraz ks. radca Janusz Staszczak. Po nabożeństwie rozpoczęły się właściwe obrady. Jako iż wiosenna sesja Synodu ma charakter sprawozdawczy, synodalowie wysłuchali najpierw sprawozdań duszpasterzy diecezjalnych. Po przyjęciu sprawozdań przez Synod, swoje słowo za rok 2013 wygłosił Biskup Diecezji ks. prof. Marcin Hintz. Odnosząc się do danych statystycznych Diecezji, zaznaczył, że wciąż jesteśmy Kościołem starzejącym się i kurczącym, co oznacza, że należy zintensyfikować pracę ewangelizacyjno-misyjną, zwłaszcza w kontekście obchodzonego w 2014 roku katechizmów. Zwierzchnik DP-W, podkreślił, że rok 2013 był rokiem wielu ważnych wydarzeń w Diecezji, jak choćby organizacja XIX Forum Ewangelickiego w PE-A Koszalin, czy też Synodu Kościoła, który jesienią obradował w Warcinie. Takim wydarzeniem w diecezjalnej społeczności było również wydanie książki upamiętniającej wielkiego ewangelickiego filozofa w rocznicę jego urodzin, zatytułowanej *Aktualność Sorena Kierkegarda w filozofii, teologii i literaturze – w 200. rocznicę urodzin*. Bi-

skup podziękował wszystkim duszpasterzom za pełnioną służbę, w szczególności ks. Markowi Loskotowi, który w tym roku, po niemal 20 latach służby w mundurze, przestał pełnić funkcję kapelana wojskowego. Po przyjęciu sprawozdania Biskupa Diecezji za rok 2013, Synod zapoznał się ze sprawozdaniem finansowym, które przedstawiła radca Diecezji Dorota Mielczarek oraz z protokołem z posiedzenia Diecezjalnej Komisji Rewizyjnej i udzielił absolutorium Radzie Diecezjalnej. Następnie omówiono i odpowiednią uchwałą przyjęto preliminarz budżetowy na rok 2014. W kończących obrady wolnych wnioskach, synodalowie najwięcej czasu poświęcili przygotowaniom do obchodów 500-lecia Reformacji, różnym inicjatywom, które mogłyby uświetnić uroczystości w roku 2017. Zgodnie z zapowiedzią Rady Diecezjalnej, obchodom 500-lecia Reformacji będzie poświęcona kolejna, jesienna sesja Synodu DP-W w Bydgoszczy. Obrady zakończył bp M. Hintz modlitwą i błogosławieństwem.

Zgodnie z planem przedstawionym na Zgromadzeniu Parafialnym, w maju rozpoczął się kolejny etap remontu elewacji budynku plebanii Parafii Ewangelicko-Augsburskiej przy ul. Kościuszki 51 w Sopocie. Okres składania ofert na wykonanie remontu upłynął dnia 20 marca 2014 r. Parafialna Komisja Przetargowa rozpatrzyła złożone oferty i na wykonawcę wybrała firmę ESTOR z Gdańska. Remont został przeprowadzony pod nadzorem Miejskiego Konserwatora Zabytków.

W niedzielę, 6 kwietnia, w kościele Zbawiciela po nabożeństwie, odbyła się zorganizowana przez Parafię oraz PTEw promocja książki Lucyny Żukowskiej *Między Śmiercią a Diabłem. Kościół ewangelicki w Gdańsku w okresie rządów NSDAP (1933-1945)*.



Promocja książki dr Lucyny Żukowskiej w Sali Debory

Dnia 11 kwietnia, w piątek, odbyły się w naszej Parafii rekolekcje pasyjne dla dzieci i młodzieży. Młodszy uczestnicy spotkali się na plebanii, gdzie pod bacznym okiem p. Ewy Braun, wspólnie tworzyli różne prace plastyczne, związane z pasyjną i świąteczną tematyką. Dzieci wykonały m.in. kwiaty z bibuly, świąteczne kartki, malowały pisanki i obrazy. Ogromna pomysłowość zaowocowała wielobarwnymi dziełami sztuki. Po intensywnej pracy na dzieci czekał słodki poczęstunek. Natomiast młodzież konfirmacyjna oraz pokonfirmacyjna, w ramach drugiej części rekolekcji, udała się wspólnie ze swoimi katechetami do kina na film *Syn Boży*, który jest reżyserską interpretacją biblijnego obrazu życia Jezusa Chrystusa. Szczególny akcent w filmie został położony na ukazanie wydarzeń Wielkiego Tygodnia – historię męki i śmierci Pańskiej.

Dnia 10 maja, w ewangelickim kościele Zbawiciela w Bydgoszczy, odbył się II Ekumeniczny Przegląd Pieśni Wielkanocnej, zorganizowany przez Parafię Ewangelicko-Augsburską w Bydgoszczy oraz Ewangelickie Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe w Bydgoszczy, we współpracy z Diecezją Pomorsko-Wielkopolską KEA w RP. W przeglądzie wzięło udział sześć chórów, w tym m.in. Chór Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku *Gloria Dei* pod dyr. Aleksandra Przeradowskiego.

W dniu 17 maja, w Wiśle odbyło się Walne Zgromadzenie Stowarzyszenia Przedsiębiorców Ewangelickich (SPE), które wybrało m.in. nowy czteroosobowy Zarząd Stowarzyszenia. Prezesem Stowarzyszenia został nasz parafianin, p. Marcin Strzelczyk.

Parafia Ewangelicko-Augsburska w Gdańsku już po raz trzeci brała udział w Europejskiej Nocy Muzeów. Dnia 17 maja, od godz. 19.00 aż do północy, wszyscy chętni mogli odwiedzić ewangelicki kościół Zbawiciela w Sopocie. Tak jak w poprzednich latach, na gości czekał interesujący program przygotowany przez trójmiejskich parafian. O każdej pełnej godzinie zebranych wital proboszcz, ks. bp Marcin Hintz. Następnie można było zobaczyć prezentację multimedialną o Kościele Ewangelicko-Augsburskim, przygotowaną przez ks. Marcina Rayssa. Głównym punktem programu był krótki koncert muzyki klasycznej, prezentowany w dwóch częściach, zawierających po trzy utwory, których wykonawcami byli Aleksander Przeradowski (sopranista) oraz Elżbieta Kulińska (organy). Podczas Nocy Muzeów można było usłyszeć kompozycje Jana Sebastiana Bacha, Wolfganga Amadeusza Mozarta oraz utwory z gatunku Negro Spirituals. Po koncercie była możliwość zwiedzenia trzech wystaw na emporach kościoła: wystawy obrazów „Malarski Tygiel Doroty” autorstwa p. Doroty Kowalczyk, wystawy w Bibliotece *Etos* pt. *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce: kościoły, parafie, szkolnictwo*, przygotowanej przez p. Marię Drapella oraz wystawy stałej o historii Parafii i kościoła w Sopocie.

Dnia 18 maja, w niedzielę, w ramach 10. Międzynarodowego Festiwalu Chóralnego *Mundus Cantat Sopot*, w kościele Zbawiciela w Sopocie wystąpił z bardzo żywym programem Chór Młodzieżowy JOVEM CANTO CHOIR z Brazylii.



Członkowie Chórów Living Motion z Hamburga i *Gloria Dei* z Sopotu

Chór Katedralny Katedry w Kalmar ze Szwecji wystąpił w kościele Zbawiciela w Sopocie dnia 30 maja. Ewangelicki Chór katedralny Katedry w Kalmar istnieje już od ponad stu lat. Zespół składa się obecnie z około 60 śpiewaków, pracuje pod kierownictwem dyrygenta i organisty Paula Thorstensa. Jest to chór mieszany, który ma możliwość wykonywania utworów skomponowanych na więcej niż 4 głosy, na przykład na chór podwójny. Przy luteranckiej Katedrze w Kalmar działają 4 chóry, które dbają o oprawę muzyczną niedzielnych nabożeństw.

Dzień później, 31 maja, byliśmy świadkami kolejnego, porywającego koncertu w wykonaniu Chóru Gospel *Living Motion* z Parafii St. Bonifatius w Hamburgu. Chór ten wystąpił również gościnnie podczas niedzielnego nabożeństwa 1 czerwca. Po południu goście oraz członkowie chóru *Gloria Dei* spotkali się na posiłku i spotkaniu w ogrodzie parafialnym. Czas upłynął na sympatycznych rozmowach przy wspólnym posiłku. Była to kolejna wizyta tego gospelowego chóru w naszej Parafii.

W dniu 3 czerwca odbyło się kolejne spotkanie Koła Pań, którego tematem była tym razem kwestia zdrowego odżywiania się. Licznie zebrani goście,

nie tylko członkinie Koła Pań, usłyszeli prelekcję p. Danuty Gogolin zatytułowaną „Wegetarianizm i makrobiotyka – droga do zdrowia i opóźnienie chorób starości”. Spotkanie prowadziła pastorowa Iwona Hintz. Pierwsza część prelekcji, dotycząca właściwości diety wegetariańskiej i jej odmian, została zakończona wymiarem praktycznym, polegającym na degustacji potraw przyrządzonych według sprawdzonych przepisów wegetariańskich. Różnorodne potrawy zostały przygotowane przez najmłodsze członkinie Koła Pań. W drugiej części zebrani usłyszeli o istocie diety makrobiotycznej, która kładzie nacisk na równowagę spożywanych produktów kwasowych i zasadowych. Zdrowa dieta składa się z naturalnych produktów spożywanych w odpowiednich proporcjach. Wykład ukazał również niezmiernie interesującą, acz dla wielu kontrowersyjną tabelę, ukazującą kolejność wartości pokarmowych od Yin do Yang.

Kolejne spotkanie PTEw odbyło się w dniu 5 czerwca. Gościliśmy dr Arletę Nawrocką-Wysocką z Instytutu Sztuki PAN, zajmującą się od kilku lat badaniem pieśni ewangelickich. Pani muzykolog wygłosiła prelekcję: *Kancjonały ewangelickie na ziemiach polskich – XVIII-XX wiek*.

W dniach 6-7 czerwca, dzieci i młodzież naszej Parafii, wraz z opiekunami: ks. bp. Marcinem Hintzem, pastorową Iwoną Hintz, ks. Marcinem Rayssem oraz jego małżonką Klaudią Rayss, uczestniczyła w *Parafialnym Dniu Dziecka*. Wspólny, dwudniowy wyjazd z tej okazji zorganizowany był w malowniczo położonym, nad samym jeziorem, *Dworku Oleńka* w Tuchomiu k. Gdyni. Po wspólnym posiłku był czas na zakwaterowanie oraz gry na świeżym powietrzu. Następnie wszyscy zebraliśmy się, by wielbić Boga pieśnią, przy akompaniamencie gitary. Młodzież miała okazję również przećwiczyć pieśni, przygotowywane na nabożeństwo z okazji zakończenia roku szkolnego 22 czerwca. Gdy nastal wieczór, po odpowiednim przygotowaniu i zabezpieczeniu przed komarami, wszyscy udaliśmy się na spacer wokół jeziora. Dodatkową atrakcją było przejście z pochodniami, które rozświetlały nam drogę w zapadającym mroku. Po drodze zatrzymaliśmy się również w domu naszych parafian, państwa Christiansenów. Główną atrakcją drugiego dnia były kajaki i rower wodny. Wraz z opiekunami mogliśmy popływać i zażyć kąpieli słonecznej, bowiem pogoda tego dnia była naprawdę przepiękna. Po południu uczestnicy zjedli obiad, a na deser czekała na wszystkich niespodzianka, czyli piniata – specjalna kula, we wnętrzu której ukryte są słodycze. Zadaniem dzieci było rozbicie zawieszanej na sznurku kuli za pomocą kija, w dodatku trzeba było to zrobić z zasłoniętymi oczami. Przy rozbijaniu piniaty było oczywiście dużo emocji i śmiechu. Po pamiątkowym zdjęciu, modlitwie i błogosławieństwie, wszyscy udali się w dobrych humorach do swoich domów.



Parafialny Dzień Dziecka w Tuchomiu

W dniu Święta Zesłania Ducha Świętego, 8 czerwca, miała miejsce uroczystość Konfirmacji. W Zielone Świątki, według ewangelickiej tradycji, po odpowiednim przygotowaniu, nauce konfirmacyjnej i zdanym egzaminie, trójka młodych parafian, podczas niedzielnego nabożeństwa, złożyła ślubowanie wierności Bogu oraz Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu. Linda Christiansen, Kamil Leśniak i Aleksandra Rutka po akcie konfirmacji otrzymali świadectwa wraz z wybranymi wersetami biblijnymi oraz przystąpili po raz pierwszy do Sakramentu Ołtarza. Nabożeństwo wspólnie poprowadzili proboszcz PE-A Gdańsk ks. bp Marcin Hintz oraz wikariusz ks. Marcin Rayss. Przemówienie konfirmacyjne, które wygłosił ks. bp Marcin Hintz, oparte było na tekście wyjętym z Listu Apostoła Pawła do Rzymian (Rz 8,1-11). Świąteczny charakter nabożeństwa podkreśliła przygotowana z okazji Konfirmacji oprawa muzyczna. Parafialnemu Chórowi *Gloria Dei* pod dyr. Aleksandra Przeradowskiego, towarzyszyli muzycy soliści. Chór wykonał m.in. z akompaniamentem skrzypiec, trąbki, oboju i organów utwór *Pieśń o Boże błogosławieństwo* A. Vivaldiego. Po nabożeństwie wykonano pamiątkowe zdjęcia przed ołtarzem oraz przed wejściem do kościoła. Następnie wszyscy parafianie i goście zostali zaproszeni przez Konfirmantów i ich Rodziców do Sali Debory na poczęstunek, gdzie młodym, pełnoprawnym członkom Kościoła gratulowano i składano życzenia.



Konfirmanci wraz z duchownymi

W Święto Trójcy Świętej, 15 czerwca, miała miejsce uroczystość Diamentowej Konfirmacji trojga trójmiejskich Parafian. Jubileusz 75-lecia ślubowania wierności Bogu i Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu obchodziła p. Erna Pobłocka, natomiast p. Edyta Überhuber oraz p. Artur Pawłowski obchodzili jubileusz 70-lecia. Podczas uroczystego nabożeństwa z tej okazji, Diamentowi Konfirmanci po kazaniu, tak jak przed laty, wspólnie podeszli do ołtarza i wysłuchali przemówienia ks. bpa Marcina Hintza. Po udzieleniu błogosławieństwa wręczone zostały pamiątkowe dyplomy i odczytane wersety biblijne, wybrane specjalnie dla każdej osoby. Natomiast członkowie sopockiego chóru parafialnego zaśpiewali jubilatom pieśń „Błogosławieństwo”.

Wraz z rozpoczęciem sezonu letniego w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie ponownie rozpoczął się cykl niedzielnych koncertów muzyki klasycznej *Ewangelickie Poranki Muzyczne*, prowadzonych przez kantora Parafii, Aleksandra Przeradowskiego. W tym sezonie odbyły się następujące koncerty: 22 czerwca – Chór *Cantus* z Gdyni pod dyr. Karola Hilla; 6 lipca – Ewa Mikulska (alt), Andrzej Mikulski (organy); 20 lipca – Karol Hilla (organy); 24 sierpnia – Katarzyna Olszewska (organy). Wszystkie koncerty miały miejsce w samo południe, w kościele Zbawiciela, a wstęp na wszystkie koncerty był wolny.

Dnia 22 czerwca, podczas niedzielnego nabożeństwa w 1. Niedzielę po Trójcy Świętej, miało miejsce oficjalne zakończenie roku szkolnego dla dzieci i młodzieży. Jak co roku, podczas uroczystego nabożeństwa dziękczynnego

uczestnikom szkółek niedzielnych i uczniom zostały wręczone świadectwa nauki religii oraz książki na pamiątkę. Dzieci i młodzież uczestniczyły czynnie w nabożeństwie poprzez czytanie tekstów liturgicznych, zmagawianie modlitw oraz śpiew z akompaniamentem gitary. W tym roku wyjątkowo uroczysty charakter nabożeństwa nadała przede wszystkim oprawa muzyczna przygotowana przez naszych młodych parafian. Aleksander Hejber, uczeń I klasy gimnazjum, na organach zagrał preludium i postludium, natomiast Kamil Leśniak, uczeń II klasy gimnazjum, na skrzypcach wykonał interludium podczas dystrybucji sakramentu komunii świętej. Kazanie podczas nabożeństwa, sprzed ołtarza wygłosił do dzieci ks. Marcin Rayss, katecheta Parafii E-A w Gdańsku-Sopocie. Oprócz świadectw zostały również wręczone nagrody specjalne za uczestnictwo w ogólnopolskim konkursie biblijnym *Sola Scriptura*. Nagrodzone zostały Weronika Pierścionek oraz Paula Kizik. Po nabożeństwie Rodzice wraz z Dziećmi zaprosili parafian do Sali Debory na słodkie wypieki.

W sobotę, 2 sierpnia w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie, w ramach Festiwalu „Sopockie Dni Sztuki Wokalnej”, odbył się III Etap VI Ogólnopolskiego Konkursu Wokalnego – Muzyka sakralna – koncert w wykonaniu zespołu *Capella Gedanensis* pod dyr. Bogusława Dawidowa, Ewy Marciniak (alt) oraz Finalistów Konkursu. Festiwal *Sopockie Dni Sztuki Wokalnej* jest kontynuacją idei Letniej Akademii Śpiewu organizowanej od 2009 r. przez Agencję Artystyczną *Impressio Art Management* Bożeny Harasimowicz, śpiewaczki, menadżera kultury, profesor Akademii Muzycznej im. S. Moniuszki w Gdańsku. Istotą festiwalu jest nie tylko prezentowanie i upowszechnianie wartościowych dzieł polskiej i światowej literatury wokalnej, ale również promocja artystów śpiewaków z kraju i zagranicy.

W dniu 7 sierpnia, w kościele Zbawiciela w Sopocie, odbył się koncert Młodzieżowego Chóru Katedry w Braunschweig (Jugendkantoreiam Braunschweiger Dom). Czterogłosowy, 70-osobowy chór młodzieży w wieku licealnym z Niemiec, prowadzony jest przez dwoje dyrygentów: p. Gerda-Petera Mündena oraz p. ElkeBruns-Lindemann. Sopocki występ odbył się w ramach letniej trasy koncertowej po Polsce. W programie znalazły się m.in. utwory takich kompozytorów, jak W.A. Mozart, G.Ph. Telemann, F. Mendelssohn, J. Rutter.

Nasza Parafia już po raz kolejny była partnerem XV Międzynarodowego Festiwalu *Kalejdoskop Form Muzycznych im. Marii Fołtyn*. Festiwal ten zdążył na stałe wpisać się w letni kalendarz wydarzeń kulturalnych Pomorza, stając się jedną z turystycznych wizytówek regionu. Projekt, którego dyrektorem artystycznym jest Dariusz S. Wójcik, nawiązuje do przedwojen-

nych tradycji muzycznych Miasta Sopotu w zakresie prezentacji muzyki klasycznej. W tym roku koncerty festiwalowe odbyły się w wielu miejscach, m.in. w Sali Herbowej Urzędu Miasta Sopotu, w nowoczesnej *Zatoce Sztuki* przy plaży oraz – już tradycyjnie – we wnętrzu zabytkowego ewangelickiego kościoła Zbawiciela przy placu ks. Otto Bowiena. W ramach Jubileuszowego Festiwalu odbyło się 5 koncertów, które wzorem lat ubiegłych prezentowały muzykę z kręgu wielokulturowego. Przeprowadzony również został 4-dniowy Kurs Mistrzowski Interpretacji Polskiej Pieśni Romantycznej.

W dniach 6-7 września odbył się XXVIII Zjazd Chórów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KEA w RP. Gospodarzem tegorocznego Zjazdu była trójmiejska Parafia. W Zjeździe wzięły udział Chóry: PE-A w Bydgoszczy pod dyr. dra Jakuba Kwintala, Kaliskiego Ewangelickiego Towarzystwa Śpiewaczego pod dyr. Renaty Ceroń, Ekumeniczny PE-A w Koszalinie pod dyr. Marii Dąbrowskiej, PE-A w Poznaniu pod dyr. Małgorzaty Raszyk-Kopczyńskiej, PE-A w Rypinie pod dyr. Elżbiety Neumann-Majewskiej, PE-A w Gdańsku-Sopocie pod dyr. Aleksandra Przeradowskiego oraz po raz pierwszy Chór Ekumeniczny PE-A w Pile pod dyr. Waldemara Ratajczaka.



Zjazd Chórów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej w Sopocie

Dwudniowy Zjazd rozpoczął się w sobotnie popołudnie, w Tuchomiu, w ośrodku wypoczynkowym położonym nad jednym z wielu kaszubskich jezior. Na początku zaplanowano rozśpiewanie i wspólną próbę połączonych chórów pod dyr. kantora trójmiejskiej Parafii – Aleksandra Przeradowskiego. Następnie zwierzchnik DP-W, ks. bp Marcin Hintz, przywitał

uczestników i oficjalnie otworzył Zjazd modlitwą. Po wspólnej kolacji-grilla odbyło się spotkanie z zaproszonym gościem, p. Tadeuszem „Pleskot” Makowskim, znanym kaszubskim regionalistą, miłośnikiem instrumentów kaszubskich, propagatorem języka kaszubskiego, który w interesujący i zarazem zabawny sposób przybliżył chórzystom historię i kulturę Kaszubów. Wieczorem, przy wspólnym ognisku, do późnych godzin trwały rozmowy i śpiewy – był to czas na integrację.

W niedzielę wczesnym rankiem chórzyści wyruszyli do Sopotu, gdzie o godz. 9.30 w kościele Zbawiciela uczestnicy Zjazdu oraz parafianie razem przeżyli uroczyste nabożeństwo. Kazanie wygłosił ks. bp Marcin Hintz, spowiedź poprowadził pochodzący z trójmiejskiej parafii, ks. Michał Walukiewicz, natomiast w liturgii brali udział: ks. Marcin Kotas, ks. Tomasz Wola, ks. Michał Kühn oraz ks. Marcin Rayss. Podczas nabożeństwa zostało udzielone również błogosławieństwo Państwu Elżbiecie i Tadeuszowi Abtom, którzy w tym dniu obchodzili wyjątkowy jubileusz – 60. rocznicę ślubu. Pan Tadeusz Abt przez wiele lat prowadził sopocki chór oraz pełnił funkcję dyrygenta diecezjalnego. Na co dzień służy nadal jako organista w Tczewie. Bezpośrednio po nabożeństwie miały miejsce występy poszczególnych chórów, które w losowej kolejności prezentowały przygotowany repertuar. W finale koncertu połączone chóry pod dyr. Aleksandra Przeradowskiego wykonały dwa utwory. Na zakończenie części oficjalnej Biskup Diecezji oraz kurator trójmiejskiej Parafii, p. Władysław Jamborowicz, wspólnie wręczyli dyrygentom chórów róże i pamiątkowe dyplomy uczestnictwa w XXVIII Zjeździe Chórów DP-W w Sopocie. Po koncercie uczestnicy Zjazdu udali się na wspólny obiad.

W dniach 26-28 września młodzież w wieku konfirmacyjnym z Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej uczestniczyła w wyjeździe „Śladami Lutra”. Trasa wycieczki rozpoczynała się w Poznaniu i prowadziła przez Zamek Wartburg, gdzie ks. dr Marcin Luter, ukrywając się jako rycerz Jerzy, przetłumaczył z greckiego na swój ojczysty język Nowy Testament. Następnie młodzież zwiedzała Eisleben – miasto urodzin i śmierci Reformatora, by dotrzeć do Wittenbergi, gdzie rozgrywały się najważniejsze wydarzenia związane z XVI-wieczną Reformacją i jej głównymi przedstawicielami. W wyjeździe brała udział liczna grupa młodzieży z trójmiejskiej parafii, której opiekunami byli ks. Marcin Rayss i p. Dorota Pierścionek.



Młodzież na Zamku w Wartburgu

Diakonia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP już po raz ósmy przyznała swoje nagrody w uznaniu za zaangażowanie na rzecz pracy diakonijnej oraz za „samarytańskie serce”. Nagrody zostały rozdane podczas uroczystej ekumenicznej XIII Gali *Ubi Caritas*, która odbyła się 4 października w warszawskim Teatrze Kamienica. Nagrody i wyróżnienia przyznały także rzymskokatolicki Caritas Polska, Eleos Kościoła Prawosławnego, a także – po raz pierwszy – Diakonia Kościoła Ewangelicko-Reformowanego.

W tym roku Nagrodę Główną Diakonii Polskiej i statuetkę „Miłosierny Samarytanin” otrzymał nasz parafianin, p. Artur Pawłowski, urodzony w 1930 r., który po wojnie związał się z parafią luterańską w Gdańsku z siedzibą w Sopocie. Od wielu lat jest zaangażowany w jej działalność diakonijną, pełni funkcję przewodniczącego parafialnej Komisji Diakonijnej, na bieżąco organizuje pomoc dla najbardziej potrzebujących. Nagroda została przyznana za całokształt służby na rzecz bliźnich. Podczas wręczenia nagrody w Warszawie, p. Arturowi Pawłowskiemu towarzyszyli ks. bp Marcin Hintz z pastorem Iwoną Hintz oraz 4-osobowa delegacja z Niemiec, z naszej parafii partnerskiej Winterhude-Uhlenhorst. Wywiad z Laureatem znajduje się w bieżącym numerze GRE.

W dniach 3-6 października gościliśmy 4-osobową delegację z parafii partnerskiej Winterhude-Uhlenhorst w Hamburgu. Wizyta rozpoczęła się udziałem gości z Niemiec w piątkowym spotkaniu młodzieżowym. Wikariusz ks.

Marcin Rayss, wspólnie z młodzieżą, zaprezentował gościom pracę młodzieżową w warunkach diaspory Kościoła E-A w Polsce. Nasi niemieccy partnerzy mieli możliwość zapoznania się z różnymi wydarzeniami i inicjatywami, które miały miejsce w ostatnich latach w trójmiejskiej Parafii oraz w naszej Diecezji. W trakcie multimedialnej prezentacji pokazano również najciekawsze zdjęcia.

W sobotę 4 października (sobota), jak już wspomniano, delegacja została zaproszona do Warszawy, by towarzyszyć p. Arturowi Pawłowskiemu podczas uroczystej gali. Parafia w Hamburgu od wielu lat wspiera finansowo działalność diakonijną naszej Parafii, było to więc wyjątkowe przeżycie nie tylko dla samego nagrodzonego, ale i dla gości z Niemiec.

W niedzielę, 5 października, wspólnie było nam dane przeżywać w kościele uroczyste nabożeństwo z okazji Dzięczynnego Święta Żniw. Liturgie razem poprowadzili ks. Wolf Schröder-Micheel, ks. Nicole Irmer, ks. Marcin Rayss oraz ks. bp Marcin Hintz, który wygłosił kazanie. Po nabożeństwie w Sali Debory odbyło się spotkanie z parafianami, a goście wręczyli symboliczne upominki dla całej społeczności.



Nabożeństwo w Dzięczynne Święto Żniw

Zaraz po niedzielnym nabożeństwie delegacja z Niemiec wraz z ks. bp. Marcinem Hintzem udała się do kościoła Zbawiciela w Bydgoszczy na koncert inauguracyjny w ramach I Bydgoskiego Festiwalu Muzyki Dawnej, którego organizatorem jest Ewangelickie Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe we

współpracy z Parafią Ewangelicko-Augsburską w Bydgoszczy i Akademią Muzyczną w Bydgoszczy. Wieczorem, po powrocie do Sopotu, goście odbyli jeszcze spotkanie z p. pastora Iwoną Hintz, członkinią parafialnej Komisji Diaconijnej, podczas którego przybliżona została praca komisji – zarówno od strony formalnej, jak i praktycznej. Wizyta zakończyła się w poniedziałek, a goście samolotem powrócili do Hamburga.

Także 5 października otwarto w Sali Debory wystawę prac naszej parafianki, p. Angeliki Leśniak. Prezentacja nosi tytuł *Wzór zaczarowany w gipsie*. Prace Angeliki Leśniak są wykonane rzadką techniką intarsji w gipsie. Otwarcie wystawy miało miejsce w niedzielę, bezpośrednio po uroczystym nabożeństwie dziękczynnym z okazji Święta Żniw.



Kurator wystaw w Sali Debory p. Szymon Mielczarek z autorką prac

W dniu 4 listopada, w naszej Parafii gościliśmy prof. dra hab. Jarosława Kłaczkowa z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika (kuratora Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Toruniu). Prof. J. Kłaczkow, na zaproszenie Oddziału Gdańskiego PTEw, przyjechał z wykładem: *Polska emigracja protestancka w XIX i XX wieku – miejsca osiedlenia, sieć parafialna, duchowni, wydawnictwa prasowe*. Na odczyt przybyło kilkadziesiąt osób – oprócz członków PTEw byli obecni również trójmiejscy parafianie, sympatycy oraz osoby zainteresowane protestantyzmem.

Prof. J. Klaczkow mówił o losach emigracji protestanckiej – zarówno tej, która opuściła nasz kraj w poszukiwaniu lepszych warunków życia ze względów ekonomicznych, jak i emigracji politycznej w XX wieku. Polscy ewangelicy emigrowali przede wszystkim do Stanów Zjednoczonych i Kanady, a w drugiej fazie również do Wielkiej Brytanii. Tam zakładali polskie zbory, co wcale nie było prostym zadaniem, z powodu braku duchownych polskojęzycznych. Referent dokonał również przeglądu polskiej prasy ewangelickiej – czasopism, które ukazywały się poza granicami naszego kraju – często o charakterze religijnym i patriotycznym. Wykład był ubogacony również licznymi pamiątkowymi fotografiami, które prof. J. Klaczkow w dużej mierze pozyskał z różnych prywatnych, domowych archiwów. Po zaprezentowaniu tematu wśród uczestników spotkania wywiązała się ciekawa dyskusja. Prelegentowi zadano wiele pytań.

Wieczorem 4 listopada odbyło się posiedzenie Rady Naukowej i Redakcji *Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego*. Omówiono zawartość bieżącego numeru GRE, kwestię stypendium GRE oraz plany na następny numer Rocznika.

W tegorocznej akcji *Prezent pod choinkę*, której organizatorami było Centrum Misji i Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego przy współpracy z Diakonią Polską, wzięła udział także nasza Parafia. Prezenty-paczki zbieraliśmy do dnia 7 listopada. Łącznie udało nam się zebrać 80 paczek oraz kwotę prawie tysiąc złotych, która została przeznaczona na zakup produktów i wykonanie prezentów przez wolontariuszy CME. W akcji wspólnie z Parafią wzięła również udział Szkoła Podstawowa nr 85 w Gdańsku, a koordynatorką akcji w tej szkole była p. Dorota Pierścioneł, nasza parafianka. Paczki zostały już przekazane do punktu zbiorczego w naszej Diecezji, do Bydgoszczy, skąd pojedą do siedziby CME na południu Polski, a następnie zostaną przetransportowane na Ukrainę, do Białorusi i Rumunii, tak, by jeszcze przed świętami można było je wręczyć dzieciom. Serdecznie dziękujemy za udział w akcji, za złożone ofiary na ten cel i przygotowanie prezentów.

W poniedziałek 24 listopada w Tczewie odbyła się uroczystość poświęcenia kamienia węgielnego pod budowę Centrum Konserwacji Wraków Statków. Inwestorem jest Muzeum Morskie w Gdańsku. W odpowiedzi na zaproszenie dyrektora Muzeum dra Jerzego Litwina oraz konsula honorowego Norwegii p. Michała Rzeszewicza, w uroczystości brał również udział zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KE-A w RP ks. bp Marcin Hintz, który wraz z Infułatem Diecezji Pelplińskiej KRK, ks. Stanisławem Gruntem, poświęcił kamień węgielny pod budowę Centrum. W uroczystości brali również udział: prof. Małgorzata Omilanowska – Minister Kultury, Mieczysław Struk – Marszałek Województwa Pomorskiego, Mirosław Pobłocki – Prezydent Miasta

Tczewa. Budowa centrum, która jest dofinansowana m.in. ze środków norweskich, ma zakończyć się w kwietniu 2016 r.

Na zaproszenie Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego przedstawiciele Marynarki Wojennej wzięli udział w organizowanych przez Dziekanat Ewangelicki MW i Parafię Ewangelicko-Augsburską w Gdańsku-Sopocie uroczystościach z okazji 96. rocznicy odtworzenia morskiego rodzaju Sił Zbrojnych RP. Z tej okazji w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie odbyło się uroczyste dziękczynne nabożeństwo. W uroczystości wzięli udział m.in. Inspektor Marynarki Wojennej kontradmirał Marian Ambroziak, admirałowie, oficerowie Marynarki Wojennej, trójmiejscy parafianie oraz sympatycy. Gości przywitał dziekan ewangelicki Marynarki Wojennej ks. kmdr por. Marcin Pilch oraz gospodarz trójmiejskiej parafii i zarazem zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KEA w RP ks. bp Marcin Hintz. Nabożeństwo śpiewem uświetnił chór parafialny *Gloria Dei* pod dyr. Aleksandra Przeradowskiego, który zaśpiewał trzy pieśni: „Jubilate Deo”, „Modlitwa Pańska” oraz „Pieśń o Boże błogosławieństwo” wraz z towarzyszeniem kameralnego zespołu instrumentalnego. Kazanie wygłosił biskup wojskowy ks. płk. Mirosław Wola, liturgię prowadzili kapelani Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego, a modlitwy ekumeniczne odmówili kapelani Marynarki Wojennej: katolicki – ks. por. Piotr Listopad oraz prawosławny – ks. kmdr Arkadiusz Zielepucha. Po nabożeństwie uczestnicy mieli okazję zwiedzić wystawę „Marynarka Wojenna RP. Ewangelicy w Wojsku Polskim” przygotowaną przez p. Marię Drappella w parafialnej Bibliotece *Etos*. Uroczystości zakończyło przyjęcie w siedzibie biskupa Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej.

Podczas nabożeństwa w I Niedzielę Adwentu, 30 listopada, w kościele Zbawiciela miało miejsce uroczyste wstąpienie do naszej Parafii 4 nowych członków. Wydarzenie to uświetnił śpiewem Chór *Gloria Deo*.

W dniu 1 grudnia ks. bp Marcin Hintz wziął udział w uroczystej sesji Rady Miasta, podczas której ślubowanie złożyli nowo wybrani radni oraz Prezydent Miasta, dr Jacek Karnowski, któremu mieszkańcy okazali zaufanie na kolejną kadencję. Uroczystość w Ratuszu poprzedziło ekumeniczne nabożeństwo w kościele rzymskokatolickim „Gwiazdy Morza”, podczas którego ks. bp Hintz wygłosił słowo pozdrowienia oraz zmówił modlitwę.

Dnia 9 grudnia w sali na plebanii, miał miejsce wykład wybitnego sławisty. Gościliśmy prof. Rolfa Fiegutha, emerytowanego profesora sławistyki Uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim, który przebywał w Trójmieście jako gość Uniwersytetu Gdańskiego. W naszej Parafii prof. R. Fieguth wygłosił wykład pt. *Śmiech dziecka - żałoba ojca. O wybranych wątkach w Trenach Kochanowskiego*. Prof. R. Fieguth urodził się w Berlinie w 1941 roku, należy do czołówki polonistów

zagranicznych, jest potomkiem mennonitów żuławskich, ma za sobą 13-letnią szkolną luterzańską naukę religii, a we Fryburgu szwajcarskim – w związku z tematami polonistycznymi – współpracuje również z Kościołem Rzymskokatolickim.

Na grudzień 2014 r. zaplanowane są jeszcze następujące wydarzenia: w III Niedzielę Adwentu odbędzie się już po raz czwarty kiermasz adwentowy, a w sobotę 20 grudnia – gwiazdka dla dzieci. Koniec grudnia to także, a może przede wszystkim, świąteczne nabożeństwa w kościele Zbawiciela.

Cztery razy w roku mają miejsce w naszym kościele nabożeństwa prowadzone w liturgii Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Duszpasterzem grupy ewangelicko-reformowanej w Trójmieście jest ks. mjr Tadeusz Jelinek, proboszcz Parafii Ewangelicko-Reformowanej w Żychlinie, kapelan wojskowy Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego. W IV niedzielę Adwentu, 21 grudnia ewangelicy reformowani spotkają się na ostatnim tegorocznym nabożeństwie z Wieczerzą Pańską.

Ważnym obszarem działania Parafii są zebrania dwóch grup, koordynowanych przez pastorową Iwonę Hintz: Koła Pań i Koła Pań Seniorek. Starsze Panie spotykają się w ostatni wtorek miesiąca. Spotkania te mają charakter towarzyski, połączone są ze śpiewem ewangelickich pieśni.

W tym roku uczestniczki wtorkowych spotkań Koła Pań wysłuchały wielu ciekawych referatów, były świadkami interesujących prezentacji. Ponadto Panie, co stało się już tradycją, wspólnie udawały się na trójmiejskie koncerty, wzięły udział w wycieczce na Kaszuby oraz w innych inicjatywach dających impulsy do refleksji, jak też twórczego, radosnego życia.

Mija kolejny rok naszej służby i pracy w Kościele. Dziękujemy Panu Bogu za darowany nam czas składania naszego świadectwa przynależności do Boga i ewangelickiej tradycji. Rok 2014 był czasem wielu wyzwań, czasem wielkich radości, przezwyciężania 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 2015 roku.

Opracowano na podstawie materiałów własnych Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie