

ISSN 1898-1127

GDAŃSKI ROCZNIK  
EWANGELICKI

vol. X

Gdańsk 2016

Parafia Ewangelicko-Augsburska  
w Gdańsku z siedzibą w Sopocie

## RADA NAUKOWA

*Heinrich Assel – Uniwersytet w Greifswaldzie, RFN, Piotr Birecki – UMK, Jerzy Domasłowski – UAM,  
bp Marcin Hintz – ChAT, Jan Iluk – UG, Jarosław Klaczekow – UMK,  
Paweł Leszczyński – PWSZ Gorzów Wielkopolski, Bogumił B.J. Linde – UG, Janusz Mattek – UMK,  
Magdalena I. Sacha – UG, Tadeusz Stegner – UG*

## REDAKCJA

*bp Marcin Hintz – redaktor naczelny,  
Maria Drapella, Astrid Gotowt – sekretarz, Iwona Hintz  
Redaktor działu Historia – Tadeusz Stegner  
Redaktor języka angielskiego – Bolesław Borzycki*

## RECENZENCI STALI GRE

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

## RECENZENCI BIEŻĄCEGO NUMERU

*dr Zbyszek Dymarski; dr hab. Wojciech Gajewski, prof. UG;  
dr hab. Wacław Gojniczek; dr Małgorzata Grzymacz; prof. dr hab. Piotr Jaskóła;  
dr hab. Lucyna Kostuch, prof. UJK; dr hab. Sławomir Kościelak, prof. UG;  
dr hab. Krzysztof Leniowski, prof. UG; prof. dr hab. Janusz Maciuszko;  
dr hab. Bogusław Milerski, prof. ChAT; dr hab. Beata Orłowska, prof. AJP Gorzów Wlkp;  
prof. dr hab. Zbigniew Opacki; prof. dr hab. Henryk Pietras; dr Jerzy Sojka;  
dr hab. Janusz Szyra, prof. AJD; dr hab. Henning Theißen; prof. dr hab. Karol Toeplitz;  
dr hab. Józef A. Włodarski, prof. UG; dr hab. Kalina Wojciechowska, prof. ChAT*

## WYDAWCA

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

## SKŁAD

*Przemysław Jodłowski*

## PROJEKT OKŁADKI

*Jerzy Kamrowski*

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

## DRUK

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

Prawa autorskie należą do autorów artykułów

Druk dofinansowała:

Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland (Nordkirche)  
Zentrum für Mission und Ökumene

ISSN 1898-1127

Nakład: 600 egzemplarzy

# Spis treści

KS. BP MARCIN HINTZ, *Słowo wstępne*.....7

## HISTORIA

WILHELM HÜFFMEIER, „*Gott hat sein Evangelium auch durch die Musik gepredigt*“ Martin Luther, *die Musik und das Kirchenlied*.....9

JANUSZ MAŁEK, *Zarys dziejów Reformacji w Wielkopolsce*.....21

WACŁAW GOJNICZEK, *Konsystorz księstwa cieszyńskiego czasów Reformacji w świetle listu dobrego urodzenia Jana Pragenusa z 1622 roku*.....32

TADEUSZ STEGNER, *Czy tylko „dzieci, kuchnia, kościół”? Kobiety w polskim protestantyzmie w XIX i w początkach XX wieku*.....43

ADRIAN ULJASZ, *Jerzy Kotula (1855 – 1889). Cieszyński księgarz, wydawca i nakładca*.....57

KRZYSZTOF M. RÓŻAŃSKI, *Duchowni luterkańscy w Białymstoku od I wojny światowej do likwidacji parafii w 1978 roku*.....75

## TEOLOGIA

MARCIN HINTZ, *Obraz uchodźstwa w Biblii jako impuls etyczny dla Kościołów dzisiaj*.....89

ARTUR ALEKSIEJUK, *Problematyka pobierania zarodkowych komórek macierzystych w oficjalnych stanowiskach Kościołów ewangelicko-luterkańskich Szwecji i Norwegii*..... 102

JERZY SOJKA, *Teologia Marcina Lutra w debacie Światowej Federacji Luterkańskiej po roku 2010*..... 122

HENNING THEIBEN, *Theologie des Herzens – Theologie der Tatsachen. Zur Lage der Offenbarungstheologie im Jahr des Reformationsjubiläums*..... 139

KALINA WOJCIECHOWSKA, *Nauki dla wybranych. Charakterystyka ekskluzywnego nauczania Jezusa w Ewangelii Marka*..... 158

WOJCIECH GAJEWSKI, „*Rzekł mu Pilat: Co to jest prawda?*” *’Emet i alétheia w tradycji żydowskiej i grecko-rzymskiej. Kulturowo-teologiczne odczytanie J 8,31-32 i J 18,37-38a Cz.3*..... 169

## VARIA

KAROL TOEPLITZ, „*Nie wierzę teologom*”..... 193

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK, *Kierkegaarda droga poznania Boga*..... 206

## RECENZJE

- Reformacja i tolerancja. Jedność w różnorodności? Współistnienie różnych wyznań na ziemi wschowskiej i pograniczu wielkopolsko-śląskim (Jerzy Domastowski).....* 225
- ŁUKASZ BARAŃSKI, JERZY SOJKA, *Reformacja, t. I, Historia i teologia luteranckiej odnowy Kościoła w Niemczech w XVI wieku, cz. 1 (Maria Drapella).....* 229
- JAN SZAREK, *Niosła mnie radość służby. Wspomnienia z czasów przemian (Aneta Sokół).....* 233
- Paweł Hulka-Laskowski, pisarz, religioznawca, bibliofil i pedagog (Aneta Sokół).....* 238
- IZABELA BOŻYK, *Osadnictwo niemieckie na terenach wiejskich między Pilicą a Wisłą w latach 1815-1864 (Tadeusz Stegner).....* 244
- „Na początku był Chrystus”. Bp Jerzy Pańkowski, bp Marcin Hintz, bp Grzegorz Rys. Rozmawiają... (Maria Urbańska-Bożek).....* 248

## ROZMOWY

- MARCIN HINTZ, *Rozmowa z premierem prof. Jerzym Buzkiem.....* 256

## KALENDARIUM

- IWONA HINTZ, *Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2016.....* 275

# Contents

RT. REV. MARCIN HINTZ, *Introduction*.....7

## HISTORY

WILHELM HÜFFMEIER, *“God also proclaims the Gospel through the music”*.  
*Martin Luther, Music and Church Songs*.....9

JANUSZ MAŁŁEK, *An Outline of History of the Reformation*  
*of Wielkopolska*.....21

WACŁAW GOJNICZEK, *Consistory of Duchy of Cieszyn in Times of the Reformation*  
*within the Context of a Letter of Good Birth of Jan Pragenus of 1622*.....32

TADEUSZ STEGNER, *“Children, Kitchen, Church” Only? Women in the Polish*  
*Protestantism in the XIX and in the Beginnings of XX Centuries*.....43

ADRIAN ULJASZ, *Jerzy Kotula (1855-1889). Bookseller, Publisher*  
*and Fund Provider*.....57

KRZYSZTOF M. RÓŻAŃSKI, *Lutheran Pastors in Białystok*  
*from World War I until Parish Closure in 1978*.....75

## THEOLOGY

MARCIN HINTZ, *The Biblical Image of the Exile as an Ethical Impulse*  
*for the Churches Today*.....89

ARTUR ALEKSIEJUK, *The Issue of Obtaining Embryonic Stem Cells*  
*in the Official Standpoints of the Old Lutheran Churches*  
*of Norway and Sweden i*..... 102

JERZY SOJKA, *Theology of Martin Luther in the Lutheran*  
*World Federation’s Debate after 2010*..... 122

HENNING THEIBEN, *The Theology of Heart – the Theology of Facts. About the*  
*Situation of the Theology of Revelation in the Year of Reformations Jubilee*..... 139

KALINA WOJCIECHOWSKA, *Teachings for Chosen Few.*  
*Characteristics of Exclusive Teachings of Jesus in the Gospel of Mark*..... 158

WOJCIECH GAJEWSKI, *“Pilate saith unto him: What is truth? Part III*..... 169

## VARIA

KAROL TOEPLITZ, *“I do not believe theologians”*..... 193

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK, *Kierkegaard's Method of Knowledge of God*..... 206

## REVIEWS

- Reformation and Tolerance. Unity in Diversity?*  
*Co-existence of Various Denominations in the Wschowa Region*  
*and the Greater Poland - Silesia Borderland (Jerzy Domałowski)..... 225*
- ŁUKASZ BARAŃSKI, JERZY SOJKA, *Reformation, V. 1, History and Theology*  
*of Lutherant Revival of the Church in Germany in the XVI century, Part 1.*  
*(Maria Drapella)..... 229*
- JAN SZAREK, *I was brought by the joy of service.*  
*Memories from the Times of Changes (Aneta Sokół)..... 233*
- Paweł Hulka-Laskowski, *Writer, Specialist in Religious Studies,*  
*Bibliophile and Pedagogue (Aneta Sokół)..... 238*
- IZABELA BOŻYK, *German Settlement in the Rural Regions*  
*between Pilica and Wisła Rivers in the years 1815-1864 (Tadeusz Stegner)..... 244*
- "In the beginning was Christ" Bishop Jerzy Pańkowski, Bishop Marcin Hintz,*  
*Bishop Grzegorz Rys. Talk ... (Maria Urbańska-Bożek)..... 248*

## ROZMOWY

- MARCIN HINTZ, *A talk with the Prime Minister prof. Jerzy Buzek..... 256*

## KALENDARIUM

- IWONA HINTZ, *Chronicle of Events in the Evangelical-Lutheran Parish*  
*in Gdańsk, seated in Sopot, in the year 2016 ..... 275*

## Słowo wstępne

Rok 2016 w wymiarze duchowym i działaniach medialnych w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce upłynął pod znakiem przygotowań do Jubileuszu 500-lecia Reformacji. Również w bieżącym numerze „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego” nawiązujemy do tego wydarzenia, niemniej dopiero przyszłoroczna edycja będzie mu w pełni poświęcona. Oddajemy do rąk Czytelników X vol. naszego czasopisma, chociaż nie nadajemy mu charakteru jubileuszowego.

Do teologicznej problematyki reformacyjnej nawiązują bezpośrednio trzy teksty. Pierwszy, autorstwa warszawskiego teologa Jerzego Sojki, przedstawia debatę nad aktualnością teologii Marcina Lutra, jaka toczy się w Światowej Federacji Luteranckiej. Dwa pozostałe artykuły to przyczynki autorów niemieckojęzycznych. Tekst ks. Wilhelma Hüffmeiera, pierwotnie wygłoszony podczas konferencji w pomorskim Świdwinie wiosną b.r., omawia rolę pieśni w teologii praktycznej Marcina Lutra. Autor zwraca uwagę na fakt, że melodia potęguje wyraz emocjonalny pieśni. Drugi tekst niemieckojęzyczny, autorstwa Henninga Theißen z Greifswaldu, dotyka bardzo aktualnego tematu dyskutowanego nie tylko w humanistyce niemieckiej, a dotyczącego dominacji aspektów emocjonalnych nad faktami w społecznym odbiorze reformacyjnego dziedzictwa.

Artykuły *stricto* teologiczne zamieszczone w bieżącym numerze GRE zdają relację z wyników badań poszczególnych autorów. Studium problematyki prawdy, biblisty Wojciecha Gajewskiego, jest zakończeniem cyklu artykułów publikowanego od trzech lat w GRE i w bieżącym numerze znajduje swoje podsumowanie. Tekst mego autorstwa ukazuje obraz uchodźstwa w Biblii i stara się odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu impulsy biblijne znajdują odzwierciedlenie w postawach współczesnych chrześcijan. Ks. Artur Aleksiejuk, teolog prawosławny, opisał stanowiska Kościołów ewangelickich Szwecji i Norwegii na temat aspektów etycznych pobierania zarodkowych komórek macierzystych i badań nad nimi. Tekst biblistki, Kaliny Wojciechowskiej, dotyczy przekazu nauczania Jezusa z Nazaretu w koncepcji ewangelisty Marka.

W bieżącym numerze zamieszczone zostały również dwie analizy o charakterze filozoficznym. Tekst Karola Toeplitza „Nie wierzę teologom” to swoiste wyznanie metodologiczne sopockiego badacza Kierkegaarda. Studium Marii Urbańskiej-Bożek jest próbą rekonstrukcji skomplikowanej i niejednoznacznej Kierkegaardowskiej drogi poznania Boga.

Najwięcej tekstów – zgodnie z profilem Rocznika – dotyczy jednak dziejów ewangelicyzmu. W bieżącym numerze mogą Państwo przeczytać sześć artyku-

---

łów z zakresu historii. Waclaw Gojniczek pisze o Konsystorzu Księstwa Cieszyńskiego okresu Reformacji na podstawie edytowanego „listu dobrego urodzenia” Jana Pragenusa z 1622 r. Janusz Mallek, wybitny toruński badacz Prus, tym razem przedstawił rozwój ruchu reformacyjnego w Wielkopolsce. Adrian Uljasz omawia postać Jerzego Kotuli (1855-89), cieszyńskiego księgarza i wydawcy. Tadeusz Stegner prezentuje wyniki badań na temat statusu i roli kobiet w polskim protestantyzmie XIX i początku XX w. W potocznym odbiorze tradycja ewangelicka wyznacza kobietom miejsce w przestrzeni: kuchnia, kościół, dzieci. Z bogatego materiału faktograficznego zebranego przez Autora wynika, że stereotyp ten był uproszczeniem. Krzysztof Różański przedstawia kolejną część badań dotyczących parafii ewangelickiej w Białymstoku. Tym razem pisze o duchownych, którzy pracowali tam w okresie od I wojny światowej do roku 1978, kiedy to nastąpiła likwidacja parafii.

W numerze zamieściliśmy również kilka recenzji, które wpłynęły do Redakcji.

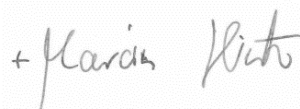
Tegoroczną edycję GRE dopełnia wywiad z prof. Jerzym Buzkiem, przewodniczącym Parlamentu Europejskiego i byłym premierem Rządu RP oraz Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie, za rok 2016.

Niestety, konieczność przestrzegania procedur wstępnej oceny oraz recenzowania tekstów sprawia, że ze względów formalnych lub merytorycznych nie wszystkie złożone artykuły mogły być zakwalifikowane do publikacji. Na naszej stronie internetowej [www.gre.luteranie.pl](http://www.gre.luteranie.pl) znajdują się wskazówki dla autorów w języku polskim oraz angielskim. Redakcja zachowuje również międzynarodowe standardy edycyjne i etyczne.

Jako zespół przygotowujący kolejną edycję „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego” ufamy, że spełnia ona swoją misję i przyczynia się do podejmowania badań nad polskim i europejskim ewangelicyzmem. Mamy nadzieję, że nasze czasopismo staje się stopniowo coraz ważniejszym forum dyskusji akademickiej w zakresie teologii, biblistyki i humanistyki nawiązującej do tradycji Reformacji.

Dziękując wszystkim Autorom tekstów, członkom Rady Naukowej i Redakcji tegorocznego „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”, zapraszam do dalszej współpracy.

Czytelnikom życzę interesującej lektury, a nam wszystkim Bożego prowadzenia!



ks. bp Marcin Hintz – redaktor naczelny



Wilhelm Hüffmeier

**„Gott hat sein Evangelium  
auch durch die Musik gepredigt“  
*Martin Luther, die Musik und das Kirchenlied***

**Einführung**

Das Thema „Martin Luther, die Musik und das Kirchenlied“ bietet die erfreuliche Chance, dass jede und jeder von Ihnen mitfühlen, mitdenken und mitreden kann. Die Reformation des 16. Jahrhunderts war nicht nur eine theologische Auseinandersetzung um die christliche Lehre und christliches Leben, sondern sie war auch eine Singebewegung. „Viele Anhänger Luthers“ haben „sich in das, was er wollte, nicht nur hineingedacht, sondern hineingesungen“<sup>1</sup>. Es ist deshalb kein Zufall, dass ein Jesuit namens Conzenius im Jahr 1620 klagte, „Luthers Lieder haben mehr Seelen getötet als seine Schriften und Predigten“<sup>2</sup>. Eine Singebewegung ist der Protestantismus bis heute geblieben. Aber heute wird, wer die evangelischen Lieder als Katholik hört und singt, vielleicht eher seine Freude daran haben, vor allem aber Luthers Deutung der Musik mögen. In Deutschland hat seine Nachdichtung des 130. Psalm „Aus tiefer Not schrei' ich zu Dir“ ebenso Eingang in das römisch-katholische Gesangbuch „Gotteslob“ gefunden wie Luthers Weihnachtslieder „Vom Himmel hoch, da komm ich her“ und „Gelobet seist du, Jesu Christ“. Dieses katholische Gesangbuch zeigt, wie sehr die protestantischen Lieder inzwischen der gesamten Christenheit zugute kommen und wie ökumenisch wir schon im Singen sind.

Für die reformatorische Singebewegung bildeten Luthers Theologie, seine Musikalität und sein Dichten von Kirchenliedern den Auftakt und die

---

<sup>1</sup> Christa Reich, Nun freut euch, lieben Christen g'mein, in: Geistliches Wunderhorn. Große Deutsche Kirchenlieder, hg. und erläutert von H. Becker u. a., München 2001, S. 114.

<sup>2</sup> Zitiert bei Karl Anton, Luther und die Musik, 3. Auflage, Zwickau 1928, S. 11.

bleibende Grundlage. Im Laufe der Geschichte sind zwar in den protestantischen Kirchen weltweit zahlreiche neue Lieder hinzugetreten, geprägt von der Umwelt, in der evangelische Christen leben, sei es in Polen oder Brasilien, in Frankreich oder Argentinien, in Italien oder Bolivien. Auf meinen Reisen als Präsident des Gustav-Adolf-Werks in die evangelische Diaspora Europas, Zentralasiens und Südamerikas habe ich beides erfahren. Auf der einen Seite die Entwicklung und Ausbildung eigenen Liedguts und die wechselseitige Übernahme von Liedern aus verschiedenen protestantischen und anderen christlichen Traditionen, auf der anderen Seite aber auch die lebendige Bewahrung reformatorischer Lieder, speziell Luthers.

Der deutsche Dichter Heinrich Heine hatte schon recht, als er vor bald 200 Jahren Luthers Lied „Ein feste Burg ist unser Gott“ die „Marseiller Hymne der Reformation“ nannte<sup>3</sup>. Historisch trifft diese Bezeichnung zwar ebenso wenig zu wie die polemische Zuspitzung von Friedrich Engels zu „Marseillaise der Bauernkriege“<sup>4</sup>. Der Fanfarenstoß der Reformation war „Ein feste Burg ist unser Gott“ nicht. Den einen Fanfarenstoß gab es überhaupt nicht. Die Reformation war ein Prozess, der in der Öffentlichkeit mit den berühmten „95 Ablassthesen“ (Disputation zur Erläuterung der Kraft des Ablasses. 1517) begann. Doch die Wirkung von „Ein feste Burg“ hat Heines Formulierung schon getroffen. Im weltweiten Luthertum ist dieses Lied zum gesungenen Identitätssymbol geworden.

Wenn ich mich nicht täusche, ist die Wertschätzung von „Ein feste Burg ist unser Gott“ in der Diaspora sogar stärker verbreitet als bei den Protestanten im Land der Reformation. In Deutschland sind viele evangelische Christen auf Distanz zu „Ein feste Burg ist unser Gott“ gegangen. Manche sehen in der Hymne einen überholten und unökumenischen Antikatholizismus, andere weigern sich, die vierte Strophe mit der Aussage „Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib“ zu singen. Vielleicht hat dieser Vers seine Bedeutung in der Diaspora gerade deshalb behalten, weil man dort als Minderheit häufig angefochten ist und geringschätzig behandelt wird. Oder täusche ich mich? Wie auch immer, nicht nur „Ein feste Burg ist unser Gott“ wird in der Diaspora gesungen. Selbst das bei uns nur noch selten angestimmte herrliche Lied Luthers „Wir glauben all an einen Gott“ habe ich vor anderthalb Jahren ausgerechnet in Brasilien zum

---

<sup>3</sup> Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Ders., Sämtliche Schriften in zwölf Bänden (Hanser Werkausgabe), hg. von K. Briegler, Bd. 5, München 1976, S. 547.

<sup>4</sup> Friedrich Engels, Brief an Schlüter, 1885, in: Karl Marx und Friedrich Engels über Kunst und Literatur, Berlin 1948, S. 241f.

Reformationstag von Jugendlichen gesungen gehört. Übrigens hatte die Melodie dort einen leichten Sambarhythmus erhalten. Es war sozusagen einbrasilianisiert worden.

So freue ich mich denn, Ihnen heute mit dem, was ich zum Thema „Martin Luther, die Musik und das Kirchenlied“ weiß, zu dienen. Allerdings wäre es vielleicht besser, wir würden Luthers Lieder singen, statt über sie zu reden. Lieder wollen gesungen, nicht besprochen werden. Nehmen Sie also meinen Vortrag als Notbehelf und Einstimmung. Im ersten Teil gehe ich dem Thema im Blick auf Luthers Leben, also biographisch nach. Der zweite Teil gilt den theologischen Aussagen Luthers über die Musik. Im dritten Teil kehre ich wieder zu Luthers Lieddichtungen und -vertonungen zurück. Ab und zu erlaube ich mir, ein Lied anzustimmen. Singen Sie mit, wenn Sie mögen, jeder und jede in der eigenen Sprache. Zunächst also:

### **Luther, die Musik und das Kirchenlied – biographisch**

Im Elternhaus der Familie Luder hat der am 10. November 1483 geborene Martin das Singen und Musizieren nicht gelernt. Luder hieß der Reformator übrigens, bis er im Herbst 1517 im Zusammenhang der Kritik am römische Ablasswesen seinen Namen in Luther änderte, um in ihn das Stichwort Eleutherios, d. h. Befreiter zu integrieren. Im Elternhaus Luder hat der kleine Martin also das Singen und Musizieren nicht gelernt. Das geschah erst in den Grundschulen in Mansfeld, Magdeburg und Eisenach, in denen außer Lesen, Schreiben und Latein auch Singen unterrichtet wurde. Kein Wunder, dass Luther später einmal bei Tische gesagt hat: „Man muss die Musik unbedingt in den Schulen behalten. Ein Schulmeister muss singen können, sonst sehe ich ihn nicht an.“ Und er fügt hinzu: „Ein Jüngling muss, bevor er zum Predigtamt ordiniert wird, wohl geübt sein in der Schule“ (WAT 5; 557,18-21). In Eisenach ist der 14jährige Martin als Mitglied „in einem der kleinen Schülerchöre“ von Tür zu Tür gezogen, um „milde Gaben“ zu erbetteln<sup>5</sup>. Ja, Martin Luder musste für sein tägliches Brot auch singen.

Sein herrliches Singen und Beten in der Kirche hat dem kleinen Luder in Eisenach auch einen Tisch im Haus einer reichen Verwandten verschafft. Später erwähnt er in seinen Tischreden die „Gesänge zu den kirchlichen Hochfesten“, die er besonders liebte, z. B. „*Ein Kindelein so löblich* ... und das Osterlied *Christ ist erstanden*“<sup>6</sup>. Luther stand also in der kirchlichen Tradition. Als Vater und Professor hat er oft mit seinen Kindern oder den Studenten in Wittenberg

---

<sup>5</sup> Heinrich Böhmer, *Der junge Luther*, 6. Aufl. Leipzig 1954, S. 26.

<sup>6</sup> Johannes Schilling, *Musik*, In: *Luther Handbuch*, hg von A. Beutel, Tübingen 2005, S. 238.

abends mehrstimmig Motetten, Responsorien und gregorianische Gesänge angestimmt. Er selber sang dabei den Alt. Ich stelle mir auch vor, wie er an Weihnachten sein eigenes Lied „Vom Himmel hoch, da komm ich her“ im Kreis der Familie gesungen hat. Aber ich eile voraus.

Zunächst hat Martin Luder ja auf dringenden Wunsch des Vaters in Erfurt Jura studiert. Innerhalb des Vorstudiums der sog. Sieben Freien Künste (Grammatik, Rhetorik, Dialektik; Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie) wurde er auch in der Musiktheorie unterrichtet. In der damaligen Zeit war allerdings gerade die praktische Ausübung als Sinn der Musik in den Vordergrund gerückt. Wohl auch deshalb lernte der junge Luther in der Studentenzeit das Lautespiel und das Tabulieren, das Notieren der Lautfolge eines Musikstücks, eine Vorform der Notenschrift. Konkreter Anlass dafür war aber wohl die Genesungszeit nach einer versehentlich mit dem Degen selbst zugefügten Verletzung am Bein<sup>7</sup>. Als der junge Luder dann nach seinem berühmten Bekehrungserlebnis bei Stotternheim in der Nähe Erfurts mit 21 Jahren ins Kloster der Augustiner-Eremiten in Erfurt eintrat, hat er natürlich sowohl an den gesungenen Stücken der Messe wie an den meist gregorianischen Gesängen der Mönche, z. B. der Psalmen, in den Tageszeitandachten teilgenommen.

Andererseits wird Luther auch das eine oder andere weltliche Lied kennen gelernt haben. Kenner der Musikgeschichte haben beobachtet, dass in der Melodie, die er selber zu dem Lied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ komponiert hat, „charakteristische melodische Wendungen aus zwei mittelalterlichen Liebesliedern“ anklingen<sup>8</sup>. Von den Komponisten seiner Zeit schätzte Luther besonders Josquin Desprez, aber auch Ludwig Senfl aus Bayern (WAT 5; 557, 11f). Für den reformatorischen Gottesdienst wurde Johannes Walther sein Berater. Um nur drei Namen zu erwähnen. Zu Walther, inzwischen Kantor in Torgau, schickte Luther übrigens 1542 seinen musikalisch nicht so sehr begabten 16jährigen Sohn Johannes zum Unterricht in der Musik. Die Kompositionen des franco-flämischen Kirchen- und Hofkomponisten der Renaissance Josquin Desprez bezeichnet er gelegentlich als Predigt des Evangeliums: „Gott hat sein Evangelium auch durch die Musik gepredigt, wie offenbar bei Josquin, in dessen Kompositionen alles fröhlich, willig, milde herausfließt, nicht erzwungen und durch Regeln genötigt, (sondern) wie des Finken Gesang“ (WAT 2, 11,24-12,2: dort in lateinischer Sprache). Kein Wunder, dass auch die Musik von Josquin Desprez im Hause Luthers viel und gerne gesungen wurde.

---

<sup>7</sup> Siehe Volker Leppin, Martin Luther. Vom Mönch zum Feind des Papstes, Darmstadt 2013, S. 14

<sup>8</sup> So Christa Reich, a.a.O. (Anm. 1), S. 115.

## **Luthers theologische Deutung der Musik**

Neben seinen Vorreden zu Gesang- und Chorbüchern hat Luther sich in vier relativ kurzen Texten über die theologische Bedeutung der Musik geäußert. Ich wähle daraus den Entwurf für eine wohl ausführlicher geplante Schrift „Über die Musik“ von 1530 (WA 32/2; 635f; dort die Überschrift in griechischer, der Text in lateinischer Sprache) aus. Luther bekennt: „Ich liebe die Musik. Auch die Schwärmer gefallen mir nicht, weil sie die Musik verdammen.“ Warum liebt Luther die Musik? Er nennt fünf Gründe: „Sie ist 1. ein Geschenk Gottes und nicht der Menschen; 2. Sie macht fröhliche Herzen; 3. Sie verjagt den Teufel; 4. Sie bereitet unschuldige Freude. Darüber vergehen Zorn, Begierden, Hochmut. Den ersten Platz nach der Theologie gebe ich der Musik. Das wird klar aus dem Beispiel Davids und aller Propheten, die alles, was sie zu sagen hatten, in Metren und Gesängen ausdrückten. 5. Weil sie – die Musik – in Friedenszeit regiert. Bleibt also fest und es wird nach unserer Zeit besser für diese Kunst sein. Denn sie sind des Friedens. Die Herzöge von Bayern (eigentlich Gegner der Reformation, aber sie hatten den Senfl – Hü) lob ich darin, dass sie die Musik pflegen. Bei uns Sachsen werden Waffen und Kanonen gepredigt“.<sup>9</sup>

Berücksichtigt man noch andere Äußerungen Luthers, so stellen sich folgende Grundzüge für seine theologische Musikanschauung heraus.

Die Musik ist eine gute Schöpfung Gottes. Sie gehört zu dem, wozu sich der Glaube im ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses bekennt. Im Kleinen Katechismus sagt Luther: „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen“. Eine dieser Kreaturen ist die Musik.

Die ganze Welt ist voller Musik, „nichts ist ohne Klang“. Auch „die Luft ist von Klang erfüllt, wunderbarer aber ist die Musik der belebten Geschöpfe, insbesondere der Vögel, wie schon David wußte (Ps. 104)“<sup>10</sup>.

Im Verhältnis zur menschlichen Stimme sind jedoch alle anderen Klänge geradezu „Unmusik“ (WA 50, ebda.). Denn allein der Mensch ist mit der göttlichen Gabe der Sprach- und Singfähigkeit beschenkt. Er kann das tun, was Sinn aller Musik sein sollte: Gott loben, sein Wort in des Menschen Herz treiben, ihn erfreuen und trösten.

---

<sup>9</sup> Übersetzung nach Johannes Schilling, a.a.O., S. 240. Dort auch weitere Texte zu Luthers Musikverständnis.

<sup>10</sup> Vorrede zu den *Symphoniae iucundae* des Wittenberger Buchdruckers und ehemaligen Thomaskantors Georg Rhaw 1538 (WA 50, 368-374). Zitiert nach Johannes Schilling, a.a.O., S. 241.

Da eben auch die Musik Gottes Evangelium zu predigen vermag, erklärt Luther gelegentlich: „ich wollt alle künste, sonderlich die Musica gerne sehen ym dienst des der sie geben und geschaffen hat“ (WA 35, 475,4f.)<sup>11</sup>.

5. Für seine Musiktheologie beruft sich Luther durchgehend auf die Heilige Schrift, insbesondere auf David mit seinen Psalmen und Elisa und Saul, den das Harfenspiel aus seiner Trübsal zu reißen vermag, aber natürlich auch die neutestamentlichen Ermunterungen zum Singen geistlicher Lieder und Gesänge (1. Kor. 14, 15.26 u. Kol. 3, 6).

Zu Luthers Liebe zu den Singvögeln, liebe Anwesende, gibt es einen köstlichen Brief, zugleich ein Zeugnis von Luthers wunderbaren Humor. Den Brief hat er vermutlich 1534 im Auftrag von „Drosseln, Amseln, Finken, Hänflingen, Stieglitzen samt andern braven, ehrbaren Vögeln“ an sich selbst gerichtet. Die Vögel bitten darin, er, Luther, möge seinen Hausdiener Wolf Sieberger davon abbringen, den Singvögeln bei ihrem Flug nach Süden über Wittenberg mit Netzen nachzustellen. Und dann lässt er die Vögel drohen, dass, wenn Sieberger nicht aufhöre, sie in Netzen zu fangen, sie „Gott bitten (wollen), daß er ihm wehre, so daß er am Tage auf dem Herd Frösche, Heuschrecken und Schnecken an unsrer Statt fange und zur Nacht von Mäusen, Flöhen, Läusen, Wanzen angegriffen werde“<sup>12</sup>. Es gibt den Grobian Luther, hier haben Sie den humorvollen Reformator.

Zusammenfassend kann man sagen, was Luther in einem Brief an den schon erwähnten Ludwig Senfl, den Leiter der Münchner Hofkantorei, schreibt: „Und ich urteile frei heraus und scheue mich nicht zu behaupten, daß nach der Theologie keine Kunst sei, die der Musik gleichzustellen wäre, weil sie allein nach der Theologie das schenkt, was sonst allein die Theologie schenkt, ein ruhiges und fröhliches Herz. Dafür ist ein klarer Beweis, daß der Teufel, der Vater der traurigen Sorgen und des unruhigen Umtreibens, bei der Stimme der Musik ebenso flieht wie beim Wort der Theologie“<sup>13</sup>.

Wenn Luther hier von Theologie spricht, dann meint er ähnlich wie das von der Musik schon Gesagte nicht ein Theoriegebäude, sondern eine Lebensweise, in der das Gebet, das Hören auf die Heilige Schrift und das Lesen in ihr, die Erfahrung mitsamt den Anfechtungen und dem Zuspruch des Wortes Gottes aufs Engste zusammengehören. In diesem Sinne sind für Luther alle

---

<sup>11</sup> Zitiert bei Schilling, a.a.O., S. 237.

<sup>12</sup> Klageschrift der Vögel gegen Wolfgang Sieberger, 1534?, in: Martin Luther Schriften, hg. Von Karin Bornkamm u. Gerhard Ebeling, Bd. II (Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie – in sel taschenbuch 1284), Frankfurt/Main 1990, S. 266.

<sup>13</sup> An Ludwig Senfl in München. Coburg, 1. (4.) Oktober 1539, in: Martin Luther Schriften (wie Anm. 12), Bd. VI (Briefe), S. 134.

Christen, nicht nur die akademisch Ausgebildeten und zum Pfarrdienst Ordinierten Theologen (WA 41, 11, 9-13: „Alle sind Theologen, wie alle Christen sind“). Damit alle Christen Theologen werden, braucht es neben der Predigt und der Bibellektüre die Lieder als gesungene Katechismen und die Katechismen im Frage und Antwortspiel über die Grundfragen des Glaubens. Dazu nun der dritte und letzte Teil meines Vortrags.

### **III. Luther als Dichter und Komponist geistlicher Lieder und Gesänge – ein Überblick und ein Ausblick**

Es hat eine lange Zeit gedauert, bis Luther auch zum Liederdichter der Reformation wurde. Zunächst musste er die theologische Auseinandersetzung mit der römischen Kirche führen. Und es ist wohl kein Zufall, dass der Reformator mit dem Schreiben von Kirchenliedern erst begann, als er das Neue Testament übersetzt hatte. Dieses Sprachkunstwerk allein war allerdings schon eine Probe auf seine einzigartige schöpferische Sprachkraft. Hoch poetisch und in gewisser Weise musikalisch sind seine Übertragungen der Evangelien (und der Psalmen) wie auch die des Hohen Lieds der Liebe in 1. Kor. 13.

Mit der Liederdichtung begann Luther im Jahr 1523. Sie war ihm ein wichtiger Teil der Gottesdienstreform, die er in der Zeit in Gang setzte. Der äußere Anlass für sein erstes Lied war allerdings ein sehr trauriger. Auf den Märtyrertod zweier seiner Anhänger schrieb er ein reformatorisches Propagandalied, in dem er die Standhaftigkeit der beiden am 1. Juli 1523 auf dem Marktplatz in Brüssel nach einem Inquisitionsverfahren verbrannten Mönche Johann van Eschen und Henricus Vos preist.

Im selben Jahr folgte das Lied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“, eine Ballade von Gottes Barmherzigkeit, zu der Luther auch die Melodie schrieb und die den „Kern reformatorischer Glaubensüberzeugung dem Menschen ins Herz singt“<sup>14</sup>. Großartig, wie der Reformator in diesem erzählenden Lied Gott als Vater, als Sohn Jesus Christus und als Heiligen Geist sprechen lässt, so dass wer immer das Lied singt, zugleich Zuspruch empfängt und Zeugnis weitergibt. Mir hat dieses Lied einst im ersten theologischen Examen sehr geholfen. Das Thema lautete: „Beschreiben Sie Luthers Ansatz in der Trinitätslehre“. Mehrmals hat Luther diesen Ansatz in Liedern ausgedrückt: Der heilige Geist lehrt durch das Wort, Christus und Gott recht zu erkennen. Einer unsrer Professoren hatte damals Recht, als er zu uns sagte: Wer die Bibel und das Gesangbuch kennt, kann durch keine theologisches Examen durchfallen.

---

<sup>14</sup>Markus Jenny, Gesangbuchvorreden, Lieder, Gebete 1523-1545, in: Martin Luther Schriften (wie Anm. 12), Bd. V (Kirche, Gottesdienst, Schule), S. 222.

Doch die beiden Lieder aus dem Jahr 1523 waren nur der Auftakt. Im selben Jahr hat Luther mit Blick auf den Gottesdienst für „viele deutsche Lieder“ plädiert, „die das Volk während der Messfeier singen könnte“ (WA 12, 219). Gleichzeitig teilte er seinem Vertrauten Georg Spalatin, dem Hofkaplan und Beichtvater Friedrich des Weisen, mit: „Wir haben beschlossen, nach dem Beispiel der Propheten und der alten Väter der Kirche, deutsche Psalmen für das Volk zu schaffen, geistliche Gesänge, damit das Wort Gottes auch durch das Singen unter dem Volk bleibe. Darum suchen wir überall Dichter“ (WAB 3, 220). Luther ging mit gutem Beispiel voran. Insgesamt hat er 36 Kirchenlieder gedichtet<sup>15</sup>. Man kann sie in verschiedene Gruppen einteilen.

Neben den reformatorischen Propagandaliedern stehen sieben Liedbearbeitungen von Psalmen. Diese Gattung Psalmenlieder ist Luthers ureigene Schöpfung. Am bekanntesten wurden die Liedfassungen des 130. und 46. Psalms, eben „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“ und „Ein feste Burg ist unser Gott“. Eine weitere Gattung sind Luthers Übertragungen lateinischer Hymnen, z. B. das Weihnachtslied „Nun komm, der Heiden Heiland“, das Pfingstlied „Komm, Gott Schöpfer, heiliger Geist“ und das Trinitatislied „Der du bist drei in Einigkeit“. Auch die Bittlieder „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“ und „Verleih uns Frieden, gnädiglich“ führen melodisch und textlich mittelalterliche Hymnen fort.

Auch das volkssprachliche geistliche Liedgut des Mittelalters nahm Luther auf, indem er es überarbeitete, neu formte und erweiterte, so z. B. das wunderbare schon erwähnte Weihnachtslied „Gelobet seist du, Jesu Christ“ mit den einzigartigen Versen „Den aller Weltkreis nie umschloß, / der liegt in Marien Schoß. / Er ist ein Kindlein worden klein. / der alle Ding erhält allein. / Kyrieleis.“ Und: „Das ewig Licht geht da herein, / gibt der Welt ein neuen Schein. / Es leucht' wohl mitten in der Nacht / und uns des Lichtes Kinder macht. Kyrieleis.“ Eine kleine Bemerkung zu Maria bei uns Protestanten, sei mir gestattet. In seiner Auslegung des Lobgesangs der Maria hat Luther dazu Großartiges gesagt. Er schreibt: „Maria sagt nicht: 'Meine Seele macht groß sich selbst' oder 'hält viel von mir'. Sie wollte auch gar nichts von sich gehalten haben. Sondern allein Gott macht sie groß... Denn obwohl sie solch überschwengliche Tat Gottes in sich empfand, war sie doch und blieb also gesinnt, daß sie sich nicht erhob über den geringsten Menschen auf Erden“<sup>16</sup>. Maria ehren, heißt also nicht, sie hoch erheben, sondern den, den sie erhebt: Gott, den Vater Jesu Christi. So hat Maria selbst es nach Luther gewollt.

<sup>15</sup> Sie sind abgedruckt in: Martin Luther Schriften (wie Anm. 12), Bd. V, 228-285.

<sup>16</sup> Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt. 1521, in: Martin Luther Schriften (wie Anm. 12), Bd. II, 130f..



Doch zurück zu den Liedern Luthers in der Tradition des geistlichen Volkslieds. Dazu gehören auch das Trostlied „Mitten wir im Leben sind / mit dem Tod umfassen“ oder das Osterlied „Christ lag in Todesbanden“, zu dem Johann Sebastian Bach eine so unvergleichliche Motette geschrieben hat, in der der Kampf des Lebens mit dem Tod musikalisch dramatisch gestaltet ist. Von größter Bedeutung für die reformatorische Bewegung ist schließlich die von Luther begründete Gattung der Katechismuslieder über „Die zehn Gebote“, das „Deutsche Credo“: „Wir glauben all an einen Gott“, die Tauf- und Abendmahlslieder „Christ, unser Herr, zum Jordan kam“ und „Jesus Christus, unser Heiland“ sowie das Lied „Vater unser im Himmelreich“. Dabei war Luther der Meinung und Hoffnung, dass diese Lieder zusammen mit dem Katechismus und zentralen Bibelsprüchen schon im Elternhaus gepflegt werden sollten. Immer geht es um die Fragen „Was betest du?“ und „Was glaubst du?“ und „Wie lebst du als Christ“.

Zwei Grundzüge sind typisch für die Lutherlieder: Zum einen, dass sie stets an die Bibel oder die mittelalterliche Tradition anknüpfen und diese im reformatorischen Sinn vergegenwärtigen, zum andern, dass sie dem Gottesdienst und dem Unterricht dienen und das so, dass sie zur persönlichen Aneignung und Vertiefung des christlichen Glaubens in der Gemeinde führen. Sehr zornig konnte Luther werden „über Leute, die beim Gottesdienst in der (Wittenberger) Stadtkirche die Psalmen und Lieder nur herunterbrummen.“ Dann schimpfte er, „fromme Leute kämen in der Kirche zum Gebet und zur Danksagung zusammen, nicht um zu blöken und zu brummen. Dazu sollten sie doch unter die Kühe und Schweine gehen und die Kirche in Ruhe lassen“<sup>17</sup>. Das ist ein Beispiel für Luthers berühmtem Grobianismus.

Noch ein paar Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte dieser Lieder und zum Kirchenlied heute:

Das 1529 erstmalig gedruckte Lied „Ein feste Burg ist unser Gott“ hat sich, wie schon gesagt, zu einer Art gesungenem Identitätssymbol evangelischer Christenheit entwickelt. Man findet es heute in Gesangbüchern von Lutheranern, Reformierten, Unierten, Methodisten, Mennoniten, in Deutschland sogar in Gesangbüchern von Adventisten und Neuapostolischen. Der Anlass und das Ziel dieses Liedes ist jedoch höchst umstritten. Manche meinen, das Lied sei 1527 unter dem Eindruck der nahenden Pest entstanden, andere sagen, es sei möglicherweise als Kampflied gegen die osmanischen Invasoren verfasst worden. Wieder andere sehen „Ein feste Burg ist unser Gott“ als gegen die Altgläubigen gerichtet, die sich der Reformation und dem Wort Gottes verweigerten. Wie auch

---

<sup>17</sup> So Elke Strauchenbruch, *Luthers Kinder*, Leipzig 2010, S. 45, in Anspielung auf eine Äußerung Luthers vom 7. Juni 1545.

immer, das Lied hat sich von seinem umstrittenen Anlass und Ziel gelöst und hat, ganz unabhängig davon, seine Karriere in der Musikgeschichte gemacht. Berühmt wurden Johann Sebastian Bachs Choralkantate „Ein feste Burg“, aber auch Felix Mendelssohn-Bartholdys zum 300. Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses komponierte Reformationssymphonie, in deren letztem Satz die Melodie erklingt. Weiter ist an die melodische Verwendung des Liedes in Giacomo Meyerbeers Oper „Die Hugenotten“ zu erinnern, um nur einige Wirkungen zu nennen.

Es gab aber auch eine deutsch-nationale Instrumentalisierung des Liedes, die ihren Höhepunkt als Kampflied vor allem gegen das katholische Frankreich im 1. Weltkrieg erreichte. Das ist, liebe Anwesende, eine Warnung vor jeglichem nationalistischen Missbrauch des Christentums, nicht nur in Deutschland. In der Zeit der deutschen Friedensbewegung vor 30 Jahren wurde neu entdeckt, dass das Vorbild von „Ein feste Burg“, der 46. Psalm, mit einer Friedensvision endet: „Kommt und schaut die Werke des Herrn, [...] der den Kriegen steuert in aller Welt, der Bogen zerbricht, Spieße zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt“. Diese Erinnerung traf in gewisser Weise Luthers ureigene Intention. In der „Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe“ seiner „deutschen Schriften“ schreibt der Reformator: „Auch das ist unsere Meinung gewesen, als wir die Bibel selbst zu verdeutschen anfangen, daß wir hofften, es sollte des Schreibens weniger und des Studierens und des Lesens in der (Heiligen) Schrift mehr werden. Denn alles andere Schreiben soll in die (Heilige) Schrift und zu ihr, wie Johannes zu Christus, weisen – wie er spricht: 'Ich muß abnehmen, dieser muß zunehmen (Joh. 3,30) - , damit ein jeder selbst möchte aus der frischen Quelle trinken“<sup>18</sup>. Und eine zweite Bemerkung.

Ein Gutteil von Luthers Liedern, längst nicht alle, haben den Wechsel der Zeiten überdauert. Diese Lieder werden heute überall in der Welt gesungen, vor allem natürlich in der weltweiten evangelischen Christenheit. Es ist aber zugleich ganz im Sinne Luthers, dass Generationen nach ihm neue Lieder gedichtet haben und bis heute singen. Die reformatorische Christenheit ist eine Liezbewegung geblieben. Davon zeugen – in Deutschland und darüber hinaus – Liederdichter wie Paul Gerhardt, Nikolaus von Zinzendorf, Gerhard Tersteege und Matthias Claudius, neben Komponisten wie Johann Crüger, Johann Georg Ebeling und J. S. Bach. Die Reihe der Dichter reicht bis hin zu Autoren im 20. Jahrhundert wie Jochen Klepper und Dietrich Bonhoeffer und darüber hinaus. In der Deutschen Demokratischen Republik hat Walter Schulz für die Jugendarbeit das schöne Lied „Gott liebt diese Welt“ geschrieben.

---

<sup>18</sup> Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der lateinischen Schriften Luthers. 1545, in: Martin Luther Schriften (wie Anm. 12), Bd. I, 6.

Frauen sind nicht allzu viele darunter. Elisabeth Cruciger ist mit dem Epiphanienslied „Herr Christ, der einig Gotts Sohn“ ein leuchtendes Vorbild. Aber sie ist nicht die einzige. Ich nenne aus unserem Evangelischen Gesangbuch in Deutschland nur einige herausragende. Das sind Ämilie Juliane Gräfin zu Schwarzburg-Rudolstadt, die Dichterin von „Bis hierher hat mit Gott gebracht“, Luise Hensel mit dem wunderbaren Abendlied „Müde bin ich, geh zur Ruh“, Julie Hausmann mit „So nimm denn meine Hände“, Minna Koch mit „Stern, auf den ich schaue“ bis hin zu Anna Martina Gottschick, die das Lied „Herr, mach uns stark im Mut, der dich bekennt“, geschrieben hat. Aber ich gebe zu, es könnten, es müssten mehr sein.

Sie werden aus der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Republik Polen ihre Tradition hinzufügen. Luther hat schon in der berühmten Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ aus dem Jahr 1520 die Frage gestellt: „Warum ist es eigentlich erlaubt, auf griechisch, lateinisch und hebräisch Messe zu halten und nicht auch auf deutsch oder in einer anderen Sprache?“<sup>19</sup>. Er selber hat die Freiheit, den Gottesdienst in der Nationalsprache zu feiern, für die Christenheit in Deutschland mit seinen Liedern und seiner Gottesdienstreform in Anspruch genommen. Ebendies gilt auch für das ältere und das neue geistliche Lied bei Ihnen in der Republik Polen.

**Summary:** “God also proclaims the Gospel through the music”. *Martin Luther, Music and Church Songs*

The article presents origins of the Evangelical church music in the XVI century. Pastor Dr Martin Luther is regarded as the father this music. The poet H. Heine described the hymn “A mighty fortress is our God” as Marseillaise of the Reformation. Luther was brought up in his school musical circle and recommended teaching music at schools of all levels. The Reformer, apart from prefaces to all kinds of songbooks, wrote four texts dedicated to the essence of Evangelical song where we find a thesis that music is a good deed of the God -Creator Himself what makes that music in its very nature is a good instrument to proclaim the Gospel. In one of his letters Luther wrote indeed that apart from theology music is the best art bringing consolation for the heart. His first song, Luther wrote not earlier than in 1523 in parallel to the undertaken efforts to reform Evangelical liturgy. Apart from the so-called propaganda songs of Reformation Luther’s favourite songs were paraphrases of psalms. In addition, another form of religious song created in the times of Reformation are catechism songs.

---

<sup>19</sup>M. Luther, De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, 1520, WA 6, 524, 33-35. Dort in lateinischer Sprache.

The article also depicts the person of Elisabeth Cruciger, the first Reformation singer. Reformation triggered a mighty movement that introduced national languages to the liturgy and church services. This movement also transformed music giving it specific feature of piety emerging from the spirit of Evangelical church reformation in the XVI century.

**Keywords:** Martin Luther, Reformation, Lutheran Hymn, Church Music

**Wilhelm Hüffmeier**, doctor of Evangelical theology, doctor *honoris causa* of many universities, honorary President of Gustav-Adolf-Werk Society

**Streszczenie:** „Bóg także zwiastuje Ewangelię poprzez muzykę“. *Marcin Luter, muzyka i pieśń kościelna*

Artykuł omawia powstanie ewangelickiej muzyki kościelnej w XVI w. Za jej ojca uchodzi reformator Kościoła ks. dr Marcin Luter. Poeta H. Heine określił hymn „Warownym Grodem jest nasz Bóg” mianem Marsylianki Reformacji. Luter wychował się w muzycznym środowisku szkolnym i zalecał nauczanie muzyki w szkołach wszystkich szczebli. Reformator obok przedmów do różnego rodzaju śpiewników, napisał 4 teksty poświęcone istocie pieśni ewangelickiej, gdzie odnajdujemy tezę, że muzyka jest dobrym dziełem samego Boga Stwórcy, co sprawia, że muzyka ze swej natury jest dobrym narzędziem zwiastowania Ewangelii. W jednym z listów Luter pisał wręcz, że obok teologii, to muzyka jest najlepszą sztuką niosącą pocieszenie serca. Pierwszą pieśń napisał Luter dopiero w roku 1523, równoległe do podjętego dzieła reformy liturgii ewangelickiej. Obok tzw. pieśni propagandowych Reformacji, ulubioną formą pieśni Lutera były parafrazy psalmów. Obok tego kolejną formą pieśni religijnej stworzonej w okresie Reformacji są pieśni katechizmowe.

Tekst omawia również postać Elisabeth Cruciger, pierwszej pieśniarki Reformacji. Reformacja wyzwoliła potężny ruch, który wprowadził języki narodowe do liturgii i życia nabożeństwowego, to samo uczynił z muzyką, nadając jej specyficzny, pobożnościowy rys wynikający z ducha ewangelickiej reformy kościelnej XVI w.

**Słowa kluczowe:** Marcin Luter, Reformacja, pieśń ewangelicka

**Wilhelm Hüffmeier**, dr teologii ewangelickiej, doktor *honoris causa* wielu uczelni. Prezydent Stowarzyszenia Gustav-Adolf-Werk w latach 2004-2015, obecnie honorowy. W latach 70. XX wieku wykładowca Nowego Testamentu w Sao Leopoldo, Brazylia. W latach 1987 – 2006 kierownik sekretariatu Wspólnoty Kościołów Ewangelickich Europy.

Janusz Małłek

## Zarys dziejów Reformacji w Wielkopolsce

Historiografia dysponuje kilkoma syntezami dziejów Reformacji w Wielkopolsce. Są to prace: Theodora Wotschke<sup>1</sup>, pastora Arthura Rhode<sup>2</sup>, Jolanty Dworzaczkowej<sup>3</sup>. Problematyka ta znalazła ostatnio także swoje miejsce w pracach poświęconych Reformacji w całej Polsce. Są to prace Wacława Urbana<sup>4</sup>, Christopha Schmidta<sup>5</sup>, Alfonsa Brüninga<sup>6</sup> i Jacka Wijaczki<sup>7</sup>. Spory materiał faktograficzny zawierają książki pastora Eduarda Kneifla<sup>8</sup> poświęcone dziejom Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce. Na wymienienie zasługuje z pewnością także obszerna monografia ks. Ignacego Warmińskiego<sup>9</sup>, traktująca o działalności reformacyjnej w Poznaniu b. dominikanina Andrzeja Samuela i Jana Seklucjana i niemniej cenna monografia Gottfrieda Schramma<sup>10</sup>

---

<sup>1</sup> T. Wotschke, *Reformation im Lande Posen*, Lissa 1913; tenże, *Geschichte der Reformation in Polen*, Leipzig 1911.

<sup>2</sup> A. Rhode, *Geschichte der evangelischen Kirche in Posener Lande*, Würzburg 1956.

<sup>3</sup> J. Dworzaczkowa, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkopolsce*, Poznań 1995; tejeże, *Reformacja w Wielkopolsce* [w:] *Dzieje Wielkopolski*, t. I red. J. Topolski, Poznań 1969, s. 542-573.

<sup>4</sup> W. Urban, *Epizod reformacyjny*, Kraków 1988.

<sup>5</sup> Ch. Schmidt, *Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Litauen*, Göttingen 2000.

<sup>6</sup> A. Brüning, *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569-1648)*, Wiesbaden 2008.

<sup>7</sup> J. Wijaczka, *Luteranie w Koronie od 1517 do 1795 roku* [w:] *Kościół luterski na ziemiach polskich (XVI-XX w.)*, t. I *W czasach Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, red. nauk. Jarosław Kłaczek, Toruń 2012, s.13-88, zwłaszcza s. 14-37.

<sup>8</sup> E. Kneifel, *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Niedermarschacht 64; tenże, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden in Polen 1555-1939*, Vierkirchen 1971; tenże *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Eging 1967.

<sup>9</sup> Ks. I. Warmiński, *Andrzej Samuel i Jan Seklucjan*, Poznań 1906.

<sup>10</sup> G. Schramm, *Der polnische Adel und die Reformation 1548-1607*, Wiesbaden 1965.

o udziale szlachty polskiej w dziele Reformacji. Przy opracowaniu tego tekstu przyjąłem konstrukcję zastosowaną w książce pastora Arthura Rhode.

### 1. Początki Reformacji w Wielkopolsce.

Położenie geograficzne Wielkopolski, nie aż tak odległej od Saksonii sprzyjało szybkiemu przenikaniu wiadomości o wystąpieniu Marcina Lutra i przybiciu na drzwiach kościoła zamkowego w Wittenberdze 95 jego tez skierowanych przeciw odpustom. Naturalnie hasła reformacyjne najłatwiej docierały do tej części ludności zamieszkującej Wielkopolskę, która posługiwała się językiem niemieckim. Nie wiemy czy tzw. druki ulotne, tak szeroko dostępne w Rzeszy, docierały w większej ilości do Wielkopolski. Niewątpliwie zarówno kupcy jak i studenci powracający do swych rodzinnych domów byli dobrymi informatorami o sytuacji wyznaniowej w Niemczech. W swoich bagażach mieli z pewnością książki i ulotki reformacyjne. Świadczy o tym fakt, że już od roku 1520 przeszukiwano domy mieszczan poznańskich tropiąc tzw. książki hereetyckie<sup>11</sup>. Zygmunt Stary w latach 20-tych ogłosił szereg mandatów antyluterańskich zakazujących przechowywanie i lekturę książek o treściach reformacyjnych<sup>12</sup>. W roku 1534 wydał zakaz udawania się młodzieży na studia w uniwersytetach „zarażonych” Reformacją, zwłaszcza do Wittenbergi, gdzie wykładał Marcin Luter i Filip Melanchton<sup>13</sup>. Za pierwszego krzewiciela idei reformacyjnych tutaj uważa się humanistę Krzysztofa Hegendorfera, który od roku 1529 wykładał w Akademii Lubrańskiego w Poznaniu. Jego wychowankami byli późniejsi przywódcy ruchu reformacyjnego w Wielkopolsce: Rafał Leszczyński, Jan Krotoski, czy Stanisław Latalski<sup>14</sup>. Hegendorfera, oskarżanego o herezję, musiał bronić oddział 50 zbrojnych Andrzeja Górki, sympatyka Reformacji, który niedługo później został starostą generalnym Wielkopolski. Obawiając się o swoje życie, Hegendorfer opuścił Poznań już w roku 1535<sup>15</sup>. Inny wykładowca w tej Akademii, Stefan Reich, uczeń Melanchtona przybyły do Poznania w roku 1533, wyjechał z tego miasta po dwóch latach z tych samych powodów. W roku 1539 biskup poznański Sebastian Branicki sprowadził dominikanina,

<sup>11</sup> J. Dworzaczkowa, *Reformacja i kontrreformacja* ..., s. 10.

<sup>12</sup> J. Mańtek, *Reformacja i protestantyzm w Polsce i Prusach w XVI-XV w. Opera selecta*, t. 4, Toruń 2012, s. 21,122

<sup>13</sup> A. Rhode, dz. cyt., s.20 i 23.

<sup>14</sup> J. Dworzaczkowa, *Reformacja i kontrreformacja*.... s. 10.

<sup>15</sup> A. Rhode, dz. cyt., s. 17.

sprawnego kaznodzieję Andrzeja Samuela<sup>16</sup>, w nadziei, że ten będzie umiejętnie zwalczał szerzący się w Poznaniu ferment reformacyjny. Okazało się to wielką pomyłką, gdy Samuel zaczął głosić reformacyjne hasła. Nie długo zresztą zabawił w Poznaniu. Stąd udał się na dalsze studia do Lipska. Tam ożenił się z siostrą reformatora Lipska, Kaspra Crucigera. Z Lipska Samuel wysyłał do Wielkopolski druki ewangelickie w języku polskim. Niestety nie znamy nawet tytułów tych druków, gdyż nie dotrwały do naszych czasów<sup>17</sup>. Samuel, po powrocie zza granicy, wykorzystał pobyt księcia pruskiego, Albrechta w Poznaniu w r. 1543 i wraz z nim udał się do bezpiecznych Prus Książęcych otrzymując parafię w Pasymiu. Pastor Rohde zaopatruje to takim komentarzem: „...Herzog Albrecht brauchte polnische Prediger für seine Masuren...”<sup>18</sup>. Książę Albrecht zabrał ze sobą do swego księstwa także innego kaznodzieję, Jana Seklucjana<sup>19</sup>, który wygłaszał kazania reformacyjne co prawda nie w kościołach w Poznaniu, lecz na zgromadzeniach prywatnych. Jemu także groziło postępowanie karne. Seklucjan objął urząd pastora w Królewcu dla kolonii polskiej. Nigdy nie wrócił do Poznania, ale dzięki swojej działalności wydawniczej zaopatrywał Wielkopolskę w książki służące budowaniu i umacnianiu Kościoła luterańskiego. Z kolei w roku 1546 kaznodzieja o imieniu Albert wygłaszał kazania w duchu luterańskim w kościele Marii Magdaleny w Poznaniu. Szybko został jednak uciszony. Rozpowszechnianie się idei reformacyjnych nie ograniczało się tylko do stolicy Wielkopolski, Poznania, ale także innych miast tej dzielnicy, takich jak Nakło, Środa czy Grodzisk Wielkopolski. Za panowania Zygmunta Starego, wiernego staremu Kościołowi, ruch reformacyjny mógł się rozwijać jedynie podskórnie. Liczono jeszcze, że może uda się zreformować Kościół katolicki i nie dojdzie do ostatecznego rozłamu. Podobne nadzieje miał sam Marcin Luter. Wspomniany Andrzej Górka, pierwsza postać Wielkopolski w tych czasach, (był właścicielem 12 miast i wielu wsi) wysłał swojego najmłodszego syna, Stanisława, (dwaj starsi Łukasz i Andrzej korespondowali z Filipem Melachtonem) na studia do Wittenbergi, to jednak do końca nie zerwał swoich związków ze starym Kościołem. Kiedy zmarł

---

<sup>16</sup> T. Oracki, *Andrzej Samuel*, (pocz. 1500-1549), *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII w.*, Olsztyn 1988, s. 130-131.

<sup>17</sup> Tamże, s. 11.

<sup>18</sup> Tamże, s. 18

<sup>19</sup> T Oracki, *Jan Seklucjan*, dz. cyt., s.146-149.

w roku 1551, pochowano go w katedrze poznańskiej<sup>20</sup>. Iluzje co do zachowania jedności wyznaniowej podzielano wielu ze szlachty wielkopolskiej sprzyjających Reformacji. Objęcie rządów w roku 1548 przez Zygmunta Augusta, który mówił „nie jestem panem waszych sumień” otwierało nowe możliwości przed polskimi protestantami. Biskupi katolicy nie mieli już takiego silnego wsparcia ze strony państwa. Kiedy w roku 1551 arcybiskup pozwał Jakuba Ostroroga – starostę poznańskiego za wprowadzenie „mszy polskiej”, ten zjawił się na czele zbrojnego orszaku i uniemożliwił przeprowadzenie przewodu sądowego<sup>21</sup>. Naturalnie protestantyzm miał szanse przetrwania w miastach i wsiach, które były własnością szlachty opowiadającej się za Reformacją. Bardziej niekorzystna była sytuacja ewangelików w miastach królewskich. W roku 1555 na sejmie w Piotrkowie zaproponowano utworzenie polskiego kościoła narodowego. Dla wiernych miano wprowadzić komunię pod dwoma postaciami, język polski w nabożeństwach, zniesienie celibatu dla duchownych i głoszenie Słowa Bożego w czystej postaci. W sprawach drugorzędnych, jak uważano, można się porozumieć. Miano tu na myśli: zwracanie się o pomoc do świętych, czczenie Matki Boskiej, posty czy pielgrzymki. Ostatecznie końcowe decyzje Soboru Trydenckiego podjęte w latach 1562-1563 przekreśliły te iluzje. W Wielkopolsce, dopóki żyli synowie Andrzeja Górki, protestanci mieli w nich silne oparcie. Wszyscy trzej bracia opowiedzieli się już wyraźnie za luteranizmem. Wszyscy trzej zmarli jednak bezdzietnie. Łukasz – wojewoda poznański w r. 1573<sup>22</sup>, Andrzej – kasztelan międzyrzecki w r. 1583<sup>23</sup>, a Stanisław – także wojewoda poznański w r. 1592<sup>24</sup>. Zostali pochowani już nie w katedrze poznańskiej, ale w kościołach znajdujących się pod ich patronatem (Szamotuły, Kórnik).

## 2. Bracia czescy w Wielkopolsce.

Nietolerancyjne rządy Zygmunta Starego uniemożliwiały tworzenie ram organizacyjnych nowego Kościoła. Z chwilą objęcia rządów w Polsce przez Zygmunta Augusta w roku 1548, jak już wspominaliśmy, i na Litwie już w roku 1544

<sup>20</sup> W. Dworzaczek, *Górka Andrzej, h. Łódzia (1500-1551)*, *Wielkopolski Słownik Biograficzny*, (dalej WSB), Warszawa-Poznań 1981, s. 217-218.

<sup>21</sup> T. Wotschke, *Stanislaus Ostrorog, ein Schutzherr der grosspolnischen evangelischen Kirche*, „Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen”, t. 23, 1907, s. 62, przypis 2.

<sup>22</sup> W. Dworzaczek, *Górka Łukasz h. Łódzia (ok. 1533-1573)*, WSB, s. 220-221.

<sup>23</sup> R. Żelewski, *Górka Andrzej, h. Łódzia (ok. 1534-1583)*, WSB, s. 218-219.

<sup>24</sup> W. Dworzaczek, *Górka Stanisław, h. Łódzia (1538-1592)*, WSB, s. 221-222.



pojawily się nowe możliwości. Paradoxem jest, że pierwszy impuls do tworzenia parafii w Wielkopolsce wyszedł od braci czeskich, a nie luteran. W roku 1548 król czeski Ferdynand Habsburg postawił braciom czeskim ultimatum: albo wyprą się swojej religii, albo będą musieli opuścić kraj. Znaczna część braci czeskich wybrała emigrację. Chęć ich przyjęcia do Księstwa Pruskiego wyraził ks. Albrecht ale także, wspomniany już, Andrzej Górka starosta generalny Wielkopolski. Pierwsza grupa braci czeskich w liczbie 500 osób wraz ze swoimi duszpaste-rzami na 60 wozach dotarła do Poznania 24 czerwca 1548 r. Kolejna grupa, w liczbie 300 osób na 50 wozach, której przewodził wybitny ich kaznodzieja, Jerzy Israel, przybyła tutaj nieco później. Wreszcie trzecia grupa uciekinierów braci czeskich przybyła do Poznania 6 sierpnia 1548 r.<sup>25</sup> Zostali oni dobrze przyjęci przez Andrzeja Górkę, jednak znaczna ich część udała się do Torunia, zakładając tam swój zbor, także dalej do Prus Książęcych, do Dąbrówna i Działdowa. Wielkopolska stała się jednak centrum ich pobytu. Po śmierci Andrzeja Górki w roku 1551 ich ważnym, choć nie jedynym patronem (bo byli nadal jego trzej synowie Łukasz, Andrzej i Stanisław), stał się Jakub Ostroróg –starosta generalny Wielkopolski. On to podarował braciom czeskim działkę na przedmieściach Poznania, gdzie zbudowali sobie dwa małe kościoły. Tutaj odbywały się nabożeństwa w językach: czeskim, polskim i niemieckim. Tam też wybudowano szkołę i szpital. Po utworzeniu parafii w Poznaniu powstawały kolejne w Barcinie, Pakości, Łobżenicy, Skokach, Międzyrzeczu, Koźminku, Wieruszowie, Bronikowie, Buczu, Pleszewie i wielu innych. Jakub Ostroróg, po przystąpieniu do zboru braci czeskich, swoje miasteczko Ostroróg uczynił punktem centralnym dla tego Kościoła. Tutaj kaznodzieją był sam Jerzy Israel. Funkcjonowało w Ostrorogu seminarium kształcące duchownych, szkoła, biblioteka, archiwum i księgarnia. Zarówno sam Jakub Ostroróg jak i jego synowie Jan i Wacław studiowali w Wittenberdze<sup>26</sup>. Ci ostatni nawet mieszkali na stacji u Filipa Melanchtona. Po wymarcu linii Jakuba Ostroroga miasteczko Ostroróg przeszło w ręce katolickie, a wszystkie wspomniane instytucje przeniesiono do Leszna<sup>27</sup>. W Lesznie patronem braci czeskich i członkiem ich zboru był Rafał Leszczyński. Za jego zgodą powstały parafie braci czeskich w Lesznie, Lasocicach, Gołuchowie, Przygodzicach i Blizanowie<sup>28</sup>. W roku 1557 w województwach poznańskim, kaliskim i sieradzkim było już ponad 30 kościołów braci czeskich, a w roku

---

<sup>25</sup> A. Rhode, dz. cyt., s. 25

<sup>26</sup> M.B. Topolska, *Ostróg Jakub h. Natęcz (1516-1568)*, WSB, s. 536-537 i A. Rhode dz. cyt., s. 35.

<sup>27</sup> A. Rhode, dz. cyt., s. 26.

<sup>28</sup> Tamże, s. 27.

1570 aż 64 parafie, wielu patronów tych parafii skłaniało się poprzednio do luteranizmu<sup>29</sup>. W wyniku ilościowego rozwoju parafii macierzysty Kościół braci czesko-morawskich postanowił utworzyć niejako córkę tego Kościoła, osobną polską prowincję Jednoty Braci czeskich, której pierwszym seniorem został Jerzy Israel. Niewątpliwie bliskość językowa ułatwiała braciom czeskim włączanie ludności polskiej do grona wiernych.



Parafie (zbozy) różnowiercze w Wielkopolsce w ostatniej ćwierci XVI w. Opracował Tomasz Strzyżewski na podstawie mapki opublikowanej w książce „Dzieje Wielkopolski”, t. I, Poznań 1969 (wkładka po stronie 560) autorstwa E. Jarmuszkiewiczówny i T. Kowalskiego.

<sup>29</sup> Tamże, s. 29 i 30.

### 3. Luteranizm w Wielkopolsce.

Luteranizm w Wielkopolsce, jak już wspominaliśmy, miał wcześniejszą metrykę niż wyznanie braci czeskich, ale pierwszeństwo w zakładaniu parafii mieli ci ostatni. Założycielem pierwszej parafii w Poznaniu był Eustachy Trepka<sup>30</sup>, uczeń Krzysztofa Hegendorfera a zarazem sekretarz starosty generalnego Wielkopolski, Andrzeja Górki. Trepka od roku 1542 studiował w Wittenberdze, a po powrocie, wraz z nauczycielem dzieci Górki, Jakubem Kuchlerem, prowadził potajemnie ewangelickie nabożeństwa komunijne. Zaowocowało to erygowaniem parafii luteranńskiej w Poznaniu w roku 1555. Z inicjatywy księcia pruskiego Albrechta, Trepka dokonał wielu tłumaczeń dzieł reformacyjnych na język polski, m.in. Katechizmu Johanna Brenza i Postylli Antoniego Corvina. Książki te były drukowane w Królewcu i rozpowszechniane w Wielkopolsce. Trepka zmarł już w roku 1558. Nabożeństwa odbywały się od r. 1555 do 1592 w pałacu Górków. W kolejnych latach powstawały następne parafie luteranńskie głównie w prywatnych miastach szlachty wielkopolskiej, m.in.: w Międzyrzeczu (mieście co prawda królewskim, ale znajdującym się w zastawie), Skwierzynie, Borku Wielkopolskim, Wschowie, Zbąszynie, Międzychodzie, Lwówku, Odolanowie, Pleszewie, Skokach, Łabiszynie i innych. Ich protektorami byli właściciele tych miast, rodziny Górków, Zbąskich, Ostrorogów, Zborowskich czy Latałskich. Powstawały także parafie luteranńskie we wsiach, zwłaszcza na pograniczu ze Śląskiem i Brandenburgią, których patronami były rodziny Schlichtingów, Kottwitzów, Ossowskich, Nostitzów, Szczanieckich, Polickich, Wierzbnińskich, Rozbickich, Bojanowskich, Jankowskich, Gnińskich, Granowskich, Siewierskich i Mycielskich. W roku 1565 było w Wielkopolsce już 60 parafii luteranńskich, jednak tylko połowa z nich znajdowała się w strukturze synodalnej. Pierwszy synod odbył się w roku 1555 w Poznaniu, a 12 sierpnia 1558 r. na synodzie w tym mieście jednogłośnie przyjęto, jako obowiązującą, Konfesję Augsburską<sup>31</sup>. Sprawa otwartą było ustalenie jeszcze liturgii. Melancton proponował, aby przyjęto saksońską Ordynację kościelną i utworzenie konsystorza, który regulowałby kwestie czystości nauki, obyczajów i dyscypliny kościelnej. Sprawy te formalnie uregulowano na synodzie w Gostyninie w roku 1565, ale parafiom pozostawiono dużą swobodę w ich realizacji – jak to formuluje pastor Arthur Rhode<sup>32</sup> „w zgodzie

---

<sup>30</sup> T. Wotschke, *Eustachius Trepka. Ein Prediger des Evangeliums in Posen*, „Zeitschrift der historischen Gessellschaft für die Provinz Posen”, 1903, s. 87-144..

<sup>31</sup> *Die Synoden der Kirche augsburgischen Konfession in Grosspolen im 16.17.18. Jahrhundert*, hrsg. von G. Smend, Posen 1930.

<sup>32</sup> A. Rhode, dz. cyt., s. 34.

z chrześcijańską wolnością”. Pierwszym superintendentem wybranym na synodzie w Międzyrzeczu w roku 1557 był ksiądz Jan Kozielski (Caper), a od roku 1566 na czele Kościoła luterńskiego w Wielkopolsce stał Erazm Gliczner<sup>33</sup>. Utworzenie 64 parafii braci czeskich i 60 parafii luterńskich stanowiło uwięźnienie pierwszego okresu dziejów Reformacji w Wielkopolsce. Po stronie protestantyzmu opowiedziała się w dużym stopniu szlachta wielkopolska i mieszczanie z miast prywatnych. Najgorzej sytuacja tych wyznań przedstawiała się wśród stanu chłopskiego, który przywiązany był do liturgii i w ogóle obrzędowości katolickiej. Na synodzie braci czeskich w Poznaniu w roku 1560 szlachta zobowiązała się nie obciążać chłopów nadmiernymi ciężarami. Gdyby udało się to wcielić w życie, istniałaby perspektywa utworzenia się stanu średniego i, zdaniem Wilhelma Bickericha, inaczej mogłyby się potoczyć dzieje Polski<sup>34</sup>. Reformacja była taką szansą.

#### 4. Kalwini i arianie (unitarianie) w Wielkopolsce.

W odróżnieniu od Małopolski w Wielkopolsce powstały tylko trzy parafie kalwińskie: w Brzyskoszystewie, Chomętowie i Dębnicy<sup>35</sup>. Tą ostatnią fundował w roku 1555 Stanisław Latałski, starosta człuchowski i inowrocławski<sup>36</sup>. Podobnie skromnie liczbowo przedstawiały się parafie ariańskie. W historiografii polskiej wiernych kwestionujących Trójcę Świętą nazywa się arianami, braćmi polskimi, antytrynitarzami czy socynianami, w historiografii niemieckiej zazwyczaj unitarianami. W Wielkopolsce wspólnoty ariańskie egzystowały dłużej lub krócej w Międzyrzeczu-Bobowicku, Śmigłu, Kościanie, Poznaniu i Opalenicy<sup>37</sup>. Na pewno można mówić o parafii w Śmigłu. Z Opalenicy arianie zostali wygnani przez jej właściciela, Jana Opalińskiego. W Kościanie należało do parafii kilku rzemieślników. Zygmunt August wydał mandat o usunięciu ich z miasteczka. Z powodu zgonu króla mandat nie został wykonany, mimo to niedługo później zbór ten przestał funkcjonować. W Poznaniu pierwszym kaznodzieją ariańskim był Piotr z Goniądza (1530-1573), poprzednio pastor kalwiński w Małopolsce. Pojawił się on tutaj w roku 1557 lub 1558. Później w jego ślady do arian przeszli: Grzegorz Paweł z Brzezin (1525-1591), senior

<sup>33</sup> M.B. Topolska, *Gliczner Erazm (1535-1603), przywódca luteranów wielkopolskich*, WSB., s. 204-205.

<sup>34</sup> A. Rhode, dz. cyt., s. 30.

<sup>35</sup> J. Dworzaczkowa, *Reformacja i kontrreformacja...s.25*.

<sup>36</sup> H. Merczyng, *Zbory i senatorowie protestanczy w dawnej Polsce*, Warszawa 1905, s. 149.

<sup>37</sup> A. Rohde, dz. cyt., s. 37.

Kościola kalwińskiego w Małopolsce i wspomniany już superintendent Kościoła Luterńskiego w Wielkopolsce, Jan Kozielski (Caper) zm. 1608 lub 1609 oraz kaznodzieja, Marcin Czechowic (1532-1613). Ten ostatni próbował zmusić do dyskusji teologicznej kaznodzieję luterńskiego w Poznaniu, Mikołaja Glicznera, ale ten odmówił. Udało mu się jednak pozyskać dla arianizmu kilku wyznawców spośród braci czeskich. Mandat Zygmunta Augusta z 5 kwietnia 1572 r. zakazał skutecznie arianom i anabaptystom pobytu w Poznaniu. Trudno precyzyjnie ustalić początki parafii ariańskiej w Międzyrzeczu. J. Dworzaczkowa<sup>38</sup> datuje ją dopiero na przełom XVI i XVII, ale podnosi jej rangę nazywając „drugim ogniskiem arianizmu” w Wielkopolsce. Kiedy zabroniono braciom polskim zbierać się w Międzyrzeczu, właściciel Bobowicka udostępnił im tutejszy kościół, którego był patronem. Najwięcej informacji przetrwało o parafii ariańskiej w Śmiglu, zwłaszcza dla końca 16. i pierwszej połowy 17. stulecia. Początek jej dał właściciel Śmigła, też arianin, Stanisław Cikowski. Parafia musiała być liczebna, skoro zatrudniała w niektórych latach nawet trzech duchownych.

## **5. Zjednoczenie wyznań reformacyjnych.**

### **Zgoda Sandomierska 1570 r.**

Protestanci wszystkich wyznań zdawali sobie sprawę, że ich słabością jest rozbitcie ruchu reformacyjnego. Optymalnym rozwiązaniem byłoby utworzenie Kościoła Narodowego. Na sejmie w Piotrkowie w roku 1555, 113 posłów izby poselskiej, stając na gruncie Konfesji Augsburskiej, domagało się wprowadzenia komunii pod dwoma postaciami, języka polskiego w nabożeństwach, zniesienia celibatu księży i zwołania soboru narodowego<sup>39</sup>. Wysłano poselstwo do papieża z tymi żądaniami. Wynik tych starań, jak można było przewidzieć, był odmowny. W tej sytuacji pozostawało protestantom podjęcie próby zjednoczenia ich Kościołów. Nie było to łatwe, gdyż każdy z nich nie chciał ustąpić zarówno w kwestii rozumienia Komunii Świętej, jak i własnych obyczajów liturgicznych. Mimo to już w roku 1555 doszło do unii kalwinów małopolskich z braćmi czeskimi z Wielkopolski w Koźminku<sup>40</sup>. W roku 1556 wrócił do Pol-

---

<sup>38</sup> J. Dworzaczkowa, *Reformacja i kontrreformacja...*s. 26.

<sup>39</sup> J. Małek, *Wpływ kryzysu politycznego w Rzeszy tzw. Interim na Polskę*, [w:] „Teki Gdańskie”, t. V, Gdańsk 2003, s. 200.

<sup>40</sup> Tenże, *Relacja Jana Funcka z synodu w Koźminku w roku 1555. Przyczynę do kontaktów protestantów z Prus Książęcych, Polski i Czech*, „Zapiski Historyczne”, t. 58, zeszyt 3,

ski, po długim pobycie na zachodzie Europy Jan Łaski, najwybitniejszy z polskich teologów protestanckich, kalwinista. Jego celem było połączenie wyznawców kalwinizmu, luteranizmu ale i braci czeskich w jeden Kościół. Przedwczesny jego zgon w roku 1560 nie pozwolił mu urzeczywistnić tego planu. Niemniej jednak 14 kwietnia 1570 r., w Sandomierzu doszło do zawarcia unii między tymi Kościołami na zasadzie federacji, wzajemnego uznawania konfesji oraz współpracy<sup>41</sup>. Wykluczeni z tej zgody zostali arianie-bracia polscy, gdyż kwestionowali dogmat Trójcy Świętej. „Zgoda sandomierska” była wczesnym chronologicznie przykładem zastosowania ekumenii wśród wyznań protestanckich w Europie. Zgody Sandomierskiej nie należy mylić z Konfesją Sandomierską przyjętą na synodzie w Sandomierzu przez kalwinistów.

**Summary:** An Outline of History of the Reformation in Wielkopolska

The article presents beginnings and development of Protestantism in Wielkopolska (Greater Poland province) till 1570. It is composed of the following parts: 1. Beginnings of the Reformation in Wielkopolska; 2. Czech Brethren in Wielkopolska; 3. Lutheranism in Wielkopolska; 4. Calvinists and Arians (Unitarians) in Wielkopolska; 5. Unification of Reformation Denominations. Sandomierz Agreement 1570. Specific feature of the Reformation movement was its multi-national character. 60 Lutheran parishes of Polish and German speaking communities emerged here. In addition, 64 parishes of Czech Brethren were established under initiative of Czech immigrants, but majority of faithful members were Polish nationals. Calvinist parishes were only three in number while those of Arians (Polish Brethren) formally four, not counting the real existence of a parish in Śmigiel. Despite differences among these various confessions Protestant Churches in Wielkopolska, in fear of the Counter-Reformation, actively joined to unify their confessions. In 1555 Koźminek was the scene of the union between Malopolska (Lesser Poland province) Calvinists and Czech Brethren in Wielkopolska. Then in 1570 Lutherans, Calvinists and Czech Brethren, excluding Arians (antitrinitarians) concluded a union on a federation base, referred to as “Sandomierz Agreement” with the purpose to mutual recognition of confessions and cooperation. That was an early example of ecumenism among various fractions of Protestantism in Europe.

---

2015, s. 51-62.

<sup>41</sup> Tenże, *Consenus von Sandomir*, Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 30, Berlin 1999, s. 29-32.

**Keywords:** Lutherans, Calvinists, Czech Brethren, Arians (antitrinitarians), “Sandomierz Agreement”

**Janusz Małek** – emerytowany profesor zw. dr hab. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Pełnił funkcję dziekana Wydziału Nauk Historycznych oraz funkcję prorektora UMK. Specjalizuje się w dziejach Prus i Skandynawii. Jest autorem (książki, artykuły, recenzje) ponad 550 publikacji, w tym ok. 100 w językach obcych. Najważniejsze z nich to: *Opera selecta vol. IV, Reformacja i protestantyzm w Polsce i Prusach (XVI-XX w.)*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012: Był członkiem zarządu Verein für Reformationsgeschichte oraz wiceprezydentem International Commission for the History of Representative and Parliamentary Institutions. Doctor honoris causa Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Wacław Gojniczek

## Konsystorz księstwa cieszyńskiego czasów Reformacji w świetle listu dobrego urodzenia Jana Pragenusa z 1622 roku

Księstwo cieszyńskie znajdowało się w południowo-wschodniej części Górnego Śląska i w epoce wczesnonowożytnej było częścią Korony Królestwa Czeskiego. Do połowy XVII w. księstwem władała miejscowa linia piastowska, a następnie przeszło ono pod bezpośrednie rządy Habsburgów. Na temat dziejów tego niewielkiego regionu napisano już wiele prac naukowych, jednak na skutek zniszczenia znacznej liczby archiwaliów oraz ich rozproszenia nadal wiele problemów badawczych jest słabo rozpoznanych. Sytuacja ta zmusza badaczy do szerokiej kwerendy archiwalnej i bibliotecznej obejmującej wiele instytucji w krajach Europy Środkowej. W ostatnich latach ukazało się kilka prac, które w zasadniczy sposób poszerzyły faktografię dotyczącą dziejów Reformacji w tym księstwie<sup>1</sup>. Niemniej nadal niewiele wiadomo jest np. na temat konsystorza cieszyńskiego funkcjonującego w drugiej połowie XVI w. i w początkach następnego stulecia.

---

<sup>1</sup> R. Jež, *Dvojí konverze v rodině posledních těšínských Piastovců. K motivacím změny konfese knížete Václava III. Adama (1524–1579) a Adama Václava (1574–1617)*, „Studia Comeniana et historia” 39, 2009, č 81/82, s. 95–112; Tenže, „*I v paměti máme, když jsi o téhož opata orlovského na Hradě pražském s námi austně mluvil...“*. K sekularizaci církevních majetků na Těšínsku v počátcích reformace. In: *Trzysty lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim. W trzystulecie założenia kościoła Jezusowego w Cieszynie*, red. R. Czyż, W. Gojniczek, D. Spratek, Cieszyn 2010, s. 36–65; Tenže, *Kariéra konvertity. Životní osudy knížete Adama Václava Těšínského (1574–1617)*, [w:] *Šlechtic v Horním Slezsku. Vztah regionu a center na příkladu osudů a kariér šlechty Horního Slezska (15.–20. století) / Szlachcic na Górnym Śląsku. Relacje między regionem i centrum w losach i karierach szlachty na Górnym Śląsku (XV–XX wiek)*, red. J. Brňovják, W. Gojniczek, A. Zářický, (Nobilitas in Historia Moderna, 5) Katowice-Ostrava 2011, s. 147–176; Wacław Gojniczek, *U schyłku panowania dynastii Piastów (1528–1653)*, [w:] *Dzieje Cieszyna od pradziejów do czasów współczesnych*, red. Idzi Panic, t. 2 (Wacław Gojniczek, Janusz Spyra współpraca Marzena Bogus, Jerzy Gorzelik i Irena Kwaśny: *Cieszyn w czasach nowożytnych 1528–1848*). Cieszyn 2010, s. 5–133 (rozdział: *Sprawy wyznaniowe*, s. 97–109).



Zapewne dość szybko wiadomości o wydarzeniach w Wittenberdze dotarły również do prowincjonalnego Cieszyna. W tym czasie władzę sprawował sędziwy, ale bardzo wpływowy, książę Kazimierz II, a po jego zgonie księżna Anna, wdowa po przedwcześnie zmarłym następcy wspomnianego księcia. Zmiany reformacyjne zaczęły się dopiero po przejęciu władzy w księstwie przez młodego Wacława III Adama, wnuka Kazimierza II<sup>2</sup>. Jeszcze do końca piątej dekady XVI w. funkcja dziekana w księstwie cieszyńskim pozostawała w rękach duchownych katolickich, być może taka sytuacja trwała do połowy lat pięćdziesiątych XVI w. Po tym okresie kościoły w stolicy księstwa i funkcja dziekana przeszły na duchownych związanych z nowym wyznaniem<sup>3</sup>. Pierwszy etap rozwoju Reformacji zamyka wydanie w dniu 21 stycznia 1568 r. przez jego władcę ordynacji kościelnej, czyli zbioru przepisów regulujących zasady funkcjonowania Kościoła luteranckiego w księstwie cieszyńskim<sup>4</sup>. Fakt spisania tego dokumentu świadczy o ugruntowanej pozycji nowego wyznania i postępującej konfesjonalizacji w duchu protestanckim. Po około pięćdziesięciu latach sytuacja uległa całkowitej zmianie. W dniu 24 grudnia 1609 r. książę cieszyński Adam Wacław stał się katolikiem<sup>5</sup>. Wydarzenie to rozpoczęło powolny proces odbudowy struktur kościoła katolickiego i Kontrreformację. Sytuację skomplikowała dodatkowo, zapoczątkowana w 1618 r., wojna trzydziestoletnia, która w sposób szczególny dotknęła mieszkańców księstwa cieszyńskiego. Okupowane na przemian przez wojska katolickie i protestanckie zostało w znacznym stopniu zrujnowane i zniszczone. Najtragiczniejszym okresem stała się okupacja wojsk szwedzkich w latach 1645-1646. W początkowych latach konfliktu cieszyńscy protestanci wspierali wojska protestanckie i angażowali się w walki, później, ze względu na koszty, pozostali obojętni. Śmierć ostatniej Piastówny, księżnej Elżbiety Lukrecji w 1653 r. zamyka umiarkowaną tolerancję względem protestantów<sup>6</sup>. Po tej dacie Kontrreformacja przybrała znacznie na sile.

---

<sup>2</sup> R. Jež, *Dvojí konverze*, s. 95-105.

<sup>3</sup> W. Gojniczek, *U schyłku panowania dynastii*, s. 100-101.

<sup>4</sup> D. Spratek, *Právní aspekty luterské reformace na Těšínsku*. „Sleský sborník” 102, 2004, seš.1, s. 1-22.

<sup>5</sup> R. Jež, *Kariéra konvertity. Životní osudy knížete*, s. 164-166; W. Gojniczek, *Urzędy książęce i ziemskie w ustroju księstwa cieszyńskiego (1477-1653)*, Katowice 2014, s. 44-47.

<sup>6</sup> D. Pindur, *Století rekatolizace Těšínska. Ke konfesním proměnám od knížete po poddané (1609-1709)*, [w:] *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim*, red. R. Czyż, W. Gojniczek, D. Spratek, Cieszyn 2010, s. 89-129; W. Gojniczek, *U schyłku panowania dynastii*, s. 105-109.

Szczególne znaczenie dla zainteresowanych przeszłością protestantyzmu na Śląsku Cieszyńskim ma Biblioteka i Archiwum im. Bogumiła Rudolfa Tschammera działająca w strukturze parafii ewangelicko-augsburskiej w Cieszynie. Zasób archiwum parafialnego został uporządkowany w latach 2008-2010 i, po ponad stu latach, ponownie został udostępniony zainteresowanym. Archiwalia te stanowią podstawową bazę danych do dziejów protestantyzmu nie tylko na Śląsku Cieszyńskim<sup>7</sup>. Od tego czasu do zasobu Archiwum trafiło jeszcze kilka spuścizn, ponadto akta ewangelików cieszyńskich z Wielkiej Brytanii i wiele mniejszych darów. Interesujące zdarzenie miało miejsce 27 lutego 2016 r., kiedy anonimowo zwrócono do Archiwum kilkadziesiąt dokumentów z XVII i XVIII w. – kazania księdza Franciszka Michejdy, kilka książek oraz najcenniejszy z nich, dokument pergaminowy z 1622 r., które w niejasnych okolicznościach po 1945 r. znalazły się w rękach prywatnych.

Przedmiotem niniejszej analizy oraz edycji jest dyplom pergaminowy spisany w dniu 28 października 1622 r. w Cieszynie na zlecenie konsystorza cieszyńskiego. Jest to stosunkowo rzadki dokument, poświadczający prawne i ślubne pochodzenie osoby, dla której został spisany, nazywany listem dobrego urodzenia (*Legitimation, Echtebrief*). Tego typu dokumenty wystawiały głównie rady miejskie i cechy; uprawniały one do ubiegania się o obywatelstwo w innym mieście<sup>8</sup>. Dla księstwa cieszyńskiego z tej epoki zachowało się zaledwie kilka tego typu dokumentów, głównie miejskiej proveniencji<sup>9</sup>. Wyjątkowość listu dobrego urodzenia z Cieszyna z 1622 r. polega na fakcie, że jest to jedyny oryginalny dokument konsystorza cieszyńskiego, który w jednoznaczny

---

<sup>7</sup> W. Gojniczek, B. Kalinowska-Wójcik, *Dzieje i zasób archiwum parafii ewangelickiej w Cieszynie*, [w:] *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim*, red. R. Czyż, W. Gojniczek, D. Spratek, Cieszyn 2010, s. 534-546. Na temat Biblioteki i Archiwum im. B.R. Tschammera w Cieszynie zob. <http://www.muzeum.cieszyn.org.pl/index.php> [dostęp 6.11.2016].

<sup>8</sup> A. Janeczek, *Listy dobrego urodzenia i dobrej sławy w procedurze nadawania prawa miejskiego Lwowa w XV wieku*, „Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym”, t. 23 (4), 2012, s. 89-116; Przykładowa edycja listu dobrego urodzenia zob. M. Górny, *List pochodzenia Dawida Urquharda z 1663 roku. Źródło do dziejów osadnictwa szkockiego w Polsce*, „Genealogia. Studia i Materiały Historyczne”, 1, 1991, s. 81-84; na temat procedury otrzymywania obywatelstwa miast i roli listów dobrego urodzenia zob. M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław i [in.] 1986, s. 464-465.

<sup>9</sup> Obecnie znane są dwa listy dobrego urodzenia wystawione przez burmistrza i radę miejską: W 1547 r. otrzymał je sukiennik Marek Sadowy (Archiwum Państwowe w Katowicach Oddział w Cieszynie, Zbiór dokumentów pergaminowych i papierowych, sygn. 65), w 1651 r. Marcin Wlach (Moravský zemský archiv Brno, Nová sbírka (G2), inv. č. 428/18, 29).

sposób potwierdza istnienie struktury organizacyjnej kościoła luterńskiego w księstwie cieszyńskim. Ponadto do dyplomu przywieszono pieczęć konsystorza, zachowaną w bardzo dobrym stanie.

W świetle zapisów ordynacji kościelnych księstwa cieszyńskiego z XVI w. struktura organizacyjna tamtejszego kościoła luterńskiego była dwustopniowa. Kierował nim organ kolegialny nazywany konsystorzem, w skład którego wchodziło kilku duchownych (*seniores*). Na czele tego gremium stał dziekan, który był równocześnie proboszczem kościoła parafialnego św. Marii Magdaleny w Cieszynie. Nie jest wiadome ilu duchownych tworzyło konsystorz. W edytowanym dokumencie konsystorz nazywany *Consistory in Ducatui Teschoniensis*. Konsystorz swym zasięgiem obejmował cały obszar księstwa i dlatego dziekana nazywano dziekanem księstwa cieszyńskiego. W sąsiednich państwach stanowych, bielskim i pszczyńskim, również działały konsystorze<sup>10</sup>. W pewnych sprawach konsystorz cieszyński podlegał konsystorzowi w Brzegu, np. w sprawie ordynacji duchownych. Jeszcze jednym ciałem dla całego księstwa były zjazdy duchowieństwa określane terminem *Convent Kniżetstwi Tieszynskeho*. Do udziału w corocznych konwentach zobowiązani byli wszyscy księża działający w księstwie i być może sąsiednich państw stanowych. Ordynacja kościelna w zakresie konwentu jest lakoniczna. Szerzej o konwencie wspomina ordynacja pszczyńska z 1592 r. Podczas konwentów rozstrzygano różne problemy teologiczne, a także spory pomiędzy duchownymi<sup>11</sup>. Z kolei konsystorzowi cieszyńskiemu podlegały parafie. Księżna Sydonia Katarzyna zrezygnowała z prawa wyboru proboszcza, jak to dotąd było praktykowane, i przekazała te prawa w miastach - radzie miejskiej, zaś sama zatrzymała sobie prawo do jego zatwierdzenia. Wcześniej proboszczów protestanckich uprawomocniał biskup wrocławski. Duchownym mogła zostać jedynie osoba wykształcona i zacna, posiadająca list polecający, z jej życiorysem zapoznawała się rada miejska bądź szlachcic. Oprócz proboszcza w parafii działał jego po-

---

<sup>10</sup> H. Eberlein, *Die evangelischen Kirchenordnungen Schlesiens im 16. Jahrhundert*. [w:] Silesiaca. Festschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens zum siebzigsten Geburtstage seines Präses Colmar Grünhagen, Breslau 1898, s. 215-234; Na temat powstania struktur kościoła protestanckiego w księstwach na Dolnym Śląsku zob. P. Wiszewski, *Nowożytnie dzieje chrześcijaństwa na Dolnym Śląsku (1526-1806)*, [w:] *Dolny Śląsk. Monografia historyczna*, red. W. Wrzesiński, Wrocław 2006, s. 265-266.

<sup>11</sup> Archiwum Państwowe w Katowicach Oddział w Pszczynie, Archiwum Książąt Pszczyńskich, sygn. AKP II 87; edycja J. Bańka, *Dekanat pszczyński w czasie reformacji protestanckiej i odrodzenia katolickiego na tle stosunków kościelnych Śląska*, Chorzów 1937, s. 93-98.

mocnik, nazywany diakonem, ponadto byli tam: kantor i organista. Przy cieszyńskich dwóch kościołach istniało jeszcze jedno ciało kolegialne zwane ojcami kościoła, czyli w dzisiejszym rozumieniu była to rada parafialna, którą tworzyli świeccy. Do ich kompetencji należało składanie księciu corocznego sprawozdania z rachunków kościelnych<sup>12</sup>.

Jedną z czynności, która pozostawała w gestii konsystorza było wystawianie listów dobrego urodzenia dla duchownych luterańskich i ich potomków. Tak też się stało i w tym wypadku. Przed dziekanem Tymoteuszem Łowczanin i pozostałymi nieznanymi z imienia członkami konsystorza, podczas zjazdu duchowieństwa luterańskiego księstwa cieszyńskiego w Cieszynie, czyli konwentu, stanął Jan Pragenus, syn Jerzego, księdza z Polskiej Ostrawy i Magdaleny, w towarzystwie prawnych opiekunów: Jerzego Floderusa, księdza w Boguminie i Daniela Kuntskiego, księdza w Puńcowie.

Dokument spisano pod koniec 1622 r., czyli w okresie, kiedy protestanci w księstwie cieszyńskim ponownie odzyskali kościoły i szkołę oraz wolność wyznania. Był to okres, kiedy nie było jeszcze następcy zmarłego księcia Adama Wacława (†1617), a księstwo zajęły wojska księcia Jana Jerzego karniowskiego, orędownika protestantyzmu na Górnym Śląsku. Okres ten trwał krótko, do 1623 r., kiedy Hohenzollern został wyparty z Górnego Śląska, a do Cieszyna wrócił katolicki następca, książę Fryderyk Wilhelm<sup>13</sup>. Przez tych kilka lat odtworzono strukturę kościoła luterańskiego w księstwie z Tymoteuszem Łowczanin jako dziekanem. Ksiądz Łowczanin pochodził ze Zwolenia (Zvolen) w środkowej Słowacji (wówczas Węgry), gdzie się urodził w rodzinie pastora. W 1593 r. został ordynowany w Wittenberdze i następnie był księdzem w Bańskiej Szczawnicy (Banská Štiavnica), a potem w Żylinie (dzisiaj oba miasta w Słowacji). W 1599 r. został powołany na urząd dziekana w Cieszynie i na tym stanowisku pozostał do 1611 r., kiedy na polecenie księcia Adama Wacława został wypędzony. Po 1611 r. działał w Żylinie, skąd w 1619 r. powrócił do Cieszyna i jako dziekan pozostał do 1623 r. Ostatnie lata życia spędził w rodzinnym Zwoleniu, gdzie w roku 1631 zmarł<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> I. Gampl, *Vorgeschichte und Gründung des evangelischen Konsistoriums in Teschen. Eine frühe Form gesetzlicher Anerkennung?* [w:] *Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag*, Hg. H. Lentze, Wien 1967, s. 89-106; A. Wantuła, *Początki ewangelickiej organizacji kościelnej na Śląsku Cieszyńskim*, [w:] *Udział ewangelików w polskim życiu kulturalnym*, red. T. Wojak, Warszawa 1974, s. 7-25; D. Spratek, *Právní aspekty luterské*, s. 1-22; W. Gojniczek, *U schyłku panowania dynastii*, s. 101-103.

<sup>13</sup> D. Pindur, *Století rekatolizace Těšínska*, s. 105.

<sup>14</sup> G. Biermann, *Geschichte des Protestantismus in Osterreichisch-Schlesien*, Prag 1897, 19,

O list dobrego urodzenia wystąpił Jan Prażan, znany raczej jako Pragenus, urodzony w 1604 r. w Polskiej Ostrawie w księstwie cieszyńskim, syn luterańskiego księdza Jerzego i jego małżonki Małgorzaty Kuligowej. Jan Pragenus jest współtwórcą kalendarza historycznego, przynoszącego wiele wiadomości biograficznych dotyczących rodziny. Wiadome jest, że Jan przebywał na Górnych Węgrzech, gdzie został w 1627 r. ordynowany, we Velké Bytči (dzisiaj Bytče). Po powrocie do księstwa cieszyńskiego był księdzem w wioskach szlachty protestanckiej lub na ich dworach (Pogwizdów u Rymultowskich z Kornic, Hażlach u Bludowskich z Dolnych Błędowic, Dolne Błędowice i Górna Sucha u Golkowskich z Golkowic). Zmarł w 1665 r.<sup>15</sup>

Jak wcześniej wspomniano, Jan Pragenus stanął przed konsystorzem w towarzystwie dwóch prawnych opiekunów, uwiarygodniających jego zeznanie. Obaj byli księżmi luterańskimi. Jerzy Floderus pochodził z niedalekiego Frysztatu, wówczas wyodrębnionego z księstwa cieszyńskiego frysztackiego państwa stanowego. W 1622 r. sprawował funkcję księdza w Boguminie, leżącego w dobrach Jana Jerzego księcia karniowskiego. Poza dyplomem z 1622 r. Floderus nie pojawia się w innych znanych dzisiaj źródłach z tego okresu. Podobnie Daniel Kuntsky (Kunczicius) pochodzący z Bielska, które było wówczas częścią bielskiego państwa stanowego, był księdzem w Puńcowie, koło Cieszyna. Być może należy go łączyć ze znaną rodziną medyków Kuntschiów, pochodzących z Bielska<sup>16</sup>.

---

42, 49; B. Sobotík, *Východoslovenské ordinace 1614-1741 a české země. Materiálová studie*, Ostrava 1958, s. 39; E. Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Eging 1967, s. 231; Jan Broda, *Materiały do dziejów Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim i Państwie Pszczyńskim w XVI i XVII wieku*, [w:] *Z historii Kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim*, red. T.J. Zieliński, Katowice 1992, s. 268; Z. Csepregi, *Evangélikus lelkészek Magyarországon. Proszopográfiai rész I. A reformáció kezdetétől a zsolnai zsinatig (1610). I/1: A–L — Pastores evangelico-lutherani in Hungaria. Pars prosopographica. I. Ab initiis reformationis usque ad synodum Solnensem (1610), I/1: litterae: A–L*, Budapest 2014, s. 1013. (On-line tu: [http://reformacio2017.hu/wp-content/uploads/2016/08/ELEM\\_I-1\\_1522-1610\\_A-L.pdf](http://reformacio2017.hu/wp-content/uploads/2016/08/ELEM_I-1_1522-1610_A-L.pdf)).

<sup>15</sup> D. Spratek, *Pastor Jan Pražan Polskoostravský (k 400. výročí narození)*, Evangelický kalendář – Kalendarz Ewangelicki, 2004, s. 108-112; Mariusz Pawelec, *Ewangelickie piśmiennictwo w księstwie cieszyńskim w XVI-XVII wieku. Twórcy i ich dzieła*, [w:] *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim. W trzystulecie założenia kościoła Jezusowego w Cieszynie*, red. R. Czyż, W. Gojniczek, D. Spratek, Cieszyn 2010, s. 384-385; J. Spyra, *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych*, Częstochowa 2015, s. 138-141.

<sup>16</sup> K. Szelog, *Podróże edukacyjne szlachty cieszyńskiej (do końca XVII w.). Motywy, kierunki, konsekwencje*, [w:] *Książka – biblioteka – szkoła w kulturze Śląska Cieszyńskiego*, red. J. Spyra, Cieszyn 2001, s. 69-70.

Dokument posiada wymiary 453 x 278 + 43 mm (plika) i został spisany w języku czeskim przez Jana Baudysa, ówczesnego pisarza miejskiego Cieszyna. Baudys sprawował tę funkcję od co najmniej 1600 do 1622 r., wiadome jest również, że w 1609 r. uczył w szkole. Zmarł około 1625 r.<sup>17</sup> Konsystorz nie miał więc swojego pisarza, bowiem korzystał z usług pisarza miejskiego. Być może konsystorz nie funkcjonował stale tylko w miarę potrzeby, więc nie trzeba było zatrudniać pisarza. Podobną praktykę stosowano w cieszyńskim sądzie ziemskim, w którym obsługę kancelaryjną zapewniali urzędnicy księżcy<sup>18</sup>.

Przy dokumencie na pergaminowym pasku przywieszona została pieczęć konsystorza<sup>19</sup>. Pieczęć, o średnicy 30 mm odcisnięta w czerwonym wosku, została umieszczona w drewnianej puszcze i umocowana za pomocą wosku naturalnego. Drewniane wieczko puszczy posiada pośrodku ozdobny ornament pośrodku i faliste nacięcia między dwoma ciąglymi obrzeżeniami. Wyobrażenie napieczęte przedstawia Chrystusa Zmartwychwstałego wychodzącego z grobu, który w prawej ręce trzyma krzyż o długim drzewcu, a lewą wznosi w geście błogosławieństwa. Chrystus posiada ponadto widoczny na ramionach pofalowany płaszcz. Po obu stronach figury Chrystusa umieszczono rozdzielone inicjały „T” z prawej strony i „L” z lewej, poniżej w takim samym układzie „G” oraz „F”. Najpewniej chodzi o księży: Tymoteusza Łowczanego i Jerzego (wówczas w języku czeskim pisano Girzik) Fabriciusa z Falkenstein. Nad inicjałami umieszczono rozdzieloną datę 16/05<sup>20</sup>. W otoku umieszczona została natomiast w dwóch liniach legenda, w dużym stopniu zatarta. Odczytać można jedynie dwa wyrazy: SI?(*gillum*)? CONSISTORII // TESC[HENII]. Jeżeli poprawna jest identyfikacja inicjałów, to można wówczas pokusić się o hipotetyczną datę powstania opisywanego tłoku pieczętnego. Otóż musiał on powstać pomiędzy rokiem 1599 a 1611, bowiem to wtedy obaj duchowni działali w Cieszynie. Łowczani pojawili się w księstwie cieszyńskim w 1599 r. i objęli

<sup>17</sup> Archiwum Państwowe w Katowicach Oddział w Cieszynie, Komora Cieszyńska, sygn. 2320, f. 10v; Akta miasta Cieszyna, sygn. 484, f. 257v; W. Gojniczek, *U schyłku panowania dynastii*, s. 30.

<sup>18</sup> W. Gojniczek, *Urzędnicy księżcy i ziemscy w ustroju księstwa cieszyńskiego 1477-1653*, Katowice 2014, s. 256-257.

<sup>19</sup> Lakoniczny opis pieczęci opublikował Gustav Adolf Skalský, *Zur Geschichte der Evangelischen Kirchenverfassung in Oesterreich. (Bis zum Toleranzpatent.)*, Wien 1898, s. 11, przyp. 4.

<sup>20</sup> W tym miejscu pragnę podziękować dr. Tomaszowi Kałuskiemu z Katowic za pomoc przy identyfikacji pieczęci.

urząd dziekana, który sprawował do 1611 r. Z kolei Fabricius trafił na dwór księcia cieszyńskiego Adama Wacława około 1600 r. i dzierżył urząd dworskiego kaznodziei i inspektora niemieckiego kościoła w Cieszynie. Pozostał u boku księcia do 1610 r., do czasu konwersji dynasty na katolicyzm. Pochodził z Niemodlina, gdzie urodził się w 1575 r. w rodzinie tamtejszego burmistrza. Po studiach w Pradze i Wittenberdze, ordynowany został w 1597 r. również w Wittenberdze. W 1606 r. został nobilitowany z tytułem *z Falkensteinu*. Po opuszczeniu księstwa cieszyńskiego przebywał w Koszycach (dzisiejsza Słowacja), Opolu i Brzegu jako brzeski superintendent<sup>21</sup>; tam zmarł w 1640 r. W świetle tych faktów tłok musiałby powstać w pierwszej dekadzie XVII w. Na pieczęci, jak wspomniano wyżej, pojawiają się cyfry, które zapewne należy identyfikować z datą 1605. W takim przypadku rok 1605 oddawałby moment, w którym wykonano tłok pieczętny konsystorza w Cieszynie.

Nie jest wiadome, kiedy dyplom znalazł się w zbiorach biblioteki Kościoła Jezusowego w Cieszynie. Nasuwa się jednak hipoteza, że opisywany dokument przed rokiem 1709, a więc przed reaktywowaniem parafii ewangelickiej w Cieszynie, znajdował się w rękach rodziny Pragenusów, z której pochodziło trzech duchownych ewangelickich z XVII w. Być może dokument wraz z kilkoma drukami i rękopisami bliżej nieznaną przedstawicielką rodziny przekazała przed rokiem 1730 do biblioteki kościoła protestanckiego w Cieszynie<sup>22</sup>. Pierwsza wzmianka o pergaminie z 1622 r. znajdującego się w zasobie archiwum parafii ewangelicko-augsburskiej w Cieszynie pochodzi z 1901 r., kiedy Gustav Adolf Skalský opublikował pracę poświęconą początkom kościoła protestanckiego w księstwie cieszyńskim i jego organizacji. Kwerendę w archiwum Kościoła Jezusowego w Cieszynie przeprowadził pod koniec XIX w.<sup>23</sup> Omawiany dyplom znalazł również ksiądz Karol Michejda, autor pierwszej polskojęzycznej monografii dziejów protestantyzmu na Śląsku Cieszyńskim wydanej w początkach XX w., w której krótko o nim wspomina. Píše jedynie o dziekanie i wymienia dwóch pastorów. Podaje przy tym błędną datację, jakoby dokument spisano w 1620 r., którą przejęli kolejni badacze (Walter Kuhn

---

<sup>21</sup> H. Patzelt, *Fabricius von Falkenstein Georg*, [w:] *Ostschlesische Porträts. Biographisch-bibliographisches Lexikon von Österreichisch-Ostschlesien*, t. 2, Berlin 1996, s. 22-23.

<sup>22</sup> M. Gabryś, *Pierwsi donatorzy luteranckiej biblioteki kościelnej. Przyczynek do dziejów Biblioteki i Archiwum im. Bogumiła Rudolfa Tschammera w Cieszynie*, „Śląski Kwartalnik Historyczny. Sobótka” 68, 2013, nr 1, s. 17-18.

<sup>23</sup> G. A. Skalský, *Zur Geschichte der Evangelischen*, s. 10-11.

i Jan Broda)<sup>24</sup>. Ponadto opublikował faksymile autografu Tymoteusza Łowczanego umieszczoną pod treścią dokumentu<sup>25</sup>. W. Kuhn zarzucił Michejdzie polonizację nazwiska Kuntskiego, ale on podał pisownię za oryginałem.

Jak wspomniano wyżej, dokument zwrócono do archiwum parafii w Cieszynie w początkach 2016 r. Nie jest wiadome, kto i kiedy zabrał go z magazynu archiwalnego. Można jednak pokusić się o hipotezę, że stało się to po 1945 r., o ile dyplom wraz z dokumentami z XVII i XVIII w. w tym samym momencie został zabrany z archiwum. Na tych archiwaliach znajdują się bowiem daty oraz sygnatury zapisane ołówkiem przez archiwistkę, Elvirę Lidner, porządkującą zespół podczas II wojny światowej<sup>26</sup>. W zasobie Biblioteki i Archiwum im. B.R. Tschammera znajduje się jeszcze odpis listu dobrego urodzenia Jana Pragenusa<sup>27</sup>.

Odzyskanie przez Archiwum i Bibliotekę im. B.R. Tschammera dyplomu z 1622 r. należy uznać za duży sukces. List dobrego urodzenia Jana Pragenusa jest niewątpliwie bardzo cenny ze względów materialnych, ale także faktograficznych. Jest to jedyny znany dzisiaj dokument spisany przez luterański konsystorz księstwa cieszyńskiego, który jednocześnie stanowi dowód dwustopniowej struktury organizacyjnej kościoła luterańskiego w księstwie cieszyńskim w czasach Reformacji. O ile informacje biograficzne o Janie Pragenusie nie przyniosły nowych ustaleń, to najwięcej novum zawiera dobrze zachowana pieczęć, której tłok powstał w początkach XVII w.

### **Aneks<sup>28</sup>**

Cieszyn 1622, 28 października (*w Patek den Swatych Aposstolum Ssymona a Judy*)

Dziekani Tymoteusz Łowczany wraz z konsystorzem luterańskim księstwa cieszyńskiego potwierdzają prawe i ślubne pochodzenie Jana Pragenusa,

<sup>24</sup> K. Michejda, *Dzieje kościoła ewangelickiego*, s. 25; W. Kuhn, *Die evangelischen Pastoren der Reformationszeit im Teschner Schlesien*, „Deutsche Monatshefte in Polen. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwart des Deutschtums in Polen“, 1 (11), 1934, nr 6, s. 250-251; J. Broda, *Materiały do dziejów Kościoła ewangelickiego*, s. 264.

<sup>25</sup> K. Michejda, *Dzieje kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskie*, Cieszyn 1909, s. 25-26.

<sup>26</sup> W. Gojniczek, B. Kalinowska-Wójcik, *Dzieje i zasób archiwum parafii ewangelickiej*, s. 541.

<sup>27</sup> Biblioteka i Archiwum im. B.R. Tschammera w Cieszynie, Archiwum Parafii Ewangelicko-Augburskiej w Cieszynie, sygn. 134, b.p.

<sup>28</sup> Chciałbym złożyć wyrazy podziękowania PhDr. Radimowi Jeżowi Ph.d. z Czeskiego Cieszyna za korektę edycji dokumentu.



syna Jerzego, byłego księdza w Polskiej Ostrawie i Małgorzaty. Prawnymi opiekunami Jana są: Jerzy Floderus, pochodzący z Frysztatu, ksiądz w Boguminie i Daniel Kuntsky z Bielska, ksiądz w Puńcowie. Dokument podpisany przez dziekana Tymoteusza Łowczaniego i pisarza miasta Cieszyna Jana Baudysa, który go spisał.

Biblioteka i Archiwum im. B.R. Tschammera w Cieszynie, Archiwum Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Cieszynie, dopływ nieopracowany, brak sygn.

*Wsselika Powiest dobra Swiedoma dobrze Zachowana Oznamenu Znamost a Pamietma a hodna gest Vwedena byti aby wsselike Rzeczy kterezby kdy a kde koli Proti Czti a Powiesti dobre wedene bylij konecz Wezmucze Przeslaly. Protoz My Diekan a Seniores Slawneho Conventu Knizetstwij Tieszynskeho Wssem wubecz A gednomu kazdemu obzwasltie wedle Rządu Stawu a Powahy, gychz tento List dojde, A Przed nimy Czten nebo Cztaucz Slissan bude Modlitby a Sluzby Nasse Zwinssowanym wsseho dobreho od Pana Boha wssemobuczihho Wzkaazugeme Oznamugeme a Wiedieti dawame, Zie gsau Przed Nas wupelnym Conventie sediczych Dwogi Cztihodny Kniezy Girzyk Floderus Frisstadsky toho Czasu Sprawcze Czirkewny w Miestie Bohumynie A Daniel Kuntsky Bilicenus niny Sprawcze Czirkwe Punczomskey Przedstaupily a ti gednosteynie Przednamy gsau Wyznaly a Wyswiedzily Kterak okazatel Listu tohoto Pocztyiny Mladenecz Jan Pragenus Od Cztynych Obogihho Poblany Manzeluw Rodiczuw Swych Wlastnych wedlie Rządu a Vstanoweny Czirkwie Swate w Staw Swaty Manzelsky Sniatych a Kniezem Spolu Porzadnie oddanych Totiz Od Otcze Dwogi Cztihodneho Knieze Girzyka Pragenusa niekdy Sprawcze Czirkewniho Na Polskey Ostrawie a Matherze Margarethy na Swiet Splozen [...]”<sup>29</sup> Possel gest. Kterzyz ssto Rodiczowie giz Psaneho Jana Pragenusa Powsseczky Czasy kde kolj obywatyczne gsau se Rządnie Pocztyinie Chwalitebnie y Synem swym Zswerchu Psanym Zachowaly donychz ssto do wssech nicz neslussneho newyme Nez wsseczko dobre Pocztyine a Chwalitebne. Protoz Wassych M[ilost]i a Wa[ssych] Opatr[nych] Y Wssech wubecz ktereho koli Rządu Stawu neb dustogenstny byti Raczte a gste Ze wssy Snaznosti Za Wyss Psanym Janem Pragenusem se Przymluwagicz Prosime abyste gey kdeby se koły obratila Osaditi minyl dobrotiwie mezy se Przygmucze Lasku Przyzen a dobru Wuly gemu okazowaly Zywnosti mezy sebu Przaly Nan laskany byli, a gebo we wssym dobrym a Pocztyinym ffe drugicze a obhagucze Ochraniowatj Raczily a Ochraniowały. Pro Nasse Modlitebne Sluzby a Podlie Rodiczuw gebo dobreho Pocztyineho Y gebo Nam Zachowany. Czozby gsme Y My kdyby se takowa neb ty Podobna wiecz Przytreffila Vczyniti a Rownym Spusobem se odmieniti chtieby. Tomu na Swiedomy a Pro Lepssy toho duwernost a gistotu Peczet*

---

<sup>29</sup> Następuje częściowo przetarty i nieczytelny wyraz, zapisany na zgięciu dokumentu, składający się najpewniej z trzech liter. Być może dwie pierwsze to litery gs, trzeciej nie można odczytać.

*Nassy Conventni Ktomuto Listu Znassym gistym Wiedomym a Wuly Przymiesyti a Przi-tiskenuti gsme daly. Genz dan a Psan w Miestie Tiesynie w Patek den Swatych Aposstoluw Ssymona a Judy, Letha od Narozeny Krysta Pana a Spasytele Nasseho Tisyczeho Ssesti-stebo Dwaczateho drubeho Poczitagicz etc.*

*Timotheus Lowczany Decanus Evangelici Consistory in Ducatii Teschin[ensis] M[anu] P[ro]pria.*

*Johannes Baudisius Notarius Tesch[inensis]. Ma[nu] p[ro]pria.*

**Summary:** Consistory of Duchy of Cieszyn in Times of the Reformation within the Context of a Letter of Good Birth of Jan Pragenus of 1622

The theme of this article is the analysis and edition of a Letter of Good Birth (legitimization certificate) issued by Dean Tymoteusz Łowczany and Lutheran Consistory of the Duchy of Cieszyn. The Certificate confirms that Jan Pragenus was legitimate child, born in wedlock of Jerzy and Małgorzata. The Letter of Good Birth of Jan Pragenus is undeniably very precious because of its selection of facts. This is the unique document, known today, drawn up by the Consistory that is, at the same time, evidence of a two-level organizational structure of the Lutheran Church in the Duchy of Cieszyn in times of the Reformation. Even when biographic details of Jan Pragenus have not brought new findings, the very novelty is a well preserved seal the matrix of which was made in the beginnings of the XVII century.

**Keywords:** Reformation, Duchy of Cieszyn, Letter of Good Birth, Jan Pragenus

**Dr hab. Waclaw Gojniczek** (ur. 1965) – pracownik Zakładu Archiwistyki i Historii Śląska Instytutu Historii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zajmuje się dziejami archiwów i kancelarii na Śląsku oraz dziejami społeczeństwa feudalnego na Górnym Śląsku, a także naukami pomocniczymi historii, przede wszystkim genealogią. Jest autorem książki *Urzędy książęce i ziemskie w ustroju księstwa cieszyńskiego 1477-1653* (2014) oraz wydawcą kilku śląskich źródeł m.in.: Leopold Jan Szersznik, *Materiały genealogiczno-heraldyczne do dziejów szlachty księstwa cieszyńskiego* (2004).

Tadeusz Stegner

## Czy tylko „dzieci, kuchnia, kościół”? Kobiety w polskim protestantyzmie w XIX i w początkach XX wieku

Reformacja była dziełem mężczyzn. Wśród wielkich przywódców reformy Kościoła trudno byłoby znaleźć kobiety. Likwidacja życia zakonnego w krajach protestanckich spowodowała zamknięcie możliwości kariery i działalności kobiet w tak rozumianej sferze publicznej. Przypomnijmy, że np. przeorysze niektórych klasztorów zarządzały wielkimi majątkami i odgrywały znaczącą rolę w wielu średniowiecznych i nowożytnych miastach czy księstwach. Opatka (Ksenia) klasztoru kanoniczek w Gandersheim, w Niemczech, otrzymała w XII w. tytuł księcia Rzeszy. Klasztor na swoich rozległych włościach posiadał własne siły zbrojne i sądownictwo, było to małe państewko rządzone przez kobiety, zlikwidowane po zwycięstwie Reformacji<sup>1</sup>.

Tym, co pozytywnie wyróżniało wyznawców luteranizmu i kalwinizmu, był fakt, że zdecydowana większość ewangelików, również kobiet, umiała czytać i pisać. W Kościołach ewangelickich obowiązywała zasada, że pełnoprawnym członkiem zboru mogła być osoba po konfirmacji, a przystąpić do niej mogli jedynie młodzi chłopcy i dziewczęta umiejący czytać i pisać. Wynikało to także z wagi, jaką protestanci przywiązywali do znajomości Pisma Świętego i obowiązku jego czytania<sup>2</sup>.

W protestantyzmie, tak jak niemal we wszystkich odłamach chrześcijaństwa do początków XX w., w hierarchii wartości kobieta stawiana była niżej od mężczyzny. Marcin Luter mawiał: „Dlaczego dziewczęta szybciej rosną od chłopców, a bo chwasty wyrastają ponad zboże”<sup>3</sup>. Miejsce kobiety było

---

<sup>1</sup> M. Bogucka, *Gorsza pleć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*, Warszawa 2005, s. 40-41.

<sup>2</sup> I tak w połowie XIX w. w prawosławnej Rosji było 90% analfabetów, w katolickiej Hiszpanii – 75 %, a w luteranckiej Szwecji – 10%: Z. Pasek, *Protestancka kultura słowa*, [w:] *Protestancka kultura słowa*, red. Z. Pasek, Kraków 2009, s. 11.

<sup>3</sup> *Luther zur Vergnüen*, oprac J. Schilling, Stuttgart 2008, s. 42.

w domu. Zdaniem naszego Reformatora „[...]kobiety powinny pozostawać w domu, siedzieć cicho w jego obrębie, utrzymywać go, rodzić i wychowywać dzieci”<sup>4</sup>. W etyce chrześcijańskiej podstawą ładu moralnego i podstawową częścią składową społeczeństwa była i jest rodzina. Marcin Luter pisał: „Bóg stworzył osobno mężczyznę i niewiastę [...] nie dla rozpusty, lecz aby żyli razem, byli płodni, płodzili dzieci, żywili i wychowywali je na chwałę Bożą [...]. W celu [...] uniknięcia nieczystości, ustanowił Bóg stan małżeński”. Stan małżeński, to jest związek jednego mężczyzny z jedną kobietą, w protestantyzmie uznawany był za zgodny z „wołą Boską i z naturą ludzką”<sup>5</sup>. Rzeczami nienaturalnymi były pozostawanie poza jego obrębem, jak również włożenie<sup>6</sup>. Stąd z ostrą krytyką ze strony Reformatora spotkała się instytucja celibatu. Luter zauważał, że „nasza papieska zgraja, klechy, mnisi i mniszki, gardząc stanem małżeńskim i zabraniając weni wstępować, idą przeciwko porządkowi, przykazaniu Bożemu”<sup>7</sup>, a w innym miejscu pisał: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się – to nie jest przykazanie, ale więcej: Boże dzieło, któremu przeszkadzać czy zezwalać nie jest w naszej mocy, dzieje się ono z taką nieuchronnością jak to, że urodziłem się mężczyzną, a jest potrzebniejsze niż jedzenie i picie, spanie i czuwanie. Wszczepiona jest w to natura i sposób, równie dobrze jak ciało i jego części, które do tego służą”<sup>8</sup>.

Nic też dziwnego, że i wielki Reformator wstąpił w związek małżeński, gdyż – jak pisał w jednym z listów: „Małżeństwo było dla mnie zawsze świętym postanowieniem Boskim”<sup>9</sup>. Wybranką Lutera była zbiegła zakonnica Katarzyna von Bora. Jego małżeństwo miało coś w sobie z aktu politycznego, było symbolem ostatecznego zerwania z uznającym celibat Kościołem rzymskokatolickim. Składane wcześniej śluby czystości złamali w tym przypadku oboje małżonkowie. Katarzyna okazała się dobrą żoną, matką sześciorga dzieci, zapobiegliwą gospodynią, która pomagała także mężowi w jego obowiązkach duszpasterskich. Jeden z polskich dziewiętnastowiecznych pastorów ks. Leopold

<sup>4</sup> M. Luter, *Tischreden*, Erlanger Ausgabe 57, s. 272.

<sup>5</sup> *Księgi wyznaniowe Kościoła luteranckiego, Duży katechizm*, Bielsko-Biała 1999, s. 82.

<sup>6</sup> Historyk Maria Bogucka zauważyła: „Dla wyznawców luteranizmu i kalwinizmu niezamężna kobieta była uważana za stwór nienaturalny i podejrzany”. M. Bogucka, dz. cyt., s. 95.

<sup>7</sup> *Księgi wyznaniowe*....., dz. cyt. s. 82.

<sup>8</sup> Cyt. za: R. Friedental, *Marcin Luter*, Warszawa 1991, s. 451. M. Luter przytaczał także argumenty medyczne: „Lekarze [...] powiadają, że gdzie powstrzymuje się przemocą proces natury, tam musi to uderzyć na ciało i krew, zatruwając je.”, tamże, s. 451.

<sup>9</sup> L. Otto, *Marcin Luter. Doktor świętej teologii*, Warszawa 1865, s. 106.

Otto pisał, że „życie domowe Lutra było bez skazy i odznaczało się nadzwyczajną prostotą”<sup>10</sup>.

Poglądy Marcina Lutra w kwestiach małżeńskich miały być wytycznymi dla postępowania ewangelików augsburskich, w tym także polskich środowisk protestanckich w XIX w., tworzących się głównie w Warszawie i na Śląsku Cieszyńskim. Leopold Otto – polski duchowny luterański, pastor w Warszawie i w Cieszynie, wydawca pisma dla Polaków-ewangelików („Zwiastuna Ewangelicznego”) twierdził, że „gdzie nie ma rodziny i życia rodzinnego, tam są hordy, plemiona – lecz nie ma narodu”<sup>11</sup>. Rodzina była, jego zdaniem, dziełem Boskim i stała się nim poprzez związek małżeński. „Rodzinę stworzył Bóg przez małżeństwo”<sup>12</sup> – zauważał ksiądz Otto i zdecydowanie potępiał pojawiające się, głównie w kręgach socjalistycznych, projekty likwidacji w ogóle instytucji małżeństwa. Uważał, że doprowadzi to do zezwierżenia ludzkich obyczajów i dzieci pozbawione opieki rodziców ulegną deprawacji. Podobne poglądy głosił inny pastor z Królestwa, Wilhelm Angerstein, dla którego małżeństwo było „świętym obrzędkiem Bożym, w którym dwoje ludzi przyrzeka sobie dożgonną wierność”<sup>13</sup>.

W protestantyzmie małżeństwo nie jest sakramentem, nie ustanowił go Chrystus<sup>14</sup>, ale nie jest też tylko umową mającą skutki prawne – jak to postulowali zwolennicy laicyzacji państwa. Zdaniem księdza Otto, należy je traktować jako symbol przymierza między Chrystusem a zborem, jest „stanem świętym i najprzedniejszym, bo z niego ma się ród ludzki na ziemi utrzymywać i Królestwo Boże szerzyć”<sup>15</sup>. Pastorzy nie pochwalali ślubów cywilnych<sup>16</sup>, mogły być one zawierane tylko wtedy, gdy istniały przeszkody prawne do zawarcia ślubu

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 107.

<sup>11</sup> L. Otto, *Ojciec rodziny*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1881, nr 1.

<sup>12</sup> L. Otto, *O małżeństwie*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1867, nr 11.

<sup>13</sup> W. Angerstein, *Popularna symbolika czyli krótki wykład istniejących różnic pomiędzy Kościołami rzymsko-katolickim, ewangelicko-augsburskim czyli luterańskim i reformowanym*, Warszawa 1872, s. 57.

<sup>14</sup> W *Obronie wyznania augsburskiego* pióra Filipa Melanchtona czytamy: „Małżeństwo nie zostało ustanowione dopiero w Nowym Testamencie, lecz zaraz na początku, po stworzeniu rodzaju ludzkiego”; [w:] *Księgi wyznaniowe...*, dz. cyt., s. 263.

<sup>15</sup> L. Otto, *Małżeństwo*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1874, nr 10.

<sup>16</sup> W. Angerstein pisał, że małżeństwa niepobłogosławione przez księdza nie są związkami chrześcijańskimi; [w:] W. Angerstein, *Popularna...*, dz. cyt., s. 57.

kościelnego, np. przy związkach katolików z niekatolikami. Podkreślano przy tym, że małżeństwo nie może być tylko umową prawną<sup>17</sup>.

Fundamentem życia rodzinnego miało być uczucie między małżonkami, ono powinno decydować o wyborze partnera. „Miłość nie pycha, miłość nie żądza, miłość nie interes ma powodować tymi, którzy w stan małżeński wchodzi”<sup>18</sup> – czytamy w jednym z wydawnictw ewangelickich. Wspominany już ks. Otto przeciwny był kontraktom małżeńskim, związkom zawierającym dla pieniędzy, mórg czy połączenia majątków, tak częstym w dziewiętnastowiecznej rzeczywistości zarówno wśród ziemiaństwa, mieszczan, jak i wśród chłopstwa. Kandydatka na żonę miała być rzetelna, pracowita, uczciwa, skromna i przede wszystkim wychowana w „bojaźni Bożej”. O urodzie wybranki pastor nie wspominał. Ks. Otto zalecał młodym wstrzeźliwość. Jako wzór stawiał dawne zwyczaje ludu śląskiego, kiedy to ponoć „każda dziewczucha śląska w niewinności a czystości żyła, każdy młodzian był jak on Józef skromny”<sup>19</sup>. Z żalem konstatawał, że w XIX w. nastąpiło tak znaczne w tym względzie rozluźnienie obyczajów, zwłaszcza w środowiskach wielkomiastowych<sup>20</sup>.

Życie rodzinne miało opierać się na miłości małżeńskiej, być zgodne z Boskimi przykazaniami, wolne od grzechów. W „Książeczce o małżeństwie” ks. Otto przedstawił wzór prawdziwie chrześcijańskiego związku. Na przykład niedzielę miano w takiej rodzinie świętować w następujący sposób: „Mąż i żona idą razem do kościoła i wracają razem [...] Po powrocie do domu, po załatwieniu spraw gospodarskich odwiedza się chorych i strapionych lub czyta pożyteczną książkę, a wieczorem cała rodzina zgromadza się, o słyszonym kazaniu rozmawia, czyta Pismo Święte lub kazanie z książki, znów się porozmawia i kończy niedzielę modlitwą i śpiewem. Gdzie jest taki porządek domowy, tam małżeństwo staje się błogosławieństwem, karczmy stoją pustką, wszeteczne hulatyki ustają, czystość obyczajów wzmacnia się, dobrobyt rośnie, dzieci i czeladź chowają się w bojaźni Bożej, a chrześcijaństwo prawdziwe przynosi

---

<sup>17</sup> L. Otto, *O małżeństwie*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1867, nr 11.

<sup>18</sup> *Książeczka o małżeństwie ułożona dla ludu chrześcijańskiego ułożona przez ks. dr Leopolda Otto*, Cieszyn 1901, s. 12.

<sup>19</sup> L. Otto, *Dlaczego wielu powołanych, a mało wybranych, kazanie powiedziane w 20 niedzielę po Trójcy świętej 9 października 1864 roku w Ewangelicko-Augsburskim Zborze Cieszyńskim*, Cieszyn 1864, s. 11.

<sup>20</sup> Współpracownik ks. Otto, Jan Borbis, jako wzór stawiał obyczaje Słowaków-luteranów, którzy mieli pielęgnować dawne słowiańskie zwyczaje i „wysoko cenić i święcie szanować małżeństwo, jako postanowienie Boskie”; [w:] *Obrzędy ślubne Słowaków wyznania luterskiego*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1863, nr 3.

owoce<sup>21</sup>. W tym, może nieco przydługim, cytacie widać wyraźnie, że dla ks. Otto szczęśliwe, zgodne z zasadami wiary, życie rodzinne rozwiązywało nie tylko kwestie dobrobytu materialnego i moralności na szczeblu rodziny, ale i w szerszym ujęciu społecznym. Szczęśliwa chrześcijańska rodzina była podstawą prawidłowego rozwoju społeczeństwa.

Czy te postulaty były realizowane w praktyce? Sądząc z zachowanych relacji pamiętnikarskich – nie zawsze. Ojciec literata i wydawcy wywodzącego się z ewangelickiej rodziny, Ferdynanda Hoesicka, tak mówił do swego syna: „Nie chciałbym, żebyś się ożenił dla pieniędzy, ale pragnę, żebyś się zakochał w bogatej pannie<sup>22</sup>. Ferdynand posłuchał ojca i zakochał się w bogatej pannie Lewental. Ich ślub doczekał się wierszowanego komentarza na łamach „Przeгляду Tygodniowego”:

„Żeni się równy z równą  
Hoesick z Lewentalówną<sup>23</sup>.”

Tenże Ferdynand mawiał: „Na to jest się młodym i nieżonatym, aby używać ile się da<sup>24</sup> – uwaga ta dotyczyła tylko mężczyzn. Natomiast zgodnie z wyżej wymienionymi zasadami starał się żyć pastor L. Otto. Trzykrotnie żonaty, dwie pierwsze żony umarły, gdy brał ślub po raz trzeci miał 40 lat, jego wybranka – 18<sup>25</sup>.

Wiek XIX, wraz z postępowaniem cywilizacyjnym, przemianami obyczajowymi, przyniósł zmiany w postrzeganiu roli kobiet i ich miejsca w społeczeństwie. Aktualna stała się kwestia pracy zawodowej kobiet. Piszący na łamach „Zwiastuna” traktowali ją jako zło konieczne. Postępujący w XIX w. proces demokratyzacji społeczeństw, rozwój cywilizacyjny i towarzyszące temu zjawisko coraz większej aktywności zawodowej kobiet postawiły na porządku dziennym sprawę równouprawnienia płci. Jej orędownikami byli m.in. pozytywiści warszawscy<sup>26</sup>. Nie znalazł ten postulat zrozumienia w środowiskach związanych

---

<sup>21</sup> *Książeczka o małżeństwie...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>22</sup> F. Hoesick, *Powieść mojego życia*. Wrocław 1959, t. I, s. 54.

<sup>23</sup> Tamże., t. II, s. 477. Kolega Hoesicka, niejaki Rabski, tłumaczył mu, że Lewentalówna to znakomity materiał na żonę: „bo panna i ładna, i bogata, i dobrze wychowana, i bez pretensji, i inteligentna, i miła, i z pewnością jako charakter poczciwa i zacna”; tamże, t. II, s. 468.

<sup>24</sup> Cyt za: M. Siennicka, *Rodzina burżuazji warszawskiej i jej obyczaj: druga połowa XIX wieku i początek XX wieku*, Warszawa 1998, s. 53.

<sup>25</sup> T. Stegner, *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto (1819-1882)*, Gdańsk 2000, s. 34.

<sup>26</sup> Wódz pozytywistów, Aleksander Świętochowski, pisał, że kobieta „jako jednostka spo-

z Kościołami chrześcijańskimi – tak katolickim, jak i protestanckim. Wprawdzie luteranie podkreślali, że „chrześcijaństwo podniosło godność kobiety”<sup>27</sup>, ale od tych twierdzeń do uznania równości kobiety i mężczyzny było jeszcze daleko.

Pastor Otto uważał, że nierówność płci wynika z roli, jaką pełnią one w społeczeństwie, zgodnie z wolą Boską. „Bóg wskazuje każdemu jego [...] powołanie według swego upodobania. Powołanie mężczyzny inne jest niż kobiety”<sup>28</sup> – twierdził Otto. Jest w tym stwierdzeniu coś z determinizmu tak charakterystycznego dla wyznania reformowanego, ale nieobcego także innym wyznaniom chrześcijańskim.

Nie cieszyły się sympatią środowisk protestanckich kobiety walczące o prawa kobiet. Szczególnie niebezpieczny wydawał się wpływ prądów emancypacyjnych na obyczajowość dziewcząt<sup>29</sup>. Pastor Otto nazywał emancypantki „falszywymi przyjaciółkami”, potępiał jako antychrześcijańskie utwory francuskiej pisarki walczącej o prawa kobiet – George Sand<sup>30</sup>.

Z racji odmiennych funkcji społecznych pełnionych przez kobiety i mężczyzn, różne miało być też wychowanie chłopców i dziewcząt. Przykładowo w swoich wskazówkach pedagogicznych pastor Otto wyraźnie zalecał odmienne traktowanie córek i synów. Dziewczęta miały być wychowywane na „ciche, łagodne, przyszłe żony i matki” chłopcy zaś na „prawych, dobrych ojców i mężów, wiernych przyjaciół”<sup>31</sup>. Zróżnicowane podejście do kwestii wychowania, w zależności od płci dziecka, było w pełni zgodne z ówczesnymi normami obyczajowymi<sup>32</sup>.

---

łeczna nie jest pasożytem lub ofiarą swej niemocy, lecz dzielnym i użytecznym człowiekiem, który ma trwałą podstawę i rację samoistnego bytu, który umie wybrać sobie własne pole do pracy, uprawić je doskonale i utrzymać się na nim bezpiecznie”; [w:] A. Świętochowski, *O wyższym wykształceniu kobiet*, „Przegląd Tygodniowy” 1874, nr 2 i 9.

<sup>27</sup> *Piąta ewangelia*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1880, nr 12.

<sup>28</sup> *Wierność w powołaniu*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1879, nr 4.

<sup>29</sup> „Wasze córki mogą znaleźć fałszywe przyjaciółki, które im powiedzą, że skromność przystoi dziecięciu, a nie kobiecie wykształconej” – pisał L. Otto; [w:] tenże, *Postylla czyli wykład Ewangelij i Listów na wszystkie niedziele i święta uroczyste roku kościelnego*, Cieszyn 1892, s. 338.

<sup>30</sup> L. Otto, *O powieści w odcinku pism czasowych*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1864, nr 6.

<sup>31</sup> L. Otto, *Postylla...* s. 336.

<sup>32</sup> Por. J. Hoff, *Rodzice i dzieci – norma obyczajowa na przelomie XIX i XX wieku*, [w:] *Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX*, pod red. A. Żarnowskiej i A. Szwarcza, t. V, Warszawa 1997, s. 59-70.



Zarówno środowiska katolickie, jak i protestanckie, uznawały, że miejsce kobiety w społeczeństwie wyznacza tradycyjny, oparty na zasadach wiary, porządek moralny. W praktyce sprowadzało się to do znanej triady „3xK”: Kinder, Küche, Kirche, (dzieci, kuchnia, kościół), której autorem ponoć był cesarz Wilhelm II<sup>33</sup>. Wszelkie próby zmiany miejsca kobiety i hierarchii obowiązków były traktowane jako usiłowanie naruszenia porządku moralnego, a co za tym idzie – również społecznego. Szczególnie kobiety niezależne finansowo, wykształcone, nieuznające dominacji mężczyzn, mogłyby ten ład społeczny zburzyć, zagrozić dotychczasowemu funkcjonowaniu rodziny, gdyż chociażby dysponując pieniędzmi, nabywały prawo do decydowania o losie domowników. Kobieta zatem miała być tylko dobrą chrześcijanką, matką i żoną. I to były jej podstawowe zadania, niezbędne do właściwego funkcjonowania społeczeństwa. Miejsce kobiety było w domu, przy mężu, dzieciach. W granicach domowego ogniska miał się, zdaniem pastora Otto, zamykać ich świat. „Uciekajcie od świata i żyjcie tylko dla rodziny w służbie pańskiej”<sup>34</sup> – zalecał niewiastom pastor.

Na polu rodzinnym miała się spełniać misja kobiety, tu było jej miejsce wyznaczone przez Boga. Nie znaczyło to wszakże, że miejsce kobiety w rodzinie było równe pozycji mężczyzny. Środowiska ewangeliczne zdecydowanie optowały za patrymonialnym modelem tej podstawowej komórki społecznej. „Rodzina to kościół, a jego kapłanem ojciec, rodzina to królestwo, a jego królem ojciec”<sup>35</sup> – czytamy w „Zwiastunie”. Ojciec i mąż był odpowiedzialny za byt materialny, stan moralny, wychowanie dzieci. Miał być: „przykładem cnoty i religijności”<sup>36</sup> oraz „głową rodziny, jej panem i wodzem”<sup>37</sup>, matka zaś tylko „wzorem bogobojności, miłości i wiary”<sup>38</sup>. Były to stwierdzenia zgodne ze słowami Pisma Świętego: „Żony niechaj będą poddane mężom swym, jako Panu, albowiem mąż jest głową żony, jako Chrystus jest głową Kościoła”<sup>39</sup>.

W myśl zasad dziewiętnastowiecznej etyki chrześcijańskiej, moralność jest darem Boskim. Bóg w Dekalogu przekazał nam podstawowe przykazania i nakazał je przestrzegać. Dał jednocześnie człowiekowi wolną wolę i możliwość

---

<sup>33</sup> W czasach hitlerowskich pomijano słowo Kirche, a obecnie w niektórych środowiskach „3x K” jest rozumiane jako Kinder, Küche, Karriere, (dzieci, kuchnia, kariera).

<sup>34</sup> *Dobroczynność publiczna*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1880, nr 8.

<sup>35</sup> *Ojciec rodziny*, *Zwiastun Ewangeliczny*” 1881, nr 1.

<sup>36</sup> L. Otto, *Zakon Boży w dziesięciu przykazaniach wyłożony*, Warszawa 1863. s. 53. (Tekst także był drukowany na łamach „Zwiastuna”).

<sup>37</sup> *Ojciec rodziny*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1881, nr 1

<sup>38</sup> L. Otto, *Zakon...*, dz. cyt., s.53.

<sup>39</sup> List św. Pawła Ef 5,22.

wyboru między dobrem a złem. Zasady moralne dane człowiekowi przez Boga były prawem bezwzględnym, absolutnym i niezmiennym. Obowiązywały każdą jednostkę, każde społeczeństwo i każdą dziedzinę życia tak publicznego, jak i prywatnego – od polityki i gospodarki po sztukę i życie rodzinne. Nieco inne jednak kryteria moralne obowiązywały mężczyzn, a inne płęć piękną. Kobieta miała stać na straży cnoty i moralności, jej siła moralna miała być podstawą egzystencji nie tylko rodziny, ale i społeczeństwa. Na kobietę splaywała także odpowiedzialność za grzechy mężczyzn.

Piszący na łamach „Zwiastuna” uznawali, że diabelskim uczynkiem było „rozpalanie żądż cielesnych” i doprowadzanie w ten sposób człowieka do zguby, a winne temu były oczywiście kobiety: „Żądża zepsowa serca ludzkie [...] zapala [...] ciało przybierając piękne formy kobiety”<sup>40</sup>. A pastor Otto niewiasty przestrzegal, że „samo pożądlive spojrzenie na innego mężczyznę jest grzechem”<sup>41</sup>. Zalecał mężom – których wyraźnie mniej surowo traktował niż kobiety, ale taka była wola Boska – aby nie podsycali „próżności kobiety czyniąc żeń igraszkę i cacko”<sup>42</sup>.

Drugą ważną funkcją, obok żony, jaką ma do spełnienia kobieta jest rola matki, „co zagrzewa serca młodzieńcze do wiary ciepłem i miłością Chrystusową”<sup>43</sup>. Zdaniem piszących na łamach pism religijnych, kobieta w pełni realizuje się dopiero podczas macierzyństwa, a powołanie matki jest zgodne z porządkiem natury i porządkiem Boskim. Pastor Otto dodawał: „Matka to pierwszy nauczyciel słowa Bożego”<sup>44</sup>, osoba wychowująca młodego człowieka zgodnie z Zakonem Bożym, formująca jego stronę moralną i religijną.

Nawet w zlaicyzowanych sferach inteligentkich kobiety gorliwiej od mężczyzn wypełniały religijne nakazy. „Kobiety z inteligencji chodziły do kościoła w niedzielę, mężczyźni prawie wcale”<sup>45</sup> – wspominała Maria Wydźga-Niklewiczowa, wnuczka ewangelickiego fabrykanta Karola Szlenkiera.

Należy pamiętać, że uczestnictwo w życiu religijnym dawało kobiecie pewną sferę wolności, umożliwiało wyjście z domu i oderwanie się od codziennych obowiązków, pozwalało na zaspokojenie ambicji wyższego rzędu. Religia

<sup>40</sup> „Zwiastun Ewangeliczny” 1880, nr 8.

<sup>41</sup> *Książeczka o nabożeństwie ...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>42</sup> *Ojciec rodziny*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1881, nr 1.

<sup>43</sup> Ks. R. Gundlach, *Kto może walczyć skutecznie w obronie spraw wiary i Królestwa Bożego*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1909, nr 2.

<sup>44</sup> L. Otto, *Postylla...*, dz. cyt., s. 102.

<sup>45</sup> M. Wydźga-Niklewiczowa, *Wspomnienia*, Ossolineum, rkps II 15435 T. II, s. 133.

przez wiele stuleci stanowiła w zasadzie jedyną sferę życia publicznego, w której istniało miejsce dla kobiet. W ważnych chwilach swego życia zwracały się wprost do Boga, a ponieważ czyniły tak bez udziału mężów i ojców, przez to czuły się swobodniejsze i równe wobec Boga. Poza tym wiara umacniała ich kodeks moralny, nadawała sens uznawanym przez nie wartościom, pozwalała przewyżczać wewnętrzne rozterki.

Kobiety potrzebowały określonego wzorca postępowania w życiu rodzinnym. W protestantyzmie, opierającym się wyłącznie na Słowie Bożym zawartym w Biblii, nie ma kultu Matki Boskiej, jest ona jedynie szanowana jako Matka Jezusa, a rozbudowany w Kościele rzymskokatolickim kult maryjny, traktowany jako wypaczenie idei chrześcijaństwa, był przez ewangelików zwalczany. Nie mogła zatem Maria stać się w pełni wzorcem dla kobiet. Próbowano znaleźć w dziejach inne przykłady zasłużonych niewiast. W pewnym stopniu taką funkcję miała pełnić żona Lutera, Katarzyna von Bora. W ramach parafii ewangelickiej osobą, na której winny się wzorować członkinie zboru, była żona pastora. Ona była pierwszą damą w gminie, prowadziła gospodarstwo duchownego, organizowała działalność społeczną wśród pań w zborze, przewodziła różnego rodzaju kółkom kobiecym. Była to ta forma aktywności kobiet, która znajdowała uznanie wśród środowisk ewangelickich<sup>46</sup>. Przykładem takiej żony była Eleonora Wedel, towarzysza życia pastora Angersteina. We wspomnieniu pośmiertnym redaktor „Głosu Ewangelickiego” tak o niej pisał: „50 lat była żoną pastora, dzieliła z nim wszystkie trudy i obowiązki. Dom przez nią stworzony stał się wzorcem dla każdej rodziny pastorskiej. Wokół niej ześrodkowało się życie niewiast i cała praca charytatywna w zborze [...]. Zamożni łódzcy obywatele w czasie świąt przysyłali jej dary w naturze i gotowiznie dla biednych bez żadnych napomnień i wzywań”<sup>47</sup>.

Przy okazji warto wspomnieć, że jej mąż, tradycjonalista Wilhelm Angerstein, obawiał się nadmiernej aktywności pań w Kościele; był przeciwny ich udziałowi w radach parafialnych, synodach. „Niewiasty nasze niech milczą w zborach”<sup>48</sup> – mawiał.

O specyficznym rozumieniu roli żony duchownego ewangelickiego pisał pamiętnikarz z Mazur, Johannes Mrowitzki: „Urząd parafialny w Jedwabnie sprawował pastor Johann Grall wraz ze swoją żoną Johanną z domu Fleischer. Mówię ze „swoją żoną”, gdyż była ona rzeczywiście jego pomocnicą w pracy

---

<sup>46</sup> T. Stegner, *Żony pastorów i ich rola w kształtowaniu kultury dnia codziennego społeczności protestanckich w Królestwie Polskim w XIX wieku*, [w:] *Kobieta i kultura życia codziennego wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowski, A. Szwarc, Warszawa 1998 ss. 335-349.

<sup>47</sup> „Głos Ewangelicki” 1926, nr 30.

<sup>48</sup> Cyt. za. H. Krajewska, *Protestantyzm w Łodzi*, rękopis książki, b.s.

duszpasterskiej. W każdą niedzielę i każde święto na godzinę przed rozpoczęciem nabożeństwa gromadziły się gospodynie z wcześniej wyznaczonych wsi – wielka parafia liczyła ponad trzydzieści miejscowości – w obszernej kuchennej izbie plebanii. Gdy pozajmowały one miejsca w przygotowanych i ustawionych lawkach, występowała żona pastora i pozdrawiała zebranych jak najuprzejmiej. Następnie posilały się one chlebem z masłem i orzeźwiały gorącym mlekiem. Po spożyciu przekąski grupowały się wokół żony pastora i teraz zaczynała się rozmowa, z której musieli mieć radość aniołowie w niebie. Przede wszystkim pastorowa dowiadywała się o moralny tryb życia dzieci, służących itp. Znała przecież każde dziecko, ponieważ pobłogosławiła je przed chrztem i obdarowała na pamiątkę jedwabną wstążką, kokardką itp. Trzymano to jak relikwie, a w dzień konfirmacji i przed zaślubinami musiały być okazane. Nic też nie mogło bardziej przestraszyć nierozważnej córki niż fakt, że matka donosiła o jej wykroczeniu „dobrociulce”. [...] Wszyscy w taki niedzielny ranek raz głośno, raz w ciszy powierzali „dobrociulce” to, co ich serce cieszyło lub gnębiło, ona zaś współczuła im i rozumiała dobrze ich problemy. Długoletnie doświadczenie i rozsądek pozwalały jej doprowadzić do rozwiązania najbardziej zagmatwanych spraw. Umiała też powiedzieć zainteresowanym to, co potrzeba. W szczególnie krytycznych przypadkach korzystano z pomocy pastora. Na takim zgromadzeniu postanawiano również, czyja córka przyjmie płatną służbę u „dobrociulki”, w trakcie której mogła uczyć się sztuki tkania, w czym pastorowa była mistrzynią”. Przybysz z Polski, katolik, tak ocenił działalność Johanny Grall: „Mam teraz jasność, jakie znaczenie ma żona pastora – ona zastępuje przecież Matkę Boską”. Ale, zdaniem Mrowitzkiego, zdarzały się także parafie gdzie: „Szelest jedwabnego trenu sukni pastorum przestraszył niejedną osobę pragnącą jak dawniej wejść do plebanii”<sup>49</sup>.

Innym akceptowanym w kręgach chrześcijańskich rodzajem działalności publicznej była praca w organizacjach charytatywnych. Zalecane było, aby – zwłaszcza panie z wyższych sfer – udzielały się w akcjach pomocy dla potrzebujących. W czasach rewolucji 1905 r. z inicjatywy Koła Pań Opiekunek przy zborze luteranckim w Warszawie istniały „schroniska dla kobiet samotnych”, zorganizowano tanie kuchnie dla najbiedniejszych mieszkańców miasta<sup>50</sup>. Od XVIII w. kobiety w zborach protestanckich zaczęły działać jako diakonise. Były to niezamężne kobiety lub bezdzietne wdowy, z reguły mieszkające wspólnie w tak zwanym domu macierzystym, mające pewne przygotowanie

<sup>49</sup> Wspomnienia Johanna Mrowitzkiego, cyt za: G. Jasiński, *Duchowieństwo mazurskie w II połowie XIX wieku*, [w:] *Zagadnienia narodowościowe w Prusach Wschodnich w XIX i XX wieku*, Olsztyn 1993, s. 83.

<sup>50</sup> Adamowa Herse, *Posiłek*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1913, nr 3.

medyczne, które pracowały w ewangelickich instytucjach dobroczynnych, domach starców, domach dla nieuleczalnie chorych, szpitalach, niekiedy uczyły katechezy młodsze dzieci w szkołach wyznaniowych. Zdarzało się, że w mniejszych zborach pracowały pojedyncze diakonise, mieszkające w domu pastorskim. Nie składały, tak jak zakonnice katolickie, dożgonnych ślubów zakonnych, a jedynie przyrzeczenia. Mogły w każdej chwili opuścić zgromadzenie. W Warszawie pierwsze diakonise pojawiły się za sprawą ks. Leopolda Otto w latach osiemdziesiątych XIX w. Diakonisą pracującą w Szpitalu Ewangelickim w Warszawie była w okresie międzywojennym i w czasach okupacji moja ciocia Irena Neclaw, po mężu Szulc. Na przełomie XIX i XX w. siostry pojawiły się na Śląsku Cieszyńskim, a głównym ośrodkiem ich działania stał się Dziegielów. Dużym ośrodkiem diakonalnym, ale przy niemieckim Kościele ewangelicko-unijnym, był Więcbork, nazywany ewangelicką Częstochową, gdzie w 1927 r. pracowało 271 sióstr<sup>51</sup>.

Druga połowa XIX w. wraz z przemianami cywilizacyjnymi przynosi wzrost aktywności zawodowej i społecznej kobiet. Tendencje emancypacyjne, choć nie dominowały, coraz wyraźniej dawały o sobie znać. Między emancypantkami a przysłowiowymi „kurami domowymi” znalazła się jednak, zwłaszcza wśród warstw średnich i wyższych, znacząca grupa kobiet, których skrajne hasła emancypacyjne nie do końca przekonywały, ale z drugiej strony, pozostając w roli żony, matki i domowej gospodyni, chciały podnieść swój status i wyraźniej zaznaczyć swoje miejsce w społeczeństwie. Im właśnie w sukurs ze swoimi praktycznymi poradami i przepisami kulinarnymi przyszła ewangeliczka reformowana Lucyna Ćwierczakiewiczowa, publikując liczne książki i artykuły, w których propagowała rozumną aktywność kobiet, zgodną z postępowaniem cywilizacyjnym, ale głównie na polu domowym. „Żądamy dziś od kobiet – pisała – by wykształcenie ich umysłu było tak prowadzone, aby [kobieta] umiała i mogła rządzić domem i trudnić się gospodarstwem [...], iść z postępowaniem [...], aby znała wszystko co nauka nowego wykazuje, aby ją zajmowały kwestie społeczne, od fortepianu lub pędzla, książki czy igły umiała się odebrać, by przewodniczyć pracom około gospodarstwa sobie powierzonego”<sup>52</sup>.

Dla polskiego krajobrazu narodowego w XIX w., zwłaszcza dla sfer ziemiańskich, charakterystyczny jest obraz matki-Polki. Udział kobiety w wychowaniu patriotycznym, krzewieniu ducha narodowego był propagowany i uznawany za wskazany w polskich kręgach zarówno katolickich, jak i ewangelickich.

---

<sup>51</sup> T. Stegner, *W służbie Bogu i ludziom. Diakonise na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, [w:] *Kobiety i kultura religijna*, red. J. Hoff, Rzeszów 2066, s. 191.

<sup>52</sup> L. Ćwierczakiewiczowa, *Pogawędki gospodarcze*, Kalendarz na rok 1890.

„Żona wzbraniająca mężowi poświęcać się dla Ojczyzny – kocha nie męża, lecz samą siebie”<sup>53</sup> – zauważał pastor Otto. Należy pamiętać, że wiele ewangeliczek wspierało polski ruch narodowo-wyzwoleńczy, brało udział w powstaniach. Sztandarową postacią jest tutaj generałowa Katarzyna Sowińska, wdowa po bohaterskim obrońcy Woli z czasów powstania listopadowego, gen. Józefie Sowińskim, ewangeliczka, prowadząca działalność konspiracyjną. Jej pogrzeb w 1860 r. przerodził się w wielką patriotyczną manifestację<sup>54</sup>. Z początków XX w. można by wymienić Emilię Sukertową-Biedrawinę, która prowadziła aktywną działalność narodową na Mazurach, pracowała w Zrzeszeniu Plebiscytowym Ewangelików Polaków po I wojnie światowej<sup>55</sup>.

Mimo widocznego postępu, jaki nastąpił w zakresie równouprawnienia kobiet w czasach I wojny światowej i w okresie międzywojennym, w stanowisku ewangelickich środowisk opiniotwórczych w kwestii roli kobiet niewiele się zmieniło. W związku z dyskusją na temat kapłaństwa kobiet, zainicjowaną przez święcenia kobiet w Kościele Katolickim Mariawitów, w latach trzydziestych XX w., redaktor „Głosu Ewangelickiego” tak pisał: „Nikt nie zaprzecza, że kobieta może odgrywać dużą rolę w Kościele w dziedzinie diakonatu i wychowania. Ale kobiety kapłanki – to ma posmak dekadentyzmu grecko-rzymskiego i należałoby się spodziewać, że [...] urząd ten okaże się niewłaściwym dla kobiet”<sup>56</sup>.

Reasumując, można stwierdzić, że dla środowisk ewangelickich kobieta miała być przede wszystkim żoną, matką, dobrą chrześcijanką, niewychodzącą poza tytułowy schemat „3 x K”. Poza sferą rodzinną i religijną nie widziano dla niej miejsca w społeczeństwie. Ale miała być to matka, żona, aktywna gospodyni, prowadząca dom w sposób jak na owe czasy nowoczesny. Postulaty równouprawnienia, uzawodowienia kobiet były zdecydowanie odrzucane. Wszelkie próby zmiany miejsca kobiety i hierarchii obowiązków traktowano jako usiłowanie naruszenia porządku moralnego, a co za tym idzie – również społecznego. Kobieta zatem miała być tylko dobrą chrześcijanką, matką i żoną.

---

<sup>53</sup> *Książeczka o nabożeństwie ułożona dla ludu chrześcijańskiego przez ks. dr Leopolda Otto*, Cieszyn 1901, s. 42.

<sup>54</sup> T. Stegner, *Jej pogrzeb dał początek. Rzecz o generałowej Katarzynie Sowińskiej (1776-1860)*, [w:] *Postawy i aktywność kobiet w czasie powstania styczniowego 1863-1864*, red. T. Kulak, J. Euftrat, M. Piotrowska-Marchewa, Wrocław 2013, s. 17-35.

<sup>55</sup> M. Szostakowska, *Emilia Sukertowa-Biedrawina*, Olsztyn 1978.

<sup>56</sup> „Głos Ewangelicki” 1934, nr 27. Obecnie w Polsce kobiety mogą być i są ordynowane na pastorów w Kościele ewangelicko-reformowanym (kalwińskim), w Kościele ewangelicko-augsburskim (luterzańskim) nie jest to możliwe.

I to były jej podstawowe zadania niezbędne do właściwego funkcjonowania społeczeństwa. Ten wzorzec był przestrzegany w rodzinach protestanckich w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX w.

Podobnie było w kręgach katolickich. Pozwoliłem sobie kiedyś na porównanie stanowiska w kwestii kobiecej dwóch opiniotwórczych czasopism wyznaniowych z drugiej połowy XIX i początków XX w.: „Zwiastuna Ewangelicznego” i „Przeglądu Katolickiego”<sup>57</sup>. Rzymskich katolików i protestantów w XIX w. dzieliło i dzieli do dziś dnia wiele, zwłaszcza nie ma zgody między nimi w kwestiach teologicznych. Były też pewne różnice w rozumieniu roli kobiet, ale dotyczyły głównie spraw związanych z kultem maryjnym i wzorcem Najświętszej Paniienki propagowanym przez środowiska katolickie. Jednak jeśli dokona się analizy poglądów z czasopism katolickich i ewangelickich, widać dość wyraźnie, że w kwestiach obyczajowych, w tym także dotyczących miejsca kobiety w społeczeństwie, stanowiska były dość bliskie. I nie była to zbieżność przypadkowa.

Zarówno „Zwiastun”, jak i „Przegląd” stały na stanowisku konserwatywnym. Widziano w modernizacji, laicyzacji życia publicznego, zagrożenie dla Kościoła i prezentowanych przez niego wartości. W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z przekonaniem o niezmienności pewnych układów społecznych czy rodzinnych, ustanowionych przecież przez Boga i wiarę, zakładającym, że zdrowe stosunki społeczne są zależne od poziomu moralnego obywateli. Jak widać, przedstawiciele zarówno protestanckich, jak i katolickich środowisk nie doceniali i nie rozumieli zmian, obejmujących także pozycję kobiety, jakie dokonały się na ziemiach polskich w XIX w. wraz z rewolucją przemysłową. W sensie społecznym i obyczajowym byli oni konserwatystami, a niektóre ich poglądy, zwłaszcza z dzisiejszego punktu widzenia, okazują się wręcz zachowawcze.

**Summary:** “Children, Kitchen, Church” Only? Women in the Polish Protestantism in the XIX and in the Beginnings of XX Centuries

The XIX century Polish evangelical opinion-forming circles emerged in the Kingdom of Poland. Their views were reflected in press, mainly in “Zwiastun Ewangeliczny – Evangelical Herald”. The leading representative of these circles was Leopold Otto, pastor in Warsaw and Cieszyn, editor of “Zwiastun”.

---

<sup>57</sup> *Miejsce kobiety w społeczeństwie w opinii środowisk katolickich i ewangelickich w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku*, [w:] *Spółczesność w dobie przemian. Wiek XIX i XX. Księga jubileuszowa profesor Anny Żarnowskiej*, red. M. Niektyksza i in., Warszawa 2003, s. 109-119.

Issues affecting women used to be quite frequent topics of sermons and articles. For evangelical circles woman had to be, above all, a wife, mother and good Christian that does not go beyond the frames of the “the 3 K’s” designation. Apart from the family and religious spheres no other role was allocated to women. However, she had to be mother and an active housewife running the household in a modern way as for those times. Any postulates of equality or professionalization of women were decidedly rejected. Any attempts aimed to change women's position and hierarchy of duties were treated as attempts to violate the moral order and, consequently, the social order as well. Woman had to be exclusively a good Christian, mother and wife. Those were her fundamental tasks necessary for the functioning of society. This pattern was, as a rule, observed in Protestant families in the Kingdom of Poland at the turn of the XIX and XX centuries. Similar pattern was followed in Catholic communities.

**Keywords:** woman, Protestantism, family, children

**Prof. zw. dr hab. Tadeusz Stegner** - Instytut Historii Uniwersytetu Gdańskiego. Zajmuje się dziejami polskiej myśli politycznej, kwestiami narodowo-wyznaniowymi w Europie środkowo-wschodniej, ze szczególnym uwzględnieniem historii protestantyzmu na ziemiach polskich w XIX i XX w. oraz zagadnieniami życia codziennego i historii turystyki. Ma w swoim dorobku ponad 100 publikacji. Najważniejsze z nich: *Liberalowie Królestwa Polskiego 1904-1915*, Gdańsk 1990; *Polacy-ewangelicy w Królestwie Polskim 1815-1914*, Gdańsk 1992; *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto*, Gdańsk 2000; *Po słońce i wodę. Polscy letnicy nad Bałtykiem w XIX i w pierwszej połowie XX wieku*, Gdańsk 2004 (współautor); *Ewangelicy ziem polskich XIX wieku. Sylwetki wybitnych postaci*, Gdańsk 2008. Pod jego redakcją ukazało się kilkanaście zbiorów studiów. Jest członkiem Rady Muzeum przy Muzeum Miasta Gdyni i Rady Muzeum Sopotu. Pełnił funkcję prezesa Gdańskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego.



## Adrian Uljasz

### Jerzy Kotuła (1855 – 1889). Cieszyński księgarz, wydawca i nakładca

Szczególną rolę w procesie zachowania polskości i ochrony oraz rozwoju kultury ojczystej na Śląsku Cieszyńskim w czasie zaborów odegrała praca prowadzona przez ludzi związanych ze słowem drukowanym: pisarzy, wydawców, księgarzy, bibliotekarzy, drukarzy, nauczycieli, działaczy społeczno - kulturalnych. Na tym terenie, stanowiącym dotąd miejsce największego skupiska ludności wyznania luterańskiego na ziemiach polskich, duża część ludzi książki była związana z ewangelicyzmem.

Do takich osób należał księgarz z Cieszyna Jerzy Kotuła, który żył w latach 1855 – 1889<sup>1</sup>.

Jego ojcem był cieszyński notariusz Andrzej Kotuła, a matką Anna z rodziny Tetlów<sup>2</sup>. Ojciec, (1822 – 1891) poza prowadzeniem kancelarii notarialnej, zajmował się pracą kulturalno – oświatową oraz uprawiał twórczość publicystyczną i literacką. Pochodził ze środowiska chłopskiego. Przyszedł na świat 10 lutego 1822 r. w podcieszyńskiej miejscowości Grodziszczce, jako dziecko Józefa Kotuli, zdobywającego środki na utrzymanie rodziny pracą chałupniczą. Matką była Maryna z domu Kaszper. Rodzicom udało się zapewnić

---

<sup>1</sup> L. Brożek, *Kotuła Jerzy (1855 – 1889)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny* (dalej: PSB), t. XIV/4, z. 63, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, s. 501; Z. Gaca-Dąbrowska, *Kotuła Jerzy (1855 – 1889)*, [w:] *Słownik pracowników książki polskiej*, PWN Warszawa-Łódź 1972, s. 452; M.B.G. [M. Bogus], *Kotuła Jerzy, knihkupec, vydavatel, pol. nar. Cinitel \*1855 Šahy (Slovensko) † 29.7.1889 Cieszyn (Polsko)*, *Biografický slovník Slezska a severní Moravy, Nová rada*, sešit 11 (23), vykonni red aktor L. Dokoupil, R. Daněk, A. Zářický, Ostrava 2008, s. 90; J. Golec, S. Bojda, *Kotuła Jerzy*, [w:] *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej*, t. 1, Cieszyn 1993, s. 158.

<sup>2</sup> L. Brożek, dz. cyt., s. 501; Z. Gaca-Dąbrowska, dz. cyt., s. 452; MBG [M. Bogus], dz. cyt., s. 90. Wiele informacji o Andrzeju Kotuli podano w następującej publikacji: M. Bogus, *Kotulowie i ich działania oświatowe na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX wieku*, Ostrava 2006, s. 117-152 (rozdz. IV *Andrzej Kotuła jako jeden z pierwszych działaczy budujących oświatę polską na Śląsku Cieszyńskim*).

synowi wykształcenie. Andrzej Kotula odebrał edukację w gimnazjum ewangelickim, działającym w Cieszynie<sup>3</sup>. Badacz oraz popularyzator biografii ludzi książki, związanych ze Śląskiem Cieszyńskim, Ludwik Brożek, napisał o nim oraz o kilku innych osobach, iż „Wraz z Janem Bujakiem, Pawłem Stalmachem, Jerzym Heczka i Andrzejem Cinciałą należał do tych ewangelickich synów chłopskich, gimnazjalistów cieszyńskich, z których wyszli pierwsi szermierze sprawy polskiej na kresach śląskich”<sup>4</sup>. Andrzej Kotula kontynuował naukę w jednym z bratysławskich liceów. Po maturze studiował prawo w Wiedniu. Jako student zarabiał na życie udzielając korepetycji. W 1848 r. otrzymał dyplom kandydacki prawnika, po czym mieszkał przez krótki czas w Cieszynie, pełniąc funkcję niższego urzędnika w sądzie. Później pracował na stanowisku urzędniczym na Węgrzech, prowadząc księgi gruntowe. Kolejnym miejscem jego zatrudnienia był Frysztat, gdzie rozpoczął praktykę notarialną. W 1848 r. wziął udział w obradach Zjazdu Słowiańskiego w Pradze, mając za towarzysza Pawła Stalmacha. Z czerwca tego roku pochodzi memoriał jego autorstwa, ogłoszony drukiem, zatytułowany *Dla czego Śląsk, ile jest słowiański, łączyć się chce do Polski*, zawierający argumenty za polskością Śląska Cieszyńskiego<sup>5</sup>. W 1849 r., ze względu na swą postawę polityczną, nie został zatrudniony jako nauczyciel w Gimnazjum ewangelickim w Cieszynie. Nieprzychylną decyzję podjął

<sup>3</sup> L. Brożek, *Kotula Andrzej (1822 – 1891)* PSB, t. XIV/4, z. 63, s. 498-499; L. Miękina, E. Rosner, *Andrzej Kotula [w:] Stu pisarzy cieszyńskich. Słownik bio- bibliograficzny*, „Rocznik Cieszyński”, t. III: 1976, s. 176.

<sup>4</sup> L. Brożek, *Kotula Andrzej (1822 – 1891)*, dz.cyt., s. 499. Andrzej Cinciała tak pisał o Kotuli, wspominając jego oraz Bujaka, Stalmacha i Heczka: „Andrzej Kotula, pomiędzy nami najstarszy wiekiem i najwyższy wzrostem, pochodził z Grodziszcz, wioski o milę drogi od Cieszyna położonej, gdzie ojciec jego miał posiadłość chałupniczą [...]. Był to chłopak zdatny, pilny i dobrze się sprawował”, zob. A. Cinciała, *Fragmenty z „Pamiętnika”*, [w:] *Wspomnienia cieszyńskich*, zebrał i opracował L. Brożek, przedmowa J. Chlebowczyk, Warszawa 1964, s. 50 (w przypisie – wyjaśnione, że Cinciała, pisząc o „posiadłości chałupniczej” ojca Andrzeja Kotuli, miał na myśli „gospodarstwo małorolne”. Najwyraźniej Józef Kotula godził prowadzenie gospodarstwa z pracą chałupniczą, A. Cinciała, dz. cyt., s. 50).

<sup>5</sup> L. Brożek, *Kotula Andrzej (1822 – 1891)*, dz. cyt., s. 499; L. Miękina, A. Rosner, dz. cyt., s. 176; E. Buława, E. Rosner, *Kotula Andrzej (1822 – 1891), krypt. J. Gr.*, [w:] *Leksykon Polaków w Republice Czeskiej i Republice Słowackiej*, t. II, red. Z. Jasiński, B. Cimała, Opole 2013, s. 211-212; B. Snoch, *Kotula Andrzej, Górnos Śląski leksykon biograficzny*, Katowice 2004, s. 177; J. Golec, S. Bojda, *Kotula Andrzej*, dz. cyt., s. 154; E. Buława, E. Rosner, *Kotula Andrzej*, dz. cyt., s. 211-212.

pastor Andrzej Żlik, stojący na czele szkoły, reprezentujący orientację proniemiecką. Tak samo odniósł się do starań drugiego uczestnika praskiego zjazdu, Pawła Stalmacha<sup>6</sup>.

Po osiemnastu latach Andrzej Kotula powrócił na stałe do Cieszyna, gdzie był notariuszem od 1867 do 1891 r.<sup>7</sup>

Od końca lat czterdziestych godził pracę zawodową z uprawianiem twórczości literackiej. W 1848 r. zadebiutował publikacją bajki *Jeleń i zając* w czasopiśmie „Gwiazdka Cieszyńska”. Napisał dużą ilość wierszy, z czego część została ogłoszona w „Tygodniku Cieszyńskim” i „Gwiazdce Cieszyńskiej”. Pod niektórymi utworami podpisywał się „J. Gr.”, co było skrótem od pseudonimu „Jędrzej Grodziszczanin”, pochodzącego od imienia i miejsca urodzenia autora<sup>8</sup>. Jeden z utworów poetyckich Kotuli to humorystyczny poemat *Batrachomyomachia, czyli bitwa żab i myszy pod Cieszynem. Dla lubowników rycerstwa w r. 1867*, wydrukowany w 1867 r. w jednym z numerów „Gwiazdki Cieszyńskiej”<sup>9</sup>. To najprawdopodobniej on był autorem „dialogów Łapisza i Skrabisza, podsłuchanych przez Waligórę”, publikowanych przez redakcję „Gwiazdki Cieszyńskiej”<sup>10</sup>.

W latach 1848 – 1891 zapisywał własne dzieła literackie i swoje inne teksty, zarówno opublikowane, jak i nie drukowane, w rękopiśmiennej książce *Szkoła polszczyzny lub dziennik poświęcony ćwiczeniu się w języku macierzyńskim*<sup>11</sup>. Uzupełnił tytuł podtytułem, zawierającym informację o dacie rozpoczęcia tworzenia zbioru rękopisów: *We Wiedniu w drugim miesiącu po zmartwychwstaniu Swobody niebieskiej, dotąd ostrymi pazurami służalców piekielnych w zagrzebie przedzierżanej, roku 1848*<sup>12</sup>.

---

<sup>6</sup> L. Brożek, *Kotula Andrzej (1822 – 1891)*, dz. cyt., s. 499; J. Golec, S. Bojda, *Kotula Andrzej*, dz. cyt., s. 154; E. Buława, E. Rosner, dz. cyt., s. 212; P. Stalmach, *Fragmenty z „Pamiętnika”*, [w:] *Wspomnienia cieszyńskich...*, s. 33.

<sup>7</sup> L. Brożek, *Kotula Andrzej (1822 – 1891)*, dz. cyt., s. 499; E. Buława, E. Rosner, dz. cyt., s. 212; *Pamiętnik dra Andrzeja Cinciały notariusza w Cieszynie (1825 – 1898)*, wydał i wstępem zaopatrzył J.S. Bystron, Katowice 1931, s. 173 (informacje o Andrzeju Kotuli – w rozdziale zatytułowanym *Pierwsi szermierze na kresach śląskich*).

<sup>8</sup> L. Miękina, E. Rosner, dz. cyt., s. 176.

<sup>9</sup> Tamże, s. 176; E. Buława, E. Rosner, dz. cyt., s. 212; L. Brożek, *Kotula Andrzej (1822 – 1891)*, dz. cyt., s. 499; B. Snoch, *Kotula Andrzej* dz. cyt., s. 177; W. Ogrodziński, *Dzieje piśmiennictwa śląskiego*, przygotowanie do druku L. Brożek i Z. Hierowski, Katowice 1965, s. 137.

<sup>10</sup> W. Ogrodziński, dz. cyt., s. 139-141.

<sup>11</sup> L. Brożek, *Kotula Andrzej (1822 – 1891)*..., s. 499.

<sup>12</sup> A. Kotula, *Ze „szkoły polszczyzny”*, [w:] *Wspomnienia cieszyńskich...*, s. 54 - 58.

Ważna część *Szkoły polszczyzny* to zapiski pamiętnikarskie autora, z których pierwszy jest datowany na 30 marca 1848 r.<sup>13</sup> Od 1867 r. wpisywał do zbioru wiersze, co zapowiedział notatką z 2 kwietnia: „Będąc czynnościami notarialnymi zanadto zatrudniony, nie widzę możliwości ten dziennik na zaczęty sposób dalej prowadzić, a tedy ustanawiam go na zapisanie moich wierszy, które mi się czasem utworzyć uda, chociaż do takowych tylko ukradkiem pobierać się mogę, przecież ale się pobieram, uważając je za najkosztowniejsze usłodzenie życia”<sup>14</sup>.

Przywołana próbka stylu Kotuli jest dowodem na trafność oceny wypowiedzianej przez Ludwika Brożka, który był odkrywcą *Szkoły polszczyzny* i opracował do publikacji teksty, napisane przez autora prozą. Brożek stwierdził, tłumacząc twórcę, iż „Proza Kotuli pozostawia wiele do życzenia, ale pamiętajmy, że to notatki osobiste, nieprzeznaczone do druku, ćwiczenia niejako językowe. Autorowi ich zapewne łatwiej było pisać po niemiecku, bo ukończył tylko szkoły niemieckie, a jednak swej *Szkoły polszczyzny* pozostał wierny, z sobą i muzami gwarząc po polsku”<sup>15</sup>.

Brożek jeszcze niżej ocenił utwory poetyckie notariusza<sup>16</sup>. Sąd był uzasadniony, o czym świadczy fragment wiersza Kotuli, który zaczął słowami: „Gdybym czarodziejką była,/ Tobym w noc ciemną/ Pod skrzydła lotne Cię skryła,/ Uniosła ze mną [...]”<sup>17</sup>. Wiersze cechują się pretensjonalną poetyką i tzw. „rymami częstochowskimi”. Historyk śląskiej literatury regionalnej, Wincenty Ogrodziński, napisał o autorze, że „[...] uprawiał poezję niemal na prywatny, rodzinno – towarzyski użytek”<sup>18</sup>.

Autorka monografii na temat rodziny Kotulów, Marzena Bogus, nie odnosi się do wartości literackiej utworów Andrzeja Kotuli, ale zwraca uwagę na ich duże znaczenie oświatowe oraz dla propagowania polskości<sup>19</sup>.

Przykład pracy publicystycznej Kotuli stanowi publikacja *Krytyka krótkiej historii kościoła P. Kajzara*<sup>20</sup>. Poza tym pisał do „Tygodnika Cieszyńskiego

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 54 – 57.

<sup>14</sup> Tamże, s. 57.

<sup>15</sup> Tamże, s. 54 (komentarz L. Brożka do fragmentów *Szkoły polszczyzny* Kotuli, ogłoszony przed tekstem cieszyńskiego pisarza).

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Cyt. za tamże.

<sup>18</sup> W. Ogrodziński, *Kotula Andrzej*, dz. cyt., s. 350.

<sup>19</sup> M. Bogus, dz. cyt., s. 133-150.

<sup>20</sup> Tamże, s. 137; L. Miękina, E. Rosner, dz. cyt., s. 176.

i „Gwiazdki Cieszyńskiej” artykuły o tematyce prawniczej, w tym sądowniczej. Publikował felietony, w których wypowiadał się w kwestiach związanych z polityką<sup>21</sup>.

Andrzej Kotula należał do organizatorów polskiej Czytelni Ludowej w Cieszynie<sup>22</sup>, powstałej na początku lat sześćdziesiątych XIX w.<sup>23</sup> Księgozbiór w dużej mierze wzbogacano darami. Pierwszym darczyńcą był Józef Ignacy Kraszewski. 1027 pozycji w 1887 woluminach podarował ksiądz rzymskokatolicki, prałat i dziekan, Karol Teliga z Krakowa. Wydawnictwa były przysyłane bezpłatnie także przez Towarzystwo Naukowe Krakowskie i lwowskie Ossolineum. Liczni byli pojedynczy darczyńcy. W ciągu pierwszych 25 lat istnienia czytelnicy zgromadzono około 8 tysięcy woluminów i dokonano ponad 18 tysięcy wypożyczeń<sup>24</sup>.

Nauczyciel i działacz kulturalny Jan Kubisz wspominał czytelnię jako „najprzedniejsze środowisko” polskiego „życia narodowego”, „ognisko narodowego życia”<sup>25</sup>. Organizatorzy oprócz czytelnictwa popularyzowali sztukę teatralną, prezentując w czytelnianym lokalu przedstawienia grane przez amatorów. W repertuarze znajdowały się sztuki polskich autorów<sup>26</sup>. Kubisz, będący wśród wykonawców, podsumował działalność zespołu, pisząc: „I leciało to słowo polskie, ta pieśń polska z naszej sceny i zbudziła echo w naszej ziemi śląskiej, stokrotne echo! Po wsiach zakładała nasza dzielna młodzież sceny i urządziła teatry na wzór naszych. Urządzeniem tych przedstawień spełniła Czytelnia lwia część swojego zadania. Można tu zacytować z całą prawdą słowa Mickiewicza! / „[...] wszystkim się zdawało, / że Wojski wciąż gra jeszcze, a to echo grało!”<sup>27</sup>.

---

<sup>21</sup> E. Buława, E. Rosner, dz. cyt., s. 212; J. Golec, S. Bojda, *Kotula Andrzej*, dz. cyt., s. 55.

<sup>22</sup> B. Snoch, *Kotula Andrzej* dz. cyt., s. 177; E. Buława, E. Rosner, dz. cyt., s. 212.

<sup>23</sup> Zob. *Pamiętnik Czytelni Ludowej w Cieszynie [na] Śląsku austriackim, wydany z powodu 25-letniego jej jubileuszu*, Cieszyn 1887. Cytowana publikacja okolicznościowa została zarejestrowana w *Bibliografii pamiętników cieszyńskich*, zob. *Bibliografia pamiętników cieszyńskich*, [w:] *Wspomnienia cieszyńskich...*, s. 252. Wcześniej Andrzej Kotula należał do współorganizatorów Czytelni Polskiej, założonej w Cieszynie 15 listopada 1848 r., zob. M. Bogus, dz. cyt., s. 123-124.

<sup>24</sup> *Pamiętnik Czytelni Ludowej...*, s. 20-21.

<sup>25</sup> Zob. J. Kubisz, *Pamiętnik starego nauczyciela. Garść wspomnień z życia śląskiego w okresie budzącego się ruchu narodowego w byłym Księstwie Cieszyńskim*, Cieszyn 1929, s. 199-200.

<sup>26</sup> Tamże, s. 199-204; *Pamiętnik Czytelni Ludowej...*, s. 22-26.

<sup>27</sup> J. Kubisz, dz. cyt., s. 204.

Andrzej Cinciała, będący tak samo jak Kotula notariuszem oraz regionalnym działaczem kulturalnym, tak podsumował realizację misji oświatowej: „Stalmach, Kotula i ja pracowaliśmy [...] w Cieszynie całe życie [ostatni dwaj z przerwami] nad rozbudzeniem ludu polskiego na Śląsku”<sup>28</sup>.

Syn Andrzeja Kotuli, Jerzy, urodzony w Cieszynie w 1855 r., nauczył się profesji księgarskiej, pracując od lat siedemdziesiątych na stanowisku pomocnika księgarskiego w cieszyńskiej księgarni, mającej za właściciela Jana Malika<sup>29</sup>.

Historyk, archeolog i wydawca Stanisław Jan Czarnowski dobrze pisał o gościnności młodego księgarza i jego ojca notariusza, których odwiedził, będąc w Cieszynie pod koniec lat siedemdziesiątych XIX w. Jerzego Kotulę poznał w cieszyńskiej Czytelni Ludowej<sup>30</sup>.

W 1878 r. w Czytelni Ludowej odbyła się wystawa polskiej prasy, wydanej na ziemiach polskich w poprzednim roku, zorganizowana przez Jerzego Kotulę<sup>31</sup>.

Księgarz prowadził też działalność bibliograficzną. Redakcja bibliografii *Slovansky katalog bibliograficky* ogłosiła przygotowany przez niego „dział bibliografii polskiej” za 1877 rok<sup>32</sup>.

Od 1879 r. występował w roli wydawcy i nakładcy, kontynuując jednocześnie pracę w księgarni<sup>33</sup>. Pierwszą sfinansowaną przez niego publikacją były

---

<sup>28</sup> A. Cinciała, dz. cyt., s. 52 (fragment w nawiasie kwadratowym – dodany przez Cinciałę w tekście wspomnień). Zob. też J. Kubisz, dz. cyt., s. 219 (dwie fotografie, wydrukowane obok siebie, podpisane: „Notariusz Andrzej Cinciała” i „Notariusz Andrzej Kotula”).

<sup>29</sup> L. Brożek, *Kotula Jerzy (1855 – 1889)*, dz. cyt., s. 501; Z. Gaca-Dąbrowska, dz. cyt., s. 452; J. Golec, S. Bojda, *Kotula Jerzy*, dz. cyt., s. 158; B. Snoch, *Kotula Jerzy*, dz. cyt., s. 178; MBG [M. Bogus], dz. cyt., s. 90; M. Bogus, dz. cyt., s. 153; M. Bogus, *Jerzy Kotula (1855 – 1889). Życie i działalność cieszyńskiego księgarza*, „Pamiętnik Cieszyński”, t. 19, 2004, s. 30.

<sup>30</sup> *Pamiętniki Stanisława Jana Czarnowskiego. Wspomnienia z trzech stuleci XVIII, XIX i XX*, z. 8, Kielce 1922 (rozdział zatytułowany *Księgarnia kolportacyjna w Warszawie 1874 r. – 1879*), s. 54-55. Czarnowski wspominał błędnie, że był wówczas w „księgarni polskiej Kotuli”, tamże, s. 55. Musiał odwiedzić księgarnię Malika, w której pracował Kotula, nieprowadzący jeszcze własnej firmy księgarskiej.

<sup>31</sup> Z. Gaca-Dąbrowska, dz. cyt., s. 452; B. Snoch, *Kotula Jerzy*, dz. cyt., s. 178; MBG [M. Bogus], dz. cyt., s. 90; M. Bogus, *Kotulowie...*, s. 153-154; M. Bogus, *Jerzy Kotula (1855 – 1889)*, dz. cyt., s. 30.

<sup>32</sup> L. Brożek, *Kotula Jerzy (1855 – 1889)*, dz. cyt., s. 501; J. Golec, S. Bojda, dz. cyt., s. 158 (hasło *Kotula Jerzy*); MBG [M. Bogus], dz. cyt., s. 90.

<sup>33</sup> Z. Gaca-Dąbrowska, dz. cyt., s. 452; J. Golec, S. Bojda, *Kotula Jerzy*, dz. cyt., s. 158.

dzieje francuskiego piśmiennictwa od początku aż do czasów współczesnych autorowi, napisane przez Feliksa Kozubowskiego<sup>34</sup>.

Za największe osiągnięcie Jerzego Kotuli trzeba uznać ogłoszenie w 1879 r. własnym nakładem finansowym listu o misji szkół polskich na ziemi śląskiej, datowanego na 8 sierpnia, jaki napisał do niego Józef Ignacy Kraszewski. Wcześniej edytor starał się, aby pisarz stworzył serię patriotycznych „powiastek dla młodzieży”. Zabiegi nie przyniosły rezultatu, pomimo deklaracji ze strony Kotuli, że pokryje koszt wydania utworów<sup>35</sup>.

Powieściopisarz, był właścicielem drukarni, którą założył w 1868 r. w Dreźnie, drukował głównie czasopisma i książki polskie i o ojczyściej tematyce. Poza tym miał udziały w Stowarzyszeniu Księgarsko – Wydawniczym, powołanym dziesięć lat wcześniej w Żytomierzu na Wołyniu. Występował też jako nakładca. Był bibliofilem. Przekazywał bezpłatnie książki do bibliotek<sup>36</sup>.

Rękopis jego listu znajduje się w zbiorach Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie. Dokument charakteryzuje się bardzo niewyraźnym, drobnym pismem<sup>37</sup>. Pod tekstem widnieje podpis: „J.I. Kraszewski”, a niżej informacja od autora o dacie: „Drezno/dnia 8 sierpnia 1879 r./ w Dzień Narodzenia Najświętszej Panny Marii”<sup>38</sup>.

Kotula wydał list jako odrębną publikację zwartą – dwudziestoosiemstronicową broszurę pt. *W sprawie szkół ludowych na Śląsku (kilka uwag dla nauczycieli)*. Na dole strony tytułowej podał informację o miejscu wydania, nakładcy i dacie edycji: „Cieszyn/ Nakład Jerzego Kotuli/1879”. Pod tekstem korespondencji, w dolnej części ostatniej strony, znalazła się informacja o drukarzu: „Czcionkami Karola Prochaski w Cieszynie”<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> M. Bogus, *Jerzy Kotula (1855 – 1889)*, dz. cyt., s. 32.

<sup>35</sup> L. Brożek, *Kotula Jerzy (1855 – 1889)*, dz. cyt., 501.

<sup>36</sup> T. Osiecka, *Kraszewski Józef Ignacy (28 VII 1812 Warszawa) – 19 VIII 1887 Genewa)*, [w:] *Słownik pracowników...*, s. 468-469. Zob. też W. Danek, *Kraszewski Józef Ignacy, pseud. i krypt. Bogdan, Bolesławita, Kaniowa, Dr Omega, Kleofas Fakund Pasternak, JIK, B.B i in. (1812 – 1887)*, PSB, t. XV, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 221-229; W.R-S. [W. Roszkowska-Sykałowa], W.A-Sz. [W. Albrecht-Szymanowska], *Kraszewski Józef Ignacy (1812 – 1877)*, [w:] *Dawni pisarze polscy od początków piśmiennictwa do Młodej Polski. Przewodnik biograficzny i bibliograficzny*, t. drugi I – *Me*, Warszawa 2001, s. 259-270.

<sup>37</sup> Zob. Rkps. Biblioteka Naukowa PAU i PAN w Krakowie. Sygn. 2554. Fragment papierów Józefa Ignacego Kraszewskiego 1870-1879, k. 1-7. Rękopis trafił do biblioteki wraz z innymi papierami po pisarzu jako dar od Józefa Bolesły Jankowskiego.

<sup>38</sup> Tamże, k. 7.

<sup>39</sup> Zob. J.I. Kraszewski, *W sprawie szkół ludowych na Śląsku (kilka uwag dla nauczycieli)*

Adresat korespondencji poprzedził tekst Kraszewskiego krótkim wstępem, podpisanym: „Jerzy Kotula/ nakładca w Cieszynie”<sup>40</sup>. W przedmowie zwrócił uwagę na konieczność zakładania na Śląsku Cieszyńskim polskich i czeskich szkół średnich, podkreślając, że Niemcy, mniej liczni na tych terenach od Polaków i Czechów, mają tam liczne placówki szkolne, a ludność polska i czeska ani jednej. Dodawał, iż „Tym sposobem, prócz szkólek ludowych polskiej i czeskiej śląskiej młodzieży, dalsza droga kształcenia w ojczystym języku jest zupełnie zagrodzoną”. Wyjaśnił genezę powstania publikowanego tekstu, informując: „Wyjątkowe położenie Śląska [...] który jeden został pominięty wobec uwzględniania dążeń narodowościowych w Austrii, mimo, że w nim ludność polska i czeska [...] prawie 7/10 całej liczby mieszkańców stanowi [...] – brak w [...] jego szkołach [...] wykonania ustawy co do wykładu w językach, którymi lud mówi i brak w nich właściwego, narodowego kierunku w wychowaniu młodzieży – spowodowały nas do poruszenia tej sprawy w liście do szanownego Męża, którego imię, ustami dziś świata całego ze czcią jest powtarzane./ Wielki nasz patriota, J. Kraszewski, choć ciągle obciążony pracą, nie zostawił jednak skromnej naszej prośby bez odpowiedzi – lecz z właściwą sobie skwapliwością, gdzie [poprawnie powinno być: gdy o dobro ogółu chodzi, raczył rzucić [...] kilka złotych myśli – serdecznych uwag i pełnych gorącej miłości ojczyzny wskazówek dla naszego zakątka, zapomnianego od wieków tyłu, choć w nim do dziś [...] tyle serc, dla wspólnej nam wszystkich matki uderza”. Zachęcał do lektury, stwierdzając w ostatnim zdaniu wstępu: „Te więc złote myśli i uwagi serdeczne, łaskawie nam przesłane, podajemy dziś czytelnikom”<sup>41</sup>.

Między przedmową a edycją listu, ogłosił informację biograficzną o Kraszewskim, napisaną przez Feliksa Kozubowskiego<sup>42</sup>.

---

z *życiorysem autora*, Cieszyn 1879, rozproszone, s. tytułowa, s. 28. Na temat okoliczności korespondencji Jerzego Kotuli z Kraszewskim i wydania broszury pisarza w 1879 r. pisze Marzena Bogus: M. Bogus, *Jerzy Kotula (1855 – 1889)*, dz.cyt. s. 32-35; M. Bogus, *Kotulowie...*, s. 157-159; M. Bogus, *Poglądy Jerzego Kotuli na rolę oraz zadania polskich szkół i nauczycieli w świetle korespondencji z Józefem Ignacym Kraszewskim i Władysławem Bełzą*, „Ziemia Śląska”, t. 6: 2005, s. 206-225.

<sup>40</sup> J. Kotula, [Wstęp], [w:] J. I. Kraszewski, dz. cyt., s. 1-2.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> F. Kozubowski, [informacja biograficzna o J.I. Kraszewskim], [w:] J. I. Kraszewski, dz. cyt., s. 3-11 (pod tekstem Kozubowskiego – wydrukowana informacja: „Pisałem w sierpniu 1879 r.”, tamże, s. 11.



List Kraszewskiego zajął w druku 14 stron<sup>43</sup>. Autor zaczął korespondencję od pytania: „Wzywacie mnie szanowny panie, ażeby w smutnym dla narodowości polskiej stanie szkół na Śląsku austriackim, dał wam wskazówki środków, jakimi by zaradzić można podkopywaniu bytu, zagrożonego germanizacją?”<sup>44</sup>. Omawiając sytuację narodowościową, panującą w części Śląska należącej do Austrii, podkreślił, że ludność polska, czeska i niemiecka nie są równouprawnione. Przekonywał: „Żaden język i z nim połączona narodowość nie mają prawa stawiać się wyżej nad drugie i rozwój innych hamować”<sup>45</sup>. Krytykował nietolerancję wyznaniową. Zgodnie z jego przekonaniem Polacy i Czesi zachowują tożsamość narodową, pozostając przy ojczystej mowie. Przepisy prawne w zakresie praw językowych powinny być przestrzegane i sankcjonowane. Samo ich ustanowienie nie zapewni poprawy sytuacji dyskryminowanych narodowości. Szczególne zadania w zakresie wychowania patriotycznego i kształcenia w polskim duchu stawiał przed rodziną i nauczycielami. Apelowal o działania w kierunku zwiększenia w szkołach liczby godzin nauczania języka polskiego. Przypominał o konieczności wyposażania bibliotek szkolnych w literaturę pomocną w dydaktyce i uczniowskim samokształceniu. Uznawał polskie publikacje za niezbędne w pracy nauczyciela oraz w środowisku rodzinnym uczniów. Stwierdzał na temat roli książki: „[...] jak ona bez nauczyciela, tak i nauczyciel bez niej ostać się nie może. Oboje razem iść muszą”. W celu realizacji postulatów konieczna była współpraca pedagogów z rodzinami wychowanków, a także pomoc ze strony władz gminnych, rodzimych stowarzyszeń oraz bogatej części mieszkańców ziemi cieszyńskiej<sup>46</sup>.

Wymagał od osób zajmujących się nauczaniem, by traktowały pracę jako misję, powołanie: „Kapłaństwem jest nauczycielstwo, nie [tylko] tegodziny, które w szkole obowiązkowo spędza nauczyciel – aleniemal całe swe życie daćmusi, aby odpowiedział posłannictwu swojemu”. Pedagodzy powinni według niego kochać swój zawód. Zaliczył do nauczycielskich obowiązków stałe pogłębianie wiedzy i umiejętności. Zastrzegł, że wymienił „ogólniki”. Wyraził nadzieję, iż czytelnicy będą realizować te „prawidła i zasady” w praktyce. Podsumował list optymistycznym

---

<sup>43</sup> J.I. Kraszewski, *List do p. Jerzego Kotuli w sprawie szkół ludowych na Śląsku*, [w:] tenże, dz. cyt., s. 15-28.

<sup>44</sup> Tamże, s. 15.

<sup>45</sup> J.I. Kraszewski, *List do p. Jerzego Kotuli w sprawie...*, s. 15-17.

<sup>46</sup> Tamże, s. 17-23.

stwierdzeniem: „Panowanie siły ciężkie jest – lecz nietrwale. Sprawiedliwość zawsze zwycięża”<sup>47</sup>.

Marzena Bogus podkreśla, iż „Broszura Kraszewskiego została przyjęta przez Polaków na Śląsku Cieszyńskim jako wyraz pamięci o ich potrzebach”<sup>48</sup>.

Pomocą w realizacji rad Kraszewskiego służyła inna publikacja, sfinansowana przez Jerzego Kotulę, *Przewodnik w wyborze książek dla młodzieży szkolnej (Rzecz dla nauczycieli ludowych)* autorstwa Feliksa Kozubowskiego, wydany w 1879 r. w Cieszynie i wydrukowany tam w oficynie Karola Prochaski<sup>49</sup>. Było to uzupełnienie poradnika Kozubowskiego *O wyborze książek dla dorastającej młodzieży*, opublikowanego wcześniej w tym samym roku w Cieszynie<sup>50</sup>.

W pierwszej części przewodnika Kozubowski przekonywał o konieczności popularyzacji polskiej oświaty wśród ludu, szczególnie między wiejskimi dziećmi. Dzielił się z czytelnikami doświadczeniem w działalności oświatowej, zwracając uwagę na potrzebę stosowania pogładowości w nauczaniu. W jego przekonaniu zasadnicze znaczenie w popularyzacji czytelnictwa miało zachęcenie uczniów do dobrowolnego sięgania po lekturę. Dowodził: „Rzeczywisty pożytek przynosi książka tylko wtedy, jeżeli jest pożądaną. Narzucona – nigdy!”. Nadmierne obciążanie dzieci obowiązkiem kontaktu z literaturą miało skutkować niechęcią do czytania. Autor uważał, iż nauczyciel, chcąc być skutecznym, musi się cieszyć szacunkiem w środowisku, w którym pracuje<sup>51</sup>.

Druga, zasadnicza część pracy, to wykaz bibliograficzny literatury, zalecanej jako pomoc dla nauczycieli. Kozubowski przedstawił publikacje kolejno

<sup>47</sup> J.I. Kraszewski, *List do p. Jerzego Kotuli w sprawie...*, s. 24-28. Zdanie rozpoczynające cytat – wyróżnione w tekście broszury rozstrzelonym drukiem, ze względu na szczególną ważność, tamże, s. 24-25.

<sup>48</sup> M. Bogus, *Jerzy Kotula (1855 – 1889)*, dz.cyt., s. 34. Ta sama autorka omawia poglądy Jerzego Kotuli w kwestii zadań polskich szkół i pedagogów, Taż, *Poglądy Jerzego Kotuli*, dz. cyt., s. 206-225.

<sup>49</sup> F. Kozubowski, *Przewodnik w wyborze książek dla młodzieży szkolnej (Rzecz dla nauczycieli ludowych)*, Cieszyn 1879, s. tytułowa, s. 88 (na s. tytułowej podana informacja: „Nakład Jerzego Kotuli”, a na ostatniej stronie: imię i nazwisko cieszyńskiego drukarza). Zob. też informacje o Feliksie Kozubowskim: L. Brożek, *Kozubowski Feliks, pseud. i krypt. Obłąkany, Zygmunt Grabowski, F.K., Feliks K., Feliks K \*\*\* K. (1842 – 1907)*, PSB, t. XV, Wrocław, Warszawa, Kraków 1970, s. 44-45; L. Miękina, E. Rosner, *Kozubowski Feliks*, dz. cyt., s. 177; J. Golec, J. Bojda, *Kozubowski Feliks* dz. cyt., s. 160.

<sup>50</sup> K. [F. Kozubowski], *Do czytelników*, [w:] F. Kozubowski, dz. cyt., s. 1; L. Brożek, *Kozubowski Feliks*, dz. cyt., s. 45.

<sup>51</sup> F. Kozubowski, dz. cyt., s. [3]-20.

w następujących działach: „Pedagogicznym”, „Językoznawstwo”, „Przemysłowo – rolny gospodarstwa domowego”, literatura „Dla dzieci do lat 12tu”, książki „Dla starszych”, czyli adresowane do młodzieży i dorosłych, „Poezje i pieśni”, „Dzielka naukowo – popularne i podróże” (literatura popularnonaukowa i podróżnicza), „Gry pedagogiczne”. Uwzględnił literaturę polską oraz przekłady i przeróbki dzieł obcojęzycznych<sup>52</sup>. W dziale poświęconym tematyce związanej z rolnictwem, przemysłem i gospodarstwem domowym zebrał tak dużo opisów, że podzielił go na poddziały „Budownictwo, mechanika, technologia”, „Gospodarstwo wiejskie”, „Leśnictwo i myślistwo”, „Pszczelnictwo [pszczelarstwo] i jedwabnictwo”, „Chów i leczenie zwierząt”, „Gospodarstwo domowe, kucharstwo”. Pod nagłówkiem „Pisma periodyczne gospodarskie” wymienił czasopisma poświęcone tematyce ekonomicznej i gospodarstwu domowemu<sup>53</sup>.

Bibliograf uzupełnił publikację wykazem książek dla dzieci i młodzieży, których nie wymienił na wcześniejszych stronach. Dodał głównie tytuły z serii *Biblioteka ilustrowana dla młodzieży* i pierwszą pozycję z zapowiadanej serii *Biblioteczka obrazkowa dla grzecznych dzieci*<sup>54</sup>.

Przewodnik Kozubowskiego ma charakter nie tylko bibliografii zalecającej, ale też adnotowanej, ponieważ autor podał przy części opisów zwięzłe informacje o zalecanych publikacjach, skupiając się na sprawie wartości edukacyjnej i przydatności w wychowaniu patriotycznym, a także na zaletach języka, warsztacie pisarskim autora lub umiejętnościach translatorskich tłumacza<sup>55</sup>. Omawiając wierszowaną książkę dla dzieci *Mały Zwierzyniec*, autorstwa Jana z Rzeszowa, przytoczył tekst wiersza *Pies*. Zapomniał w tym przypadku podać wiadomość o miejscu i roku wydania polecanej publikacji<sup>56</sup>.

Na kartach *Zakończenia* Kozubowski dodał porady metodyczne dla „nauczycieli ludowych”, będące uzupełnieniem pierwszej części książki<sup>57</sup>.

W 1879 r. Jerzy Kotula wystąpił także jako nakładca publikacji książkowej *O czystości obyczajów, odczyt dla młodzieży tudzież ostrzegające i pouczające wskazówki dla małżeństw, rodziców i opiekunów*, której autorem był Sylwester Graham<sup>58</sup>. Po

---

<sup>52</sup> Tamże, s. 21-81.

<sup>53</sup> Tamże, s. 28-44.

<sup>54</sup> Tamże, s. 82-86.

<sup>55</sup> Tamże, s. 21-86.

<sup>56</sup> Tamże, s. 85.

<sup>57</sup> Tamże, s. 86-88.

<sup>58</sup> L. Brożek, *Kotula Jerzy (1855 – 1889)*, dz. cyt, s. 501; M. Bogus, *Jerzy Kotula (1855 –*

dwóch latach sfinansował wydanie zbioru poezji Jana Kubisza pt. *Niezapominajka*. Były to utwory adresowane do młodzieży z regionu śląskiego<sup>59</sup>.

Do rozwoju polskiej działalności wydawniczej przyczynił się również będąc współorganizatorem Towarzystwa Ewangelików dla Wydawania Książek Religijnych i Pouczających w Ogóle. W powołaniu stowarzyszenia uczestniczyli wraz z nim Jan Kubisz i pastor Franciszek Michejda<sup>60</sup>.

O ile przewodnik Kozubowskiego, opublikowany nakładem Kotuli, był sukcesem, o tyle nakładca spotkał się z krytyką w związku z własną publikacją bibliograficzną. Redakcja „Przewodnika Bibliograficznego” zarzuciła mu, że dopuścił się plagiatu, opracowując zestawienie literatury do „działu bibliografii polskiej” dla tomu publikacji ciągłej *Slovansky katalog bibliograficky*, wydanego w 1881 r. w Pradze, zawierającego wykaz publikacji za rok 1880. W numerze 4 „Przewodnika” z 1882 r., datowanym na 1 kwietnia, pisano z oburzeniem: „[...] nie możemy na to pozwolić i nie pozwalamy, żeby pierwszy lepszy Kotula, bez naszego upoważnienia, o które nawet nie pytał, przedrukowywał całymi rocznikami nasze pismo na swoją korzyść materialną i kazał sobie jeszcze za to pisać hymny pochwalne za swoją niby benedyktyńską pracę, która się zaczęła od nożyc i kleju i na tych dwóch przyborach skończyła, z dodaniem tylko lichej odrobiny własnej (?) mizeroty”. Dodawano: „Nie adresujemy tych wyrazów do Kotuli, o którym nawet nie wiemy, gdzie by się mógł znajdować, lecz adresujemy je wprost do Spółku praskiego [czyli do redakcji i wydawcy skrytykowanej bibliografii], od którego na list nasz z marca roku zeszłego nie otrzymaliśmy dotychczas żadnej odpowiedzi. Przypominamy zatem szanownemu Spółkowi, że ustawy austriackie, które tak dobrze redaktora i właściciela „Przewodnika Bibliograficznego”, jak i szanowny Spółek obowiązywać powinny, w wyraźnie określonych paragrafach nakazują szanować cudzą własność literacką, że pozwalają tylko do wysokości jednego arkusza przedrukowywać drugich pracę i że na wykraczających przeciw temu nakładają grzywny na rzecz poszkodowanego”<sup>61</sup>.

---

1889), dz.cyt, s. 32.

<sup>59</sup> M. Bogus, *Jerzy Kotula (1855 – 1889)*, dz. cyt, s. 35; Taż, *Kotulowie...*, s. 159.

<sup>60</sup> L. Brożek, *Kotula Jerzy (1855 – 1889)*, dz. cyt., s. 501; J. Golec, S. Bojda, *Kotula Jerzy*, dz. cyt., s. 158; B. Snoch, *Kotula Jerzy*, dz. cyt., s. 178.

<sup>61</sup> *Kronika*, „Przewodnik Bibliograficzny. Miesięcznik dla wydawców, księgarzy, jako też kupujących i czytających książki” 1882, nr 4, s. 71. Znak zapytania w nawiasie okrągłym, widoczny w pierwszym z dwóch przytoczonych cytatów – postawiony przez autora krytyki, tamże.

Od 1 lipca 1883 r. Jerzy Kotula prowadził jako właściciel księgarnię w Cieszynie, którą przejął po Edwardzie Schroederze<sup>62</sup>. Przekształcił dotychczasową księgarnię niemiecką w polską. Wcześniej w „Przewodniku Bibliograficznym” wydrukowano informację, że firma Schroedera przejdzie z tym dniem na własność Kotuli, pracującego dotąd w cieszyńskiej księgarni Malika<sup>63</sup>.

W piśmie ukazało się też ogłoszenie następującej treści, podpisane przez reklamującego się księgarza: „Mam zaszczyt zawiadomić uprzejmie, iż objąłem księgarnię pana Edwarda Schroedera w Cieszynie i zamierzam od 1 lipca bieżącego roku prowadzić ją nadal pod firmą/JERZY KOTULA/ księgarnia, skład nut i przedmiotów sztuki./ Donosząc o tym, ośmielałem się prosić [...] nakładców o otwarcie mi rocznego rachunku./ Katalogi i ogłoszenia (prospekty) upraszam w 2 odbitkach, spisy antykwarskie w 5 odbitkach. Nowości sam żądać będę./ W lipcu bieżącego roku wyjdzie i będzie do nabycia w księgarni Jerzego Kotuli „Dra Andrzeja Cinciały, Przewodnik Prawniczy, czyli adwokat domowy”, około 18 arkuszy objętości./ Polecam się życzliwym względom./ Jerzy Kotula/ Cieszyn, 20 maja 1883”<sup>64</sup>.

Wiadomość o powstaniu w Cieszynie polskiej księgarni podawano też w „Bibliotece Warszawskiej”, podkreślając, że Jerzy Kotula to „ruchliwy, młody księgarz, gorliwy zwolennik stronnictwa narodowego”<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Z. Gaca-Dąbrowska, dz. cyt., s. 452; MBG [M. Bogus], dz. cyt., s. 90.

<sup>63</sup> *Kronika*, „Przewodnik Bibliograficzny” 1883, nr 5, s. 100 (nr z 1 maja 1883 r.).

<sup>64</sup> Zob. „Przewodnik Bibliograficzny” 1883, nr 6, s. 127 (numer z 1 czerwca 1883 r.) (imię i nazwisko księgarza: dużymi literami, tak jak w oryginalnym ogłoszeniu). Notariusz Cinciały, współpracujący z ojcem Jerzego Kotuli w działalności kulturalno- oświatowej, tak wspominał swój „podręcznik prawniczy”, skierowany do odbiorców ze Śląska Cieszyńskiego i Galicji, wydany w 1883 r.: „Jaka to radość u mnie była, gdy zobaczyłem gotowy w półskórek oprawny egzemplarz. Przeznaczyłem 25 egzemplarzy podobnie oprawnych na prezenty, a 500 egzemplarzy oprawnych oddałem księgarzowi Jerzemu Kotuli”, *Pamiętnik dra Andrzeja Cinciały...*, s. [125]-126. Później Cinciały opublikował dwie części pierwszego tomu podręcznika dla urzędników gminnych. W drugiej części znajdowały się teksty „ustawy gminnej i wyborczej”. Oba podręczniki, prawniczy dla ludu i prawniczo-administracyjny dla samorządowców, źle się sprzedawały, *Pamiętnik dra Andrzeja Cinciały...*, s.159-160. Jan Kubisz określił drugą książkę jako „Podręcznik dla gmin” oraz „pouczenie dla wójtów, jak wykorzystywać prawa, przysługujące językowi polskiemu w urzędowaniu”, J. Kubisz, dz.cyt., s. 207.

<sup>65</sup> *Z cieszyńskiego (szkic z podróży po kraju rodzinnym zawierający krótki opis polskiej części Śląska austriackiego, [cz. 1], napisał J.B., „Biblioteka Warszawska” 1884, t. 2, s. 410. Piszac o „stronnictwie narodowym” miano na myśli ruch kulturalny o polskiej orientacji patriotycznej.*

W ofercie Kotuli znajdowały się m.in. książki wydawane przez Towarzystwo Ewangelickiej Oświaty Ludowej<sup>66</sup>, które powstało w 1881 r.<sup>67</sup> Cieszyński księgarz był członkiem tej organizacji. Działal też w stowarzyszeniu Macierz Szkolna dla Księstwa Cieszyńskiego<sup>68</sup>. Jako księgarz handlował publikacjami katolickimi, pomimo swej niechęci do członków, w tym szczególnie duchownych, Kościoła Rzymskokatolickiego<sup>69</sup>.

Przyczynił się do rozwoju polskiej prasy na Śląsku Cieszyńskim, uczestnicząc w pracach, które doprowadziły do powołania w 1885 r. ewangelickiego periodyku „Głos Ludu”, założonego przez ks. Franciszka Michejdę<sup>70</sup>. Prowadził kolportaż tego periodyku<sup>71</sup>. Luterzańskie pismo, którego nazwę zmieniono w 1910 r. na „Poseł Ewangelicki”, miało polskie oblicze narodowe<sup>72</sup>. Jerzy Kotula reklamował i sprzedawał także polskie czasopismo „Rolnik Śląski”<sup>73</sup>.

Miał zamiłowania naukowo-badawcze, czemu dał wyraz prowadząc kwerendy o dziejach Śląska Cieszyńskiego, mając zapewne zamiar napisać i opublikować pracę na temat kultury ludowej oraz historii rodzinnej ziemi. Niektóre spośród zebranych przez niego materiałów trafiły do zbiorów Muzeum Cieszyńskiego, gdzie dotrwały do czasów po II wojnie światowej. Przekazywał informacje źródłowe do redakcji *Słownika Geograficznego Królestwa Polskiego*, wydawanego od 1880 r.<sup>74</sup>

Jerzy Kotula należał wspólnie z ojcem do grona członków Czytelni Ludowej w Cieszynie<sup>75</sup>. W 1887 r. obchodzono jubileusz ćwierćwiecza istnienia

<sup>66</sup> *Kronika*, „Przewodnik Bibliograficzny” 1883, nr 10, s. 209 (numer z 1 października 1883 r.).

<sup>67</sup> J. Kłaczkow, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, Toruń 2008, s. 37.

<sup>68</sup> MBG [M. Bogus], dz. cyt., s. 90.

<sup>69</sup> M. Bogus, *Jerzy Kotula (1855 – 1889)*, dz. cyt., s. 36-37.

<sup>70</sup> L. Brożek, *Kotula Jerzy (1855 – 1889)*, dz. cyt., s. 501; Z. Gaca-Dąbrowska, dz. cyt., s. 452; J. Golec, S. Bojda, *Kotula Jerzy*, dz. cyt., s. 158; B. Snoch, *Kotula Jerzy*, dz. cyt., s. 178.

<sup>71</sup> L. Brożek, *Kotula Jerzy (1855 – 1889)*, dz. cyt., s. 501.

<sup>72</sup> J. Kłaczkow, dz. cyt., s. 36-38, 41-42.

<sup>73</sup> L. Brożek, *Kotula Jerzy (1855 – 1889)*, s. 501; J. Golec, S. Bojda, *Kotula Jerzy*, dz. cyt., s. 158.

<sup>74</sup> L. Brożek, *Kotula Jerzy (1855 – 1889)*, dz. cyt., s. 501; B. Snoch, *Kotula Jerzy* dz. cyt., s. 17; M. Bogus, *Kotulowie...*, s. 155; M. Bogus, *Jerzy Kotula (1855 – 1889)*, dz. cyt., s. 31-32.

<sup>75</sup> Zob. *Spis członków Czytelni Ludowej w Cieszynie z końcem roku 1886*, [w:] *Pamiętnik*

Czytelni Ludowej. Wśród osób przemawiających na uroczystości byli ks. Ignacy Świeży, pełniący funkcję posła w Radzie Państwa i Sejmie Krajowym, reprezentujący na obchodach Związek Śląskich Katolików i Dziedzictwa Błogosławionego Jana Sarkandra, rolnik Jerzy Grycz z Ropicy występujący w imieniu ewangelickiego Towarzystwa Oświaty Ludowej, młynarz z Łyżbic Jerzy Grycz jako członek towarzystwa rolniczego z terenu Księstwa Cieszyńskiego i działacz „towarzystwa politycznego ludowego”, a także Adam Sikora, wchodzący w skład dyirekcji Towarzystwa Oszczędności i Zaliczek w Cieszynie. W imieniu członków czytelni wystąpili z mowami: rolnik Paweł Mamica z Podbory, Andrzej Kotula, rolnik Jerzy Cieńciała z Mistrzowic, będący dawniej posłem w sejmie krajowym i członkiem Rady Państwa, luterański ks. Franciszek Michejda z Nawsia, Jan Kubisz, pracujący jako nauczyciel w Gnojniku<sup>76</sup>. Poza tym odczytano telegramy z gratulacjami i listy gratulacyjne, przysłane z pozostałych ziem zaboru austriackiego oraz z Warszawy<sup>77</sup>.

Wystąpienie Andrzeja Kotuli miało charakter odczytu. Ojciec Jerzego Kotuli przypomniał początki polskiej działalności narodowej na Śląsku Cieszyńskim sprzed 1848 r. Dał wyraz radości z faktu, iż od tamtych czasów wśród mieszkańców regionu wzmocniła się polska tożsamość. Wypowiedział nadzieję, że Bóg będzie dalej wspierać ten proces. Odczytał wiersz *Plączą aniele*, który napisał na okoliczność jubileuszu. Pretensjonalny siedemnastozwrotkowy utwór jest pozbawiony wartości literackiej, ale ma duże znaczenie jako dzieło upamiętniające święto polskiej czytelni<sup>78</sup>.

Na zakończenie wystąpił prezes czytelni Andrzej Cinciała. Podziękował osobom, wspierającym działalność placówki, w tym duchownym katolickim i ewangelickim. Oddał hołd cesarzowi Austro-Węgier, mówiąc: „Największa [...] wdzięczność należy się temu, który zniósł niewolę cielesną i duchową, który nadał konstytucję i równouprawnienie wszystkim narodom w Austrii. Jesteśmy winni nieograniczoną wdzięczność naszemu najlaskawszemu Monarsze za te ustawy, które umozębniły i ustaliły byt naszej Czytelni; jesteśmy Mu

---

*Czytelni Ludowej...*, s. 37. W spisie wymieniono ojca i syna, podając informacje o ich profesjach: „Kotula Andrzej c.k. notariusz w Cieszynie” i „Kotula Jerzy, księgarz w Cieszynie”, tamże, s. 37.

<sup>76</sup> *Pamiętnik Czytelni Ludowej...*, s. 63-87.

<sup>77</sup> Tamże, s. 87-100.

<sup>78</sup> Tamże, s. 65-67. Kotula zapisał tekst swojego wystąpienia w *Szkole polszczyzny*, notując datę: 6 luty 1887. Ludwik Brożek, opracowując zapiski Kotuli do druku, pominął wiersz *Plączą aniele*, zob. A. Kotula, dz. cyt., s. 57-58. Przywołany wiersz omówiła też M. Bogus, zob. M. Bogus, *Kotulowie...*, s. 150.

wdzięczni za te pamiętne słowa, które wyrzekł w uroczystej chwili: „Ja pragnę zgody między ludami moimi”, bo te słowa miały blagoczynny wpływ na naszą Czytelnię i złagodziły prądy jej przeciwne. Sądzę, że najgodniej wyrazimy naszą wdzięczność Najukochańszemu Monarsze, jeżeli wszyscy wzniesiemy radosny, trzykrotny okrzyk: Jego cesarska i królewska Mość, Franciszek I, Cesarz Austrii, niech żyje!”<sup>79</sup>. Jak relacjonowano w *Pamiętniku Czytelni Ludowej w Cieszynie [na Śląsku Austriackim wydany z powodu 25 – letniego jej jubileuszu]*, po apelu prezesa „Okrzyk trzykrotny na cześć Najjaśniejszego Pana powtórzyła publiczność z całej piersi, a muzyka zaintonowała hymn narodowy, którego wszyscy stojąc wysłuchali”<sup>80</sup>.

Jerzy Kotula zmarł krótko po jubileuszu Czytelni Ludowej, w 1889 r. w Cieszynie, mając 34 lata<sup>81</sup>. Nowym właścicielem jego firmy został w tym samym roku Siegmund Stuks, który uczynił z niej księgarnię niemiecką<sup>82</sup>. W „Przewodniku Bibliograficznym” informowano: „Księgarnia Jerzego Kotuli w Cieszynie przeszła na własność Zygmunta Stuchsa”<sup>83</sup>. Zniemczona firma działała do 1945 r.<sup>84</sup>

Andrzej Kotula przeżył syna o dwa lata. Data jego śmierci to 10 października 1891. Umarł w Cieszynie<sup>85</sup>. Oprócz Jerzego miał pięcioro dzieci: trzech synów i dwie córki. Jeden z synów, Andrzej Kotula (1855 – 1934) uzyskał dyplom inżyniera. Był dyrektorem kolei żelaznej w Wiedniu. Inny, Adam Kotula, uprawiał alpinizm<sup>86</sup>.

Trzeci brat Jerzego Kotuli, Bolesław Kotula (1849 – 1898), zajmował się naukowo botaniką i zoologią<sup>87</sup>. Po ukończeniu w 1872 r. studiów na Uniwersytecie Jagiellońskim zajmował przez dwa lata stanowisko asystenta w uczel-

<sup>79</sup> *Pamiętnik Czytelni Ludowej...*, s. 101.

<sup>80</sup> Tamże.

<sup>81</sup> L. Brożek, *Kotula Jerzy (1855 – 1889)*, dz. cyt., 501; Z. Gaca-Dąbrowska, dz. cyt., s. 452; J. Golec, S. Bojda, *Kotula Jerzy*, dz. cyt., s. 158; B. Snoch, *Kotula Jerzy*, dz. cyt., s. 178; M. Bogus, *Jerzy Kotula (1855 – 1889)* dz. cyt., s. 40.

<sup>82</sup> Z. Gaca-Dąbrowska, dz. cyt., s. 452; B. Snoch, *Kotula Jerzy*, dz. cyt., 178.

<sup>83</sup> *Kronika*, „Przewodnik Bibliograficzny” 1889, nr 6, s. 101 (nr z 1 czerwca 1889 r.).

<sup>84</sup> Z. Gaca-Dąbrowska, dz. cyt., s. 452; B. Snoch, *Kotula Jerzy*, dz. cyt., s. 178.

<sup>85</sup> L. Brożek, *Kotula Andrzej (1822 – 1891)*, dz. cyt., s. 499; W. Ogrodziński, dz. cyt., s. 137; J. Golec, S. Bojda, *Kotula Andrzej*, dz. cyt., t. 1, s. 155; B. Snoch, *Kotula Andrzej*, dz. cyt., s. 177.

<sup>86</sup> L. Brożek, *Kotula Andrzej (1822 – 1891)*, dz. cyt., s. 499.

<sup>87</sup> J. Urbański, *Kotula Bolesław (1849 – 1898)*, PSB, t. XIV/4, z. 63, s. 499.



nianej Katedrze Zoologii. Później pracował na stanowisku nauczyciela w galicyjskich gimnazjach. Lata 1875 – 1888 to okres jego zatrudnienia w gimnazjum przemyskim. Prowadził badania nad roślinnością i mięczakami okolic Przemysła<sup>88</sup>.

Podobnie jak ojciec i brat zapisał się do Czytelni Ludowej w Cieszynie. W jubileuszowym pamiętniku czytelnicy został wymieniony w wykazie członków z końca 1886 r. jako „Kotula Bolesław, profesor gimnazjalny w Przemysłu”<sup>89</sup>.

Profesor Kotula otrzymywał od krakowskiej Akademii Umiejętności dotacje na badania w terenie. Od 1874 r. współpracował z jej Komisją Fizjograficzną. Opublikował prace naukowe, poświęcone takim tematom, jak chrząszcze z terenu Galicji, w tym z Baraniej Góry na Śląsku Cieszyńskim i z Tatr, przemyskie mięczaki, tatrzańskie ślimaki, rośliny naczyniowe z Tatr. Ogłaszał publikacje głównie na łamach „Sprawozdań Komisji Fizjograficznej Akademii Umiejętności”. Ofiarował Muzeum Komisji Fizjograficznej AU zbiory botaniczne, między nimi zielnik zawierający przemyskie rośliny naczyniowe<sup>90</sup>. Pasję do przyrody zaszczepił w nim ojciec, który kolekcjonował okazy grzybów, roślin, motyli oraz chrząszczy<sup>91</sup>.

Bolesław Kotula prowadził studia nad roślinnością, owadami i mięczakami Tyrolu. Oprócz tego uprawiał taternictwo i alpinizm. Poniósł śmierć 19 sierpnia 1898 r., próbując zdobyć alpejską górę Geister Spitze<sup>92</sup>.

Jerzy Kotula i jego ojciec Andrzej stanowią przykład działaczy ewangelickich, prowadzących pracę kulturalną, mającą na celu obronę i rozwój polskiej orientacji narodowej wśród mieszkańców Śląska Cieszyńskiego, a pośrednio także umacnianie polskości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na naszych ziemiach.

Cieszyński księgarz, pomimo krótkiego życia, przyczynił się do realizacji tych zadań, kolportując ojczyste książki i czasopisma, a także jako nakładca listu Józefa Ignacego Kraszewskiego oraz przewodnika Feliksa Kozubowskiego. Kotula wspierał rozwój czytelnictwa i innych form uczestnictwa w kulturze również uczestnicząc w działalności Czytelni Ludowej w Cieszynie. Brał

---

<sup>88</sup> Tamże, s. 499 - 500.

<sup>89</sup> *Spis członków Czytelni Ludowej w Cieszynie z końcem roku 1886...*, s. 37.

<sup>90</sup> J. Urbański, dz. cyt., s. 499-500; B. Snoch, *Kotula Bolesław*, dz. cyt., s. 178

<sup>91</sup> L. Brożek, *Kotula Andrzej (1822 – 1891)*, dz. cyt., s. 499; E. Buława, E. Rosner, dz. cyt., s. 211; L. Miękina, E. Rosner, dz. cyt., s. 175; J. Golec, S. Bojda, *Kotula Andrzej*, dz. cyt., s. 178.

<sup>92</sup> J. Urbański, dz. cyt., s. 499; B. Snoch, *Kotula Bolesław*, [w:] dz. cyt., s. 178. Informacje o Bolesławie Kotuli można znaleźć także w książce Marzeny Bogus: M. Bogus, *Kotulowie...*, s. 125, 127, 151 – 152, 176 - 178.

udział w inicjatywach, podejmowanych przez stowarzyszenia społeczno-kulturalne. Był jednym z ludzi książki, związanych z Cieszynem, którzy odegrali dużą rolę w dziejach kultury swojego regionu, a także pozostałych ziem polskich.

**Summary:** Jerzy Kotula (1855-1889) Bookseller, Publisher and Fund Provider

The article presents a story of Jerzy Kotula (1855 – 1889), a book seller from Cieszyn, who greatly contributed to preserving Polish national identity of the Cieszyn area, being one of the local activists of the Evangelical Church. He was a book seller, editor, bibliographer while conducting educational activities. He provided funding for publications of books. Most notably, in 1879 he published a brochure in Cieszyn which presented a letter, dated 8 August, written to him by Józef Ignacy Kraszewski and concerning the mission of Polish schools operating in Silesia. The brochure was entitled *W sprawie szkół ludowych na Śląsku (kilka uwag dla nauczycieli)* [*In the Matter Folk Schools in Silesia (a few comments for teachers)*]. From 1883 until his passing Jerzy Kotula owned and operated a Polish bookshop in Cieszyn.

**Keywords:** Kotula Jerzy (1855 – 1889), Kotula family, bookselling history, editing history, Cieszyn

**Adrian Uljasz** - historyk kultury i politolog. 2003 r. – doktorat z historii nowożytnej XIX w. i najnowszej na UMCS w Lublinie. 2009 r. – habilitacja z historii kultury XVIII – XX w. na Uniwersytecie Warszawskim. Od 2010 r. – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Kulturoznawstwa Instytutu Historii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Jego publikacje dotyczą głównie kultury książki, prasy i mediów na ziemiach polskich w XIX – XXI w., tradycji ewangelicyzmu na ziemiach polskich, dziejów polskiej myśli politycznej w XIX i XX w., zagadnień związanych z promocją i upowszechnianiem kultury.

Krzysztof M. Róžański

## Duchowni luterzańscy w Białymstoku od I wojny światowej do likwidacji parafii w 1978 roku

### Wstęp

Celem artykułu jest przedstawienie sylwetek białostockich duchownych luterzańskich w okresie od I wojny światowej do likwidacji parafii w 1978 r. Obejmuje zatem trzy odrębne rozdziały historii parafii: okres do wybuchu II wojny światowej, kiedy to parafia, choć zdziesiątkowana i zbiedniała I wojną światową wciąż liczyła ponad dwa tysiące wiernych, zatrudniała dwóch duchownych, prowadziła szeroko zakrojoną działalność diakonijną<sup>1</sup>, kulturalną i społeczną. Podczas II wojny światowej odbywały się jedynie okazjonalne nabożeństwa dla żołnierzy niemieckich zmierzających na front wschodni, zaś w czasach Polski Ludowej liczący około 30 wiernych zbor<sup>2</sup> nie miał już duszpasterza na miejscu, a opiekę zapewniali pastory z Warszawy i Mazur.

### Duchowni w okresie międzywojennym

#### Ks. Theodor Zirkwitz

Postać ks. Theodora Zirkwitza, proboszcza od 1903, została opisana w pierwszej części artykułu o historii parafii<sup>3</sup>, podobnie jak wikariusza do ok. 1915 roku – Alberta A. Schoena, który w późniejszym okresie, tj. w latach 1937–39 pełnił funkcję komisarycznego seniora (co może wskazywać na jego

---

<sup>1</sup> K. M. Róžański, *Zarys dziejów parafii luterńskiej w Białymstoku od I do II wojny światowej*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. IX, 2015, ss. 133–149.

<sup>2</sup> O ciągle degradowanym statusie: początkowo „Zboru”, potem „Zboru parafii w Wydminach” (potem Elku), aż wreszcie jedynie „stacji kaznodziejskiej”.

<sup>3</sup> K. M. Róžański, *Zarys dziejów parafii luterńskiej w Białymstoku do I wojny światowej*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. VIII, 2014, ss. 84–107.

propolską orientację<sup>4</sup>) diecezji wołyńskiej<sup>5</sup>. W omawianym okresie ks. T. Zirkwita spotykały kolejne wyrazy uznania przez Polaków: w 1922 roku, z okazji 30-lecia ordynacji, w lokalnej prasie ukazał się artykuł opisujący pastora Zirkwita w samych superlatywach jako wzorowego obywatela, społecznika i duszpasterza<sup>6</sup>, również władze państwowe ceniły pastora jako „lojalnego”<sup>7</sup>; w 1929 roku Prezydium Rady Ministrów oznaczyło go nawet Złotym Krzyżem Zasługi<sup>8</sup>. Jednak jego działalność – w samej parafii budziła kontrowersje. Wielu parafian Niemców nie mogło Zirkwitzowi wybaczyć uniknięcia zsyłki w momencie wybuchu wojny<sup>9</sup>, a po wojnie – zainicjowania w parafii polityki „bezwzględnego zbliżenia się do społeczeństwa polskiego i życzliwego ustosunkowania się do Rządu i nakazów polskiej racji stanu”, co spowodowało rozłam wewnątrz parafii<sup>10</sup>.

W dniu 1 marca 1938<sup>11</sup> mocno schorowany (ze względu na wiek i odbywaną kurację” nie był nawet obecny na wielkiej uroczystości jubileuszu 25-lecia

<sup>4</sup> Biskup J. Bursche w czterech diecezjach z przewagą niemiecką (kaliskiej, łódzkiej, płockiej i wołyńskiej) mianował seniorów komisarycznych, wobec nie dojścia do skutku wyborów do władz senioralnych (por. E. Alabrudzińska, *Kościół luterński w Polsce w latach 1918-1939*, [w:] J. Kłaczek [red.], *Kościół luterński na ziemiach polskich (XVI-XX w.) w ramach Rzeczypospolitej, państw ościennych i na emigracji*, Toruń 2012, s. 30). Może to wskazywać na polską orientację wychowanego w Białymstoku ks. Schoena.

<sup>5</sup> E. Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen: Ein biographisches Pfarrerbuch mit einem Anhang*, Niederbayern 1968, s. 163.

<sup>6</sup> „Dziennik Białostocki” nr 19, 24 stycznia 1922 r.

<sup>7</sup> *Protokół lustracji referatu spraw wyznaniowych w Starostwie Białostockim w dniach 7-8.X.1929*, Archiwum Akt Nowych [dalej: AAN], Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego [dalej: MWRiOP] sygn. 313, k. 213.

<sup>8</sup> M. Kukor-Kołodko, *Parafia ewangelicko-augsburska w Białymstoku w latach 1918-1939*, [w:] M. Gnatowski [red.], *Ewangelicy na północno-wschodnim Mazowszu w XIX i XX wieku*, Łomża 2006, s. 120.

<sup>9</sup> Wojewoda Białostocki do MWRiOP z 12?.IV.1932, AAN, MWRiOP sygn. 1317, kk. 144—149, więcej zob. K. M. Różański, *Zarys dziejów parafii luterńskiej w Białymstoku od I do II wojny światowej*. O przesiedleniach w głąb Rosji w ramach taktyki „spalonej ziemi” zob. m.in.: Д. Фіонік, *Беженство. Дорога і повороти 1915-1922*, Bielsk Podlaski 2015; A. Prymaka-Oniszk, *Bieżeństwo 1915. Zapomniani uchodźcy*, Wołowiec 2016; E. Mironowicz, S. Tokć, R. Radzik, *Zmiana struktury narodowościowej na pograniczu polsko-białoruskim w XX wieku*, Białystok 2005; M. Korzeniowski, M. Mądziak, D. Tarasiuk, *Tułaczy los. Uchodźcy polscy w imperium rosyjskim w latach I wojny światowej*, Lublin 2007.

<sup>10</sup> Wojewoda Białostocki do MWRiOP z 12?.IV.1932, dz. cyt.

<sup>11</sup> E. Kneifel, *Die Pastoren...*, s. 115 błędnie podaje 1937. Informację o przejściu

kościola, który sam wznosił<sup>12</sup>) proboszcz przeszedł na emeryturę. Podczas II wojny światowej mieszkał w domu opieki Königsthal (Królewska Dolina) przy ul. Am Heiligenbrunn (obecna ul. Traugutta) w Gdańsku-Wrzeszczu, gdzie zmarł 2 marca 1943 r.<sup>13</sup> Dzieci i wnuki ks. T. Zirkwitza walczyły w II wojnie światowej po polskiej stronie<sup>14</sup>.

### **Ks. Benno Adolf Kraeter**

Od 1929 r. w parafii służył (ordynowany w Białymstoku 19 stycznia 1930) Benno Adolf Kraeter. Urodził się w 1900 r. w Łodzi, teologię studiował na uniwersytetach w Lipsku (1922-27) i Warszawie (1927-29). Początkowo służył jako wikariusz, od 1935 r. jako drugi proboszcz (ta sprawa wymaga dalszych studiów, gdyż do wyboru zgłaszano zastrzeżenia, m. in. dlatego, iż dotychczasowy wikariusz był jedynym kandydatem, a prawidłowość ogłoszenia wakansu budziła wątpliwości<sup>15</sup>), wreszcie – od przejścia ks. Zirkwitza na emeryturę – od 1938 r. jedyny proboszcz parafii. Młody duchowny był pod wieloma względami przeciwieństwem przełożonego; narodowo przepelniał go „duch niemiecki”; należał do zwolenników powołania w Polsce oddzielnego, niemieckiego Kościoła ewangelicko-augsburskiego, którego częścią widział parafię białostocką.

---

ks. Theodora Zirkwitza na emeryturę 1 marca 1938 zawiera *m. in. Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne Nr. 2/38.. z 10.III.1938 za luty 1938*, APB, UWB sygn. 100, s. 15.

<sup>12</sup> Z. Loppe, *25-jaähriges Jubiläum der Einweihung der St. Johannis-Kirche in Białystok*, „Hausfreund Evangelischer Volks-Kalender für das Jahr 1938”, Warszawa 1938.

<sup>13</sup> *Testamentseröffnung für Theodor Zirkwitz* [z 7.VII.1944]; *Tauf- u. Geburtsurkunde – Ersatz* [18.XI.1941]; *Standesamtliche Bescheinigung Tauf- u. Geburtsurkunde* [20.V.1942] (kopie dokumentów w Białostockim Archiwum Parafialnym); książka *Białostoczanie XX wieku* (Białystok 2000) podaje (s. 145) błędną informację, jakoby ks. T. Zirkwitz miał umrzeć w Białymstoku.

<sup>14</sup> Syn Eryk (ur. 1893, polski sędzia śledczy) poszedł na front, internowany na Łotwie, po ucieczce przedostał się do Warszawy, w swoim mieszkaniu urządził punkt kontaktowy komendy głównej AK, zginął w 1943. Jego córka (ur. 1921 w Białymstoku) zginęła podczas nalotu dywanowego w Powstaniu Warszawskim, w którym służyła jako łączniczka; drugi syn pastora, Aleksander (ur. 1899, inżynier) służył jako lotnik w 305. Dywizjonie Bombowym „Ziemi Wielkopolskiej”, prawdopodobnie zginął w locie treningowym w czerwcu 1941 r. (*Białostoczanie XX wieku*, dz. cyt., ss. 143-145; W. Zmyślony, 305. Dywizjon Bombowy „Ziemi Wielkopolskiej”, <http://www-polishairforce.pl/dyw305straty.html> (3 stycznia 2012); V. R. Peteris [wnuk siostry ks. T. Zirkwitza], My Genealogy Home Page, <http://familytreemaker.genealogy.com/users/p/e/t/Viktor-R-Peteris> (3 stycznia 2012).

<sup>15</sup> Wzmianki o tym m.in.: AAN, MWRiOP sygn. 1317.



Fot. Ks. B. A. Kraeter z żoną na wakacjach w Zakopanem w 1935 r.

Proboszcz Zirkwitz, pomimo organizowania coniedzielných nabożeństw w języku niemieckim, walki o częściowe zachowanie tego języka w szkole etc., nie spełniał oczekiwań narodowych części parafian; władze kościelne prawdopodobnie liczyły, że zatrudnienie go załagodzi napięcia w łonie zboru; stało się jednak wręcz przeciwnie – obecność proniemieckiego pastora dała silne

oparcie frakcji niemieckiej, co konflikty znacznie nasiliło, a całą społecznością jako elementem „politycznie niepewnym” intensywnie interesowały się służby specjalne<sup>16</sup>. Proniemiecka postawa powodowała jednak, że nawet drobne spięcia, nawet te nie z winy parafii<sup>17</sup> budziły zaniepokojenie władz i społeczeństwa, chociaż duchowny na bieżąco usiłował bronić swego dobrego imienia<sup>18</sup>. Władze państwowe patrzyły na niego z dużą podejrzliwością<sup>19</sup>; zdaniem MWRiOP ks. B.A. Kraeter „w działalności politycznej na zewnątrz nie angażuje się, jednak prywatnie wpływa na parafian Niemców, aby rozmawiali między sobą po niemiecku i dzieci wychowywali w duchu niemieckim. Popularność jego ostatnio zmalała wskutek zarzutów, że prowadzi gospodarkę parafii nie oszczędnie.

---

<sup>16</sup> Nieco informacji na ten temat dostarczają tajne *sprawozdania sytuacyjne wojewody białostockiego*, referujące między innymi życie społeczności religijnych i mniejszości narodowych (APB, UWB, sygn. 91, 100, 107 i in.). Są one ciekawym źródłem wiedzy na temat konfliktów i innych spraw – z punktu widzenia służb – kontrowersyjnych. Słabą stroną *sprawozdań sytuacyjnych* jest ich wybiórczość; wydaje się też, że autorzy jak i redaktorzy donosów nie zawsze mieli dostateczne pojęcie o ewangelickim życiu kościelnym.

<sup>17</sup> Np. 22 stycznia 1938 r. „w związku z obchodem rocznicy powstania styczniowego w Białymstoku odbyły się uroczyste nabożeństwa w świątyniach wszystkich wyznań z wyjątkiem wyznania ewangelicko-augsburskiego”, co powszechnie odebrano jako demonstracyjny bojkot, chociaż „jak się wyjaśniło, powodem tego było niedopatrzenie Komitetu, który na czas nie powiadomił Zarządu Parafii Ewangelicko-Augsburskiej o zamierzonym obchodzie” (*Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne Nr. 1/38.T. z 10.II.1938 za styczeń 1938*, APB, UWB sygn. 100, ss. 19n).

<sup>18</sup> Np. pod koniec 1938 r. „Ks. pastor B.A. Kraeter w Białymstoku, nie mogąc w drodze polubownej uzyskać odwołania notatki, kwestionującej jego lojalności (sic) państwową, a umieszczonej w miesięczniku «Jutrzenka», wydawanym przez ks. rzym-katol. Abramowicza w Białymstoku, oświadczył, że przeciwko redakcji wystąpi na drogę sądową” (*Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne Nr. 12/38.. z 9.I.1939 za grudzień 1938*, APB, UWB sygn. 100, s. 24).

<sup>19</sup> Dotyczyło to w tamtym czasie większości duchownych: przykładowo na sześciu opisywanych przez władzę księży z województwa (Artur Borkenhagen z Suwałk, Aleksander Jehnke z Wizajn, Kliner, Kraeter, Zygmunt Kuźwa z Łomży, Karol Messerschmidt z Grodna) jedynie łomżyński proboszcz ks. Kuźwa (późniejszy powstaniec warszawski) zyskał adnotację „narodowość polska”, zaś czterech jego braci w urzędzie zakwalifikowano jako Niemców. Osobliwie opisano proboszcza z sąsiedniego Grodna; mimo spostrzeżenia, że ks. Messerschmidt – kapelan Wojska Polskiego od 1935, w stopniu kapitana (por. K. J. Rej i E. Alabrudzińska, *Ewangelicka służba duszpasterska w Wojsku Polskim 1919–1950*, Warszawa 2000, s. 164.) – usilnie dąży do polonizacji parafii (por. *Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne Nr 7/39. z 9.VII.1939 za lipiec 1939*, APB, UWB sygn. 107, s. 21), gdzie stwierdzono, iż jedynie „podaje się za Polaka”!

W stosunku do władz jest układny, unika wszelkich zadrażnień, prowadząc ukrytą akcję nacjonalistyczną niemiecką<sup>20</sup>.

W momencie wybuchu wojny ks. Kraeter i inni niemieccy działacze z parafii zostali wywiezieni do obozu w Berezie Kartuskiej<sup>21</sup>; po uwolnieniu pracował przy powoływaniu do Wehrmachtu Niemców nadnarwiańskich.



Fot. 2. Ks. B. A. Kraeter w niemieckim mundurze z dziećmi. Łódź 1942 r.

W latach 1942-45 podlegał konsystorzowi łódzkiemu, po wojnie zaś służył w NRD (Bad Lobenstein, następnie Gera), gdzie został nawet superintendentem. Zmarł w Monachium w 1971 r.<sup>22</sup>

### **Ks. Martin**

Według informatorów wojewody, na początku 1936 r. ks. B.A. Kreater miał dążyć „do obsadzenia wakującego miejsca wikariusza przy gminie ewangelickiej przez Martina nacjonalistę niemieckiego”<sup>23</sup>, jednak ostatecznie do powołania wikariusza nie doszło – zdecydować mogły tu m. in. względy finansowe. Autorowi nie udało się niedoszłego wikarego bliżej zidentyfikować, możliwe iż ostatecznie nie służył on nigdzie w Polsce.

<sup>20</sup> *Poufne pismo wojewody białostockiego Nr. PN 72/2/39 z 8.V.1939 do MWRiOP, AAN, MWRiOP, sygn. 1398.*

<sup>21</sup> E. Kneifel, *Die evangelisch–augzburgischen Gemeinden...*, dz. cyt., s. 201.

<sup>22</sup> E. Kneifel, *Die Pastoren...*, dz. cyt., s. 115, Z. T. Klimaszewski, *Parafia Świętego Wojciecha w Białymstoku*, Białystok 2004, s. 17.

<sup>23</sup> Przez agentów posądzanego (wraz z ks. Kraeterem oraz niejakim „przebywającym w Białymstoku Batheltem Alfredem-Janem”) o sympatię do „Niemiecko-Narodowo-Socjalistycznego Ruchu Robotniczego”; (*Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne Nr. 2 za luty 1936*, APB, UWB sygn. 91, s. 4?)



### **Ks. Zygmunt Kliner**

20 lutego<sup>24</sup> 1938 r. wprowadzono do służby wikariusza Zygmunta Klinera, urodzonego w 1910 r. w kujawskim Zbójenku. Jego „delegowanie do parafii w Białymstoku [...] spotkało się z zastrzeżeniami członków parafii, którzy twierdzą, że ks. pastor Zirkwitz przez długie lata, póki był młodszy, potrafił sam obsłużyć parafię i nie był pracą przemęczony. Obecny pastor Kraeter winien sam wykonywać wszystkie obowiązki proboszcza i nie obciążać budżetu parafii utrzymaniem wikariusza”<sup>25</sup>. Z. Kliner miał zostać katechetą w szkołach powszechnych i średnich. Jego postawa narodowa budziła jednak zastrzeżenia władz państwowych: Kuratorium Oświaty pozwoliło mu nauczać w szkołach powszechnych (podstawowych), ale już zakazało w średnich<sup>26</sup>; władze uważały, że duchowny „z przekonań politycznych jest nacjonalistą niemieckim, w stosunku do władz zachowuje się biernie”<sup>27</sup>. Ks. Z. Kliner obowiązki wikariusza pełnił do 1939 r. (prawdopodobnie opiekował się filialem w Supraślu<sup>28</sup>), następnie od 1940 r. był proboszczem w Sompolnie. W 1942 r. powołany został do Wehrmachtu, rok później zaginął pod Stalingradem<sup>29</sup>.

### **Duchowni podczas II wojny światowej**

Ostatnie nabożeństwa ewangelickie odprawiane w kościele ewangelickim w Białymstoku odbyły się po czerwcu 1941, kiedy to po zerwaniu paktu z ZSRR oddziały niemieckie wkroczyły do Białegostoku; były to nabożeństwa wyłącznie dla żołnierzy spieszących na front wschodni, bez udziału innych wiernych<sup>30</sup>. Z nielicznych wzmianek w organie prasowym NSDAP dla okręgu

---

<sup>24</sup> Wg E. Kneifla, wg MWRiOP zaś od 9 marca. Rozbieżność w datach może wynikać z różnych dat uroczystości kościelnej i rejestracji tego faktu przez władze państwowe.

<sup>25</sup> *Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne Nr. 3/38.. z 9.IV.1938 za marzec 1938*, APB, UWB sygn. 100, s. 22.

<sup>26</sup> „Objęcie obowiązków katechety w szkołach powszechnych przez ks. wikariusza Klinera spotkało się z protestem ze strony nauczycielstwa, które w obawie jego działalności germanizacyjnej zażądało od Inspektora Szkolnego usunięcia go” (*Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne Nr. 3/38.. z 9.IV.1938 za marzec 1938*, dz. cyt., s. 22).

<sup>27</sup> Poufne pismo wojewody białostockiego Nr. PN 72/2/39 z 8.V.1939 do MWRiOP, AAN, MWRiOP sygn. 1398.

<sup>28</sup> Tenże, *Die Pastoren...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>29</sup> Tamże, s. 112.

<sup>30</sup> B. Tomecka i J. Szczygieł-Rogowska, *Cmentarz Ewangelicki w Białymstoku przy ul. Wasilkowskiej*, Białystok 2008, s. 8. Potwierdza to relacja parafianina Grzegorza Prochoruka († 2008), który około 1942 r., widząc swój kościół otwarty, chciał do niego wejść – nie

białostockiego – *Bialystoker Zeitung*<sup>31</sup> widać, iż nabożeństwa w warunkach wojenno-okupacyjnych odbywały się dość sporadycznie – np. z całego okresu 1943-44 gazeta wspomina jedynie o nabożeństwie wojskowym 12 września 1943 r. (oraz tego samego dnia w Hajnówce), i o następnym dopiero 6 lutego kolejnego roku. Z tego okresu z nazwiska znana jest tylko jedna osoba odprawiająca nabożeństwa *Pfarrerin Werner*<sup>32</sup>, o której nic więcej nie wiadomo.

### Duchowni okresu powojennego

Brak wzmianek o jakichkolwiek duchownych czy choćby nabożeństwach w ciągu pierwszych kilku lat po wojnie, na co wpływ mogły mieć – poza trudnościami organizacyjnymi – także dość wrogie protestantom nastroje w „wyzwolonym” Białymstoku<sup>33</sup>. Pierwsze udokumentowane powojenne nabożeństwo odbyło się dopiero 4 października 1953 r. Odprawił je ks. Paweł Kubiczek<sup>34</sup>, który miał odprawić także kolejne za sześć tygodni, po czym parafia Białystok miała przejść pod opiekę warszawską<sup>35</sup>. Możliwe, iż było to pierwsze nabożeństwo po wojnie<sup>36</sup>, zwłaszcza iż władze państwowe zezwoliły ks. Edmundowi Friszke (ur. w 1902 r. w Zduńskiej Woli, senior diecezji mazurskiej

---

został jednak wpuszczony, gdyż wpuszczano wyłącznie osoby umundurowane.

<sup>31</sup> Por. M. Okułowicz, *Życie społeczno-kulturalne ludności niemieckiej: Okręg Białostocki w latach 1943–1944 w świetle organu partii NSDAP „Bialystok Zeitung”*, [w:] Leończuk, J. [red.], *Bibliotekarz Podlaski* nr 11-12/2005-2006, Białystok 2005-2006, s. 86.

<sup>32</sup> Odprawiła nabożeństwo wojskowe w Hajnówce 12 września 1943; por. *Bialystoker Zeitung* nr 212 z 10 września 1943, s. 6, cyt. za M. Okułowicz, *Życie...*, dz. cyt.

<sup>33</sup> Z. T. Klimaszewski podaje, iż „miejscowa ludność, mając w pamięci kompromitującą działalność ostatniego pastora, Benno Kraetera, niezbyt przychylnie widziała ewangelicki kościół” (*Parafia Świętego Wojciecha w Białymstoku*, dz. cyt., s. 19), niektórzy parafianie, doświadczający ze względu na swoje wyznanie trudności, wyprowadzali się (np. do Bielska-Białej jak śp. Grzegorz Prochoruk), a jeszcze w październiku 1953 ks. Paweł Kubiczek zauważył, że „nasi wierni są zastraszeni i wyraźnie boją się następstw” (List ks. Pawła Kubiczka do ks. sen. Edmunda Friszke z 10.X.1953, Archiwum Diecezji Mazurskiej [dalej: ADM], sygn. Białystok-19531010).

<sup>34</sup> Pochodził z okolic Trzyńca na Zaolziu, ordynowany w Szczytnie, w 1953 r. był duszpasterzem parafii w Świętajnie wraz z jej placówkami i w Gawrzyjałce, Jerutkach i Glaznotach (E. Kruk, *Księża Diecezji Mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce w latach 1950-1960*, „Kartki Mazurskie” r. 2007, nr 8).

<sup>35</sup> List ks. Pawła Kubiczka do ks. sen. Edmunda Friszke z 10.X.1953, dz. cyt.

<sup>36</sup> Np. w Braniewie (znacznie korzystniej położonym z punktu widzenia sieci parafialnej) pierwsze powojenne nabożeństwo zostało odprawione (przez ks. Edwarda Szendla) dopiero 12 marca 1950 (List ks. E. Szendla z sierpnia 1951 r. do ks. Z. Michelisa, AAN, UdW sygn.

od 1946 r.) na opiekę nad restytuowaną parafią w Białymstoku dopiero w 1953 r.<sup>37</sup>

**Duchowni warszawscy: ks. mjr Karol Messerschmidt,  
ks. Zygmunt Michelis**

W literaturze pojawiają się wzmianki, jakoby z Warszawy parafią białostocką w latach 1950-tych administrował dawny proboszcz grodzieński, ks. mjr Karol Messerschmidt<sup>38</sup>, czego nie udało się potwierdzić w archiwach diecezji, które przemawiają raczej za tym, iż w okresie od 1954 r. (przynajmniej na koniec roku) do czerwca 1955 r. administratorem był ks. Zygmunt Michelis<sup>39</sup>.

**Ks. Edward Busse**

15 czerwca 1955 r. nowym administratorem zboru w Białymstoku został ks. Edward Busse, administrujący parafią w Mrągowie<sup>40</sup>. Za jego czasów nabożeństwa odbywały się raz w miesiącu<sup>41</sup>. Jednak już na mocy uchwały z 10 stycznia 1956 r. ks. Z. Bussego odwołano z administracji zboru białostockiego, w związku z przydzieleniem mu od 1 kwietnia administracji organizującego się zboru w Elku<sup>42</sup>, Białystok powierzono zaś administratorowi parafii Wydminy – ks. dk. Janowi Władysławowi Stokowskiemu<sup>43</sup>.

---

9/81, za: K. Urban, *Luteranie i metodyści na Mazurach 1945–1957. Wybór materiałów*, Kraków 2000, s. 80).

<sup>37</sup> A. Friszke, *Ksiądz Edmund Friszke – dramat polskiego ewangelika*, [w:] *Ewangeliccy duchowni i parafianie. Powojenne lata w Olsztynie i na Mazurach*, Olsztyn 2007, ss. 30n.

<sup>38</sup> K. J. Rej i E. Alabrudzińska, *Ewangelicka służba duszpasterska w Wojsku Polskim 1919–1950*, Warszawa 2000, s. 165.

<sup>39</sup> Urodzony w Byczu na Kujawach w 1890 r., proboszcz parafii św. Trójcy w Warszawie i biskup-adiunkt Kościoła, inicjator „Akcji Mazurskiej”, realizator polityki władz państwowych w Kościele. Pochodził z rodziny Michaelisów – pocztowców z Sokólszczyzny, pierwszych luteran na Białostocczyźnie.

<sup>40</sup> Pismo Prezydium Naczelnej Rady Kościoła do ks. Edwarda Busse z 7.VI.1955, ADM, Busse-19550607; pismo ks. sen. Edmunda Friszke do WRN w Białymstoku z 13.VI.1955, ADM, Busse-19550613.

<sup>41</sup> List ks. dk. Jana Stokowskiego do ks. sen. Edmunda Friszke z 11.I.1956, ADM, Wydminy-19560111.

<sup>42</sup> Pismo bp. Karola Kotuli do ks. Edwarda Busse z 9.III.1956, ADM, Busse-19560309.

<sup>43</sup> Pismo ks. sen. Edmunda Friszke do Wojewódzkiej Rady Narodowej [dalej: WRN] w Białymstoku nr 152 z 15.III.1956, ADM, Busse-19560315; Pismo bp. Karola Kotuli do ks. dk. Jana Stokowskiego z 9.III.1956, ADM, Stokowski-19560309, pismo ks. sen. Edmunda Friszke do WRN w Białymstoku nr 151 z 15.III.1956, ADM, Stokowski-19560315.

### Ks. diakon Jan Władysław Stokowski

Jan Władysław Stokowski, urodzony w Warszawie w 1933 r. jako rzymski katolik, na Mazurach pojawił się jako metodysta; jako „student” w 1952 r. w czasie wakacji był przysłany do Ostródy do pomocy ks. Dzierko (Stokowski obsługiwał wiernych w Samborowie i Rapatach)<sup>44</sup>, potem obsługiwał zbór w Lipowie, zaś (w 1953), za namową<sup>45</sup> ks. Zygmunta Michelisa, przeszedł do Kościoła ewangelicko-augsburskiego; ordynowany na diakona w Lipowie 11 kwietnia 1955 r., od połowy maja 1955 r. administrował parafią w Wydminach<sup>46</sup>. Do pozytywnych osiągnięć ks. dk. Stokowskiego w Białymstoku należało zapoczątkowanie tradycji ekumenii z miejscowymi baptystami – współpraca nie ograniczała się do udzielania luteraninowi noclegu przez pastora Dajludzionka<sup>47</sup> oraz kaplicy na nabożeństwo: Stokowski wygłaszał kazania na nabożeństwach baptystów, a pastor Dajludzionek zostawał później na nabożeństwie luteranńskim; zapoczątkowano też tradycję wspólnego obchodzenia Dziękczynnego Święta Żniw.

Na początku 1962 r. Stokowski – żonaty z Mazurką – zaczął starać się o zezwolenie na wyjazd wraz z rodziną z PRL na pobyt stały do RFN; wkrótce uzyskał stosowne zaświadczenie od władz kościelnych<sup>48</sup>, zaś 22 grudnia – od

<sup>44</sup> Sprawozdanie Chwatowa Aleksandra – Kierownika Referatu do Spraw Wyznań Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Ostródzie z dnia 23.XI.1953 z wyjazdu w teren w sprawie utworzenia parafii ewangelicko-augsburskiej w Lipowie, AAN UdW, sygn. 14/271, [w:] K. Urban, *Luteranie i metodyści...*, dz. cyt. ss. 225–231; tamże też więcej o kontrowersjach obyczajowych związanych z ks. Stokowskim.

<sup>45</sup> Namowa opierać miała się na obietnicy samodzielnej placówki ewangelicko-augsburskiej „w nagrodę” za zorganizowanie na terenie parafii metodystycznej Lipowa parafii ewangelicko-augsburskiej; metodystyczny superintendent ks. Józef Naumiuk nie przydzielał Stokowskiemu stałej parafii ze względu na „niską moralność”, której przejawem były „częste zmiany narzeczonych” (tamże). Tego typu problem dał o sobie znać także w Białymstoku, gdy wiosną 1958 r. Stokowski zaręczył się z parafianką, aby po miesiącu, ku jej rozpaczy, zerwać; w sprawie powstałego zamieszania interweniował senior diecezji (Pisma ks. E. Friszke do Alicji Szataginowej i Julii Galonek z 6.V.1958, ADM, Białystok-19580506 i odpowiedź A. Szataginowej, ADM, Białystok-19580508).

<sup>46</sup> E. Kruk, *Księża Diecezji Mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce w latach 1950–1960*, „Kartki Mazurskie” r. 2007, nr 08.

<sup>47</sup> Piotr Dajludzionek był pastorem białostockich baptystów w okresie od 1951 r. aż do 22 lutego 1981 r., początkowo jako kaznodzieja, od 12 kwietnia 1959 r. prezbiter; w 1980 r. wybrany został na Prezesa Naczelnej Rady Kościoła.

<sup>48</sup> „Władze Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL nie zamierzają stawiać ks. Stokowskiemu żadnych przeszkód w tej sprawie, gdyż nie zależy im na dalszej pracy ks. Stokowskiego na zajmowanym przez niego obecnie stanowisku” (Zaświadczenie bp. Andrzeja

państwowych. Pożegnalne nabożeństwo w Białymstoku odprawić miał 27 stycznia 1963 r.<sup>49</sup>

Opuściwszy Polskę, ks. Stokowski usiłował bezskutecznie zyskać posadę duchownego w Kościele Ewangelickim Niemiec (EKD)<sup>50</sup>. Nie udało się mu także zatrudnić w Polskim Kościele Ewangelicko – Augsburskim na Obczyźnie (w Wielkiej Brytanii), m. in. z uwagi na negatywną opinię seniora diecezji mazurskiej – wpłynęła na nią (poza ciągłymi problemami finansowymi zgłaszanymi przez diakona) okoliczność, iż Stokowski nigdy nie zrobił matury, nie wspominając nawet o wykształceniu teologicznym<sup>51</sup>.

**Duchowni ełccy: ks. Edward Busse, ks. Jerzy Drzewiecki,  
ks. Oton Jaworski, ks. Władysław Pilch, ks. Janusz Jagucki**

Po wyjeździe dk. Stokowskiego do RFN, administrację zboru<sup>52</sup> w Białymstoku powierzono ponownie ks. Bussemu, administratorowi parafii Elk, a opiekę duszpasterską sprawował stacjonujący w Elku ks. Jerzy Drzewiecki<sup>53</sup>. W roku 1964 przeniesiony został do Zduńskiej Woli<sup>54</sup>, a jego następcą w Elku – a więc i Białymstoku – został ks. Oton Jaworski<sup>55</sup>. Wobec jego emigracji w 1970 r. (skreślony został z listy duchownych 30 listopada<sup>56</sup>), na początku

---

Wantuły w spr. ks. dk. Jana Stokowskiego z 21.II.1962, ADM, Wydminy-19620221).

<sup>49</sup> List ks. dk. Jana Stokowskiego do ks. sen. Alfreda Jaguckiego z 26.XII.1962, ADM, Wydminy-19621226

<sup>50</sup> Bp. Wantułę zawiadomił o tym ks. Harald Kruska z Berlina Zachodniego, zob. J. Kłaczek, *Kontakty Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL z Polskim Kościołem Ewangelicko-Augsburskim na Obczyźnie w latach 1956–1975*, „Klio” r. 2011, nr 19(4), s. 141

<sup>51</sup> Pismo ks. sen A. Jaguckiego do bp. Władysława Fierli w Londynie z 29.VI.1963, ADM, Stokowski-1963062

<sup>52</sup> W 1961 dokonano reorganizacji sieci parafialnej, która Białystok z niezależnego „Zboru” zdegradowała do „Zboru Parafii w Wydminach”. Kolejna – w 1967 – do „stacji kaznodziej-skiej parafii w Elku”.

<sup>53</sup> Pismo bp A. Wantuły do ks. Jerzego Drzewieckiego z 12.X.1962, ADM, Drzewiecki-19621012; Pismo ks. Jerzego Drzewieckiego do bp. A. Wantuły z 30.XII.1963, ADM, Elk-19631230

<sup>54</sup> Pismo z bp Andrzeja Wantuły do ks. Jerzego Drzewieckiego z 4.VI.1962, ADM, Drzewiecki-19640604

<sup>55</sup> Pismo bp. Andrzeja Wantuły do ks. sen. Edwarda Bussego z 10.VIII.1964, ADM, Jaworski-19640810; Pismo bp. Andrzeja Wantuły do ks. Otona Jaworskiego z 10.VIII.1964, ADM, Jaworski-19640810.

<sup>56</sup> Pismo bp. Andrzeja Wantuły do ks. Otona Jaworskiego z 28.XI.1970, ADM, Jaworski-19701128

lutego 1971 r. parafię w Elku przydzielono ks. Władysławowi Pilchowi z Miłkolek; nie zwalniając go jednak z dotychczasowej placówki, co ograniczało możliwości pracy duszpasterskiej<sup>57</sup>. Z dniem 30 czerwca 1975 r. został on odwołany, a na jego miejsce mianowano proboszcza-administratora parafii w Giżycku, ks. Janusza Jaguckiego<sup>58</sup>. W tym czasie nabożeństwa w Białymstoku miały się – według planu – odbywać raz na miesiąc; mimo pomocy ks. Teglera<sup>59</sup> okazało się jednak, że możliwości pracy duszpasterskiej są niewielkie<sup>60</sup>; ostatecznie ks. Jagucki przyjechał do Białegostoku tylko raz, a i wtedy nabożeństwo się nie odbyło (nikt nie przyszedł, prawdopodobnie z powodu braku powiadomienia o terminie)<sup>61</sup>. Pomysł ks. Jaguckiego, aby w opiece nad parafiami w Białymstoku wyřczyła go mgr teol. Ewa Otello-Wiřniewska, jeżdżąca co tydzień do Białostockich Zakładów Graficznych, także okazał się niemożliwy do skutecznej realizacji<sup>62</sup>. Kiedy ostatecznie na początku 1976 r. ks. Jagucki skierował do Konsystorza wnioski o skreślenie stacji kaznodziejskiej w Białymstoku „z następujących względów. Stacja kaznodziejska w Białymstoku liczy 10 staruszek. Utrzymywanie w tych warunkach stacji kaznodziejskiej w Białymstoku jest zbędne”<sup>63</sup>, białostocką stację kaznodziejską Konsystorz odłączył od parafii w Elku i przyłączył do parafii w Piszcu<sup>64</sup>.

---

<sup>57</sup> Pismo bp. A. Wantuły do ks. W. Pilcha z 23.I.1971, ADM, Pilch-19710123; Protokół zdawczo odbiorczy agend PEA w Elku wraz z podległymi jej stacjami kaznodziejskimi z 10.XII.1970 wraz z uwagami ks. W. Pilcha z 1.II.1971, ADM, Elk-19710201

<sup>58</sup> Pismo bp. Janusza Narzyńskiego do ks. Janusza Jaguckiego z 20.VIII.1975, ADM, JaguckiJ-19750820

<sup>59</sup> Ks. Fryderyk Tegler (ur. 1 sierpnia 1941 r. w Warpunach k/Mrągowa na Mazurach), od ordynacji 3 grudnia 1972 r. do 20 sierpnia 1975 r. wikariusz diecezjalny z siedzibą w Rynie, następnie wyjechał na stałe do Niemiec (E. Kruk, Księża Diecezji Mazurskiej KE-A w latach 1971–1980, „Kartki Mazurskie” r. 2007, nr 12).

<sup>60</sup> Pismo ks. Janusza Jaguckiego do Konsystorza KEA z 9.VII.1975, ADM, Elk-19750709

<sup>61</sup> Informacji udzielili bp Janusz Jagucki oraz bp Rudolf Bażanowski.

<sup>62</sup> Pismo ks. Janusza Jaguckiego do Ewy Otello-Wiřniewskiej z 1.IX.1975, ADM, Białystok-19750901; pismo Ewy Otello-Wiřniewskiej do ks. Janusza Jaguckiego z 10.XI.1975, ADM, Białystok-19751110

<sup>63</sup> Pismo ks. Janusza Jaguckiego do Konsystorza KEA z 11.I.1976, ADM, Białystok-19760111.

<sup>64</sup> Pismo Konsystorza KEA do Rady Diecezjalnej Diecezji Mazurskiej z 13.II.1976, ADM, Białystok-19760213, Pismo Konsystorza KEA do Rady Diecezjalnej Diecezji Mazurskiej z 18.II.1976, ADM, Białystok-19760218,

**Duchowni pisicy: ks. Henryk Sikora, ks. sen. Paweł Kubiczek,  
ks. Krzysztof J. Rej**

Duchowni parafii piskiej, którzy (przynajmniej teoretycznie; w pilnych sprawach wierni zwracali się do ks. Piotra Dajludzionka – baptysty) duszpaste-rzowali zborownikom białostockim to kolejno: ks. Henryk Sikora (urodzony w 1933 w Starym Bielsku, ordynowany wpierw na diakona w 1954 r. w Lipo-wie razem z Janem Stokowskim, od połowy 1970 r. administrator, a później proboszcz, parafii w Piszku)<sup>65</sup>. Podczas swego urzędowania w Białymstoku przynajmniej raz był – prawdopodobnie było to ostatnie [nie licząc pogrze-bów] dwudziestowieczne nabożeństwo ewangelickie w Białymstoku). W związku z planami wyjazdu za granicę<sup>66</sup>, ks. H. Sikora w 1977 r., na własną prośbę, został skreślony z listy duchownych. Administrację białostockiej stacji kaznodziejskiej przejął ks. sen. Paweł Kubiczek<sup>67</sup>, a następnie od przelomu 1977/78 r. ks. Krzysztof Jan Rej. Nie był on już w stanie odnaleźć żadnych parafian<sup>68</sup>, przyjechał jedynie około trzech razy odprawiać pogrzeby zmarłych ewangelików na prośbę rodziny będącej innego wyznania<sup>69</sup>. Za czasów ks. K.J. Reja, 23 stycznia 1978 r. rada diecezjalna podjęła decyzję o likwidacji „stacji kaznodziejskiej” w Białymstoku<sup>70</sup>.

**Summary:** Lutheran pastors in Białystok from World War I until parish closure in 1978

The purpose of this article is to describe biographies of Lutheran pastors serving in Białystok congregation since World War I until the parish was definitely closed down in 1978. This includes three different stages of history of the parish: the first one covers the interwar period. The parish, although reduced and impover-ished as a result of the World War I, still had over two thousand members, em-ployed two pastors and conducted many cultural, social and charity activities. Since World War II broke out, only occasional Lutheran worship services for Ger-man soldiers were celebrated. During the era of the communist Polish People's Republic the community had only about 30 members and was served by visiting

---

<sup>65</sup>E. Kruk, *Księża Diecezji Mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce w latach 1950–1960*, dz. cyt.

<sup>66</sup>Ostatecznie w 1978 roku wyprowadził się do RFN.

<sup>67</sup> W czasie swego urzędowania prawdopodobnie nie był w stanie ani razu przyjechać.

<sup>68</sup> Chociaż przynajmniej wieloletnia przewodnicząca Rady Parafialnej, prof. Alicja Wille-Szatagin mieszkała tam aż do śmierci w 1990 r.

<sup>69</sup> Informacji udzielił ks. dr Krzysztof J. Rej.

<sup>70</sup> Informacji udzielił bp Rudolf Bażanowski na podstawie danych diecezjalnych. *Kalendarz Ewangelicki* na rok 1980 (podający stan na jesień 1979) jest w tej mierze nieścisły.

pastors, coming – rather rarely – from distant Warsaw and Masuria; in 1978 the congregation was officially closed. This paper shortly presents profiles of all pastors that served in Białystok during the above period.

**Keywords:** Białystok, Podlachia, protestantism, Wydminy, Hajnówka, The Evangelical Augsburg Church

**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 Białostocczyźnie i Podlasiu, współautor książki *Ewangelicy w Białymstoku – przewodnik historyczny*.



**Marcin Hintz**

## **Obraz uchodźstwa w Biblii jako impuls etyczny dla Kościołów dzisiaj**

### **Wprowadzenie**

W aktualnej debacie społecznej, nie tylko w Europie, ale wręcz na całym świecie, problematyka uchodźstwa wskazywana jest jako jeden z największych problemów społecznych i jedno z największych wyzwań moralnych współczesnej ludzkości. Jak wskazuje Anna Potyrała, jest to jedno z najpoważniejszych wyzwań geopolitycznych XXI wieku<sup>1</sup>. Wysoki Komisarz Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców, Antonio Guterres, stwierdził wprost: „Uchodźstwo i wypędzenia to znak naszych czasów”<sup>2</sup>.

Problematyka ta znajduje się nie tylko na tzw. topie tematów w polskiej debacie publicznej ostatnich 2-3 lat, ale budzi też nieustannie nieprawdopodobne wręcz emocje zarówno osób o prawicowych poglądach, jak też u skrajnych liberalów. Trudno jest doprawdy wskazać inny temat, który w 2. dekadzie XXI w. poruszył tak szerokie kręgi społeczne. W polskim kontekście główna oś dyskusji dotyczy kwestii otwarcia polskich granic dla uchodźców, przybywających do Europy z Bliskiego Wschodu.

Jeśli otworzymy karty „Gazety Wyborczej”, to spotkamy się z „uchodźstwoentuzjazmem”, apelami do sumień, do serc, ze stwierdzeniem, że obowiązkiem polskiego państwa, w imię solidarności, jest przyjęcie wszystkich uchodźców, którzy do nas docierają<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Potyrała, *Współczesne uchodźstwo: próby rozwiązania międzynarodowego problemu*, Poznań 2005.

<sup>2</sup> UNHCR: 20,2 mln uchodźców było na świecie w połowie 2015 r. (<http://www.tvn24.pl>), za: <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiata,2/uchodzcy-na-swiecie-raport-unhcr,6041-94.html> (2015.12.18). W całym roku 2014 liczba ta osiągnęła ponad 46 mln ludzi.

<sup>3</sup> M. Czarnecki, *Europa granicami podzielona?*, „Gazeta Wyborcza” 28.08.2015; W. Beczek,

Maciej Szymanowski na łamach tygodnika „Do Rzeczy” wyraża lęki sporej części polskiego i europejskiego społeczeństwa: pisze o kwestii imigrantów z Bliskiego Wschodu, że „to bez wątpienia najważniejsze wydarzenie w dziejach Europy Środkowej po 1989 r., które bardzo ją podzieliło”<sup>4</sup>.

Widzimy wyraźną linię podziału opinii społecznej i postaw wobec potencjalnych uchodźców z Bliskiego Wschodu: z jednej strony euroentuzjizm, który przeradza się w swoisty „uchodźstwoentuzjizm” i z drugiej strony pewien eurosceptycyzm, który przeradza się w „uchodźstvosceptycyzm” łączony z lękiem przed daleko idącymi zmianami struktury społecznej. Można stwierdzić, że szeroko rozumiana problematyka uchodźstwa zaangażowała obywateli Starego Świata w porównywalnym stopniu, jak wydarzenia z 11 września 2001 r., które były nie tylko kulminacją działań Al-Kaidy, lecz stały się zarazem symbolem egzystowania zachodniego świata pod presją grup terroru. Zasadnym się wydaje, by te dwa zjawiska połączyć, gdyż po 11 września, chcąc nie chcąc, neoliberalne, bogate społeczeństwa północnoatlantyckie musiały zaakceptować fakt, że ponowoczesna wizja wolności musi zostać ograniczona w imię zapewnienia obywatelom bezpieczeństwa przez państwo. Konsekwencją owego ataku na World Trade Center – symbol amerykańskiej wolności i potęgi finansowej – stały się działania militarne podjęte nie tylko przez armię USA, ale również przez NATO na Bliskim Wschodzie, określone przez George’a W. Busha mianem wojny z terroryzmem.

Najpierw miała miejsce wojna prewencyjna w Iraku, czyli tak zwana Druga wojna w Zatoce Perskiej, która rozpoczęła się 20 marca 2003 r. atakiem wojsk USA, Wielkiej Brytanii i Australii na Irak rządzony przez Saddama Husajna (1937-2006)<sup>5</sup>. W działania te wciągnięte zostały także polskie siły zbrojne (okręt *Kontradmiral Xawery Czernicki*, oddział GROM oraz pododdział 4. Pułku Chemicznego w Brodnicy). Owa operacja militarna miała swoje ogromne, choć wciąż niezauważane czy niedoceniane przez wielu przedstawicieli nauk społecznych, konsekwencje. Konflikt ten zyskał miano „najbardziej medialnej wojny w dziejach”<sup>6</sup>.

---

*Tak konkretnie możesz pomóc uchodźcom*, „Gazeta Wyborcza” 03.09.2015, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,18704768,jak-pomoc-uchodzcom-szesc-sposobow.html> (2016.10.20);

<sup>4</sup> M. Szymanowski, *Imigrancki klin*, „Do rzeczy” 42/2015. Autor porównuje możliwe konsekwencje „imigranckiego klinu” do „Układu monachijskiego” z 1938 r.

<sup>5</sup> R. Łoś, J. Reginia-Zacharski, *Współczesne konflikty zbrojne*, Warszawa 2014.

<sup>6</sup> BBC News, *War Iraq: day by day guide*, [http://news.bbc.co.uk/2/hi/in\\_depth/middle\\_east/2002/conflict\\_with\\_iraq/day\\_by\\_day\\_coverage/default.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/in_depth/middle_east/2002/conflict_with_iraq/day_by_day_coverage/default.stm) (2016.08.30).

Obecnie, dzięki wszechobecności mediów, jesteśmy świadkami działań militarnych chociażby w Syrii, w które zaangażowane są oddziały oraz samoloty amerykańskie i rosyjskie. Poprzez telewizję i portale internetowe epatowani jesteśmy obrazami bombardowań i ludzkich, indywidualnych tragedii. Symbolem współczesnych zniszczeń, prześladowań i rozmiaru działań militarnych stało się syryjskie Aleppo, uważane za jedno z najstarszych, zamieszkiwanych nieprzerwanie, miast Bliskiego Wschodu, miejsce pobytu patriarchy Abrahama w drodze z Ur chaldejskiego do Kanaanu (wówczas zwane Halab). Aleppo stało się zarazem symbolem tragedii współczesnego uchodźstwa.

Bliski Wschód stał się znowu, tak jak w starotestamentowych czasach, w epoce wojen Aleksandra Macedońskiego (356-323 p.n.e.) i w okresie wypraw krzyżowych, areną permanentnej wojny wszystkich ze wszystkimi.

Od 2003 r., czyli od rozpoczęcia działań militarnych, a następnie permanentnych operacji gospodarczych w ramach II wojny w Zatoce Perskiej, Stany Zjednoczone, a tak naprawdę cała cywilizacja Zachodu w imię obrony przed terroryzmem, doprowadziły do zmiany struktury społecznej Bliskiego Wschodu na niespotykaną skalę, do eskalacji napięć religijnych, gospodarczych, etnicznych, do wybuchu i artykulacji nieprawdopodobnych pokładów negatywnych emocji. W imię bezpieczeństwa mieszkańców Europy i Ameryki Północnej, a także partykularnych interesów ekonomicznych, miliony ludzi utraciły najpierw dachy nad głową i tradycyjne źródła utrzymania, pozbawiono ich miejsc pracy, zniszczono szkoły, szpitale, uczelnie. Grupy religijne i etniczne, jak też jednostki, straciły punkty odniesienia i w konsekwencji utraciły sens życia. Owe tysiące, setki tysięcy, miliony zagubionych istot ludzkich gotowe są zaryzykować dosłownie wszystko: opuścić swój dom, porzucić swoje miasta i wioski i udać się w nieznane – stać się uciekinierami, uchodźcami.

Prawo międzynarodowe precyzyjnie definiuje termin *uchodźca*. Przepisy dotyczące statusu uchodźców z 1951 r., zwane *Konwencją Genewską*<sup>7</sup>, zmieniono *Protokołem Nowojorskim* w 1967 r. Oba te akty prawne znalazły się w polskim *Dzienniku Ustaw* z 1991 r. i tym samym mają moc obowiązującą na terenie Rzeczypospolitej Polskiej. Znajdujemy tam zapis, że uchodźca to osoba, która przebywa poza krajem swego pochodzenia i z powodu uzasadnionej obawy przed prześladowaniem w swoim ojczystym kraju ze względu na rasę, religię, narodowość, poglądy polityczne lub przynależność do określonej grupy społecznej<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> *Konwencja dotycząca statusu uchodźców z 28 lipca 1951*, Dz.U. 1991 nr 119, poz. 515.

<sup>8</sup> *Protokół dotyczący statusu uchodźców, sporządzony w Nowym Jorku dnia 31 stycznia 1967 r.*, Dz. U. z 1991 r. Nr 119, poz. 517.

Spojrzenie na problem uchodźstwa nie może być ograniczone do kręgu analiz prawno-politycznych. Ważne impulsy i nowe punkty odniesienia może ukazać perspektywa antropologiczna, w tym nauka o człowieku osadzona biblijnie. Optyka antropologii teologicznej pozwala spojrzeć na człowieka i jego działania z perspektywy bycia Bożym stworzeniem<sup>9</sup>. Wskazuje ona zarazem na permanentną grzeszność, czyli niedoskonałość *humanum*.

Chrześcijańska analiza współczesnych sytuacji społecznych, gospodarczych czy politycznych odnosi się do sytuacji, w których żyjemy i Tekstu, który jest dla nas punktem odniesienia. Zatem zadania, jakie ma do spełnienia każdorazowo, w tradycji ewangelicznej – etyka teologiczna, w tradycji katolickiej i prawosławnej – teologia moralna, wymaga połączenia tych dwóch rzeczywistości: analizy sytuacji i odniesienia jej do zapisów Pisma Świętego. Sprawa uchodźstwa musi być więc w chrześcijańskiej refleksji odniesiona do objawienia.

### Wypędzeni z raju

Zgodnie z opisem zawartym w księdze Genesis, Bóg powołał do życia człowieka, wskazując mu szczególne miejsce w porządku stworzenia. Obydwa opisy stworzenia, czyli kapłański (1 Mż 1,1-2,4a) oraz jahwistyczny (2,4b-25), ukazują go jako Boże dzieło. Źródło kapłańskie stwierdza, że człowiek został stworzony na „obraz” Boga (hebr. *celem*, LXX *eikon*, Vulgata: *imago*) i jest Jego „podobieństwem” (hebr. *demut*, LXX *homoiosis*, Vulgata: *similitudo*), co znajdujemy w zapisie 1,26a. To podobieństwo, *similitudo dei*, nie ogranicza się wyłącznie do „duchowej istoty” człowieka, lecz również obejmuje jego cielesność<sup>10</sup> – jak pisze Gerhard von Rad – i nie zostało ono utracone po upadku człowieka (1 Mż 5,1 oraz 1 Mż 3, 9,6)<sup>11</sup>.

Pełna treść kapłańskiego opisu tak ukazuje ów akt: „26. Potem rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na obraz nasz, podobnego do nas i niech panuje nad rybami morskimi i nad ptactwem niebios, i nad bydłem, i nad całą ziemią, i nad wszelkim płazem pełzającym po ziemi. 27. I stworzył Bóg człowieka na obraz swój. Na obraz Boga stworzył go. Jako mężczyznę i niewiastę stworzył ich. 28. I błogosławił im Bóg, i rzekł do nich Bóg: Rozradzajcie się i rozmnażajcie

<sup>9</sup> G. Sauter, *Być człowiekiem – człowiekiem pozostać. Zarys antropologii teologicznej*, Warszawa 2005, s. 55.

<sup>10</sup> G. von Rad, *Das Erste Buch Mose*, Bd. 3, Göttingen 1953, s. 44.

<sup>11</sup> H. G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, Gütersloh 1990, rozdział *De homine*, s. 174.

się, i napelniajcie ziemię, i czyńcie ją sobie poddaną; panujcie nad rybami morskimi i nad ptactwem niebios, i nad wszelkimi zwierzętami, które się poruszają po ziemi!” (1,26-28).

Według drugiego opisu stworzenia, człowiek ukształtowany został z prochu ziemi (*afar*), w którego nozdrza tchnął *JHWH Elochim* dech życia (*nefes*) i stał się on istotą żywą (*nefes* *hajjab* - 2,7). Potem został on osadzony przez Stwórcę w raju, dokładnie w „ogrodzie Eden” zasadzonym na Wschodzie (2,8), w rzeczywistości pierwotnej i doskonałej. Został obdarzony wszystkim, znalazł się w obliczu Boga (*coram Deo*) i zarazem zagadnięty przez Boga<sup>12</sup>, otrzymał granicę wolności, granicę odgraniczającą raj od całej reszty, którą wyznaczono poprzez sformułowany przez Boga zakaz.

„15. I wziął Pan Bóg człowieka i osadził go w ogrodzie Eden, aby go uprawiał i strzegł. 16. I dał Pan Bóg człowiekowi taki rozkaz: Z każdego drzewa tego ogrodu możesz jeść, 17. Ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy tylko zjesz z niego, na pewno umrzesz.” (2,15-17).

Adam (człowiek), Ewa (*Chawa* - budząca życie) – ludzie żyjący *in statu integritatis*, w doskonałej, niezaburzonej łączności z Bogiem<sup>13</sup>. Adam i Ewa – to człowiek, który przekracza wyznaczone granice, a konsekwencją złamania Bożego zakazu jest wypędzenie ludzi z raju – rzeczywistości ogrodu zasadzonego przez Boga dla *humanum*, utrata naturalnej społeczności z Bogiem. Człowiek zachowuje rozum i wolność, ale znajduje się w stanie ciągłego niebezpieczeństwa<sup>14</sup>. Odtąd stał się wygnańcem, pielgrzymem, tułaczem, wędrowcem, a czasem także uchodźcą. Według przekładu *Biblii Tysiąclecia* tak o tym czytamy: „23. Dlatego Pan Bóg wydalil go z ogrodu Eden, aby uprawiał tę ziemię, z której został wzięty. 24. Wygnawszy zaś człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i polyskujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia.” (1 Mż 3,23-24 BT).

Ów stan ontyczny człowieka, w literaturze zwany *conditio humana*, został równie plastycznie opisany przez ap. Pawła: „Mamy zaś ten skarb w naczyniach glinianych, aby się okazało, że moc, która wszystko przewyższa, jest z Boga, a nie z nas” (2 Kor 4,7). Ukazuje to także drugi Pawłowy szkic: „Wiemy bowiem, że jeśli ten namiot, który jest naszym ziemskim mieszkaniem, się rozpadnie, mamy budowlę od Boga, dom w niebie, nie rękoma zbudowany, wieczny” (2 Kor 5,1). Namiot to dom nomada, dom wędrowca. Autora Listu

---

<sup>12</sup> G. Sauter, *Być człowiekiem...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>13</sup> W. Trilhaas, *Dogmatik*, Berlin 1967, s. 178.

<sup>14</sup> G. Sauter, *Być człowiekiem...*, dz. cyt., s. 61.

do Hebrajczyków dodaje natomiast: „Albowiem nie mamy tu miasta trwałego, ale tego przyszłego szukamy” (Hbr 13,14).

Owa niedoskonałość człowieka wyrażająca się nieustannym pielgrzymowaniem, tymczasowością wszelkiego posiadania, ale także chorobami, starzeniem się, pożądlivościami, nieustannym zmierzaniem ku śmierci – to składowe cechy tego bytu, który dumnie i pysznie nazywa sam siebie koroną stworzenia.

Tragizm rodzaju ludzkiego został syntetycznie opisany w księdze zwanej przez Żydów Bereszit, po łacinie Genesis, w polskim tłumaczeniu katolickim, jako Księga Rodzaju. Ów uniwersalny rys *humanum* zostaje pogłębiony w kolejnym rozdziale Tanach, zwanej przez chrześcijan Starym Testamentem, na przykładzie losów dzieci Adama i Ewy: Abla i Kaina. Kain, będący rolnikiem zabił brata swego Abla, pasterza trzód i usłyszał wtedy od Boga słowa: „11. Bądź więc teraz przeklęty na ziemi, która rozwarła paszczę swoją, aby przyjąć z ręki twojej krew brata twego. 12. Gdy będziesz uprawiał rolę, nie da ci już plonu swego. Będziesz tulaczem i wędrowcem na ziemi.” (1 Mż 4,11-12). Kara przekleństwa i tulaczki. Ta pierwsza zostaje ograniczona (4,15). Tak więc to tulaczka jest prawdziwą i realną karą, jaką otrzymał Kain i wszyscy jego następcy. Kain ma tego świadomość, przyjmuje tulaczkę jako właściwe przekleństwo, zwracając się do Boga: „Oto dziś wypędzasz mnie z tej ziemi i muszę ukryć się przed obliczem twoim. Będę tulaczem i wędrowcem na ziemi, a każdy, kto mnie spotka, zabije mnie.” (4,14). Zauważmy jednak, że po czasie tulaczki Kain odnalazł swoje miejsce na ziemi i zbudował miasto Henoch nazwane na część imienia swego syna (4,17).

Kolejne rozdziały Genesis ukazują Boże niezadowolenie ze stworzenia, prowadzące do zglądzenia wszystkiego, co zostało powołane do życia Bożym Słowem (*dawar*): „I spojrzal Bóg na ziemię, a oto była skażona, gdyż wszelkie ciało skaziło drogę swoją na ziemi.” (1 Mż 6,12).

Nowy początek – epoka Noego, czas przymierza Boga z rodzajem ludzkim rozpoczyna się również od kolejnej wielkiej tulaczki: tym razem żeglugi arką. Odtąd Bóg ustanowił przymierze (*berit*) noachickie: więź z człowiekiem, zawierającą zapewnienie, że Bóg Stwórca już nigdy człowieka nie zglądzi. To Bóg czyni znak tego przymierza, jako potwierdzenie, że to On sam obdarowuje człowieka zbawieniem<sup>15</sup>.

Jednocześnie Bóg ustanawia tak zwane *Siedem Praw Noego* (*szeva micwot Bnei Noach*), inaczej prawa noachidów, uniwersalne nakazy i zakazy moralne, które,

<sup>15</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 115.

według Talmudu, zostały przekazane przez Stwórcę Noemu<sup>16</sup>: zakaz bałwochwalstwa, bluźnierstwa, zabójstwa, kradzieży, rozwiązłości, okrucieństwa wobec zwierząt oraz nakaz sprawiedliwości.

Według tradycji judaistycznej, *Siedem Praw Noego* zostało zastąpionych przez Dekalog nadany na Synaju. Ma on wymiar uniwersalny; gdy spełnia je osoba niebędąca Żydem, zostaje uznana za sprawiedliwego obcego. W wykładzie rabinackim *Siedem praw Noego* było uzupełnieniem 6 przykazań danych przez Boga Adamowi i miało obowiązujące znaczenie dla wszystkich ludzi, nie tylko dla potomków Abrahama<sup>17</sup>.

### **Abraham – pielgrzym wiary oraz starotestamentowi tułacz**

Nowy początek zaczyna się od pozostawienia tego, co dawne. Zarówno w judaistycznej, jak i chrześcijańskiej literaturze, spośród postaci Tarachu szczególnie miejsce przypada patriarsze Abrahamowi i przywódcy ludu wybranego, Mojżeszowi. Obaj wpisują się w kapłańską „teologię przymierza”<sup>18</sup>.

Semita Abraham (*Abraham* - kochający ojca), pierwotnie Abram, syn Teracha, mieszkał w Haranie (ewent. Charan) wraz z żoną Saraj, dokąd sprowadził go z Ur Chaldejskiego jego ojciec. Był to, według przekazu Genesis, człowiek bogaty, syty dni, świadomy swego miejsca na ziemi. W wieku 75 lat usłyszał głos od Boga: „1. I rzekł Pan do Abrama: Wyjdź z ziemi swojej i od rodziny swojej, i z domu ojca swego do ziemi, którą ci wskażę. 2. A uczynię z ciebie naród wielki i będę ci błogosławił, i uczynię sławnym imię twoje, tak że staniesz się błogosławieństwem.” (1 Mż 12,1-2).

Abraham wyruszył z dostatniego Haranu do ziemi dzieciństwa Ur chaldejskiego, a stamtąd udał się wraz z rodziną do ziemi, którą wskazał mu sam Pan. W historii Abrahama podkreślić należy odpowiedź na Boże wezwanie, udanie się w drogę na polecenie Stwórcy. Powołanie związane jest z nowym początkiem, z podjęciem ryzyka, ruszeniem gdzieś daleko w zupełnie nieznaną. Abraham, jako ten, który zaufał Bogu, zaufał całkowicie, nie bojąc się w krainie Moria ofiarować swego syna, jedynaka, Najwyższemu (1 Mż 22). Ten jeden z najbardziej dramatycznych obrazów w Biblii stanowi wspólne dziedzictwo nie tylko tradycji chrześcijańskiej i judaizmu, ale także islamu. Próba, przez którą zwycięsko przeszedł Abraham jest wzorcem postawy wiernego (*muslim*),

---

<sup>16</sup> K. Müller: *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*, Berlin 1994.

<sup>17</sup> G.W. Plaut, *Die Tora in jüdischer Auslegung*, Gütersloh 2008, s. 129.

<sup>18</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 114.

całkowitego poddania się wyznawcy Bogu Allahowi<sup>19</sup>. Semicka gościnność jest jedną z cech łączących ludy odwołujące się do dziedzictwa Abrahama.

Abraham to pielgrzym wiary, ojciec narodu, z którym Bóg zawiera przyrzeczenie partykularne (1 Mż 17), którego znakiem staje się obrzezka. Abraham stał się również prawzorem człowieka wiary, w sensie uniwersalnym, poprzez całkowite zawierzenie Bogu.

Gdy Abram miał 99 lat, ponownie przemówił doń Bóg i obiecał mu liczne potomstwo. JHWH nadał mu także nowe imię Abraham, gdyż miał on stać się ojcem narodów.

Abraham to nie tylko ojciec narodu izraelskiego, ale człowiek w znaczeniu jak najbardziej uniwersalnym<sup>20</sup>. Poprzez relację z Bogiem, wyjście z rodzinnych więzów i więzi, staje się świadom samego siebie.

Dzieje egipskiego księcia, który stał się przywódcą narodu izraelskiego, opisuje 2. księga Tanachu, jak też 3 kolejne, kończąc jego dzieje opisem śmierci w 5 Mż 34.

Postać, będąca właściwym prototypem uchodźcy, to Mojżesz (*Masze* – wyciągnięty z wody). Hebrajski chłopiec, który jako niemowlę zostaje porzucony przez matkę, by nie został zabity jako Izraelita, wychowywany w kulturze egipskiego dworu, *de facto* Egipcjanin, po czasie odnalazł swoją pierwotną tożsamość jako Hebrajczyk. Jego jednostkowy los ukazuje sytuację synów Izraela<sup>21</sup>. Prozelicka gorliwość Mojżesza doprowadziła do tragedii. W zapalczywości swojej zabił świadomie Egipcjanina, który znęcał się nad jego rodakami (2 Mż 2,12). W Księdze Exodus czytamy: „A gdy faraon usłyszał o tym, chciał Mojżesza zabić. Lecz Mojżesz uciekł przed faraonem, udał się do ziemi Midianitów i usiadł przy studni.” (2 Mż 2,15). Stał się uciekinierem, uchodźcą, zagrożony karą ze strony faraona udał się na emigrację.

U Jetry, kapłana Midianitów, odnalazł Mojżesz swój kolejny, jak się okazało, również przejściowy dom. Jetro (Reguel) zrealizował semicki nakaz gościnności, przyjęcia pod swój dach wędrowca. Pasąc trzody teścia, Mojżesz przeżywa teofanię, zostaje powołany przez Boga, ma znowu udać się w drogę, ma opuścić dom, który odnalazł wśród ludu midianickiego, słyszy: „Przeto teraz idź! Posyłam cię do faraona. Wyprowadź lud mój, synów izraelskich, z Egiptu.” (2 Mż 3,10). Podczas tego powołania do drogi, do powrotu do egipskiego domu młodości, Bóg objawił się nie tylko Mojżeszowi, ale objawił

<sup>19</sup> A. Kluczyński, *Historie aktualne. Zrozumieć Stary Testament*, Dziegielów 2011, s. 55.

<sup>20</sup> G. Sauter, *Być człowiekiem...*, dz. cyt., s. 21.

<sup>21</sup> T. Stanek, *Narodziny Mojżesza (Wj 1-2) Teologiczne przesłanie w świetle struktury tekstu masoreckiego*, „Poznańskie Studia Teologiczne” t.16, 2004, s. 44.



wszystkim ludziom swoje imię, mówiąc: יהוה, JHWH, *Eheje aszer eheje, Jestem, który jestem, Jam jest Jahwe*. Objawił swoją obecność zbawcą w życiu Izraela. Mojżesz przemienia się ze spokojnego pasterza w charyzmatycznego przywódcę, po raz kolejny opuszcza dom, by wyprowadzić Izrael z Egiptu – akt ten ma być wydarzeniem potwierdzającym wiarygodność Bożego imienia<sup>22</sup>.

Mojżesz wyruszył więc w drogę, a jego działania doprowadziły do *Exodusu*, wyjścia Hebrajczyków z Egiptu do ziemi obiecanej, a tak naprawdę w nieznaną. Cud nad morzem sitowia miał kulminacyjne, integrujące znaczenie w tej wędrówce: Izrael zostaje uwolniony przez Boga z pęt niewoli egipskiej – uciekając odnajduje swą podmiotowość<sup>23</sup>. Lud wybrany tułał się po pustyni przez 40 lat, zanim wkroczył w końcu do ziemi mlekiem i miodem płynącej. Ale Mojżesz jako *homo viator*, wieczny tułacz, pozostał *ante portas*, u bram – zmarł bowiem na górze, poza murami Jerycha.

Izraelici jednak odnaleźli swój dom, zbudowali silne państwo, wybudowali świątynię w miejscu, gdzie, według talmudycznej tradycji, Abraham złożył ofiarę, czyli na Górze Moria.

Na tej górze po kilkuset latach świątynię wybudował Salomon – syn króla Dawida, też uchodźcy, który musiał opuścić pałac królewski z powodu gniewu Saula.

Dawid, jeszcze za życia króla Saula, pierwszego koronowanego władcy państwa Izrael (1 Sm 8 i 10) potajemnie namaszczonego przez sędziego Samuela na króla Izraela, jako zwycięzca nad Goliatem stał się bardzo popularny wśród ludu. Zazdrosny i zaniepokojony o swoją pozycję król Saul postanowił go zgładzić. W obawie przed śmiercią Dawid ukrywał się w krajach ościennych. To typowy przykład politycznego uchodźstwa w biblijnym wymiarze.

Wyrazem tęsknoty, skargi i doświadczenia ratunku są *Psalmy*<sup>24</sup> pisane przez przyszłego największego króla narodu wybranego.

Do innych postaci Starego Testamentu, które musiały uciekać przed okrutnym władcą, należy zaliczyć Eliasza Tiszbitę (1Krl 17-2 Krl 2) i wielkich proroków: Jeremiasza, który po upadku Jerozolimy udał się do Egiptu oraz Ezechiela, uprowadzonego wraz z dworem króla Jojakima do Babilonii. Szczególne znaczenie mają słowa Jeremiasza skierowane do żydowskich uchodźców: „A starajcie się o pomyślność miasta, do którego skazałem was na wygnanie, i módlcie się za nie do Pana, bo od jego pomyślności zależy wasza

---

<sup>22</sup> A. Kluczyński, *Historie aktualne. Zrozumieć Stary Testament*, dz. cyt., s. 63.

<sup>23</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 146.

<sup>24</sup> A. Kluczyński, *Historie aktualne. Zrozumieć Stary Testament*, dz. cyt., s. 135.

pomyślność!” (Jer 29,7). To swoisty nakaz pogodzenia się z losem wypędzonego, uznanie porządku kraju, w który zostali „wrzuceni” i wzięcia się do normalnej pracy w nowym środowisku.

Po przeszło 500 latach od powstania państwa Izrael, około 586 r., Izraelici znowu musieli udać się na tułaczkę, trafili do niewoli babilońskiej. I od tego momentu dziejowego stosowana jest do narodu wybranego nazwa Żydzi i przyłgnęło nazwanie: wieczni tułacze. Mówimy także o diasporze żydowskiej, w której powstała *Septuaginta*, pierwsze tłumaczenie księgi Słowa Boga JHWH na inny niż hebrajski język.

### **Maria, Józef, Jezus – uchodźcy w Egipcie**

Ziemskie życie Bożego Syna rozpoczyna się radośnie w Betlejem, zgodnie z opisem przekazanym nam przez ewangelistę Łukasza, odwołującym się do wielu starotestamentowych motywów<sup>25</sup>. Zaraz po radosnych wydarzeniach symbolizowanych w betlejemskim żłobku, rodzina Jezusa musi uciekać przed prześladowaniami – udają się do Egiptu, stają się uchodźcami.

Charakterystyczne jest, że to właśnie Mateusz, autor ewangelii adresowanej do Żydów, jako jedyny zamieścił tę informację o uchodźctwie rodziny świętej do Egiptu: „13. A gdy oni odeszli, oto anioł Pański ukazał się we śnie Józefowi i rzekł: Wstań, weź dziecię oraz matkę jego i uchodź do Egiptu, a bądź tam, dopóki ci nie powiem, albowiem Herod będzie poszukiwał dziecięcia, aby je zgładzić. 14. Wstał więc i wziął dziecię oraz matkę jego w nocy, i udał się do Egiptu.” (Mt 2,13-14). Ani Marek, ani Jan w ogóle nie zapisali ewangelii dzieciństwa.

Dorosły już Jezus przed rozpoczęciem nauczania opuszcza rodzinny dom, udaje się na pustynię. Motyw drogi, motyw wypędzenia towarzyszyć mu będzie do końca życia. Umiera również poza murami świętego miasta, wygnany przez tych, do których przyszedł.

### ***Homo viatorum* – uczniowie Jezusa jako wieczni pielgrzymi**

Kolejne pokolenia uczniów Jezusa doświadczały przesiedleń, wypędzeń, a także prześladowań na masową skalę. W tym miejscu trzeba podkreślić, że w okresie wojen krzyżowych, których celem było m.in. wyzwolenie grobu Pańskiego, to chrześcijanie z prześladowanych stali się oprawcami i w imię Chrystusa dokonywali grabieży, wypędzeń, mordów i zniszczeń nie mniejszych niż te, których byli ofiarami w czasach *Imperium Romanum* sprzed roku 313 n.e.

<sup>25</sup> T. Jaklewicz, *Ewangelia dzieciństwa*, „Gość Niedzielny“ 2011 nr 51-52, <http://gosc.pl/doc-/1036257.Ewangelia-dziecinstwa/3> (2016.06.23).

Ojciec średniowiecznego Kościoła zachodniego, Tomasz z Akwinu (1225-1274), opisując ludzką kondycję, widział ją *in statu viatorum*. Człowiek nieustannie znajduje się w drodze, jest niedoskonały, *imperfectus*, jego byt ma charakter przygodny. Przeciwnością owego stanu jest *status comprehensoris*, czyli osiągnięcie szczęśliwości, szczęścia, które może dać mu jedynie Bóg wprowadzając go, jak gdyby na nowo, do raju.

Reformator Kościoła, ks. dr Marcin Luter, umierając w Eisleben w roku 1546, wypowiedział słynne słowa uznane za jego ostatnie świadectwo wiary: „Wir sind Bettler. Hoc est verum (Das ist wahr)”<sup>26</sup>. Słowa te ukazują drogę człowieka: wszystko, co otrzymujemy tu na ziemi, jest *donum*, jesteśmy żebrakami, którzy wszystko to, co posiadają, otrzymują w szafarstwo, zawdzięczają Temu, który obdarował ich łaską.

Luter też był banitą i uchodźcą. Po pospiesznym opuszczeniu Sejmu w Wormacji i ogłoszeniu przez cesarza Edyktu w dniu 26 maja 1521 r., który „wyjmował go spod prawa”<sup>27</sup>, musiał się ukrywać na zamku w Wartburgu. Tam, w odosobnieniu, pod zmienioną tożsamością, przetłumaczył genialnie cały Nowy Testament z greki na język niemiecki w zaledwie kilkanaście tygodni! Jaki impuls do działania może dać taka nadzwyczajna sytuacja uchodźstwa! Uchodźcami w dzisiejszym rozumieniu tego słowa byli chociażby innowiercy przybysze do Gdańska, np. niderlandzcy menonici, którzy znaleźli tutaj bezpieczną przystań<sup>28</sup>. Zasada *cuius regio eius religio* ustalona na mocy Pokoju Westfalskiego roku 1555 r., skazywała *de facto* Europę czasów konfesjonalizacji na nieustanne wędrówki ogromnych mas ludności. Skutki migracyjne tamtego rozstrzygnięcia dla Starego Kontynentu opisuje precyzyjnie współczesny niemiecki historyk Heinz Schilling<sup>29</sup>.

Świat XX w. był jedną wielką areną przesiedleń. Polskie rodziny na Litwie w roku 1945 zostały zmuszone do udania się w nieznane. A ówcześni mieszkańcy Gdańska, Pomorza czy Dolnego Śląska także musieli opuścić swoje domy i gospodarstwa, by dać miejsce repatriantom ze Wschodu. Jednych i drugich nikt nie pytał czy chcą pozostać, czy ruszyć – stali się uchodźcami, ofiarą wojny.

---

<sup>26</sup> M. Luther, *Letzte Worte*, WATr 5,317 (Nr 5677).

<sup>27</sup> M. Uglorz, *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 2006, s. 68.

<sup>28</sup> S. Kościelak, *Gdańsk XVI–XVIII wieku – bezpieczna przystań dla religijnych uchodźców? Z dziejów koegzystencji międzywyznaniowej w epoce nowożytnej*, „Studia Historica Gedanensia” t. V, 2014, s. 196-216.

<sup>29</sup> H. Schilling, *Konfesjonalizacja Kościoł i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, tłum. J. Kałużny, Poznań 2010.

Współczesny człowiek często widziany jest w rozdarciu. Owo „rozdarcie” powinno determinować postawę moralną, wzbudzać empatię u współczesnych społeczeństw do aktualnych i przyszłych uchodźców, ale nie możemy stwierdzić, że tak jest w istocie.

Tożsamość ponowoczesnego człowieka utraciła swą jedność, jest zdeintegrowana i powinniśmy raczej mówić o jego płynnej tożsamości czy roztopionej tożsamości – jak głosi to prorok filozofii ponowoczesności, Zygmunt Bauman<sup>30</sup>. Współczesny człowiek, tak samo jak Abraham czy Mojżesz z czasów potęgi Egiptu, jak uchodźca II wojny światowej, jak współczesny mieszkaniec Aleppo, dąży do stanu *comprehensoris* – jak to napisał Tomasz z Akwinu – do szczęśliwości, integracji, a jej elementem jest stałe, bezpieczne miejsce na ziemi.

### Zakończenie

Moralnym nakazem, płynącym z biblijnego przekazu przywołanego powyżej, jest semicki nakaz gościnności, nakaz udzielenia schronienia wędrowcowi. Szerzej, jest to wezwanie do przyjęcia na siebie postawy Jetry, kapłana Midianitów, który udzielił Mojżeszowi schronienia i pomógł mu założyć rodzinę i dom. Biblijny przekaz jest jednoznaczny w tym względzie – potępia on tyranie i nakazuje stanąć po stronie słabszego. To jest postawa Jezusa – człowieka dla innych, który zawsze stawał po stronie wykluczonych, poniżonych i słabszych<sup>31</sup>. Biblia nie daje nam gotowych rozwiązań problemów współczesności, wskazuje jednak postawę, którą powinniśmy przyjąć.

Wskazujemy postawę otwarcia i gościnności jako nakaz dla tych, którzy mają dom. Podpowiadamy jednocześnie – głosem Jeremiasza – że należy w nowym miejscu swego pobytu dostosować się do panujących zwyczajów i modlić się oraz zabiegać o pomyślność nowej ojczyzny.

**Summary:** The Biblical image of the Exile as an ethical impulse for the Churches today

The problem of global exile belongs to the most discussed challenge of the recent generation. There were more than 46 mln people in the world in status of migrant in the year 2014.

The article is an attempt to find a biblical perspective and answers for one of the vital geopolitical issue of the present-day civilization. There are some

<sup>30</sup> Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000. Wyd. polskie: *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.

<sup>31</sup> W. Kasper, *Jezus Chrystus*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 220nn.

topos-persons in the books of the Old Testament who could be described as migrants and pilgrims. The most important of them are Moses and King David as well as prophets Elijah, Jeremiah and Ezekiel. In the New Testament, the most famous image of exile could be found in the story of Jesus' Childhood.

The postmodern human being is often described as *homo viatorum*, but the real need of millions of people is to find their own home, the place on the earth when they can feel safe. The biblical impulse for the recent ethical debate is based on the Semitic prescription of hospitality. To be in solidarity with migrants is an ethical claim for European citizens.

**Keywords:** Exile, Bible, Biblical Migrants, Protestant Ethics

**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.

**Artur Aleksiejuk**

## **Problematyka pobierania zarodkowych komórek macierzystych w oficjalnych stanowiskach Kościołów ewangelicko-luterańskich Szwecji i Norwegii**

Niewiele dyskusji we współczesnej etyce wywołuje tak gorące spory, jak dyskusje natury bioetycznej. Mają one charakter pryncypialny. Dlatego często towarzyszą im silne emocje. Najlepszym tego przykładem jest spór wokół komórek macierzystych, z którymi medycyna wiąże ogromne nadzieje na wyeliminowanie bardzo wielu chorób. Samo wykorzystanie komórek macierzystych nie budzi większych zastrzeżeń etyków. Dążenie do ratowania życia i zdrowia człowieka przy zastosowaniu opartych na nich terapii zawsze znajdzie uznanie w ich oczach. Poważne wątpliwości pojawiają się jednak wtedy, gdy w grę wchodzi etyczna ocena środków umożliwiających osiągnięcie założonych celów. Elementarna zasada etyczna głosi, że nawet najbardziej szlachetny cel nie uświęca niegodziwych środków prowadzących do jego osiągnięcia. Dyskusja na temat etycznej dopuszczalności pobierania komórek macierzystych z ludzkich zarodków jest tego dobrym przykładem. Z jednej strony mamy cel, którym jest zdrowie i życie ludzkie, a także zdobycie wiedzy warunkującej postęp w biomedycynie. Cena za osiągnięcie tych dóbr to życie wczesnych ludzkich zarodków – istot ludzkich, które umierają w wyniku pobrania komórek stanowiących ich ciało w embrionalnej fazie rozwoju.

Napięcie powstające na linii „cel-środek do celu” w sprawie możliwości pobierania i wykorzystywania ludzkich zarodków lub klonot jako źródła komórek macierzystych jest obecne w stanowiskach bioetycznych wielu Kościołów chrześcijańskich. Wdzięcznym polem analiz są tutaj zwłaszcza Kościoły ewangelicko-luterańskie, gdyż wykazują w tym względzie znaczną polaryzację stanowisk. Przykładem takich organizmów eklezjalnych są Kościoły skandynawskie Norwegii (*Den norske kirke*) i Szwecji (*Svenska kyrkan*). Zanim jednak zostaną przedstawione dominujące w ich łonie zapatrywania na pobieranie komórek z ludzkich embrionów, warto poświęcić nieco samym komórkom określonym w literaturze fachowej mianem macierzystych.

## Czym są komórki macierzyste?

Problematyka związana z pobieraniem i wykorzystywaniem embrionalnych komórek macierzystych należy do najbardziej interesujących i jednocześnie intrygujących zagadnień współczesnej biologii i medycyny<sup>1</sup>. Od roku 1998, kiedy zespołowi naukowców pod kierunkiem Jamesa Thomsona udało się założyć hodowlę tzw. pierwszej linii ludzkich komórek macierzystych, coraz to nowe doniesienia na temat ich niezwykłych właściwości i możliwych zastosowań „elektryzują” nie tylko świat naukowo-medyczny i massmedia, ale nade wszystko ludzi cierpiących na nieuleczalnych choroby, którzy wiążą z opartymi na nich terapiach ogromne nadzieje. Badania komórek macierzystych jednoznacznie wskazują na ich potencjalnie wysoką użyteczność w zastosowaniach medycznych i farmakologicznych, szczególnie w obszarze stymulowania wzrostu i regeneracji uszkodzonych lub upośledzonych tkanek, a nawet rekonstrukcji całych organów. Oczekiwania i nadzieje związane z rozwojem bazujących na nich terapii są tak wielkie, że problematyka medycznych zastosowań komórek macierzystych jest tematem licznych konferencji naukowych angażujących nie tylko przedstawicieli świata nauk ścisłych i przyrodniczych. Aktywny udział w dyskusjach biorą także humaniści, również teologowie - duchowni i świeccy. Liczba artykułów, zarówno w prasie popularnej, jak i periodykach popularnonaukowych, wskazuje, iż temat komórek macierzystych to obiekt niegasnącego zainteresowania opinii publicznej, a także istotny element tzw. biopolityki<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Na ten temat ukazała się ogromna liczba publikacji, zarówno naukowych, jak i popularnonaukowych, zagranicznych i krajowych. Spośród interesujących publikacji polskojęzycznych warto wymienić choćby niektóre z nich: C. T. Scott, *Czas komórek macierzystych. Krótki wstęp do nadchodzącej medycznej rewolucji*, przeł. M. Bentley, Wydawnictwo CKA, Gliwice 2008; G. Koss, *Komórki życia i śmierci: etyczna ocena pozyskiwania ludzkich komórek macierzystych*, WN PAT, Kraków 2006; *Klonowanie i wykorzystanie komórek macierzystych wyzwaniem dla medycyny, etyki, prawa i społeczeństwa*, red. L. Pawelczyk, J. Wiśniewski, WN UAM, Poznań 2007; J. E. Kapelańska, *Klonowanie człowieka i embrionalne komórki macierzyste w świetle prawa międzynarodowego i porównawczego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006. Warto sięgnąć także do wielu znakomitych artykułów opublikowanych w periodykach naukowych „Postępy Biologii Komórki”, „Medycyna Praktyczna”, „Prawo i Medycyna” oraz popularnonaukowym miesięczniku „Świat Nauki”.

<sup>2</sup> Zob. *Postawy wobec klonowania*, CBOS, BS/41/2003, Warszawa 2003; K. Chyliński, *Badania opinii publicznej na temat zarodkowych komórek macierzystych*, 4.10.2007, <http://www.biotechnolog.pl/badania-opinii-publicznej-na-temat-zarodkowych-komerek-macierzystych>, dostęp 19.07.2016; M. Tyrpień, J. Kasperczyk, J. Joško, K. Mitrega, *Poglądy studentów medycyny na temat klonowania reprodukcyjnego i terapeutycznego*, „Problemy Higieny i Epidemiologii”, 91 (2010) 1, 112-117; Ch. Hook, *Zapłodnienie in vitro i pozyskiwanie komórek macierzystych z ludzkich embrionów – prawo i praktyka w Stanach Zjednoczonych*,

Komórki macierzyste (ang. *stem cells*, niem. *Stammzellen*) zostały zidentyfikowane już w latach 40-tych i 50-tych XX w. w trakcie badań nad wpływem promieniowania jonizującego na zwierzęta. Definicja komórki macierzystej nie odbiega zbyt od tej znanej z lekcji biologii w szkole podstawowej, która definiuje komórkę jako „podstawową jednostkę zarówno strukturalną, jak i najmniejszą reprezentatywną cząstkę funkcjonalną wykazującą wszystkie charakterystyczne właściwości istot żywych”<sup>3</sup>. Choć *ponyższa* definicja jest zgodna z prawdą, to jednak okazuje się niewystarczająca, gdyż, mimo strukturalnego podobieństwa, nie uwzględnia specyficznych właściwości komórki macierzystej. Dlatego do ich opisu najlepiej nadają się definicje funkcjonalne, które uwzględniają charakterystyczne tylko dla niej cechy, takie jak zdolność do regeneracji i tzw. potencjał dyferencjacji, czyli zdolność do różnicowania się w co najmniej jeden typ wyspecjalizowanej komórki potomnej<sup>4</sup>. Niektórzy badacze uważają, że istotną cechą komórki macierzystej, która powinna być uwzględniana w definicji, jest jej niezróżnicowanie, gdyż ta właściwość najlepiej określa jej zdolność do nieograniczonej lub zdecydowanie przedłużonej samoodnowy, co oznacza, że komórka potomna zachowuje identyczne właściwości jak komórka pierwotna, czyli macierzysta<sup>5</sup>. Bardzo ważną cechą wyróżniającą komórkę macierzystą jest także jej zdolność do transformacji w tzw. komórkę przejściową, określaną także mianem progenitorowej lub prekursorowej<sup>6</sup>.

W literaturze przedmiotu przyjmuje się dwa główne kryteria podziału komórek macierzystych: ze względu na zdolność do dyferencjacji oraz ze względu na źródło pozyskiwania. Pierwsza podana klasyfikacja dzieli komórki macierzyste na: totipotencjalne (omnipotencjalne, wszechpotencjalne), pluripotencjalne, multipotencjalne i monopotencjalne. Najbardziej fascynujące pod

---

[http://www.mp.pl/etyka/poczatki\\_zycia/53007,zaplodnienie-in-vitro-i-pozyskiwanie-komerek-macierzystych-z-ludzkich-embrionow-prawo-i-praktyka-w-stanach-zjednoczonych](http://www.mp.pl/etyka/poczatki_zycia/53007,zaplodnienie-in-vitro-i-pozyskiwanie-komerek-macierzystych-z-ludzkich-embrionow-prawo-i-praktyka-w-stanach-zjednoczonych), dostęp 19.07.2016; *Nowotwory krwi i idea dawstwa szpiku oraz komórek macierzystych w Polsce*. Badania sondażowe. <http://www.tnsglobal.pl/coslychacz/2016/05/31/nnowotwory-krwi-i-idea-dawstwa-szpiku-i-komerek-macierzystych/#more-2244>, 19.07.2016.

<sup>3</sup> C. A. Vilee, *Biologia*, tłum. T. Bilewicz-Pawińska, H. Gutowska, M. Jerzmanowska, W. Kilarski, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1987, s. 70.

<sup>4</sup> M. Koss, *Komórki życia i śmierci*, dz. cyt., s. 35-38; C. S. Scott, *Czas komórek macierzystych*, dz. cyt., s. 53-56; M. Z. Ratajczyk, E. Zuba-Surma, J. Ratajczyk, *Komórki macierzyste – blaski i cienie*, „Acta Haematologica Polonica”, 40 (2009) 2, s. 290-292.

<sup>5</sup> J. Wróbel, *Komórki macierzyste: nadzieje i troski*, „Roczniki Teologiczne”, 50 (2003) 3, s. 113-114.

<sup>6</sup> C. S. Scott, *Czas komórek macierzystych*, dz. cyt., s. 57-58.



względem badawczym i ewentualnych zastosowań leczniczych są dwa pierwsze typy komórek. Zgodnie z drugim zaproponowanym podziałem, czyli ze względu na źródło pozyskiwania, komórki macierzyste dzielą się na: zarodkowe (embrionalne), płodowe oraz somatyczne (dojrzałe). W związku z tym, że przedmiotem rozważań w niniejszym artykule są kwestie dotyczące pozyskiwania macierzystych komórek zarodkowych, w dalszej kolejności skupię się właśnie na nich.

### **Właściwości zarodkowych komórek macierzystych i źródła ich pozyskiwania**

Zarodkowe komórki macierzyste uzyskano po raz pierwszy z bardzo wczesnych zarodków myszy w 1981 r.<sup>7</sup> Wyizolowania komórek macierzystych z ludzkich embrionów dokonał zespół z Uniwersytetu Wisconsin w Madison (USA) pracujący pod kierunkiem prof. Jamesa A. Thomsona, o czym poinformowano 6 listopada 1998 r. na łamach periodyku „Science”. Komórki macierzyste wyodrębniono z węzła zarodkowego blastocysty ludzkiego zarodka powołanego do życia w drodze zapłodnienia *in vitro*<sup>8</sup>. Komórki te zachowują zdolność podziału i przez długi czas zachowują swoje właściwości. Stwierdzono także, że komórki macierzyste, pobrane z tkanek kilkudniowych płodów, mogą różnicować się na wszystkie typy komórek listków zarodkowych wczesnego embrionu. W tym samym roku inną metodę pozyskania komórek zastosował J. D. Gearhart, który wykorzystał do tego 5-9 tygodniowe ludzkie zarodki poddane aborcji<sup>9</sup>.

Bez wątplenia wyniki badań zespołów Thomsona i Gearharta znacznie przyczyniły się do poszerzenia wiedzy na temat właściwości komórek zarodka, a także mechanizmów ich różnicowania się. Badania pokazały, że komórki zarodka, powstałe w wyniku pierwszych czterech podziałów zygoty (tzw. blastomery), mają właściwości totipotencjalne. Oznacza to, że z jednej takiej komórki

---

<sup>7</sup> M. J. Evans, M. H. Kaufman, *Establishment in culture of pluripotential cells from mouse embryos*, „Nature”, 292 (1981), s. 154-156.

<sup>8</sup> J. A. Thomson, J. Iskovitz-Eldor, S. S. Shapiro, M. A. Waknitz, J. J. Swiergiel, V. S. Marschall, J. M. Jones, *Embryonic stem cell lines derived from human blastocysts*, „Science”, 282 (1998) 5391, s. 1145-1147.

<sup>9</sup> J. M. Schamblott, J. Axelman, S. Wang, E. M. Bugg, J. W. Littelfield, P. J. Donovan, P. D. Blumenthal, G. R. Huggins, J. D. Gearhart, *Derivation of pluripotent stem cells from cultured human primordial germ cells*, „Proceedings of the National Academy of Science of the U.S.A.”, 95 (1998) 23, s. 13726; J. Gearhart, *New potential form human embryonic stem cells*, „Science”, 282 (1998) 5391, s. 1061.

(blastomeru) może rozwinąć się cały organizm<sup>10</sup>. Zauważono także, iż w wyniku kolejnego podziału zarodka jego komórki przestają być totipotentne<sup>11</sup>. Ich właściwości opisano jako pluripotencjalne. Za totipotencjalne komórki macierzyste uważa się zatem komórki dysponujące pełnym potencjałem rozwojowym i nieograniczonymi możliwościami dyferencjacji<sup>12</sup>. W odróżnieniu od nich komórki pluripotencjalne dysponują tylko drugą z wymienionych właściwości. Z takich komórek tworzą się wszystkie tkanki i narządy organizmu. Oznacza to, że zaledwie 30-35 pluripotencjalnych komórek węzła zarodkowego (embrioblastu) ludzkiej blastocysty<sup>13</sup> zawiera instrukcje dla ponad stu bilionów komórek tworzących organizm człowieka.

Początkowo źródłem pozyskiwania ludzkich embrionalnych komórek macierzystych były zarodki w stadium moruli lub blastocysty, utworzone, lecz nie wykorzystane w celach prokreacyjnych metodą *in vitro*. Były to tzw. zarodki nadliczbowe, przechowywane w stanie zamrożenia w ciekłym azocie. Drugim źródłem były kilkutygodniowe zarodki abortowane wskutek tzw. redukcji embrionalnej. Wkrótce się jednak okazało się, że większość komórek pozyskanych z zamrożonych zarodków szybko zmieniało właściwości w hodowli. Wyniki badań nie były zatem miarodajne. Pojawiły się także trudności czysto techniczne oraz problemy związane z naruszeniem praw własności zarodków. W rezultacie pozyskiwanie komórek macierzystych z embrionów nadliczbowych dla celów klinicznych zostało zarzucone.

Drugim sposobem pozyskiwania embrionalnych komórek macierzystych, a właściwie embrionów, z których te komórki miały być pobrane, jest klonowanie<sup>14</sup>. W odróżnieniu od klonowania reprodukcyjnego, tworzenie zarodków

---

<sup>10</sup> M. Kucia, J. Drukała, *Postępy w metodach hodowli komórek dla transplantologii – komórki macierzyste*, „Postępy Biologii Komórki”, 29 (2002) 2, s. 261.

<sup>11</sup> H. M. Beier, *Definition und Grenze der Totipotenz*, „Reproduktionsmedizin”, (1998) 14, s. 41-53; H. M. Beier, *Zur Problematik von Totipotenz und Pluripotenz*, [w:] *Humane Stammzellen: Perspektiven und Grenzen in der regenerativen Medizin*, Bundesministerium für Bildung und Forschung, Stuttgart 2001, s. 55-71; J. Huber, *Totipotenz – überfordertes Kriterium der Schutzwürdigkeit? Eine naturphilosophische Untersuchung zu den biologischen Grundlagen eines normativ gewordenen Begriffs*, LIT Verlag, Berlin 2009.

<sup>12</sup> P. J. Donovan, J. Gearhart, *The end of the beginning for pluripotent stem cells*, „Nature”, 414 (2001) 6859, s. 92; M. Kucia, J. Drukała, *Postępy w metodach hodowli komórek dla transplantologii*, dz. cyt., s. 258.

<sup>13</sup> Blastocysta składa się z embrioblastu (komórek węzła zarodkowego wewnątrz blastocysty), które jest otoczona zewnętrzną warstwą komórek zwanych trofoblastem.

<sup>14</sup> G. Koss, *Komórki życia i śmierci*, dz. cyt., s. 42-46; C. S. Scott, *Czas komórek macierzystych*, dz. cyt., s. 47-49.

w celu pozyskania z nich komórek macierzystych nazwano klonowaniem terapeutycznym. Pod względem technicznym oba procesy nie różnią się jednak od siebie. Klonowanie terapeutyczne polega na utworzeniu *in vitro* komórki – klonoty, która jest równa pod względem potencjału rozwojowego zygocie<sup>15</sup>. Matrycą klonoty jest komórka jajowa, z której usuwa się jądro komórkowe i na jego miejsce wprowadza się jądro dojrzałej komórki somatycznej posiadającej pełen zestaw chromosomów. Warto przypomnieć, że jądro komórki jajowej posiada jedynie połowę liczby chromosomów. Proces klonowania różni się więc od zapłodnienia tym, że nie mamy tutaj do czynienia z połączeniem połowy liczby chromosomów matki i ojca w unikalny zestaw genów, lecz klonota otrzymuje już pełen garnitur genów zawartych w jądrze komórki przeniesionej. Po przeniesieniu jądra somatycznego do cytoplazmy komórki jajowej, chromosomy w jądrze ulegają „przeprogramowaniu” i „odróżnicowaniu”. Dochodzi do modyfikacji DNA przez znajdujące się w niej enzymy. Ich działanie sprawia, że zróżnicowane rozwojowo DNA komórki somatycznej powraca do stanu, jaki miało ono w zapłodnionej komórce jajowej. W ten sposób powstaje klonota – rodzaj zarodka o zgodności tkankowej identycznej z komórką dawcy, od której pochodziło jądro. Wyhodowane w ten sposób komórki – odpowiednio stymulowane – mogą mnożyć się i przekształcać w odpowiednie komórki tkankowe. Fakt, że są one zgodne z genomem dawcy jądra, ma fundamentalne znaczenie dla terapeutycznego wykorzystania wyodrębnionych z nich komórek macierzystych. Podobnie jak przy pozyskiwaniu embrionalnych komórek macierzystych z zarodków pochodzących z zapłodnienia *in vitro*, tutaj także mamy do czynienia z poważnymi problemami etycznymi<sup>16</sup>. Chodzi zarówno o godziwość samej techniki klonowania jako metody kreowania samodzielnej, zdolnej do życia istoty ludzkiej, jak i sam status ontologiczny klonoty. Szereg problemów natury etycznej budzi także jej potencjał rozwojowy. Podobnie jak zygota, jest ona komórką totipotencjalną i w warunkach hodowli *in vitro* może rozwijać się tak jak ona. Umieszczona w macicy może więc dać początek ludzkiemu indywiduum<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> W. S. Hwang, B. C. Lee, C. K. Lee, S. K. Kang, *Cloned human embryonic stem cells for tissue repair and transplantation*. „Stem Cells Review”, 1 (2005) 2, s. 99-109; X. Yang, S. L. Smith, X. C. Tian, H. A. Lewin, J. P. Renard, T. Wakayama, *Nuclear reprogramming of cloned embryos and its implications for therapeutic cloning*, „Nature Genetics”, 39 (2007) 3, s. 295-302.

<sup>16</sup> T. Krohmer, *Klonen oder nicht klonen? Analyse und Bewertung der bioethischen Argument zum Thema Klonen*, LIT Verlag, Berlin 2008.

<sup>17</sup> P. R. McHugh, *Zygote and clonote – the ethical use of embryonic stem cells*, „New England Journal of Medicine”, 351 (2004), s. 209-211.

Krytycy klonowania terapeutycznego sprzeciwiają się zatem traktowaniu klonoty tylko jako rezerwuaru materiału biologicznego w postaci komórek macierzystych, gdyż postrzegają ją jako pełnowartościowego człowieka. W odpowiedzi na te obawy środowisko naukowe zaproponowało szereg modyfikacji pozyskiwania cennych komórek. Zaczęto wykorzystywać zarodki uzyskane w wyniku partenogenezy<sup>18</sup>. Inną metodą, zachowującą integralność embrionu, jest pobieranie komórek z zarodka w stadium moruli drogą mikrobiopsji, a następnie ich namnażanie<sup>19</sup>. Komórki macierzyste pobiera się także z zarodków, które celowo czyni się niezdolnymi do rozwoju poprzez wprowadzenie tzw. „genu samobójczego”, który uniemożliwia ukończenie pełnej embriogenezy.

Powyższa prezentacja podstawowych zagadnień związanych z pozyskiwaniem i zaletami zarodkowych komórek macierzystych, dzięki którym są one nie tylko wdzięcznym obiektem badań, ale nade wszystko nadzieją na opracowanie nowych metod terapeutycznych, pozwala obecnie na przedstawienie stanowisk największych Kościołów ewangelickich Szwecji i Norwegii, odnoszących się do ich pozyskiwania.

### **Kościół Szwecji wobec pozyskiwania komórek macierzystych z ludzkich embrionów**

Ewangelicko-luterański Kościół Szwecji (*Svenska kyrkan*) jest największym Kościołem chrześcijańskim w tym kraju i największym narodowym Kościołem luterańskim w Europie<sup>20</sup>. Większość oficjalnych stanowisk Kościoła Szwecji dotyczących kwestii bioetycznych zostało opracowanych przez specjalnie komisje kościelne powołane przez Synod Kościoła (*Kyrkomötet*). Niektóre z nich mają charakter ekumeniczny i są rezultatem współpracy wielu Kościołów chrześcijańskich.

---

<sup>18</sup> T. A. Brevini, F. Gandolfi, *Parthenotes as a source of embryonic stem cells*, „Cell Proliferation”, 41 (2008) Supl. 1., s. 20-30; *Brytyjscy naukowcy stworzyli ludzkie embriony bez wykorzystania plemników*, [http://cordis.europa.eu/news/rcn/24410\\_pl.html](http://cordis.europa.eu/news/rcn/24410_pl.html), dostęp: 22. 07.2016; M. Naruszewicz, P. Muraszko, *Pojęcie i status embrionu ludzkiego w świetle wyroku Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej – Olivier Brulste przeciwko Greenpeace eV*, „Polski Rocznik Praw Człowieka i Prawa Humanitarne”, 3 (2012), s. 155-167.

<sup>19</sup> Y. Chung, I. Klimanskaya, S. Becker, T. Li, M. Maserati, S-J Lu, T. Zdravkovic, D. Ilic, O. Genbacev, S. Fisher, A. Krtolica, R. Lanza, *Human Embryonic Stem Cell Lines Generated without Embryo Destruction*, „Cell Stem Cell”, 2 (2008) 2, s. 113-117.

<sup>20</sup> Według statystyk Kościół Szwecji liczy około 6, 2 miliona wiernych (zob. *Svenska kyrkan i siffror*, <https://www.svenskakyrkan.se/statistik>, dostęp: 27. 07. 2016).

Wszystkie stanowiska bioetyczne Kościoła Szwecji, podobnie jak inne, odnoszące się do ważnych kwestii społecznych i obyczajowych, mają charakter rekomendacji. Są więc raczej głosem w danej sprawie, a nie zbiorem wytycznych bezwzględnie obowiązujących wiernych, co zresztą byłoby sprzeczne z charakterystyczną dla ewangelickiej wrażliwości wolnością dociekania. Zgodnie z intuicją Marcina Lutra, że chrześcijanin to „człowiek aktywnie żyjący, podejmujący problemy i wyzwania otaczającego go świata”<sup>21</sup>, wyraźnie zachęcają do refleksji etycznej, religijnej i prawnej na temat szeroko pojętego postępu w biomedycynie i jego skutków. Człowiek nie powinien uchylać się od wypracowania własnego zdania w tym względzie, w zgodzie z własnym sumieniem. Jednak, co wyraźnie podkreślają wszystkie kościelne stanowiska bioetyczne, winien on podejmować decyzje w duchu odpowiedzialności przed Bogiem<sup>22</sup>, przewidując, na ile jest to możliwe, skutki swoich działań. W dokumentach mocno akcentuje się także konieczność szczególnej duszpasterskiej troski Kościoła o wiernych stojących wobec trudnych do rozstrzygnięcia dylematów moralnych<sup>23</sup>. W szczególności dotyczy to kwestii związanych z ingerencjami w ludzkie życie w prenatalnej fazie rozwoju. Wśród znaczących dokumentów bioetycznych, które odnoszą się do tej problematyki, należy wymienić: *Problem aborcji* – raport przyjęty na posiedzeniu Synodu Kościoła w 2002 r.<sup>24</sup> oraz *Oświadczenie w sprawie aborcji z roku 2003*<sup>25</sup>.

Powyższe dokumenty wyraźnie opowiadają się za ochroną ludzkiego życia od poczęcia<sup>26</sup>. Wyraźnie chodzi tutaj jednak o życie rozwijające się w łonie

---

<sup>21</sup> M. Hintz, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny: studium historyczno-systematyczne*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2007, s. 65.

<sup>22</sup> *Hybrid DNA-forskning, etiska och humanitära aspekter*, Församlingsutskottets betänkande 1997, [https://www.svenskakyrkan.se/KM\\_OM\\_97/protokol/of506.htm](https://www.svenskakyrkan.se/KM_OM_97/protokol/of506.htm), dostęp: 22.07.2016.

<sup>23</sup> Dotyczy to m.in. kwestii aborcji (zob. *Svenska kyrkans abortpolicy*, Församlingsutskottets betänkande1998, [https://www.svenskakyrkan.se/km\\_om\\_98/om/bet/of98508.htm#TopOfPage](https://www.svenskakyrkan.se/km_om_98/om/bet/of98508.htm#TopOfPage), 22. 07. 2016)

<sup>24</sup> *Abortfrågan*, Kyrkolivsutskottets betänkande – Kyrkomötet, Uppsala 2002. <https://www.svenskakyrkan.se/km-2002/betankanden/KI200203.shtml#TopOfPage>, dostęp: 22.07.2016.

<sup>25</sup> *Kyrkomötesuttalande i abortfrågan*, Kyrkolivsutskottets betänkande – Kyrkomötet, Uppsala 2003, <https://www.svenskakyrkan.se/km-2003/betankanden/ki2003-03-original.shtml#TopOfPage>, dostęp: 22. 07. 2016.

<sup>26</sup> Więcej na temat historii ochrony życia poczętego w Szwecji zob. A. Nelson, *Sweden*, [w:] S. J. Frankowski, G. F. Cole (Eds.), *Abortion and Protection of Human Fetus: Legal Problems in Cross-Cultural Perspective*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1987, s. 189-212.

kobiety, czyli *in vivo*. Kościelne stanowiska antyaborcyjne nie poruszają bowiem zagadnienia statusu zarodka *in vitro*. Jeśli uwzględnić fakt, że na zgromadzeniu Synodu Kościoła w Uppsali we wrześniu 2003 r., oprócz *Oświadczenia w sprawie aborcji*, przyjęto także dokument *Manipulacje genetyczne – klucz do stworzenia czy zbrodnia przeciw integralności człowieka*<sup>27</sup>, w którym powtórzono argumentację zawartą w *Opinii w sprawie badań na zarodkowych komórkach macierzystych* przygotowanej przez szwedzką Narodową Radę Etyki Medycznej (*Statens medicinsk-etiska råd*) na zlecenie Ministerstwa Opieki Społecznej w maju tego samego roku<sup>28</sup>, wówczas staje się w pełni zrozumiałe, że rok 2003 jest przełomowy w kwestii przyzwolenia Synodu na badania i wykorzystanie ludzkich komórek embrionalnych. Warto zaznaczyć, że uznano tym samym, iż status zarodka *in vitro* zasadniczo różni się od statusu zarodka znajdującego się w łonie kobiety. Stanowisko wyrażone w *Opinii* Narodowej Rady Etyki Medycznej zostało podtrzymane przez Kościół Szwecji w *Ekspertyzie w sprawie etycznych aspektów ochrony patentowej wynalazków biotechnologicznych* przygotowanej w 2007 r. przez Szwedzką Radę Chrześcijan (*Sveriges Kristna Råd*)<sup>29</sup>, a także *Stanowisku w sprawie zdrowia, praw seksualnych i prokreacyjnych* z roku 2014<sup>30</sup>.

Na podstawie powyższych dokumentów można stwierdzić, że Kościół Szwecji zasadniczo pozytywnie odnosi się zarówno do badawczej eksploracji embrionów, jak i pozyskiwania z nich komórek macierzystych. Zaznaczono jednak, że zarodki nie powinny być specjalnie tworzone w tym celu. Etycznie usprawiedliwione może być jedynie wykorzystanie zarodków powołanych do życia w procedurach zapłodnienia pozaustrojowego, które są przechowywane w klinikach leczenia niepłodności, czyli tzw. embrionów nadliczbowych. Według autorów *Opinii*, w obliczu utylizacji grożącej wspomnianym zarodkom, ich wykorzystanie badawcze wydaje się uzasadnione: „Synod Kościoła ma zasadniczo pozytywną opinię odnośnie do tych badań, ponieważ wiedza sama w

<sup>27</sup> *Genmanipulation – nyckel till skapelsen eller brott mot människans integritet*, Kyrkolivsutskottets betänkande – Kyrkomötet, <https://www.svenskakyrkan.se/km-2003/betankanden/kl2003-02-original.shtml#TopOfPage>, dostęp: 22. 07. 2016.

<sup>28</sup> *Rättslig reglering av stamcells forskning*, Statens medicinsk-etiska råd, 2003, <http://www.smer.se/remissvar/remissyttrande-angaende-sou-2002119-rattslig-reglering-av-stamcellsforkning>, dostęp: 23. 07. 2016.

<sup>29</sup> *Enkät rörande de etiska aspekterna av patentskyddet för biotekniska uppfinningar*, Sundbyberg 2007, <http://www.skr.org/wp-content/uploads/2012/09/ladda-ner-pdf-3.pdf>, dostęp: 23. 07. 2016.

<sup>30</sup> *Position on Sexual and Reproductive Health and Rights (SRHR)*, Church of Sweden, 2014, <https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=1095498>, dostęp: 23. 07. 2016.

sobie jest czymś dobrym oraz z uwagi na to, że wyniki prowadzonych badań mogą być przydatne w wielu obszarach i na różne sposoby”<sup>31</sup>. Synod, ustosunkowując się do opinii Narodowej Rady Etyki Medycznej, podkreślił, że działalność naukowa to obszar aktywnej współpracy z Bogiem, który pomaga człowiekowi odkrywać nowe pokłady wiedzy i inspiruje do jej wykorzystania dla dobra ludzkości. Szczególnym obszarem jest medycyna, a postęp w jej dziedzinie to wyraz zaufania Boga do człowieka. Dlatego powinnością ludzką jest dążenie do zdobywania wiedzy, która służy opracowaniu nowych skutecznych terapii, szczególnie w terapii chorób dotychczas nieuleczalnych. Jeśli według naukowców taką szansę daje wykorzystanie zarodkowych komórek macierzystych, a te mogą być pozyskane tylko z ludzkich zarodków, którymi ich biologiczni rodzice przestali się interesować, należy z tej szansy skorzystać, ponieważ i tak zostaną one zniszczone. Odnośne procedury powinny jednak odzwierciedlać szacunek wobec nich, gdyż jest to życie ludzkie.

Dokument zachęca, by każdy wierny Kościoła starał się wyrobić własną, zgodną z sumieniem, opinię na temat wykorzystania zygot oraz klonot jako źródeł komórek macierzystych. Stanowisko Synodu jest jedynie rekomendacją i nie ma mocy obowiązującej. Kościół ze zrozumieniem odnosi się zarówno do zwolenników, jak i przeciwników pobierania i wykorzystywania zarodkowych komórek macierzystych. Jego misją duszpasterską jest wsłuchiwanie się w głos wiernych i towarzyszenie im w rozwiązywaniu ich dylematów. Dlatego Kościół szanuje zdanie ludzi, dla których pobieranie zarodkowych komórek macierzystych jest nie do pogodzenia z chrześcijańskim światopoglądem. Przykładem może być tutaj opinia Christera Sturmarka, byłego przewodniczącego Szwedzkiego Stowarzyszenia Humanistów, który uważa, iż embriion jest już potencjalną ludzką istotą<sup>32</sup>. Autorzy dokumentu podkreślają, że nie można bezrefleksyjnie przejść nad pytaniami o status zarodka i odsunąć wątpliwości wynikające z tego, czy ludzkie życie może być traktowane jako środek do osiągnięcia szczytnego celu. Zwracają jednak uwagę, że pobieranie komórek dla celów klinicznych, może być traktowane jako nadanie sensu istnienia tym zarodkom, które i tak będą musiały ulec zniszczeniu. Z drugiej strony zgadzają się, że takie podejście może zrodzić niebezpieczeństwo instrumentalizacji ludzkiego życia. Aby temu zapobiec, konieczna jest aktywność duszpasterska ludzi Kościoła oraz współpraca na linii Kościół-państwo. Chodzi tutaj o stworzenie

---

<sup>31</sup> *Rättslig reglering av stamcells forskning*, dz. cyt.

<sup>32</sup> C. R. Bråkenhielm, *Ethics and Ecclesiology: Burning Issues for Church of Sweden – and Beyond*, [w:] A-L. Eriksson, G. Gunner, N. Blåder (Red.), *Exploring a Heritage. Evangelical Lutheran Churches in the North*, Pickwick Publications, Eugene 2012, s. 82.

mechanizmów ścisłej kontroli badań, które zezwalałyby na naruszenie integralności zarodka jedynie w przypadkach szczególnych i naukowo uzasadnionych. Ma to miejsce wówczas, gdy istotnie przyczyniają się one do opracowania skutecznych metod leczniczych. Jeśli zatem wartość naukowa badań przewyższa ryzyko wystąpienia skutków negatywnych, mogą one liczyć na wsparcie Kościoła. W innych przypadkach „w celu niedopuszczenia do nadużyć [...] należy na badania nałożyć ścisłe ograniczenia”<sup>33</sup>. Zaznaczono także, iż Kościół w pełni popiera badania nad alternatywnymi źródłami komórek macierzystych, które nie będą skutkowały śmiercią zarodków. Na szczególną uwagę zasługują tutaj badania nad redyferencją komórek macierzystych multipotencjalnych z krwi pępowinowej. Jednakże, w przypadkach braku innych opcji, zwłaszcza w zakresie badań podstawowych, Synod Kościoła przychyliła się do skorzystania z istniejących już zarodków, oczywiście po uprzedniej zgodzie rodziców biologicznych. Dlatego Kościół apeluje do władz państwowych, aby dołożyły one wszelkich starań w przeprowadzeniu szczegółowej analizy etycznej i prawnej, wypracowały spójne stanowisko dotyczące celowości badań oraz zadbały o wysokie etyczne standardy badań. Warto zaznaczyć, że na konieczność stosowania się do zasad etycznych w badaniach naukowych zwrócono uwagę już w stanowisku z 2002 r., w którym podkreślono, że Kościół akceptuje tylko takie badania, które respektują godność i prawa człowieka.

Na zakończenie warto jeszcze zwrócić uwagę na opinie większości szwedzkich ewangelików w sprawie tworzenia klonot. Stanowisko szwedzkiego Kościoła w sprawie tzw. klonowania terapeutycznego nie jest jednoznaczne. Chociaż w dokumentach wyrażono zdecydowany sprzeciw wobec tworzenia zarodków wyłącznie w celach badawczych, to jednak dyskusja na temat, czy klonotę można traktować jako zygotę nie jest rozstrzygnięta. Kościelne ekspertyzy podkreślają, że obecnie prowadzone badania nie są wystarczająco wszechstronne i przekonujące. Nawet – stwierdzono w dokumencie – jeśli klonowanie daje efekt w postaci komórki podobnej do zygoty, trudno wyrokować, czy powstałe w ten sposób życie jest życiem ludzkim<sup>34</sup>. Żadne z oficjalnych stanowisk Kościoła Szwecji nie porusza kwestii statusu klonoty. Można domniemywać, że gdyby jednak uznano, że nie jest ona istotą ludzką, otworzyłoby to drogę do legitymizacji tworzenia i wykorzystania klonot jako źródeł pozyskiwania komórek macierzystych.

W dalszej kolejności raport ustosunkowuje się jednak do argumentu, że głównym celem badań nad klonowaniem jest „możliwość tworzenia komórek

<sup>33</sup> *Rättslig reglering av stamcells forskning*, dz. cyt.

<sup>34</sup> Tamże.



i tkanek, które mogą być wykorzystane do transplantacji [...], w celu zmniejszenia ryzyka odrzucenia przeszczepu”<sup>35</sup>. W odniesieniu do tej kwestii stwierdzono, że perspektywa wykorzystania zarodkowych komórek macierzystych w medycynie transplantacyjnej jest bardzo wartościowa, lecz obecnie najistotniejsze są badania podstawowe. W stanowisku wyraźnie zaznaczono, że wdrożenie terapii komórkami macierzystymi pozyskiwanymi tylko z zarodków lub klonot spowoduje potężny wzrost zapotrzebowania na komórki jajowe, co stwarza niebezpieczeństwo wielu poważnych nadużyć. Dlatego warto poświęcić więcej uwagi poszukiwaniu tzw. „bezpiecznych” źródeł tych komórek. W podobnym duchu sformułowana jest *Ekspertyza dotycząca etycznych aspektów ochrony patentowej dla wynalazków biotechnologicznych* z 2007 r.<sup>36</sup> Dokument ten zwraca ponadto uwagę na niebezpieczeństwa wynikające z komercjalizacji zastosowań odkryć naukowych użytych w terapiach, w tym także wykorzystujących zarodkowe komórki macierzyste.

### **Stanowisko Kościoła Norwegii w sprawie pobierania ludzkich zarodkowych komórek macierzystych**

Kościół Norwegii (*Den norske kirke*) jest jednym z najaktywniejszych Kościołów ewangelickich w Europie, jeśli chodzi o kwestie bioetyczne. Problematyka badań komórek macierzystych z embrionów była poruszana w stanowiskach wielu gremiów decyzyjnych tego Kościoła, w dokumentach Synodu Biskupów (*Bispemøtet*), Rady Kościoła (*Kirkerådet*) i Synodu Kościoła (*Kirkemøtet*). Wszystkie opracowania i rekomendacje dotyczące tej kwestii, także innych problemów bioetycznych, koncentrują się wokół następujących kwestii: zagadnień związanych z początkiem i końcem ludzkiego życia, statusu ludzkiego zarodka, statusu ontologicznego osoby ludzkiej. Na szczególną uwagę zasługują tutaj następujące stanowiska<sup>37</sup>:

*Aborcja – godność człowieka – prawo* z 1971 r.<sup>38</sup>;

*Ochrona godności i życia ludzkiego w sytuacjach granicznych* z 1982 r.<sup>39</sup>;

*Ochrona ludzkiego życia* z 1989 r.<sup>40</sup>;

---

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> *Enkät rörande de etiska aspekterna av patentskyddet för biotekniska uppfinningar*, dz. cyt.

<sup>37</sup> Wszystkie są dostępne na stronie internetowej Kościoła Norwegii, [w:] <http://www.kirken.no>.

<sup>38</sup> *Abort – menneskeverd – lovgivning*, Bispemøtet, Oslo 1971.

<sup>39</sup> *Vern om menneskeverdet i livets grensesituasjoner*, Bispemøtet, Oslo 1982.

<sup>40</sup> *Vern om menneskelivet*, Kirkemøtet, Bergen 1989.

*Bioteknologi og menneskeverd* z 1989 r.<sup>41</sup>;

*Ochrona płodu – ochroną życia* z 1993 r.<sup>42</sup>.

*Prawo biotechnologiczne: protokół z posiedzenia Rady Kościoła*, 15-16 czerwca 2006 r.<sup>43</sup>

W Norwegii pierwsze dyskusje na temat statusu zarodka i płodu ludzkiego miały miejsce na początku lat 60-tych XX w. przy okazji legalizacji aborcji<sup>44</sup>. W latach 70-tych XX w. spory wokół aborcji i ochrony życia nienarodzonych przybrały na sile. Sprzeciw Kościoła Norwegii znalazł wówczas wyraz w stanowisku Synodu Biskupów zatytułowanym *Aborcja – godność człowieka – prawo* z 1971 r., w którym hierarchowie, odrzucając argumentację proaborcyjną, dali mocne świadectwo *pro life*. W powyższym dokumencie kościelnym po raz pierwszy oficjalnie stwierdzono, że życie ludzkie powinno podlegać ochronie od momentu poczęcia. Pogląd ten został podtrzymany w dokumencie Synodu Biskupów *Ochrona godności i życia ludzkiego w sytuacjach granicznych* z 1982 r. Stwierdzono w nim, że ochrona godności i życia ludzkiego jest głównym celem wspólnoty chrześcijańskiej. „Kościół przyjmuje za punkt wyjścia pogląd wyrażony w Biblii, że człowiek został stworzony na obraz Boga. [...] Chrześcijanin [...] zawsze powinien kierować się tą podstawową zasadą. [...] Życie ludzkie ma wartość samo w sobie i domaga się od innych szacunku, opieki i ochrony bez względu na wiek, płeć, rasę, inteligencję, status społeczny lub zawody”<sup>45</sup>. Godność przynależy zatem każdej istocie ludzkiej od momentu zapłodnienia, niezależnie od etapu życia, na którym aktualnie się znajduje. „Nie

<sup>41</sup> *Bioteknologi og menneskeverd*, KM 12/89, KR 38/89, Bergen 1989. [https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/samfunnsansvar/abort/km\\_1989\\_saksdok\\_bioteknologi\\_menneskeverd.pdf](https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/samfunnsansvar/abort/km_1989_saksdok_bioteknologi_menneskeverd.pdf), dostęp: 31. 07. 2016.

<sup>42</sup> *Vern om fosteret – vern om livet*, KM 18/93, Bergen 1993. [https://kirken.no/globalassets/kirken.no/omkirken/samfunnsansvar/abort/km\\_1993\\_utredn\\_vern\\_om\\_fosteret\\_vern\\_om\\_livet.pdf](https://kirken.no/globalassets/kirken.no/omkirken/samfunnsansvar/abort/km_1993_utredn_vern_om_fosteret_vern_om_livet.pdf), dostęp: 31. 07. 2016.

<sup>43</sup> *Bioteknologiloven: fra protokollen fra møte i Kirkerådet*, 15.-16. 06. 2006. [https://kirken.no/globalassets/kirken.no/omkirken/samfunnsansvar/abort/kirkeraadet\\_bioteknologiloven\\_juni\\_2006.pdf](https://kirken.no/globalassets/kirken.no/omkirken/samfunnsansvar/abort/kirkeraadet_bioteknologiloven_juni_2006.pdf), dostęp: 31. 07. 2016.

<sup>44</sup> Do 1960 r. aborcja w Norwegii była zabroniona. Ustawa uchwalona przez norweski parlament w 1960 r. dopuściła aborcję ze względów medycznych, prawnych i eugenicznych, pod warunkiem uzyskania zgody komisji złożonej z dwóch lekarzy i obu małżonków. Od 1978 r. prawo norweskie zezwala na aborcję na żądanie kobiety w pierwszych 12 tygodniach ciąży, zaś z przyczyn medycznych, prawnych, eugenicznych i społecznych do 18 tygodnia, za zgodą odpowiedniej komisji. Powyżej 18 tygodnia brzemienności aborcja jest dopuszczalna jedynie ze względów medycznych.

<sup>45</sup> *Vern om menneskeverdet i livets grensesituasjoner*, dz. cyt.

ma świadectw w wierze i etyce chrześcijańskiej, że godność ludzka wylania się stopniowo [...]. Godność ludzka jest nierozdzielnie związana z zapłodnieniem<sup>46</sup>.

Powyższe słowa stanowią wyraźny sygnał Kościoła, że ochrona życia nie narodzonych jest jednym z jego aksjomatów bioetycznych. Dlatego, jak podkreślono, Kościół Norwegii sprzeciwia się wszelkim tendencjom eugenicznym, których wyrazem jest udzielenie prawa do życia jednym zarodkom, a odmówienie go innym, określanym jako niepełnowartościowe lub wadliwe<sup>47</sup>. „Subiektywne poczucie, że życie jest «niegodne» – czytamy w stanowisku w sprawie eutanazji – nie może być argumentem do zakończenia ludzkiego życia. [...] Godność ludzka jest absolutna i niezbywalna bez względu na jakim etapie rozwoju życia osoba się znajduje<sup>48</sup>. Podobne stwierdzenia znalazły odzwierciedlenie w dokumencie roboczym dotyczącym rozumienia i interpretacji praw człowieka przez norweski Kościół, który został wypracowany przez zgromadzenie Synodu Kościoła w Oslo w 1998 r.<sup>49</sup>

W kontekście prowadzonych rozważań ważnym dokumentem jest *Biotechnologia i godność ludzka* z 1989 r. Podkreślono w nim, że naruszenie integralności zarodków utworzonych *in vitro*, nawet jeśli dokonuje się tego w imię zdobycia wiedzy niezbędnej do opracowania nowoczesnych terapii, jest nieetyczne. Nie można bowiem uśmiercać jednego życia po to, aby ratować inne. Norweski Synod Biskupów i Rada Kościoła zaznaczyła jednak, że popiera stosowanie metody zapłodnienia *in vitro* jako metody leczenia niepłodności. Jednocześnie zaleca, aby były prowadzone prace nad jej udoskonaleniem, by wyeliminować konieczność powoływania do życia większej liczby zarodków. Zaznaczono, że Kościół ubolewa nad faktem, iż niektóre zarodki zostają poddane kriokonserwacji i w efekcie okazują się zbędne. Ma jednak nadzieję, że dalszy postęp w badaniach pozwoli rozwiązać tę kwestię<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> *Eutanasi-saken*, SAK BM 16-98, Bispemøtet, Oslo 1998, <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/bispemotet/om-oss/dokumenter/Protokoller/bispemotet-01.10.1998---07.10.1998-oslo/>, dostęp: 29. 07. 2016.

<sup>49</sup> *Arbeidet med menneskerettar i Den norske kyrkja - saksorientering*, KM 12/98, Oslo 1998, [https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/dokumenter\\_vedtak/kirkemotet-08.11.1998---13.11.1998-bergen/?id=2028](https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/dokumenter_vedtak/kirkemotet-08.11.1998---13.11.1998-bergen/?id=2028), dostęp: 1. 08, 2016.

<sup>50</sup> *Bioteknologi og menneskeverd*, VII. Forskning på tidlige humane embryoer, dz. cyt.

Najbardziej rozbudowane stanowisko w sprawie dopuszczalności wykorzystania zarodków w celach badawczych oraz jako źródła komórek macierzystych Kościół Norwegii przedstawił w roku 2006 przy okazji dyskusji na temat ustawy o zastosowaniu biotechnologii w medycynie<sup>51</sup>. Ustawa znana jako *Akt 5 grudnia*, gdyż została uchwalona przez norweski parlament w dniu 5 grudnia 2003 r.<sup>52</sup>, nie tylko całkowicie zabrania wykorzystywania ludzkich embrionów do badań i eksperymentów naukowych, ale także zakazuje ich tworzenia w tych celach. Warto podkreślić, że ustawa zabrania także tworzenia klonot. Wynika z tego, że prawo norweskie uniemożliwia pobierania komórek macierzystych z wyżej wymienionych źródeł<sup>53</sup>. Ponadto niedozwolone są także badania z wykorzystaniem zarodków i komórek zarodkowych sprowadzanych z zagranicy<sup>54</sup>. W kwestii tzw. zarodków nadliczbowych uchwalono, że mogą być one zamrażane i przechowywane przez 5 lat<sup>55</sup>. Odnosząc się do powyższych przepisów norweskie gremia kościelne podtrzymały swoje poprzednie stanowiska, m.in. z 1989 r. W protokole końcowym Rady Kościoła w sprawie nowej ustawy o zastosowaniu biotechnologii w medycynie podkreślono, że nauczanie Kościoła w kwestii świętości życia i jego ochrony od poczęcia nie uległo zmianie. Tworzenie zarodków wyłącznie w celach badawczych lub w celu pobierania z nich komórek macierzystych uzano za nieetyczne<sup>56</sup>. W kwestii losu tzw. zarodków nadliczbowych Synod ponownie dał wyraz przekonaniu, że mimo złożoności problemu, Kościół nie godzi się na ich wykorzystanie, które skutkowałoby ich uśmierceniem. Gdyby to uczynił, wówczas holdowałby podwójnym standardom i dzielił zarodki na mniej i bardziej wartościowe.

Podsumowując rozważania na temat stosunku ewangelicko-luterańskiego Kościoła Norwegii, warto ponownie odwołać się do stanowiska Synodu Kościoła przedstawionego w dokumencie zatytułowanym *Ochrona płodu – ochroną*

<sup>51</sup> *Bioteknologiloven*, op. cit.

<sup>52</sup> *Act of 5 December 2003 No. 100 relating to the application of biotechnology in human medicine, etc.*, [https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/kilde/hod/red/2005/0081/ddd/pdfv/242718-biotechnology\\_act\\_master.pdf](https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/kilde/hod/red/2005/0081/ddd/pdfv/242718-biotechnology_act_master.pdf), dostęp: 30. 07. 2016.

<sup>53</sup> Tamże, § 3-2.

<sup>54</sup> Tamże, § 3-1. W 2003 r. w Oslo powstało Norweskie Centrum Badań na Komórkach Macierzystych (*Norwegian Center for Stem Cell Research*), gdzie do badań wykorzystuje się wyłącznie komórki macierzyste nie pochodzące z ludzkich embrionów. W Norwegii można eksperymentować tylko na komórkach pochodzenia zwierzęcego.

<sup>55</sup> Tamże, § 7-1.

<sup>56</sup> „Kirkerådet avviser befruktning av egg kun for forskningsformål” (*Bioteknologiloven*, dz. cyt.)

życia z roku 1993, w świetle którego należy odczytywać stosunek Norwegów do badań na komórkach macierzystych. Czytamy w nim: „Chrześcijańska wizja człowieka podkreśla jego nieskończoną wartość. Człowiek sam w sobie jest wartością, ponieważ został stworzony przez Boga i przez Niego został obdarzony miłością. Kościół chrześcijański będzie zatem głosić szacunek dla świętości i integralności ludzkiego życia. [...] Wartość ludzkiego życia nie opiera się na jego zdolnościach produkcyjnych lub konsumpcyjnych, statusie życiowym czy jakości życia. Godność i świętość życia odnosi się do wszystkich: narodzonych i nienarodzonych, mężczyzny i kobiety, młodych i starych, bez względu na ich sprawność i stan zdrowia. Wszyscy oni odzwierciedlają Boski obraz i są sobie równi. [...] Początkiem ludzkiego życia i godności jest moment zapłodnienia. Zapłodnienie komórki jajowej jest podstawowym warunkiem jego ochrony”<sup>57</sup>.

### Podsumowanie

Marcin Hintz – biskup Kościoła ewangelicko-augsburgskiego w Polsce – w swojej książce *Chrześcijańskie sumienie* stwierdził: „Teologia ewangelicka, także na gruncie bioetyki, chce pozostać wierna zasadzie *sola scriptura*. Zasadniczym problemem jest kwestia nieobecności większości zagadnień bioetycznych na kartach Biblii”<sup>58</sup>. Biskup Hintz dodaje ponadto, że dopuszczalną metodą analizy przypadków bioetycznych z perspektywy etyki ewangelickiej jest metoda analogii, którą określa jednak mianem zawodnej<sup>59</sup>. Przykładem jej zastosowania są analizowane w niniejszym artykule stanowiska bioetyczne Kościołów Norwegii i Szwecji.

Ocena pozyskiwania komórek macierzystych z ludzkich zarodków prowadzona przez wyżej wymienione Kościoły skandynawskie wykazuje szereg istotnych podobieństw, ale także poważnych różnic. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na fakt, że stanowiska obu Kościołów są wyrazem duszpasterskiej troski o wiernych i pragnienia towarzyszenia im w podejmowaniu trudnych decyzji moralnych. Dokumenty kościelne podkreślają, że problematyka, którą poddają im pod rozważenie, jest złożona i wieloaspektowa. Nie pozostawiają też złudzeń, że na niektóre fundamentalne pytania, dotyczące np. kwestii animacji embrionu i jego statusu osobowego, nie sposób znaleźć odpowiedzi.

---

<sup>57</sup> *Vern om menneskelivet*, dz. cyt.

<sup>58</sup> M. Hintz, *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Wydawnictwo „Głos Życia”, Katowice 2006, s. 63.

<sup>59</sup> Tamże.

Nie zwalnia to jednak wiernych z ich odpowiedzialności przed Bogiem. Dlatego chrześcijanin nie powinien uchylać się od poszukiwania odpowiedzi na te pytania i rozstrzygnięcia spornych kwestii w zgodzie z własnym sumieniem. Powinien zawsze stać na straży ochrony życia i godności człowieka od momentu jego zaistnienia.

Z powyższego wynika, że konieczność ochrony życia ludzkiego od poczęcia powinna być w stanowiskach bioetycznych obu skandynawskich Kościołów silnie ugruntowana i respektowana. W związku z tym etyczna ocena dopuszczalności pobierania embrionalnych komórek macierzystych, wskutek czego zarodek umiera, powinna być jednoznacznie negatywna. Analiza dokumentów obu Kościołów nie daje jednak podstaw do sformułowania takiego wniosku. O ile Norwegowie sprzeciwiają się każdej formie ingerencji w poczęte ludzkie życie, to Szwedzi są w tym względzie bardziej liberalni. Stanowiska szwedzkiego Kościoła dopuszczają pobieranie zarodkowych komórek macierzystych z tzw. zarodków nadliczbowych utworzonych *in vitro* i przechowywanych w klinikach leczenia niepłodności. Oczywiście, jak zaznaczono, powinno się to odbywać z zachowaniem wysokich standardów, pod ścisłą kontrolą i w przypadkach szczególnie uzasadnionych pod względem naukowo-badawczym. Warto podkreślić, że chociaż gremia decyzyjne obu Kościołów zgodnie uważają, iż tworzenie ludzkich zarodków w celu pozyskania z nich komórek macierzystych jest nieetyczne, to jednak np. w kwestii braku akceptacji tzw. klonowania terapeutycznego ich stanowiska wyraźnie się od siebie różnią. Wyraźny sprzeciw Kościoła Norwegii nie współgra tutaj ze stanowiskiem szwedzkim, które wydaje się w tym względzie dość niejednoznaczne. Przeciwnicy klonowania odczytują to jako preludium do mającego nastąpić złagodzenia stanowiska Kościoła Szwecji w sprawie tworzenia i wykorzystywania klonot jako źródła pluripotencjalnych komórek macierzystych.

Podsumowując rozważania na temat pobierania zarodkowych komórek macierzystych w oficjalnych dokumentach bioetycznych Kościołów Szwecji i Norwegii, wypada stwierdzić, że zastosowana w nich argumentacja w wielu miejscach pokrywa się z wywodami zawartymi w stanowiskach innych Kościołów rodziny ewangelicko-luterańskiej. Przykładowo norweska argumentacja *pro life* oraz rozważania na temat ontologicznego statusu ludzkiego zarodka w wielu miejscach przywodzą na myśl sformułowania z zawarte dokumencie wspólnym EKD i Konferencji Episkopatu Niemiec zatytułowanym *Bóg jest przyjacielem życia*<sup>60</sup>, a także *Oświadczeń Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego RP*

---

<sup>60</sup> *Gott ist ein Freund des Lebens: Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens*, Paulinus-Verlag, Trier 1989. Na temat stanowiska EKD zob. M. Hintz, *Etyka ewangelicka*

w sprawie ochrony życia<sup>61</sup> i dopuszczalności stosowania zapłodnienia *in vitro*<sup>62</sup> i stanowisk amerykańskiego Kościoła Luterńskiego – Synod Missouri (*Lutheran Church – Missouri Synod*)<sup>63</sup>. Z kolei dokumenty Kościoła Szwecji przypominają diagnozy z rekomendacji Ewangelicko-Luterńskiego Kościoła w Ameryce (*Evangelical Lutheran Church in America*) – największego Kościoła luterńskiego w USA<sup>64</sup>.

---

i jej wymiar eklezjalny, dz. cyt., s. 268-271; Tamże, *Ewangelicka odpowiedź na aktualne wyzwania moralne*, [w:] *Ekumenia a współczesne wyzwania moralne*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, PAT, Kraków 2009, s. 72-75.

<sup>61</sup> *Oświadczenie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP w sprawie ochrony życia*, Warszawa 1991, [http://www.luteranie.pl/o\\_kosciele/oswiadczenia\\_kosciola/w\\_sprawie\\_ochrony\\_zycia.html](http://www.luteranie.pl/o_kosciele/oswiadczenia_kosciola/w_sprawie_ochrony_zycia.html), dostęp: 17. 07. 2016.

<sup>62</sup> *Oświadczenie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP w sprawie dopuszczalności stosowania metody *in vitro**, Warszawa 2009, [http://www.luteranie.pl/o\\_kosciele/oswiadczenia\\_kosciola/w\\_sprawie\\_dopuszczalnosci\\_stosowania\\_metody\\_in\\_vitro.html](http://www.luteranie.pl/o_kosciele/oswiadczenia_kosciola/w_sprawie_dopuszczalnosci_stosowania_metody_in_vitro.html), dostęp: 17. 07. 2016.

<sup>63</sup> Kościół Luterński – Synod Missouri zdecydowanie negatywnie ocenia wszelkie działania naukowo-badawcze, w wyniku których dochodzi do uśmiercenia zarodka. Pochodną tego stanowiska jest pejoratywny stosunek do pobierania zarodkowych komórek macierzystych. Wprawdzie – jak stwierdzono w jednym z dokumentów Kościoła – Biblia nie precyzuje, w którym momencie rozpoczyna się życie człowieka jako indywiduum i nie wyjaśnia, w którym momencie zbiór komórek staje się osobą to jednak, chociażby ze względu na brak takiej wiedzy, życie embrionu powinno być chronione (zob. *Abortion in Perspective. A Report of the Commission on Theology and Church Relations of The Lutheran Church-Missouri Synod as prepared by its Social Concerns Committee*, May 1984, [www.lcms.org/Document.fdoc?src=lcm&id=363](http://www.lcms.org/Document.fdoc?src=lcm&id=363), dostęp: 19. 07. 2016). W raporcie z 2005 roku wezwano społeczność naukową do rezygnacji z etycznie problematycznej argumentacji zachęcającej do kontynuowania zabijania embrionów. Zaznaczono także, że jedno ludzkie życie nie może być niszczone, aby uratować inne (zob. *Christian Faith and Human Beginnings: Christian Care and Pre-implantation Human Life. A Report of the Commission on Theology and Church Relations of The Lutheran Church-Missouri Synod*, September 2005, [www.lcms.org/Document.fdoc?src=lcm&id=353](http://www.lcms.org/Document.fdoc?src=lcm&id=353), dostęp: 19. 07. 2016). W tym samym dokumencie delikatnie jednak zasugerowano, że gdyby udało się pozyskiwać komórki bez destrukcji zarodka, wówczas stanowisko Kościoła mogłoby ulec zmianie.

<sup>64</sup> Ewangelicko-Luterński Kościół w Ameryce (ELCA) nie wypracował dotychczas stanowiska w kwestii pozyskiwania i wykorzystania zarodkowych komórek macierzystych. Dyskusja w tej sprawie jest funkcją trwającego od lat sporu o status zarodka. Z publikacji, dostępnych przede wszystkim na stronach internetowych, wyłania się obraz Kościoła, w łonie którego ścierają się dwa stanowiska. Z jednej strony słychać poważne głosy opowiadające się za bezwzględną ochroną życia od pierwszych chwil jego zaistnienia (biskup naczelny ELCA i były prezydent LWF Mark S. Hanson, Gilbert Meilaender – jeden z czołowych etyków ewangelickich w USA). Z drugiej zaś strony nie sposób pominąć opinii znaczących osobistości Kościoła, jak Paul T. Jersild i Ted Peters, którzy odmawiają przyznania pełnego

Szczegółowa analiza porównawcza wspomnianych stanowisk przekracza jednak ramy niniejszego artykułu. Stanowi jednak bardzo interesujące wyzwanie badawcze, które ma szansę być wkrótce podjęte przez autora niniejszego studium.

**Summary:** The Issue of Obtaining Embryonic Stem Cells in the Official Standpoints of the Old Lutheran Churches of Norway and Sweden

This article is an attempt to present the opinions expressed by two Scandinavian Old Lutheran Churches: the Church of Sweden (*Svenska kyrkan*) and the Church of Norway (*Den norske kirke*), on obtaining embryonic stem cells from human embryos. Both ecclesiastical organisms mentioned above belong to the Lutheran World Federation and have already elaborated important positions on bioethics. The points of view and ethical evaluation expressed by them significantly differ from each other in their points of emphasis and applied argumentation. Norwegian Lutherans, in this matter, are more conservative than their Swedish brethren and simultaneously are more critical of ethical

---

statusu istoty ludzkiej zarówno zarodkowi *in vitro*, który nie został wprowadzony do organizmu kobiety, jak i klonocie. W kwestii problematyki wykorzystania komórek macierzystych warto przytoczyć opinię pierwszego z wymienionych bioetyków. „Nie ma moralnej niechęci wobec niszczenia życia na poziomie zarodkowym, gdy porównuje się je z cierpieniem i żalem towarzyszącym przedwczesnym pogrzebom osób cierpiących na choroby genetyczne, lub którzy ponieśli poważne uszkodzenia ciała. Potrafię docenić argument, że istnieją granice tego, co możemy osiągnąć w łagodzeniu bólu i ciężaru ludzkiego życia, ale nie jestem przekonany, że powinniśmy dyskredytować nadzieje związane z badaniami na zarodkowych komórkach macierzystych. Aby podkreślić, że mikroskopijne, komórkowe życia nie mogą dysponować taką ochroną, jaka odnosi się do ludzi w pełni rozwiniętych, konieczne jest dokonanie rozróżnienia, na czym polega sens obowiązku moralnego. [...] Ci, którzy sprzeciwiają się badaniom na komórkach macierzystych, zamykają drogę możliwościom złagodzenia ludzkiego cierpienia dla zadośćuczynienia teoretycznym abstrakcją” (P. Jersild, *Theological and Moral Reflections on Stem Cell Research*, „Journal of Lutheran Ethics”, 7 (2007) 3, <https://www.elca.org/JLE/Articles/525>, dostęp: 17. 07. 2016. Zob. także T. Peters, *Embryonic stem cells and the theology of dignity*, [w:] S. Holland, K. Lebacqz, L. Zołoth (red.), *The human embryonic stem cell debate: science, ethics, and public policy (basic bioethics)*, A Bradford Book-The MIT Press, Cambridge-London 2001, s. 127-140). Debata bioetyczna prowadzona w ELCA na temat statusu zarodka i klonoty oraz pobieranych z nich komórek macierzystych jest niezmiernie interesująca i wymaga poświęcenia jej oddzielnego studium, które dodatkowo uwzględniałoby specyfikę północnoamerykańskiego dyskursu bioetycznego (zob. T. Biesaga, *Personalizm i pryncypializm w bioetyce*, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 43-55; P. Kieniewicz, *Człowiek niewygodny człowiek potrzebny: dyskusja antropologiczna w bioetyce amerykańskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010). Zainteresowanych historią debat bioetycznych w łonie ELCA warto odesłać do materiałów zamieszczonych w czasopiśmie *Journal of Lutheran Ethics* (<http://www.elca.org/jle/>).



legalization of searching for and using human embryonic stem cells. What is more, the Swedes are quite liberal in this question and perhaps more open to the fruits of biomedical progress. The documents and recommendations, which have been formed in the mentioned churches, are relatively unknown in Poland. Their publication is intended to fill in this gap. In addition, they also constitute interesting research material and deserve attention within the context of the general scope of ecumenical dialogue.

**Keywords:** bioethics, embryo, embryonic stem cells, Old Lutheran Church, Church of Sweden, Church of Norway.

**Artur Aleksiejuk** – doktor teologii w zakresie teologii moralnej, adiunkt w Katedrze Prawosławnej Teologii Dogmatycznej i Moralnej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, członek Międzynarodowej Wszechprawosławnej Komisji Bioetycznej i Komitetu Naczelnego Światowej Rady Kościołów z ramienia Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, założyciel pierwszego w Polsce Prawosławnego Poradnictwa Psychologiczno-Duszpasterskiego.

**Jerzy Sojka**

## **Teologia Marcina Lutra w debacie Światowej Federacji Luterńskiej po roku 2010**

Zbliżający się jubileusz 500 lat Reformacji, jaki przypada w roku 2017, sprzyja zainteresowaniu teologią reformacyjną, a także samą osobą Marcina Lutra. Ta tendencja widoczna jest nie tylko w środowiskach akademickich, ale również w kościelnych. Przykładem takiej okoloreformacyjnej aktywności są choćby publikacje wydawane przez Ewangelicki Kościół Niemiec<sup>1</sup>, opracowania ekumeniczne w niemieckim obszarze językowym<sup>2</sup> czy też opracowania przygotowane pod egidą Światowej Rady Kościołów<sup>3</sup>. Szczególne zainteresowanie dziedzictwem reformacyjnym widać także w pracach największej międzynarodowej organizacji zrzeszającej Kościoły luterńskie, Światowej Federacji Luterńskiej – Wspólnocie Kościołów (dalej: ŚFL). Przedmiotem niniejszego opracowania będą publikacje wydane pod jej egidą w bezpośrednim okresie przygotowawczym do jubileuszu roku 2017, a więc od roku 2010, kiedy to odbyło się ostatnie zgromadzenie ogólne Światowej Federacji Luterńskiej w Stuttgarcie (Niemcy). Kolejne wyznaczono na rok 2017 i odbędzie się ono w Windhoek (Namibia).

Poniższe opracowanie skoncentruje się na wątkach refleksji ŚFL nad teologią Marcina Lutra z wyżej wskazanego okresu. Zanim jednak przejdziemy do ukazania zasadniczych linii refleksji ŚFL, należy odnotować istotny dokument, który staraniem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce został udostępniony także polskiemu czytelnikowi. Chodzi o przygotowany w ramach dialogu luterńsko-rzymskokatolickiego tekst pod tytułem *From conflict to communion/Vom*

---

<sup>1</sup> Rechtfertigung und Freiheit 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), wyd. 4, Gütersloh 2015.

<sup>2</sup> Reformation 1517 – 2017. Ökumenische Perspektiven, red. D. Sattler, V. Leppin, Göttingen 2014; por. także: Reformation in ökumenischer Perspektive, red. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2016.

<sup>3</sup> Reformation. Legacy and future, red. P. Bosse-Huber i in., Geneva 2015.

*Konflikt zur Gemeinschaft*<sup>4</sup>. Obok wskazań praktycznych dotyczących obchodów jubileuszu 500 lat Reformacji oraz podsumowania osiągnięć dialogu ekumenicznego między partnerami w zakresie usprawiedliwienia, Eucharystii, urzędu oraz Pisma i tradycji, zawarto w nim nie tylko luteranśkie stanowisko odnoszące się do tych czterech tematów, ale także wspólnie wypracowany opis Reformacji jako wydarzenia historycznego oraz postaci Marcina Lutra wraz z rzymskokatolicką reakcją. W rzeczonym opisie należy docenić recepcję aktualnego stanu badań nad teologią i historią Reformacji przedstawiceli obu konfesji. Trzeba przy tym zauważyć, że czyni to z dokumentu jeden z najbardziej kompetentnych i aktualnych kompaktowych wykładów historii Reformacji dostępnych w języku polskim<sup>5</sup>.

Odnotowawszy istnienie dostępnego polskiemu czytelnikowi dokumentu, w dalszej części artykułu zaprezentowane zostaną trzy istotne wątki Lutrowej teologii w debacie ŚFL po roku 2010:

1. Hermeneutyka;
2. Etyka polityczna i zaangażowanie społeczne;
3. Etyka pracy i życia gospodarczego.

Podstawą prezentacji będą opublikowane opracowania firmowane przez ŚFL, a także pochodzące z archiwum autora teksty referatów wygłoszonych w trakcie konferencji *Global Perspectives on the Reformation. Interactions between Theology, Politics and Economics*, zorganizowanej przez ŚFL w Windhoek, w Namibii, w dniach 28.10. – 1.11.2015 r.

## 1. Hermeneutyka

Temat hermeneutycznego wymiaru teologii M. Lutra przewija się w publikacjach ŚFL od roku 2010 stosunkowo często<sup>6</sup>. Najwięcej materiału odnośnie do tego zagadnienia dostarcza prowadzony na zlecenie Rady ŚFL z 2011

---

<sup>4</sup> Oficjalne niemieckie tłumaczenie tytułu dokumentu sugeruje, inaczej niż chce tłumacz polskiego wydania, że jego tytuł powinien brzmieć: „Od konfliktu do wspólnoty”. Taki wariant wydaje się trafniejszy, gdyż pozwala uniknąć jednoznacznych skojarzeń z Wieczerzą Pańską, które po pierwsze mogą wskazywać, że tematyka dokumentu ogranicza się do Sakramentu Ołtarza, a po drugie mogą sugerować, że zawiera on jakiegoś rodzaju przełomowe treści odnośnie do wspólnoty eucharystycznej między tradycją luteranśką a rzymskokatolicką. W świetle treści dokumentu oba skojarzenia są mylące, bowiem nie zajmuje się on wyłącznie kwestią Wieczerzy Pańskiej, a dotyczące jej fragmenty stanowią jedynie powtórzenia istniejących dokumentów dialogu luteranśko-rzymskokatolickiego. Por.: *Od konfliktu do komunii. Luteranśko-katolickie upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport Luteranśko-Rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności*, Dziegielów 2013.

<sup>5</sup> *Od konfliktu...*, dz. cyt.

<sup>6</sup> Zajmuje się nim np.: dokument dialogu rzymskokatolicko-luteranśkiego *Od konfliktu do*

r. program studyjny, poświęcony luterńskiej hermeneutyce. W jego ramach, na kolejnych konferencjach i w tomach studiów, podejmowane są próby interpretacji kolejnych Ksiąg biblijnych z perspektywy luterńskich pryncypiów hermeneutycznych. Dotychczas opracowano Ewangelię Jana<sup>7</sup>, Księgę Psalmów<sup>8</sup> i Ewangelię Mateusza<sup>9</sup>. Ramy niniejszego opracowania nie pozwalają na szczegółową analizę prezentowanych w wymienionych tomach wyników. Przedmiotem zainteresowania uczyniona zostanie więc zawarta w nich prezentacja i aktualizacja hermeneutyki biblijnej M. Lutra.

Zajmuje się tym przede wszystkim Hans-Peter Grosshans. Spod jego pióra wyszła otwierająca program analiza hermeneutyki luterńskiej<sup>10</sup> oraz prezentacja pryncypiów Lutrowej wczesnej hermeneutyki Księgi Psalmów<sup>11</sup>. Ze względu na chronologię poglądów Reformatora, tutaj rozpoczniemy od drugiego z opracowań.

Pierwszy wykład M. Lutra o Psalmach pochodzi z lat 1513-15, czyli z czasu kształtowania się jego hermeneutyki, jednak – jak zauważa H.-P. Grosshans – już w nim widoczne są elementy charakterystyczne dla późniejszej refleksji Reformatora. Po pierwsze, przywołuje zastosowanie tradycyjnej metody wykładu poprzez cztery sensy Pisma (literalny, alegoryczny, tropologiczny i anagogiczny). Reformator podkreślał jednak historyczne znaczenie tekstu biblijnego, a więc odnoszące się do oryginalnego historycznego kontekstu. Przy czym H.-P. Grosshans zauważa, że owo historyczne rozumienie nie zawsze jest tożsame z preferowanym przez Reformatora później literalnym sensem tekstu. Odnosząc się do trzech pozostałych sensów, tj. alegorycznego, tropologicznego i anagogicznego H.-P. Grosshans ukazuje, że dla M. Lutra

---

komunii (*Od konfliktu...*, dz. cyt., s. 72-80, nr 195-218), a także jest on jednym z tematów poruszonych w serii ulotek wydanych z okazji jubileuszu Reformacji, pod hasłem *Liberated by God's Grace*. por. H.-P. Grosshans, *Liberating Word of God. Reflections on the Lutheran Understanding of Holy Scripture*, [w]: *Liberated by God's Grace*, red. A. Burghardt, Geneva brw., s. 41-56.

<sup>7</sup> „*You have the Words of Eternal Life*”. *Transformative Readings of the Gospel from a Lutheran Perspective*, „LWF-Documentation” t. 57, 2012.

<sup>8</sup> *Singing the Songs of the Foreign Lands. Psalms in Contemporary Lutheran Interpretation*, „LWF-Documentation” t. 59, 2014.

<sup>9</sup> *To All the Nations: Lutheran Hermeneutics and the Gospel of Matthew*, „LWF Studies” 2015, nr 2.

<sup>10</sup> H.-P. Grosshans, *Lutheran Hermeneutics an Outline*, „LWF- Documentation” t. 57, 2012, s. 23-46.

<sup>11</sup> H.-P. Grosshans, *Luther's Early Interpretation of the Psalms and his Contribution to Hermeneutics*, „LWF- Documentation” t. 59, 2014, s. 19-32.

istotnym było, by ukazać nie tyle historyczny kontekst, ale odniesienie do słuchacza Słowa – do czytającego je tu i teraz, powiązanie jego rzeczywistości z Bożą rzeczywistością, co także stało się trwałym elementem hermeneutyki Reformatora. Drugi z charakterystycznych elementów to konsekwentnie chrystologiczna lektura Psalmów. Trzeci zaś – to rozróżnienie na literę i Ducha. To rozróżnienie także, jak ukazuje przykład wykładu Ps 78, służy lekturze, która odnosi się do całości życia chrześcijańskiego, jego przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, a nie tylko do historycznego kontekstu interpretacji tekstu biblijnego. Chodzi bowiem o dostrzeżenie w tekście nie okoliczności historycznych, ale dającego życie Ducha. Tym samym jakkolwiek wykład Słowa staje się tożsamy z jego zwiastowaniem. Ten nacisk na obecność Ducha w Słowie i odróżnienie go od martwej litery także stanie się trwałym elementem hermeneutyki Luterskiej<sup>12</sup>.

We wcześniejszym tomie, poświęconym Ewangelii Jana, H.-P. Grosshans opublikował także obszerny artykuł o podstawach luteranńskiej hermeneutyki. Jednym z punktów wyjścia jest w nim biblijna hermeneutyka Reformatora. H.-P. Grosshans ukazuje w nim dwojake znaczenie Biblii dla M. Lutra, jako *medium salutis* oraz jako epistemologicznej normy poznania Boga. Wskazuje także na trojake rozróżnienie:

1. Biblia jako książka;
2. Biblia, która użyta przez Kościół staje się Pismem Świętym;
3. Biblia, w której zawarte jest Słowo Boże, ujawniające się zbawczo w Zakonie i Ewangelii w odniesieniu do konkretnych osób.

Przy czym Pismo Święte jako norma dla kościelnego zwiastowania i Słowo Boże nie może być oddzielone od literalnie pojmowanego tekstu biblijnego. Stąd podzielenie przez Reformatora postulatów *ad fontes* oraz wysiłki translatorskie, dokonywane pomimo tego, że podstawową postacią Słowa Bożego dla niego było Słowo zwiastowane. H.-P. Grosshans zwraca także uwagę na zróżnicowanie rangi pism w ramach kanonu, chrystologiczne kryterium ich oceny oraz to, że samopotwierdzający się autorytet biblijny stał się orężem w walce z autorytetem Kościoła. Zasadniczym kryterium samopotwierdzenia Pisma jest jego cała treść głosząca Chrystusa, nie zaś pojedyncze argumenty natury skrypturystycznej, poświadczające natchnienie Pisma (por. 2 Tm 3,16). Z tego wynika Lutrowy sprzeciw wobec zewnętrznych względem Pisma autorytetów, takich jak urząd nauczycielski Kościoła czy subiektywne, wewnętrzne doświadczenie, w przypadku lewego skrzydła Reformacji<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> H.-P. Grosshans, *Luther's Early Interpretation...*, art. cyt., s. 21-29.

<sup>13</sup> H.-P. Grosshans, *Lutheran Hermeneutics an Outline*, art. cyt., s. 25-30.

Wątek samopotwierdzenia Pisma pojawia się w innym opracowaniu H.-P. Grosshansa, zawartym w publikacji *Liberated by God's Grace*, gdzie stał się odpowiedzią na pytanie, dlaczego M. Luter wykorzystał Pismo Święte – pojmowane jako część tradycji Kościoła – przeciw owej tradycji<sup>14</sup>. Z odrzuceniem zewnętrznych autorytetów współgra ukazanie w tekście w tomie *Liberated by God's Grace* Lutrowej zasady, że Pismo interpretuje się samo – *Scriptura sacra sui ipsius interpres* – jako argumentu przeciwko zarzutowi, że część miejsc Pisma Świętego jest niejasna i domaga się interpretacji przez zewnętrzny autorytet<sup>15</sup>.

H.-P. Grosshans we wspomnianym wyżej artykule, będącym wstępem do programu studyjnego ŚFL na temat luterańskiej hermeneutyki, przypomina także wypracowany w polemice z Erazmem z Rotterdamu podział na zewnętrzną i wewnętrzną jasność Pisma. Ta pierwsza odnosi się do gramatyczno-leksykalnej zrozumiałości tekstu, gdzie pomocne są wszelkiego rodzaju narzędzia filologiczne (np. znajomość języków oryginału). Jasność zaś zewnętrzna jest dziełem Ducha Świętego, który przekonuje serce do ufego przyjęcia treści, jaka wylania się z jasności zewnętrznej tekstu<sup>16</sup>. W przywoływanym już tekście H.-P. Grosshansa, zawartym w *Liberated by God's Grace*, ten podział stanowi odpowiedź na zarzut, iż Pismo jest – zdaniem M. Lutra – czytelne, a jednak nie przekonuje wszystkich<sup>17</sup>.

Idąc dalej tropem rozważań H.-P. Grosshansa, otwierających program studyjny poświęcony luterańskiej hermeneutyce, należy stwierdzić, że przywołuje on również Lutrowy podział Słowa Bożego na Zakon i Ewangelię, podkreślając, że nie są to dwie zewnętrzne wielkości, ale dwa sposoby skonfrontowania człowieka z Bogiem. Przy czym obraz w przypadku Zakonu jest jeszcze dodatkowo bardziej subtelny, ze względu na podział na *usus politicus* – nakierowany na porządkowanie życia i *usus theologicus* – skierowany na przekonanie o grzechu. H.-P. Grosshans zwraca także uwagę na obecną u M. Lutra podstawę obowiązywalności Dekalogu, którą jest zapisanie go w sercu. Jest to prawo uniwersalne, definiujące ludzkie sumienie (Rz 2,14n). Zaś wykorzystanie jego porządkujących właściwości, które ma, tak jak cały Zakon, w jego *usus politicus*, jest przedmiotem władz i instytucji powołanych przez Boga. Druga z funkcji Zakonu – *usus theologicus legis* – przygotowuje człowieka do przyjęcia zbawienia, uświadamiając mu jego niezdolność do właściwej relacji z Bogiem

<sup>14</sup> H.-P. Grosshans, *Liberating Word of God...*, art. cyt., s. 45 n.

<sup>15</sup> Tamże, 46 n.

<sup>16</sup> H.-P. Grosshans, *Lutheran Hermeneutics an Outline*, art. cyt., s. 30.

<sup>17</sup> H.-P. Grosshans, *Liberating Word of God...*, art. cyt., s. 47 n.

na podstawie własnych wysiłków. Odpowiedzią na to jest Ewangelia jako obietnica. Przy czym H.-P. Grosshans zwraca uwagę, że Ewangelia nie stoi w opozycji do Zakonu, ale niesie w sobie zapowiedź zmiany tych, którzy ponieśli porażkę w obliczu Zakonu. Zaś treścią obu Słów Boga jest Jego sprawiedliwość, pokój i wolność. Różnica polega na tym, że Zakon tej treści wymaga, zaś Ewangelia już ją realizuje<sup>18</sup>.

Do zasad Lutrowej hermeneutyki, ukazanych w tekstach H.-P. Grosshansa odwołuje się w swoim opracowaniu, zawartym w wynikach programu studyjnego poświęconego hermeneutyce, odnoszących się do Ewangelii Jana, także Anni Hentschel. Skupia się na trzech zasadach:

1. Akcent na literalny sens Pisma, a więc oddanie Pisma w ręce czytelnika niespełnanego wcześniejymi interpretacjami;
2. Wystarczalność Pisma dla budzenia wiary dzięki Duchowi Świętemu;
3. Fakt, że Pismo samo siebie interpretuje, zapewnia mu nadrzędność względem wszelkich interpretacji i doktryn.

Wszystkie te trzy zasady ukazuje szerzej na tle współczesnych badań hermeneutycznych, wskazując na ich relewancję w tym kontekście<sup>19</sup>.

Pierwszy z aspektów – skupienie na literalnym sensie (dla którego znaczenie mają historyczne i gramatyczne aspekty tekstu, a który skierowany jest przeciw alegorycznej interpretacji) – ma umieścić czytelnika we właściwej relacji z Chrystusem. Celem egzystencjalnym takiej interpretacji jest pocieszenie sumienia, a więc odniesienie się do podstawowego tematu Lutrowej teologii, tj. grzesznego człowieka i usprawiedliwiającego Boga. To odniesienie realizuje się dzięki budzącemu wiarę *Verbum efficax* w wydarzeniu lektury Słowa, które będąc Słowem Zakonu zabija, a będąc Słowem Ewangelii ożywia. A. Hentschel kładzie w tym kontekście nacisk na dynamizm Lutrowej interpretacji, która odnosi się do konkretnego czytelnika, a nie jakiejś obiektywnej zawartości tekstu. Łączy to z teorią hermeneutyczną H. G. Gadamera, ukazującą lekturę tekstu jako wydarzenie, w którym tekst interpretuje czytelnika, a czytelnik tekst. Jak ta gra interpretacyjna między czytelnikiem a tekstem ma się do Lutrowej *Scriptura sacra sui ipsius interpret*?<sup>20</sup>

A. Hentschel odpowiada, że interpretacja tekstu biblijnego nigdy nie dąży do jednego znaczenia tekstu, które miałoby go oddawać. Wynika to z chrystologicznego, a nie historycznego akcentu tej interpretacji. Sens literalny ma znaczenie, gdyż sam Bóg suwerennie związał z nim swoje Słowo. Należy też

---

<sup>18</sup> H.-P. Grosshans, *Lutheran Hermeneutics an Outline*, art. cyt., s. 30-35.

<sup>19</sup> A. Hentschel, *Luther's Relevance for Contemporary Hermeneutics*, „LWF- Documentation” t. 57: 2012, s. 49.

<sup>20</sup> Tamże, s. 49-54.

w kontekście tak rozumianej interpretacji pamiętać o wadze, jaką M. Luter przywiązywał do roli prawidłowego rozróżniania Zakonu i Ewangelii, bowiem to właśnie w nich opisany jest kluczowy temat teologii, a więc relacja człowieka do Boga. To, czy dany tekst biblijny jest czytany jako Zakon, czy jako Ewangelia, zależy od sytuacji czytelnika. *Sola scriptura* nie jest bowiem programowym hasłem wymagającym eksplikacji prawdy teologicznej z tekstu biblijnego środkami gramatycznymi i filozoficznymi. A. Hentschel przywołuje w tym kontekście także podział na zewnętrzną i wewnętrzną jasność Pisma, podkreślając, że ta druga to inicjowany przez Ducha Świętego proces odnoszenia treści Pisma do życia czytelnika. Dopiero w wyniku tego procesu tekst biblijny może być traktowany jako *medium salutis*<sup>21</sup>.

Jak zwraca dalej uwagę A. Hentschel, M. Luter był też świadom różnorodności tekstu biblijnego, a co za tym idzie – braku stałej interpretacji. Twierdził, że Pismo jest jasne w kluczowym aspekcie, a więc opisie treści wiary w Jezusa Chrystusa i to z tej perspektywy całość Pisma powinna być interpretowana. To właśnie zasada chrystologiczna stała się podstawą wewnętrznej krytyki kanonu biblijnego. Zaś prawda tekstu biblijnego odkrywana jest w konfrontacji człowieka, pozostającego przedmiotem działania Boga w Duchu Świętym, z tym tekstem, a nie poprzez odczytanie jego liter. Słowo Boże jest bowiem tam, gdzie Chrystus jest zwiastowany. Prawda Słowa Bożego to bowiem sprawa jego wewnętrznej jasności, a nie różnego rodzaju narzędzi udostępniających jego zewnętrzną jasność. Nacisk na wewnętrzną jasność zapewnia z jednej strony suwerenność Pismu, bo człowiek nie jest w stanie objąć w posiadanie Ducha Świętego, z drugiej zaś przestrzega przed omylnością interpretacji. Prawda tekstu biblijnego wydarza się bowiem w procesie czytania i rozpoznania zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa<sup>22</sup>.

## 2. Etyka polityczna i zaangażowanie społeczne

Kolejnym zagadnieniem teologii M. Lutra, będącym przedmiotem refleksji ŚFL, jest etyka polityczna Reformatora. Wątek ten pojawia się w cyklu publikacji *Liberated by God's Grace*. Zawarty w nim artykuł Kjella Nordstokke zajmuje się Kościołem w sferze publicznej. Autor rozpoczyna od zwrócenia uwagi, że wybuch Reformacji – „95 tez” – niósł w sobie zakwestionowanie nie tylko treści teologicznej, ale także powiązanych z tym struktur władzy i struk-

<sup>21</sup> Tamże, s. 54-57.

<sup>22</sup> Tamże, s. 58-68.



tur ekonomicznych w ówczesnym Kościele. M. Luter bronił, w swoim sprzeciwie wobec praktyki odpustowej, Kościoła jako miejsca, którego zadaniem jest realizacja władzy Słowa<sup>23</sup>.

Następnie K. Nordstokke zajmuje się kwestią publicznego znaczenia Słowa, którym dysponuje Kościół. Rozróżnienie władzy miecza i Słowa doprowadziły M. Lutra do nauczania o dwóch królestwach. K. Nordstokke podkreśla, że Reformatorowi chodziło w tym nauczaniu nie o oddzielenie, ale o rozróżnienie. Oba królestwa (a raczej regimenty – sposoby rządzenia) są przedmiotem Bożej woli i sądu, a ich władcy są odpowiedzialni przed Bogiem. Także władcy świeckiego królestwa winni być, jako chrześcijanie, pod władzą Słowa. Zwraca przy tym uwagę na kontekst sprzeciwu wobec politycznej i ekonomicznej siły Kościoła tamtego czasu, który – jego zdaniem – ukazuje, że istotą nauczania o dwóch królestwach nie było nigdy wycofanie się Kościoła ze świata. Chodziło raczej o właściwe rozumienie publicznego mandatu Kościoła. Sam Reformator w imię władzy Słowa nie wahał się przecież występować w imię dobra wspólnego, nawet jeśli dzisiaj część z tych wystąpień traktujemy jako nietrafne i co najmniej kontrowersyjne (na przykład wypowiedzi na temat Żydów czy wojny chłopskiej). Słowo dla M. Lutra było bowiem żywym głosem Ewangelii – a Kościół był przez nie stworzony – budzącym sprzeciw „władz i zwierzchności” (Kol 2,15), co odnosi się nie tyle do władz ziemskich, co do sił zła<sup>24</sup>.

K. Nordstokke w dalszej części swojej analizy zajmuje się powołaniem chrześcijanina, ukazując jego podwójne ukierunkowanie: na Boga i bliźniego. W tym drugim widzi punkt wyjścia do szukania w teologii Reformatora podstaw powołania do bycia aktywnym obywatelem. Podkreśla przy tym motyw traktowania uczciwie wykonywanej pracy jako prawdziwej służby, cenionej wyżej niż praktyki religijne. K. Nordstokke rozwija też koncepcję „żywego Słowa” obecną w teologii M. Lutra, łącząc ją z motywem powołania i wskazuje, że w obu z nich można zakorzenić koncepcję diakonii. Wskazuje przy tym, że Reformator świadom był potrzeby tego typu aktywności Kościoła, czego przejawem były wspólne kasy, do których zakładania zwywał. Jednocześnie K. Nordstokke podkreśla motyw tego typu zaangażowania wszystkich członków Kościoła, czego podstawę widzi w powszechnym kapłaństwie. Wątki z wystąpienia antyodpustowego, dotyczące wsparcia słabszych, stają się dla K. Nordstokke punktem wyjścia dla kwestii zaangażowania się Kościoła

---

<sup>23</sup> K. Nordstokke, *The Church and the Public Space. A Lutheran Interpretation*, [w:] *Liberated by God's Grace*, dz. cyt., s. 27 n.

<sup>24</sup> Tamże, s. 28-30.

jako rzecznika grup słabszych. Jak widać, ta analiza dostrzega w refleksji reformacyjnej punkt wyjścia dla Kościoła zaangażowanego publicznie<sup>25</sup>.

W podobnym duchu analizowana była teologia reformacyjna na konferencji *Global Perspectives on the Reformation. Interactions between Theology, Politics and Economics*. Berndt Oberdorfer zajął się w jej trakcie podstawowymi rozróżnieniami istotnymi dla myślenia Lutrowego, tj. Zakonem i Ewangelią oraz dwoma królestwami. Zaczął przy tym od przypomnienia, że dla Lutrowej etyki akt usprawiedliwienia grzesznika darmo, z łaski, jest punktem wyjścia wolności, jednak wolność ta realizuje się w służbie bliźniemu. Z tym związany był protest wobec handlu zbawieniem w praktyce odpustowej, a więc jednocześnie sprzeciw wobec zlania się w późnośredniowiecznej praktyce religii z polityką i ekonomią, co miało swoje skutki w zaangażowaniu Reformacji nie tylko w reformy religijne, ale także polityczno-społeczne. Widać zatem, że interpretacja pierwszego konfliktu doby Reformacji zmierza tutaj w podobnym kierunku, jak u K. Nordstokke<sup>26</sup>.

B. Oberdorfer, zajmując się luterskim rozróżnieniem na Zakon i Ewangelię, definiuje jego istotę jako „identyfikację zbawienia jako czystego daru, bez jakichś warunków wstępnych”<sup>27</sup>. Niezrozumienie tego rozróżnienia cechowało zarówno teologię papieską, jak i przedstawicieli tzw. lewego skrzydła Reformacji. To pojęcie zbawienia jako daru odrzuca wszelkie wstępne zasługi człowieka z jednej strony, a z drugiej podkreśla uzyskaną dzięki niemu wolność. Rozróżnienie na Zakon i Ewangelię nie znosi też Zakonu, gdyż wierzący nie są doskonali, ale *simul iustus et peccator* (zarówno sprawiedliwy i grzeszny). Stąd potrzeba *usus theologicus legis* przekonującego o grzechu. Jednocześnie konieczne jest *usus politicus legis*, które odnosi się do porządku społecznego. B. Oberdorfer podkreśla przy tym, że ta ostatnia funkcja Zakonu może być realizowana tylko dlatego, że Zakon nie jest Ewangelią, a więc odnosi się do zewnętrzności, a nie duszy człowieka.

Zajmując się drugim z rozróżnień, B. Oberdorfer już na wstępie przywołuje krytykę doktryny dwóch królestw, określając ją mianem labiryntu. Zauważa przy tym, że nauczanie to zyskało miano doktryny dopiero w XX w. Następnie podkreśla, podobnie jak K. Nordstokke, że nauczanie o dwóch królestwach nie miało doprowadzić do wycofania się Kościoła ze świata. Sugeruje,

<sup>25</sup> Tamże, s. 30-39.

<sup>26</sup> B. Oberdorfer, *Law and Gospel. Two Realms: Lutheran distinction, revisited*, niepublikowany tekst referatu wygłoszonego w trakcie zorganizowanej przez ŚFL konferencji *Global Perspectives on the Reformation. Interactions between Theology, Politics and Economics* Windhoek, Namibia, 28.01.-1.11.2015, tekst w archiwum autora, s. 1-3.

<sup>27</sup> Tamże, s. 3.

że być może mniej myląca byłaby terminologia odwołująca się do dwóch regimentów, a nie do kojarzących się przestrzennie królestw. Regimenty bowiem wskazują, że chodzi o dwa sposoby Bożego zarządzania światem. W ramach *opus proprium* jest nim rozprzestrzenianie Ewangelii, zaś *opus alienum* jest tutaj tworzeniem porządku, który dba o stabilność społeczną. Sfera działania regimentu świeckiego nie jest przy tym miejscem doskonałości i decyzji o charakterze absolutnym, ale niedoskonałości i preferencji. B. Oberdorfer na zakończenie ukazuje na przykładzie wojny chłopskiej, jak M. Luter, jako teolog, zabierał głos w debacie publicznej. Twierdzi, że intencją Reformatora było zabezpieczenie porządku publicznego, a także, iż reprezentował on przekonanie, że świat skażony grzechem czasami wymaga dla tego celu użycia przemocy<sup>28</sup>.

Także do motywu dwóch królestw w referacie poświęconym publicznej teologii odwołała się, podczas konferencji *Global Perspectives on the Reformation. Interactions between Theology, Politics and Economics*, prymas Kościoła Szwecji abp Antje Jackelén. W swoich rozważaniach, tak jak wcześniej analizowani teologowie, kładzie ona nacisk na nierozdzielność dwóch królestw. Podziela też pogląd B. Oberdorfera, że traktowanie koncepcji dwóch królestw jako doktryny jest stosunkowo świeżej daty (F. Lau, 1933) i – podobnie jak jej poprzednik – powołuje się bezpośrednio na ocenę V. Westhellego, który widzi w takim ujęciu labirynt, którego budowniczy stracił plan w trakcie budowy i sam nie może go teraz opuścić. A. Jackelén podkreśla przy tym w swej krytyce, że ostatecznie mamy do czynienia jedynie z jednym królestwem – królestwem Boga. Zaś traktowanie dwóch królestw w kategoriach przestrzennej metafory uznaje za błędne. Widzi w nich raczej dwie powiązane strategie zwalczania zła w świecie. Z tego A. Jackelén, podążając tropem rozważań V. Westhellego, wyprowadza konkluzję, że nauka o dwóch królestwach nie głosi partykularnej sprawiedliwości chrześcijan, która stanowi alternatywę wobec sprawiedliwości świata, ale niesie w sobie hermeneutyczną zasadę, że poznanie Chrystusa to poznanie sprawiedliwości, oraz że gdzie znajdujemy sprawiedliwość, tam też znajdujemy Chrystusa. Zatem alternatywą oferowaną światu w nauce o dwóch królestwach nie jest jakiś zdefiniowany system sprawiedliwości, ale spotkanie z Chrystusem, który sam jest sprawiedliwością<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 5-11.

<sup>29</sup> A. Jackelén, *Justification and Justice: The Relevance of Lutheran Distinctions in Church of Sweden*, niepublikowany tekst referatu wygłoszonego w trakcie zorganizowanej przez ŚFL konferencji *Global Perspectives on the Reformation. Interactions between Theology, Politics and Economics* Windhoek, Namibia, 28.01.-1.11.2015, tekst w archiwum autora, s. 4 n.

### 3. Etyka pracy i życia gospodarczego

Innym wątkiem Lutrowego dorobku obecnym w opracowaniach ŚFL jest kwestia jego etyki pracy. Myśl M. Lutra staje się w refleksji ŚFL narzędziem krytyki współczesnego kapitalizmu. W takiej roli znalazła ona miejsce w wydanym w 2011 r. tomie poświęconym godności pracy, który stanowi pokłosie sympozjum na temat teologii pracy, jakie miało miejsce w Genewie, 2 maja 2011 roku<sup>30</sup>. Na spuściznie M. Lutra koncentruje się w nim tekst Toma Kleffmanna, ujmujący Lutrową teologię pracy jako podstawę sprawiedliwej ekonomii<sup>31</sup>.

Otwierając swoje rozważania, T. Kleffmann wskazuje, że w kontekście sprawiedliwej ekonomii postulatory M. Lutra, mimo elementarnego charakteru analiz odnoszonych do wysoce skomplikowanych problemów, wydają się nie tylko zaskakująco relewantne, ale również radykalne. Rozpoczynając analizę Lutrowego postrzegania pracy, T. Kleffmann wskazuje, że dla Reformatora człowiek przeznaczony jest przez Boga do pracy, to jest do jakiegoś rodzaju znaczącej aktywności. By jednak pojąć Boski sens pracy, konieczne jest wyzwolenie człowieka, w usprawiedliwieniu jedynie z łaski przez wiarę, które uwalnia człowieka od wypaczonej jego grzesznością perspektywy, ujmującej pracę jako przekleństwo i karę.

Praca w takim kontekście staje się nabożeństwem, oddawaniem Bogu chwały. Jednak praca nie może zagarniać całego człowieka, gdyż musi on uświadomić sobie i realizować swe odniesienie do Boga w tejże pracy. Stąd nie każda praca może być traktowana jako nabożeństwo, szczególnie nie ta, która prowadzi do bezmyślności. Temu służy też Lutrowa interpretacja trzeciego przykazania, dotyczącego odpoczynku jako czasu, w którym to Bóg działa w człowieku. Upadek człowieka w grzech nie pozbawił pracy jej podstawowego sensu, tj. służby na rzecz miłości bliźniego oraz tego, że dzięki niej Bóg podtrzymuje świat. Jednak pracy podejmują się grzesznicy i z tego powodu jej sens bywa pomijany, a ona sama nadużywana. Stąd w Lutrowym traktacie *O wolności chrześcijanina* praca stała się także elementem samodyscypliny. To ona, obok realizacji miłości bliźniego, jest w tym piśmie ukazana jako główny cel dobrych uczynków<sup>32</sup>.

W myśleniu M. Lutra, jak zwraca uwagę T. Kleffmann, praca odgrywa też rolę modlitwy. Zyskuje ona ten wymiar, kiedy w perspektywie wiary człowiek

<sup>30</sup> *Dignity of Work – Theological and Interdisciplinary Perspective*, „LWF-Dokumentation” t. 56, 2011.

<sup>31</sup> T. Kleffmann, *Luther's Theology of Work – The Basis of a Just Economy*, „LWF-Dokumentation” t. 56, 2011, s. 51-64.

<sup>32</sup> Tamże, s. 51-53.

uświadamia sobie, że to Bóg zapewnia człowiekowi wszystko, zarówno w wymiarze cielesnym, jak i duchowym. Bożym powołaniem dla człowieka nie jest lenistwo, ale wykonywanie swojego zawodu-powołania. T. Kleffmann wskazuje w tym kontekście na rozróżnienie między pracą na rzecz zapewnienia sobie bytu a poleganiem w tej kwestii na własnych osiągnięciach. Z tym wiąże się wezwania Reformatora, by nie niepokoić się o to, czy Bóg zapewni człowiekowi, dzięki jego pracy, wystarczającą ilość dóbr do życia. T. Kleffmann łączy tak rozumiany niepokój opisany przez Reformatora z konkupiscencją, a więc zasadniczym wzorcem grzechu pierworodnego. M. Luter ukazuje też pracę napędzaną chciwością jako totalne pogrążenie się w niepokoju, prowadzącym do utraty prawdy o życiu, które jest stworzone i przepelnione sensem. Pominięcie świadomości tego, że wszystko, co otrzymujemy, także jako owoc pracy, jest darem, realizuje się nie tylko w motywacji do pracy, ale także w definiowaniu się człowieka poprzez owoce jego pracy, które zaczynają kreować jego świat i tożsamość. Taka motywacja czy postrzeganie owoców pracy nakierowanej na zysk, jako kształtujących wyłącznie człowieka pracującego, nie zgadza się z Lutrowym ujęciem pracy jako nakierowanej na podtrzymanie życia i miłość bliźniego<sup>33</sup>.

Reformator dostrzegał bowiem w każdym znanym mu rodzaju pracy epoki przedindustrialnej element wkładu w dobro wspólne. Podział zadań w społeczeństwie realizowanych w ramach podziału pracy przez różne osoby dla dobra wspólnego jest dla Reformatora przejawem Boskiego porządku. Bóg zaś jest tym, który powołuje [*beruff*] do wykonania specyficznego zadania w owym porządku. Za tym stoi przekonanie o równej wartości poszczególnych zadań i profesji w Bożych oczach. Przy czym M. Luter dostrzega konieczność krytycznego oglądu poszczególnych prac z perspektywy dobra wspólnego (np. udział żołnierzy w niesprawiedliwej wojnie czy handel towarami luksusowymi). Jednocześnie Reformator krytykuje pozyskiwanie dochodów nie jako efekt pracy, uznając to za niesprawiedliwe okradanie pracujących. Z tym wiąże się jego krytyka zysków z handlu czy kapitału<sup>34</sup>.

Ostatni wątek omawianej analizy dotyczy Lutrowej krytyki handlu. W podsumowaniu analizy sprawiedliwej ceny T. Kleffmann wskazuje na dwa kryteria, jakimi w tej materii posługiwał się Reformator. Po pierwsze, dochód musi odnosić się do poniesionych nakładów (pracy, ale także ryzyka związanego z działaniami handlowymi), a to, co wykracza ponad nakłady jest rabun-

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 53-55.

<sup>34</sup> Tamże, s. 55-57.

kiem dokonanym na tych, którzy pracują. Drugie kryterium to wierność przykazaniu miłości bliźniego, a więc troska o bliźniego, także w warunkach rynku<sup>35</sup>.

T. Kleffmann kończy swoje rozważania przykładem, w jaki sposób M. Luter krytykował nadużycia dotyczące praktyki gospodarki rynkowej, omawiając krytykę Reformatora odnoszącą się do dumpingu cenowego, a także karteli, jaka znalazła się w jego traktacie *O kupiectwie i lichwie*. Ta krytyka – zdaniem autora – świadczy o tym, że M. Luter orientował się w zależnościach pomiędzy pracą, kapitałem, handlem, cenami itd. Przy czym, wzywając świecką zwierzchność do uporządkowania problemu, Reformator miał świadomość narażenia jej przedstawicieli na korupcję i widział w tym przejaw grzechu chciwości. Ten problem, pomijając Lutrowe rozwiązania o charakterze apokaliptycznego Bożego sądu, T. Kleffmann uznał za właściwie nierozwiązywalny, wskazując jednak na współczesną wagę rozważań M. Lutra o sensie pracy oraz sprawiedliwej cenie<sup>36</sup>.

Podobnie, jako dostarczającą narzędzi krytycznych wobec współczesnej rzeczywistości ekonomicznej, postrzega teologię M. Lutra Guillermo Hansen, który wystąpił z obszernym referatem *An Economy of Grace? Money, Religion and Tyranny in Luther's Theology (Ekonomia łaski? Pieniądże, religia i tyrabia w teologii Lutra)*, wygłoszonym na konferencji *Global Perspectives on the Reformation. Interactions between Theology, Politics and Economics*. G. Hansen rozpoczyna od ukazania kwestii nie tylko w perspektywie Lutrowej krytyki wczesnokapitalistycznych praktyk, ale na bazie komentarza Reformatora do I przykazania z *Dużego katechizmu* wskazuje na jego krytykę pieniądza traktowanego w kategoriach religijnych, jako Mammona konkurującego z prawdziwym Bogiem<sup>37</sup>.

W części poświęconej teologii Lutra i kapitalowi, G. Hansen ukazuje, że tematyka związana z ekonomią była dla M. Lutra nie czymś pobocznym, ale obszarem, w którym dochodziła do głosu troska o utrzymanie stworzenia, a przede wszystkim walka o Bożą chwałę. Wskazuje przy tym, że chociaż M. Luter nie dysponował kategorią „kapitalizmu”, nie przeszkadzało mu to jednak dostrzec wczesnokapitalistycznych praktyk jako elementu struktury wchodzącej w spór z chrześcijaństwem. Pozwalało mu na to pojęcie religii,

<sup>35</sup> Tamże, s. 57-61.

<sup>36</sup> Tamże, s. 61-63.

<sup>37</sup> G. Hansen, *An Economy of Grace? Money, Religion and Tyranny in Luther's Theology*, niepublikowany tekst referatu wygłoszonego w trakcie zorganizowanej przez ŚFL konferencji *Global Perspectives on the Reformation. Interactions between Theology, Politics and Economics* Windhoek, Namibia, 28.01.-1.11.2015, tekst w archiwum autora, s. 1 n.

które odwoływało się do kategorii serca, a więc symbolicznego opisu subiektywnej strony człowieka, realizującej się w jego relacjach. Dzięki temu Reformator mógł ukazać konsekwencje fałszywej wiary dla całości struktury, w jakiej żyje człowiek. Dostrzegał w rodzących się kapitalistycznych praktykach nie tylko nową strukturę ekonomiczną, ale swoistego rodzaju nową duchowość, która stawiała człowieka w centrum. G. Hansen zwraca uwagę, że kluczem do Lutrowej teologii jest krytyka traktowania odpuszczenia grzechów jako towaru, co miało miejsce w praktyce odpustowej. Drugim kluczowym dla G. Hansena elementem Lutrowej krytyki kapitalistycznej ekonomii jest, ukazane już przez T. Kleffmanna w opisie pojęcia sprawiedliwej ceny, zerwanie związku między zarabianiem pieniędzy a pracą, na rzecz pojmowania pieniędzy jako narzędzi samopomnażania się poprzez udzielanie pożyczek. Te dwa aspekty atakowane były przez M. Lutra – po pierwsze z pozycji parenezy domagającej się miłości bliźniego, po drugie zaś z perspektywy tego, że Bóg darował samego siebie w Chrystusie. „Radosna wymiana” z Chrystusem nie jest zaś realizowana na zasadach sprawiedliwości. Stąd wezwania M. Lutra, by chrześcijanie byli gotowi obdarowywać innych, nie oczekując zwrotu. Całość zaś wypowiedzi Reformatora nakierowana jest na teologiczne myślenie, w którym rządzi dar, usuwający *Schuld* (termin ten oznacza zarówno dług, jak i winę), a celem nie jest dążenie do wzrastania samego siebie, ale samooddająca się obecność Chrystusa. G. Hansen podsumowuje stwierdzeniem, że praktyki kapitalistyczne z tej perspektywy mogą być postrzegane jako przeniesienie na rzeczywistość świecką praktyki antychrysta, którą Reformator krytykował w obszarze teologicznym<sup>38</sup>.

W dalszej części swoich rozważań G. Hansen ukazuje, jakie strategie radzenia sobie z krótko scharakteryzowanymi wyżej wyzwaniem proponuje Reformator w swojej myśli teologicznej. Pierwsza z nich to uśmiercanie starego człowieka na rzecz narodzenia się nowego, a więc życie w eschatologicznej perspektywie. Elementem tego procesu jest rezygnacja z konsumpcji i długu na rzecz daru. Druga odwołuje się do nauczania M. Lutra o trzech świętych zakonach (stanach) oray dwóch regimentach i wiąże się z tym, że wskazana wyżej transformacja podmiotu (uśmiercanie starego człowieka) nigdy nie jest docześnie zakończona. Nauczanie to obejmuje obszary ekonomii, polityki i Kościoła. Ekonomii – jako obszaru produkcji tego, co potrzebne dla zachowania i wzrostu stworzenia. Polityki – jako obszaru regulacji wymiany owych dóbr. Te dwa obszary różnie pojmowanej władzy uzupełniają Kościół, jako miejsce otrzymywania od Boga zbawczych darów w Słowie i sakramencie. We wszystkich tych obszarach człowiek przyjmuje Boże dary, używa ich, ale także

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 2-12.

niestety nadużywa. Z tą myślą współgra podział na to, co świeckie i to, co duchowe, wywiedziony z dwóch regimentów. Przy czym G. Hansen zwraca uwagę, że zmiana rzeczywistości wymaga zaangażowania zarówno w sferze duchowej, jak i świeckiej. Dopiero to współgranie pozwala prawdziwie żyć w świecie przepelnionym napięciami<sup>39</sup>.

#### 4. Podsumowanie

Wyodrębnione i omówione wyżej trzy wątki refleksji ŚFL na temat teologii Marcina Lutra, poświęcone kolejno hermeneutyce, etyce politycznej i społecznemu zaangażowaniu oraz etyce pracy i życia gospodarczego, ukazują, że podejmowana na forum Federacji refleksja oparta jest na odczytaniu kluczowych wątków myśli Reformatora we wskazanych obszarach. W rozważaniach hermeneutycznych omówione zostały takie kluczowe elementy myślenia Reformatora, jak chrystocentryczna lektura Pisma Świętego, kategorie zewnętrznej i wewnętrznej jego jasności, przywiązanie do literalnego brzmienia tekstu, rozróżnienie na Zakon i Ewangelię, czy też kategoria samointerpretacji Pisma. W odniesieniu do etyki politycznej, kluczowym przedmiotem zainteresowania jest krytyczne odczytanie Lutrowego rozróżnienia dwóch regimentów oraz jego gotowość do zaangażowania na rzecz kształtowania porządku społecznego. W kontekście zaś etyki pracy i życia gospodarczego przypomniane zostały Lutrowe wypowiedzi na temat Bożego powołania do pracy i odpoczynku, a także krytyka praktyk kapitalistycznych.

Zestawienie tych trzech wątków pozwoliło także dostrzec wzajemne przenikanie się w ich ramach poszczególnych motywów teologii Reformatora. Szczególnie istotne w tym względzie jest rozróżnienie na Zakon i Ewangelię, wykorzystywane nie tylko na gruncie hermeneutycznym, ale także w odniesieniu do porządku społecznego. Lutrowe struktury tego ostatniego (nauka o trzech zakonach – stanach) wykorzystywane były zaś w kontekście etyki życia gospodarczego, podobnie jak nauka o dwóch regimentach. Ciekawym wątkiem jest także ukazanie ekonomicznego wymiaru Lutrowego protestu wobec sprzedaży odpustów. Istotną wagę ma również fakt, że w tle rozważań nad wszystkimi trzema wątkami pojawia się zasadniczy i fundamentalny motyw Lutrowej teologii, a więc usprawiedliwienie jedynie z łaski przez wiarę.

Na zakończenie należy wskazać na zasadniczą cechę wszystkich omówionych powyżej rozważań nad teologią Reformatora. Jeśli uwzględnić kontekst poszczególnych publikacji, w których się ukazywały czy też konferencji, na

<sup>39</sup> Tamże, s. 18-26.



których zostały przedstawione, to należy stwierdzić, że każdorazowo odwołania do teologii M. Lutra stanowią element rozważań nad współczesnymi problemami i wyzwaniem stojącymi przed Kościołami luterńskimi. Aktualizująca analiza teologii Reformatora jest krytycznie odnoszona do współczesnej rzeczywistości, przede wszystkim w kontekście praktyki życia Kościoła. Należy przy tym odnotować, że pojawiają się też aktualizujące konfrontacje myśli M. Lutra z bardziej współczesnym dorobkiem na temat poruszanych przezeń tematów (np. wskazane odniesienia do hermeneutyki H. G. Gadamera). Kluczowym jednak jest podejście do teologii M. Lutra jako źródła inspiracji dla luterńskiej współczesności. Najdobitniejszym tego przejawem jest fakt, że omawiane w tekście teksty oraz referaty konferencyjne stały się w ŚFL elementami przygotowania dokumentów studyjnych Federacji na temat luterńskiego postrzegania hermeneutyki<sup>40</sup> i zaangażowania społecznego<sup>41</sup>. Przewidziane są one jako materiał roboczy dla różnych gremiów we współczesnych Kościołach luterńskich. Widać zatem, że w ramach refleksji ŚFL podjęto próbę nie tylko przypomnienia teologii M. Lutra z okazji zbliżającego się jubileusza 500 lat Reformacji, ale także odnalezienia w niej inspiracji wobec aktualnych wyzwań stojących przed spadkobiercami wittenberskiej Reformacji.

**Summary:** Theology of Martin Luther in the Lutheran World Federation's Debate after 2010

The article analyses the debate in the largest international organization of Lutheran Churches which takes place within the context of the 500th anniversary of the Reformation that falls in 2017. Theological heritage of Martin Luther is an important point of reference in areas such as hermeneutics, ethics, political and social commitment, as well as work ethics, and economic life. Analysis of the Reformer's theological thought in these areas is not only a reminder of key elements of his theology, but also an inspiring, critical actualisation of contemporary problems faced by the Lutheran Churches.

**Keywords:** Martin Luther, Lutheran World Federation, Hermeneutics, Political Ethics, Business Ethics

---

<sup>40</sup> „*In the Beginning was the Word*”. *The Bible in the Life of the Lutheran Communion. A Study Document on Lutheran Hermeneutics*, Geneva 2016 (dokument dostępny również w wersji elektronicznej: [https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/dtpw-hermeneutics\\_statement\\_en\\_0.pdf](https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/dtpw-hermeneutics_statement_en_0.pdf) [dostęp: 31.08.2016]).

<sup>41</sup> *The Church in the Public Space. A Study Document of the Lutheran World Federation*, Geneva 2016 (dokument dostępny również w wersji elektronicznej: [https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/dtpw-churches\\_in\\_public\\_space.pdf](https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/dtpw-churches_in_public_space.pdf) [dostęp: 31.08.2016]).

**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 luterńskiej Reformacji XVI w. i jej współczesnej recepcji oraz interpretacji.

**Henning Theißen**

## **Theologie des Herzens – Theologie der Tatsachen. Zur Lage der Offenbarungstheologie im Jahr des Reformationsjubiläums**

### **1. Das Gegenüber von Offenbarungs- und Subjektivitätstheologie**

Die Gesellschaft für deutsche Sprache (GfdS) hat den Ausdruck „postfaktisch“ zum „Wort des Jahres 2016“ erklärt. Zur Erinnerung: Erstmals 1971 und ständig seit 1977 wählt die GfdS gegen Ende eines jeden Jahres ein Wort oder (seltener) eine sprachliche Wendung aus, das bzw. die die öffentlichen Debatten im zurückliegenden Jahr in besonderer Weise geprägt hat. Ein solches Wort erscheint als besonders geeignet, einen Eindruck von der gesellschaftlichen Diskussionskultur zu geben, der über die bestehenden politischen oder weltanschaulichen Ausrichtungen hinausgeht, zwischen deren Gegensätzen sich all diese Diskussionen ereignen. Kaum weniger wichtig ist das „Unwort des Jahres“, das seit 1991 – allerdings mit einem größeren zeitlichen Abstand zum betreffenden Jahr – benannt wird, und zwar ursprünglich ebenfalls von der GfdS, seit 1994 jedoch von einer eigenständigen „Sprachkritischen Aktion“.<sup>1</sup> Es verdeutlicht beispielhaft Abbrüche oder Entgleisungen der Diskussionskultur.

Sowohl die Wörter als auch die Unwörter des Jahres sind ein Spiegel, den die wohl kennzeichnendste Humanressource – die Sprache selbst – den Menschen, die sie gebrauchen, vorhält. Die Gefahr, dass die förmliche Kür eines Wortes oder Unwortes dieses womöglich stärker aufwertet, als es dem tatsächlichen Bild entspricht, das dieses Wort oder Unwort im betreffenden Jahr abgegeben hat, ist (besonders bei den Unwörtern) nicht wegzudiskutieren und verdeutlicht nur, wie wirklich und wie wirksam Sprache ist. Einige Unwörter wie das „sozialverträgliche Frühableben“ (1998) konnten so ihre eigene Geschichte schreiben, aber auch manches Wort des Jahres, etwa die von der in Deutschland ausgetragenen Fußballweltmeisterschaft ausgehende „Fanmeile“ (2006).

---

<sup>1</sup> Vgl. <http://www.unwortdesjahres.net/> (13.12.2016).

Und nun also „postfaktisch“. Der Ausdruck beschreibt nach der Pressemeldung der GfdS vom 09.12.2016 einen Zustand der öffentlichen politischen Debatte, in dem „die gefühlte Wahrheit“ hinter die Tatsachenwahrheit zurücktritt.<sup>2</sup> Als Beispiele werden der britische Austritt aus der Europäischen Union (als „Brexit“ selbst das Vize-Wort des Jahres 2016!) sowie natürlich der Wahlsieg von D. Trump im Rennen um die US-Präsidentschaft genannt, den er mit einem auf emotionale Meinungsmache gerichteten Wahlkampf errang. All das sind Themen, die ursprünglich nicht in der Theologie beheimatet sind. Das heißt aber nicht, dass die Theologie dazu nichts sagen könnte oder sollte; im Gegenteil! Hier ist auch nicht nur an die theologische Ethik zu denken, die als Wirtschaftsethik bzw. Ethik des Politischen – freilich immer im Rückgriff auf die Fachexpertise der Wirtschafts- bzw. der Politikwissenschaften – zu den Phänomenen Brexit und Trump Stellung nehmen kann und wird. Vielmehr ist darüberhinaus das mit dem Ausdruck „postfaktisch“ eigentlich bezeichnete (*Miss-Verhältnis von Tatsachen und Empfindungen*) zumindest in der aufgeklärten Neuzeit auch ein grundlegend theologisches Problem. Dieser Hintergrund des Widerstreits von Fakten und Emotionen ist im ersten Abschnitt dieser Überlegungen (1.) zu erläutern, um so die doppelte Problematik dieses Streits zu erfassen, die uns in den folgenden Abschnitten (2.-3.) beschäftigen wird, ehe eine Schlussfolgerung aus den getätigten Beobachtungen gezogen wird (4.).

Im Wesentlichen seit F. Schleiermacher weiß die evangelische Theologie, dass sie die biblischen Offenbarungsschilderungen nicht geradewegs als Tatsachen beanspruchen kann. Besonders zwei Erkenntnisse haben seither diese Einsicht befördert. Zum einen sind die biblischen Texte durchweg aus der Perspektive des „gläubigen Selbstverständnisses“ geschrieben (wie R. Bultmann im Anschluss an Schleiermachers Hermeneutik sagte),<sup>3</sup> was jeden Anspruch auf ‚historische Objektivität‘ untergräbt. Zum anderen erweist sich vieles von dem, was in der Bibel mit dem Anspruch von Offenbarungsaussagen auftritt, in historischer Perspektive als ableitbar aus religionsgeschichtlich umgebenden Kulturen, was den Offenbarungsanspruch dekonstruiert.<sup>4</sup> Schleiermachers Lösung war bekanntlich, seiner Dogmatik nicht die biblischen Texte zugrunde zu legen, sondern die jeweiligen Bestimmtheiten des „frommen Selbstbewusstseins“ (also des „gläubigen Selbstverständnisses“),

<sup>2</sup> Vgl. <http://gfdS.de/aktionen/wort-des-jahres/> (13.12.2016).

<sup>3</sup> Vgl. Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik* [1950], in: ders., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1952, 211-235, passim.

<sup>4</sup> Einschlägig hierfür ist das Wirken der Religionsgeschichtlichen Schule um W. Bousset gewesen, deren weiterem Kreis auch Bultmann entstammte.

für das Texte wie die Bibel und die Bekenntnisschriften Ausdrucksformen seien. Damit fiel die Beanspruchung von Bibel und Bekenntnis als Offenbarungsurkunde bzw. Auslegung einer solchen. Ausdrucksformen menschlichen Bewusstseins sind demgegenüber, anders als vorgebliche Offenbarungsgegenstände, historischer Erforschung und Kritik zugänglich. Mit dieser Grundentscheidung, die er in der Einleitung seiner *Glaubenslehre* von 1830/31 (2. Aufl.) darlegte, machte Schleiermacher der Weg dafür frei, Theologie durch das Feuer aufklärerischer Kritik hindurch neu als Offenbarungstheologie zu entwerfen. Schleiermacher spricht im berühmten § 4 der Zweitauflage der *Glaubenslehre* davon, dass die Verfasstheit des Selbstbewusstseins, in der dieses sich vorfinde, in der klassischen Asymmetrie von „Sosein“ und „Sichselbstnichtsogesezthaben“, von Freiheit und Abhängigkeit das Resultat von „Offenbarung“ sei. Wohl mit Absicht vermeidet Schleiermacher bei diesem systematisch grundlegendsten Gebrauch des Offenbarungsbegriffs die ausdrückliche Benennung der Offenbarungsquelle als ‚Gott‘ und spricht nur vom „Woher“ der Offenbarung.<sup>5</sup>

Mit dieser dogmatischen Grundkonstellation eines „Woher“ des „frommen Selbstbewusstseins“ aber hat Schleiermacher das Grundproblem der neuzeitlichen evangelischen Theologie erst in aller Schärfe herausgestellt. Es wird heute gern begrifflich auf die (gewiss vergrößernde) Alternative von Offenbarungs- und Subjektivitätstheologie gebracht. Ein Beispiel aus der Lehrergeneration der jetzigen akademischen Theologie ist die Kontroverse, die sich E. Jüngel und T. Rendtorff etwa zu Beginn der 1970er Jahre um den Gottesbegriff lieferten. Jüngel hatte 1969 in einer Broschüre argumentiert, der Ausdruck ‚Gott‘ bezeichne schon „als Wort unserer Sprache“ – also im alltagssprachlichen Gebrauch – eine schlechthin souveräne personale Instanz, die von sich aus, also aus freien Stücken, ihre Souveränität an Menschen betätige.<sup>6</sup> Rendtorff antwortete 1972 mit einer kleinen Schrift, die Jüngels These mit einem unübersehbaren Fragezeichen versah. In *Gott – ein Wort unserer Sprache?* behauptete Rendtorff stracks gegen Jüngel, in der gewöhnlichen Sprache sei ‚Gott‘ das „zusammenfassende Wort für das Ganze des

---

<sup>5</sup> Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* [1830/31], Neuausgabe hg.v. Martin Redeker, Berlin 1960, Nachdr. 1999, Bd. I, 23-30 (§ 4).

<sup>6</sup> Vgl. Eberhard Jüngel, *Gott – als Wort unserer Sprache* [1969], in: ders., *Unterwegs zur Sache* (Theologische Bemerkungen [später: Theologische Erörterungen II]), München [später: Tübingen] 1972, 80-104.

menschlichen Lebens“.<sup>7</sup> Freie Souveränität gegenüber den Menschen dort – Inbegriff menschlichen Lebens hier: Gegensätzlicher kann der Gottesbegriff kaum bestimmt werden.

Dennoch ist der Gegensatz von Offenbarungs- und Subjektivitätstheologie, der sich zwischen Jünger und Rendtorff zuspitzt, in gewisser Weise noch *innerhalb* der Offenbarungstheologie angesiedelt, denn zumindest Schleiermachers Begriff der Subjektivität als Selbstbewusstsein stellt eine reflexive Figur dar, weil sie der Reflex jenes geheimnisvollen Woher der Offenbarung ist. Subjektivität als nicht reflexives, sondern unmittelbares Gewahrsein dieses Woher kommt für Schleiermacher also gar nicht erst in Betracht. Hier trennt sich der Weg der neuzeitlichen evangelischen Theologie gleich an der ersten Gabelung von der idealistischen Option eines J.G. Fichte, für den solch unmittelbare, nicht erst im Rückschluss aus der Subjekt-Objekt-Spaltung gewonnene Subjektivität die „ursprüngliche Einsicht“ (D. Henrich) war.<sup>8</sup> Von Fichtes Warte aus erscheint Schleiermachers reflexiver Subjektivitätsbegriff als Kantianismus. Demgegenüber ist Subjektivität, wie Fichte sie versteht, für die evangelische Dogmatik ab Schleiermacher eher Idealismus als Theologie.

Es kommt für unsere Überlegungen zur Problematik von Fakten und Empfindungen nicht darauf an, ob die Alternative zwischen philosophischem Idealismus und theologischer Dogmatik ausschließlich ist. Maßgebend dürfte sein, dass der Gegensatz von Offenbarungs- und Subjektivitätstheologie jedenfalls *nicht* ausschließlich ist. Insbesondere Vertreter des Theologischen Arbeitskreises Pfullingen haben in sehr nachvollziehbarer Weise dargelegt, dass das Problem der Offenbarung unter neuzeitlichen Bedingungen deckungsgleich mit der Frage der Subjektivität ist, insofern beide dazu anleiten, die Situation des menschlichen Subjekts in der neuzeitlich ‚entzauberten‘ Welt (M. Weber) *als* theologische Vorgegebenheit zu verstehen.<sup>9</sup> Die Dogmatik kann von dieser Subjektivität umfassend nur unter der Voraussetzung von Offenbarung sprechen.

---

<sup>7</sup> Trutz Rendtorff, *Gott – ein Wort unserer Sprache? Ein theologischer Essay* (TEH NF 171), München 1972, hier 28 (zit. nach Stefan Holtmann, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Darstellung seiner Theologie* [FSÖTh 118], Göttingen 2007, 118).

<sup>8</sup> Vgl. Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (Wissenschaft und Gegenwart 34), Frankfurt 1967.

<sup>9</sup> Vgl. Christoph Schwöbel, *Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung*, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), *Lebenserfahrung* (MJTh 3 = MThS 29), Marburg 1990, 68-122 bzw. Eilert Herms, *Offenbarung und Erfahrung*, in: ders., *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens*, Tübingen 1992, 246-272.

Vor dem hier skizzierten Hintergrund impliziert die Herausforderung des „Postfaktizismus“ ein genuin offenbarungstheologisches Problem. Der Widerstreit von Fakten und Empfindungen deckt sich mit der offenbarungstheologisch unentschiedenen Frage, ob Offenbarung feststehende Tatsachenwahrheit ist oder nur in der persönlich empfundenen Transformation und Aneignung dieser vorgeblich feststehenden Tatsachen wahr ist. Noch vor einer systematischen Beleuchtung dieser Frage bietet sich das laufende Jahr des Reformationsjubiläums als Beispiel für diesen unentschiedenen Streit von faktischer und gefühlter Wahrheit an.

## **2. Das Reformationsjubiläum vor der Herausforderung des, Postfaktischen‘**

Innerhalb der ‚Reformationsdekade‘, die im deutschen landeskirchlichen Protestantismus schon seit 2007 begangen wird, wurde mit dem Reformationstag 2016 das Jubiläumsjahr im engeren Sinne eröffnet. Dass dabei in der Medienöffentlichkeit der gleichzeitige Besuch von Papst Franziskus beim Lutherischen Weltbund in dessen Gründungsland Schweden weitaus mehr Aufmerksamkeit bekam, bringt schon manche Probleme von Gedenkkultur an die Oberfläche. Das Jahr des Reformationsjubiläums wird seinerseits eine Vielzahl an Gedenkveranstaltungen an verschiedensten Stätten der Reformation nicht nur in Wittenberg und Umgebung, sondern in ganz Europa mit sich bringen. Ganz im Sinne der Fülle dessen, was ‚Gedenken‘ als sakramentstheologischer Begriff über die kognitive Erinnerung hinaus einschließt, sind diese Veranstaltungen keineswegs musealer Natur, sondern motivieren gegenwärtiges Handeln – bis hin zu einer gewissen ‚Eventisierung‘. Das Reformationsjubiläum steht im Horizont einer Gedenkkultur, die den öffentlichen Raum seit einiger Zeit erfasst hat und die auch in wissenschaftlichen Theorien des kulturellen Gedächtnisses erfasst wird – Jubiläen sind sogar ein Prachtbeispiel und bevorzugter Forschungsgegenstand für diese Theorien.

Im deutschen Sprachraum dürfte die Gedächtnistheorie von J. Assmann am prominentesten sein.<sup>10</sup> Ihm zufolge erzählt das kulturelle Gedächtnis die identitätsstiftende Gründungsgeschichte der Gruppen, die es pflegen, und vergegenwärtigt so den Ursprung der betreffenden Gemeinschaften. Dabei unterscheidet Assmann mit der „kalten“ und der „heißen“ Erinnerung idealtypisch zwei Formen gedenkenden Umgangs mit dem eigenen Ursprung, der

---

<sup>10</sup> Vgl. zum Folgenden Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* [1992], München 72013, bes. 66-86 zu „kalter“ und „heißer“ Erinnerung.

einerseits zur Stabilisierung der eigenen Gruppe und ihrer Geschichte („kalt“), andererseits aber auch zu deren Infragestellung herangezogen werden kann („heiß“).

Die Einschlägigkeit dieser Theorie für das Phänomen des Reformationsjubiläums ist mit Händen zu greifen, kann doch die Reformation in gewissem Sinne als die „Gründungsgeschichte“ der evangelischen Kirchen angesehen werden, die sich auf sie berufen. Man wird also z.B. an die lutherischen Kirchen die Frage richten dürfen, wie „kalt“ oder „heiß“ ihr Luthergedenken im Jahr des Reformationsjubiläums ausfällt. Auch wenn das Jubiläumsjahr gerade erst begonnen hat: eine Tendenz seines Luthergedenkens scheint schon deutlich zu sein, nämlich die Entschiedenheit und öffentliche Sichtbarkeit, mit der fast einhellig Luthers Antijudaismus, womöglich Antisemitismus, kritisiert wird. Man könnte hierin eine „heiße“ Form der Erinnerung sehen, die die zentrale historische Bezugsgestalt der lutherischen Kirchen in ein regelrechtes Zwielicht setzt: Was bleibt von einem Reformator, der aufgrund seiner Einsichten in die alleinige Heilsmittlerschaft Christi letztlich die Juden, die diese Einsicht nicht teilten und trotz reformatorischer „Belehrung“ nicht teilen wollten, aus der menschlichen Gemeinschaft glaubte ausstoßen zu müssen – und was wird aus der auf diesen Reformator sich berufenden Kirche? Beim Gedenken an *diesen* Luther scheint es für die reformatorische Kirche buchstäblich „heiß“ zu werden.

Ich bin bezüglich dieser Einschätzung aber zurückhaltend. Die frühere EKD-Ratsvorsitzende M. Käßmann, von eben diesem Rat zur offiziellen Botschafterin der EKD für das Reformationsjubiläum ernannt, hat im mündlichen Vortrag<sup>11</sup> den Hinweis auf Luthers Antijudaismus sogleich mit der Konsequenz verknüpft, die die EKD aus der jahrhundertelangen Wirkungsgeschichte dieses Antijudaismus gezogen habe: nämlich auf jede Form der Judenmission zu verzichten. Wohlgedenkt: Nach dieser Darstellung hat nicht die heutige Absage an die Judenmission (die sich im heutigen Zusammenhang vielleicht einfacher mit israeltheologischen Argumenten oder dem Hinweis auf eine „Theologie nach Auschwitz“ begründen ließe) zu einer Revision des Lutherbildes geführt, sondern Luthers an diesem Punkt verheerende Wirkungsgeschichte sei erst durch den Verzicht auf die Judenmission wirksam gestoppt worden. Man kann also ohne alle Beckmesserei feststellen, dass

---

<sup>11</sup> Ich beziehe mich hier und im Folgenden auf: Margot Käßmann, *Beobachtungen auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017. Vortrag am Institut für Religion und Gesellschaft der Ruhr-Universität Bochum am 29.11.2016* (unveröffentlicht).



Luthers Antijudaismus hier in durchaus ‚kalter‘ Manier erinnert wird, insofern die Erinnerung an ihn zur Bestätigung der jetzigen, gegenteiligen Sicht und Praxis dient.

Der Berliner Reformationshistoriker J. Wallmann hat diese Thematik im Juni 2016 in ähnlicher Weise in einem Artikel für das *Deutsche Pfarrerverbandblatt* unter der zugespitzten Überschrift dargestellt: „Die evangelische Kirche bastelt sich ihre Geschichte“. <sup>12</sup> Im polemischen Vorwurf des „Bastelns“ kommt auf einmal die ganze Problematik von Fakten und Empfindungen, Tatsachenwahrheit und gefühlter Wahrheit hoch, die in dem Wort des Jahres „postfaktisch“ steckt. Wallmanns argumentativer Einwand – der Luther keineswegs exkulpiert – lautet, dass es für die angeblich jahrhundertelange Wirkungsgeschichte der späten Judenschriften Luthers, von der die EKD sich distanzieren, keine Beweise gebe. Vielmehr sei für diese Luthertexte vor 1933 von einer im Vergleich zu anderen Schriften Luthers regelrecht mageren Rezeption auszugehen, so dass der aus NS-nahem Antisemitismus gespeiste Rückgriff auf diese Schriften nach 1933 sich mit dem Vorwurf an die evangelische Kirche verbinden konnte, diese Schriften Luthers nicht an die Öffentlichkeit gebracht zu haben. Die historische Beweislage spreche also gegen die kirchliche Selbstwahrnehmung. Ist damit das Reformationsjubiläum zumindest am Beispiel seines Luthergedenkens selbst ein Fall von ‚Postfaktizismus‘?

Womöglich wäre dieses Urteil seinerseits verfrüht. Käßmann weist in ihren Überlegungen selbst darauf hin, dass die Reformationsjubiläen der Vergangenheit vorrangig Ausdruck des kirchlichen Selbstbildes der jeweiligen Zeit waren. Bekannt sind die Lutherjubiläen 1883 und 1917, die im Zeichen der ‚nationalprotestantischen Mentalität‘ <sup>13</sup> bzw. des Kriegserlebens standen, das einen K. Holl bewog, aus seiner Reformationsrede an der Berliner Universität den Grundstock eines nicht zuletzt auf die Wiedergeburt des deutschen Nationalgewissens zielenden Programms, der sog. Lutherrenaissance, zu machen. <sup>14</sup> Käßmann nimmt mit ihren diesbezüglichen Hinweisen wichtige

---

<sup>12</sup> Vgl. hier und im Folgenden Johannes Wallmann, *Die evangelische Kirche bastelt sich ihre Geschichte II*, in: DtPfrBl 116 (2016), Heft 6, online: <http://www.pfarrerverband.de/pfarrerverband/archiv.php?a=show&id=4073> (13.12.2016). Wallmann setzt sich u.a. mit anderslautenden Auffassungen von Th. Kaufmann auseinander.

<sup>13</sup> Vgl. Manfred Gailus/Hartmut Lehmann (Hg.), *Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes* (VMPIG 214), Göttingen 2005.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu die umfangreichen Forschungen von H. Assel seit seiner Dissertation *Der andere Aufbruch* (1994).

Ergebnisse der Jubiläumforschung auf, die sich wahrscheinlich in den größeren Rahmen der Gedenkkultur allgemein übertragen lassen.<sup>15</sup> Vereinfacht gesagt: Ein Denkmal sagt im allgemeinen mehr über seinen Erbauer aus als über die, derer es gedenkt. Das gilt auch für das Reformationsjubiläum, jedenfalls soweit es ein Reformationsgedenken ist. Unter ganz anderen inhaltlichen Vorzeichen wird man daher vom Reformationsjubiläum 2017 erwarten können, dass es ein Bild der heutigen Kirche zeichnen wird, in dem sie sich als weltoffen, partizipatorisch und ökumenisch präsentiert. Und sofern das bewusst und reflektiert geschieht oder ausdrücklich gemacht wird, scheint diese Rezeption der Reformation auch kein Problem darzustellen. ‚Kalte‘ und ‚heiße‘ Erinnerung egalisieren sich dann zu einem gewissen Grade.

Der „postfaktische“ Widerstreit von Tatsachen und Empfindungen ist damit aber keineswegs aus der Welt geschafft; im Gegenteil! Kalte und heiße Erinnerung sind nach Assmann die zwei Grundmodi der Rezeption der Gründungsgeschichte einer Gemeinschaft. Wenn aber ihr Gegensatz nicht ausschließend ist, dann ist anzunehmen, dass sie gemeinsam einer anderen, nicht-rezeptiven Form von Erinnerung gegenüberzustellen sind, auf die man in Assmanns Theoriedesign allerdings nicht stößt. Hier liegt eine analoge Konstellation vor wie zwischen Offenbarungs- und Subjektivitätstheologie, die beide als Formen des offenbarungstheologischen Ansatzes im Unterschied zum idealistischen zu bestimmen waren. Nicht anders verhält es sich mit Assmanns ‚heiße‘ und ‚kalte‘ Erinnerung. Assmanns Rezeptionsästhetik steht die stärker produktionsästhetische Gedächtnistheorie von P. Ricœur gegenüber, die nicht beim erinnernden Ich (oder Wir), sondern beim erinnerten „Was“ ansetzt.<sup>16</sup> Gegen die sensualistische und empiristische Tradition im Gefolge von J. Locke geht Ricœur davon aus, dass Erinnerung keine subjektive Leistung der Verknüpfung zweier Bilder ist, die das Gedächtnis beim erneuten Auftreten der erinnerten Sache, doch dieser gegenüber selbständig herstellt; vielmehr nimmt Ricœur ein „Weiterleben der Bilder“<sup>17</sup> selbst an, die in der Erinnerung lediglich von der Latenz in die Manifestation überführt werden, so dass (mit M. Hei-

<sup>15</sup> Vgl. hier nur als allerdings exponiertes Beispiel das Themenheft KZG 26 (2013/2): „*Befreier der deutschen Seele*“. *Politische Inszenierung und Instrumentalisierung von Reformationsjubiläen im 20. Jahrhundert*.

<sup>16</sup> Vgl. zum Folgenden: Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], übers. von Heinz-Dieter Gondek/Heinz Jatho/Marcus Sedlaczek (Übergänge 50), München 2004, speziell 21.

<sup>17</sup> Vgl. Ricœur, *Gedächtnis*, 665.

degger) das Vergessen die Grundlage der Erinnerung ist. Die Erinnerung erscheint hier als eine von der erinnerten Sache selbst ausgehende Forderung, die sich umso mehr stellt, je mehr sie das Gedächtnis *überfordert*.

Ricœur hat seine gedächtnistheoretischen Überlegungen zum ‚Was‘ der Erinnerung theologisch konkretisiert mit Blick auf die Bibel als einen Text, der sich seine Rezipienten in der Simultaneität ihres Erfordernisses und ihrer Überforderung faktisch selbst schafft, auch wenn den biblischen Texten keine diesbezügliche ‚Intention‘ unterstellt werden kann. Ricœur spricht vielmehr von der Bibel als einem zugleich geschlossenen und offenen Buch, das als Kanon abgeschlossen ist, diese kanonische Würde aber nur entfaltet, indem es aufgeschlagen und daraus gelesen wird.<sup>18</sup> Lassen sich hieraus auch Analogien für das Verständnis des Reformationsjubiläums entnehmen? Mir scheint, dass dies nicht nur möglich, sondern auch gegeben ist. Denn neben dem Reformationsgedenken, in dem vor allem anderen die jeweils gedenkende Kirche ein Bild ihrer selbst zeichnet, ist das gegenwärtige Reformationsjubiläum dadurch charakterisiert, dass es die „Kulturwirkungen der Reformation“<sup>19</sup> würdigt, also solche Phänomene in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, die ohne die Reformation nicht zustandegekommen wären, wenn sie auch nicht in deren eigentlicher Absicht gelegen haben mögen. Hierzu gehören nicht nur die „Konfessionskulturen“,<sup>20</sup> in denen sich ganze und oftmals homogen abgeschlossene Lebenswelten entlang dem reformatorischen Bekenntnis ausgebildet haben. Die Kulturwirkungen betreffen darüberhinaus auch Entwicklungen auf dem Gebiet der Bildung, der Musik, der Architektur usw., die sich von ihrem theologischen Impetus abzulösen und eigenständig oder in anderen Zusammenhängen fortzuleben vermochten. Die sog. Themenjahre der Reformationsdekade vor dem laufenden Jubiläumsjahr waren ganz überwiegend solchen Kulturwirkungen gewidmet, ohne dass dies immer ausdrücklich wurde.<sup>21</sup> Der Begriff der Wirkung, mit dem solche Entwicklungen erfasst werden, steht also gewissermaßen zwischen den Polen der Produktions- und der Rezeptionsäs-

---

<sup>18</sup> Vgl. Paul Ricœur, *Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs* [1992], in: ders., *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, hg., übers. und mit einem Nachwort v. Verena Hoffmann, Freiburg 2008, 95-115.

<sup>19</sup> So der Untertitel der Konferenz „Reformatio Baltica“ (Vilnius, September 2015), die als gemeinsames Forschungsprojekt von J.A. Steiger, H. Assel und A.E. Walther entsprechende Kulturwirkungen im Ostseeraum untersuchte.

<sup>20</sup> Vgl. Thomas Kaufmann, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts* (SuR NF 29), Tübingen 2006.

<sup>21</sup> Vgl. <https://www.ekd.de/themen/luther2017/themenjahre.html> (13.12.2016).

thetik. Gewiss sind solche Wirkungen nur anhand geschehener Rezeption reformatorischer Einflüsse nachweisbar. Aber sie sind – anders als die ‚kalte‘ oder ‚heiße‘ Erinnerung in Assmanns rezeptionshermeneutischer Gedächtnistheorie – nicht ins retrospektive Belieben späterer Generationen gestellt. Hiergegen bleibt Wallmanns Einwand bestehen: Wenn sich eine Rezeption reformatorischer Einflüsse in der späteren Zeit nicht nachweisen lässt, kann von einer Wirkung der Reformation nicht gesprochen werden. Auf der anderen Seite setzen die Kulturwirkungen, die die Reformation z.B. im Gebiet der Bildung ausgelöst hat, nicht voraus, dass dies ausdrücklich in der Absicht der Reformatoren lag. Faktoren des ‚Empfindens‘ spielen also für das Vorliegen solcher Wirkungen weder auf produktions- noch auf rezeptionsästhetischer Seite eine Rolle. Daraus ergibt sich, dass das Problem des ‚Postfaktizismus‘ sich erledigt, wenn anstelle einer Rezeption der Reformation nach ihren Wirkungen gefragt wird, denn diese hängen allein von einer nachweisbaren Wirkungsgeschichte ab. Ist damit aber auch die Frage beantwortet, wie sich die Offenbarungstheologie vor dem ‚Postfaktizismus‘ darstellt? Das ist im folgenden Abschnitt zu überlegen.

### **3. Die Offenbarungstheologie vor der Herausforderung des, Postfaktischen‘**

Das Gegenüber von offenbarungs- und subjektivitätstheologischem Ansatz wurde im 1. Abschnitt dieser Überlegungen als ein lediglich relativer Gegensatz vorgestellt, der ganz innerhalb der Frage verbleibt, ob die Wahrheit der Offenbarung eher in (‚objektiven‘) Tatsachen oder in (‚subjektiven‘) Empfindungen gelegen ist. In dieser Konstellation, die das idealistische Gegenteil zum theologischen Offenbarungsbegriff bewusst nicht tangiert, ist die ‚postfaktische‘ Problematik keineswegs neu, sondern theologiegeschichtlich schon recht bald nach Schleiermacher zu beobachten, auf den sich das Gegenüber von Offenbarungs- und Subjektivitätstheologie zurückführen lässt. Wenn ich also im vorliegenden Abschnitt meiner Überlegungen einige Theoriestationen der Geschichte des Offenbarungsgedankens aufsuche, so steht im Hintergrund immer die Frage: Was eigentlich ist demgegenüber neu an dem Postfaktischen, das es 2016 zum Wort des Jahres gebracht hat?

Charakteristisch für den inneroffenbarungstheologischen Widerstreit von Fakten und Empfindungen sind zunächst die Titelbegriffe dieses Aufsatzes. Die Forderung einer ‚*Theologie der Tatsachen*‘ wurde in solcher oder ähnlicher Ausdrucksweise (Theologie der Heilstatsachen, Theologie der Heilsdaten) zu verschiedenen Zeiten erhoben, wenn insbesondere die historische Kritik, die im Gefolge Schleiermachers die Entwicklung der evangelischen Theologie des

19. Jahrhunderts prägte, als Angriff auf die den Offenbarungsanspruch aufgefasst wurde. ‚Tatsachen‘ oder ‚Heilsdaten‘, also positiv gegebene Größen, waren das Schlagwort der sog. Positiven Theologie, die sich als Gegenüber der Liberalen Theologie nach der Preußischen Generalsynode 1875 in den Auseinandersetzungen um das Apostolische Glaubensbekenntnis formierte,<sup>22</sup> in dem man diese Heilsdaten vorliegen sah. H. Cremer in Greifswald war einer der Vordenker dieses gegen den Liberalismus bei A. v. Harnack gerichteten Konzepts. Die allgemein ‚konservative‘, besser gesagt: die bekenntnisgebundene Grundorientierung war das gemeinsame Merkmal dieser und anderer ‚faktenbasierter‘ Ansätze in den Auseinandersetzungen um Offenbarungstheologie. Dabei ist auffällig, aber auch aufschlussreich, dass die liberale ‚Gegenseite‘, die die historische Kritik in ihr eigenes dogmatisches Arbeiten integrierte, weitgehend davon absah, die Kategorie des Faktischen zur Kennzeichnung ihrer eigenen Position im Schilde zu führen. Gewiss hätte sie das mit kaum minderem Recht tun können, war doch die historische Kritik ganz darauf gerichtet, Fakten von bloßen Meinungen zu sondern. Wenn die Verfechter der historischen Kritik dennoch nicht mit den ‚Fakten‘ argumentierten, dann deshalb, weil ihr Ansatz vornehmlich kritisch ausgerichtet war. Dem Begriff des Faktums haftet also das Konstruktive oder Positive, das die ‚Positive Theologie‘ ihm verlieh, anscheinend so stark an, dass auch die Gegenseite sich diesem Eindruck nicht entziehen konnte. Zu einem ‚kritischen Begriff‘ des ‚Faktischen‘ kam es nicht – jedenfalls nicht in diesem theologiegeschichtlichen Kontext. Das ist deshalb von Belang, weil die sachlogisch erwartbare Entgegnung auf den ‚Postfaktizismus‘, der im Jahre 2016 die Runde macht, natürlich genau in so einem kritischen Begriff des Faktischen bestehen müsste: Fakten sollen die bloß gefühlte Wahrheit korrigieren oder wieder zu Ehren bringen, übrigens auch gegenüber lediglich als Fakten ausgegebenen gefühlten Wahrheiten (‚Faktencheck‘).

Eine weitere Besonderheit verdient in diesem Zusammenhang Beachtung. Der zweite Begriff aus meiner Aufsatzüberschrift lautet ‚*Theologie des Herzens*‘. Das ist zunächst eine Übersetzung des Terminus ‚Pektoraltheologie‘, mit dem der langjährige Repräsentant des hallischen Pietismus, F.A.G. Tholuck, in der Generation nach Schleiermacher die Diskussion bereicherte. An diesem pietistischen Beispiel lässt sich eine Beobachtung machen, die für den ganzen Streit um Tatsachen und Empfindung aufschlussreich ist. Es trifft keineswegs zu, dass die Opposition gegen die historische Kritik sich nur im Beharren auf

---

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Julia Winnebeck, *Apostolikumstreitigkeiten. Diskussionen um Liturgie, Lehre und Kirchenverfassung in der preußischen Landeskirche 1871-1914* (AKThG 44), Leipzig 2016.

dem Faktencharakter der Offenbarung zu artikulieren wüsste. Beinahe noch kennzeichnender scheint mir die Auffassung zu sein, dass den Fakten die eigenständige Bedeutung als Träger der Offenbarung abgesprochen wird mit Hinweis darauf, dass nur die im Herzen angeeigneten Offenbarungsinhalte als wahr anerkannt werden dürften. Der Gedanke als solcher ist bereits aus der mittelalterlichen Vorstellung der Gottesgeburt in der Seele bekannt und findet sich evangelischerseits z.B. 1674 im *Cherubinischen Wandersmann* bei Angelus Silesius (J. Scheffler): „Wird Christus tausendmal in Bethlehem geboren und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verloren.“ Auch wenn hier die Empfindung offensichtlich nicht gegen die Tatsachen gestellt wird, sondern deren Aneignung und Transformation vorsieht, so ist eine Abwertung des bloß Faktischen doch kaum zu bestreiten. Das gilt besonders von allem Einfluss, den der Pietismus mit der Akzentuierung der Bekehrung in die Theologie hineinbringt. In der Neuzeit ist auf evangelischer Seite darüberhinaus an die sog. Erlanger Theologie zu denken, die die individuelle Wiedergeburt als Ausgangspunkt der ganzen Dogmatik begreift, diese aber – darin Schleiermachers Hermeneutik folgend – in einer Objektivität darzustellen beabsichtigt, die selbst wieder den Rang des Faktischen reklamiert: Die persönliche Erfahrung der Wiedergeburt ist gegen alle historische Kritik gefeit.<sup>23</sup> Hier liegt ein Denken vor, das zu heutigen postfaktischen Phänomenen einige Ähnlichkeit aufweist, insofern es den Begriff des Faktischen in den der Empfindung zu reintegrieren weiß: Die Empfindung wird als die wahre Wirklichkeit beansprucht, nimmt also die Stelle ein, die früher dem Faktum zukam. Das heißt natürlich auch, dass die Situation, die vom Wort des Jahres 2016 beschrieben wird, als solche nicht neu ist.

Bei der Frage, was am ‚Postfaktischen‘ neu sein könnte, stößt man weiterhin auf ein klassisches Problem der theologischen Epistemologie, das Verhältnis von Glauben und Wissen. I. Kants Feststellung in der Vorrede zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1787), er müsse „das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“,<sup>24</sup> ist hier grundlegend. Entgegen dem ersten Augenschein handelt es sich bei dieser Formulierung um eine Beschreibung des kantischen Kritizismus, d.h. das aufgehobene Wissen bezeichnet das angemäße falsche Wissen, das auf der Missachtung der Grenzen des menschlichen Verstands beruht und das Kant als ‚dogmatisch‘ (ab-)qualifiziert. Dementsprechend ist der so befreite Glaube gerade kein ‚dogmatisches‘ Phänomen

<sup>23</sup> Zu nennen sind insbesondere F.H.R. v. Frank und J.C.K. v. Hofmann mit ihren jeweiligen systematischen Werken.

<sup>24</sup> Immanuel Kant, *KrV B XXX*.

im Schluß mit der Theologie, sondern bezeichnet nur diejenige religiöse Haltung, die auf der Grundlage oder „innerhalb den Grenzen“, wie Kant sagt, der kritischen Vernunft möglich ist. Dieser kritische Sinn von Kants Formulierung ist deshalb zu beachten, weil – zumindest in der Theologie – der Sachgehalt der kantischen Erkenntnistheorie schon bald nicht mehr kritizistisch, sondern konstruktiv bzw. konstruktivistisch aufgefasst wurde. Hierfür ist Kants eigenes, ungleich bekannteres Schlagwort von der ‚kopernikanischen Wende‘ gleichsam „verantwortlich“. Faktenwissen ist demnach abhängig von den Voreinstellungen des menschlichen Erkenntnisapparates und insoweit ‚subjektiv‘. Schon vor Ausbildung philosophischer Konstruktivismen ist diese Lesart Kants in der Theologie auf eine ganz bestimmte Weise populär geworden, die H.-J. Iwand 1954 als „Missbrauch des pro me“ gebrandmarkt hat.<sup>25</sup> Iwands Beschwerde war, dass die reformatorische Zuspitzung der Heilsoffenbarung auf den undelegierbar persönlichen Glauben (Luthers Formel „pro me“) in der Theologie seit Ausgang des 19. Jahrhunderts eine Vermischung mit der erkenntnistheoretischen Methodik eines Kant, eben der kopernikanischen Wende zum Erkenntnisobjekt, eingegangen sei. Dadurch wurde es möglich, dass die individuelle Glaubensgestalt – nicht der individuelle Gehorsam gegenüber dem Glaubensgehalt – zum Kriterium der Heilsteilhabe wurde.

Iwands Kritik hebt sich über eine bloße Zeitdiagnostik hinaus und wirkt heute wie eine kritische Prophetie auf den auch in der Theologie viel diskutierten *Konstruktivismus*. Dieser begegnet einerseits in individueller Gestalt, wenn das unhintergebar persönliche, eigene Gewissen des Gläubigen zur letzten Instanz der Glaubenswahrheit gemacht wird – ein Vorgang, der zumindest mit der reformatorischen Vorstellung vom Gewissen kaum auf einen Nenner zu bringen sein dürfte, da die Reformatoren schon im Gegenüber zur Gewissenslehre der Scholastik hier kaum theologische Anker einzulassen bereit waren. Theologischer Konstruktivismus begegnet aber andererseits auch auf überindividueller Ebene als Sozialkonstruktivismus und bezeichnet dann – mit dem höchst einflussreichen Buchtitel von P.L. Berger/Th. Luckmann aus dem Jahr 1966 – *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*.<sup>26</sup> Die Krise für den Begriff des Faktischen, die sich an diesen Sozialkonstruktivismus knüpft, ist kaum auszuloten. Man muss freilich einräumen, dass der Gegenbegriff des Faktischen hier nicht die Empfindung ist, sondern – vor allem bei Luckmann – die ‚Sinn-

---

<sup>25</sup> Vgl. hierzu Hans-Joachim Iwand, *Wider den Mißbrauch der pro me als methodisches Prinzip in der Theologie*, in: EvTh 14 (1954) 120-125.

<sup>26</sup> Vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* [1966], übers.v. Monika Plessner, Frankfurt 1969.

stiftung'. Insofern ist der Sozialkonstruktivismus nicht einschlägig für das heutige Problem des ‚Postfaktischen‘. Die konstruktivistische Schlüsselkategorie der ‚Sinnstiftung‘ hat aber in der Theologie fraglos zur Unterminierung des offenbarungstheologischen Ansatzes beigetragen, bei dem nun weitaus stärker als zuvor gefragt wird, inwieweit Offenbarung ‚Sinnhorizonte‘ zu ‚erschließen‘ vermag. Der prominent gewordene Begriff der Offenbarung als Erfahrung der Erschlossenheit, der u.a. von den schon erwähnten Vertretern des Theologischen Arbeitskreises Pfullingen ausgearbeitet (und dabei auch subjektivitätstheologisch ausgeführt) wurde,<sup>27</sup> wäre ohne den Einschlag des Konstruktivismus vermutlich so nicht denkbar gewesen.

Die Bestimmung von Offenbarung als sinnhaftes Erschlossensein gibt dem offenbarungstheologischen Ansatz eine anthropologische Färbung, in deren Zusammenhang ein weiterer theologischer Ansatz wieder in den Vordergrund getreten ist. Er war lange im Hintergrund geblieben, ist aber für das Problem des ‚Postfaktischen‘ von einigem Interesse, nämlich Ph. Melancthons anthropologische Verortung des Offenbarungsthemas. In seinen *Loci communes* von 1521 geht Melancthon davon aus, dass die Heilsoffenbarung den Menschen in seinen Affekten treffen muss, da nur auf dieser grundlegendsten Ebene des Menschseins das falsche Wollen und Denken des Sünders, das in den Affekten befangen sei, korrigiert werden könne, konkret: der Affekt des Hasses (auf Gott und sein Gesetz) müsse durch den Affekt der Liebe ersetzt werden.<sup>28</sup> Melancthons später damit einhergehender *dreigliedriger Glaubensbegriff* aus (kognitiver) *notitia*, (voluntativem) *assensus* und (affektiver) *fiducia* als Zentrum<sup>29</sup> entsprach zwar nicht Luthers Auffassung und hat wohl auch deshalb keine strahlende Wirkungsgeschichte entfaltet, ist aber gerade aufgrund seiner anthropologischen Begründung aufschlussreich in einer ‚postfaktischen‘ Situation. Denn offensichtlich stellt Melancthons Glaubensbegriff das Empfinden (den Affekt) deutlich über die Fakten (die *notitia*). Der entscheidende Unterschied gegenüber der heutigen ‚postfaktischen‘ Situation ist freilich, dass Melancthon den Umbau des menschlichen Affektlebens für eine so eingreifende Operation hielt, dass sie nur im Vertrauen auf Gottes Wirken – eben als *fiducia* – möglich sei. Tiefsitzende Affekte wie der Gottes- und Menschenhass, als den z.B. der Heidelberger Katechismus (Frage 5) die Sünde

<sup>27</sup> So von Wilfried Härle in seiner *Dogmatik* (1995), aber auch Ch. Schwöbel im o.g. Beitrag.

<sup>28</sup> Vgl. Philipp Melancthon, *Loci communes 1521. Lateinisch – deutsch*, übers. und mit kommentierenden Anmerkungen versehen v. Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh <sup>2</sup>1997, v.a. § 2.

<sup>29</sup> So in Melancthons Text *De vocabulo fidei* (1543), der in die *Loci* Eingang fand.



bestimmt, lassen sich nicht ‚auf Knopfdruck‘ und schon gar nicht in einem willentlichen Akt abschütteln oder ins Gegenteil verkehren. Dass Christus den Menschen den Glauben mitteilt und sie so „seine Wohltaten erkennen“, wie Melanchthon die Aufgabe der Theologie umreißt („hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere“),<sup>30</sup> ist in Wahrheit ein allein göttliches Geschäft, denn unter Menschen sind Zuneigungen so wenig wie Abneigungen übertragbar. Gerade hierin liegt die Pointe von Melanchthons Offenbarungskonzept.

An eben diesem Punkt aber scheint die heutige ‚postfaktische‘ Situation unter anderen Voraussetzungen zu stehen. Wenn sich für das Jahr 2016 im Vergleich zu allen hier aufgesuchten Theoriestationen eine echte Neuheit im Verhältnis von Empfinden und Tatsachen ins Feld führen lässt, dann die, dass es heute möglich ist, Affekte, also Zuneigungen, mehr aber noch Abneigungen von einem Menschen auf den anderen zu übertragen. Denn genau diese Übertragung ist es, die wir an den Beispielen, die für das Wort des Jahres 2016 gegeben werden, beobachten können. Die internetbasierten sozialen Netzwerke sind virtuelle Räume, in denen einerseits unverbindliche „Like“-Buttons Zuneigungen virusgleich ausbreiten, während auf der anderen Seite der Schutz relativer Anonymität dazu beiträgt, dass sich verbale Exzesse unverhohlener Abneigung – sog. hate speech (J. Butler)<sup>31</sup> – in ungehemmter Rasanz verbreiten oder hochschaukeln. Die Realität dieser Übertragung von Affekten wie Abneigung und Zuneigung einschließlich ihrer Wirkungen in der realen Welt (die man eben deshalb der virtuellen gar nicht mehr kategorisch entgegensetzen kann) ist nicht zu bestreiten. Brexit und Trump, die eingangs erwähnten Phänomene hinter dem Wort des Jahres 2016, beruhen zu einem nicht geringen Teil auf den Interaktionen, die zwischen den sozialen Netzwerken und der realen Welt bestehen. Die Gründe dafür sind freilich noch kaum durchschaut, dürften aber sicherlich damit zusammenhängen, dass Menschen in virtuellen Kontexten nur als partielle Wesen in Erscheinung treten, was die Abkoppelung der Empfindungen von den Tatsachen sicherlich leichter macht. Für eine Theologie, die aufgrund der biblischen Rede vom Menschen gewohnt ist, menschliches Leben in der Vielzahl seiner Aspekte wahrzunehmen, ist eine solche Fragmentierung oder Partitionierung des Menschseins kaum nachvollziehbar. In der ‚postfaktischen‘ Situation des Jahres 2016, die Menschen virtuelle Identitäten zuzuordnen weiß, sieht das ganz anders aus. Sowohl der offenbarungs- als auch der subjektivitätstheologische Ansatz, die beide eine umfassende Sicht

---

<sup>30</sup> Melanchthon, *Loci*, § 1.

<sup>31</sup> Vgl. Judith Butler, *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin 1998.

auf den Menschen in seinem Gottes-, Welt- und Selbstverhältnis anstreben, scheinen dieser ‚postfaktischen‘ Herausforderung fragmentierten Menschseins gegenüber denkbar schlecht gerüstet zu sein.

#### **4. Schluss**

Im Ergebnis unserer Überlegungen besteht das wirklich Neue der ‚postfaktischen‘ Situation darin, dass der Widerstreit von Tatsachen und Empfindungen nur das Symptom einer tieferreichenden Diskrepanz ist, die man als eine Fragmentierung oder Partitionierung des Menschseins beschreiben kann. Sie ergibt sich aus der Inkongruenz und gleichzeitigen Interaktion von virtueller und realer Welt, die das frühe 21. Jahrhundert kennzeichnet. Sich dieser Problematik mit dem Konzept der Offenbarung nähern zu wollen, scheint auf den ersten Blick ein theologisch ehrenwertes, aber aussichtsloses Unterfangen zu sein. Das zeigte sich im 3. Abschnitt des vorliegenden Aufsatzes. Dennoch könnte er in Verbindung mit dem 2. Abschnitt, der der spezielleren Thematik des Reformationsjubiläums gewidmet war, einen Lösungsansatz für das genannte Problem bereithalten. Dieser Ansatz sei hier abschließend skizziert.

Das Aufsuchen verschiedener offenbarungstheologischer Theoriestationen zeigte, dass der theologische Offenbarungsbegriff den subjektivitätstheologischen Ansatz nicht aus-, sondern vielmehr als eine bestimmte Vorstellung vom Menschen und vom Menschsein einschließt. Melancthons anthropologisch (affekttheoretisch) fundierter Glaubensbegriff war hierfür das deutlichste Beispiel. Findet sich diese theologische Auffassung vom Menschen nun in einer Situation wieder, die – wie die postfaktische – deutlich abweichende, die Affekte abkoppelnde Vorstellungen vom Menschsein voraussetzt, so bestünde die theologische Aufgabe (entsprechend dem im 2. Abschnitt unterbreiteten Vorschlag) darin, zu ermitteln, inwieweit diese neue Situation als *Wirkung* des offenbarungstheologischen Verständnisses vom Menschen angesehen kann oder nicht. Wie Iwands Kritik am methodischen „Missbrauch des reformatorischen pro me“ zeigt, ist es durchaus möglich, dass theologiefremde Menschenbilder dennoch eine Wirkung offenbarungstheologischer Konzepte darstellen, denn die Kategorie der Wirkung deckt sich, wie im 2. Abschnitt gezeigt, nicht mit der der willentlichen Herbeiführung. In diesem Fall wird die Theologie eine Mitverantwortung für die eingetretene neue Situation anzuerkennen haben, sie besitzt damit aber auch ein Mandat zur Mitgestaltung und Veränderung dieser Situation. – Wenn hingegen die neu eingetretene Situation nicht als Wirkung theologischer Annahmen beschrieben werden kann, wird die Aufgabe der Theologie keine gestalterische sein, sondern darin bestehen, die ihr

mit ihrem Bild vom Menschen gegebenen Erkenntnisse kritisch in der eingetretenen Situation zu artikulieren. Der theologische Offenbarungsbegriff generiert dann einen kritischen Begriff des Faktischen, der an einer Stelle unserer Überlegungen schon anklang. Er wirkt als kritisches Korrektiv gegen die ‚postfaktische‘ Abkoppelung der Empfindungen von den Tatsachen. Ob die heutige ‚postfaktische‘ Situation auf Wirkungen theologischer Annahmen zurückgeht, ist nicht leicht zu entscheiden. Das Problem von Tatsachen und Empfindungen als solches ist definitiv ein offenbarungstheologisch einschlägiges, es stellt sich aber in der Theologie selbst keineswegs einheitlich dar. Aus diesem Grund ist die mit dem Wort des Jahres bezeichnete Situation zu allererst einer genaueren theologischen Betrachtung zu unterziehen, als sie in diesem ersten Versuch möglich war. So lange das nicht geschehen ist, bleibt es problematisch, Handlungsempfehlungen auszusprechen, die über die hier angeregte Ermittlung etwaiger theologischer Einwirkungen auf die eingetretene Situation hinausgehen.

**Schlüsselwörter:** postfaktisch, Offenbarungstheologie, Reformationsjubiläum, Tatsachen

**Streszczenie:** Teologia serca – teologia faktów. Sytuacja teologii objawienia w roku Jubileuszu Reformacji

Rok Reformacji w Niemczech zbiega się z ogłoszeniem przez Niemieckie Stowarzyszenie do Spraw Języka roku 2016 rokiem słowa „postfaktyczny”, „post-prawdziwościoowy”. Słowo to ma określać nie preferencję prawd obiektywnych tudzież wrażliwość nie na fakty, lecz koncentrację na emocjach. Jest to zagadnienie również natury teologicznej, teologia ewangelicka porusza się bowiem w obszarze pomiędzy subiektywnością a Bożym Objawieniem. Zagadnienie postfaktyczności zostało w niniejszym studium ukazane z perspektywy teologii objawienia.

Rok Reformacji znajduje się w kontekście kulturowym pomiędzy koniunkturą kultury pamięci i teoriami pamięci. Objawia się to między innymi emocjonalną dyskusją, czy Kościół ewangelicki powinien się zdystansować od późnych antyjudajstycznych pism Lutera. Poszczególni myśliciele sugerują, by dokonywać osądów historycznych Reformacji nie poprzez faktyczną analizę wydarzeń, lecz poprzez ich kulturowe, późniejsze oddziaływanie na różne obszary aktywności społecznej.

Pośród wielu opozycji fakty-emocje szczególne znaczenie ma pojęcie objawienia, jak też Melanctonowa definicja wiary j konglomeratu wiedzy, woli i uczuć, gdyż zgodnie z dzisiejszymi tendencjami Melancton faworyzował

znaczenie uczucia w fenomenie wiary. Różnica sytuacji współczesnej względem reformacyjnej jest jednak taka, że we współczesnym świecie zdominowanym przez media społecznościowe i sieć powiązań jest znaczeni łatwiej wchodzić w interakcje pomiędzy wirtualnym a realnym światem, co powoduje znacznie łatwiej odróżniać emocje od faktów.

W Podsumowaniu (4) zostało wskazane, że teologia powinna dokonywać ewaluacji samej siebie w aktualnej sytuacji rzeczywistości „postfaktycznej”, czyli „postprawdziwościowej”. Teologia powinna brać również krytyczny udział w aktualnej debacie społecznej na ten temat.

**Słowa kluczowe:** Teologia objawienia, Jubileusz Reformacji, fakty

**Summary:** The Theology of Heart – the Theology of Facts. About the Situation of the Theology of Revelation in the Year of Reformation Jubilee

Anniversary of the Reformation begins under „post truth“ conditions in a number of European and overseas countries. The post truth condition (1), which favours emotions over facts, is, however, also a theological issue in that the differentiation between revelation-oriented and subjectivist understandings of God’s revelation to mankind runs along the same lines of facts and emotions. This problem is discussed in the context of both anniversary of the Reformation and the dogmatic topic of revelation itself.

The present reformation anniversary (2) benefits from a general rise in memory culture and theories of memory. It is discussed whether the way in which Luther is presently pictured by church officials is in itself a case of post truth in how Luther’s late writings against the Jews are rebuked by these churches. It is suggested to judge the historical development of the Reformation churches not according to reception history, but to the cultural effects the Reformation has prompted in various fields of society.

Among the many oppositions between a fact-based and an emotion-based approach to the Protestant concept of revelation (3), Melanchthon’s threefold concept of belief (knowledge, volition, affect) is considered particularly helpful to evaluate the present „post truth“ situation because Melanchthon clearly favours affection over knowledge. The difference of a post truth situation is, however, that a restructuring of affective involvement of people in a given situation is much easier in a world of social media and networks where interaction between virtual and real worlds allows for detaching emotions from facts.

In sum (4), theology should evaluate its own possible effects on the present „post truth“ situation and act accordingly by either taking responsibility or entering into a critical debate.

**Keywords:** Postfactically, Revelations Theology, Reformation Jubilee, Facts

**Henning Theißen** – ur. 1974, doktorat teologii ewangelickiej na uniwersytecie w Bonn. Habilitacja w uniwersytecie w Greifswaldzie. Wykładowca teologii systematycznej. Uczestnik projektu badawczego realizowanego ze środków Fundacji Heisenberga i Deutsche Forschungsgemeinschaft. Obszary badań: eklezjologia, etyka, teologia fundamentalna.

**Kalina Wojciechowska**

## **Nauki dla wybranych. Charakterystyka ekskluzywnego nauczania Jezusa w Ewangelii Marka**

Tytuł artykułu brzmi trochę prowokująco z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że nauczanie Jezusa zwykle przywoływane jest jako przykład nauczania uniwersalnego, skierowanego do wszystkich – kobiet, mężczyzn, dzieci, Żydów i nie-Żydów, bogatych i biednych, sprawiedliwych i grzeszników itd. O tej przysłowiowej wręcz inkluzji, rozumianej jako otwartość *na wszystkich*, świadczą m.in. obrazki na okładkach podręczników do religii, czy popularyzatorskich książek prezentujących nauczanie Jezusa. Zazwyczaj Jezus otoczony jest tam dziećmi i dorosłymi różnej płci i w różnym wieku. Po drugie, pewna przewrotność polega na tym, że materiałem badawczym będzie Ewangelia Marka, która co prawda często nazywa Jezusa nauczycielem – διδάσκαλος (4,38; 5,35; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1; 14,14), rabbim – ραββι, (9,5; 10,51; 11,21; 14,45), odnosi się czynności i procesu nauczania – διδάσκω, διδάχη, (1,21-22; 4,1-2)<sup>1</sup>, ale za to treści nauczania, przynajmniej tego werbalnego, przytacza bardzo oszczędnie, najbardziej lakonicznie ze wszystkich ewangelii kanonicznych<sup>2</sup>.

Zazwyczaj pokazując cechy charakterystyczne nauczania Jezusa i opracowując ten materiał dla celów edukacyjnych, bierze się pod uwagę wszystkie ewangelie<sup>3</sup>. Zwraca się wtedy uwagę na fakt, że Jezus dopasowuje swoje orę-

---

<sup>1</sup> E. K. Broadhead, *Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark*, JSNT Supplement Series 75, Sheffield 1999, s. 81 twierdzi nawet, że „wizerunek Jezusa-nauczyciela jest głównym obrazem pozwalających scharakteryzować Jezusa mesjasza w Ewangelii Marka”.

<sup>2</sup> R.A. Burridge, *Cztery Ewangelie, jeden Jezus. Interpretacja symboliczna*, Kraków 2014, s. 61.64.

<sup>3</sup> Zob. np. H. Horne, *Jesus the Teacher: Examining His Expertise in Education*, Revised and Updated by A. M. Gunn, Grand Rapids 1998; R. Zuck, *Teaching As Jesus Taught*, Eugene

dzie do audytorium, przed którym przemawia. Rzeczywiście, łatwo jest pokazać zróżnicowanie – zwłaszcza pod względem formy – nauczania skierowanego do tłumów (np. kazanie na górze w Mt 5-7), mów skierowanych do faryzeuszy opartych o diatrybę (np. Mt 12,2-8), nauczania w przypowieściach, które ma spluralizowane audytorium (np. Łk 15,1-2 i trzy przypowieści o radości ze względu na odnalezienie), nauczania formalnie skierowanego do indywidualnych osób (np. do Nikodema J 3,1-11, czy do bogatego młodzieńca Mk 10,17-22), w rzeczywistości zaś mającego charakter o wiele bardziej generalny. Jednocześnie można zauważyć też odchodzenie od traktowania nauczania Jezusa *en bloc* ze względu na zróżnicowanie czterech ewangelii pod względem stylu, kompozycji, uwzględniania oczekiwań i kompetencji odbiorców wywodzących się z różnych grup etnicznych i społecznych itp<sup>4</sup>. Dzięki koncentracji na jednej ewangelii daje się niekiedy uchwycić elementy, które giną przy próbach harmonizacji czterech tekstów. Również dlatego przedstawiony tutaj materiał będzie obejmował tylko jedną ewangelię – Ewangelię Marka.

Jeśli nauczanie Jezusa w Ewangelii Marka podzielić ze względu na odbiorców, to w oczy od razu rzucają się różnice w treści i formie pomiędzy publicznym nauczaniem skierowanym do heterogenicznych tłumów, nazywanych często *ludem*, do nieokreślonej liczebnie grupy (np. faryzeuszy lub saduceuszy) lub

---

2002; P. Perkins, *Jesus as Teacher*, Cambridge 1990; J. T. Dillon, *Jesus as a Teacher. Multidisciplinary Case Study*, Eugene 1995; R. Riesner, *Jesus as Preacher and Teacher*, [w:] *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, ed. H. Wansborough, London-New York 2004, s. 185-210; G. Theissen, *Jesus as an Itinerant Teacher: Reflections from social History on Jesus' Roles*, [w:] *Jesus Research: An International Perspective*, ed. J. H. Charlesworth, P. Pokorny, Grand Rapids 2009; C. Keith, *Jesus' Literacy: Scribal Culture and the Teacher from Galilee*, London-New York 2011; R. W. Pazmiño, *God with Us: Jesus, the Master Teacher*, [w:] tenże, *God Our Teacher: Basics in Christian Education*, Grand Rapids 2001, s. 59-86; J. Kozyra, *Nowa nauka Jezusa – kaine didache w ewangeliach synoptycznych*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2005, t. 38, z. 1; F. Mickiewicz, *Wspólnota uczniów Jezusa. Powołanie-formacja-pośtannictwo*, Ząbki 2008.

<sup>4</sup> Zob. np. A. T. Robertson, *The Teaching of Jesus in Mark's Gospel*, *The Biblical World* Vol. 52, nr 1 (1918), s. 83-91; E. K. Broadhead, *Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark*, JSNT Supplement Series 175, Sheffield 1999; tenże, *Teaching with Authority: Miracles and Christology in the Gospel of Mark*, JSNT Supplement Series 74, Sheffield 1992; J. Yueh-Han Yieh, *One Teacher: Jesus' Teaching Role in Matthew's Gospel Report*, Berlin-New York 2004; S. Haręzga, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006; O. D. Vena, *Jesus, disciple of the Kingdom. Mark's Christology for Community in Crisis*, Eugene 2014; V. K. Robbins, *Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Minneapolis 1992; M. Naickanparampil, *Jesus as Teacher in Mark. A Redaction-Critical Study of the Didactic Terminology in the Second Gospel*, Rome 1986.

do jednej osoby, która jednak reprezentuje określony typ odbiorców (np. bogaczy przywiązanych do swojego majątku), oraz naukami przeznaczonymi dla wybranych – dla grona uczniów, dla Dwunastu, dla czterech, trzech, czasem nawet dla jednego ucznia z tej wyselekcjonowanej grupki. W przeciwieństwie do nauczania publicznego, słowa do małej grupy wybranych wypowiedane były często na osobności<sup>5</sup>. Miejsc mówiących o takim nauczaniu można znaleźć w Ewangelii Marka około trzydziestu<sup>6</sup>. Obejmują nie tylko słowne nauczanie, ale też naukę niewerbalną, epizody taumaturgiczne i teofanijne<sup>7</sup>, których świadkami byli wybrani uczniowie. Tutaj warto zauważyć, że to narrator Ewangelii Marka jest pierwszym wśród nowotestamentowych hagiografów, który używa terminu *uczeń* (μαθητής) na określenie wybranych. Wiąże się z tym implikacja aktywnego naśladowania nauczyciela, a nie tylko biernego przyjmowania nauki. A zatem *uczniowie* to ci, którzy mają naśladować Jezusa<sup>8</sup>. Na tle fragmentów dotyczących publicznego nauczania i działania Jezusa liczba pasusów odnoszących się do nauczania na osobności i do nauczania wybranych wydaje się pokaźna. W tym tekście – ze względu na ograniczenia objętościowe – przeanalizowane zostaną tylko programowe założenia nauki Jezusa dla wybranych, zawarte w pierwszej dłuższej mowie skierowanej do Dwunastu i tych, którzy „byli wokół Jezusa razem z Dwunastoma” (Mk 4,10nn)<sup>9</sup>.

W inicjalnym zdaniu mowy (Mk 4,11) uwagę zwraca fraza: „została wam dana tajemnica królestwa Bożego.” *Tajemnica* zestawiona z przekazaniem nauki

<sup>5</sup> Dlatego jednym z kryteriów podziału materiału była formuła *na osobności κατ' ἰδίαν* lub jej ekwiwalent.

<sup>6</sup> Ta liczba może być różna w zależności od tego czy połączy się razem, czy też rozdzieli następujące bezpośrednio po sobie epizody.

<sup>7</sup> Ewangelista cuda traktuje jako naukę, o czym świadczy m.in. opis uzdrowienia „opętanego” w Kafarnaum; kiedy Jezus uwolnił opętanego, świadkowie cudu *byli zdumieni tak, że dyskutowali między sobą, mówiąc: Co to jest? Jakaś nowa nauka [głoszona] z mocą: i duchom nieczystym rozkazuje, i są Mu postuszne* (Mk 1,27; por. też Mk 4,38; 5,35; 9,17).

<sup>8</sup> We wspólnocie, utworzonej częściowo na wzór hellenistycznych szkół filozoficznych (np. Akademii Platńskiej), nauczyciel/mistrz, bardziej niż sama jego nauka, stawał się wzorcem postępowania dla uczniów; poczucie wspólnotowości oraz relacje pomiędzy uczniami a nauczycielem wzmacniane były m.in. wspólnymi ucztami/posiłkami oraz propagowaniem idei równości, wedle której mistrz był *pierwszym wśród równych*; zob. O. D. Vena, *Jesus, Disciple od Kingdom: Mark's Christology for a Community in Crisis*, Eugene 2014, s. 20-21.29-34.

<sup>9</sup> Formuła οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα z Mk 4,10 sugeruje, że chodzi tu o grono bliskich uczniów, a więc potencjalnych późniejszych naśladowców Jezusa, którzy towarzyszyli Jezusowi, przebywali z Nim, ale nie należeli do grupy Dwunastu.



na osobności, gdy [Jezus] *był sam* (καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας), wymownie świadczy o hermetyczności i ekskluzywności przekazywanych treści. Jak wspomniano, jest to pierwsza, przytoczona jako mowa niezależna, nauka dla wybranych, a więc swojego rodzaju tekst programowy, zawierający założenia i cele nauczania oraz formacji tych wybranych, którym *dana została tajemnica królestwa*. Formację można tu zdefiniować za Wincentym Okoniem jako „system działań zmierzających do tego, aby uczącej się jednostce umożliwić poznanie świata, przygotowanie się do zmieniania świata i ukształtowanie własnej osobowości”<sup>10</sup>. Ten holistyczny *program edukacyjny dla wybranych* poprzedzony został opisaniami samego wybrania – tzw. epizody powołaniowe podkreślają nawiązanie osobistych relacji pomiędzy wybranym a wybierającym m. in. przez wzmiankę o kontakcie wzrokowym, spojrzeniu (εἶδεν), które nie jest „zwykłym patrzeniem lub oglądaniem świata, [lecz] [...] jest to spojrzenie, które przenika wewnątrz i serce człowieka”<sup>11</sup> (powołanie Szymona, Andrzeja, Jana, Jakuba – Mk 1,16-20, Lewiego – Mk 2,14, wybór dwunastu – Mk 3,13-19). Inicjatywa powołania zawsze wychodzi od nauczyciela. Kontrastuje to z publiczną nauką, której przysłuchują się ci, którzy chcą, albo ci, którzy specjalnie pofatygowali się, by zadać nauczycielowi pytanie lub by się Go poradzić. Dla odbiorców tekstu Markowego oznacza to, że znalezienie się wśród wybranych determinowane jest wyłącznie wolą Jezusa, a nie staraniami i zabiegami ludzkimi, wiąże się też z *tajemnicą królestwa* i (u)kształtowaniem, a właściwie wychowaniem – rozumianym jako *działania zmierzające do pozyskania wiedzy i umiejętności*<sup>12</sup> – do służby temu królestwu.

W tym miejscu warto przyjrzeć się nieco formie mowy programowej. Mk 4,11-20 przypomina niewątpliwie ówczesne teksty o charakterze apokaliptycznym i nieco późniejsze teksty o charakterze gnostyckim. W obu gatunkach spotyka się formę zwaną *dialogiem objawienionym*<sup>13</sup>, w którym nauczyciel – anioł, postać znana z Biblii (w apokalipsach) albo sam Jezus, najczęściej zmartwychwstały (w tekstach gnostyckich) objaśniają wybranemu uczniowi lub wybranym uczniom tajemnice, wykładają zasady kosmogoniczne, często ujawniają

---

<sup>10</sup> W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1998, hasło: *Kształcenie*, s. 189-191.

<sup>11</sup> F. Mickiewicz, *Wspólnota uczniów Jezusa. Powołanie-formacja-postannictwo*, Ząbki 2008, s. 19.

<sup>12</sup> Z. Kwieciński, *Przedmowa*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 1, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2006, s. 11.

<sup>13</sup> Por. *Ewangelia Judasza*, wstęp, tłumaczenie z koptyjskiego i komentarz W. Myszor, „Studia Antiquitatis Christianae”. Series Nova 3, Katowice 2006, s. 14, przypis 39.

przyszłość i pomagają *zrozumieć* dzieje świata, przebieg wydarzeń zaplanowanych przez Boga od początku do czasów ostatecznych. Podobnie wygląda to i w Markowym dialogu.

Wielu biblistów unika jednoznacznej opinii, co w Mk 4,11 oznacza fraza *μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*<sup>14</sup>, czy odnieść ją bezpośrednio do przypowieści o siewcy<sup>15</sup>, czy potraktować raczej tak, jak traktuje ją apostoł Paweł m.in. w Ef 1,3-14 – jako odwieczny, zbawczy plan Boży<sup>16</sup>: „...w nim [Chryście] wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nienaganni przed obliczem jego w miłości. Przeznaczył nas dla siebie do synostwa przez Jezusa Chrystusa, według upodobania swojej woli. Ku uwielbieniu chwalebnej łaski swojej, którą nas obdarzył w Umiłowanym. W nim mamy odpuszczenie grzechów, według bogactwa jego łaski, której nam hojnie udzielił w postaci wszelkiej mądrości i roztropności, oznajmiwszy nam według swego upodobania [...] tajemnicę (*mysterion*) woli swojej, aby z nastaniem pełni czasów wykonać ją i w Chrystusie połączyć w jedną całość wszystko, i to, co na niebiosach, i to, co jest na ziemi w nim, w którym też przypadło nam w udziale stać się jego częścią, nam przeznaczonym do tego od początku, według postanowienia tego, który sprawuje wszystko według zamysłu swojej woli, abyśmy się przyczyniali do uwielbienia jego chwały, my, którzy jako pierwsi nadzieję mieliśmy w Chrystusie. W nim i wy, którzy usłyszeliście słowo prawdy, ewangelię zbawienia waszego i uwierzyliście w niego, zostaliście zapieczętowani obiecany Duchem św., który jest rękojmią dziedzictwa naszego aż nastąpi odkupienie własności Bożej ku uwielbieniu jego chwały.”

Leksyka – *mysterion*, konwencja gatunkowa – *dialog objawieniowy*, i pokrewieństwo gatunkowe (*apokaliptyka*) podpowiada, że Markowe rozumienie *tajemnicy* podobne jest do rozumienia Pawłowego. Nie ma w tym nic dziwnego, jeśli uznać tradycję, że Marek był przez jakiś czas uczniem i towarzyszem apostoła Pawła, a w ewangelii znajduje się sporo paulinizmów leksykalnych, semantycznych, syntaktycznych i teologicznych<sup>17</sup>. Dla Marka więc *tajemnica* ściśle

<sup>14</sup> Por. I. mnoga u innych synoptyków – Mt 13,11; Łk 8,10 – w podobnym kontekście.

<sup>15</sup> N. C. Burbules, *Jesus as Teacher*, [w:] *Spirituality and Ethics in Education: Philosophical, Theological and Cultural Perspectives*, ed. H. Alexander, <http://faculty.education.illinois.edu/burbules/papers/jesus.htm> (27.11.2015).

<sup>16</sup> S. Hareźga, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006, s. 106. Przegląd stanowisk odnośnie do rozumienia *mysterion* w Mk 4,11-12 – C. S. Rodd, *The Teaching of Jesus in the Gospel According to St. Marc*. Ph. D. Thesis, King's College, s. 79-83, [kclpure.kcl.ac.uk/portal](http://kclpure.kcl.ac.uk/portal) (25.11.2015).

<sup>17</sup> Zob. K. Romaniuk, *Zagadnienie paulinizmów w ewangelii św. Marka*, CT 45/3 (1975), s. 19-29.

wiąże się wybraniem (odwiecznym) i przeznaczeniem do tego, aby wypełniać wolę Bożą (w czasach ostatecznych).

Tak rozumianą *tajemnicę* należy teraz rozpatrzyć w świetle dookreślenia: *tajemnica królestwa Bożego*. To dookreślenie sprawia, że już ta pierwsza mowa implikuje pewien rozwój: od ekskluzywizmu (*tajemnica*) do inkluzywizmu (*królestwo Boże* rozprzestrzeniające się w świecie), co bardzo dobrze uchwycił też apostoł Paweł, pisząc o „tajemnicy woli Bożej, aby z nastaniem pełni czasów wykonać ją i w Chrystusie połączyć w jedną całość wszystko: i to, co jest na niebie, i to, co jest na ziemi” (Ef 1,9-10). Interpretacja Markowego wyrażenia *tajemnica królestwa Bożego* przebiega na dwóch poziomach. Pierwszy poziom wiąże się z kontekstem węższym, bezpośrednim, odwołującym się do zarysowanej przez hagiografa sytuacji wybranych – bohaterów tej narracji<sup>18</sup>. Drugi poziom łączy się z kontekstem szerszym, odwołującym się do antycypowanego rozprzestrzeniania ewangelii o królestwie i uwzględniającym odbiorców ewangelii – wyznawców Jezusa zmartwychwstałego<sup>19</sup> – którzy znaczenie przypowieści znają i szukają dla niego zastosowania w swojej sytuacji. W wariacie pierwszym akcent położony jest jednak na aktualizacji i personalizacji *zasianych* wymienionych w wyjaśnieniu przypowieści w. 20.: „tymi zaś, którzy są zasiani na dobrej ziemi, są ci, którzy słuchają słowa, przyjmują je i wydają plon trzydziestokrotny i sześćdziesięciokrotny, i stokrotny.” W wariacie drugim akcentuje się, aktualizuje i personalizuje postać siewcy oraz zwraca baczniejszą uwagę na samą czynność zasiewu oraz wydawanie plonu.

W wariacie pierwszym (kontekst węższy) Jezus nie wskazuje jednoznacznie, że to On, czy Bóg, czy ktokolwiek inny jest siewcą<sup>20</sup>. To niedookreślenie, wpisane zresztą w konwencję gatunkową przypowieści oraz w strategię edukacyjną<sup>21</sup>, pozostawione jest po to, aby z siewcą mogli identyfikować się później sami uczniowie (naśladowcy Jezusa) oraz – na podstawie własnych przeżyć i doświadczeń – konkretni odbiorcy/lektorzy Ewangelii Marka. Ziarnem jest słowo (4,14), Jezusowe nauczanie, które nie zawsze przynosi efekt; nie zostaje ono zasiane w tych, którzy z różnych powodów *są na zewnątrz* (por. 4,11), nie zostali wybrani. Wybrani to z kolei ci, „którzy słuchają słowa, przyjmują je

---

<sup>18</sup> S. Harężga, dz. cyt., s. 107.

<sup>19</sup> N. C. Burbules, dz. cyt. (27.11. 2015).

<sup>20</sup> Inaczej np. S. Harężga, dz. cyt., s. 105, który dookreśla postać siewcy.

<sup>21</sup> H.K. Lee, *Jesus Teaching Through Discovery*, A Journal of the International Christian Community for Teacher Education, Vol. 1, nr 2 <http://ictejournal.org/issues/v1i2/v1i2-lee/> (26.11. 2015).

i wydają owoc trzydziesto-, sześćdziesięcio- i stokrotny” (4,20)<sup>22</sup>, a więc wymienieni w tekście uczniowie, uczestnicy nauczania *na osobności*. Na czym polega *nydawanie owocu*, wyjaśnia ujęcie tej przypowieści w szerszym kontekście.

Wariant drugi (kontekst szerszy) mówi o rozprzestrzenianiu się ewangelii o królestwie aż do czasów ostatecznych i uwzględnia, w sposób wyraźniejszy niż poprzedni wariant, sytuację bezpośrednich historycznych odbiorców dzieła Marka – wspólnotę zobligowaną do głoszenia ewangelii, ale znajdującą się w kryzysie, zagrożoną prześladowaniami, oraz sytuację każdego późniejszego lektora, identyfikującego się z uczniami. Po wypełnieniu zaplanowanego od początku świata dzieła zbawienia – a więc po męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, które stanowią fundament *mysterionu* – uczniowie przejmują funkcję Jezusa jako głosiciela ewangelii – zasiewającego słowo, czyli realizują to, co mieści w sobie pojęcie *μαθητής*, stają się naśladowcami Jezusa. Ich świadectwo, podobnie jak wcześniej nauczanie Jezusa, również nie musi być tak skuteczne, jakby tego chcieli. O skuteczności świadectwa/nauczania można się jednak przekonać obserwując plon – sukcesywne rozprzestrzenianie się ewangelii, a tym samym królestwa Bożego, po świecie dzięki tym, którzy uwierzyli, stali się naśladowcami swoich nauczycieli i podjęli dzieło dalszego głoszenia dobrej nowiny. Poprzez niedookreśloność i otwartą interpretację postaci siewcy tekst przypowieści sugeruje też, że skuteczność zasiewu nie jest zależna od siejącego, raczej od rodzaju „podłoża”; kolejni siewcy zatem nie powinni przypisywać sobie zasług w zasianiu słowa na dobrym gruncie<sup>23</sup>.

Jeśli przyjąć, że mowa programowa ma charakter edukacyjny (nauczający i wychowawczy), to wedle współczesnych szerokich definicji wychowania, cały inicjowany przez nią proces prowadzi do tego, aby uczniowie „pozyskali wiedzę i umiejętności [...] nabyli trwale orientacje wartościujące [...] stabilne kompetencje do działania, [...] spójne [...] właściwości zachowania się w zmiennych sytuacjach w różnych okresach życia [...]”<sup>24</sup>. Weryfikacją wiedzy, umiejętności, kompetencji będą działania uczniów w odpowiedzi na mowę misyjną w Mk 16,15-18. Nie bez przyczyny ekskluzywne nauczanie Jezusa zostało ograniczone w właśnie ten sposób. Mowa misyjna jest bowiem podsumowaniem całej formacji uczniów, a jednocześnie pozwala na postrezurekcyjną reinterpretację mowy programowej, kiedy *mysterion* związane ze zbawczą śmiercią

<sup>22</sup> Por. N. C. Burbules, dz. cyt. (27.11. 2015).

<sup>23</sup> Por. S. Haręzga, dz. cyt., s. 105, który akcentuje, że „niepowodzeniom **nie jest winny** siewca, ale zły grunt. To nie Słowo jest nieskuteczne, ale często brakuje mu odpowiedniego przyjęcia”.

<sup>24</sup> Z. Kwieciński, dz. cyt., s. 11

Jezusa jest już zrozumiałe, i na bardziej szczegółowe dookreślenie/aktualizację elementów, które występowały w Mk 4,15-20. Najlepiej ujmuje to forma tabelaryczna, która umożliwia też obserwację zgodności i odpowiedności tych elementów:

Elementy przypowieści	Mk 4,15-20	Mk 16,15-16
1. Siewca →	1. (niedookreślony); wariant 1 → Jezus wariant 2 → uczniowie;	1. uczniowie;
2. Ziarno →	2. słowo;	2. ewangelia;
3. Sianie →	3. głoszenie/świadeństwo;	3. głoszenie/świadeństwo;
4. Droga →	4. ci, do których przychodzi szatan i zabiera słowo;	4. ci, którzy nie uwierzyli i będą potępieni;
5. Skalisty grunt →	5. ci, którzy z radością przyjmują słowo, ale nie mają korzenia, są niestali, a gdy przychodzi ucisk lub prześladowanie ze względu na słowo, gorszą się;	5. ci, którzy nie uwierzyli i będą potępieni;
6. Ziarno zasiane między cierniami →	6. ci, którzy usłyszeli słowo, ale troski tego wieku i uluda bogactw, i pożądanie innych rzeczy owładnęły nimi i zaduszają słowo tak, że nie wydaje ono plonu;	6. ci, którzy nie uwierzyli i będą potępieni;
7. Ziarno zasiane na dobrej ziemi →	7. ci, którzy słuchają słowa, przyjmują je i wydają owoc trzydziestokrotny, sześćdziesięciokrotny i stokrotny → świadeństwo budzące wiarę u innych/następnych;	7. ci, którzy uwierzyli, zostali ochrzczeni i będą zbawieni;
8. Zwielokrotniony plon →	8. podjęcie działań siewcy przez uczniów/skuteczność zwiastowania przez nich ewangelii.	8. podjęcie głoszenia ewangelii przez tych, którzy uwierzyli dzięki świadeństwu uczniów.

A zatem powierzenie (danie) uczniom *tajemnicy królestwa Bożego* wiąże się nie tylko z właściwym biernym zrozumieniem przypowieści, ale też z przygotowaniem ich do roli, jaką mają odegrać w rozprzestrzenianiu się królestwa Bożego. W pełni przygotowani do podjęcia zasiewu będą dopiero po śmierci

i zmartwychwstaniu Jezusa, a swoje świadectwo będą mogli włączyć w głoszenie ewangelii, zarówno tej, którą wcześniej głosił Jezus, jak i tej o Jezusie.

Bardzo dobrze tę binarność oddaje fraza z inicjalnego zdania Mk 1,1: εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ z *genetivem obiectivem* i *genetivem subiectivem*. W całym Markowym utworze widać proces przekształcania się ewangelii (głoszonej przez) Jezusa w ewangelię o Jezusie Chrystusie, którą mają głosić uczniowie. Stopniowo więc zmienia się zakres treściowy zasiewanego *słowa* (ο λόγος). W mowie programowej było to zwiastowanie królestwa Bożego przez Jezusa. W Mk 6,7-13.30, kiedy uczniowie zostali wysłani po raz pierwszy, wyposażeni w moc podobną do Jezusowej, treść głoszonych przez nich nauk określona jest jako *wezwanie do nawrócenia* (Mk 6,12). Nie odbiega więc od tego, co głosił Jan Chrzciciel (Mk 1,4), ani od tego, czego publicznie nauczał Jezus (Mk 1,15). Można przypuszczać, że uczniowie w swoich wezwaniach do nawrócenia powoływali się na autorytet Jezusa jako nauczyciela i jako herolda nadchodzącego królestwa. Oznaczałoby to, że przy pierwszym rozesłaniu zasiewane przez uczniów *słowo* obejmuje nie tylko nawoływanie do nawrócenia i zwiastowanie nadejścia królestwa Bożego, ale i wskazywanie na Jezusa jako tego, który o królestwie naucza z mocą, i tego, który ich posłał. Warto podkreślić, że w tym czasie uczniowie nie mieli jeszcze pełnej świadomości, kim jest Jezus. Będąc świadkami cudów dokonywanych publicznie i *na osobności*, zastanawiali się, kim jest cudotwórca (Mk 4,41)<sup>25</sup>. Kompletny zakres treściowy zasiewanego *słowa* hagiograf zdaje się ujawniać dopiero w powielkanocnej mowie misyjnej, w której ekwiwalentem *słowa* staje się binarnie, jak wspomniano, rozumiana *ewangelia*. Poznana jest też zupełnie tożsamość Jezusa jako mesjasza i Syna Bożego.

Nakaz: „Idźcie na cały świat, głoscie ewangelię każdemu stworzeniu” w Mk 16,15 stanowi zatem równoznacznik *zasiewania słowa* w Mk 4,14; przewidywania, że – dzięki głoszonej ewangelii i świadectwu – ten, „kto uwierzy i zostanie ochrzczony, będzie zbawiony” w Mk 16,16a, to paralela do padania słowa/ziarna na dobry grunt w Mk 4,20; natomiast zapowiedź: „kto nie uwierzy, będzie potępiony” w Mk 16,16b, to odpowiednik ziarna, które padło na złe podłoże i nie mogło wydać plonu w Mk 4,15-19. Skoro w Mk 4,20 dobry grunt i wielokrotniony plon wiązały się z naśladowaniem Jezusa i podjęciem później zadania ewangelizacji, można przypuszczać, że Mk 16,16a również implikuje tę myśl – kolejni uczniowie/wierzący naśladowają i Jezusa, i swoich nau-

<sup>25</sup> Niektóre znaki – np. wskrzeszenie córki Jaira (Mk 5,22-24.35-43) – pozwalały częściowo domyślać się tożsamości cudotwórcy, jednak i przebieg zdarzenia, i domysły świadków musiały pozostać tajemnicą – Mk 5,43.

czycieli, przejmują ich rolę i podejmują ich misję. W ten sposób ewangelia rzeczywiście rozprzestrzenia się po świecie, staje się inkluzywna – jest bowiem głoszona *każdemu stworzeniu*, jak to zostało zaplanowane przez Boga od początku świata (*mysterion*), aby w czasach ostatecznych *wszystko połączyć w jedno w Chrystusie*.

Na koniec warto dodać, jaka strategia edukacyjna towarzyszy tej ekskluzywnej nauce. Nauczanie ekskluzywne jest nauczaniem systematycznym, ściśle związanym z wychowywaniem, stopniowym formowaniem uczniów, w przeciwieństwie do okazjonalnego, przygodnego nauczania tłumów, których duży procent stanowią zupełnie przypadkowi, jednorazowi słuchacze, w mowie programowej określani jako ci, którzy są *na zewnątrz*. Dlatego w Ewangelii Marka przypowieści, w których konwencję gatunkową wpisana jest pewna niedookreśloność i dowolność interpretacyjna, są formą nauczania ogólnego, skierowanego do tłumów (4,1-9; 12,1-12). Każdy z odbiorców, opierając się często na własnym doświadczeniu i kompetencjach, miejsca niedookreślenia wypełnia własnymi treściami, różnie też rozkłada akcenty. Innymi słowy – nauczanie w przypowieściach bardzo dobrze wpisuje się w strategię problemową – jeśli zastosować klasyczną już klasyfikację kształcenia wielostronnego Wincentego Okonia – nauczanie przez odkrywanie, samodzielne dochodzenie do znaczeń i wiedzy<sup>26</sup>. Również treściowo to od początku inkluzywne nauczanie jest o wiele mniej związane z *tajemnicą królestwa Bożego* niż nauka ekskluzywna. Często jest to też odpowiedź na konkretne pytania czy zarzuty i ustosunkowanie się do faryzejskiej interpretacji prawa (2,5-11.19-22.23-28; 3,22-30.32-35; 7,1-17; 8,11-13; 9,42-50; 10,1-12.17-22; 11,15-19; 12,13-17. 18-27.28-34. 38-40). Natomiast nauka dla wybranych wymaga konkretności i jednoznaczności, prawidłowego zrozumienia przekazywanych treści. Nie ma tu miejsca ani na *burzę mózgów*, ani na samodzielne dochodzenie do prawdy, prawda jest objawiana (1,38; 7,17-23; 8,31; 9,12-13.31.35; 10,23-31.33-34.42-45; 11,22-26; 12,43-44; 13,2.5-37; 14,20-25.27-28.38). Nic dziwnego, że dominantę takiego nauczania stanowi strategia informacyjna, asocjacyjna. Wiedza transmitowana jest bezpośrednio od i przez nauczyciela i przyswajana w niezmienionej treści, a niejednokrotnie również w niezmienionej formie, przez uczniów, w przeciwieństwie bowiem do rozbudowanego nauczania inkluzywnego, nauczanie ekskluzywne w Mk ograniczone jest często do jednego lub dwóch zdań, które łatwo zapamiętać. Wielki nacisk położony jest na autorytet nauczyciela-siewcy słowa. Jezus jest niekwestionowanym autorytetem. Podobnymi autorytetami powinni stać się – przez odpowiednią formację/wychowanie – również póź-

---

<sup>26</sup> H.K. Lee, art. cyt. (26.11.2015).

niejsi siewcy. Choć oczywiście w miarę inkluzywizacji i uniwersalizacji chrześcijaństwa akcent zostaje przesunięty z osoby siewcy/nauczyciela na słowo – treść przekazywanej nauki.

**Summary:** Teachings for Chosen Few. Characteristics of Exclusive Teachings of Jesus in the Gospel of Mark

The article presents analysis of those fragments of Jesus' ministry in the Gospel of Mark that were directed exclusively to the addresses referred to as "Disciples and/or the Twelve. The frames for these teachings are contained in the Parable of the Sower (Mk 4,11-20) and in the Mission Speech (Mk 16, 15-17). The parable and its explanation, that may be called Jesus' programme speech, assume their final and appropriate meanings when combined with the Mission Order.

The Mission Order, on the other hand, interpreted in the light of explanation of the Parable of the Sower, takes into consideration variants of the Sower's identity present in the Parable, circumstances of Gospel preaching and reactions to the conveyed contents.

**Keywords:** Mark's Gospel, Teaching, Teacher, Authority, Disciples, Parable of Sower, Kingdom of God, Mission Speech, Exclusivity

**dr hab. Kalina Wojciechowska** jest profesorem w Katedrze Wiedzy Nowotestamentowej i Języka Greckiego ChAT oraz profesorem EWST we Wrocławiu, wykłada również na wydziale Artes Liberales UW. Jest 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.



Wojciech Gajewski

„Rzekł mu Piłat: *Co to jest prawda?*”

*'Emet i alētheia* w tradycji  
żydowskiej i grecko-rzymskiej.  
Kulturowo-teologiczne  
odczytanie J 8,31-32 i J 18,37-38a  
Cz.3<sup>1</sup>

W trzeciej części studium nad pojęciem prawdy w tradycji żydowskiej i grecko-rzymskiej pragnę przeanalizować materiał związany z pojęciem *alētheia* w pismach przypisywanych Janowi<sup>2</sup>. Porównując występowanie tej grupy słów w Nowym Testamencie nietrudno zauważyć poważne dysproporcje ilościowe. Synoptycy posługiwali się nimi sporadycznie: Mt, Mk, Łk i Dz – łącznie 23 razy, w pismach Pawłowych leksem *alētheia* występuje 55 razy, w *Ewangeliu Jana* – 55 razy (rzecz. *alētheia* – 25 razy, przym. *alēthes* – 14, przym. *alēthinos* – 9 razy, przys. *alēthos* – 7 razy), w pismach Janowych łącznie 90 razy<sup>3</sup>. Jeszcze większą uwagę zwraca zakres występowania tych terminów i ich znaczenie w *Corpus Johanneum*. Świadczy to o istotnej roli, jakie pojęciu temu nadało środowisko związane ze zbiorem pism Janowych.

### 1. Przegląd dyskusji nad interpretacją terminu *alētheia* w NT (*status quaestionis*)

Dyskusja nad znaczeniem i zastosowaniem terminu *alētheia* w pismach Jana rozpoczęła się w środowisku naukowym w XIX w. i wciąż trudno uznać

---

<sup>1</sup> Dwie poprzednie części ukazały się w „Gdańskim Roczniku Ewangelickim” w numerze 7 (2013) i 8 (2014).

<sup>2</sup> Autorów *Corpus Johanneum* będę dla uproszczenia nazywać w tym opracowaniu Janem, nie wdając się w zawiłą i wciąż nierozstrzygniętą kwestię autorstwa poszczególnych dzieł należących do tego zbioru.

<sup>3</sup> W poprzedniej części podałem omyłkowo sumę wystąpień w *Corpus Johanneum* – 82 razy.

ją za zakończoną<sup>4</sup>. Zarysowały się zasadniczo cztery punkty widzenia dotyczące Janowej wizji prawdy: (1.) wpływ filozofii greckiej i jej hellenistycznych odmian nadal terminowi *alētheia* ściśle helleńsko-hellenistycznego znaczenia; (2.) *Corpus Johanneum* wiernie zachowuje starotestamentowe rozumienia pojęcia *'emet*; (3.) nurt eklektyczny – próba zsumowania różnych koncepcji związanych ze środowiskiem hebrajskim, helleńsko-hellenistycznym i gnostyckim; (4.) *alētheia* odczytana z perspektywy starotestamentalnej oraz szeroko rozumianej literatury judaistycznej okresu Drugiej Świątyni.

Do pierwszej grupy należą trzy wybitni uczeni i przy okazji rówieśnicy: Robert H. Lighfoot (1883-1953), Charles H. Dodd (1884-1973) i Rudolf K. Bultmann (1884-1976). Na poglądy tych badaczy warto zwrócić uwagę nieco szerzej, ponieważ pod ich wpływem do lat sześćdziesiątych XX w. dominowała w nauce koncepcja ścisłego związku Janowej *alētheia* ze środowiskiem helleńskim. R.H. Lighfoot stwierdził: „Należy zauważyć, że termin „prawda”, używany w tej ewangelii [Jana – W.G.] [...] jest bliższy greckiemu ekwiwalentowi, który nabrał znaczenia z I wieku n.e. jako „rzeczywistość”, wiedza o życiu wiecznym, niż jego hebrajskiemu odpowiednikowi, czyli „niezawodności” (wiarygodności)”<sup>5</sup>.

Według Ch. Dodda zastosowanie pojęcia *alētheia* u Jana, opiera się na „powszechnym znaczeniu hellenistycznym”, bez odniesienia do znaczenia hebrajskiego<sup>6</sup>. Dla Ch. Dodda wyrażenie takie, jak „prawdziwe światło” (J 1,9; 2 J 2,8), „prawdziwy chleb”, „prawdziwy szczerp winny” (J 15,1) należy do kategorii platońskich idei, czyli odwiecznych doskonałych form. Główne tematy teologiczne Janowej Ewangelii łączy Ch. Dodd z dwoma hymnami należącymi do *Corpus hermeticum - Poimandres* i *De regeneratione*<sup>7</sup>. Walijski badacz widzi hellenistyczne pojęcie prawdy nawet w najbardziej hebrajskich zwrotach<sup>8</sup>. Uczony

<sup>4</sup> Przegląd stanowisk: I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, t. 1-2, Rome 1977, t. 1, s. 5-18.

<sup>5</sup> R.H. Lighfoot, *St. John's Gospel*, Oxford 1957, s. 86-87.

<sup>6</sup> Ch.H. Dodd, *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 177.

<sup>7</sup> Tamże, s. 43-44. *Corpus hermeticum* to zbiór pism religijno-filozoficznych napisanych w języku greckim, ale powstałych w środowisku egipskim prawdopodobnie w II lub III w. W poszczególnych hymnach pojawiają się idee bliskie teologii Jana, m.in.: poznanie, prawda, życie, światło.

<sup>8</sup> H. Muszyński, *Prawda*, s. 229-251, w: F. Gryglewicz (red.), *Egzegeza Ewangelii Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992, s. 236; por. G.R. Beasley-Murray, *John*, Nashville 1999, s. 14-15.

w sposób jednolity i konsekwentny tłumaczył termin *alētheia* jako „boską rzeczywistość” lub „wiedzę o objawionej boskiej rzeczywistości”<sup>9</sup>. Janowe stwierdzenie: „Słowo twoje jest prawdą” (J 17,17) interpretuje: „Słowo twoje jest objawioną boską rzeczywistością”. Podobnie w przypadku innych zwrotów, jak na przykład: „nie stoi w prawdzie” (J 8,44), co oznacza „nie ma oparcia w świecie bożej rzeczywistości”, „postępuje w prawdzie” (2 J 4,3; 3 J 3,4) czyli „postępuje zgodnie z boską rzeczywistością”.

Podobną interpretację przyjmuje R.K. Bultmann. Odwołuje się do kultury greckiej, konkretnie do dualizmu hellenistyczno-gnostyckiego, szczególnie zaś do mandeizmu<sup>10</sup>, uznając prawdę za objawienie „boskiej rzeczywistości”<sup>11</sup>, rozpoznawaną i przyjętą wyłącznie dzięki doświadczeniu ekstatycznemu lub (samo)objawieniu Boga<sup>12</sup>. Podobne poglądy na temat wpływu hellenistycznego synkretyzmu prezentują w swoich opracowaniach inni badacze<sup>13</sup>.

Stwierdzenie, że Jan Ewangelista przeszczepił grecką koncepcję prawdy na grunt chrześcijański, znalazło się niejako w kanonie teologii XX wieku<sup>14</sup>. Przykładem jest definicja prawdy R. Schnackenburga (przywołuję za Henrykiem Muszyńskim): „Przez prawdę u św. Jana zostaje oznaczona boska rzeczywistość, która jest przeciwieństwem świata, w którym znajduje się człowiek, a która staje się dostępną dla człowieka jedynie przez objawienie. Prawda jest więc boską rzeczywistością w swoim udzieleniu się przez samootwarcie lub objawienie”<sup>15</sup>. H. Muszyński, krytykując interpretację hellenistyczno-gnostycką, stwierdza, że choć w przyjętych przez tę grupę założeniach można znaleźć

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 176-177.

<sup>10</sup> Mandeizm (mandaizm) – od aram. *manda* (*nauka*, prawdopodobnie ekwiwalent terminu *gnostycy – mandaye*), to synkretyczna religia skupiająca elementy wierzeń żydowskich i irańskich (być może także egipskich), a później również chrześcijańskich i gnostyckich. M. Eliade jest przekonany, że zarówno praktyki religijne, jak i teologia pochodzą z czasów przedchrześcijańskich, ale trudno jest to potwierdzić z całą pewnością (*Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, Warszawa 1994, s. 362-363). Do 2003 r. większość mandejczyków żyła w Iraku (ok. 15. tys.), lecz wraz z prześladowaniami ze strony muzułmańskich ekstremistów ich populacja spadła do 5 tys. i wciąż się zmniejsza.

<sup>11</sup> R.K. Bultmann, *The Gospel of John*, Philadelphia 1971, s. 74.

<sup>12</sup> G. Quell, G. Kittel, R. Bultmann, *alētheia, alēthēs, alēthinos, alētheuō*, s. 239-240.

<sup>13</sup> Por. S. Schulz, *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden*, Stuttgart 1960; E. Schweizer, *Ego Eimi: Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, Göttingen 1965.

<sup>14</sup> Por. R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, t. 1, New York 1987, s. 273.

<sup>15</sup> H. Muszyński, *Prawda*, s. 236.

wiele racji, jednak przyjmowanie w sposób niezmienny we wszystkich tekstach tego samego znaczenia, bez uwzględnienia kontekstu, prowadzi do splycenia, czy wręcz wypaczenia oryginalnej myśli nowotestamentowego pisarza<sup>16</sup>.

Druga grupa uczonych pozostaje wierna starotestamentowemu rozumieniu pojęcia *'emet*. Jej przedstawicielem był Lester J. Kuypers (1904-1986). W przeciwności do Ch. Dodda czy R. Bultmanna, zajmujących się głównie Nowym Testamentem, L. Kuypers był specjalistą od Starego Testamentu. Fakt ten nie pozostaje bez znaczenia, a być może jest kluczowy dla uchwycenia perspektywy badawczej amerykańskiego uczonego. Według niego grecka *alētheia* jest czymś abstrakcyjnym, koncepcją czysto umysłową<sup>17</sup>, tymczasem hebrajskie *'emet* wykracza poza obszar abstrakcji i znajduje się na poziomie relacji Boga do człowieka, manifestującej się w wierności obu podmiotów wobec siebie<sup>18</sup>. L. Kuypers uznaje pewne wpływy greckie (np. w J 6,55, czy J 15,1), ale zasadniczo jest zdania, że to ST, a nie kultura hellenistyczna, stanowiła tło dla Janowej koncepcji prawdy. Nie przywiązuje większej wagi do tekstów z okresu judaizmu drugiej Świątyni. Punkt widzenia L. Kuypersa przyjmuje część współczesnych uczonych, w tym religioznawca David M. Crump (1956-), który stwierdził: „Użycie [pojęcia *alētheia* – W.G.] nie jest greckie, ale jest Janowe, a jak możemy się przekonać, jest używane w zgodzie z tłem ST/hebrajskim”<sup>19</sup>.

Trzeci punkt widzenia (eklektyczny) związany jest z próbą zebrania w całość różnych koncepcji związanych ze środowiskiem hebrajskim, hellenistycznym/hellenistycznym i gnostyckim. Są wśród nich tacy badacze, jak: Robert H. Strachan (1873-1958)<sup>20</sup>, Edwin C. Blackmann (1908-1989)<sup>21</sup> i Josef Blank (1926-)<sup>22</sup>, Yu Ibuki (1932-)<sup>23</sup>. Uczeni ci zazwyczaj zdecydowanie przedkładają wpływy greckie nad hebrajskie, pozostając wyraźnie pod urokiem tez Dodda i Bultmanna. Wskazują jednak również na specyfikę Janowej chrystologii<sup>24</sup>.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> L.J. Kuypers, *Grace and Truth: An Old Testament Description of God and Its Use in the Fourth Gospel*, s. 3-19, „Interpretation” 18 (1964), s. 15.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> D.M. Crump, *Truth*, s. 859-862, [w:] *Dictionary of Jesus and the Gospels*, red. J.B. Green, S. McKnight, Downers Grove 1992, s. 861.

<sup>20</sup> R.H. Strachan, *The Fourth Gospel: Its Significance and Environment*, London 1941.

<sup>21</sup> E.C. Blackmann, *Truth*, [w:] *A Theological Word Book of the Bible*, London 1959, s. 270

<sup>22</sup> J. Blank, *Der johanneische Wahrheits-Begriff*, „Biblische Zeitschrift” 7 (1963), s. 163-172.

<sup>23</sup> Y. Ibuki, *Die Wahrheit im Johannesevangelium*, Bonn 1972.

<sup>24</sup> Por. J. Lozano, *El concepto de verdad en San Juan*, Salamanca 1963

Czwarty punkt widzenia podjęła część badaczy, którzy podkreślając wartość ST, uznają wpływ środowiska żydowskiego okresu przelomu er, w tym zwojów z Qumran i literatury apokaliptyczno-sapiencjalnej. Jednym z czołowych przedstawicieli tego nurtu był Leon Morris (1914-2006). Jego zdaniem starotestamentowe *'emet* jest bez wątpienia głównym źródłem, ale na pewno nie jedynym. *Alētheia* w NT ma zabarwienie takie, jakie jej nadał późny judaizm, w tym przywołane już pisma rabiniczne, literatura intertestamentalna, sapiencjalna i apokaliptyczna oraz pisma z Qumran: „Każdy z tych elementów tworzy tło i powinien być dostrzeżony”<sup>25</sup>.

Charles K. Barrett (1917-2011), brytyjski biblista, uważa podobnie: [w *Ewangelii Jana* – W.G.] „*alētheia* zachowuje sens *'emet*”<sup>26</sup>. Nie neguje przy tym związków z literaturą grecką, w tym dzieł należących do *Corpus hermeticum*. Dostrzega istnienie walorów żydowskiej apokaliptyki dla zdefiniowania prawdy, ale nie widzi z kolei związków z literaturą z Qumran<sup>27</sup>. Opinie związane z dowartościowaniem tła hebrajskiego oraz pism żydowskich należących do epoki, szczególnie dzieł rabinicznych i pism Józefa Flawiusza, odnajdujemy w pracach Raymonda E. Browna (1928-1998)<sup>28</sup> i Jamesa Barra (1924-2006)<sup>29</sup>.

Najbardziej reprezentatywnym wśród badaczy tej grupy był Ignace de la Potterie (1914-2003). W dwutomowej monografii poświęconej prawdzie w *Ewangelii Jana* sprzeciwiał się zdefiniowaniu jednego „środowiska wpływu”. Główny akcent kładł na teksty ST, Septuagintę, zwoje z Qumran, a szczególnie na literaturę apokaliptyczną i sapiencjalną okresu Drugiej Świątyni<sup>30</sup>. Według niego pojęcie „prawdy” zazębia się z „mądrością”, przez co stają się one synonimami. Równie blisko słowu „prawda” do terminu „apokalipsa” (w znaczeniu: odsłonięcie tajemnicy). Zdaniem uczonego: „Janowa idea prawdy jest różna od intelektualnej koncepcji greckiej, dla której prawda to synonim rzeczywistości, istota bytu objawiająca się w duchu. W helleńskim dualizmie rzeczywistość ta jest przeniesiona do sfery boskości, a tym samym nie może być

---

<sup>25</sup> L. Morris, *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1995, s. 55-56.

<sup>26</sup> C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, Philadelphia 1978, s. 167.

<sup>27</sup> Tamże, s. 34.

<sup>28</sup> E. Brown, *The Gospel According to John*, t. 1-2, Garden City - New York 1970, s. 628. Por. B. Olsson, „s. 289-290. 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.

<sup>29</sup> J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961, s. 199.

<sup>30</sup> Por. I. de la Potterie, *De sensu vocis 'emet in Vetere Testamento*, „*Verbum Domini*”, 27 (1949), s. 336-354; 28 (1950), s. 29-42.

osiągnięta inaczej, jak przez ucieczkę od świata do krainy światłości. Kosmiczną bazą tego dualizmu jest radykalne odcięcie Boga od świata. Z drugiej strony u Jana prawda znajduje się w słowie Ojca skierowanym do ludzi, wcielonym w Chrystusie, oświetlonym przez Ducha Świętego. To, do czego ludzie są zobowiązani w stosunku do prawdy, dotyczy nie tyle wysiłku intelektualnego, ile przyjęcia i wejścia w nią poprzez wiarę oraz życia zgodnie z nią<sup>31</sup>.

Według części badaczy istniejący w NT dualizm można wyjaśnić bez odwoływania się do tradycji greckiej. Krytyka poglądów Bultmanna czy Dodda wynika głównie z braku w *Evangelii Jana*, jak zresztą w całym NT, charakterystycznej dla dualizmu platońskiego czy gnostyckiego, niechęci do świata materialnego. Specyficzne formy dualizmu – jednak bez negacji materii – można odnaleźć w świecie kultury późnego judaizmu i to bez konieczności odwoływania się do platonizmu czy gnostycyzmu. Specyfika nowotestamentowych antytez, takich jak: prawda-klamstwo, światłość-ciemność, życie-śmierć, duch-ciało, ma charakter etyczny, nie ontologiczny. Tak twierdzi Joseph A. Fitzmyer (1920-) dualizm etyczny, obecny w pismach Janowych, nie ma źródła w tekstach platońskich, gnostyckich, mandajskich czy *Corpus hermeneuticum*, ale mieści się całkowicie w obrębie monoteizmu<sup>32</sup>. Nie ma konieczności odwołania się przy tym do idei platońskich (szerzej hellenistycznych), jako źródeł tej grupy tekstów. Dowodem na posługiwanie się dualizmem bez negacji materii mogą być pisma z Qumran oraz literatura intertestamentalna, w tym popularna w okresie przelomu er literatura apokaliptyczno-sapiencjalna (*Testament Dwunastu Patriarchów* [*Testament Józefa*, 20]; pisma rabiniczne [*Pirke Abot* 2,9] i zwoje z Qumran 1QS 3,13-4,26)<sup>33</sup>.

Podsumowując przegląd stanowisk można stwierdzić, że jednostronne kulturowo odczytanie terminu *alētheia* u Jana nie wydaje się trafione. Uczeni w miarę zgodnie odrzucają dziś czysto hellenistyczne ujęcie tego terminu, z drugiej strony jednak nie ograniczają jego znaczenia wyłącznie do wyznaczonego przez pisarzy ST. Poza tymi dwoma kręgami kultury rozciąga się sfera różno-

<sup>31</sup> I. de la Potterie, *Truth in Saint John*, s. 68.

<sup>32</sup> J.A. Fitzmyer, *101 pytań o Qumran*, Kraków 1997, s. 138, nota 88.

<sup>33</sup> Por. P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 51; L. Stachowiak, *Geneza dydaktycznego schematu „dwóch dróg” w piśmiennictwie międzytestamentalnym*, s. 75-85, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 22/2-3 (1969), s. 81; J. Wirszylło, *Eklezjologiczna terminologia dokumentów qumrańskich*, *Eklezjologiczna terminologia dokumentów qumrańskich*, s. 199-214, „Studia Warmińskie” 1(1964), s. 207; W. Gajewski, *Idea „dwóch dróg” jako podstawa moralności społecznej Kościoła w nauczaniu Ojców Apostolskich*, s. 325-345, [w:] *Metodologia i problematyka socjologii moralności*, „Socjologia Religii”, 8 (2009), s. 328.

rodnych wpływów – od heterodoksyjnych hellenistyczno-gnostyckich po zróżnicowane formy literatury żydowskiej okresu Drugiej Świątyni. Część badaczy stoi na stanowisku, że wszystkie one wywarły pewien wpływ na ukształtowanie się pojęcia „prawdy” w pismach Jana.

## 2. Leksem *alētheia* w *Corpus Johanneum* – zakres i znaczenie

Jednym ze sposobów, w jakich Jan posługuje się pojęciem *alētheia* i pochodnymi, jest to, co określiliśmy mianem definicji korespondencyjnej (zgodności z rzeczywistością fizyczną i/lub metafizyczną). Pozostałe występowanie, ze względu na podmiot, można podzielić w odniesieniu do: Boga, Słowa, Ducha, Jezusa i uczniów (Kościoła).

### a. Zgodność sądu z rzeczywistością

Wielokrotnie w pismach Jana można znaleźć terminy związane z prawdą na potwierdzenie zgodności sądów z rzeczywistością (16 razy). Autor posługuje się w tym celu zarówno rzeczownikami (*alētheia*), jak i obu przymiotnikami (*alēthes*, *alēthinos*) oraz przysłówkiem (*alēthos*).

W rozmowie z Samarytanką Jezus stwierdza: „Miałaś pięciu mężów, a ten którego masz teraz nie jest twoim mężem, to zgodnie z prawdą [*alēthes*] powiedziałaś” (J 4,18)<sup>34</sup>. Samarytanką potwierdziła słuszość (J 4,19). Nieco później grupa Samarytan wyraziła przekonanie w odniesieniu do świadectwa złożonego przez niewiastę: „Wierzimy już nie dzięki twojemu opowiadaniu, ale ponieważ sami słyszeliśmy i wiemy, że Ten jest prawdziwie [*alēthos*] Zbawicielem świata” (J 4,42).

Zgodność sądu z rzeczywistością potwierdzają również inne zdania: [Jezus] „W tym bowiem okazuje się jako zgodne z prawdą [*alēthinos*] przysłowie: „Inny sieje, a inny żnie” (J 4,37); podobnie J 1,47; J 16,7; J 17,8, [ludzie o Jezusie] „wszystko co Jan o Nim powiedział było prawdą [*alēthē*]” (J 10,41) również J 6,14; J 7,26; J 7,40.

Jan kilkakrotnie odwołuje się również do idei świadectwa: [Jezus] „W prawie waszym jest napisane: świadectwo dwóch ludzi jest prawdziwe [*alēthes*]” (J 8,17); [narrator o okolicznościach śmierci Jezusa] „Ten, który to widział świadczy, a jego świadectwo jest prawdziwe [*alēthinē*] i on wie, że mówi prawdziwie [*alēthē*], abyście uwierzyli” (J 19,35; por. J 21,24; 3 J 1,12).

W czwartej Ewangelii Jezus, lud i narrator, używają pojęcia „prawda” w znaczeniu klasycznym, potwierdzając fakty, których doświadczali (aspekt

---

<sup>34</sup> Teksty biblijne w tłumaczeniu własnym, chyba że inaczej zostanie zaznaczone. Wykaz przyjętych skrótów wydań Pisma Świętego lub tłumaczeń, zob.: W. Gajewski, „Rzekł Pilat: Co to jest prawda? *'Emet i alētheia* w tradycji żydowskiej i grecko-rzymskiej, cz. 2, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, 8 (2014), s. 248, nota 7.

korespondencji). Podobnie jednak, jak w przypadku Ewangelii synoptycznych, stwierdzenia te mają również związek z wypełnieniem się słów i zapowiedzi proroków, także Jana Chrzciciela, wskazując na Jezusa jako realizującego w sobie zapowiedzi Pisma. Zastosowanie słów „prawda”, „prawdziwy” i „prawdziwie” w aspekcie korespondencyjnym prowadzi do uwiarygodnienia osoby Jezusa (aspekt wierności). Czyny Jezusa poświadczają ludowi, że jest prawdziwym prorokiem, a według niektórych także Mesjaszem. Tak wyrażają się o Nim Samarytanie, do tego też odnosi się zdanie Jana Chrzciciela „poświadczającego prawdę” (*memartyrēken tē alētheia*). Zaimek świadczy, że chodzi nie o „jakąś” prawdę, ale o konkretną, o „tę” prawdę. Świadcstwo Jana Chrzciciela o Jezusie miało charakter objawienia mesjańskiego (J 1,29). Pojęcie *tē alētheia* staje się w ten sposób synonimem prawdy mesjańskiej.

Już na tym etapie można stwierdzić, że w zamyśle Jana prawda pełni funkcję pomostu między rzeczywistością a wiarą (J 19,35). Narrator, do-określa przedmiot wiary: „abyście uwierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Boga i abyście wierząc mieli życie w jego imieniu” (J 20,31).

### b. Bóg

W *Ewangelii Jana* Bóg został przedstawiony jako wiarygodny, realizujący przymierze i spełniający dane wcześniej obietnice. Aby to podkreślić, Autor posługuje się rzeczownikami *alētheia* (4 razy), przymiotnikami *alēthes* (2 razy) i *alēthinos* (2 razy). Podobne czyni Autor *Apokalipsy* (4 razy, zawsze *alēthinos*). Oba przymiotniki są tłumaczone w polskich przekładach najczęściej za pomocą słowa „prawdziwy”, szczególnie w *Apokalipsie*<sup>35</sup>. Przymiotniki są bez wątpienia bliskoznaczne, czasami synonimiczne. Dopiero kontekst decyduje o konkretnym zabarwieniu słowa. Słowniki różnicują nieco ich znaczenie<sup>36</sup>: *alēthes* – prawdomówny, prawdziwy, wiarygodny, pewny, autentyczny, zgodny z rzeczywistością, *alēthinos* – realny (a nie pozorny), prawdziwy, czyli taki jaki powinien być, zgodny z prawdą.

W passusie, którego bohaterem jest Jan Chrzciciel (J 3,23-36)<sup>37</sup>, pojawia się zdanie: „Ten, kto przyjął Jego [Chrystusa] świadectwo, przypieczętował

<sup>35</sup> Por. J 8:26 (BT), J 7:28 (BT), Ap 6:10 (BT, BW, BG, BP), 16:7 (BT, BW, BG, BP), 19:2 (BT, BW, BG, BP).

<sup>36</sup> 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; *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 85.

<sup>37</sup> Na temat tego skomplikowanego passusu zob. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 434-436.



[*esfragisen*] że Bóg jest wiarygodny [*alēthes*]” (J 3,33). Stanisław Mędała komentuje to następująco: „Użyte w tym wersecie takie terminy, jak „świadcstwo”, „przyjąć”, „uznać”, „wierność” („wiarygodność”) przywołują na pamięć przymierze. Przyjęcie świadectwa Jezusa oznacza przypieczętowanie przymierza z Bogiem”<sup>38</sup>. Bóg przedstawiony jest zgodnie z tradycją starotestamentową, jako wierny i wiarygodny. Wierzący w Jezusa nosi w sobie potwierdzenie obietnicy, została na nim wyciśnięta pieczęć uwiarygodniająca Boga w jego sercu, która ugruntowywała w nim przekonanie, że Jezus jest Mesjaszem, a w ten sposób Bóg jawi się jako wiarygodny.

Podobną ideę odnajdujemy w stwierdzeniu Jezusa: „Wiele mam wam do powiedzenia i osądzenia, lecz Ten, który mnie posłał jest wiarygodny [*alēthes*], a ja mówię to, co od Niego usłyszałem, to przekazuję światu” (J 8,26). *Alēthes* wiąże się ze słuchaniem i posłuszeństwem Bogu.

Nieco inaczej można zinterpretować dwa fragmenty, w których występuje przymiotnik *alēthinos*. Pierwsze miejsce wiąże się z mową Jezusa w Świątyni Namiotów. Przemawiając w Świątyni powiedział: „I mnie znacie i wiecie skąd jestem. Od siebie samego nie przyszedłem, ale prawdziwy [*alēthinos*] jest Ten, który mnie posłał, a którego wy nie znacie” (J 7,28). Jezus wskazuje na swoje podwójne pochodzenie. Jego ziemskie jest powszechnie znane, drugie związane jest ściśle z misją, którą otrzymał od Ojca i to czyni go osobą tajemniczą. W domyśle źródłem tej misji jest prawdziwy Bóg, którego słuchacze nie poznali (por. J 8,55). Podobne ujęcie Boga będzie przedmiotem innych wypowiedzi Jezusa. Na tym miejscu podkreślić należy jedynie, że w nauczaniu Jezusa Bóg jest prawdziwy, czyli inny od idoli, fałszywych i nieistniejących realnie bóstw (Jr 10,10; 2 Sm 7,28; 1 Krl 17,24; Ps 119,142.151)<sup>39</sup>. Nawet uczniowie stoją dopiero u progu poznania prawdziwego Boga, o czym świadczą słowa modlitwy arcykapłańskiej: „To zaś jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedyne, prawdziwego [*alēthinon*] Boga i Tego, którego wysłałeś – Jezusa Chrystusa” (J 17,3). Apostołowie otrzymali już pouczenie, Jezus modlił się, by ich udziałem stało się poznanie Boga, aby mogli otrzymać kolejny dar – życie wieczne (ożywienie). W modlitwie połączone zostały dwie idee: prawdziwy Bóg i prawdziwy Mesjasz, pośrednik między Bogiem a uczniami. Zwrot: „aby Ciebie po-

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 440.

<sup>39</sup> A. Köstenberger, „What is Truth?” *Pilate's Question in its Johannine and Larger Biblical Context*, „Journal of the Evangelical Theological Society”, 48 (2005), s. 44-45.

znali [*hina ginōskōsin se*]” może mieć związek z zapowiedziami proroków o Nowym Przymierzu, w którym Bóg zostanie poznany [hebr. *jada*] (Jr 31,31-33; por. Oz 2,8-15)<sup>40</sup>.

W *Ewangelii Jana* rzeczownik *alētheia* czterokrotnie odnosi się do Boga, w tym raz z przymiotnikiem *alēthinos* (w odniesieniu do Jego czcicieli), dwa razy w rozmowie z Samarytanką, dwukrotnie w modlitwie arcykapłańskiej.

Pierwszy przypadek dotyczy kontrowersji wokół miejsca kultu. Żydzi czczą Boga na Syjonie, Samarytanie na górze Gerizim. W tym kontekście pada deklaracja: „Ale przychodzi godzina i już teraz jest, gdy prawdziwi [*alēthinoi*] czciciele będą oddawać Ojcu cześć w duchu i prawdzie [*en pneumati kai alētheia*] [...] Duchem [jest] Bóg, dlatego czcić Go muszą w duchu i prawdzie [*en pneumati kai alētheia*]” (4,23-24).

Prorocy zapowiadali nastanie w eonie mesjańskim autentycznego i godnego Boga kultu (Ml 3,1-4; Za 14,8-9.16). Będą w nim uczestniczyć wyłącznie ci, których Bóg oczyści i uzdolni do właściwego, czyli zgodnego z prawdą, kultu<sup>41</sup>. Zapowiedź Jezusa wskazuje, że ten czas nadchodzi, a właściwie już nastął.

Niektórzy badacze doszukują się nawiązania zwrotu „w duchu i prawdzie” do formuły „w szczerości/nieskazitelności i prawdzie” [*betomim ube’emei*], jaką odnajdujemy w Joz 24,14<sup>42</sup>. Bogusław Górka „prawdziwych czcicieli” identyfikuje jako czcicieli mesjańskich, a pośrednika tego kultu widzi w Jezusie jako Mesjaszu<sup>43</sup>. Jego zdaniem prawdziwy kult Boga Ojca „to kult mesjański. Opiera się na dwóch zasadach: duch i prawda. Trzeba je pisać małą literą, a nie wielką. Obydwie zasady wyrażają na sposób metaforyczny cześć Boga Ojca”<sup>44</sup>. Rozwijając tę myśl stwierdza, że pod terminem „duch” ukryta jest metafora duchowości proroków, a pod słowem „prawda” metafora Jezusa jako Mesjasza<sup>45</sup>.

W modlitwie arcykapłańskiej rzeczownik *alētheia* wiąże się z ideą poświęcenia przez Boga uczniów i samopoświęceniem Jezusa: „[Ojcie] poświęć ich

<sup>40</sup> Jr 31:31-34 „nie będą się więcej pouczać wzajemnie, by bratu swemu mówić: Poznajcie JHWH [*de’u ’et JHWH*], ponieważ wszyscy oni będą Mnie znać [*jede’u*]”. Transkrypcja pisowni hebr. uproszczona. Zob. kom. do Oz 2,8-15 [w:] A.S. Wójcik, „Prawda” w *Biblii Hebrajskiej: analiza logiczno-lingwistyczna*, Kraków – Budapeszt 2010, s. 313.

<sup>41</sup> H. Ordon, *Eschatologia*, [w:] *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 327.

<sup>42</sup> A. Köstenberger, dz. cyt., s. 44, nota 46.

<sup>43</sup> B. Górka, *Jezus i Samarytanka (J 4,1-42). Historia i inicjacja*, Kraków 2008, s. 139.

<sup>44</sup> Tamże, s. 147.

<sup>45</sup> Tamże, s. 148.

w prawdzie [*alētheia*] Twojej, słowo Twoje jest prawdą [*alētheia*] (J 17,17); I Ja za nich poświęcam siebie, by i oni byli poświęceni w prawdzie [*alētheia*]” (17,19). Stanisław Mędała zwrócił uwagę na dwojaką możliwość odczytania terminu „poświęcić” (*hagiadzo*). W zależności od przyjętego wariantu oznaczać to może albo odseparowanie uczniów od świata i włączenie w sferę świętości Boga, albo ich uświęcenie. Andreas Köstenberger jest zwolennikiem pierwszego wariantu<sup>46</sup>, powołując się m.in. na 1QS 4:20-21<sup>47</sup>, Ignace de la Potterie i Stanisław Mędała drugiego<sup>48</sup>. W obu przypadkach chodzi o przynależność do Boga, który uświęca swój lud, przez co uczniowie mają zostać włączeni w życie Boga, w komunie Ojca i Syna dzięki prawdzie, że Jezus jest zapowiadany przez proroków Mesjaszem. Wątek o samopoświęceniu Jezusa za uczniów, dotyczy równocześnie zastosowania terminologii związanej z „prawdą” w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła.

W *Apokalipsie Jana* przymiotnik *alēthinos* występuje czterokrotnie i podkreśla atrybut wierności Boga, zbliżając się znaczeniowo do hebrajskiego *'emunah* (wierność i zaufanie)<sup>49</sup>. Bóg jest nazwany „prawdziwym i świętym” (Ap 6,10), Jego „drogi są prawdziwe” (Ap 15,3)<sup>50</sup>, podobnie jak „prawdziwe i sprawiedliwe są jego wyroki” (16,7; 19,2). Andrzej Wójcik zauważa, że w Biblii Hebrajskiej (BH) jednym ze słów, najczęściej powiązanych z *'emunah*, jest rzeczownik *cedek* i pochodne – *cedakah* i *caddik*<sup>51</sup>. Autor *Apokalipsy* pozostaje więc wierny starotestamentowej wizji Boga przymierza, prawdziwego i sprawiedliwego, którego drogi i postanowienia są godne zaufania, a On sam pozostaje wierny i święty<sup>52</sup>, w znaczeniu – przekraczającym to wszystko, co można pojąć, uchwycić czy zrozumieć<sup>53</sup>.

### c. Słowo

Kolejne przykłady zastosowania terminu „prawda” odnaleźć możemy w nawiązaniu do Słowa: „[Ojcze] słowo Twoje [*logos ho Sou*] jest prawdą

---

<sup>46</sup> A. Köstenberger, dz. cyt., s. 44, nota 46.

<sup>47</sup> Tamże, s. 45, nota 52.

<sup>48</sup> S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 129.159-160.

<sup>49</sup> A.S. Wójcik, dz. cyt., s. 203.

<sup>50</sup> K. Mech, *Emuna i pistis*, „Przegląd Religioznawczy”, 1 (2013), s. 22.

<sup>51</sup> A.S. Wójcik, dz. cyt., s. 204.

<sup>52</sup> Tamże, s. 205. 210.

<sup>53</sup> M. Majewski, „*Stanie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał*” (1P 1,15). *Świętość Boga a świętość człowieka*, [w:] *Wola Boga jest wasze uświęcenie. Teologia sakramentów uświęcenia*, red. K. Porosło, Tyniec-Kraków 2016, ss.61-86.

[*alētheia*]” (J 17,17). Sformułowanie: *Słowo Boga jest prawdą*, w znaczeniu „prawdziwe”, „godne zaufania”, „niewzruszone”, „pewne”, ma z sobą tradycję BH (2 Sm 7,28; Ps 119,160)<sup>54</sup>. Wezwanie do uświęcenia w prawdzie idzie w parze ze wskazaniem na Słowo-Logos jako ostateczne kryterium prawdy. Czytelnik *Evangelii Jana* został naprowadzony już w Prologu na właściwe odczytanie terminu Logos: „Na początku był Logos i Logos był u Boga i Logos był Bogiem” (1,1). Nie ulega wątpliwości, że Logos należy zinterpretować jako osobę Syna-Jedynaka, którego Bóg posłał na świat<sup>55</sup>.

Autor *Apokalipsy* trzykrotnie podkreśla prawdziwość otrzymanych objawień, odwołując się do boskiego autorytetu, który każe mu spisać widzenie (*Napisz!*). Z tego powodu przekazane pouczenie to „słowa prawdziwe [*hoi logoi alēthinoi*]” (Ap 19,9), lub „słowa prawdziwe i wierne [*hoi logoi alēthinoi kai pistoi*]” (Ap 21,5; [*hoi logoi pistoi kai alēthinoi*] Ap 22,6). Dwa ostatnie przypadki są szczególnie interesujące, nawiązują bowiem do starotestamentowego *'emmanab we-'emet*. Gdy prorok Jeremiasz wezwał na świadków pozostałych przy życiu mieszkańców Judy, proszących go o słowo od Pana, ci zaprzysięgli się następująco: „Niech JHWH będzie między nami świadkiem prawdziwym i wiernym [*'emet we-ne'eman*], jeśli nie postąpimy według każdego słowa, jakie JHWH, Twój Bóg, do nas przez ciebie pošle” (Jr 42,5). W tym kontekście słusznie konstataje Krzysztof Mech: „Wyrażana za pomocą formy *ne'eman* niezmiennosc i trwałość boskich zasad i przykazań jest podstawą stałości i regularności w świecie. Wydaje się, że takie rozumienie *emuny*, jako trwałej podstawy niezmiennych praw świata, jest najbliższe greckiemu *logosowi*”<sup>56</sup>.

#### d. Duch

W *Evangelii Jana* Duch kilkakrotnie nazwany jest Duchem Prawdy: „Duch Prawdy [*to Pneuma tēs Alētheias*], którego świat nie może przyjąć, gdyż go nie widzi i nie zna, wy zaś Go znacie, ponieważ przebywa przy was i w was będzie” (J 14,17; 15,26; J 16,13).

W tym ujęciu prawda jawi się jako kategoria ściśle związana z osobą Boga-Ducha. Nie jest więc jakąś spekulatywną abstrakcją, sumą nauk czy wiedzą, ale ma charakter relacyjny, ponieważ jest związana z Duchem posłanym przez Jezusa, a pochodzącym od Ojca. To dzięki Niemu wierzący w Jezusa jako Mesjasza będzie gotowy przyjąć kolejne objawienie, przyjąc prawdę o Bogu i Jego Mesjaszu.

<sup>54</sup> A.S. Wójcik, dz. cyt., s. 203; W. Gajewski, „*Rzekł Piłat: Co to jest prawda? 'Emet i alētheia w tradycji żydowskiej i grecko-rzymskiej*, cz. 1, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, 7 (2013), s. 269-270.

<sup>55</sup> Por. B. Górka, *Reinterpretacja źródeł chrześcijaństwa*, Kraków 2013, s. 34.

<sup>56</sup> K. Mech, dz. cyt., s. 26.

Tłem tak ujętej prawdy jest starotestamentowe *'emet* wyrażające Boga wiernego swoim mesjańskim obietnicom. Duch, którego uczniowie już znają, który wciąż jest „przy nich”, zostanie im dany, będzie „w nich”, stając się osobowym Parakletem i Nauczycielem. Jego zadaniem będzie zinterioryzowanie treści przesłania, które przyniósł Jezus. Jest to zgodne z zapowiedziami proroków o Nowym Przymierzu (Jr 31,31-34; Ez 36,24-28), do których ewidentnie odwołuje się Jezus w czasie ostatniej Wieczerzy (por. Łk 22,20). O ile Pierwsze Przymierze zapisane zostało na kamiennych tablicach i było niejako *ad extra* człowieka wierzącego, Nowe Przymierze, dzięki Duchowi Prawdy, będzie *ad intra*<sup>57</sup>.

W podobny sposób związek Ducha z prawdą prezentuje *Pierwszy list św. Jana*. Autor najpierw nawiązuje do wiary, która zwycięża świat. Jest to wiara w Jezusa jako Syna Boga, tego, który przeszedł przez wodę i krew (1 J 5,5-6). Następnie stwierdza: „Duch to poświadcza, gdyż Duch jest prawdą [*to Pneuma estin hē alētheia*]” (1 J 5,6). Ojcowie Kościoła różnie interpretowali ten passus. Augustyn stał na stanowisku, że odwołanie do wody i krwi sugeruje ukrzyżowanie, w czasie którego z przebitego boku Jezusa wypłynęła woda i krew<sup>58</sup>. Niektórzy Ojcowie skłaniają się ku interpretacji sakramentalnej<sup>59</sup>, ale z tekstu wynika raczej przedstawienie dwóch etapów misji Jezusa: chrztu i ukrzyżowania. Duch jest tym, który potwierdza uczniom, że Jezus jest prawdziwym Mesjaszem i Synem Boga. Autor pyta retorycznie: „Kim jest ten, kto zwycięża świat, jeśli nie wierzącym w to, że Jezus jest Synem Boga” (1 J 5,5).

W tym samym liście znajduje się przeciwstawianie ducha prawdy duchowi fałszu: „Ten, który zna Boga słucha nas, a kto nie jest z Boga nas nie słucha. W ten sposób poznajemy ducha prawdy i ducha błędu [*to pneuma tēs alētheias kai to pneuma tēs planēs*]” (1 J 4,6). Prawda jest przeciwstawiana określonej kategorii kłamstwa, konkretnie *wprowadzaniu w błąd*. Jest to nieprawda rozumiana jako brak relacji z Bogiem. Konsekwencją braku wysłuchania Boga jest popadnięcie w błąd<sup>60</sup>.

### e. Jezus

Największa częstotliwość leksemu *alētheia* występuje w odniesieniu do osoby Jezusa (łącznie 27 przypadków). Można je podzielić na kilka grup:

---

<sup>57</sup> Por. W. Pikor, *Rola „serca” w Nowym Przymierzu (Jr 31,31-34; Ez 36,24-28)*, „*Verbum Vitae*,” 4 (2003), s. 71-74.

<sup>58</sup> Prezentacja stanowisk: F. Gryglewicz, *Listy Katolickie. Wstęp – Przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959, s. 420-421.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Por. K. Mech, dz. cyt. s. 23.

e.1. Logos przynosi na świat prawdę, bo jest Prawdą; e.2. Jezus składa świadectwo o prawdzie; e.3. jest prawdziwą światłością, prawdziwym chlebem, pokarmem, napojem, sądem, krzewem winnym; e.4. jest świętym i prawdziwym, wiernym i prawdziwym; e.5. jest prawdziwym Bogiem; e.6. głoszona przez Jezusa prawda prowadzi do wyzwolenia.

### **e.1. Logos przynosi na świat prawdę, bo jest Prawdą**

Należy zgodzić się z opinią Dana Lioya, który nazwał Prolog bramą do całości dyskursu teologicznego zawartego w *Ewangelii Jana*, punktem wyjścia i matrycą, nakreślającą horyzont tematów całej *Ewangelii*<sup>61</sup>.

Prolog dwukrotnie odwołuje się do pojęcia prawdy i, jak możemy się przekonać, czyni to w zgodzie z tradycją BH. Logos, stanowiąc podstawę i zasadę istnienia wszystkiego, „stał się Ciałem i rozbił namiot wśród nas, a my zobaczyliśmy Jego chwałę, chwałę jako Jedynak ma od Ojca, pełen łaski i prawdy [*charitos kai alētheias*]” (J 1,14); „o ile bowiem Tora została dana przez Mojżesza, łaska i prawda [*hē charis kai hē alētheia*] stała się przez Jezusa Chrystusa” (J 1,17). Zwrot *charis kai alētheia* jest kalką hebr. *hesed we-’emet* (miłość/miłosierdzie/dobro i prawda). Na charakter i występowanie tej frazy w ST zwróciłem uwagę w pierwszej części<sup>62</sup>. Przywołanie Mojżesza nie służy deprecjowaniu Tory, ale ukazaniu wyższości Jezusa nad Mojżeszem, wyższości Ewangelii łaski i prawdy nad prawem Tory<sup>63</sup>. Została w ten sposób zaakcentowana nie tyle opozycja, ile transpozycja<sup>64</sup>.

Logos, „Syn-Jedynak, będący na łonie Ojca, Ten [Go] objawił [*eksēgēsato*]” (J 1,18). Termin „objawić” oznacza „wyjaśnić, wyłożyć, opowiedzieć, objaśnić w najdrobniejszych szczegółach”<sup>65</sup>. Logos, z racji swojego przebywania „na łonie Ojca” (synonim najwyższej zażyłości i bliskości), jest w stanie objawić Ojca w sposób, w jaki nie mogła tego uczynić Tora ani żaden z autorów BH. Dlatego Jezus z Nazaretu, który jest ucieleśnieniem Logosu, staje się równocześnie ucieleśnieniem *Alethei*. Jest to absolutne novum zarówno w ujęciu tradycji hebrajskiej, jak i hellenistycznej<sup>66</sup>. Logos, który zstąpił z nieba, realizuje

<sup>61</sup> D. Lioy, dz. cyt., s. 71.

<sup>62</sup> W. Gajewski, „*Rzekł Piłat: Co to jest prawda? ’Emet i alētheia w tradycji żydowskiej i grecko-rzymskiej*, cz. 1, s. 272-275.

<sup>63</sup> Tamże, s. 74.

<sup>64</sup> Por. B. Górka, *Jezus a Samarytanka*, s. 139.

<sup>65</sup> W. Bauer, F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 2000, s. 349.

<sup>66</sup> Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21*, s. 91.

proroczą zapowiedź Ps 85,11-12: „*hesed we-'emet* spotkają się, a *cedek we-szalom* się ucałują, *emet* wyrośnie z ziemi, a *cedek* wyrzzy z nieba”.

Jan daje temu najpełniejszy wyraz, gdy pisze: [Jezus] „Ja jestem droga i prawda i życie [*Egō eimi hē hodos kai hē alētheia kai hē dzōē*]”<sup>67</sup> i dodaje: „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przeze Mnie” (J 14,6)<sup>68</sup>. Zdań tych nie można rozerwać, ponieważ Jezus nie jest „jakąś” prawdą (drogą i życiem), ale konkretną (na co wskazuje zaimek), wskazaną apostołom na aktualnym etapie ich uczniostwa. Pierwsza postać prawdy, jaką przyniósł Jezus, wiąże się z objawieniem godności mesjańskiej. Oznacza to, że *alētheia* staje się synonimem objawienia mesjańskiego i przyjmuje postać metafory, za pomocą której Jezus wskazuje na Siebie, jako Tego, który przyszedł wypełnić obietnicę Boga daną przez proroków. Aby się przekonać o poprawności tego sądu, zwróćmy uwagę na kolejne aspekty.

### **e.2. Jezus składa świadectwo o prawdzie, którą usłyszał u Ojca**

Logos, który był na łonie Ojca, przyszedł na świat, by złożyć świadectwo o prawdzie – tak moglibyśmy sformułować następną tezę. Po raz kolejny widzimy, że prawda nie została ujęta w perspektywie hellenistycznej, ale zgodnie z mentalnością hebrajską, ponieważ odnosi się nie tyle do opisu zjawisk, ile do przedstawienia relacji między Ojcem a Synem. Grupa tekstów, które o tym świadczą, pozwala na postawienie takich wniosków.

Tym, który poświadcza wiarygodność osoby i misji Jezusa, jest Bóg. Jezus kilkakrotnie czyni do tego aluzje: [Jezus] „Jeśli ja świadczyłbym o samym sobie, to świadectwo moje nie jest wiarygodne [*alēthēs*], ale jest Inny, który świadczy o Mnie i wiem, że wiarygodne [*alēthēs*] jest świadectwo, które o Mnie świadczy” (J 5,31-32; por. J 7,18; J 8,13-14). Nauczając w Świątyni kilkakrotnie odwołał się do tego, co słyszał u Ojca: „Teraz szukacie Mnie, by Mnie zabić, Człowieka, który powiedział wam prawdę [*tēn alētheian*], którą usłyszał od Boga” (J 8,40). Koresponduje to z tekstami, które już były przedstawione, m.in. J 8,26-29, w którym Jezus stwierdza, że Ten, który Go posłał, jest wiarygodny, a On mówi to co usłyszał od Ojca. Podobna refleksja znajduje się w J 8,38 („głoszę wam to, co widziałem u Mojego Ojca”). Także w J 15,15, gdzie Jezus objawił swoim uczniom (w znaczeniu: dał im poznać, oznajmił) to, co usłyszał od swojego Ojca. Uczniowie „przyjęli i poznali prawdziwie [*egnōsan alēthōs*], że wyszedłem od Ciebie i uwierzyli, że Ty mnie wysłałeś” (J 17,8).

---

<sup>67</sup> A.S. Wójcik, dz. cyt. s. 318, nota 29: „znajomość prawdy wynika z bycia prawdą, a nie odwrotnie”.

<sup>68</sup> Część badaczy jest zdania, że pierwszy spójnik „kai” pełni formę wyjaśniającą, przez co zdanie powinno brzmieć: „Ja jestem drogą, to znaczy prawdą i życiem”. Por. D. Liroy, dz. cyt., s. 84 (wraz z zebraną literaturą przedmiotu).

W interesującym nas tytułowym dialogu z Pilatem, na pytanie: „Czy więc jesteś królem? Jezus odpowiedział: Ja na to przyszedłem na świat, by dać świadectwo prawdzie [*hina martyrēsō tē alētheia*]. Każdy, będący z prawdy [*ōn ek tēs alētheias*] słucha mego głosu” (J 18,37). Nowość w przedstawieniu istoty prawdy musiała budzić niezrozumienie rzymskiego prokuratora, stąd pytanie: „Co to jest prawda [*Ti estin alētheia*]?” (J 18,38). Według Piotra Sobotki w samym pytaniu nie ma retoryczności, zniecierpliwienia czy lekceważącego stosunku do przedmiotu dialogu lub jedynie graficznej postaci pytania. Jest natomiast pewien rodzaj napięcia, które wyraża zaimek pytajny<sup>69</sup>. Między interlokutorami rozciąga się głęboka przepaść kulturowo-religijna, nad którą słowa i ukryte w nich pojęcia nie są prostymi pomostami, ale mogą być kolejnymi źródłami nieporozumienia. W *Ewangeliu Jana* Pilat jest obrazem intruza, który pragnie wniknąć w świat ewangelii, ale przyjęte przez niego kryteria kulturowe, a co ważniejsze – brak wtajemniczenia – uniemożliwiają mu uchwycenie istoty rzeczy. Odchodzi przekonany, że Jezus jest niegroźnym szaleńcem, niezaskłującym na śmierć, ale bronić Go za cenę swojej kariery nie miał zamiaru.

Powyższe teksty potwierdzają wcześniej sformułowaną opinię, w myśl której nauczanie Jezusa nie wynika z abstrakcyjnych spekulacji, ale z osobistego doświadczenia. Doświadczenie to odbiegało od wszystkiego co znała kultura judaizmu, ale język, którym zostało przedstawione i mentalność w nim ukryta, były na wskroś semickie, na pewno nie helleńskie.

### **e.3. Jezus jest prawdziwą światłością, prawdziwym chlebem, pokarmem, napojem, sądem, krzewem winnym**

Pewna grupa tekstów znajdująca się w *Ewangeliu Jana* wskazuje na metaforyczne zastosowanie leksemu *alētheia*. Dotyczy to tych wypowiedzi, w których Jezus przedstawia siebie lub jest przedstawiony, jako światłość, chleb, pokarm, napój, sąd i krzew winny. Teksty te często były traktowane jako dowód na helleńsko-hellenistyczne środowisko tej Ewangelii.

Prolog przedstawia Jezusa jako światłość: „Była światłość prawdziwa [*to fōs to alēthinon*], która oświeca każdego człowieka przychodzącego na świat. W tym świecie był, a świat przez Niego się stał, lecz świat Go nie poznał” (J 1,9-10). Autor wskazuje na Logos, jako światło, które określa przymiotnikiem *alēthinos*, odróżniając je od wszystkich innych światel. Zapewne czyni to również nie poprzez opozycję, lecz transpozycję, nawiązując do *heksaemeromu*, a w nim do rozdzielenia światła od ciemności (Rdz 1,3) oraz stworzenia słońca, księżyca i gwiazd (Rdz 1,14-18). Nie są to światła pozorne, dlatego nie można

<sup>69</sup> P. Sobotka, *Czy Pilat był zainteresowany tym “co to jest prawda”?*, „Linguistica Copernica”, 2 (2009), s. 52.



traktować ich jako opozycję, stanowią one jednak tło dla Logosu – „prawdziwej światłości”. Logos jest źródłem istnienia całej rzeczywistości. Paradoks polega na tym, że ów Logos jako konkretny *Fos-Alethinon* (poświadczają to zamki), był na świecie [*en tō kosmō*], lecz świat [*kosmos*] go odrzucił, ponieważ *kosmos* umiłował ciemność (J 3,19; por. 8,12; 12,46).

Podobne zjawisko transpozycji możemy odnieść do pozostałych tekstów tej grupy, w której wszystkie wypowiedzi są autoprezentacją Jezusa. Jego „sąd jest prawdziwy ([*hē krisis hē emē alēthinē estin;*]” (J 8,16), On sam jest: „prawdziwą winoroślą ([*hē ampelos hē alēthinē*]” (J 15,1), prawdziwym chlebem i prawdziwym pokarmem/napojem: „Amen, Amen mówię wam: nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale Ojciec Mój daje wam chleb z nieba, ten rzeczywisty/prawdziwy [*ton alēthinon*]” (J 6,32); „Ciało Moje jest prawdziwym pokarmem [*sarkes mou alēthes estin brōsis*], a Moja Krew prawdziwie jest napojem [*to haima mou alēthes estin posis*]” (J 6,55).

W części wypowiedzi użyty został przymiotnik *alēthinos*, w części zaś *alēthes*. *Alēthinos* występuje w odniesieniu do światłości, chleba z nieba, sądu i krzewu winnego, *alēthes* zaś – pokarmu i krwi. Czy rozróżnienie to ma znaczenie dla interpretacji wypowiedzi? Aby odpowiedzieć na to pytanie, przeanalizujemy dwa teksty: o prawdziwym chlebie i prawdziwym pokarmie/napojem. Może to rzucić światło na interpretacje pozostałych tekstów tej grupy.

Wypowiedź zaczynająca się od dwukrotnego *Amen* (rdzeń ten sam, co *'emunah* i *'emet*) pełni funkcję uroczystej proklamacji, podkreślającej wagę wypowiedzi, szczególnie gdy jest podwojony. Jezus zapewnia słuchaczy, że to nie Mojżesz dał Izraelitom chleb z nieba, ale Jego Ojciec, który obecnie daje rzeczywisty Chleb z nieba, co podkreśla dalsza część perykopy (J 6,33-50). Mojżesz i manna (synonim Tory<sup>70</sup>) wstępują jako kontrast dla Jezusa, Chleba z nieba. Kontrast nie służy deprecjacji Mojżesza i Tory, ale wskazuje raczej na nadzwyczajną godność Jezusa. Aby konkurować z Mojżeszem, nie wystarczy być prorokiem, trzeba być Mesjaszem, bo tylko ten ma większy autorytet niż Mojżesz. W ten sposób chleb staje się synonimem Mesjasza, a w konsekwencji „pokarmem mesjańskim” dla każdego, kto w Niego uwierzy<sup>71</sup>. Wydanie chleba łączy się z ofiarowaniem (poświęceniem) Syna przez Ojca, który „daje wam chleb” [*didōsin hymin ton arton*].

W dalszej części perykopy o chlebie pojawiają się interesujące nas zwroty: *alēthes estin brōsis* i *alēthes estin posis*. Znajdują się one w kontekście powtórzonych przed i po w. 55 stwierdzeń o jedzeniu i picciu ciała i krwi Syna Człowieczego

---

<sup>70</sup> Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, s. 585.

<sup>71</sup> B. Górka, *Jezus a chleb. Interpretacja inicjacyjna 1 6,1-71*, Kraków 2010, s. 104.

(zastąpionego w pewnym miejscu zaimkiem dzierżawczym – „moje” [ciało/krew]). Bóg daje chleb z nieba, Jezus zaś dobrowolnie wydaje swoje ciało za życie świata (J 6,51). Wezwanie do spożywania ciała i krwi wywołało skandal wśród słuchających (J 6,52). Jezus nie wyjaśnia sposobu, ale uroczystą formułą *Amen, Amen* podkreśla konieczność spożywania Jego ciała i krwi, wiążąc to ze zmartwychwstaniem ciał w dniu ostatecznym (J 6,53-54). W tym kontekście pada stwierdzenie, że Jego ciało jest prawdziwym pokarmem, a Jego krew prawdziwym napojem<sup>72</sup>.

Nie wystarczy przyjąć Chleb z nieba, czyli uwierzyć w Jezusa jako Mesjasza. Aby w Nim wytrwać, należy wejść z Nim w głęboką relację wiary i zaufania, przyswoić i zinterioryzować treść ewangelii. To właśnie zostało skategoryzowane w postaci metafory spożywania ciała i krwi<sup>73</sup>. Odnosi się do tego zdanie: „Przychodzący do Mnie, nie będzie łaknąć; a wierzący we Mnie nigdy nie będzie pragnąć” (J 6,35b). Mowa o chlebie niejako antycypuje wydarzenia Ostatniej Wieczerzy i Wieczerzy Pańskiej<sup>74</sup>. Z tego powodu użyty został przymiotnik *alēthes* (ewentualnie przysłówek *alēthos*). Nie wydaje się uzasadnione stwierdzenie, że „prawdziwy pokarm” i „prawdziwy napój” to sformułowania zaczerpnięte ze świata hellenistycznego (czy gnostyckiego) w ramach kontrastu rzeczywistości niebiańskiej z ziemską. Dostrzegam w tym raczej transpozycję niż kontrast.

#### **e.4. Jezus jest świętym i prawdziwym oraz wiernym i prawdziwym**

Wyrażenia dotyczące Jezusa jako *świętego i prawdziwego* oraz *wiernego i prawdziwego* pochodzą z *Apokalipsy*. Dwukrotnie tytuły te przywołane zostały w „listach do ekklesii” (do Filadelfii i do Laodycei), raz w zakończeniu księgi: „To mówi Święty Prawdziwy [*ho Hagios ho Alēthinos*] mający klucz Dawida” (Ap 3,7); „To mówi Amen, świadek wierny i prawdziwy [*Amen ho martyrs ho Pistos kai Alēthinos*], początek stworzenia Bożego” (Ap 3,14; por. Ap 19,11 [*Pistos kai Alēthinos*]). W jednym przypadku Bóg i Mesjasz są tytułowani identycznie: *prawdziwy i święty* (Ap 6,10; 3.7), oprócz tego identyczne tytuły występują wobec

<sup>72</sup> Część lekcji ma zamiast przymiotnika *alēthes* przysłówek *alēthos* (prawdziwie); por. *Novum Testamentum Graece*, red. E. Nestle, B. i K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, Stuttgart 1993, ad locum.

<sup>73</sup> Przeciwnego zdania jest B. Górka, który stwierdza: „fałszywym jest twierdzenie, że Jezus jako Mesjasz pod tym samym względem jest chlebem i daje chleb” (tenże, *Jezus a chleb*, s. 133; por. tamże nota 1 i 2). Można jednak przyjąć, że Jezus będąc Chlebem z nieba wydaje siebie samego, dlatego uczniowie mogą spożywać Jego Ciało i Krew.

<sup>74</sup> Niektórzy bibliści nie widzą ideowego związku między „mową o chlebie” a Wieczerzą Pańską, zob. J. MacArthur, *Komentarz MacArthura do Nowego Testamentu*, Gdańsk 2015, s. 286.

Mesjasza i Słowa: „wierny i prawdziwy” (Ap 21,5; 22,6; 3,14; 19,11). Jak mogliśmy się przekonać, tytuły te mają podłoże BH, a konkretnie nawiązują do frazy *'emunah we-'emet*. Andrzej Wójcik zwraca uwagę, że oba rzeczowniki utożsamiają „bycie prawdziwym” z „byciem rzeczywistym”<sup>75</sup>. W ten sposób Mesjasz przyjmuje prerogatywy Boga ST, który jako jedyny był i jest gwarantem prawdy<sup>76</sup>.

### e.5. Jezus jest prawdziwym Bogiem

Wnioski płynące z tytułatury Chrystusa w *Apokalipsie* prowadzą do przekonania, że Jezus był uważany we wspólnotach Janowych za Boga prawdziwego. Fakt ten wydaje się potwierdzać końcowa partia *Pierwszego list św. Jana*: „Wiemy, że Syn Boga przyszedł i pozwolił nam zrozumieć, abyśmy poznali Prawdziwego [ton *Alēthinon*]. Jesteśmy w Prawdziwym [en ton *Alēthinō*], w Jego Synu, Jezusie Chrystusie. On jest Prawdziwy Bóg [*Houtos estin ho Alēthinos Theos*] i życie wieczne” (1 J 5,20). Pierwsze dwa wystąpienia przymiotnika *alēthinos* odnoszą się do Boga-Ojca<sup>77</sup>. Syn Boga przyszedł, by objawić Go, w tym celu udzielił Kościołowi zdolności zrozumienia. Prowadzi ono do poznania Boga jako Prawdziwego (Rzeczywistego). Jan przeciwstawia prawdziwego Boga idolum: „strzeżcie się idoli! [ton *eidolon*]” (1 J 5,21).

### e.6. Jezus: *poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8,32-32)

Na koniec przyjrzyjmy się funkcji, jaką spełnia prawda w nauczaniu Jezusa. Wygłoszona przez Jezusa mowa, opisana u Jana w rozdziale ósmym, określana bywa „mową w Świątyni”. Pierwsza część (J 8,12-30) oscyluje wokół deklaracji mesjańskiej, związanej z proklamacją: „Ja jestem światłością świata” (J 8,12). Druga część to mowa do Ioudaious, którzy uwierzyli w Jezusa (J 8,31-59). Zdziwienie budzi duży ładunek niechęci, jakim epatują wierzący Ioudaioi tak wobec nauki, jak i osoby Jezusa. Dwukrotnie w tej części przywołany został zamiar zabicia Nauczyciela przez owych wierzących (J 8,37.40). Ostatnia scena kończy się przygotowaniem do ukamienowania (J 8,59). Z tego powodu można stwierdzić, że grupa Ioudaioi reprezentuje jakąś wczesną postać Jego sympatyków, luźno z Nim związanych<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> Por. A.S. Wójcik, dz. cyt. s. 413-414.

<sup>76</sup> Tamże, s. 362-363.

<sup>77</sup> Istnieje możliwość odczytania zaimka wskazującego *houtos* odnosząc go do Boga lub Chrystusa. Przegląd stanowisk na temat zob. T.F. Johnson, *1, 2 and 3 John (Understanding the Bible Commentary Series)*, Grand Rapids 2011, s. 132-133.

<sup>78</sup> Wskazuje na to czas zaprzeszły (plusquamperfectum) czasownika *pepisteukotas*; zob. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, s. 696, 699.

Jan rozpoczyna drugą część mowy od zdania: „Mówił więc Jezus do tych Ioudaiou, którzy Mu uwierzyli: Jeśli pozostaniecie w słowie Moim rzeczywistość [*alēthōs*] będziecie moim uczniami i poznacie tę prawdę [*tēn alētheian*], a ta prawda [*hē alētheia*] was wyzwoli” (J 8,31-32). Zdanie wywołało pierwszą kontrowersję (w. 33), na którą Jezus odpowiedział uroczystą proklamacją: „Amen, Amen, powiadam wam, że każdy czyniący grzech, jest niewolnikiem grzechu. Niewolnik nie przebywa w domu na wieki, Syn przebywa na wieki. Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wtedy rzeczywistość będzie wolni” (J 8,34-36). To wywołało kolejną kontrowersję (w. 39; łącznie jest ich w tym krótkim tekście sześć). Po trzeciej pada deklaracja epifanii mesjańskiej: „Ja od Boga wyszedłem i przychodzę. Nie przyszedłem od siebie, ale On mnie posłał [...] Ja mówię prawdę [*tēn alētheian*], dlatego Mi nie wierzycie. Kto z was upomni Mnie za grzech? Jeżeli więc prawdę [*alētheian*] mówię, dlaczego wy Mi nie wierzycie?” (J 8,42b.45-46). Ostateczna odpowiedź lokalizuje przyczynę w diable, źródle pożądania, mordercy, w którym nie ma prawdy [*alētheia*], kłamcy i ojcu kłamstwa (w. 44).

W tekście dostrzegamy soteriologiczną funkcję prawdy oraz progresywny charakter drogi wierzącego. Wierzący, o których mowa, nie uznają jeszcze w Jezusie Mesjasza, zaledwie sympatyzują z jego nauką. Aby prawda mogła spełnić swoją rolę, muszą pozostać w orbicie nauczania Jezusa, pośrednika na drodze ku wyzwoleniu. Dopiero wówczas, gdy wytrwają w nauce, prawda będzie mogła spełnić swoją rolę. Rola ta została przedstawiona jako uwolnienie z niewoli grzechu [*hamartia*; w. 33]. Źródłem opozycji jest diabeł, który trzyma wierzącego wciąż w niewoli, zasłaniając mu rzeczywisty stan, w którym się znajduje. Dopiero definitywne rozprawienie się z grzechem, poprzez konfrontację z nauką Jezusa, może prowadzić do autentycznego wyzwolenia. W tekście pojawia się istotne rozróżnienie: funkcję soteriologiczną pełni wobec wierzącego prawda (w. 32) oraz Syn (w. 36) Można przyjąć równoznaczność, wówczas Syn jest synonimem prawdy. Rozróżnienie wskazywałoby na różne zakresy lub kolejne etapy uwolnienia. W tym przypadku ostateczne wyzwolenie spod tyranii grzechu dokonałoby się dopiero po uwolnieniu mesjańskim, identyfikowanym najwyraźniej z prawdą.

W omawianej perykopie *alētheia* jawi się jako rzeczywistość związana w sposób ścisły ze zbawczą misją Jezusa. Nie można jej identyfikować wyłącznie z nauczaniem Jezusa, pełni bowiem istotną rolę w epifanii Jezusa jako Mesjasza. Jak możemy zauważyć, funkcje te zdecydowanie wykraczają poza hellelistyczne pojmowanie prawdy.

## f. Uczniowie (Kościoł)

Oddzielną kategorię stanowią teksty związane z prawdą, a odnoszące się do życia uczniów (Kościoła). Są dość liczne (łącznie 16 przypadków), znajdujemy je zasadniczo w trzech listach Jana (jeden przypadek w Ewangelii).

Najbardziej reprezentatywnym tekstem jest bodajże początek *Drugiego listu św. Jana*. Termin „prawda” pojawia się tam pięciokrotnie w czterech pierwszych wierszach i dotyczy głównych idei, jakie znajdziemy w pozostałych listach: „Starszy, do wybranej Pani i jej dzieci, które miłują w prawdzie [*agapō en alētheia*] nie tylko ja, ale i wszyscy, którzy znają prawdę [*tēn alētheian*], ze względu na prawdę [*tēn alētheian*] trwającą w nas i pozostającą z nami na wieki. Niech będzie z wami łaska [*charis*], miłosierdzie [*eleos*], pokój [*eirenē*] od Boga Ojca i od Pan Jezusa Chrystusa, Syna Ojca, w prawdzie i miłości [*en alētheia kai agapē*]. Uradowałem się bardzo, że znalazłem dzieci twoje chodzące w prawdzie [*peripatountas en alētheia*], zgodnie z przykazaniem, które wzięliśmy od Ojca” (2 J 1,1-4). „Miłować w prawdzie” to temat, do którego autor często wraca w *Pierwszym liście*, podobnie jak do pozostałych wątków: „znać prawdę”, „trwać w prawdzie”, „czynić prawdę” i „chodzić w prawdzie zgodnie z przykazaniem”. Na rzecz semickiej mentalności świadczą same pozdrowienia. Występuje tam cała gama terminów charakterystycznych dla hebrajskiego tła, na co zwróciliśmy już uwagę. *Charis* i *eleos* oscyluje wokół *hesed*, wzmocnione dodatkową *eirenē* (*szalom*), zamknięte odwróconą frazą *'emet we-hesed* w postaci *alētheia kai agapē*<sup>79</sup>. Wpływ mentalności żydowskiej jest w tym przypadku szczególnie wyraźny.

Autor *Pierwszego listu św. Jana* wzywa do „miłowania nie słowem i językiem [*mē agapōmen logo mēde glōssē*], ale czynem i prawdą [*ergo kai alētheia*]”. Postawa miłowania czynem i prawdą stanowi swoisty test, czy uczniowie rzeczywiście są „z prawdy [*ek tēs alētheias*]” (1 J 3,18-19). W przeciwnym razie może się okazać, że prawda jest pozorowana (1 J 2,4). Ci, którzy mówią, że mają wspólnotę z Bogiem, a „chodzą w ciemności, kłamią i nie czynią prawdy [*ou poioumen tēn alētheian*]” (1 J 1,6), podobnie jak ci, którzy zaprzeczają swoim grzechom, „w tych prawdy nie ma [*hē alētheia ouk estin*]” (1 J 1,8). Chodzenie w prawdzie jest równoznaczne z chodzeniem w światłości: „Ten, który czyni prawdę [*poiōn tēn alētheian*], przychodzi do światła, aby zostały ujawnione jego czyny, które w Bogu są dokonane” (J 3,21), to z kolei wiąże się z zachowaniem przykazania (2 J 1,4.5), przykazań (1 J 2,3; 3,21.24; 5,2-3), słowa Chrystusa (1 J 2,5). Jak się wydaje, przykazaniem, o którym pisze Jan, jest przykazanie miłowania braci, na wzór miłości Chrystusa, przykazaniami zaś są konkretne wskazówki ewangelii. Do tego może się odnosić sformułowanie „znać prawdę [*oidate tēn*

---

<sup>79</sup> W. Gajewski, „Rzekł Pilat: Co to jest prawda? *'Emet i alētheia* w tradycji żydowskiej i grecko-rzymskiej, cz. 1, s. 274.

*alētheian*]" (1 J 2,21) jako zachowywanie słowa Chrystusa: „Kto strzeże słowa Jego, w tym prawdziwie miłość Boga jest doprowadzona do doskonałości i po tym poznamy, że jesteśmy w Nim” (1 J 2,5). Kimś takim jest Demetriusz, „który otrzymał świadectwo od całej wspólnoty (od wszystkich), a nawet od samej prawdy [*hup autēs tēs alētheias*]<sup>80</sup>, a my świadczymy i wiemy, że świadectwo nasze jest wiarygodne [*alēthēs*]” (3 J 1,12). Aby strzec słowa Chrystusa, potrzebne jest namaszczenie. Sama idea namaszczenia odnosi się do Ducha. Został On już udzielony, jak na to wskazuje Jan: „namaszczenie, które otrzymaliście od Niego przebywa w was i nie potrzebujecie, aby ktoś was pouczał [...] Jego naszczenie naucza was o wszystkim i jest wiarygodne [*alēthes*], a nie jest kłamstwem” (1 J 2,27).

Prawda ma moc autentycznego wyzwolenia z niewoli grzechu: „piszę wam o nowym przykazaniu, które jest prawdziwe [*alēthes*] w Nim [w Chrystusie – W.G.] i w was, że ciemność przemija, a światło prawdziwe [*to alēthinon*] już się ukazuje” (1 J 2,8). Możemy dostrzec procesualny charakter mesjańskiego objawienia, zgodnie z formułą J 8,31-32. Przemijanie ciemności jest skontrastowane ze wstawaniem światła. Jednak światło Chrystusa w pełni jeszcze nie rozbłysło, co znaczy, że proces związany z uwolnieniem z grzechów wciąż nie jest dokończony.

### Zakończenie

Przedstawiając problem prawdy w ujęciu wczesnochrześcijańskim, w kontekście tradycji żydowskiej i grecko-rzymskiej, miałem na celu wykazanie, na ile rodzący się w pierwszym wieku Kościół przejął tradycyjne rozumienie tego pojęcia, a na ile zaproponował w tym zakresie własne rozwiązania. Podstawowy wniosek, jaki płynie, pozwala sformułować tezę, w myśl której dorobek pisarzy wczesnego Kościoła jest w tym aspekcie znacznie większy niż do tej pory zakładano. Żeby poprawnie odczytać i zdefiniować prawdę w NT, należy wziąć pod uwagę nie tylko tło starotestamentowe i literaturę żydowską okresu Drugiej Świątyni, ale także najistotniejszy czynnik: wspólnotę Janową, która okazała się wyjątkowo kreatywna w tym zakresie. David M. Crump, domagając się uznania Janowej specyfiki terminu *alētheia*, zwrócił uwagę na szczególnie istotny element. Podobny pogląd wyrażał zresztą nieco wcześniej Leon

<sup>80</sup> Być może świadectwo od samej prawdy należy rozumieć w kategoriach prorocstwa skierowanego do Demetriusza.

Morris. Był zdania, że tłem dla myśli Jana pozostaje wczesny Kościół: „Podstawowe idee występujące w teologii Jana to idee chrześcijańskie”<sup>81</sup>. Andreas J. Köstenberger stwierdził ponadto, że prawda w *Ewangeliu Jana* to chrześcijańskie pojęcie teologiczne, a „bardziej dokładnie pojęcie chrystologiczne”<sup>82</sup>. Te ważne konstatacje należy związać z dalszymi badaniami *Corpus Johanneum* i NT pod kątem skonkretyzowania znaczenia prawdy w odniesieniu do etapów wtajemniczenia. Bez tego pozostaniemy na poziomie ogólników.

Epoka zachwytu nad wkładem kultury hellenistycznej w pojęcie prawdy u Jana wyraźnie dobiega końca. Nie należy oczywiście przekreślać dorobku uczonych, którzy wskazywali na podstawową rolę tła hellenistycznego. Wykazali oni bowiem ponad wszelką wątpliwość, że posługiwanie się przez autorów NT, szczególnie zaś przez Jana, pojęciem tak nośnym, jak *alētheia*, było zabiegiem ze wszech miar przemyślanym i celowym. W świecie Imperium Romanum termin ten stanowił bowiem rodzaj pomostu kulturowego, po którym przesłanie ewangelii mogło dotrzeć nie tylko do umysłów żydowskich, znających bogactwo znaczenia *'emet*, ale także greckich, z ich mentalnością poszukawczy prawdy, o czym świadczy pytanie Pilata: „Co to jest prawda?”

**Summary:** “Pilate saith unto him: What is truth? Part III

Discussion regarding the use and nature of the term “truth” in John’s (*Corpus Johanneum*) has a long record going back to the XIX century. Scholars of such a calibre as were Dodd or Bultmann drew their attention to Hellenic circles (including Platonic and Gnostic) as the main source of inspiration for John’s interpretation of truth. However, over the course of time, we have noticed a turn towards enhancement of literature of Judaism of that time, including texts from Qumran.

After discussing *status questionis* lexeme *alētheia* was analysed in the texts of *Corpus Johanneum*. Conclusions resulting from the analysis lead to the view focusing on non-homogeneous influences and also on a considerable contribution of John’s own circles and that of the early Church.

**Keywords:** Truth, Lexeme „*alētheia*”, New Testament, *Corpus Johanneum*

**ks. Wojciech Gajewski** (ur. 1963) – duchowny Kościoła Zielonoświątkowego, pastor Zboru we Fromborku; dr hab. (historia, starożytność, specjalność – historia Kościoła), profe-

---

<sup>81</sup> L. Morris, *The Gospel According to John*, s. 58.

<sup>82</sup> A.J. Köstenberger, dz. cyt., s. 35.

sor nadzwyczajny Uniwersytetu Gdańskiego, pracownik Instytutu Historii UG (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.



**Karol Toeplitz****„Nie wierzę teologom”**

Tytuł artykułu, będący zarazem jego mottem, jest cytatem jednego z wierszy znanego duchownego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego<sup>1</sup>. Celowo nie używam określenia „hierarcha”, ponieważ nie powinno ono w protestantyzmie mieć miejsca. Teologów znam całe dziesiątki, może nawet setki, w tym bardzo liczne grono wybitnych postaci nie tylko polskiej „sceny” teologicznej, ale i europejskiej. Są to przedstawiciele różnych Kościołów: protestanckich, rzymskokatolickiego, prawosławnego, starokatolickiego, tak zwanych wolnościowych, wreszcie związanych z judaizmem i islamem. Z niektórymi jestem szczerze zaprzyjaźniony. Z wiedzy wielu korzystam, przygotowując wykłady, odczyty czy teksty drukowane. Zawdzięczam im co niemiara. Wreszcie mam swój udział w wykształceniu duchownych i teologów młodszej generacji. Byłem promotorem doktoratów, recenzowałem habilitacje, nie wspominając już prac magisterskich i dwóch doktoratów *honoris causa*.

A mimo to, nie wierzę teologom. Albo wiedzą za dużo, na przykład, co Pan Bóg, poza Słowem spisanim w Biblii, myśli (skąd oni o tym wiedzą cokolwiek...?), albo się gubią, gmatwają proste sprawy, a w dodatku spierają się, powołując się na to samo źródło: Biblię. Niekiedy o tolerancji między nimi nie może być mowy, nie tylko polemizują ze sobą, co byłoby zrozumiałe, ale zwalczają się nawzajem. Chrześcijanie to? A kiedy się ich „przyciśnie do ściany” pytaniami, w dodatku niewygodnymi, zgodnym głosem mówią: to jest tajemnica! O tajemnicy, jeśli właściwie rozumieć to słowo, nie ma co dyskutować... i jest „po pytaniu”, jest „po dyskusji”, której mógłbym się spodziewać. To wygodne tłumaczenie, może nawet wybieg. I jak ich lubić, jak im wierzyć?

---

<sup>1</sup> T. Szurman, *Nie wierzę teologom*, [w:] *Malowane niezdarnie*, Katowice 2004, s. 4.

Ponadto, czy nie są za bardzo zamknięci we własnym gronie? Czy nie powinni upowszechnić, żeby nie powiedzieć: popularyzować wyników swoich badań tak, aby każdy nieteologicznie wykształcony wierny mógł pogłębić swoją wiarę?!

Gdy piszę ten i dalsze teksty, przyświeca mi myśl – wyeksponowana swego czasu przez pierwszego wielkiego systematyzatora doktryny chrześcijańskiej, którego poglądy dominowały do początków XIV w. na Zachodzie i które odrodziły się niejako za sprawą Reformacji – myśl biskupa Hippony, Aureliusza Augustyna, która głosi: *Fides quaerens intellectum*<sup>2</sup>, czyli idzie o wiarę poszukującą zrozumienia. Wierzący, znajdujący się pod presją współczesnych mediów, postulatu totalnej racjonalizacji wszystkiego, w szczególności świata i życia, i napływu olbrzymiej ilości informacji, także dotyczących kwestii religijnych, powinien wiedzieć, więcej jeszcze – musi zarówno wiedzieć, jak i wierzyć. Idzie więc o maksymalne zracjonalizowanie fenomenu wiary, przy jednoczesnym przeświadczeniu, że ta racjonalizacja posiada granice. Są bowiem takie prawdy religijne w chrześcijaństwie, które wyłącznie mogą być przedmiotem wiary, wobec których roszczenia rozumu są bezzasadne. O nich też będzie w dalszej perspektywie mowa. Dodajmy w tym miejscu: „A jeśli komu z was brak mądrości, niech prosi Boga, który wszystkich obdarza chętnie i bez wypominania, a będzie mu dana”<sup>3</sup>.

\*

Opublikowałem swego czasu<sup>4</sup> tekst dotyczący błędnego(!?) tłumaczenia jednego z wersów Modlitwy Pańskiej, wskazując na podstawie Nowego Testamentu oraz komentarzy Lutera, tłumaczeń katolickich i nowego przekładu Ewangelii według św. Mateusza, że zwrot-prośba: „...i nie wódź nas na pokuszenie...” adresowany do Boga jest teologicznie niepoprawny, więcej: błędny, jeśli nawet nie heretycki. Przekład ekumeniczny<sup>5</sup> zawiera następujące, poprawione, sformułowanie: „...nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie, ale nas zachowaj od złego”. On, Bóg, nikogo nie wodzi na pokuszenie, jak dosłownie można

<sup>2</sup> Łac. „Wiara poszukująca rozumu”, tłumaczone niekiedy jako: „Wiara poszukująca zrozumienia”.

<sup>3</sup> Cytaty biblijne, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975, wyd. I. Tu: Jk 1, 13.

<sup>4</sup> K. Toeplitz, *Modlitwa Pańska*, „Przegląd Ewangelicki” 2004 nr 4, s. 52-56.

<sup>5</sup> Zob. *Nowy Testament. Przekład ekumeniczny*. Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 2005.

przeczytać w Liście Jakuba: „Bóg bowiem nie jest podatny na pokusy do złego ani sam nikogo nie kusi”<sup>6</sup>. Poprawny tekst modlitwy „Ojcze nasz” tłumaczony z aramejskiego, z pominięciem tekstu greckiego i łaciny, mógłby brzmieć: „Prowadź nas, abyśmy nie popadli w pokuszenie”. „Katechizm Kościoła Katolickiego”<sup>7</sup> stwierdza, że greckie pojęcie występujące w Modlitwie jest wieloznaczne i może oznaczać na przykład: „...abyśmy nie ulegli pokusie” lub „...nie pozwól, abyśmy doznali pokusy”.

Myślałem, że którykolwiek z teologów się odezwie. Cisza. Myślałem, może Komisja Liturgiczna Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego zajmie stanowisko. Nic, cisza. A sprawa jest oczywista. Ostatnio również w Kościele Reformowanym zwrócono uwagę na błąd tłumaczenia. I co? Nic. Teologowie nabrali „wody w usta”. Dlaczego? Przyzwyczajenie? To żadne usprawiedliwienie. Są, jak wiadomo, także złe przyzwyczajenia. W tekście artykułu wskazywałem na psychologiczne trudności zmiany najczęściej w chrześcijaństwie wygłaszanej modlitwy, zdaję sobie bowiem sprawę z faktu, że trudno zrezygnować z nauczanej od dzieciństwa określonej formuły. Wątek podchwycili teologowie katolicy. (Dlaczego nie protestanci?) Redaktor Naczelny „Tygodnika Powszechnego”<sup>8</sup> sprzeciwia się zmianie tradycyjnej formuły. Argumentuje, że „pokuszenie” nie oznacza w Biblii koniecznie „pokuszenia ku złu”, a mówi o sytuacji próby (Abrahama, Jezusa na pustyni). Teolog ten pisze, że Bóg może ludzi, których wybrał, skonfrontować ze złem (np. z Szatanem), jako że ma to związek z ich powołaniem. Znana formuła Modlitwy Pańskiej oznacza więc, że „każdy z nas stanie w życiu wobec próby, która będzie niezbędna, aby oczyścić naszą wiarę... I dalej: «Jest to prośba: „Nie narażaj nas na sytuację, w której pokusa zwycięży”». To oznacza w praktyce, że Bóg dopuszcza(!) zło. Byłbym zainteresowany tym, by teologowie wyjaśnili: dlaczego w przekładzie ekumenicznym dokonano jednak zmiany znanej formuły i jak odnoszą się do propozycji „Tygodnika Powszechnego”, wreszcie czy „stara” formuła wymaga w praktyce liturgicznej korekty (jak to uczyniono w przekładzie ekumenicznym).

Powstaje wątpliwość, czy nie wygłasza się czasem tradycyjnej formuły bez zastanowienia, bezrefleksyjnie? I jak tu wierzyć teologom, skoro milczą?

---

<sup>6</sup> Por. Jk 1, 13.

<sup>7</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], Pallotinum, Poznań, 1994, wyd. popr., p. 2846.

<sup>8</sup> ks. A. Boniecki, [artykuł wstępny], „Tygodnik Powszechny” 2008 nr 2 [13 stycznia].

\*

Czego teologowie, zwłaszcza w Polsce, nie lubią? Kiedy się filozofowie religii, ba, zwykli wierni, zastanawiają nad immanentnymi różnicami i sprzecznościami zawartymi w Piśmie Świętym. Teologowie katolicy<sup>9</sup> odnotowali swego czasu fakt, że znamy aktualnie aż 250 tysięcy(!) wariantów tekstu Nowego Testamentu, choć na sam tekst składa się tylko około 150 tysięcy słów; 80% tekstu jest „doskonale zgodna”, a w 20% mamy do czynienia z „odchyleniami”, natomiast 200 przypadków dotyczy dyskusyjnych sensów zdań, ponadto „15 budzi nadal poważniejsze dyskusje”. Przecież celem nie tylko ich rozważań, niekiedy wręcz rozterek, nie jest podważenie autorytetu Biblii, lecz pogłębienie wiary, *pro me et nobis*. Na Zachodzie co chwila ukazują się nowe książki na ten temat i nikt nie posądza autorów o herezję, odszczepieństwo czy nawet ateizm. W całej praktycznie polskiej teologii panuje na ten temat cisza. Dlaczego? Co robią teologowie? Za co ich w tym przypadku lubić? Czy można im jeszcze wierzyć, skoro zostawiają wiernych sam na sam z problemami? Tymczasem, jak sądzę, wytłumaczenie zaistnienia sprzeczności w Biblii jest klarowne. Skoro Pismo Święte ma charakter inspirowany, to nie wnikając w wewnątrzchrześcijańskie i wewnątrzteologiczne różnice poglądów na temat inspiracji, jest oczywiste, że skoro Pismo ma charakter logicznie niespójny, to sprzeczności tam się znajdujące nie są przypadkowe, muszą być spowodowane przez Tego, Który je inspirował, przez Wszechmocnego i celowo tam je zamieścił! Niech więc ci teologowie, którzy wiedzą, co Pan Bóg myśli, wyjaśnią ten fakt. Będę miał podstawy, by im nieco uwierzyć, i zapewne nie tylko ja. Swoją hipotezę w tej kwestii już dawno temu sformułowałem i nie doczekałem się reakcji polskich teologów. Niemieccy zareagowali, pozytywnie<sup>10</sup>. Teologów należy pytać, przy każdej wątpliwości; od tego są, by nas oświecali, na ile to jest tylko możliwe. Śmiałość pytań świadczy o dobrych intencjach pytających, o ich intymnej więzi z wiarą. Nie pytają martwi, przestraszeni i głupcy. Kto w kwestiach wiary nie pyta, tonie w rutynie, w przyzwyczajeniu. Pytać należy w każdej sytuacji, najwięcej w trudnej.

Poniższe teksty będą poświęcone trudnościom, w tym różnego rodzaju sprzecznościom wewnętrznym Pisma Świętego. Liczę też na to, że teologowie zarysowane problemy, zasygnalizowane trudności, dla dobra wiernych i Kościoła, będą chcieli próbować(!) wyjaśnić. Próbować? – to oczywiste, bowiem

<sup>9</sup> Por. *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer OFM, Pelplin 1994, s. 59.

<sup>10</sup> K. Toepflitz, *Der Abrahamkonflikt aus der Sicht S.A. Kierkegaards*, [w:] *Reden von Gott in der Mitte Europas. Hermeneutica*, Hermeneutisches Institut der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinisch Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Hg. Michael Meyer-Blanck, Bd 12, 2004, s. 91-111.

będą się zapewne różnili w poglądach, ale tak się właśnie dochodzi do prawdy w ogóle, a do prawdy wiary w szczególności.

\*

Wiele, nazbyt wiele trudności wynika z błędnego tłumaczenia Biblii, czy to z hebrajskiego i aramejskiego na język grecki, czy potem na łacinę. I tu teologowie są niezbędni, by „maluczkim” pomóc. Nie każdy bowiem zna języki, które w większości są „martwe”. Byłem swego czasu świadkiem niebywałego wydarzenia, kiedy na Międzynarodowy Festiwal Muzyki Cerkiewnej w Hajnówce, któregoś roku przyjechał z Indii, ze stanu Kerali, zespół, który śpiewał po... aramejsku, a więc w języku Chrystusa. Była to sensacja nie tylko filologiczna, ale i kulturowa. Ten język, język Chrystusa, nadal żyje!

Do rzeczy. Miałem kiedyś autentyczny problem, który opisałem w tekście *Rozterki humanisty*<sup>11</sup>. Nie miałbym rozterek, gdybym przedtem wiedział, że u ich podstaw leży ewidentny błąd w tłumaczeniu. W przyjętych tłumaczeniach czytamy: „Jeśli kto przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści ojca swego i matki, i żony, dzieci, i braci, i sióstr, a nawet i życia swego, nie może być uczniem moim”<sup>12</sup>. Myśl tak przetłumaczona jest sprzeczna (i nie da się pogodzić) z podstawowym przesłaniem Jezusa zawartym w Nowym Testamencie, chociażby w Kazaniu na Górze, gdzie czytamy o nakazie miłowania nieprzyjaciół naszych, błogosławieniu tym, którzy nas przeklinają i dobrze czynieniu tym, którzy mają nas w nienawiści<sup>13</sup>. Jak te dwie wypowiedzi pogodzić? Czytałem niezliczoną ilość tekstów różnych teologów, różnych Kościołów chrześcijańskich, którzy w kazuistyczny – żeby nie powiedzieć w ekwilibrystyczny – sposób próbowali wyjaśnić tę sprzeczność, a w szczególności, jak mogło dojść do tego, by Jezus myśl zawartą w Ewangelii według św. Łukasza w ogóle wypowiedział. Ona wcale nie mieści się w przesłaniu Jezusa i nie ma sensu próba uzgadniania jej z innymi Jego wypowiedziami. Takie praktyki tylko zaciemniają sprawę. A sprawa jest „banalnie” prosta. Błąd, a zatem narosłe na tej kanwie nieporozumienia, wzięły się z błędnego tłumaczenia. Trzeba je wyeliminować

---

<sup>11</sup> Zob. K. Toeplitz, *Rozterki humanisty*, [w:] *He/w/rezje, czyli preantyczna terażniejszość*, Goleiszów/Cieszyn. 2007, s. 38-41. Za późno było, aby ten tekst z książki wycofać, został już wydrukowany, a poza tym było to wydarzenie autentyczne, oparte na, jak się teraz okazuje, błędnym przekładzie. Występuje ten błąd w językach skandynawskich, słowiańskich, w niemieckiej i angielskiej strefie językowej. Czy teologowie w dającej się przewidzieć perspektywie, w kolejnych wydaniach, naprawią ten błędny przekład? Powtórzę pytanie: czy teologowie w dającej się przewidzieć perspektywie, w kolejnych wydaniach, naprawią ten błąd?

<sup>12</sup> Łk 14, 26.

<sup>13</sup> Por. Mt 5, 44.

i zrezygnować z prób „na siłę” zharmonizowania tej myśli z całokształtem nowotestamentowego przesłania.

Wybitny pisarz, J. Iwaszkiewicz, kiedyś w rozmowie ze mną, przy sporze dotyczącym wspólnego tłumaczenia tekstu „Albo-albo” S. Kierkegaarda z języka duńskiego, powiedział: „Każdy [? – K. T] przekład jest interpretacją”. W tym przypadku interpretacja jest nieodzowna. Jezus używał języka aramejskiego. W języku tym użyto słowa „saney” (ewentualnie: „sana”), które posiada dwa znaczenia. Z jednej strony odpowiada słowu „nienawidzić”, a ponadto posiada drugie znaczenie, trafne i zapewne również tu obecne: „pozostawić na drugim planie”, ewentualnie „odsunąć na drugi plan”. Przy przekładzie musimy uwzględniać cały kontekst wypowiedzi, niekiedy rozdziału czy całej Ewangelii, nie mówiąc o całokształcie nauczania. W tym przypadku szło o działalność uczniów, którzy mieli głosić Jego naukę w dodatku w obcym, nawet wrogim otoczeniu. Musieli więc zdecydować, jak się odnieść do członków swoich rodzin, musieli – jak piszą zachodni komentatorzy – ustalić priorytety. Oznaczało to, że musieli życie prywatne, w tym rodzinne, uznać za drugorzędne(!) wobec nakazu głoszenia Chrystusowej nauki, pozostawić je na drugim planie. O nienawiści nie może więc być mowy, a korekta przekładu spowoduje, że część trudności związanych z Ewangelią według św. Łukasza zniknie natychmiast.

Zapytam jeszcze, co zrobić na przykład z treściami z tejże Ewangelii, zawartymi w przytoczonych w przypisie wersach<sup>14</sup> – niech się martwią nowotestamentowi teologowie? Podejrzewam, więcej: jestem przekonany, że i tu może tkwić jakieś nieporozumienie związane z tłumaczeniem, szczególnie że przekład M. Lutra bardzo, ale to bardzo dosadnie tłumaczy fragment dotyczący tych ludzi, którzy Jego, Chrystusa, królowania, nie zechcą uznać (Reformator tłumaczy: „erwürgt” czyli: zadusicie ich na moich oczach); późniejsze tłumaczenia łagodzą tę wypowiedź, kiedy tłumaczą: „zabijcie ich”. Z kolei w „Biblii Tysiąclecia”<sup>15</sup>, w tym samym miejscu, czytamy jeszcze bardziej załagodzony tekst: „Tych zaś przeciwników moich, którzy nie chcieli, bym ja królował nad nimi, przyprowadźcie tu i pościnajcie w moich oczach”. I w tym przypadku liczę na niezawodny udział teologów w pokonywaniu trudności, przytoczone bowiem tłumaczenia nie mieszczą się w całokształcie chrystianizmu. Najwybitniejszy polski nowotestamentowiec protestancki, kiedy rozmawialiśmy na ten temat, orzekł, trafnie zresztą, że jest to przypowieść. Pytam: i co z tego?

<sup>14</sup> Łk 19, 27, gdzie czytamy: „Ale tych nieprzyjaciół moich, którzy nie chcieli, bym ja królował nad nimi, przyprowadźcie tutaj i zabijcie na oczach moich”.

<sup>15</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1980, wyd. III popr.

Przecież niewydukiwany teologicznie czy religijnie chrześcijanin nie zna specyfiki przypowieści i nie wie, czym różni się od innych tekstów zawartych w Nowym Testamencie. Znajdujemy tam przecież i porównania, i podobieństwa, metafory, a nawet alegorie, nie mówiąc już o szerzej rozumianej parabolii. Czy nie należałoby w kolejnych wydaniach w przypisach i tę kwestię wyjaśnić, aby nie dopuścić do dosłownego odczytania wymienionych wyżej wersów?! Przejdźmy teraz do tematu nierozzerwalnie związanego z wyżej przedstawionymi, do problemu „grzechu pierworodnego”. Sięgnijmy zatem do Drugiej i Piątej Księgi Mojżeszowej. Powtórzę jednak słowa zaczerpnięte od ks. Biskupa Tadeusza Szurmana: „*Nie wierzę teologom*”.

\*

Księżę Biskupie, myślę o Autorze wiersza-motta, ja też im nie wierzę, chociaż zapewne nasze niedowiarstwa są nieco innego rodzaju. Co z cytatu, tytułu wiersza, wynika? Zapewne to, że nie wolno teologom dawać chwili wytchnienia. Winni nam są splacenie ciężką i żmudną pracą, co w nich „zainwestowano”; wynika to z definicji i interpretacji samego pojęcia „teolog”. Nie wierzyć teologom? Właściwie dlaczego? Dlatego, że nie ma między nimi zgodności, że się spierają? A zatem, którym nie wierzyć? Tym sprzed wieków? Wszystkim? A jeśli aktualnie żyjącym, to należącym do której religii: chrześcijaństwa, judaizmu czy islamu, a następnie do którego wyznania? A jeśli do chrześcijaństwa, to należącym do którego z Kościołów? Ponadto, jeśli nie wszystkim, to nie wierzyć lub wierzyć im według jakich kryteriów i kto miałby je ustalać? Sami teologowie? I wtedy przecież błędne koło zamknęłoby się... Zresztą, jeżeli im nie wierzyć, to po co ich kształcić?

Myśl rzucona przez Biskupa jest, jak widać, wielowątkowa... Jej ładunek jest olbrzymi. Niech więc udowadniają swoją przydatność. Wierni czekają na to, by im zawile kwestie wykladać w sposób przystępny, a kto miałby to robić lepiej niż oni, teologowie właśnie – wykladać zrozumiale nie zaś za pomocą zawyłych i wysoce abstrakcyjnych wywodów, unikając tego, co można ewentualnie nazwać „ekwilibrystyką intelektualną”.

\*

W tym kontekście – jak wspomniano wyżej – o grzechu pierworodnym uwag kilka.

Historia jest znana zapewne wszystkim czytelnikom Starego Testamentu, żydom i chrześcijanom, sięga niejako pierwocin ludzkości. Opisana została w pierwszej Księdze Biblii. Oto Wszzechmogący, zwracając się do pierwszej pary ludzkiej, zakazuje jeść z drzewa poznania dobra i zła. Pramatka ludzkości, Ewa, ulegając pokusie, namawia także praojca ludzkości, Adama, i oboje łamią

zakaz. Nie interesują nas tu szczegóły, jedynie konsekwencje ich czynu łamiącego Boski nakaz. Określa się go mianem grzechu pierworodnego. To on, za sprawą Adama i Ewy, miał „zarazić” całą ludzkość. Dodać należy, że Stary Testament nie zna pojęcia(!) grzechu pierworodnego w ścisłym sensie tego słowa, a więc jako rezultatu upadku pierwszych rodziców. Nawet jeśli czytamy, że któryś z potomków Adama był w nim (jak rosyjskie „matroszki”), nie świadczy to o przekazywaniu grzeszności.

Kościół Rzymskokatolicki stoi na stanowisku, że „...Adam i Ewa popełnili grzech osobisty, ale ten grzech dotyka natury ludzkiej, którą będą przekazywać w stanie upadku. Grzech będzie przekazywany całej ludzkości przez zrodzenie, to znaczy przez przekazywanie natury ludzkiej pozbawionej pierwotnej świętości i sprawiedliwości” – jak czytamy w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”<sup>16</sup>. W „Skrócie” czytamy dalej: „Uznajemy więc za Soborem Trydenckim, że grzech pierworodny wraz z naturą ludzką jest przekazywany „przez zrodzenie, a nie przez naśladowanie” i że jest on „własnym grzechem każdego”<sup>17</sup>. Tyle w tej kwestii Papież Paweł VI. Stanowisko to wydaje się jasno tłumaczyć, że grzech pierworodny jest WŁASNYM grzechem pojedynczego człowieka, chociaż, jak stwierdził już Sobór Trydencki<sup>18</sup>, to jednak później „nie ma on charakteru winy osobistej”. Proszę usilnie teologów o wyjaśnienie tej kwestii. Albo jest to grzech własny i wtedy należałoby sądzić, że tkwi w tym także wina osobista, albo kryje się w tych wywodach jakieś założenie, które dla przeciętnego wiernego nie jest oczywiste, nie jest czytelne, jasne.

Współczesnemu rozumieniu sprawiedliwości trudno się jakoś pogodzić ze stwierdzeniem, że występki prarodniców gatunku ludzkiego może ciążyć na całej ludzkości. Być może w czasach, w których spisywano Księgę Rodzaju, istniało inne rozumienie sprawiedliwości. Być może. Jeżeli tak jest, wskazane byłoby, aby teologowie i tę kwestię wyjaśnili. Ponadto jeśli: „Przekazywanie grzechu pierworodnego jest jednak tajemnicą, której nie możemy w pełni zrozumieć”<sup>19</sup>, to – przy prawidłowym rozumieniu słowa tajemnica – powstaje wątpliwość, po co komu są potrzebne wyżej i niżej przytoczone uszczegółowienia, rodzące dodatkowe wątpliwości i dlaczego w tejże Biblii znajdziemy Słowa głoszące coś zupełnie innego?

---

<sup>16</sup> KKK, dz. cyt., p. 404.

<sup>17</sup> Cyt. za KKK, dz. cyt., p. 419.

<sup>18</sup> Tamże, p. 405.

<sup>19</sup> Tamże, p. 404.



Konfesja Augsburska w drugim artykule stwierdza: „Kościoły nasze uczają także, iż po upadku Adama wszyscy wydani na świat w sposób naturalny – rodzą się z grzechem, tj. bez bojaźni Bożej, bez ufności ku Bogu i ze złymi pożądaniami, iż ta ulomność, czyli przyrodzone skażenie prawdziwie jest grzechem ściągającym wieczne potępienie i śmierć na tych, co się nie narodzą na nowo przez chrzest i Ducha Świętego”<sup>20</sup>. Znamienne, że w pięciotomowym, ewangelickim „Taschenlexikon Religion und Theologie” pojęcia grzechu pierwородnego (Erbünde) w ogóle nie ma!!! Czy to przypadek, zwłaszcza że samo pojęcie grzechu jest dość szeroko opracowane?

W chrześcijaństwie, bez mała od zarania, istniał spór o charakter tego grzechu. Pelagianie twierdzili, że żadnego „dziedzicznego” grzechu nie ma, mówiąc żargonem filozoficzno-teologicznym, Adam nie zgrzeszył jako „powszechnik”, a był to jedynie jego osobisty występki, sprzeciw wobec nakazu Boga. Z kolei wspomniany Ojciec Kościoła A. Augustyn właściwie „stworzył” (niejako na nowo) koncepcję grzechu pierwородnego. Skażenie natury spowodowało, że człowiek stał się łatwym łupem Złego, co przyniosło śmierć, i że nie tylko zaciągnęliśmy skłonność do grzechu, ale faktyczny grzech.

Czy bibliści, a więc teologowie, poprawnie z Wulgaty przetłumaczyli ap. Pawła *in quo omnes peccaverunt*<sup>21</sup>, na czym oparł się A. Augustyn – jest wątpliwe; wręcz zostało to tłumaczenie niejednokrotnie podważone. Dzisiaj z reguły tłumaczy się nie „w którym [tj. Adamie – KT] wszyscy ludzie zgrzeszyli”, lecz „jako że wszyscy ludzie zgrzeszyli” lub – jak chce „Biblia Tysiąclecia”: „...ponieważ wszyscy zgrzeszyli”.

Oto jeszcze jeden przykład tego, jak BŁĘDNE TŁUMACZENIE może wpłynąć na losy nie tylko jednej teologii, ale całych odłamów chrześcijaństwa i pojedynczych ludzi i to przez stulecia. Jest bowiem istotna różnica, czy potomni zgrzeszyli już „w Adamie” (wtedy bylibyśmy z konieczności współuczestnikami jego występkę, a potępienie wszystkich ludzi byłoby ze wszechmiar uzasadnione), czy też są grzeszni „jak Adam”! Konsekwencje tego rozróżnienia są teologicznie i religijnie istotne, ale jako wątek uboczny nie będę go dalej prezentował.

\*

Dziedziczenie winy opisano bardziej szczegółowo w Drugiej Księdze Mojżeszowej: „...Ja, Pan Bóg twój jestem Bogiem zazdrosnym, który każe

---

<sup>20</sup> Cyt za: Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego, Bielsko-Biała 1999, s. 143.

<sup>21</sup> Por. Rzym. 5, 12. (Por. tamże 6, 23). „Przeto jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, tak i na wszystkich ludzi śmierć przyszła, bo wszyscy zgrzeszyli”.

winy ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia tych, którzy mnie nienawidzą”<sup>22</sup>. Ale oto czytamy w Piątej Księdze Mojżeszowej: „Nie poniosą śmierci ojcowie za synów ani synowie nie poniosą śmierci za ojców; każdy za swój grzech poniesie śmierć”<sup>23</sup>. Zatem karę każdy człowiek ponosi wyłącznie za własne występki, nie za rodziców swoich czy nawet za Adama i Ewę. Tekst jest w swojej wymowie jednoznaczny. Nie jest też odosobniony. W Księdze Ezechiela czytamy tekst bardzo zbliżony do dopiero co cytowanego: „Człowiek, który grzeszy, umrze. Syn nie poniesie kary za winę ojca ani ojciec nie poniesie kary za winę syna. Sprawiedliwość będzie zaliczona sprawiedliwemu, a bezbożność spadnie na bezbożnego”<sup>24</sup>. I nieco dalej: „Dlatego każdego według jego postępowania będę sądził...”<sup>25</sup>. (Z faktu, że w oryginalnym tłumaczeniu M. Lutra oba cytaty brzmią nieco inaczej, nie wynikają żadne istotne różnice, ich sens jest właściwie identyczny).

Jak widać, według cytowanych słów Bożych, o grzechu pierwotnym dziedzicznym czy też skażeniu natury ludzkiej trudno mówić. Zresztą zwraca uwagę fakt, że i w tłumaczeniach Księgi Rodzaju używa się zarówno w przypadku Adama, jak i w odniesieniu do Ewy (co może mniej istotne), pierwszej osoby liczby pojedynczej. Czy to ma jakieś znaczenie? – wyjaśnia to zapewne teologowie. A jeśli się potraktuje Biblijne imię Adam nie jako imię własne (jak np. Asnyka), lecz jako imię pospolite, jako synonim *Homo sapiens*, a tak jest ono aktualnie przez większość teologów interpretowane (choć Pius XII w encyklice *Humani generis*<sup>26</sup> uznał je za heretyckie), wówczas może da się problem wyjaśnić w następujący sposób: cały ród ludzki (nie tylko pierwsza para) od zarania swojego istnienia jest grzeszny...(?).

Stary Testament, Zakon, traktowany jest jako zawierający religię prawa(!), sprawiedliwości(!), więc dziwnym by było, gdyby ludzie mieli odpowiadać za nieswoje przewinienia, a więc niesprawiedliwie. Zresztą w Liście do Rzymian Autor pisze: „Tak więc każdy z nas za samego siebie zda sprawę”<sup>27</sup>. Czy po-

<sup>22</sup> II Mojż. 20, 5.

<sup>23</sup> V Mojż. 24, 16.

<sup>24</sup> Ez 18, 20.

<sup>25</sup> Tamże 18, 30.

<sup>26</sup> Oryginał znajduje się w „Acta Apostolicae Sedis”, tom XXXII, 1950, s. 561-578, cz. III: *Wiara a nauki pozytywne*, pkt 29 zatytułowany: *Ewulucjonizm antropologiczny* oraz pkt 30: *Poligenizm*. Tekst w jęz. Polskim np. [w:] K. Toeplitz, *Wybór tekstów filozoficznych*, PWSM Gdańsk 1978, s. 209-210.

<sup>27</sup> Rz. 14, 12.

trzebne są jeszcze dalsze cytaty Biblii? (Przyznajmy, są u ap. Pawła także przeczące temu wypowiedzi<sup>28</sup>, np. Rzym. 5, 18 i n.). Według tych wersów, grzech Adama i Ewy powinien zostać ukarany jedynie(!) do trzeciego, najwyżej czwartego pokolenia i w żadnym przypadku kara ta nie powinna dosięgnąć następnych pokoleń.

Przedstawione wątpliwości, może nawet nie wątpliwości, a niejasności(!), mogą mieć daleko idące konsekwencje teologiczne i religijne, jeśli się przekonująco nie wyjaśni zarysowanego problemu. Grzech pierworodny leży w centrum Nowego Testamentu i Chrystologii!!! Czytelnik nieobeznany z niuansami teologicznych interpretacji<sup>29</sup> może dojść nawet do heretyckich wniosków, kwestionujących spójność obu Biblijnych Testamentów. Tego trzeba unikać. Jak? To sprawa teologów. Ja jedynie sygnalizuję problem, a teologowie powinni, więcej: muszą go przekonująco rozwiązać i byłoby dobrze, gdyby nie zasłaniali się „tajemnicą, której nie jesteśmy w stanie zrozumieć”. *Fides quaerens intellectum*, czyli wiara szukająca zrozumienia, nieustannie. Przypomnijmy raz jeszcze fragment Listu Jakuba: „A jeśli komu z was brak mądrości, niech prosi Boga, który wszystkich obdarza chętnie i bez wypominania, a będzie mu dana”<sup>30</sup>.

Problemów braku spójności treści Pisma Świętego jest co niemiara. Przykładowo: co zrobił Judasz z otrzymanymi srebrnikami? Czy oddał je kapłanom<sup>31</sup>, czy kupił za nie pole<sup>32</sup>, czy się powiesił<sup>33</sup>, czy też może spadł głową dół, pękł na dwie części i wypłynęły zeń wszystkie wnętrzości<sup>34</sup>? To problem znacznie mniej istotny od tego, który dotyczy grzechu pierworodnego, ale jednak istnieje.

Sprzeczności jest nie tylko w Piśmie w bród, są one także w życiu i wcale się nie wykluczają. Przykładowo mój Nauczyciel, Leszek Kołakowski pisał: „Miłość w sensie Jezusowym z pewnością nie jest ucieczką od walk i konfliktów. To, że walczył, nie pozostaje w sprzeczności z tym, że modlił się także za swoich oprawców. Walczyć i kochać nie jest ani niemożliwe, ani absurdalne”.

---

<sup>28</sup> Por. tamże 5, 18.

<sup>29</sup> Por. np. M. Uglorz, *Współczesne poglądy na temat grzechu pierworodnego*, [w:] „*Studia Humanistyczno-Teologiczne*” 1/2003, Bielsko-Biała 2003, s. 131-160. [Wydawca: Katedra Teologii Ewangelicznej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach].

<sup>30</sup> Jak. 1, 5.

<sup>31</sup> Por. Mt. 27, 3.

<sup>32</sup> Dz. 1, 18.

<sup>33</sup> Mt. 27, 5.

<sup>34</sup> Dz. 1, 18.

*Sapienti sat.* Dodatkowa trudność polega na tym, że człowiekowi w XXI w. nie jest łatwo zaaprobować założenia czy koncepcje odpowiedzialności zbiorowej.

Pocieszające są w tym kontekście słowa ap. Pawła<sup>35</sup>: „Gdzie... wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska”.

Jeszcze jeden wniosek nasuwa się nieodparcie. Jeśli w Piśmie Świętym spotykamy sprzeczne konstatacje lub zalecenia, stawiają one każdego człowieka przed koniecznością dokonywania wyboru między nimi, co powoduje, że wiara nie jest prostą akceptacją niezwiązaną z wysiłkiem intelektualnym i wolicjonalnym, a jest zaproszeniem do aktywności, wymaga napięcia wewnętrznego, zmusza do opowiedzenia się, do wyboru zgodnie ze stwierdzeniem ap. Pawła z Listu do Galacjan: „Bo wy do wolności powołani zostaliście, bracia”<sup>36</sup>. Nie może więc być mowy o narzucaniu wierzącemu siłą rozwiązań, a jest to m.in. skutek Reformacji, indywidualizacji dialogu człowieka z Bogiem (jeśli w ogóle można się tak wyrazić), Lutrowej zachęty do samodzielnego czytania i interpretowania Biblii. „Do wolności powołani zostaliśmy”, więc korzystajmy z niej, zróbmy z niej użytek...

I to byłoby tyle odnośnie do tytułowego tematu „Nie wierzę teologom”, co nie oznacza, że można ich poglądy ignorować...

PS. Z ubolewaniem stwierdzam, że Autor tytułu tego tekstu zszedł był z tego świata i teraz już zapewne ma możliwość wszystkie wątpliwości i rozterki wyjaśnić u Źródła. Czy uda Mu się przekonać teologów do poprawnego odczytu Pisma św., pozostaje tajemnicą. I jeszcze jedno: jeśli biskup ma prawo nie wierzyć teologom, dlaczego wiernym tego nie wolno...?

\*

Czytelnikom zainteresowanym tą problematyką polecam inne swoje teksty zagadnieniom sprzeczności w Biblii poświęcone, a to w celu pogłębienia refleksji i gwoli wyjaśniania(!) błędów zawinionych przez tłumaczy. Szczególnie godna polecenia jest książka pod red. H. Langkammera OFM, o której mowa była wyżej (Pelplin 1994), a której jednym z współautorów jest biskup Jan Szlaga.

Poniżej moje publikacje:

1. *Czy sprzeczności mogą mieć budujący charakter?*, [w:] „Słupskie Studia Filozoficzne” 2002 nr 4, s. 5-20.

2. *Nie wierzę teologom*, [w:] „Słowo i Myśl” 2008 nr 1, s. 4-6.

3. *O immanentnych sprzecznościach w Biblii inaczej*, [w:] *Filozofia – dialog – uniwersalizm*. Księga dedykowana Profesorowi Januszowi Kuczyńskiemu, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001, s. 67-77.

<sup>35</sup> Rzym. 5, 20.

<sup>36</sup> Gal. 5, 1.

4. *O niektórych osobliwościach przekładu tekstów filozoficzno-religijnych*, [w:] „Gdańskie Studia Humanistyczne”, Seria: Filozofia, 1993 nr 33, s. 81-91.

5. *Temat tabu, czyli o immanentnych sprzecznościach Biblii*, [w:] „Studia Humanistyczno-Teologiczne” 2003 nr 1, s. 95-107.

6. *Temat tabu, czyli o immanentnych sprzecznościach Biblii*, [w:] Nauka – Etyka – Wiara 2009: Konferencja Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki, red. nauk. A. Zabolotny, Warszawa 2009, s. 253-264.

7. *Über die Überwindung einiger Widersprüche in der Heiligen Schrift*, [w:] „Rundbrief der International Ecumenical Fellowship. Region Deutschland“ 1996 nr 42, s. 18-27.

**Summary:** “I do not believe theologians

The purpose of this article is to make the faithful aware that the Old and New Testaments are not free from contradictions resulting both from within as well as from ancient languages and also from multitude of interpretations of various Christian theologies and, finally, from a large number of known variants of the Bible's core text.

If the Holy Scriptures are verbally inspired then contradictions contained in them may not be incidental, but they constitute their immanent part while the Christians' task is to resolve them individually. Therefore, removal of the contradictions, unless they result from obvious translation errors, becomes unnecessary, and they, as such, should support faith in seeking comprehension and deepen it.

**Keywords:** Intentional and translation-related contradictions in the Bible, Verbal Inspiration, Freedom to resolve contradictions

**Karol Toeplitz** – emer. prof. zw. dr hab. Przedmiot zainteresowania: historia filozofii, teologia, etyka; aktywny także jako tłumacz i pisarz; ekumenista. Doktorat *Wiara i wybór moralny u S. Kierkegaarda* obronił na Uniwersytecie Warszawskim; promotorem był prof. Leszek Kołakowski. Opublikował 15 książek własnych i tłumaczonych, dziesiątki artykułów naukowych, ok. 150 tekstów popularnonaukowych i literackich. Referaty i wykłady wygłaszał i publikował w Danii, RFN, Szwajcarii, Austrii i Holandii. Przez 18 lat był kierownikiem Katedry Nauk Humanistycznych w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Decyzją Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów Naukowych ma wszelkie kompetencje recenzowania i promotorstwa w zakresie filozofii i teologii Wypromował 6 doktorów, recenzował wnioski o tytuły profesorskie, habilitacje i dwa doktoraty *honoris causa* (Leszka Kołakowskiego oraz Patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I). Ukazały się dwie książki jemu dedykowane, w latach 2009 i 2014.

**Maria Urbańska-Bożek**

## **Kierkegaarda droga poznania Boga**

*„[...] niezrozumiałe chce pozostać niezrozumiałe,  
i nie chce, żebyśmy uznali je za możliwe.  
Mówiąc inaczej: trzeba zwrócić wolność Bogu”<sup>1</sup>*

### **Uwagi wstępne**

Celem artykułu jest wyświecenie sposobu poznania Boga, który przebiega przez myśl filozoficzno-teologiczną myśliciela z Kopenhagi. Sposób ten różni się znacząco od tych, jakie napotkać możemy w historycznym przebiegu zachodnioeuropejskiej myśli religijnej, głównie oscylującej wokół Augustyna *credo ut intelligam* („wierzę, ponieważ poznaję”) i Anzelną *fides quaerens intellectum* („wiara poszukująca zrozumienia”). Naturalnie pamiętamy hasło Tertuliana *credo quia absurdum* („wierzę, ponieważ jest to absurdem”), który w *De carne Christi* sformułował je w polemice z helleńskimi intelektualistami oskarżającymi chrześcijaństwo o irracjonalizm. Jednak nie odwoływano się do niego zbyt często w okresie średniowiecza, gdyż myśl tego czasu przede wszystkim pragnęła podporządkować wiarę rozumowi lub uzgodnić rozum z wiarą. Søren Kierkegaard proponuje, aby – skoro wszystkie inne możliwości poznania Boga zawiodły – zawrócić kierunek poznania i podjąć się metody polegającej na zstępowaniu. Innymi słowy, należy całkowicie odrzucić rozum, dokonać skoku w wiarę i żyć w prawdzie na wzór Chrystusa, Boga Wcielonego.

Punktem wyjścia dla naszych rozważań jest krótki rys historyczny, pokazujący ewolucję rozumienia kategorii wiary; jest on schematyczny i wybiórczy, z uwagi na ograniczenia objętościowe artykułu. Nie uwzględniamy w nim myśli filozoficznej z przelomu XX i XXI w., pisarzy takich jak Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, Marcel Gauchet czy Jean-Luc Nancy. Natomiast bezpośrednio postanowiliśmy skonfrontować Kierkegaarda myślenie, na temat drogi poznania Boga, z refleksją filozofki pierwszej połowy XX w., Simone Weil. Dzięki temu zabiegowi możliwe będzie ukazanie pracy pewnych kategorii pojęciowych, kluczowych dla obu koncepcji, od strony epistemologicznej.

---

<sup>1</sup> J. M. Rymkiewicz, *Przez zwierciadło*, Warszawa 2016, s. 36.

### Rys historyczny ewolucji kategorii „wiary”

Wyjdźmy od tego, co mówi Platon na temat *pistis* (grec. *πίστις*, łac. *fides*)<sup>2</sup>. Otóż, uznaje ją za formę mniemania i umieszcza na drugim poziomie poznania zmysłowego. Wiara odnosi się do poznania rzeczy zmysłowych. Tu przedmiot wiary nie posiada statusu prawdy, nosi jedynie znamiona prawdo-podobieństwa, ponieważ byty zmysłowe to zaledwie cienie tego, co rzeczywiście istnieje tzw. *ontos on* i tylko temu światu przysługuje wartość prawdy. Również Arystoteles, odnosząc się do mniemania, mówi w traktacie *O duszy*: „[...] mniemaniu towarzyszy wiara [przekonanie o prawdzie], ponieważ jest niemożliwe, aby ten, kto ma o czymś mniemanie, nie wierzył w to, co mu się wydaje [prawdziwie]. [...] Prócz tego [jak dopiero co powiedzieliśmy], każdemu mniemaniu towarzyszy wiara, wierze zaufanie w prawdę, zaufaniu rozumowe poznanie”<sup>3</sup>. Istotne jest więc to, że wiara jest wolnym aktem rozumu, jej istotą jest zaufanie w prawdziwość tego, co podpada pod mniemanie. To, co stanowi przedmiot wiary, jest godne tego aktu, stąd „wiary-godność”, którą obdarza się słowa-świadectwa noszące symptomy prawdy, to coś, co jawi się jako prawdziwe i jako takie podlega weryfikacji na drodze poznania pośredniego, poprzez rozumowanie i wnioskowanie. Rzeczą o kapitalnym znaczeniu pozostaje również to, iż wiara jest aktem wolnym, przysługującym człowiekowi i tylko jemu. Arystoteles mówi: „[...] żadne spośród zwierząt nie ma wiary, lecz wiele z nich posiada wyobraźnię”<sup>4</sup>.

Dopiero u Filona Aleksandryjskiego termin „wiara” zmienia swój kontekst znaczeniowy i odnosi się do wiary w Boga i w Jego objawienie. Grecy wiarę rozpatrywali w kategoriach wiary w świat materialny, przekonania o prawdopodobieństwie istnienia przedmiotów zmysłowych. Świat myśli zachodniej staje w obliczu nowych zagadnień oraz problemów. Chrześcijaństwo, które odnosiło się z wielką czcią, powagą i niezachwianą wiarą w prawdę zawartą w księgach objawionych, podjęło się zbadania z jednej strony kwestii pewnych zgodności między spekulacją filozoficzną Greków, opartą na przesłankach czysto rozumowych, a treściami *Pisma Świętego*, w których zawarte są prawdy objawione; z drugiej strony chodziło o zbadanie, czemu przysługuje większa wyższość: wierze czy rozumowi. Religia grecka nie była dogmatyczna, co nie oznacza, że Grecy nie byli religijni, nie posiadali kapłanów stojących na straży zgodności nauki wiary z praktyką życia. Giovanni Reale wskazuje na je-

---

<sup>2</sup> Por. Platon, *Państwo*, V, 476 e – 477 b, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1961.

<sup>3</sup> Arystoteles, *O duszy*, III, 428a 26-30, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 121.

<sup>4</sup> Tamże.

dyny przypadek greckiego filozofa, który odwołuje się do „boskiego natchnienia” i „boskiej manii” – Platona. Tenże sprowadza „boskie natchnienie” raczej do czegoś negatywnego, ponieważ prowadzi ono jednostkę „poza rozsądek”, „poza rozum”, zarazem poza świadomość i pełne panowanie rozumu. To również jest przesłanką do uznania „boskiego natchnienia” za coś niższego od dyskursu rozumowego, który Platon nazywał dialektyką; prawdziwa mądrość wiązała się tylko z tą ostatnią. Tak czy inaczej, Platon nie miał wyrobionego pojęcia na temat pewnej formy przesłania, które dawałoby ludziom rozwiązanie podstawowych problemów oscylujących wokół takich zagadnień, jak Bóg, eschatologiczne losy człowieka i jego życie, które uważane byłoby za *verbum Dei*. W *Fedonie* można odnaleźć następujący fragment: „W tych sprawach bowiem [dotyczących przeznaczenia człowieka i jego losów eschatologicznych] jednej przecież z owych rzeczy dokonać należy: albo poznać, jak się one mają, albo wpaść na to, albo jeśli to niemożliwe, wziąwszy najlepszą z ludzkich racji i najbardziej niepodważalną i unosząc się na tym jak na tratwie, przepłynąć wśród niebezpieczeństw życia, jeśli ktoś nie byłby w stanie przeprować się bezpiecznie i w mniejszym zagrożeniu na okręcie trwalszym – na jakiejś boskiej myśli”<sup>5</sup>.

Platon chce przez to powiedzieć, iż jeśli istniałoby jakieś boskie przesłanie dane w jakiś sposób ludziom, a odnoszące się do jego – człowieka – losów, to należałoby przyznać wyższość owemu źródłu, „ponieważ ono – jak statek wypróbowany w burzach – pozwoliłoby nam przepłynąć morze naszego życia i doprowadziłoby nas do portu, do którego pragniemy dotrzeć”<sup>6</sup>. W innym wypadku musimy oprzeć się tylko na ludzkim rozumie i filozofii, która jest jednak czymś w rodzaju tratwy, a nie okrętu, a co za tym idzie, człowiek podróżujący tak lichym środkiem transportu, narażony jest na niebezpieczeństwa.

Myśliciele epoki cesarstwa przejęli język Platona i umieścili go w diametralnie innym klimacie duchowym. Dotyczy to również Filona z Aleksandrii. Tenże ma do swej dyspozycji tak *Pismo Święte*, czyli „Boskie objawienie”, jak i spekulacje filozoficzne; słowo Boże i słowo, którego źródłem był rozum ludzki. Słowo – symbol mądrości człowieka – rozumiane w kategorii dociekań filozoficznych powinno, jako niższe względem słowa objawionego, być mu poddane i jemu służyć w charakterze narzędzia. Wiara zostaje u Filona skojarzona z wiarą w Boga i w Jego objawienie. Filon uznał wiarę za najwyższą cnotę. Do niej sprowadza się również mądrość, która – według Arystotelesa – była najwyższą cnotą dianoetyczną. Mędrzec zaś, będący nosicielem owej

<sup>5</sup> Platon, *Fedon*, 85 c-d, [w:] *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. I, Kęty 1999, s. 669.

<sup>6</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. IV, Lublin 1999, s. 282.



cnoty, to człowiek wierzący w Boga, który w Nim pokłada swą nadzieję, Jemu wszystko oddaje i pod każdym względem stara się upodobnić do Niego i Go „naśladować”<sup>7</sup>.

Proklos, największy z neoplatoników po Plotynie, przekonany był, że do prawdy i do Boga prowadzi nie tylko filozofia zdobywana za pośrednictwem rozumu, ale również mit za pośrednictwem wyobraźni oraz wiara poprzez bezpośrednie zjednoczenie z Absolutem. Samego Dobra nie szuka się na drodze poznania, ale z pomocą „boskiego światła” i kontemplacji. Samo mówienie o kwestiach boskich podpadających pod wiarę nijak się ma do błędów powstających w rozumowaniu odnoszącym się do rzeczy zmysłowych. Wiara owa ma inny charakter od tej, jaka na co dzień towarzyszy człowiekowi, który nie do końca ufa własnym zmysłom z powodu ich niewielkiej precyzyjności, niedoskonałości poznawczej. Poznanie „w Boskim zjednoczeniu” ma charakter całościowy, pełny, a nie częściowy, fragmentaryczny: „Umysł bowiem znajduje się ponad wszelką wiedzę, [...]. Nie powinniśmy zatem mówić, że działanie według umysłu jest podobne do takiej wiary. [...] Krótko mówiąc, zawsze chodzi o ruch umysłowy wokół przedmiotów inteligibilnych, podczas gdy boska wiara musi być jednokształtna, nieruchoma i spokojna; trzyma się ona całkowicie przystani, przystani w porcie dobra”<sup>8</sup>.

Augustyn z Hippony nie przeciwstawiał porządku teologii i filozofii, rozumu i wiary. Punktem wyjścia poznania Boga była wiara, stąd hasło *credo ut intelligam* („wierzę, aby zrozumieć”). Według Augustyna, wiara warunkuje nawet najprostsze poznanie. Pierwszym stopniem poznania jest poznanie przyrodzone; drugą formę poznania stanowi wiara i wreszcie trzecią – poznanie nadprzyrodzone, w którym *intellectus*, jako rozum karmiący się wiarą i jednocześnie będący nagrodą wiary, zdobywa mądrość. Augustyn, człowiek wykształcony i przywiązany do racjonalnego dyskursu, nie chce rezygnować z rozumu na drodze do poznania Boga. Według niego, akt wiary domaga się odpowiedniego, racjonalnego przygotowania. To do rozumu należy rozstrzygnięcie, jakiemu z autorytetów należy dać wiarę. W samym akcie wiary rozum rozpoznaje swe ograniczenia i stara się im zaradzić, między innymi poprzez odwołanie się do odpowiedniej *auctoritatis*: „Ja przyjąłem jako stałą zasadę nie odstępować w żadnym wypadku od autorytetu Chrystusa, bo nie widzę większego autorytetu. Tę zaś wiedzę, którą trzeba zdobywać przez subtelne rozumowania (bo takie już mam usposobienie, że palę się do poznania prawdy nie tylko przez

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 318.

<sup>8</sup> Cyt. za G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 663. Fragment *In Platonis theologiam*, I, 26, autorstwa Proklosa.

wiarę, lecz także rozumem), spodziewam się znaleźć w szkole Platona, a to nie sprzeciwia się naszej wierze”<sup>9</sup>.

Dzięki religijnemu wymiarowi neoplatonizmu, zauważa Agnieszka Kijewska, w oczach Augustyna została zrehabilitowana wiara, której wartości nie uznawał w czasie, kiedy był słuchaczem nauk głoszonych przez manichejczyków. Manichejczycy deklarowali dążność do jedynie racjonalnego uzasadnienia tej swojej religii. Augustyn tymczasem dochodzi do przekonania, iż akt wiary nie jest aktem nieracjonalnym, ponieważ wiele składników szeroko pojętej wiedzy ma za podstawę wiarę, o czym mówi w *Wyznaniach*: „Zacząłem sobie uświadamiać, jak wiele rzeczy przyjmuję na wiarę, takich, których nigdy nie widziałem albo które zdarzyły się, kiedy mnie przy tym nie było – tyle wydarzeń w dziejach ludzkości, tyle faktów w krajach i miastach, gdzie nigdy nie byłem, tyle wiadomości, jakie mam od przyjaciół, od lekarzy, od najróżniejszych ludzi”<sup>10</sup>.

Tym samym tropem, z inspiracji myśliciela z Tagasty, poszedł Anzelm z Aosty, biskup Canterbury i ojciec hasła: *Fides quaerens intellectum* („wiara poszukująca intelektu”). Hasło to wyrażało charakterystyczną dla scholastyki postawę dążenia do zrozumienia tego, co się przyjmuje za pomocą wiary. Początkowo stanowiło ono tytuł jego *Proslogionu*, dzieła wymienianego obok *Monologionu*, który pierwotnie nosił tytuł *Exemplum meditandi de ratione fidei* (*Przykład medytacji nad racjonalnością wiary*): „A gdy dzieła te zaczęto kopiować – pisze Anzelm – [...] aby wypadło to zřeczniej, pierwsze nazwałem: *Monologion*, to znaczy: »rozmowa z samym sobą«, drugie natomiast: *Proslogion*, to jest: »mowa skierowana do kogoś«”<sup>11</sup>. Anzelm, idąc za wskazówkami Augustyna, posługuje się logiką w większym stopniu niż jego mistrz, co należy tłumaczyć dialektycznym nastawieniem jego epoki. Według biskupa Canterbury, zrozumienie, jakie człowiek może osiąść w życiu doczesnym, znajduje się w połowie drogi między wiarą a poznaniem bezpośrednim, właściwym dla życia przyszłego, nadprzyrodzonego. Anzelm pragnie ukazać ten niezwykle żmudny i czasochłonny wysiłek intelektualnego poznania, owego ruchu myśli, który podejmuje wysiłek zrozumienia i – jak pisze Joanna Judycka – „napotyka na swojej drodze roz-

<sup>9</sup> Cyt. za A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007, s. 73. Fragment *Przeciw Akademikom*, III, XX, 43, autorstwa Augustyna.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Cyt. za E. I. Zieliński, *Fidens quaerens intellectum*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 429 oraz tenże, *Wstęp* [w:] Anzelm z Cantenbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. XV-XXII.

maite pojęcia, trudności, często uniemożliwiające dalsze poruszanie się w obranym kierunku i zmuszające do rozpoczynania na nowo tego żmudnego wysiłku. Jest to swoista przygoda intelektualna, podejmowana niejednokrotnie w dialogu z kimś innym bądź z samym sobą”<sup>12</sup>.

W okresie nauczania w Le Bec Anzelm pisał traktaty kierowane do uczniów i współpracowników zakonnych, a celem jego było utwierdzenie ich w wierze. Pragnął również, za pośrednictwem tych pism, samemu lepiej zrozumieć dogmaty, a owoce swych intelektualnych wysiłków przekazać innym mnichom. I nie chodziło mu o doprowadzenie ich do wiary, bo tę już posiadali, ale o to, by lepiej ją zrozumieć i delektować się nią w kontemplacji, jak i umieć podjąć dyskusję z tymi, którzy wobec wiary świętej mieli zarzuty. Podejmowane przez Anzelma medytacje nad zawartością wiary rodziły się z przekonania, że Bóg wszczepił człowiekowi władzę rozumu, aby ten mógł rozpoznać słuszną drogę postępowania. Prawość intelektu stanowi efekt właściwego życia moralnego oraz duchowego i wymagane jest, aby ćwiczenia duchowe dopełniać ćwiczeniami podejmowanymi przez rozum wobec tajemnic wiary. We wstępie do *De fide Trinitatis et incarnatione Verdi* Anzelm nie wierzy w możliwość dojścia do prawd wiary za pośrednictwem samej tylko dialektyki i bez odwoływania się do wiary. Taka wiedza, według niego, zawierać musi błędy, ponieważ grzech jest tym czynnikiem, który zaciemnia poznanie i nie pozwala intelektowi dostrzec właściwego świata piękna, wydobywającego się z jego uporządkowania. W pierwszym kroku należy oczyścić swoje serce – siedzibę myśli – poprzez wiarę. Następnie muszą zostać oświecone oczy umysłu, dzięki zachowywaniu przykazań Bożych. Zaś świętość takiego życia prowadzi do prostoty umysłu, umożliwiającej poznanie prawd wiary. Dla Anzelma oczywistym jest to, iż ten, kto nie wierzy, pozbawiony jest możliwości doświadczenia, będącego warunkiem poznania. Człowiek ma rozum nie po to, aby kwestionować prawdy wiary, lecz po to, aby wzmacniać wiarę dzięki jej zrozumieniu. Nie chodzi o pytanie o warunki niemożliwości tych prawd, lecz o dojrznięcie ich możliwości. W poznaniu rozumowym należy zachować daleko posuniętą ostrożność, aby nie sądzić, że poznało się wszystko, kiedy możliwe jest tylko częściowe poznanie: „Bez koniecznych skrzydeł duchowych wstępowanie do góry jest podobne do uciążliwego wspinania się po drabinie. Pierwszym szczeblem tej drabiny jest wiara i musimy na niej się oprzeć, aby móc się wspinać ku poznaniu intelektualnemu”<sup>13</sup>. Nasuwa się w tym miejscu pewnego rodzaju analogia do myśli, jaką

---

<sup>12</sup> J. Judycka, *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla*, Lublin 2005, s. 85.

<sup>13</sup> Tamże, s. 89.

zawarł Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”<sup>14</sup>.

Ta krótka i wybiórcza prezentacja myślenia wiarą poszukującą zrozumienia bądź próbującą uzgodnić swoje tezy z rozumem, daje nam obraz jednostronny w poszukiwaniu prawdy na temat Boga. Drogi, którą Kierkegaard określa jako wstępowanie ku górze – ku Bogu, którego *nota bene* tam nie ma, ponieważ dokonało się Wcielenie. Jest to wysiłek intelektu, który wierze dał zaufanie i teraz poszukuje jej zrozumienia, czyli zarazem zniwelowania samej wiary, aby ostatecznie oprzeć się na sobie samym. Podobnie, gdybyśmy wzięli na warsztat doświadczenie mistyczne – nadal będzie ono myśleniem w kategoriach idei i wznoszenia się ponad świat przygodny, stworzony oraz kontemplacji Boskiego Idealu.

### **Rozum ustępujący miłości nadprzyrodzonej**

Człowiek tylko w obliczu Boga i w kontekście własnego bezgranicznego osamotnienia, pozostawiony samemu sobie w miejscu, gdzie zarazem jest i nie jest, bo czuje przecież swoje wyobcowanie z natury – w obliczu owej nieskończoności i w poczuciu własnej skończoności, tenże uświadamia sobie pragnienie odnalezienia źródła, z którego bezpośrednio wypływa i z którym odczuwa łączność, podobieństwo, pragnienie zjednoczenia się, ukrycia się w nim. Dlaczego ciągle spoglądamy ku nieskończoności? Czyżby niejako podświadomie wyczuwamy, że w tym, co nieprzeniknione, co poza czasem i racjonalnym dyskursem, znajduje się cała prawda o nas? Już bez niedomówień? Jakże wielkie pragnienie i jakże niewielkie możliwości zaspokojenia go. Paradoks egzystencji człowieka, jak określał go Søren Kierkegaard, jest – według Simone Weil – jedynym przejawem transcendentnej rzeczywistości tego wszystkiego, co w sobie mieści Prawda, Piękno i Dobro – Bóg. Tak bardzo godne pragnienia i miłości, i jednocześnie niemożliwe do osiągnięcia. Jednak może zaczniemy od pewnych uściśleń terminologicznych, tak aby dać Czytelnikowi w miarę pełny wgląd w myśl Simone Weil.

Do podstawowych kategorii z obszaru Weilowskiej logiki absurdu należy rozum, posiadający nieograniczoną wolność działania. Jego rudymentalnym aktem jest wątplenie. Kategoria ta rozumiana jest jako metoda badania, mająca na celu ustalenie, w jakim sensie zdaniu przeciwnemu przysługuje wartość

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Wrocław 1998, s. 3.

prawdziwości. Kolejnym ważnym pojęciem używanym przez S. Weil w jej filozofii jest „tajemnica”. Wylania się w chwili, kiedy rozum staje w sytuacji aporematycznej, gdy dwa przeciwne rozstrzygnięcia wydają się być możliwe do przyjęcia dla jednej i tej samej kwestii spornej. Weil podaje przykład dwóch zdań sprzecznych prawdziwych: „Bóg istnieje” i „Bóg nie istnieje”, i uzasadnia je tak oto: „Jestem zupełnie pewna, że jest Bóg, w tym sensie, że jestem zupełnie pewna, iż moja miłość nie jest złudzeniem. Jestem zupełnie pewna, że nie ma Boga, w tym sensie, że jestem zupełnie pewna, iż nic rzeczywistego nie odpowiada temu, co mogę pojąć wypowiadając to słowo”<sup>15</sup>.

Uznanie obu zdań: „Bóg istnieje” i „Bóg nie istnieje” jednocześnie za prawdziwe w kategoriach logiki binarnej, według której można orzec o zdaniu, że jest prawdziwe lub fałszywe i nigdy, że jest prawdziwe i fałszywe jednocześnie, jest nie do przyjęcia. Tego rodzaju sytuacja jawi się rozumowi jako absurdalna, ponieważ podważa jego – rozumu – wiarygodność. S. Weil proponuje rozwiązać tę patową, wydawałoby się, sytuację poprzez uznanie prawdziwości każdego członu aporii, dzięki ustaleniu hierarchii poziomów, na których każdy z dwóch sądów sprzecznych zachowuje swą wartość logiczną jako prawdziwą. Propozycja, jaką przedstawia Weil, stanowi swoistego rodzaju *coincidentia oppositorum*<sup>16</sup>, metafizyczną jedność sprzeczności, współgranie, koincydencja przeciwieństw, czyli *modus* myślenia za pośrednictwem jedności przeciwieństw. Jednak Weil, patrząc na historię filozofii, tego rodzaju myślenia nie wiąże ze światem myśli średniowiecznej, ale idzie głębiej – do starożytności i świata pitagorejskiej filozofii, w którym przeciwstawne sobie elementy zostały zestrojone w harmonii świata. Zasadą jednoczącą przeciwne sobie elementy rzeczywistości była liczba. Ta, jako synteza, przedstawiała okiełznanie tego, co nieograniczone w granicy. S. Weil, odwołując się do owej pitagorejskiej dialektyki jedności przeciwieństw, mówi, że zła jedność jest kłamliwa, ponieważ dokonuje się na tej samej płaszczyźnie, na której znajdują się oba człony przeciwieństwa. Dobra jedność, to jest prawdziwa, określa się poprzez jedność przeciwieństw,

---

<sup>15</sup> Cyt. za A. Budkowska, *Rozum a tajemnica, czyli Simone Weil logika absurdu*, [w:] „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXVII, Z. I/1999, s. 114. Fragment pochodzi z S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, Warszawa 1986, s. 183. Zagadnienia relacji tajemnicy i rozumu oraz rola wiary zostały znakomicie i wyczerpująco opracowane w artykule A. Budkowskiej, dlatego przy omawianiu poglądów S. Weil, dla potrzeb tego artykułu, odwołuję się zasadniczo do tegoż opracowania.

<sup>16</sup> *Coincidentia oppositorum* – zasada metodologiczna, zainicjowana przez Mikołaja z Kuzy, sformułowana przeciwko scholastycznej logice i wizji świata, której prymarną podstawą była Arystotelesowska zasada niesprzeczności. Osiągnęła swój najwyższy wymiar w dialektyce Hegla. Por. M. Ciszewski, *Coincidentia oppositorum*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 249-251.

która zachodzi na wyższej płaszczyźnie. Zatem, według Weil, istnieją dwa poziomy: poziom naturalnego porządku bytów i poziom transcendencji. Granicę pomiędzy tymi dwoma obszarami wyznacza absurd. Anna Budkowska w znakomitym artykule relacjonuje, że pierwsza z domen jest domeną działania rozumu. Na tym poziomie – bytów naturalnych – z dwóch zdań sprzecznych tylko jedno jest prawdziwe. Zasada ta na gruncie metafizyki przybiera postać zasady tożsamości bytu, na mocy której każdy poszczególny byt jest tożsamy ze sobą, a nie ze swoim przeciwieństwem. Druga z domen jest przestrzenią właściwą dla tego, co niemożliwe i niepojmowalne i utożsamia się z tajemnicą, o której „wolno mówić wtedy, kiedy najlogiczniejsze, najbardziej ściśle posługiwanie się inteligencją prowadzi w ślepy zaułek, do sprzeczności, której nie sposób uniknąć”<sup>17</sup>. W granicach poziomu transcendencji dwa zdania sprzeczne, pomyślane razem, mogą być, przy założeniu metody dialektycznej, pomyślane (ale nie zrozumiane!) jako jedność przeciwieństw w transcendencji: „Tak jak wzajemny stosunek przeciwieństw otwiera dostęp do bytu naturalnego, tak zdania sprzeczne, pomyślane razem, otwierają dostęp do Boga”<sup>18</sup>.

Zdaniem autorki *Świadomości nadprzyrodzonej*, obok prawdy – relacjonuje A. Budkowska – dla rozumu ludzkiego tajemnicę stanowi również dobro i piękno. Dobro Weil utożsamia z Bogiem. Założenie to przyjmuje na mocy oczywistości, jako aksjomat. Samo dobro jest w oczach człowieka i dla człowieka absolutne, niepoznawalne i niemożliwe. Pragnienie Dobra, Piękna i Prawdy jest w człowieku czymś oczywistym i czymś, czego nie da się zaspokoić. Istota ludzka ma świadomość niemożliwości osiągnięcia w świecie naturalnym ideału, który pragnie mieć na własność. Paradoks lub absurd ów prowadzi S. Weil do „logiki absurdu”, na gruncie której proponuje się przejście z poziomu rzeczywistości naturalnej na poziom rzeczywistości transcendentnej, pod wpływem miłości, będącej wyższą dyspozycją ludzkiej duszy i zdolnej do przeniknięcia granicy absurdu. Na czym polega różnica między poznaniem rzeczy przez rozum a afirmacją tejże przez miłość? Otóż, rozum stwierdza prawdę lub fałsz o rzeczy; orzeka jedynie zgodność sądu o danej rzeczy z rzeczywistością, lecz nie posiada zdolności wejścia w kontakt z jej realnością. W tej sytuacji orzeka tylko możliwość, możność jej istnienia, a nie istnienie samo. Możliwość istnienia przejawia się w niesprzeczności jej warunków. Rozum nie poznaje bezpośrednio istnienia rzeczy. Natomiast tym, co dokonuje aktu afirmacji, jest miłość i to ona wchodzi w bezpośredni kontakt z realnością rzeczy. Kochać i być kochanym „to tylko tyle, co przydawać wzajemnie konkretności swojemu istnieniu, nieustannie

<sup>17</sup> Tamże, s. 115.

<sup>18</sup> Tamże.

uprzytamniać je sobie nawzajem”<sup>19</sup>. Samo przeświadczenie, że inny człowiek istnieje jako taki, jest już miłością. Akt uznania realnego istnienia – afirmacji rzeczy jest „uprzytomnieniem sobie konieczności istnienia”<sup>20</sup> owej rzeczy<sup>21</sup>.

Sama miłość została przez S. Weil rozgraniczona na miłość ludzką, przyrodzoną, domagającą się tego, by przedmiot owej miłości istniał i „aby nadawał się do kochania” oraz miłość nadprzyrodzoną – bezwarunkową i absolutną, która odrzuca warunki stawiane przez tę pierwszą. Dla Weil miłość nadprzyrodzona stanowi „rdzeń naszego bytu”, nic w nas nie zdoła jej wykluczyć, ugasić jej płomienia, jest „silniejsza od śmierci”. Absolutny charakter owej miłości nadaje jej przedmiot, a mianowicie sam Bóg. Miłość Boga jest tu tożsama z pragnieniem „rzeczywistego istnienia” w transcendencji<sup>22</sup>. Miłość bezwarunkowa ma charakter nadprzyrodzony i zarazem absurdalny, co przejawia się w tym, iż jej przedmiotem jest „to, co nie istnieje (ontycznie niemożliwe)”, czyli Bóg, a równocześnie „to, co nie nadaje się (jest niemożliwe) do kochania”, czyli konieczność – „nasz jedyny wróg”, odbierający naszej miłości wszystkie istniejące w świecie przedmioty. Dzięki swej absurdalnej postaci, miłość nadprzyrodzona może wejść w rzeczywistość tajemnicy, ponieważ „niemożliwość jest bramą do nadprzyrodzonego”. Owa „niemożliwość” jest czymś w rodzaju greckiej *arche* – zasady stanowiącej rdzeń wszystkich bytów. Istotą Stwórcy jest miłość. W akcie kreacji „Bóg nie stworzył niczego innego jak miłość i środki jej urzeczywistnienia”<sup>23</sup>.

Absurd w majestacie rozumu zwiastuje tajemnicę. W opinii S. Weil, tajemnica stanowi cel działania rozumu. Ta niedorzeczność chowa w sobie absolutną prawdę i absolutną rzeczywistość. Rzeczom Boskim właściwa jest wyłącznie prawda logiczna, a nie fałsz bądź wartość przybliżona. Stąd S. Weil postuluje, aby w sferze relacji między człowiekiem i transcendencją dążyć do ścisłości większej niż naukowa. Pewność poznania rozum osiąga, kiedy działa w sposób nieograniczony, a czyni to na dwa sposoby: albo orzekając (zgodnie z klasyczną definicją prawdy) sąd uzgodniony z rzeczywistością porządku naturalnego – w przypadku, gdy przedmiot należy do świata stworzonego; albo milknąc i ustępując miłości nadprzyrodzonej, w chwili, kiedy dotarł do absurdu, w którym przejawia się tajemnica tego, co nadprzyrodzone. Zatem pew-

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 118

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 119.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 120.

ność rozumu polega na jego posłuszeństwie albo wobec tej prawdy, która podpada pod poznanie rozumowe, albo pod miłość nadprzyrodzoną, zdolną wejść w kontakt z prawdą absolutną w transcendencji.

„Rozum potrzebuje zupełnej wolności, włącznie z wolnością zaprzeczenia istnienia Boga i wskutek tego religia wiąże się z miłością, a nie ze stwierdzeniem czegoś albo zaprzeczeniem. Bo żadna rzecz dobra nie może rozumowi szkodzić. Ale miłość nadprzyrodzona, choć jej zadaniem nie jest stwierdzenie czegokolwiek, daje pełniejsze pojęcie o rzeczywistości niż to, jakie daje rozum, i dusza, w której istnieje miłość nadprzyrodzona, wie o tym za pośrednictwem właśnie rozumu”<sup>24</sup>.

Jasne staje się, że rozum nie posiada prawdy na własność. Rozum odkrywa swoje granice oraz to, że prawda zupełna nie mieści się w granicach racjonalnego dyskursu. Tajemnica, przed jaką staje rozum, może być przedmiotem jedynie wiary. Według S. Weil, wiara jest aktem rozumu, który w ten sposób okazuje posłuszeństwo miłości nadprzyrodzonej, kiedy sam nie jest zdolny przeniknąć tajemnicy. Za pośrednictwem wiary człowiek nie styka się bezpośrednio z Bogiem. W akcie wiary „zasłona” tajemnicy nadal *involvit* („spowija”) to, co nadprzyrodzone. Dusza ludzka nie ogarnia tajemnicy w sposób podobny do tego, w jaki rozum ludzki nie może jej posiadać w akcie intelektualnego poznania. Niemniej istnieje pewność, jaka jawi się duszy, pewność absolutnej rzeczywistości tajemnicy: „Wszystko, co uznaję za prawdziwe, jest mniej prawdziwe od tych rzeczy, których prawdziwości nie mogę pojąć, ale które kocham”<sup>25</sup>.

Skoro tajemnica nie poddaje się obróbce rozumu, to pozostaje mu tylko badanie świata: „To, co nadprzyrodzone, jest światłem: czyniąc z niego przedmiot poniżej się je”. Stąd też zasadnym będzie, aby dogmatów, które stanowią tajemnicę wiary, nie przyjmować jako zwykłych twierdzeń będących przedmiotem rozważań teoretycznych. Dogmaty stanowią, według S. Weil, przedmiot jedynie kontemplacji: „Są to rzeczy, na które trzeba patrzeć z pewnego dystansu, ze skupieniem, szacunkiem i miłością. Są owym węzłem miedzianym, obdarzonym taką właściwością, że kto nań spojrzy, żyć będzie. To pełne skupienia i miłości spojrzenie, odbite i powracające z ogromną siłą, otwiera w duszy źródło światła, rozjaśniając wszystkie dziedziny życia ludzkiego na ziemi. Ale właściwość tę dogmaty tracą, kiedy się je przyjmuje jako twierdzenia”<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 122.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 123.

<sup>26</sup> Tamże, s. 124.



### **Kierkegarda „zstępujący” sposób poznania Boga**

Kierkegaard, wbrew Heglowi, nie utożsamia porządku logicznego z rzeczywistością. Owo Hegłowskie zniesienie różnicy między bytem realnym a pomyslanym, Duńczyk proponuje zastąpić tzw. mediacją dialektyczną. Logika zostaje tu odseparowana od rzeczywistości, która najpełniej przejawia się w etyce. Sąd negatywny nie jest zdaniem sprzecznym ze zdaniem pozytywnym, lecz – jak określa go Maria Gołębiowska – „wartościowo nacechowanym sądem dotyczącym nie porządku myśli, ale porządku rzeczywistości”<sup>27</sup>. Wobec tego zdanie negatywne mówi nam coś o rzeczywistości etyczno-religijnej. Jedno zdanie niejako dopełnia swój sens poprzez konfrontację ze zdaniem przeciwnym lub sprzecznym z nim jednocześnie, wskazując na zawilóść/uwikłanie owej relacji, skomplikowaną strukturę tego, co stanowi fragment rzeczywistości etyczno-religijnej człowieka i co nadaje sens życiu, jego niepowtarzalną barwę nacechowaną bojaźnią i drżeniem. W *Albo-albo*, pisząc o kształtowaniu się osobowości Kierkegaard zaznacza, iż człowiek w stadium estetycznym „jest tym, dzięki czemu [...] jest bezpośrednio tym, czym jest”<sup>28</sup>. Inaczej jest w stadium etycznym, kiedy człowiek może na mocy własnego wolnego wyboru stać się tym, kim staje się jako wolna jaźń. Tu również relację między tym, co estetyczne a tym, co etyczne Duńczyk wyraża w dialektycznym przeciwstawieniu tego, co zostaje wybrane, lecz to nie istnieje, a dopiero powstaje dzięki dokonaniu wyborowi i tego, co zostaje wybrane, jednakże to coś już istnieje, inaczej nie byłoby wyboru. Dalej Søren wyjaśnia: „Mianowicie, gdyby to, co wybieram, nie istniało, a powstawałoby dzięki dokonaniu wyborowi – wówczas nie wybierałbym, a tworzyłbym; ale ja siebie nie tworzę, ja siebie wybieram”<sup>29</sup>. Ja, jako jeden z egzemplarzy gatunku, jakim jest człowiek, zostałem – podobnie jak inne byty przygodne – stworzony z niczego, jednak jako wolny duch zostałem z r o d z o n y, dzięki temu, że miałem możliwość wybrania siebie samego. W stadium religijnym, następującym po etycznym, jak pisze M. Gołębiowska, cel i sens naszego istnienia stają się przedmiotem wiary, dlatego poznanie sensu naszego istnienia jest niemożliwe. Na religijnym poziomie egzystencji jednostka ma za sobą poszukiwania mające na celu odnalezienie sensu życia. Podmiot, powodowany lękiem i trwogą, w końcu zaczyna odnosić swe istnienie do transcendencji; odrzuca dotychczasową wiedzę jako bezużyteczną i kieruje się ku Bogu, jako nieposiadający wiedzy, a jedynie wiare. Wiara, zdaniem Karola

---

<sup>27</sup> M. Gołębiowska, *Wiedza egzystencjalna. O trzech koncepcjach poznania w filozofii egzystencji*, Warszawa 2008, s. 116-117.

<sup>28</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 2010, s. 233.

<sup>29</sup> Tamże, s. 263.

Toeplitza, wyraża się u Duńczyka w sprzeczności między nieskończenie silnym pożądaniem Boga w subiektywności a obiektywną niepewnością<sup>30</sup>. Próba obiektywnego ujęcia Boga jest dowodem mojej niewiary. Wierzący ma tylko jedno zadanie: utrzymać duszę w stanie niepewności, aby wiara mogła ją przepełnić. Prawdę rozumianą jako *identitas intellectus et rei* („tożsamość intelektu i rzeczy”) posiada jedynie Bóg. Człowiekowi przyszło żyć z paradoksem u boku, zmagać się z absurdem i sprzecznościami<sup>31</sup>. W *Okruchach filozoficznych* Duńczyk mówi o paradoksie jako o przedmiocie wiary<sup>32</sup>. Sama wiara jest równie paradoksalna jak paradoks, nie posiada charakteru liniowego, ona cofa się, rwie, jest cudem<sup>33</sup>. Z tej lektury daje się wyluszczyć coś na kształt faz dochodzenia do wiary. W pierwszym inicjacyjnym stadium pojawia się paradoks, a następnie dochodzi do jego zderzenia się z rozumem. W kolejnym kroku rozum wycofuje się, aby ustąpić pola wierze. W ostatniej fazie pojawia się wiara i moment, umożliwiający dokonanie skoku w wiarę, zamykającego stadium estetyczne i otwierającego jednostkę na stadium etyczne<sup>34</sup>.

Paradoks rodzi się ze zderzenia skończonej egzystencji z nieskończonością oraz z pasji myślenia, a wyrażany jest za pomocą narzędzia językowo-stylistycznego, jakim dla Kierkegaarda jest oksymoron<sup>35</sup>. Podobnie orzekanie stanowi narzędzie opisu rzeczywistości poznawalnej rozumowo. Wątpienie – warunek niezbędny dla pełnego życia w wierze – zdaniem Kierkegaarda wyraża rozpacz myśli. Wiara opiera się na postanowieniu w przeciwieństwie do wiedzy, wspierającej swoje racje na rozumowaniu i argumentowaniu. Wiara dotyczy istnienia, którego nie można dowieść w sposób rozumowy. Podobnie wiedza nie definiuje istnienia, lecz istotę. Samej wierze nie chodzi o to, aby poznać egzystencję, ale aby ją rozpoznać na tyle, by jej celem i sensem był Bóg. Istotą egzystencji jest droga, po której wcześniej kroczył Chrystus i to ona nadaje ów egzystencjalny charakter naszemu istnieniu. Odkrycie owej drogi możliwe jest dzięki częstce transcendencji, która tkwi w duszy/jażni Pojedynczego i dzięki

<sup>30</sup> K. Toeplitz, *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Heglowi)*, „Studia Filozoficzne” 1970 nr 4(65), s. 80.

<sup>31</sup> Tamże, s. 83.

<sup>32</sup> S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2011, s. 109.

<sup>33</sup> Tamże, s. 112 oraz przyp. 6.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 106-107.

<sup>35</sup> Por. K. Toeplitz, *Oksymoron jako metoda poznania i postępowania w myśli Sørensa Aabye Kierkegaarda*, [w:] *Aktualność Sørensa Kierkegaarda w filozofii, teologii i literaturze – w 200. rocznicę urodzin*, red. nauk. M. Hintz, M. Urbańska-Bożek, Sopot – Gdańsk 2013, s. 68-79.

której odkrywa on w sobie naturalne pragnienie transcendencji. Zatem „Bóg jest duchem i tylko w sferze ducha może dać o sobie świadectwo, tzn. we wnętrzu człowieka. Każde zewnętrzne świadectwo o Bogu, gdyby o takim mogła być mowa, może równie dobrze być oszustwem”<sup>36</sup>.

W *Okruchach filozoficznych*, w rozdziale zatytułowanym *Absolutny paradoks*, Kierkegaard odrzuca możliwość skonstruowania dowodu na istnienie Boga. Dowodzeniu poddać możemy jedynie to, że istota, którą za Boga uznaję, w rzeczy samej jest właśnie ową istotą. Boska istota *involvit existentiam* („spowija egzystencję”)<sup>37</sup>. Skoro zaczynam mówić o bycie w sposób pojęciowy, nie mówię już o bycie realnym, lecz o jego istocie ujętej w ideę. Najwyższa idealność zawiera konieczność i dlatego jest. Owo istnienie wypełnia jej istotę, dzięki czemu Bóg nie może stać się przedmiotem intencjonalnym, ponieważ istnieje realnie. Jego istota nie jest możliwa do pomyślenia, ponieważ istnieje realnie, a to, co istnieje, jest realnym bytem, a nie ideą<sup>38</sup>. Dla Duńczyka przeprowadzenie dowodu na istnienie Boga za pośrednictwem rozumowania jest zabiegiem chybionym i całkowicie niedorzecznym, ponieważ nie ma możliwości przejścia z płaszczyzny pojęciowej na płaszczyznę realnego bytu<sup>39</sup>. Póki kurczowo trzymam się światła myśli i dowodu w postaci logicznie spójnego i zamkniętego eksperymentu myślowego na istnienie Boga, to istnienie owo „nie ujawnia się i jeśli nie ma innego powodu, to właśnie dlatego, że to ja znajduję się w trakcie dowodzenia; ale kiedy zrezygnuję z dowodu, wówczas pojawia się istnienie”<sup>40</sup>. Istnienie jest nam dane bezpośrednio tu i teraz, ono wymyka się próbom zamknięcia go w pojęciu. I tu Kierkegaard wskazuje na kapitalne znaczenie rezygnacji z dowodu, ponieważ automatycznie pojawia się na jego miejsce alternatywa skoku. Istnienie samo wynika z dowodu, dzięki skokowi<sup>41</sup> i zanurzeniu się w rzeczywistość etyczną. Bóg istnieje i jednocześnie jest nieznanym,

---

<sup>36</sup> K. Toeplitz, *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi...*, art. cyt., s. 93.

<sup>37</sup> Na temat relacji istoty do istnienia pisali między innymi K. Toeplitz, *Problem egzystencji i esencji w filozofii S. Kierkegarda*, „Rocznik Teologiczny” ChAT. XXXV – z. 2/1993, s. 23-55; M. Gołębiewska, *Wiedza egzystencjalna...*, dz. cyt., s. 23-27; R.C. Roberts, *Existence, Emotion, and Virtue: Classical Themes in Kierkegaard*, [w:] *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. By A. Hannay, G.D. Marino, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 175-178.

<sup>38</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...*, dz. cyt., zob. przyp. s. 91.

<sup>39</sup> Por. z dowodem na istnienie Boga przeprowadzonym przez Anzelma z Cantenbury. Wg tego filozofa, Bóg jest to „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”. Dochodzi tu do nieuprawnionego przejścia z poziomu myślenia na poziom istnienia. Por. Anzelm z Cantenbury, *Monologion. Proslogion*, dz. cyt., s. 145-146.

<sup>40</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>41</sup> Tamże, s. 93.

w tym sensie nie ma go dla rozumu. Tym, co nieznanne, jest „granica, do której się nieustannie dochodzi i jest [...] różnością, tym, co absolutnie różne”<sup>42</sup>. Dla tego, co absolutnie różne – dla Boga – nie ma nazwy. Według Kierkegaarda, aby człowiek mógł się czegoś na temat Boga dowiedzieć, musi się najpierw rozeznać, co do tego, że jest od Niego absolutnie różny. Jednak nie należy to do kompetencji rozumu, ponieważ „dzięki określeniu tego, co nieznanne, jako różnego – w końcu zabłądzi mieszając różność z równością”<sup>43</sup>. Wiedzę tę naturalnie może pozyskać od Boga, jednak nawet jeśli tak się stanie, to nie znaczy, że ją zrozumie, ponieważ absolutną różnicę między Bogiem a człowiekiem powoduje grzech.

Nauczycielem dla człowieka nie może być drugi człowiek, ale tylko Bóg. Człowiek nosi już prawdę w sobie, choć o tym nie wie. Moment odkrycia w sobie owego faktu, że znam prawdę od początku, natychmiast, w chwili dotarcia do świadomości, zostaje wchłonięty przez wieczność na tyle całkowicie, że nie możliwe jest jego odszukanie, bo wieczność jest wszędzie i nigdzie<sup>44</sup>. Człowiek, który zrozumiał, że zszedł z drogi prawdy, jest nieprawdą – żyje w grzechu. Sam nauczyciel stanowi jedynie pobudkę do odkrycia własnej nieprawdy ucznia. Bóg nauczyciel, skoro wyzwala z niewoli grzechu, jest wybawcą. Uczeń, jeśli w kondycję nieprawdy wszedł z własnej winy i uświadomi to sobie, wówczas zrywa ze stanem grzechu z zatroskaniem w sercu. Skrucha, jaką obecnie odczuwa, jest tym większa, im dłużej trwał w stanie nieprawdy<sup>45</sup>. Uczeń ponownie przyoblekający się w prawdę rodzi się niejako na nowo. Swoje powtórne narodzenie nie zawdzięcza żadnemu śmiertelnikowi, jedynie Bogu. Jest to przejście z niebytu w byt, przejście, które dokonuje się w chwili, a nie – jak u starożytnych – za sprawą przypomnienia. Bóg do zrozumienia samego siebie nie potrzebuje nikogo, jest dla siebie samozrozumiały. Co może zatem skłonić Go do ujawnienia siebie, skoro jest samomyślącą się myślą. Kierkegaard pisze, nawiązując do Arystotelesowskiego absolutu: „On musi te sprężynę napędową znaleźć w sobie i musi być i pozostawać takim, jakim określa go Arystoteles, gdy mówi o nim: »Nieporuszony porusza wszystko« [...]. Jeśli wprawia się sam w ruch, więc nie żadna potrzeba go porusza, na przykład, że nie mógł wytrzymać milczenia i musiał się ujawnić w słowach. Ale jeśli się porusza sam nie z potrzeby, to czym jest to, co go wprawia w ruch, jeśli nie miłością?»<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 94.

<sup>43</sup> Tamże, s. 95.

<sup>44</sup> Tamże, s. 64-65.

<sup>45</sup> Tamże, s. 70.

<sup>46</sup> Tamże, s. 75-76.

Miłość zmusza Boga do ujawnienia się; jest nie tylko racją, ale i celem. Miłosa relacja między Bogiem a Pojedynczym ujawnia się jako miłość na wskroś nieszczęśliwa, z powodu niezrozumienia przez Ucznia Boga. Niezrozumienie spowodowane zostało z kolei niewspółmierną różnicą, zachodzącą między członami owej relacji. Szczęśliwe zakończenie mogłoby zwieńczyć ten związek dopiero wówczas, gdyby Bóg uczynił samego siebie zrozumiałym dla człowieka: „Nieszczęście [owej miłości] nie polega na tym, że zakochani nie mogą się pobrać, lecz na tym, że się wzajemnie nie potrafią zrozumieć”<sup>47</sup>. Sytuacji owej towarzyszy ból, który dotyczy właściwie tylko i wyłącznie Boga jako tego, który przeważa nad człowiekiem i „rozumie tę trudność i wynikające z niej nieporozumienie”<sup>48</sup>. Otóż miłość jednocząca równego z równym, czyli człowieka z człowiekiem, jest miłością tryumfującą, radosną, zaś miłość niewspółmierności jest miłością nieszczęśliwą. Samo ukazanie się „królewskiego kochanka” ubogiej dziewczynie, nie uczyni owej miłości szczęśliwą. Choć człowiek podsyca w sobie owo złudzenie, Bóg nie zadowala się nim. Tu Kierkegaard powołuje się na tradycję judaistyczną, według której ujście Boga oznaczałoby śmierć dla człowieka: „Któż pojmie tę sprzeczność zmartwienia i niepokoju: nie objawiać się jest równoznaczne ze śmiercią miłości, a ujawnić się oznacza śmierć ukochanej”<sup>49</sup>. Skoro nie jest możliwe osiągnięcie jedności na drodze wstępowania, być może – zauważa Duńczyk „[...] należy spróbować ze zstąpieniem”<sup>50</sup>. Bóg musi zatem zstąpić i dokonać wcielenia, a więc zrównania z uczniem i to tym najpośledniejszym, najuboższym, nic nieznaczącym – sługą. Przybranie postaci sługi nie jest jednak grą aktorską, nie sprowadza się do imitacji lub naśladowania roli sługi albo przyodziania się jedynie w jego kostium. Chrystus-Bóg – *Ecce homo* „... gdyż nie cierpienia śmierci stanowią cierpienie, lecz całe to życie stanowi historię Jego [Boga] cierpienia i to jest miłość, która cierpi, miłość, która wszystko daje i która sama cierpi [...] każdy łatwiejszy sposób życia byłby dla Niego oszustwem”<sup>51</sup>. Tu dochodzimy do końca drogi wiodącej do poznania Boga. Jeśli zatem Pojedynczy stanie w obliczu Boga, w Prawdzie i zostanie Jego uczniem, odpowie na Jego miłość, wówczas pozna Go, a właściwie to Bóg mu to umożliwi, za sprawą Wcielenia i przyjęcia postaci sługi. Boga poznać może Pojedynczy na drodze, która wiedzie poprzez obumarcie dla świata. Jest to stan podobny do tego, w jakim znalazł się Abraham, mający dobrowolnie i własnymi rękami uśmiercić syna. Z tej też racji obumarcie dla świata przysparza

---

<sup>47</sup> Tamże, s. 76.

<sup>48</sup> Tamże, s. 77.

<sup>49</sup> Tamże, s. 80.

<sup>50</sup> Tamże, s. 81.

<sup>51</sup> Tamże, s. 83.

więcej bólu i cierpienia niż śmierć. W wyniku przeprowadzenia tego zabiegu, pojedynczy człowiek otrzymuje dary Ducha Świętego. W darze zaś otrzymuje wiarę, mającą moc wieczności, jest ponad światem i rozumem (zwykła wiara stoi w opozycji do świata i rozumu). Duch Święty w kolejnym darze niesie „nadzieję przeciw nadziei”, którą Kierkegaard określa „nadzieją wieczności”, głoszącą, że wbrew nadziei istnieje nadzieja. Duch jednak nie ogranicza swej hojności tylko do tych dwóch podarunków i przybywa z jeszcze jednym – z darem miłości, będącej miłością niekochaną a znienawidzoną, oplwaną, wykpioną i ukrzyżowaną<sup>52</sup>. Te trzy dary dają możliwość poznania, kim jest Bóg. Człowiek nie potrzebuje do tego wyrefinowanych metod poznawczych, ale skoku w wiarę, nawrócenie z grzechu i ponowne narodziny w Chrystusie. Żyjąc w Prawdzie, w Chrystusie-Człowieku, poznaję Chrystusa-Boga.

### Podsumowanie

Drogi poznania Boga, jakie wypracowano w historii myśli filozoficzno-teologicznej, świadczą o tytanicznej pracy umysłu wznoszącego się mozolnie do Boga oraz sprzeczności, w jakie w wyniku tego wikła się rozum i jak często znajduje rozwiązanie tylko połowiczne lub nie znajduje żadnego rozwiązania dla swych zabiegów zrozumienia tego, co niemożliwe do poznania, aby stać się wreszcie równy w nim – poznaniu – Bogu.

Dla S. Weil tajemnica jest dla rozumu przejawem granicy, poza którą nie może się on już dalej posunąć. U Kierkegaarda fakt pojawienia się w zasięgu rozumu aporii stanowi dla niego zgorszenie, a samo stanięcie wobec niej nie jest staniem wobec tajemnicy, lecz wobec absurdu. Dla Weil absurd skrywa się w mroku tajemnicy. Aporia jest czymś, co stanowi jedynie pozorną trudność w rozumowaniu i najczęściej wynika z nieuprawnionego przejścia z jednej płaszczyzny, np. pojęciowej na inną – realną lub z poziomu języka przedmiotowego na poziom metajęzyka. U Kierkegaarda nie ma takiej możliwości, aby po wprowadzeniu pewnej „kosmetyki” natury metodologicznej, wykazującej konieczność rozróżnienia poziomów dyskursu, dzięki którym zaistnieje możliwość uznania dwóch sprzecznych zdań za możliwe do przyjęcia, uznać zwycięstwo rozumu, który mógłby poczuć się od tej chwili niezagrożony w swym absolutnym, niczym nieograniczonym władaniu. Według Duńczyka, do uznania zdania: „Bóg istnieje” za prawdziwe może tylko sprowokować wiara i skok, jaki dokonuje człowiek za jej sprawą. Stanowi to swoiste przecięcie węzła, który jest nie do rozsoplania. W ten sposób Kierkegaard całkowicie odrzuca rozum, jako narzędzie nieużyteczne na drodze

<sup>52</sup> Por. S. Kierkegaard, *Zalecone dla własnej oceny współczesności, cz. Duch jest tym, który ożywia*, [w:] *Pisma późne*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2016, s. 216-230.

poznania Boga. Wiara jest aktem autonomicznym, niezwiązanym z rozumem i wolą. Za jej sprawą dokonują się rzeczy dla rozumu niemożliwe do przyjęcia, gwałcące jego autorytet. Wystarczy przyjrzeć się sytuacji Abrahama, który wie, że jego syn Izaak na górę Moria, aby tam dokonać krwawego ofiarowania. To wiara czyni Abrahama niezłomnym w tym, z punktu widzenia rozumu gorszącym i wołającym o pomstę do nieba, postanowieniu, aby uśmiercić ukochanego syna Izaaka<sup>53</sup>. Wiara wypowiada posłuszeństwo rozumowi. Dla Weil wiara jest aktem rozumu, gestem jego posłuszeństwa, jaki tenże okazuje miłości nadprzyrodzonej, afirmującej istnienie w akcie miłości rozumu nadprzyrodzonego i stanowiącej „rdzeń naszego bytu”<sup>54</sup> oraz bezwarunkowej, tzn. niedomagającej się ani istnienia przedmiotu poznania tu na ziemi, ani niewymagającej, aby przedmiot miłości nadszedł się do kochania. Dla Duńczyka miłość jednak nie jest aktem pozapodmiotowym, przedmiot miłości istnieje, a Bóg dokonuje aktu wcielenia i uniżenia się do stanu człowieczego, aby móc uczynić ową miłość możliwą. Miłość, która nie domaga się przedmiotu poznania tu na ziemi, jest miłością mistyczną, dlatego aby uniknąć posądzenia o mistycyzm, Kierkegaard mocno trzyma się przykazania miłości Boga i bliźniego, tzn. miłości Boga poprzez miłość bliźniego, a zatem ubożego, wdowę i sierotę, ponieważ w nich wszystkich zamieszkuje Chrystus. Droga, która wie, że ku Bogu jest drogą zstępowania i wcielenia. Pragniesz poznać Boga – stań się prawdą, żyj nie jak Chrystus, ale Chrystusem-Prawdą, która jest drogą i życiem zarazem.

Egzystencja jawi się jako absurd, jeśli próbujemy ją całkowicie poddać władzy rozumu, ułożyć w ciąg sensownych i logicznie wynikających z siebie zdań zawsze prawdziwych. W codzienności lepiej skupić się jednak nie na ścisłym trzymaniu się zasad logiki i zgodności rzeczy i myśli, ale żyć w prawdzie. Jeśli jesteś chrześcijaninem, prawdą tą jest Chrystus. Gdy wkracza się na wąską drogę autentycznego chrześcijaństwa, znikają sprzeczności, droga ścieli się wyraźna, choć wąska i wyboista. Chrześcijanin, jako świadek prawdy, odrzuca od siebie tragiczną konieczność wyboru jednej z opcji – „albo-albo”. Wola jego jest już nie własną, lecz Bożą. Chcesz i pragniesz tylko tego, co Bogu odpowiada i Jemu jest mile, Jego wola staje się twoją wolą, a twoja na zawsze już

---

<sup>53</sup> Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, wyd. 3, Kraków 2008.

<sup>54</sup> Nasuwa się tu skojarzenie z czymś, co Henry Bergson nazywa „sympatią jasnowidzącą”, pewnego rodzaju wczuciem, posiadającym zdolność rozpoznania życia wypełniającego inne jestestwo, a tym samym poznanie pełni jego istnienia. Por. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Kraków 2004, s. 151.

podąża za Jego i z nią współbrzmi w harmonii. Chcesz tego, co On i tego samego nie chcesz, a nawet nie potrafisz chcieć albo nie chcieć inaczej, niż On chce czy nie chce<sup>55</sup>. Innymi słowy, wola człowieka ustępuje w obliczu woli Boga-Chrystusa. Wycofanie własnej woli jest czynem miłości względem Boga i zwróceniem Mu Jego wolności.

**Summary:** Kierkegaard's Method of Knowledge of God

This article shows a method of the recognition of God, which we can find in the philosophical and theological thought of the thinker from Copenhagen. This method is different from the one we can find in the history of religious ideas of the West Europe, that, to a considerable degree, fluctuated around Augustin's *credo ut intelligam* and Anselm's *fides quaerens intellectum*. Naturally, we remember the maxim of Tertullian, who professed *credo quia absurdum* and who, in his *De carne Christi*, formulated this idea during of the polemic with Hellenistic thinkers who accused Christianity of irrationality. However, in the Middle Ages, thinkers did not appeal to this idea, because the thought of this period, above all, wanted to subordinate faith the reason or to reconcile the reason and faith. Søren Kierkegaard suggests that when all other possibilities of knowledge of God have failed, we can turn back and attempt a new method. In other words, it is necessary to completely discard the reason to make the jump into faith and to live in truth on the model of Christ, God Incarnate.

**Keywords:** faith, reason, knowledge, reflection, religion, truth, paradox, existence

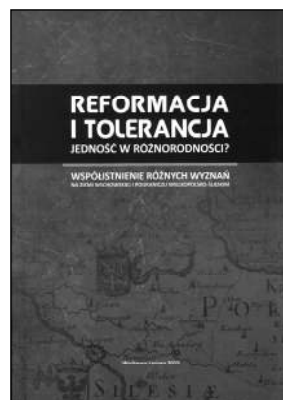
**Maria Urbańska-Bożek** – dr., w latach 2007-2011 – sekretarz i redaktor kwartalnika literacko-filozoficznego „Korespondencja z Ojcem”. W latach 2012-2014 – wiceprezes Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Autorka kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnonaukowych drukowanych w polskich 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 książki, z prof. dr hab. Edwardem Kasperskim, *Polifoniczny świat Kierkegaarda. Księga Honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, Gdańsk 2014.

<sup>55</sup> Por. Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, (III, XV, 2 – XVI, 1), tłum. A. Kamińska, Warszawa 1981, s. 159.



**Reformacja i tolerancja.  
Jedność w różnorodności? Współistnienie  
różnych wyznań na ziemi wschowskiej  
i pograniczu wielkopolsko-śląskim**

**Red. Marta Małkus i Kamila Szymańska,**  
wyd. Stowarzyszenie Czas A. R. T.; Muzeum Okręgowe  
w Lesznie, Wschowa – Leszno 2015, 406 s.



Omawiana książka jest już siódmym tomem z cyklu międzynarodowych sesji naukowych organizowanych we Wschowie i w Lesznie. Zaprezentowano w nim 19 tekstów z konferencji, która odbyła się w 2013 r. Treść i forma wystąpień są mocno zróżnicowane.

Pierwszy tekst, autorstwa Magdaleny Oleksiewicz, poświęcony wizerunkowi Marcina Lutra w polskiej historiografii, budzi mieszane odczucia, co wynika być może z braku starannej korekty: mieszają się bowiem skutecznie pojęcia Reformacji, reformy katolickiej i kontreformacji (s. 9). Że w katolickiej literaturze polemicznej Luter jawi się jako ucieleśnienie wszelkiego zła, w sferze religijnej i społecznej, to wiadomo, choć czy rzeczywiście zarzucano mu posługiwanie się łamaną polszczyzną? (s.11). Także nazwanie szermierzem Reformacji(!) znanego z niechęci do protestantów jezuitę ks. Piotra Skargi (s. 14) budzi co najmniej zdumienie, podobnie jak usprawiedliwianie napaści słownych „wzniosłymi celami” (s. 16), którym Autorka przeciwstawia paszkwilancką retorykę wieku XVII. Kolejne stulecia Autorka przemilcza (podobnie jak obraz Lutra w literaturze ewangelickiej), przechodząc do 2 połowy XX w. Zauważa, że pod wpływem ruchu ekumenicznego i nauczania II Soboru Watykańskiego, obraz ten stał się nie tylko wyważony, ale wręcz życzliwy, co puentuje stwierdzeniem, że reformator był postacią złożoną – ani heretykiem, ani świętym, co w sumie pozostawia pewien niedosyt.

W kolejnym artykule Kacper Gis omawia, na podstawie opracowań i źródeł drukowanych, postać Rafała Leszczyńskiego (ok. 1526-1592), starosty ra-

dziejowskiego i kasztelana śremskiego, jako protektora Reformacji w Wielkopolsce, który przystał do braci czeskich i wspierał ich nie tylko we własnych posiadłościach, ale też w królewskim mieście Poznaniu i wobec monarchy. Korespondował z Melanchtonem, a nawet – można przypuszczać – uczestniczył w próbie przekonania do swego wyznania wielkiego księcia moskiewskiego Iwana Groźnego.

Kolejne teksty dotyczą dziejów budynków kościelnych. Dariusz Czwojdrak i Bartłomiej Kopaczyński poruszają temat międzywyznaniowych sporów o budynki kościelne w ziemi wschowskiej (z Leszmem) i powiecie kościańskim w XVI-XVII w. W połowie XVI w. na terenie ziemi wschowskiej protestanci przejęli 2/3 kościołów (z czego większość luteranie), w Kościańskim ilościowo więcej, ale dawało to zaledwie 1/4. ogółu. O ile we Wschowie, z poparciem rady miejskiej, katolicy utracili miejsca kultu, to w Kościanie niepodzielnie rządzą katolicy. W posiadłościach prywatnych świątynie łatwiej przechodziły w ręce nowych właścicieli, po czym w następnych pokoleniach znowu wracały do katolików, aż po połowę XVIII w. W ich miejsce rzadko powstawały nowe, jak w Lesznie. Nieco lepsza sytuacja panowała w pasie pogranicza, gdzie w prywatnych miejscowościach osiedlali się przybysze ze Śląska i Brandenburskiej. Dariusz Andrzej Czaja omawia starania ewangelików z Głogowa o budowę kościoła. Mimo że stanowili większość, ponieważ było to miasto cesarskie, pierwszego duchownego ewangelickiego powołano dopiero w 1564 r. przy dużym oporze rady miejskiej, kleru i władz państwowych, a nabożeństwa odprawiano w wiejskim kościele w Brzostowie i po 1574 r. w Widziszowie. Parokrotnie próbowano zająć katolicki kościół farny siłą. Dopiero postanowienia pokoju westfalskiego w 1648 r. zapewniły prawo wzniesienia (obok Świdnicy i Jawora) drewnianego kościoła, ale bez szkoły. Świątynia, wzniesiona za miastem w latach 1651-1652, spłonęła w 1758 r. i została zastąpiona murywaną, zwaną „Łodzią Chrystusowa”, która przetrwała do 1945 r. Historia dopisała kolejny etap tych dziejów, gdyż w roku bieżącym poświęcono w Głogowie ewangelicką kaplicę domową.

Kolejne referaty odnoszą się do kwestii społecznych. Paweł Klint analizuje siedemnastowieczne testamenty szlachty wielkopolskiej i – co zaskakuje – nie tylko jest ich mało: jedynie pięć, ale językiem i treścią niewiele różnią się od legatów katolickiej większości. Alojzy Pańczak, na podstawie źródeł drukowanych i archiwalnych, rekonstruuje stosunek luterkańskiej rady i mieszkańców Wschowy do klasztoru bernardynów, który spłonął i został zniesiony w 1558 r. oraz do klasztoru żeńskiego, który również zakończył działalność. Michał Suszczewicz opisuje proces lokowania przez szlachtę w XVII w., obok dotych-

czasowych miast, nowych ośrodków życia gospodarczego w południowo-zachodniej Wielkopolsce, dokąd zapraszano ludność z nękanego wojną sąsiedniego Śląska, zapewniając tolerancję religijną. Autor nie rozwija jednak szerzej tego aspektu osadnictwa.

Do kwestii życia religijnego wracają kolejne wystąpienia. Sporo miejsca zajmuje monografia katolickiego, protestanckiego i żydowskiego życia religijnego w śląskim miasteczku granicznym Sława, niestety w przypadku dwóch ostatnich grup obejmująca w zasadzie tylko okres do końca XIX w. Aleksander Wilecki przybliży postać ks. Leonharda Krenzheima, ucznia Filipa Melanchtona i długoletniego duchownego w Legnicy, z której musiał uchodzić, oskarżany przez kolegów w urzędzie o kryptokalwinizm. Dzięki słynnemu ks. Waleriuszowi Herbergerowi, został na koniec pastorem we Wschowie, jednak i tu po śmierci znaleźli się zawistni, którzy spowodowali usunięcie zwłok w kąt kościoła. Mogło mieć to wpływ na decyzję ks. W. Herbergera, który kilkadziesiąt lat później prosił o anonimowy pochówek pośrodku cmentarza. Nicol Strobel, czerpiąc z bogatej bazy źródłowej, omawia obszernie biografię Johanna Gottlieba Elsnera z Leszna, pełniącego funkcję seniora zagranicznego Jednoty w Berlinie i duszpasterza tamtejszych Czechów, teologa i historyka, a Michał Janeczek – równie wyczerpująco, osobę Jana Aleksandra Cassiusa, seniora wielkopolskiego i dyrektora gimnazjum w Lesznie, autora licznych utworów okolicznościowych, listów łacińskich i polskich.

Kolejne artykuły kontynuują tematykę leszczyńską. I tak, Tomáš Knoz z Brna przedstawia losy ośrodka wydawniczego i biblioteki braci czeskich w Kralicach nad Oslawą, pod opieką rodu Žerotinów. Podczas wydarzeń wojny trzydziestoletniej księgozbiór próbowano ocalić, przenosząc do Leszna, gdzie spłonął po podpaleniu miasta w 1656 r. Markéta Klosová zajmuje się twórczością dramatyczną Sebastiana Macera i Jana Amosa Komeńskiego w gimnazjum leszczyńskim i dokonuje szczegółowej analizy tekstów sztuk obu autorów. Kamila Szymańska pisze o znajomości języka polskiego w tym wielokulturowym mieście w XVII i XVIII w., gdy wśród mieszkańców dominował język niemiecki, a stopniowo zanikał czeski. Język polski był tym grupom znany, a parafia polska przetrwała do 1863 r., głównie dlatego, że jej członkami byli przedstawiciele wielkopolskiej szlachty. Wśród katolików byli Polacy i Niemcy. W szkole luteranckiej polskiego nie nauczano, natomiast często wysyłano dzieci, głównie synów, na prywatną naukę. Docierała polska literatura: miejscowe drukarnie wydawały, obok pozycji niemieckich, łacińskich i czeskich, także polskie.

W dalszej części książki Elżbieta Hajizadeh-Armaki omawia konwersję na katolicyzm wschowskiego luteranina, Johanna Kruga, której dał świadectwo

w piśmie opublikowanym w 1688 r. Niestety, nie wiemy, jaki był jego społeczny oddźwięk, zaś sporą część opracowania zajmują rozważania dotyczące konwersji jako takiej. Małgorzata Gniazdowska pisze o losach trzech wybitnych rodzin leszczyńskich, polskiej, niemieckiej i włoskiej z XVIII w., należących do katolickiej mniejszości, zrywając z ich tradycyjnym postrzeganiem jako zdecydowanie ubogich i polskich. Michał Kuran podejmuje zagadnienie treści kazania prymicyjnego opata przemęckiego Jozefa Bernarda Gurowskiego z 1782 r., o przesłaniu apologetycznym i patriotycznym. Marcei Tureczek analizuje inskrypcje na dzwonach, dochodząc do wniosku, że także w tej dziedzinie, wyroby przeznaczone dla kościołów katolickich posiadały bogatszą dekorację, zaś dla ewangelickich – bardziej rozbudowane teksty. Bohaterem tekstu Alicji Saar-Kozłowskiej jest Jan Jonston, lekarz miejski z Leszna, o którego postępowej terapii świadczyło użycie chininy, odrzucanej przez wiele środowisk protestanckich, ponieważ została sprowadzona przez jezuitów.

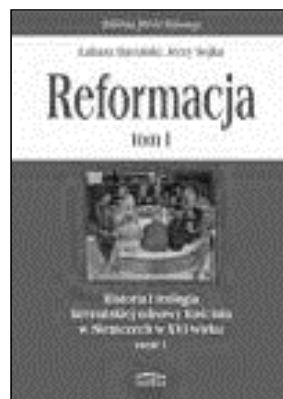
Nie wszystkie referaty odnoszą się do zagadnienia tytułowej tolerancji. Czytelnik odnosi wrażenie, że nad jednością przeważała różnorodność. Jest to więc raczej opisywanie współlistnienia, nie zawsze życzliwego, społeczności zróżnicowanej wyznaniowo na interesującym obszarze pogranicza wielkopolsko-śląskiego i mieszania się różnych elementów kulturowych. Teksty referatów są zróżnicowane, wadą niektórych jest przedstawianie zagadnień związanych z Reformacją „od początku”, co w publikacji naukowej nie musi mieć miejsca. W części artykułów wykorzystano źródła archiwalne, w innych jedynie wiadomości drukowane. Jest to jednak cenna pozycja, nie tylko dla historyka-regionalisty. Udział naukowców, reprezentujących odległe ośrodki krajowe i zagraniczne, świadczy, że tematyka ta nadal budzi zainteresowanie i wykracza poza obszar lokalny. Tym większe są zasługi miejscowych organizatorów sesji naukowych, dzięki konsekwencji których rezultaty są regularnie publikowane w udanej formie.

Poszczególne teksty zawierają krótkie streszczenia w języku angielskim lub niemieckim, ponadto znalazł się obszerny spis ilustracji z dokładnym wyszczególnieniem ich źródeł oraz indeks osobowy. Sądzę, że przydałby się także indeks nazw geograficznych oraz zwięzła informacja o autorach artykułów.

Jerzy Domasłowski

**Łukasz Barański, Jerzy Sojka**  
**Reformacja, t. I, Historia i teologia**  
**luterkańskiej odnowy Kościoła**  
**w Niemczech w XVI wieku, cz. 1**

Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2016, Biblioteka 500 lat Reformacji, t. 5, 248 s.



Książka ta jest piątym tomem serii wydawniczej Augustany: „Biblioteka 500 lat Reformacji”, publikowanej od 2013 r. Trudno oprzeć się wrażeniu, zwłaszcza u progu Wielkiego Jubileuszu, że seria ta jest dzieckiem mniej kochanym niż „Biblioteka Klasyki Ewangelickiej” – nie figuruje na stronie internetowej wydawnictwa, nie wyróżnia jej szata graficzna okładek (nawet format poszczególnych publikacji jest różny), w żadnym z tomów nie ma informacji o wcześniejszych i planowanych pozycjach serii. W katalogach cyfrowych Biblioteki Narodowej odnotowane są tylko dwa tomy. Wymieńmy więc dotychczasowe, zwłaszcza że udało się je zidentyfikować dopiero w bezpośrednim kontakcie z Wydawcą:

Tom I: *Reformatoryści*, red. i oprac. Ł. Barański, bp M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2013, 144 s.

Tom II: Marcin Luter, *Mały katechizm. Nowy przekład*, tłum. ks. M. Brzóska, Bielsko-Biała 2014, 32 s.

Tom III: Adrian Korcza, *Rodzice przez duże „R”. Przewodnik po wychowaniu w wierzę*, Bielsko-Biała 2015, 120 s.

Tom IV: Karol Macura, *Patrzeć. Dostrzec. Zrozumieć. O ewangelickiej wrażliwości na sztukę*, Bielsko-Biała 2016, 112 s.

Zapewne szóstym tomem serii będzie (anonswany we *Wstępie* oraz na ostatniej stronie książki) drugi tom *Reformacji*, zawierający część drugą *Historii i teologii luterkańskiej odnowy Kościoła w Niemczech w XVI wieku*, a planowany tom trzeci tytułu *Reformacja* „[...] jest poświęcony dziejom i teologii reformacyjnej w Polsce oraz pozostałych krajach Europy” (*Wstęp*, s. 11).

Taka struktura trzytomowej publikacji może zaskakiwać, odbiega bowiem od wielu omówień Reformacji, stosujących w prezentacji tak złożonego zjawiska kryteria chronologiczne bądź wybrane tematyczne, jako dominujące. Autorzy zdecydowali się na oryginalną koncepcję, w której splatają się ściśle aspekty historyczne, teologiczne, a także filozoficzne.

I tak, już w pierwszym rozdziale *Historii i teologii luteranńskiej odnowy Kościoła...*, zatytułowanym *Przed Reformacją*, omówione zostały zarówno średnio-wieczne ruchy przedreformacyjne, m.in. P. Waldusa, J. Wiklifa, J. Husa, jak też prądy filozoficzne i teologiczne – nominalizm, mistyka nadreńska – które inspirowały Marcina Lutra. Rozdział II, *Droga Lutra do Reformacji*, daje panoramiczny obraz początków działalności Reformatora – od atmosfery domu rodzinnego, poprzez wykłady uniwersyteckie, realia polityczne ówczesnej Europy, w które wpisuje się spór na temat praktyk pokutnych i odpustów, po ogłoszenie 95 tez oraz filozoficzne i teologiczne aspekty dysputy heidelberskiej. W rozdziale III, *Jak znaleźć łaskawego Boga?*, zaprezentowane zostały napięcia pomiędzy myślą Lutra i poglądami Erazma z Rotterdamu, a także Lutrova nauka o usprawiedliwieniu oraz reformacyjne zasady: *solus Christus, sola gratia, sola fide*. Rozdział IV, *Od Wittenbergi do Augsburga*, ma bardziej historyczny charakter. Omawia papieską reakcję na 95 tez i związane z nią dyskusje, ekskomunikę i banicję Lutra, stanowisko Reformatora wobec wydarzeń wojny chłopskiej, rozwój Reformacji w latach dwudziestych XVI w. i wieńczący go sejm w Augsburgu. Na zakończenie tego rozdziału przedstawiona została teologia ewangelicka zawarta w *Wyznaniu augsburskim*. Rozdział V, *Życie chrześcijańskie*, dotyczy wielu zagadnień nowego pojmowania chrześcijaństwa, takich jak opinie o ślubach zakonnych i życiu w klasztorach, rozważania nad istotą modlitwy, Lutrowe tłumaczenie i interpretacja Biblii, duszpasterska działalność Reformatora.

Kolejne rozdziały, które znajdują się już w drugim tomie *Reformacji*, będą nosić tytuły:

*Sakramenty, Etyka Reformacji, Życie codzienne, nauczanie, propaganda, Kościół, Nurt wittenberski po „Wyznaniu augsburskim”, Po śmierci Lutra.*

Tak pobieżne zasygnalizowanie treści bynajmniej nie informuje o charakterze książki, o jej szczególnych walorach edukacyjnych. Trzeba więc powiedzieć o misternej kompozycji: wprowadzono wielostopniowy, przejrzysty podział rozdziałów; tytuły podrozdziałów, dwuczłonowe, łączą funkcję literacką i informacyjną (np. II.5. *Spór o odpusty. Wierność Ewangelii a polityka*; III.2. *Kim jest człowiek? Odpowiedź filozoficzna i teologiczna*; IV.3. *„Oto stoje. Nie mogę inaczej”*. *Ekskomunikacja i banicja Lutra*; V.2. *Wszyscy jesteśmy teologami. Modlitwa, medytacja, pokuszenie*). Trzeba podkreślić, że w każdym podrozdziale, obok tekstu głównego, znajdują się fragmenty oraz streszczenia wybranych pism i dokumentów, wyróżnione kolorowym marginesem. Trzeba zaznaczyć, że w książce znalazło się 27 biogramów różnych postaci związanych z tym obszarem Reformacji – polityków, duchownych, myślicieli, polemistów i przyjaciół. Trzeba zwrócić uwagę na to, że każdemu rozdziałowi towarzyszy zalecana bibliografia i w każdym znajdują się objaśnienia wybranych pojęć, także wyróżnione graficznie,

nazywane „słownikiem”. Warto też zauważyć, że tekst całej publikacji jest na ogół spójny stylistycznie – dwugłos autorski dobrze współbrzmi. Może w kilkunastu miejscach przydałaby się bardziej staranna redakcja (np. niefortunny śródtytuł *Poza i w Chrystusie* – s. 122; nierespektujące frazeologii konstrukcje składniowe, m.in. ostatni akapit na s. 107). To drobne uchybienia i nie warto sporządzać ich listy.

Jednym słowem, książka ta jest znakomitym podręcznikiem. Do kogo adresowanym?

Sadzę, że wizję czytelnika odsłania wspomniany „słownik”. Oto pełny zestaw objaśnionych pojęć:

*katarzy, antytrynitarze, anabaptyści* (s. 16); *realizm pojęciowy, begardzi, nonkonformizm religijny* (s. 22); *predestynacja, transsubstancjacja* (s. 23); *symonia, schizma zachodnia* (s. 28); *spór o powszechniki, radykalny realizm pojęciowy, umiarkowany realizm pojęciowy* (s. 34); *nominalizm radykalny, nominalizm umiarkowany, bracia wspólnego życia* (s. 35); *mistyka nadreńska, neoplatonizm* (s. 40); *hermeneutyka, sens alegoryczny, sens anagogiczny, sens topologiczny* (s. 58); *koncyliaryzm, sankcja pragmatyczna z Bourges, rekonkwista* (s. 64); *annaty, kapitulacja wyborcza, gallikanizm, Stany Rzeszy Niemieckiej, moryskowie* (s. 65); *mnisi irlandzcy, pokuta* (s. 70); *Arystoteles, Anzelm z Canterbury* (s. 90); *Platon, summa, dominikanie* (s. 91); *humanizm* (s. 106); *Extravagantes communes, interdykt* (s. 132); *sobór w Nicei, teoria dwóch mieczy* (s. 138); *Związek Szwabski* (s. 152); *anabaptyści* (s. 158 – hasło bardziej rozbudowane niż na s. 16); *zakony żebrzące, cystersi, Zakon Ubogich Rycerzy Chrystusa* (s. 183).

Tak więc książka adresowana jest do bardzo szerokiego kręgu odbiorców, o różnym poziomie wykształcenia i różnych profesji. Na pewno wielu ewangelikom da okazję do uzupełnienia i usystematyzowania wiedzy o Reformacji. Z pewnością będzie przydatna dla katechezy młodzieży licealnej. Niewątpliwie będzie dobrym kompendium dla konwertytów. Niemniej jednak **powinna** zaistnieć poza środowiskiem konfesyjnym. Czy ma takie szanse?...

Wreszcie ukazała się publikacja na temat Reformacji, która mogłaby trafić do bibliotek szkolnych, która mogłaby służyć jako pomoc dydaktyczna na lekcjach historii, języka polskiego, etyki. To niezwykle ważne, zwłaszcza w sytuacji, gdy systematycznie (i dramatycznie) rugowana jest z podręczników licealnych wiedza o Reformacji i jej znaczeniu dla polskiej kultury<sup>1</sup>. Tymczasem dys-

---

<sup>1</sup> Oto jeden z wielu przykładów. Podręcznik do języka polskiego dla 1. klasy licealnej, wydawnictwa Operon, „Ciekawi świata”, wydrukowany wiosną 2012 r. jako zwiastun (do wyboru nauczycieli), proponował trzystronicowy rozdział *Ku nowej wierze. Reformacja i jej skutki*. Natomiast podręcznik wydrukowany parę miesięcy później w dużym nakładzie – dla uczniów już tego rozdziału nie zawierał, w ogóle o Reformacji nie wspominał, nawet w kontekście kontrreformacji, gdyż miejsce rozdziału *Język w służbie kontrreformacji* zajął *Język w służbie ojczyźnie i Kościołowi* i dotyczył, jak i poprzedni, retoryki Piotra Skargi.

trybucja *Reformacji*, jak i innych wydawnictw Augustany, jest bardzo ograniczona. Trudno uwierzyć w niemożliwość zmiany tego stanu rzeczy. Na przykład Księgarnia Naukowa im. B. Prusa w Warszawie oferuje również publikacje wydawane przez bardzo skromne oficyny, przez środowiska lokalne, stowarzyszenia itp. Podobnie szeroka jest oferta gdańskiej księgarni Ossolineum i zapewne wielu innych.

Autorzy są świadomi nowatorstwa swej pracy: „Zarysowana powyżej prezentacja dziejów i myśli Reformacji luterańskiej stanowi istotne uzupełnienie znaczącej luki w literaturze dotyczącej kwestii teologii i historii w języku polskim. [...] Żadne z wymienionych wyżej opracowań nie oferuje jednak syntezy teologiczno-historycznej, która obejmowałaby wszystkie zasadnicze tematy dotyczące Reformacji luterańskiej”. (*Wstęp*, s. 11 i 12.). Opublikowany w „Zwiastunie Ewangelickim” (2016 nr 22, s. 12-13) wywiad z Autorami nosi tytuł „Coś, czego jeszcze nie było”. Niestety, tytuł ten nie jest komplementem pod adresem książki, lecz oceną sukcesu XVI-wiecznej Reformacji.

Coraz rzadziej ukazują się publikacje o charakterze syntetycznym, zarazem adresowane do wielu odbiorców. Szczególnym walorem *Reformacji* Łukasza Barańskiego i Jerzego Sojki jest właśnie syntetyczne ujęcie wieloaspektowego procesu, nadto połączenie rzetelności naukowej z komunikatywnością i barwnością przekazu. Wielką szkodą byłoby, gdyby książka ta pozostała jedynie w ewangelickim zaciszu.

Maria Drapella

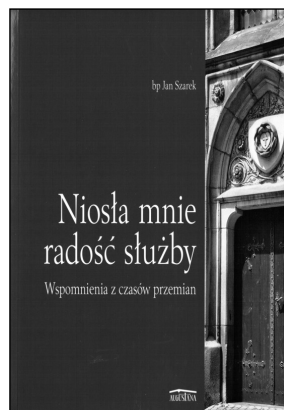


**Jan Szarek**  
**Niosła mnie radość służby.**  
**Wspomnienia z czasów przemian**

Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2016  
(272 s. il kolor.)

Ks. bp Jan Szarek, proboszcz bielskiej parafii, senior diecezji cieszyńskiej oraz zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego po roku 1989 jest postacią powszechnie znaną wśród polskich ewangelików, a ze względu na działalność ekumeniczną w środowiskach innych wyznań. Jest znany także za granicą. Ze słowem pisany swego duszpasterza i Biskupa wierni mieli okazję zapoznać się niejednokrotnie, przede wszystkim na łamach pism wyznaniowych („Kalendarza Ewangelickiego”, „Zwiastuna”), a także za pośrednictwem opublikowanych zbiorów kazań<sup>1</sup> oraz tekstów zamieszczanych w tomach i publikacjach pokonferencyjnych lub okazjonalnych.

Tym razem do rąk czytelników trafiły wspomnienia Jana Szarka, wydane w przededniu Jego 80. urodzin – książka wspomnieniowa, poświęcona służbie duszpasterskiej ukazanej w perspektywie ogólnokościelnej, ale także prywatnej, osobistej i refleksyjnej, oraz – w pewnym sensie – rozliczeniowej. Na ostatnich stronach książki ks. Jan Szarek pisze: „Dla mnie nadszedł odpowiedni już czas przygotowania się do tej ostatniej podróży, jestem tego świadomy i dlatego od kilku lat stały mi się bardzo bliskie słowa naszego Reformatora, Marcina Lutra: Mój czas jest w Twoim ręku [...]” (s. 223). Z tą świadomością przedkłada wszystkim zainteresowanym rzetelnie odtworzone koleje swego życia – lata nauki, początków służby duszpasterskiej na Mazurach, lata ofiarnej wielostronnej pracy w diecezji cieszyńskiej i okres niełatwego przewodzenia luterkańskiej diasporze po przelomie 1989 r. We wstępie Biskup zaznacza „Wspomnienia chronią nas od zapomnienia o wszystkich dobrodziejstwach Pana. W końcu też, co równie ważne – są naszym świadectwem dla potomnych” (s. 8). Za autorem należałoby więc potraktować omawianą publikację jako świadectwo pamięci, ukazujące losy jednostkowe, ale jednocześnie nieodległą przeszłość



<sup>1</sup> „Źródło życia i światłości”, Bielsko-Biała 1996; „Rozeszło się Słowo Pańskie”, Pszczyna 2010

Kościola współtworzoną przez jego Zwierzchnika, a zarazem Duszpasterza, który pragnie pozostawić po sobie wierny przekaz swego życia i poddać ocenie czytelników i historii.

Omawianej publikacji nadano dobrze uporządkowaną strukturę wspomnieniową – droga życiowa Biskupa przedstawiona została w pięciu przejrzystych rozdziałach: „W rodzinnym Bielsku”, „Praca na Mazurach”, „Powrót na Śląsk Cieszyński”, „Służba biskupa Kościoła” oraz „Emerytura”. Każdy rozdział podzielony został ponadto na mniejsze części, dzięki czemu nie tracimy z pola widzenia biegu życia bohatera, podążając swobodnie za chronologią przedstawianych wydarzeń i ewolucją duszpasterskiej posługi. Dodatkowo należałoby zwrócić uwagę na widoczne staranie, by wiernie ukazać opisywane wydarzenia, by pokazać własne przeżycia na tle specyfiki Kościoła ewangelickiego w poszczególnych rejonach Polski (Mazury, Cieszyńskie) i w zetknięciu z rzeczywistością polityczną w naszym kraju oraz o funkcjach, które pełnił w strukturach kościelnych i pozakościelnych. Jak podkreśla sam biskup, jego służba odmierzana była kolejnymi dziesięcioleciami. „Łaskawy Bóg co dziesięć lat zaplanował w moim życiorysie niespodziankę, która zmieniała moje życie” (s. 131). Toteż po okresie duszpasterskim na Mazurach (1960-1970) przyszedł czas służby w rodzinnej parafii bielskiej (od 1970 r.), zarazem czas probostwa, potem funkcja seniora diecezji cieszyńskiej (1980-1990), i czwarte dziesięciolecie – okres posługi biskupiej (1990-2000). Podsumowując lata cieszyńskie, Autor pisze: „dziś, gdy wspominam ten okres mojego życia, sam się zastanawiam, jak można było pogodzić wszystkie te wyzwania i obowiązki? Życie moje nagle przyspieszyło, można by porównać je do pociągu. Dotychczas siedziałem w pociągu osobowym, po wyborze na seniora [diecezji cieszyńskiej] przesiadłem się do pociągu pośpiesznego. Lata osiemdziesiąte otwierały przed Kościołem różne nowe przestrzenie działalności, które starałem się włączyć do mojej duszpasterskiej posługi” (s. 126). Wspomnienia ks. bp. Szarka są wzbogacone refleksjami nad kolejnymi etapami życia; pisane są z pozycji życiowej dojrzałości, dystansu do własnej służby kościelnej i troski o Kościół, troski przyświecającej duchownemu przez wszystkie lata ofiarnej służby.

W prezentowanych wspomnieniach poznajemy rodowitego bielszczanina, który urodził się w 1936 r., pamiętał jeszcze czasy wojny, rozpoczynał swoją edukację po 1945 r. w socjalistycznym „świecie” i który, za radą wychowawczyni (rosyjskiej hrabianki), nie ujawnił swojego zamiaru studiowania w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Dostyc wcześniej, wraz z rozpoczęciem nauki religii, Jan Szarek trafił pod opiekę bielskiego proboszcza, ks. Adama Wegerta, który dostrzegł w udzielającym się w kościelnej

pracy (szkółka niedzielna czy chór parafialny) młodzieńcu zadatki na przyszłego duchownego. Poznajemy, jak kształtowało się powołanie przyszłego Biskupa. Na kartach wspomnień czytamy: „Dziś, patrząc wstecz, doceniam na nowo rolę świadków wiary w życiu młodego człowieka. Takimi świadkami wiary byli dla mnie: ks. Adam Wegert, Stanisław Hławiczka, profesor muzyki Karol Hławiczka, siostra Aurelia, siostra Jadwiga, małżeństwo Maria i Rudolf Gawlasowie, którzy byli wykładowcami na Tygodniach Ewangelizacyjnych w Miechowicach oraz wielu innych ludzi, którzy z przekonaniem głosili ewangelię o Jezusie Chrystusie” (s. 21).

Po odbyciu studiów teologicznych, po ordynacji dokonanej przez bp. Andrzeja Wantulę w bielskiej świątyni (25 września 1960 r.) ks. Jan Szarek rozpoczął swoją niełatwą służbę duszpasterską w mazurskich Nawiadach.

Rozdział „Praca na Mazurach”, obejmujący wspomnienia z pierwszych dziesięciu lat jego posługi, to z jednej strony ofiarne duszpasterstwo w Nawiadach, potem w Giżycku, Wydminach, Węgorzewie i następnie w Elku i Białmstoku, to także życie rodzinne. Na Mazury ks. Jan Szarek przybył wraz ze świeżo poślubioną żoną, Anielą zd. Bujok, tu urodziły się ich dzieci – syn Piotr (1962) i córka Ewa (1963). To zmagania z niechęcią władz państwowych do ewangelickich księży i bezpodstawne wobec nich zarzuty. Pomimo tych niedogodności dom pastorski zawsze był otwarty dla parafian i potrzebujących pomocy, co w dużej mierze było zasługą Pastorowej, która poza swoją pracą zawodową i opieką nad rodziną, angażowała się w pracę parafialną – prowadziła szkoły niedzielne, parafialną kancelarię, chóry, a gdy zaistniała potrzeba, grała na organach. Jako żona ewangelickiego pastora (poczytywanego czasem za Niemca), w okresie „mazurskim” narażona była niejednokrotnie na nieprzyjemności, łącznie z utratą pracy.

Z końcem lat 60. ks. Jan Szarek otrzymuje propozycję przeniesienia się do rodzinnego Bielska w charakterze wikariusza diecezjalnego do pracy z młodzieżą. Tym samym rozpoczyna się kolejne dziesięciolecie jego posługi; od 1970 r. służy w parafii bielskiej, a od 1980 r., jako senior diecezjalny, także na rzecz całej diecezji cieszyńskiej. Biskup Szarek przewodził bielskiej parafii i diecezji cieszyńskiej w czasach szczególnie trudnych dla naszego kraju – w kryzysowych latach 80. stanu wojennego i podczas odwilży 89 r. Na kartach książki zapisane zostały relacje z tych lat trudnych, a jednocześnie dla ewangelików ważnych, otwierających aktywność charytatywną. Dzieląc się darami otrzymywanymi z Zachodu, (przekazywanymi do szpitali, domów opieki i innych potrzebujących placówek), Kościół luterański „wyszedł ze swoistego ukrycia i stał się bardziej widoczny.” Można dodać, że – jak pokazały dalsze

lata – był to wstęp do późniejszej ewangelickiej działalności diakonijnej, ekumenicznej i innych form współpracy międzywyznaniowej.

Cieszyński senior był także inicjatorem i współtwórcą wielu zrealizowanych w diecezji przedsięwzięć, w tym budowy Ośrodka Wydawniczego „Augustana” (1986-1992), powołania ewangelickiego Domu Opieki „Soar” w Bielsku (budowy kontynuowanej przez jego następcę, ks. bp. Pawła Anweilera), powstania obiektów kościelnych (m.in. w Salmopolu), czy pierwszego ewangelickiego liceum ogólnokształcącego (z ramienia Towarzystwa Szkolnego im. M. Reja w Bielsku-Białej). Podsumowując sześć lat ofiarnego zaangażowania w proces budowy „Augustany”, biskup zaznacza: „Bez Bożego błogosławieństwa i pomocy to dzieło na pewno by nie powstało. Wszechmocny Pan postawił w tym czasie na mojej drodze wielu wspaniałych, pomocnych i życzliwych ludzi, którzy w przeróżny sposób wspierali i pomagali przy realizacji tego przedsięwzięcia. [...] Drodzy współpracownicy i wolontariusze, każdy z was ma w tej budowie swoje cegiełki, swoje udziały, a tylko dobry Bóg jest w stanie je podliczyć.” (s. 124).

Czwarty rozdział „wspomnień z czasów przemian” poświęcony został kolejnemu dziesięcioleciu posługi ks. seniora Jana Szarka – od roku 1990 zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, a zarazem pierwszego ewangelickiego biskupa wybranego po zmianie ustroju w 1989 r. Był to czas podejmowania inicjatyw kościelnych: nowelizacji Zasadniczego Prawa Wewnętrznego (1991), powoływania duszpasterstw, Centrum Misji i Ewangelizacji w Dziegielowie (1997) czy Diakonii Kościoła (1998), a także starania o prawa Kościoła (ustawa „O stosunku państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP”, 1994). Ze wspomnień wylaniają się kolejne, ważne dla wizerunku polskich ewangelików, formy aktywności Biskupa – działalność w Polskiej Radzie Ekumenicznej (prezes PRE w latach 1993-2001), zabiegającej m.in. o dostęp do mediów dla Kościołów mniejszościowych, uczestnictwo w pracach Światowej Rady Kościołów, Światowej Federacji Lutrańskiej, czy zaangażowanie w dialog polsko-niemiecki dotyczący wspólnego spojrzenia na historię przedwojennych Kościołów ewangelickich.

We wspomnieniach z tego okresu czytelnik odnajdzie także wiele ciekawie opisanych incydentów, nieformalnych zdarzeń i osobistych przeżyć, ukazujących bardziej prywatny portret Biskupa i duszpasterza. Trzeba też podkreślić, że w swoich wspomnieniach biskup nie unika tematów trudnych czy drażliwych, które są świadectwem rozliczenia się z zarzutami czy nieścisłościami powstałymi wokół jego działalności, m.in. ustosunkowanie się do sprawy niezrealizowanego projektu budowy szpitala ewangelickiego w Warszawie, który

w zamierzeniu parafian miał być nawiązaniem do przedwojennych tradycji stołecznych ewangelików<sup>2</sup>.

Po przejściu na emeryturę biskup w dalszym ciągu swoim doświadczeniem wspomagał Diakonię Kościoła (prezes w l. 2000-2005), brał udział w konferencjach oraz, w miarę możliwości, uczestniczył w duszpasterskich inicjatywach bielskiej oraz innych parafii. W 2007 r. uhonorowany został Nagrodą im. Ks. Leopolda Otto; w 2010 świętował jubileusz 50-lecia ordynacji, a wraz z małżonką 50. rocznicą ślubu. Jak wynika z końcowych wspomnień, dla biskupa nastął czas, aby – pomimo niedomagań zdrowotnych nieskrywanym przed czytelnikiem – cieszyć się rodziną, i spoglądać na swoje wypełnione służbą życie.

Tekst wspomnień został wzbogacony licznymi fotografiami z różnych okresów życia Biskupa (prywatnymi, rodzinnymi, oficjalnymi i z posługi kościelnej), wyborem jego tekstów (wywiady, wystąpienia, wypowiedzi) oraz bibliografią jego publikacji. Poprzedzony został wstępem prof. Jarosława Klaczka, który m.in. napisał: „Czytelnik po lekturze tych wspomnień będzie bogatszy o doświadczenia człowieka, któremu przyszło żyć w trudnych, skomplikowanych i pełnych wyzwań czasach. Autorytet, jaki zbudował sobie przez te dziesięciolecia Autor jako człowiek Kościoła, zarówno w kraju, jak i za granicą, jest niepodważalny”. Ocena ta może być zachętą do lektury tej ważnej dla najnowszych dziejów Kościoła pozycji wspomnieniowej, ukazującej koleje życiowe jego Zwierzchnika na tle mniej lub bardziej odległej przeszłości – książki ukazującej także losy luterańskiej diaspory.

Aneta Sokół

---

<sup>2</sup> Autor ustosunkowuje się do zarzutów wysuniętych przez byłego członka parafii, zaangażowanego w projekt budowy szpitala, przedstawionych w publikacji, które tenże przedstawił w publikacji: R. Z. Brych, „Wspomnienia starszego pana”, Warszawa 2010.

**Paweł Hulka-Laskowski,  
pisarz, religioznawca, bibliofil i pedagog  
Red. Rafał Leszczyński,**

Wydawnictwo Naukowe Towarzystwa Pedagogiki  
Filozoficznej „Chowanna”, Łódź 2016, 327 s. (il.).



Paweł Hulka-Laskowski (1881-1946) – pisarz, religioznawca, przedwojenny wybitny intelektualista – we współczesnym odbiorze czytelniczym jest przede wszystkim tłumaczem literatury czeskiej, w tym popularnych *Przygód dobrego wojaka Szwejka*, W pamięci Żyrardowian zapisał się jako wielki społecznik i obrońca losu tamtejszych robotników, zaś dla współwyznawców pozostaje także bezkompromisowym obrońcą własnych przekonań, Polakiem-ewangelikiem, który usiłował na wielu płaszczyznach znaleźć miejsce dla protestanckich ideałów, wzorców i postaw, angażując w to cały swój potencjał, pisarską aktywność, społecznikowską pasję i trud poszukiwania własnego wymiaru religijności – trwania przy wierze ojców w świecie pełnym sprzeczności i „pęknięć”.

W 2015 r. z inicjatywy parafii ewangelicko-reformowanej w Łodzi odbyła się konferencja naukowa, której celem było przypomnienie sylwetki Hulki-Laskowskiego – przedstawienie jego dorobku szerszej publiczności, w tym – „*pokazanie jego twórczości i działalności z różnych perspektyw*”. Pokłosiem tego ważnego wydarzenia jest prezentowana książka – zbiór prac badawczych historyków, bibliotekoznawców, filologów, teologów, pedagogów i socjologów, którzy, każdy z własnego punktu widzenia, analizują różne aspekty życia i twórczości najwybitniejszego Żyrardowianina. Jak zaznaczył we wstępie redaktor tomu – prof. Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Rafał M. Leszczyński – „*książka odświeża zatem imponującą różnorodność zainteresowań Laskowskiego, unypuklając te wymiary jego pracy naukowej, które we wcześniejszych badaniach były pomijane lub mało akcentowane*” (s. 6). Jest to więc publikacja, która z jednej strony prezentuje nieistniejące w dotychczasowej refleksji tematy badawcze związane z Hulką, z drugiej – wyznacza nowe perspektywy badań jego spuścizny i literacko-publicystycznego dorobku.

Paweł Hulka-Laskowski był potomkiem braci czeskich, którzy już w XVI w., uciekając przed prześladowaniami, dotarli na ziemie polskie, dostając się pod życzliwą opiekę przedstawicieli znanych rodów szlacheckich,

przede wszystkim Leszczyńskich oraz Ostrorogów. Z czasem nieliczne grupy przetrwały w Rzeczypospolitej czesko-braterskich wiernych przejęły zasady konfesji kalwińskiej, trwając już tylko w obrębie Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, z zachowaniem wszak pamięci o czeskich korzeniach i czesko-braterskiej spuściźnie wyznaniowej. Obecnie najliczniejsze parafie znajdują się w Zelowie i Strzelinie.

Dla pełnego zrozumienia odrębności religijnej pisarza z Żyrardowa – jak uznali organizatorzy konferencji – ważne było ukazanie początków wspólnoty, z której on się wywodził, której dziedzictwu był wierny i która kształtowała go jako człowieka. Temu celowi służą pierwsze artykuły omawianego tomu: poświęcony Janowi Husowi (Anna Kowalska-Pietrzak: „Profesor, duchowny, reformator czyli o Janie Husie raz jeszcze”), przybliżający losy usamodzielnionej wielkopolskiej Jednoty braci czeskich (1557 r.), poszukującej unii z silniejszą społecznością ewangelików reformowanych (Henryk Gmiterek: „Bracia czescy i ich Kościół w Polsce w XVI-XVII wieku”), po obszernie ukazaną genezę obecności braci czeskich na ziemi łódzkiej, z uwzględnieniem rodzinnego miasta Hulki-Laskowskiego (Jarosław Stejskał: „Bracia czescy w Zelowie, Łodzi i Żyrardowie”). Bracia czescy od 1803 r. osiedlali się w zakupionym na ten cel Zelowie, tworząc kilkutysięczne skupisko wiernych, funkcjonujących jako parafia Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Zelowanie poszukiwali z czasem pracy w tworzących się w okręgu łódzkim ośrodkach przemysłowych, co zapoczątkowało rozwój żyrardowskiej wspólnoty czesko-braterskiej, która, jak podaje Jarosław Stejskał, w 1908 r. liczyła ponad 400 osób. Częścią żyrardowskiej czesko-braterskiej wspólnoty była rodzina przyszłego pisarza: począwszy od dziadka Jana Hülki (1819-1893), po rodziców i samego Pawła Hulkę. Redaktor tomu we wstępie pisze: *„Jeśli więc chce się należycie zrozumieć poglądy Laskowskiego, to koniecznie trzeba osadzić je w kontekście dziejów ruchu husyckiego oraz historii braci czeskich zamieszkałych w Polsce. Bez uwzględnienia owej problematyki trudno jest zrozumieć wrażliwość Hulki na nietolerancję religijną i ksenofobię, jego zaangażowanie w walkę o prawa mniejszości wyznaniowych i narodowych, a także jego zainteresowanie kulturą czeską”* (s. 7).

Rodzina Hulków od dwóch pokoleń pracowała w żyrardowskiej fabryce produkującej tkaniny, również sam pisarz od dzieciństwa związany był z tym miejscem – począwszy od fabrycznej ochronki dla dzieci, przez szkołę elementarną, po pierwszą pracę w zakładowym kantorze. Wybitnie uzdolniony młodzieniec nie powieł jednak losu swoich bliskich, odbył studia filozoficzne na uniwersytecie w Heidelbergu (opłacone przez właściciela fabryki), by ostatecznie powrócić do rodzinnego miasta i swoim piórem oraz zaangażowaniem służyć społeczności żyrardowskich robotników, których los nie mógł mu być

obojętny. Toteż kolejne dwa artykuły w pokonferencyjnym tomie dotyczą społecznej i publicystycznej aktywności Hulki podejmowanej w obronie pracowników zakładów żyrardowskich. Jak pisze Jerzy Naziębło: „*Za pośrednictwem pióra Pawła Hulki-Laskowskiego Żyrardów był w okresie międzywojennym XX wieku niemal bezprzerwy na szpaltach poczytnych czasopism oraz gazet [...] przede wszystkim z powodu ukazywania losów i warunków życia mieszkańców miasta, a zwłaszcza środowiska robotniczego*” (s. 83). W artykule „Paweł Hulka-Laskowski – wybitny żyrardowianin europejskiego formatu” ten sam autor, nie tylko prezentuje sprzeciw pisarza wobec deptania praw pracowniczych, ale ukazuje także dalekowzroczność jego publicystyki, w tym potępienie niemieckiego nacjonalizmu oraz krytykę bierności Kościołów wobec rozprzestrzeniającego się w Europie totalitaryzmu. Dostrzeganie całej złożoności ówczesnej sytuacji politycznej oraz zjawisk społecznych i kulturowych znalazło swoje uzasadnienie w określeniu pisarza „obywatelem Europy”, otwartym, nowoczesnym, a jednocześnie wiernym chrześcijańskim wartościom. O inicjatywach pisarza podejmowanych na rzecz obrony robotniczych interesów pisze również Agnieszka Janiak-Jasińska, przytaczając liczne wypowiedzi prasowe Hulki-Laskowskiego. Jak pisze autorka, bezkompromisowa postawa Hulki wymagała odwagi, narażając go na liczne niebezpieczeństwa ze strony krytykowanych fabrykantów. Taka postawa sprawiła, że jeszcze za życia został nazwany „żywym sumieniem Żyrardowa” i „niezlomnym strażnikiem godności tego miasta”.

W pokonferencyjnym tomie poznajemy także Hulkę-Laskowskiego jako bibliofila i miłośnika książek, które gromadził od najmłodszych lat, uzupełniając swój prywatny księgozbiór polską, jak i nabywaną w trakcie wyjazdów zagranicznych literaturą obcą. Zachowana część księgozbioru pisarza, także inicjatora utworzenia żyrardowskiej biblioteki publicznej<sup>1</sup>, wraz z jego spuścizną rękopiśmienną trafiła w latach 60. do biblioteki uniwersyteckiej w Łodzi. Przedstawiona przez Jadwigę Konieczną charakterystyka zachowanej kolekcji książek Hulki-Laskowskiego odzwierciedla jego zainteresowania czytelnicze, ale także tematykę jego własnego pisarstwa, obejmującą literaturę piękną, publikacje o tematyce religioznawczej i filozoficznej oraz artykuły o tematyce społeczno-politycznej i narodowościowej.

---

<sup>1</sup> W 1932 r. z inicjatywy i w oparciu o część zbiorów pisarza utworzona została biblioteka publiczna w Żyrardowie, prowadzona przez córkę Elżbietę Hulkę-Laskowską. Księgozbiór tam zgromadzony stał się w 1961 r. podstawą założenia filii nr 1 Miejskiej Biblioteki Publicznej w Żyrardowie, kierowanej przez córkę pisarza do 1970 r. Ważną rolę biblioteka pełniła w czasie okupacji zapewniając mieszkańcom kontakt z polskojęzyczną literaturą.



Kolejni współautorzy przedstawili Pisarza jako propagatora literatury czeskiej. Rafał Leszczyński (senior), odpierając narosłe wokół Hulkowego tłumaczenia *Przygód dobrego wojaka Szwejka* krytyczne opinie udowadnia, że przekłady z języka czeskiego zajmowały ważne miejsce w twórczej aktywności Żyrardowianina. Pierwsze próby podejmował na długo przed translatorskim sukcesem wydanego w 1929 r. dzieła mało wówczas znanego Haška. Był tłumaczem niepublikowanych oficjalnie tekstów z publicystyki czeskiej (dla polskiego ministerstwa spraw zagranicznych), a także innych ważnych pozycji z literatury naszych południowych sąsiadów. Znanca dorobku Hulki-Laskowskiego podkreśla, że był on „niestrudzonym pośrednikiem w zapoznawaniu Polaków z wybitnymi osiągnięciami pisarzy czeskich” (s. 151), dowodząc również, że po części była to także fascynacja krajem przodków, który miał okazję poznać, by ostatecznie wypowiedzieć słowa: „Czeskie pochodzenie jest tylko pochodzeniem. Czeskich przodków szanuję dla ich postawy moralnej wobec ucisku, myślę o nich ze czcią, ale jestem Polakiem” (s. 155). Kontynuując rozważania nad translatorską spuścizną pisarza Joanna Mielczarek wprowadza nas w zagadnienia przekładu artystycznego, według autorki konsekwentnie stosowanego przez Hulkę w *Przygodach dobrego wojaka...* Bohemistka przedstawia tłumaczenie Hulki na tle postępujących zarówno w polszczyźnie jak i w języku czeskim zmian językowych, charakterystycznych dla pierwszej połowy XX w.; udowadnia, że praca translatorska polskiego tłumacza *Przygód...* miała przybliżyć polskiemu czytelnikowi specyfikę językową czeszczyzny i zapoznać go z kulturą czeską i czeskim sposobem myślenia. Uznawane obecnie za przestarzałe przedwojenne tłumaczenie powieści Jaroslawa Haška, cieszące się jednak popularnością wśród czytelników, jak dowodzi znawczyni tematu, wystylizowane zostało na tradycyjną powieść lotrzykowską, w tej poetyce przybliżając polskim odbiorcom powstającą ówczesnie literaturę czeską.

Nie zabrakło w zbiorowym opracowaniu artykułów dotyczących filozoficzno-religijnych poglądów Hulki-Laskowskiego ugruntowanych latami studiów w heidelberskiej uczelni (w latach 1903-1907). Wśród naukowych wypowiedzi znajdujemy próbę odtworzenia charakteru niemieckiego Uniwersytetu w Heidelbergu, ze szczególnym uwzględnieniem specyfiki ówczesnych studiów filozoficznych (Paulina Sosnowska: „Filozofia w Heidelbergu w latach studiów Pawła Hulki-Laskowskiego”). Dla chłonnego wiedzy, młodego człowieka, lata nauki na niemieckim uniwersytecie były czasem zetknięcia z dominującym wówczas neokantyzmem, zapewniły możliwość poznania wielkich osobowości ówczesnego świata filozofii, w tym Maxa Webera, propagatora etyki protestanckiej jako kluczowej siły rozwoju zachodnich społeczeństw.

W późniejszym publicystycznym piśmarstwie Hulki znajdują się również przemyslenia wynikające z najnowszych dla przelomu wieków koncepcji filozoficznych, socjologicznych i teoriopoznawczych wykładanych w Heidelbergu. Wśród filozofów, którzy stali się inspiracją dla poglądów i własnej twórczości Pawła Hulki-Laskowskiego, był – poczytywany za kontrowersyjnego – Fryderyk Nietzsche. Co mogło zafascynować Hulkę w systemie myślowym autora *Zaratustry*? Na to pytanie w swoim szkicu próbuje odpowiedzieć Katarzyna Dworakowska, przedstawiając filozoficzne wątki nietzscheańskie, które mogły stać się bliskie także wychowankowi heidelberskiej uczelni, nie prowadząc jednak do utraty przez niego wiary.

O filozoficznych poglądach pisarza jest obszerny artykuł Rafała M. Leszczyńskiego (juniora), który stara się odtworzyć duchową biografię Hulki-Laskowskiego – pokazać kolejne etapy na drodze ku zdobywanej przez niego dojrzałości religijnej: od wczesnej fascynacji pietyzmem, poprzez polemikę z ateizmem, materializmem, po teologię liberalną, szukającą Boga w człowieku, w jego sercu i sumieniu. Rafał M. Leszczyński pokazuje nam nietatwą religijność społecznika z Żyrardowa, pozbawioną dogmatyzmu, skoncentrowaną na twórczym uczestnictwie w rzeczywistości, znamienym dla ewangelicyzmu reformowanego dążeniu do prawdy i ciągłym poszukiwaniu Boga.

Kontynuacją poglądów religijnych są koncepcje pedagogiczne pisarza, skontrastowane z dominującymi teoriami wychowawczymi lansowanymi przez Kościół rzymskokatolicki i wkraczających w różne sfery życia społecznego jego przedstawicieli. Agnieszka T. Tys przejrzyście zarysowuje klimat międzywojennego, pełnego dogmatów, podejścia do spraw kształcenia młodego pokolenia Polaków, by następnie przedstawić wyodrębnione przez Hulkę dwa typy wychowania religijnego: dogmatyczny oraz prokulturotwórczy, rozwijający wolność myślenia i zdolności do tworzenia nowych wartości w kulturze. Jak zaznaczyła autorka w zakończeniu, refleksja wychowawcza Żyrardowianina, wyrastająca z ewangelickiej teologii liberalnej, kształtowana w opozycji do szerzącego się powszechnie programu katolików, nie była dotąd przedmiotem odrębnych zainteresowań badawczych i wymaga przedstawienia w przyszłości w odrębnej pracy naukowej.

Ostatnie dwa artykuły sięgają ponownie do prasowych wypowiedzi przedwojennego pisarza, publicysty i religioznawcy. Mirosława R. Warmiejewicz przedstawia, jak Hulka-Laskowski na lamach prasowych zabiegał o równouprawienie dla swoich współwyznawców w różnych sferach życia społecznego, politycznego i obywatelskiego. Podążając myślami swego bohatera, autorka artykułu ukazuje prasową „kampanię” Hulki – polskiego ewangelika, za-

biegającego na łamach czasopism przede wszystkim o wolność wyznania, dostrzeżenie osób innych konfesji w życiu publicznym oraz szacunek względem różniących się w wierze, rzecznika postulatów wszak ponadczasowych. Na zakończenie Piotr Dutkiewicz przedstawia walkę Hulki-Laskowskiego z antysemityzmem. Należy zaznaczyć, że autor – wnuk pisarza – wypowiedzi swego dziadka sytuuje na tle genezy i rozwoju samego zjawiska antysemityzmu – zjawiska narastającego w dziejach Polski, a w XX w. – jak pisze sam Hulka: „*nowinki europejskiej u nas naśladowanej połowicznie, nieudolnie, niekonsekwentnie*” (s. 298). Pawła Hulki sprzeciw wobec antysemityzmu, związanych z tym prześladowań, przemocy, zjadliwego pisarstwa okresu międzywojennego, wynikał z jego prawowierności, zrozumienia dla otaczającej różnorodności, a nade wszystko z umiłowaniu wolności sumienia i wyznania.

Jedenaście naukowych wypowiedzi przedstawia z jednej strony człowieka poszukującego swojej religijności, szanującego wiarę swoich przodków, aktywnego, a dzięki zdobytej wiedzy i zdolnościom, poczuwającego się do odpowiedzialności za innych, zaś z drugiej pisarza wypowiadającego się w różnych formach: literackich, publicystycznych, translatorskich na tematy społeczne, polityczne, kulturowe, dotyczące rodzinnego miasta. Pokazanie pisarza na tle tradycji wyznaniowych pozwoli czytelnikom na pełną lekturę zarówno tekstów o nim, jak też może stanowić zachętę do sięgnięcia po jego liczne pisma i książki (od powieści, wspomnień po prace religioznawcze czy przekłady).

Podsumowując pokonferencyjną publikację należy dodać, że została ona uzupełniona zbiorem fotografii przedstawiających Hulkę-Laskowskiego oraz aneksem zawierającym jego listy do Cieszyńiaków, głównie Jana Wantuly<sup>2</sup>. Jest to również pozycja starannie przygotowana – każdy z artykułów kończy bibliografia wykorzystanych materiałów, streszczenie (także angielskie) oraz biogram autora. Zaprezentowana książka wyznacza również kolejne obszary badawcze nad różnorodną spuścizną pisarza, pozostając ważnym omówieniem poglądów przypomnianych w 70. rocznicę jego śmierci.

Wydanie książki zostało dofinansowane przez Urząd Marszałkowski Województwa Łódzkiego, urzędy miast Łodzi i Żyrardowa oraz Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP.

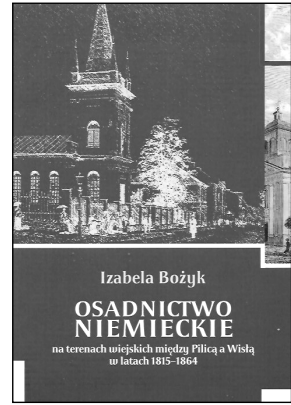
Aneta Sokół

---

<sup>2</sup> Ze społecznością cieszyńskich ewangelików Paweł Hulka-Laskowski utrzymywał bliskie kontakty, by w 1945 r. na miejsce swego osiedlenia wybrać Wisłę, opuszczając tym samym rodzinny Żyrardów. Autor wspomnień *Księżyc nad Cieszynem* (1988) zmarł w 1946 r. w cieszyńskim szpitalu, pozostając do końca wśród bliskich mu wyznawców – ewangelików konfesji augsburskiej.

**Izabela Bożyk**  
**Osadnictwo niemieckie na terenach**  
**wiejskich między Pilicą a Wisłą**  
**w latach 1815-1864**

Kielce- Łódź 2015, ss.304.



Na temat osadnictwa niemieckiego na ziemiach centralnej Polski w pierwszej połowie XIX w. napisano już sporo i to zarówno w naszym kraju, jak i w Niemczech. Niektóre wydawnictwa, sesje były nawet wspólnym polsko-niemieckim przedsięwzięciem np.: „Niemieccy osadnicy w Królestwie Polskim”, red. W. Caban i „Deutsche Siedler in Königreich Polen 1815-1915” red. S. Gawlitta, Herne 2010. Natomiast w różnym stopniu poszczególne dzielnice Polski są przebadane – dużo jest publikacji poświęconych ziemi łódzkiej, lubelskiej, natomiast obszar między Wisłą a Pilicą nie doznał się dotychczas całościowego opracowania – jest trochę artykułów, głównie kieleckich historyków. Dobrze więc się stało, że pani Izabela Bożyk podjęła się trudu prześledzenia losów niemieckich osadników na wspomnianym terenie.

Cezury czasowe są klarownie zaznaczone, z jednej strony rok 1815, kongres wiedeński i ustanowienie Królestwa Polskiego, z drugiej data klęski powstania styczniowego 1864 r. i reform uwłaszczeniowych, zmieniających także sytuację kolonistów niemieckich. Są to daty ważne dla dziejów Polski, jak i niemieckiego osadnictwa. Niekiedy autorka sięga do wydarzeń wcześniejszych lub późniejszych, ale tylko wtedy, gdy jest to konieczne dla jasności wykładu. Zasięg terytorialny też nie budzi zastrzeżeń – te dwie rzeki wyraźnie zaznaczają granice regionu zwanego też ziemią kielecko-radomską, który nieraz już był przedmiotem wyodrębnionych badań.

Podstawa źródłowa pracy jest bardzo bogata, zwłaszcza archiwalia przywoływane wielokrotnie, niemal na każdej stronie. Autorka wykorzystała zasoby zgromadzone w Archiwum Głównym Akt Dawnych, archiwach państwowych w Kielcach i Radomiu, w zbiorach rękopiśmiennych Biblioteki Narodowej i Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego. Gorzej jest z archiwaliami kościelnymi ewangelickimi. Nie jest to jednak w żadnej mierze wina autorki. Blisko dwadzieścia lat temu na Forum Inteligencji Ewangelickiej we Wrocławiu mówiłem o fatalnym stanie archiwaliów kościelnych, braku dbałości o dokumentację. Stwierdziłem, że „jeżeli nie będziemy dbać, o to co pozostawiali

nasi przodkowie, to nie będziemy mieli możliwości pisania prac dotyczących dziejów protestantyzmu”. (*IV Forum Ewangelickie*, Wrocław 5-7 IX 1997, Zbiór referatów i głosów w dyskusji, red. J. Puczek, Cieszyn 1997, s. 41.) I wykrakalem. Dokumentów kościelnych zachowanych jest sporo, ale są nieuporządkowane i przeważnie niedostępne. Nieco się sytuacja zmienia w ostatnich latach, archiwum konsystorskie jest porządkowane i pojedyncze osoby, po uzgodnieniu, są już do niego wpuszczane. Ale autorce się to nie udało. Skorzystała więc z pomocy życzliwych ludzi, którzy robili dla niej zdjęcia niektórych dokumentów, kserokopie i tak niejako z drugiej ręki dotarła do zbiorów Archiwum Biblioteki Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie. Należy podziwiać naukowy spryt i upór Izabeli Bożyk.

Z innych wykorzystanych materiałów trzeba wymienić nieco prasy, głównie jednak po 1864 r., źródła drukowane. Niemieccy osadnicy nie spisywali wspomnień, stąd ta kategoria źródeł jest niemal nieobecna – jeden polski pamiętnik, jest trochę literatury pięknej, np. słynna „Placówka” Bolesława Prusa, w której pojawiają się niemieccy koloniści. Wydaną drukiem w 2007 r. *Kronikę Parafii w Radomiu* zaliczyłbym do źródeł, a nie opracowań. Bogata jest literatura przedmiotu zarówno polsko- jak i niemieckojęzyczna.

Praca składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów, zakończenia i aneksów. Rozdział I dotyczy zagadnień prawnych osadnictwa niemieckiego w Królestwie Polskim, a także polityki jego władz i władz rosyjskich wobec tej grupy ludności. W tej części książki autorka sięga, i słusznie, do wcześniejszych czasów, by przybliżyć nam genezę tego zjawiska. W tym rozdziale autorka wykazała się umiejętnością syntetycznego, ale nie pobieżnego omówienia zagadnienia.

Kolejna część pracy związana jest bezpośrednio z terenami między Wisłą i Pilicą i omawia początki osadnictwa niemieckiego na tym obszarze. Wprawdzie z literatury przedmiotu wiadomo było, gdzie tworzone były osady kolonistów, ale ustalenia Izabeli Bożyk weryfikują często te informacje, a w wielu przypadkach mają charakter pionierski. Z istic detektywistycznym zacięciem autorka, na podstawie fragmentarycznych wiadomości odkrytych w źródłach, dochodzi do konkretnych dat, miejsc zamieszkania kolonistów.

Jeszcze więcej problemów stwarza ustalenie liczby kolonistów i liczebności poszczególnych osad, zwłaszcza, że koloniści często zmieniali miejsce swojego bytowania. Sprawom demograficznym i gospodarczym poświęcony jest kolejny rozdział, ciekawe są w nim ustalenia na temat wyglądu niemieckich kolonii i porównania ich z polskimi wsiami. Przy czym z wywodów I. Bożyk

wynika, że trudno niemieckich osadników traktować w kategorii „kulturträgerów”, a różnice w poziomie gospodarowania nie były tak znaczące. I jest to moim zdaniem słuszna konstatacja, szczególnie odnośnie badanych terenów.

Z reguły przy tego typu tematach kwestie życia codziennego są pomijane, bądź traktowane marginalnie. W tym przypadku tak nie jest. Tej tematyce, mimo szczupłości źródeł, poświęcone jest blisko pół rozdziału. Warta podkreślenia jest umiejętność autorki wyluskiwania ze skąpych materiałów archiwalnych informacji o ślubach, rozwodach, pogrzebach, alkoholizmie itp. Zamknięte społeczności niemieckich osadników nie ulegały w zasadzie procesom polonizacji, więcej koloniści zachowywali znaczący dystans wobec polskich aspiracji narodowych; o tych skomplikowanych sprawach w sposób rzetelny, pozbawiony emocji pisze autorka w dalszej części rozdziału. Przy czym połączenie spraw życia codziennego z problematyką narodowościową nie do końca wydaje mi się słuszne.

Niemieccy osadnicy w ogromnej większości przynależeli do Kościoła ewangelicko-augsburskiego, byli luteranami. O ich życiu religijnym dowiadujemy się kolejnego rozdziału. Mamy część wstępną, poświęconą dziejom Reformacji i rozwojowi protestantyzmu, następnie pokazana jest, na przykładzie parafii radomskiej i kieleckiej, działalność duchownych, udział wiernych w obrzędach religijnych. Ostatni rozdział dotyczy szkolnictwa ewangelickiego w koloniach niemieckich, spraw, do których społeczność osadników przywiązywała dużą wagę.

Pracę wieńczy ciekawe zakończenie podsumowujące wywody zawarte w rozprawie. Jest kilka zdań o tym, co działo się z osadnikami niemieckimi dalej, w drugiej połowie XIX w., w czasie pierwszej wojny i w okresie międzywojennym. Zabrakło pokazania, kiedy kolonie niemieckie zniknęły z polskiego krajobrazu.

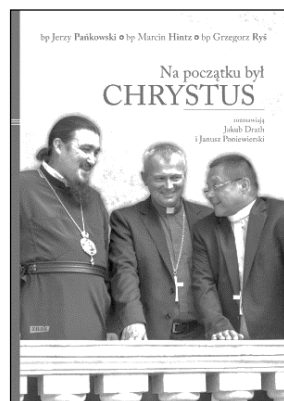
Pod względem warsztatowym książka Izabeli Bożyk nie budzi zastrzeżeń. Przypisy są przyzwoicie zrobione. Wiele interesujących, uzupełniających informacji zawartych jest w przypisach. Praca pisana jest ładnym, literackim językiem, narracja jest wartka, dobrze się ją czyta. Cennym uzupełnieniem są liczne tabele, a także mapy i aneks z wykazem kolonii i wsi, indeks osobowy i geograficzny. Szkoda, że nie ma ilustracji, widocznie z ich znalezieniem był pewien kłopot.

W prezentowanej pracy Izabela Bożyk wykazała się umiejętnością analizy zgromadzonego materiału źródłowego, potrafiła dokonać syntetycznych ocen, starając się zachować umiar i obiektywizm, wprowadziła do obiegu naukowego szereg nowych materiałów, szczególnie cenne są te z zasobów archiwalnych.

Mamy do czynienia z wartościowym opracowaniem, posuwającym zdecydowanie naprzód naszą wiedzę nie tylko o osadnikach niemieckich między Wisłą a Pilicą, ale także o przemianach cywilizacyjnych, stosunkach religijnych i narodowych, jakie miały miejsce na ziemiach polskich w pierwszej połowie XIX w. W wielu przypadkach są to badania i ustalenia pionierskie; dla społeczności ewangelickiej będzie to ciekawa lektura wywołująca żywe dyskusje.

Tadeusz Stegner

**„Na początku był Chrystus”.**  
**Bp Jerzy Pańkowski, bp Marcin Hintz,**  
**bp Grzegorz Ryś. Rozmawiają**  
**Jakub Drath i Janusz Poniewierski,**  
Wydawnictwo Znak, Kraków 2016, 152 s.



**W Duchu Chrystusa – jesteśmy jedno.**

**Glosa do dialogu trzech Biskupów**

Chrzest Polski – jego 1050. rocznica – jest świętem wszystkich polskich chrześcijan. Obchodom towarzyszą liczne przedsięwzięcia, mające upamiętnić to wydarzenie i podkreślić jego ważność w wymiarze narodowym i duchowym. Rocznicą Chrztu Polski to święto wszystkich Polaków-chrześcijan, bez względu na przynależność konfesyjną. Na zaproszenie do dialogu, które wystosował bp Grzegorz Ryś, odpowiedzieli biskupi dwóch tradycji chrześcijańskich obecnych w Polsce: prawosławnej, której przedstawicielem był bp Jerzy Pańkowski oraz luterańskiej – reprezentowanej przez bpa Marcina Hintza. W imieniu Kościoła rzymskokatolickiego zabrał głos wspomniany już bp Grzegorz Ryś. Rozmowę moderowali Jakub Drath i Janusz Poniewierski.

Wspólna książka, której treść spisana została w formie dialogu, to wydarzenie bezprecedensowe w historii polskiego chrześcijaństwa, jak i mocny eklezjologiczny akcent obchodów 1050-lecia Chrztu Polski. Publikacja pozbawiona jest teologicznych kontrowersji, służy raczej prezentacji stanowisk, a co za tym idzie budowaniu wzajemnego zrozumienia. Do spotkania między biskupami doszło w Krakowie, w sierpniu 2015 r. Przez kilka dni wspólnie pracowano nad książką. W ośmiu rozmowach poruszono tematy nie tylko związane z Chrztu Polski, jego znaczeniem w życiu narodu i pojedynczego człowieka, ale zawarto w niej cenną wiedzę źródłową, ukazującą rozumienie przez poszczególne Kościoły sakramentów, takich jak chrzest, małżeństwo, bierzmowanie, eucharystia czy kapłaństwo. Jednocześnie biskupi wskazali na ewangeliczne źródła swoich tradycji.

Pierwsza rozmowa, stanowiąca zarazem pierwszy rozdział książki zatytułowany *Dzieje*, podejmuje tematykę historyczną związaną ze sporem toczącym się wokół tego, w jakim obrządku odbył się chrzest Mieszka, mianowicie: czy miał on charakter łaciński, czy cyrylo-metodiański. W tym okresie *mimo coraz*



głębszych różnic między Wschodem a Zachodem – podkreśla prawosławny hierarcha – Kościół nie był jeszcze podzielony. Do Chrztu Polski doszło w niepodzielonym Kościele. Oznacza to, że Europa potrzebuje jako swych patronów tak świętego Benedykta, jak i Braci Soluńskich, czyli świętego Cyryla i Metodego, dopiero wówczas możliwe jest zrozumienie tego, czym jest Kościół w Europie – dodaje bp G. Rys. Autorzy książki podkreślają, iż zbyt łatwo zapomina się o soteriologicznym sensie Chrztu Polski, natomiast zbyt mocno skupia się i akcentuje znaczenie polityczne, narodowe oraz konfesyjne.

W kolejnej rozmowie, spisanej w rozdziale zatytułowanym *Sakrament*, Autorzy wskazują na rolę chrztu w poszczególnych tradycjach oraz jego definicje przyjęte przez poszczególne Kościoły. Z racji tego, że sakrament ten jest aktem umożliwiającym wejście w życie Boga i jednocześnie tym, co najmocniej wskazuje na źródło naszej chrześcijańskiej jedności, w pierwszych zdaniach przypomniano o randze i znaczeniu przyjętej w 2000 r., przez Kościoły należące do Polskiej Rady Ekumenicznej oraz przez Kościół rzymskokatolicki, deklaracji o wzajemnym uznaniu chrztu, która była wydarzeniem *bezprecedensowym w wymiarze Europy i świata*<sup>1</sup>. Jak podkreśla bp M. Hintz, *Chrzest jest aktem religijnym, który najsilniej łączy ze sobą chrześcijan*. Jednocześnie ubolewa on nad tym, że zapomnieliśmy o deklaracji, że nie potrafimy jej ... *zaprezentować naszym wspólnotom wyznaniowym*. Przechodząc do znaczenia chrztu w życiu poszczególnych Kościołów, bp J. Pańkowski wskazuje soteriologiczny sens owego sakramentu w Kościele prawosławnym. Oparty jest on na Ewangelii i słowach Chrystusa: „*kto uwierzy i zostanie ochrzczony, będzie zbawiony*”. Jednakże, pomimo iż Kościół prawosławny głosi, że w sakramencie chrztu otrzymujemy odpuszczenie wszystkich grzechów, to jednak konsekwencje grzechu pierwotnego nadal pozostają w człowieku. Zatem: *Kiedy człowiek nic nie robi, aby to »nowe życie« w nim wzrosło, jego chrzest może okazać się bezowocny w sensie soteriologicznym* – konkluduje hierarcha. Z kolei w tradycji Kościoła ewangelickiego, z uwagi na jej silny związek z definicją przekazaną przez Augustyna, sakrament ten jest czynnością świętą, ... *w której przez widzialne znaki udziela się niewidzialna łaska*. Dlatego najmocniej podkreśla się tam znaczenie chrztu zaraz obok sakramentu Komunii Świętej. Chrzest dla ewangelików jest związany z koniecznością codziennego stawania i odnajdywania się w jego rzeczywistości. *Chrzest [...] to dla nas „nowe narodziny”*. *Każdego dnia trzeba go na nowo przyzywać, odnajdywać, tak aby każdy z nas mógł ciągle „wynurzać się” z wody jako nowy człowiek* – mówi bp M. Hintz.

Rozmowa trzecia dotyczyła Kościoła – jednego, świętego, powszechnego, apostołskiego. Na pytanie, czym on jest, przedstawiciel wyznania prawo-

---

<sup>1</sup> Tekst deklaracji został zamieszczony na ostatnich kartach książki *Na początku był Chrystus*.

sławnego wskazał na jego wyraźny rys Bożo-człowieczy. W wymiarze ziemskim jest on instytucją, zaś z perspektywy teocentrycznej członkiem Kościoła jest ten, kto kieruje się zasadami głoszonymi w Ewangeliach i wypełnia je: *...instytucjonalny wymiar Kościoła [...] jest niezbędny do tego, abyśmy mogli uczestniczyć w jego wymiarze duchowym. Musi przecież istnieć kapłan, który rozgrzesza drugiego człowieka i udziela mu Komunii Świętej.* Bez Kościoła nie ma chrześcijaństwa. Jeśli mówimy o Chrystusie i Jego Ciele, to myślimy o Kościele, który owo Ciało stanowi, każdy z nas jest członkiem owego żywego organizmu. *Świadomość chrześcijanina jest świadomością eklezjalną* – podsumowuje prawosławny Biskup. W tradycji rzymskokatolickiej myślenie, w tej materii, jest podobne. Choć jak podkreśla hierarcha tego Kościoła, używa się tu innych terminów, jednak co do sensu, to łatwo jest go uzgodnić. Bp G. Ryś dodaje równocześnie, powołując się na Sobór Watykański II i konstytucję dogmatyczną *Lumen gentium*, że *Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego.* Z kolei dla tradycji luterańskiej tekstem fundamentalnym jest *Konfesja Augsburska* z roku 1530, napisana przez Filipa Melanchtona. Według jej litery, *Kościół jest zgromadzeniem świętych, w którym wiernie naucza się Ewangelii i należyte udziela sakramentów.* Bp M. Hintz podkreśla jej dynamiczny charakter, koncentrujący się na służbie, a zatem na tym, co najistotniejsze. Służba Kościoła polegać ma na zwiastowaniu Ewangelii i udzielaniu Sakramentów. Nie są obce również temu wyznaniu kategorii Kościoła widzialnego i niewidzialnego: *Kościół widzialny to społeczność, do której należymy. Mieści się on w Kościele niewidzialnym, to znaczy w mistycznym Ciele Chrystusa,* wyjaśnia ewangelicki Biskup.

W dalszej części rozmowy Autorzy odpowiadają na pytanie: dlaczego są w Kościele? Dla bpa M. Hintza: *Społeczność ludzi, którzy wierzą – to właśnie jest Kościół, wspólnota ochrzczonych. Obdarzonych łaską i darem nowego życia w Chrystusie. Zawłaszczanie tego daru tylko dla siebie, prywatyzowanie go, praktykowanie chrześcijaństwa w ukryciu, jakby pod korcem, jest dla mnie totalnym nieporozumieniem orędzia Jezusa z Nazaretu.* Z kolei bp J. Pańkowski wyznaje: *[...] jestem prawosławny, ponieważ wierzę, że mój Kościół wskazuje mi najlepszą drogę do zbawienia. Jestem pewien, że jeśli będę wierny jego nauczaniu, jego wartościom i zasadom życia duchowego, to – dzięki Łasce Bożej – zostanę zbawiony. Dlatego właśnie warto być prawosławnym. W Kościele jestem od zawsze – mówi bp G. Ryś – to znaczy od chrztu. Dzisiaj jednak mogę powiedzieć, że jestem w Kościele, ponieważ go kocham. Kocham Kościół jako swoją matkę, która zrodziła mnie do wiary i dalej mi ją przekazuje. Kocham go jako żyjącego dziś i działającego Jezusa Chrystusa, który mnie wybiera, usprawiedliwia, poucza i posyła, który kocha mnie pierwszy. Wreszcie kocham Kościół jako wspólnotę konkretnych ludzi, danych mi i zadanych przez*

*Boga*. Tego rodzaju, częste osobiste, wyznania i świadectwa wiary ze strony Autorów książki czynią ją tym bardziej atrakcyjną oraz stanowią dowód na to, że jest ona kierowana do szerokiego grona wiernych wszystkich trzech konfesji.

W kolejnych dialogach zatytułowanych: *Ekumenizm, Polska, Ewangelizacja i Europa* przeważają kwestie związane z kondycją współczesnego człowieka i samego chrześcijaństwa oraz zadań związanych z trudnymi wyzwaniami, wobec których stają Kościoły chrześcijańskie w dobie postępującej laicyzacji i sekularyzacji społeczeństw europejskich, rosnącego konformizmu i źle rozumianego indywidualizmu, zamykającego ludzi na siebie nawzajem oraz na wspólnotę. Problemem jest również powierzchownie rozumiana wolność i, być może niejednokrotnie celowo kreowana w takiej postaci w ludzkiej świadomości, którą dzisiaj potocznie rozumie się, jak ironicznie określił ją bp G. Ryś, jako wolność do posiadania i używania klimatyzacji. Rozmówcy zauważają potrzebę głoszenia Ewangelii, lecz nie poprzez agitację oraz wyjście na ulicę ze sztandarami i z głośnym nawoływaniem do nawrócenia. Bp J. Pańkowski podaje przykład patriarchy Serbii, Pawła, który zwykł był mawiać: „*Nie musisz na siłę nikomu o Bogu opowiadać, ale żyj tak, aby ludzie, widząc twoje życie, sami cię o Niego zapytali*”. *A zatem ewangelizacja to słowo poparte przykładem własnego życia. [...] jeśli będziemy dbać o fundamenty moralne, o rodzinę i o głoszenie prawdy ewangelicznej, Bóg uchroni nas przed procesem sekularyzacji*. Z kolei bp M. Hintz podkreśla ważność wspólnoty, jaką tworzy dany Kościół. To ona stanowi fundament dla Kościoła instytucjonalnego. Zauważa, że w obecnej dobie często dochodzą do głosu opinie typu: *Chrystus tak, Kościół nie. [...] wiele osób mówi o sobie, że są religijne, ale dla nich owa religijność jest czymś wewnętrznym – one nie potrzebują wspólnoty. [...] Ludzie prywatyzują swoją wiarę, podkreślają jej intymny charakter, jednocześnie dyskredytując instytucjonalne chrześcijaństwo*, w ten oto sposób realizując swoją przewrotnie pojętą wolność i niezależność. Papież Franciszek, podkreśla bp G. Ryś, określa współczesną społeczność jako społeczeństwo konsumentów: *Konsumujemy wszystko, łącznie z Ciałem i Krwią Pańską. Wolność dla człowieka Zachodu jest wolnością do używania, wolnością do konsumpcji. A to nie ma nic wspólnego z Kościołem i chrześcijaństwem*. Wśród powodów, dla jakich dzisiaj wierni opuszczają Kościół rzymskokatolicki, wymienia się brak doświadczenia Boga, anonimowość wspólnot katolickich, niewielką obecność Biblii w przepowiadanym słowie, brak konkretnych propozycji angażowania się w życie wspólnoty i w ewangelizację. Jednakże, jak oceniają to wszyscy biskupi, Polska jest fenomenem na mapie Europy. I owszem, Polacy coraz wyraźniej preferują konsumpcjonistyczny styl życia, tempo jego znacząco wzrasta, ale w niedzielę kościoły wszystkich trzech wyznań, mimo wszystko, są pełne wiernych.

Autorzy, którzy jednocześnie są profesorami teologii lub historii, jak ma to miejsce w przypadku bpa Rysia, na różnych uczelniach, odnieśli się również do kwestii ekumenizmu rozumianego w kategoriach duchowych. Zgodnie z postulatami abpa Alfonsa Nossola, cieszącego się, jak podkreślił to bp M. Hintz, wielkim autorytetem w całym środowisku ekumenicznym w Polsce, chodzi o wzajemne rozpoznanie darów Ducha, ukrytych w różnych tradycjach, na które to dary winniśmy się otwierać i uczyć się je przyjmować. W podobnym tonie wypowiada się bp G. Ryś: *Jestem przekonany [...], że w wymiarze duchowych darów chodzi o coś [...] głębszego, mianowicie o uznanie, że Duch Święty działa także poza obszarem mojej wspólnoty konfesyjnej*. Dla bpa G. Rysia ekumenizm jest doświadczeniem, nie może on ograniczać się do wiedzy o sobie nawzajem, bo czym innym jest wiedzieć, że jest w biskupie prawosławnym godność apostołska, a co innego uklęknąć przed nim i poprosić go o błogosławieństwo. Na tym polega, według hierarchy rzymskokatolickiego, wymiana darów duchowych i tym jest dla niego ekumenizm. Z kolei dla bpa J. Pańkowskiego, w rzeczywistości dialogu ekumenicznego nie powinno chodzić o osiągnięcie kompromisu, ale o pokorę i prawdę. Mocno podkreśla on, że w odniesieniu do niezmiennych prawd wiary nie może być żadnych kompromisów.

Dialog ekumeniczny w skali makro nie zawsze odzwierciedla dialog w skali mikro. Ten ostatni dokonuje się często przede wszystkim w naszych małych społecznościach rodzinnych i sąsiedzkich, i powinien być fundamentem, dającym mocne oparcie dla dialogu odbywającego się na płaszczyźnie ogólnych relacji między poszczególnymi Kościołami. Owo ogólne rozumienie ekumenizmu nierzadko sprowadza się do takiego oto przekazu: *jedność Kościoła dopełni się dopiero wówczas, gdy dojdzie do rezygnacji z treści eklezjalno-dogmatycznych na rzecz jednej z konfesji*. Otóż, nie. Ogólny ekumenizm wynika z tych konkretnych spotkań, dających niezbity dowód naszej jedności w Duchu. W książce *Na początku był Chrystus* jej Autorzy pokazują przykłady inicjatyw ekumenicznych łączących wiernych różnych konfesji – przykłady, które w naszej świadomości istnieją niekoniecznie jako wyraz ekumenicznych inicjatyw. Jednym z nich jest Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, otwarta dla chrześcijan różnych wyznań: *Pracują w niej i studiują starokatolicy i ewangelicy różnych denominacji oraz wyznawcy prawosławia*. *Ostatnio, przede wszystkim na studiach doktoranckich, pojawiają się tam również rzymscy katolicy [...] ChAT jest zjawiskiem unikatowym w skali europejskiej*. *Uczelnia ta bowiem ma jeden wydział teologiczny, na którym można studiować zarówno teologię prawosławną, jak i ewangelicką czy starokatolicką*, mówią bpi J. Pańkowski i M. Hintz, profesorowie ChAT. Warto również wspomnieć o wrocławskiej Dzielnicy Wzajemnego Szacunku – miejscu twórczych spotkań katolików, prawosławnych,

ewangelików i żydów. Inna niezwykle cenna inicjatywa, to Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom, za którą stoją trzy kościelne organizacje charytatywne: katolicka Caritas, prawosławna Eleos i luterańska Diakonia.

W ostatniej rozmowie, noszącej tytuł *Nadzieja*, Autorzy mówią o chrześcijańskiej przyszłości Polski. Dla bpa M. Hintza nadzieję na przemianę wewnętrzną człowieka odnaleźć można jedynie w przemianie myślenia. Zmiana paradygmatu pozwoli na ponowne odkrycie sensu życia, ze wskazaniem na jego wartość i świat wartości, który już dzisiaj należy ukazywać ludziom. Do tych wartości duchowny ewangelicki zalicza między innymi rodzinę, poszanowanie przyrody i wszelkiego stworzenia, pracę nad sobą i poświęcenie się temu, co się robi, celowi, jaki się sobie stawia. Z kolei hierarcha prawosławny nadzieję dla Polski i Europy widzi w modlitwie. Według niego, każdy, kto się modli, ratuje świat, a sama modlitwa daje pokarm dla duszy. Biskup G. Rys zgadza się z potrzebą modlitwy, zwraca naszą uwagę na postać świętego Benedykta, patrona Europy, który jako pustelnik, człowiek oddany jedynie Bogu i niemyślący o zbawieniu cywilizacji, w pewnym momencie przyciągnął do siebie ludzi, którzy zaczęli organizować się we wspólnoty. Święty Benedykt dał nową nadzieję tym, którzy przeżyli wyniszczającą wędrówkę ludów. Jeden modlący się człowiek skierował Europę na nowe tory, nadal jej inną tożsamość. Jeśli chodzi o Polskę, to nadzieja ...dotyczy również i tego, że przestaniemy wreszcie jako Kościół operować pojęciami zbiorowymi, takimi jak chrześcijański naród, tradycja czy kultura. Nie jest intencją bpa G. Rysia postponować owe kategorie, obniżać rangę ich znaczenia, lecz zwrócić naszą uwagę na to, że nie mogą być one czymś w rodzaju zaklęcia powtarzanego dla zapewnienia poczucia naszego bezpieczeństwa i narodowej tożsamości. Kościół ma prowadzić do Chrystusa: *On jest odpowiedzią na problemy świata*, Jezus Chrystus ma stanowić treść nauczania Kościoła, a jego forma powinna jak najwyraźniej być zwrócona do osoby, a nie narodu, nacji czy zbiorowości.

Na koniec Księża Biskupi zadedykowali Polsce i Polakom słowa *Pisma Świętego*, które – według nich – są aktualne i potrzebne. Duchowny Kościoła rzymskokatolickiego wskazał na słowa z Ewangelii Mateusza: „*Idźcie i czyncie uczniów*” (Mt 28, 19) – *to mandat misyjny Jezusa Chrystusa pokazujący, że Kościół ma cel poza sobą, i jednocześnie dyscyplinujący nas wewnątrz, bo uczniów czynią tylko uczniowie*. Z kolei biskup ewangelicki w swoim przesłaniu odniósł się do fragmentu: „*Zostań z nami, gdyż ma się ku wieczorowi i dzień się już chylił*” (Łk 24, 35). Komentując ten passus wyjaśnia, że wielu myślicieli wieszczyło ...ów »wieczór«, *zmierzch cywilizacji północnoatlantyckiej. Ten werset zaś wyraża naszą najgłębszą potrzebę bycia z Jezusem Zmartwychstałym. To On sam dodaje nam siły, abyśmy mogli iść do innych i opowiedzieć im, że poznaliśmy Go po łamaniu chleba*. Bp J. Pańkowski cytuje

ewangeliczne zdanie: *Błogosławieni ci, którzy nie widzieli, ale uwierzyli* (J 20, 29). W swoim komentarzu do niego dopowiada: *Sfera wiary dotyczy tego, czego nie możemy fizycznie zweryfikować. Dzisiaj potrzeba nam wiary w Opatrzność i miłość Boga, wiary w sens naszych słabych i niegodnych modlitw, wiary w moc Kościoła, a przede wszystkim – w Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela. Tomasz, do którego Chrystus skierował te słowa, wierzył w Boga. Zachwianie jego wiary nastąpiło w zetknięciu się z cudem Zmartwychwstania. Dlatego nie powinniśmy nazywać go niewiernym, ale Tomaszem, który zwątpił – zwątpił, bo Zmartwychwstanie przekraczało granice jego wiary. Musimy wierzyć, że po Wielkim Piątku zawsze następuje Pascha.*

Uczestnicy prowadzonego w 1050. rocznicę Chrztu Polski dialogu trzech wyznań chrześcijańskich dali przykład otwartości i jedności różnorodności wiary zbudowanej na wspólnym źródle, jakim jest Ewangelia. Jednocześnie pozostali wiernymi swym tradycjom. Rozumienie jedności jako unifikacji, wchłonięcie jednego bytu przez drugi, sprowadzenie owej różnorodności do czegoś jednego, byłoby gwałtem na duchu i istocie religii wyrosłej z tej czy innej pojedynczej tradycji, byłoby wreszcie przyczyną zubożenia doświadczenia religijnego jako takiego. O jedności, odnajdującej siebie w źródła, jakim jest miejsce narodzenia Chrystusa, winniśmy myśleć nie w kategoriach nauki, posługującej się językiem logiki, według której jedno wyklucza możliwość współistnienia różnorodności i polifonii głosów w dyskusji, ale w kategoriach wiary, która ma swe źródło w Ewangeliach. Jak pisze w swoich pamiętnikach Lidia Bierdiajew (żona Mikołaja Bierdiajewa, wielkiego rosyjskiego filozofa), która była katoliczką, zaś matka, siostra i mąż byli wyznania prawosławnego: *Bolesny jest jedynie podział Kościoła, gdyż ja jako katoliczka świętuję wcześniej o 13 dni... [chodzi o Święta Bożego Narodzenia – MUB] Podzielić można jedynie ciało, ale ducha nie da się podzielić. Oto dlaczego nie bacząc na podział i ja, i Ni, i siostra, i mama – przede wszystkim jesteśmy chrześcijanami – w Duchu Chrystusa – jesteśmy jedno<sup>2</sup>.*

Ekumeniczny dialog pomiędzy trzema Kościołami, spisany w książce *Na początku był Chrystus*, rezygnuje z wyszukanego ezoterycznego języka teologicznego na rzecz języka potocznego, języka wiernych. Wszak o nic innego nie chodziło, jak tylko o to, aby do nich dotrzeć i wskazać na podstawę budowania dialogu, jakim jest dla nas, chrześcijan, *Ewangelia* i Chrystus oraz wesprzeć go na takim rozumieniu kategorii jedności Kościoła, które nie narusza i nie rani wrażliwości religijnej żadnej ze stron (roz)mowy. O tym, jak trudnym procesem jest ekumenizm, świadczą chociażby protesty i głosy niezadowolenia niektórych Kościołów prawosławnych w kontekście Soboru Panprawosławnego,

<sup>2</sup> Lidia Bierdiajew, *Zawód: Żona filozofa. Dzienniki*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004, s.41.

który odbył się między 19. a 25. czerwca tego roku. Tym większym uznaniem powinniśmy darzyć dialogiczne spotkanie, którego treść została spisana w prezentowanej książce. Spotkanie to, jak się wydaje, jest owocem osobistych kontaktów duchownych owych trzech Kościołów oraz stanowi dowód ich otwartości i myślenia w kategoriach naszej wspólnej przyszłości, stanowiącej wyzwanie w obliczu szerzenia się islamu w Europie.

Miejmy nadzieję, że książka ta, będąc bezprecedensową w skali ekumenizmu europejskiego, nie stanie się tym jedynym precedensem na wiele długich lat, ale że wyzwoli potrzebę kontynuacji dialogu, nie tylko spisywanego na kartach książek, lecz praktykowanego na co dzień.

Maria Urbańska-Bożek

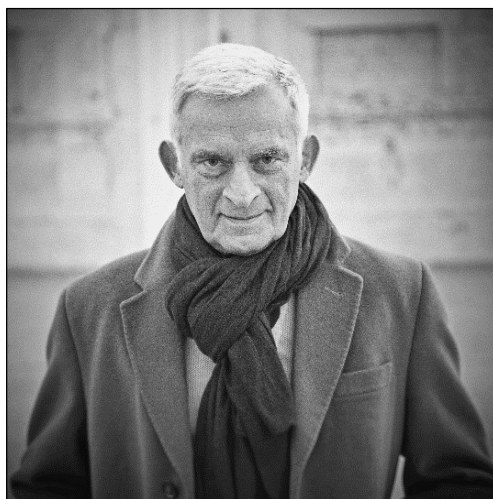
## Rozmowa z premierem prof. Jerzym Buzkiem

*Panie Premierze, w roku 2017 obchodzimy wielki jubileusz 5000-lecia Reformacji. Jakie znaczenie ma dla Pana – osobiście – to wydarzenie? Jest Pan protestantem, co rzadkie w katolickiej Polsce...*

Jestem. Urodziłem się w rodzinie protestanckiej i na protestanckim Śląsku Cieszyńskim. Protestantyzm to moja przestrzeń duchowa. Dopiero w szkole, po przeprowadzce na Górny Śląsk, zauważyłem, że wokół mnie jest znacząco więcej katolików niż protestantów. I wie Ksiądz Biskup? Nie pamiętam, żeby mnie z tego powodu dyskryminowano, ograniczano, wyszydzano. Nie stawiano mi też żadnych warunków ani w młodości, ani w dorosłym życiu. Ale znam – niestety – sporo przykładów rażącej dyskryminacji ewangelików. Opatrzność sprawiła, że ja sam mogłem bez ograniczenia korzystać z dobrodziejstw wynikających z protestanckiego wychowania i formacji charakteru. To wychowanie dość surowe, nastawione na pracę, służbę, powinności.

*A jak ten jubileusz, to 500-lecie Reformacji, które przeżywamy w całej Europie, Pan Premier odnosi do siebie? Czy ten jubileusz wpisuje się w całość tożsamości ewangelickiej, czy też ma dla Pana jakieś szczególne znaczenie?*

Ogromne! Dla mnie, dla wszystkich protestantów w Europie i poza nią! Protestantyzm to ważna część mojej tożsamości, bo wiara jest jej fundamentalnym elementem. Ale moja tożsamość protestancka nigdy nie była budowana na zasadzie izolacji czy separacji od katolicyzmu. Po pierwsze dlatego, że nigdy nie funkcjonowałem w kontrze do innych (choć wiele tożsamości tak się buduje – na wrogości wobec czegoś, co obce, inne). Po drugie dlatego, że



Fot. 1. Jerzy Buzek prywatnie...



II Sobór Watykański, który znacząco odmienił oblicze Kościoła katolickiego, bardzo zbliżył te dwa wyznania. Już nie mówiło się o protestantach jako o „herezykach” czy „schizmatykach”, lecz o „braciach w wierze”, choć „braciach odłączonych”. Profesor Karol Karski, teolog luterański, porównuje soborowego papieża Jana XXIII do Gorbaczowa. Papież zachęcał do dialogu, nie interweniował, gdy podczas obrad Soboru pojawiały się bardzo radykalne poglądy czy pomysły. Pozwolił na znaczącą zmianę stanowiska Kościoła katolickiego. Otworzył go. Stąd takie dokumenty, jak Konstytucja dogmatyczna o Kościele czy Dekret Ekumeniczny, które zmieniły relacje katolików do innych wyznań, w tym protestantów. Ja sam przeżywałem przemianę, która zachodziła w latach 1958-1963, w czasie pontyfikatu Jana XXIII. Pamiętam do dzisiaj, jak bardzo w tamtych latach zmieniło się środowisko, w którym żyłem. Jest przecież faktem, że istota wiary chrześcijańskiej, powtarzam „istota wiary”, jest w katolicyzmie i protestantyzmie ta sama. Ten sam fundament, to samo źródło, ten sam Bóg. Kościół podzielił się pięć wieków temu nie dlatego, że Luter chciał zmienić fundamenty, lecz dlatego, że odmawiano wprowadzenia zmian, które należało wprowadzić, aby fundamenty wzmocnić i źródło oczyścić. Wielu widziało niezbędną konieczność takich zmian. I dziś uznaje się ich zasadność, a w każdym razie potrzebę reformy, odnowienia Kościoła. II Sobór Watykański był tego przykładem w XX w.

*Jak wielka rocznica Reformacji może przełożyć się na sprawy europejskie?*

Z wielkiego podziału zachodniego Kościoła chrześcijańskiego i z późniejszych soborowych prób „leczenia ran” płynie ważna nauka dla nas, Europejczyków, bo sytuacja naszego kontynentu ma dzisiaj nieco zbliżony wymiar do sytuacji Kościoła sprzed 500 lat. Mamy w Europie ten sam fundament, ten sam system wartości: kultura grecka, prawo rzymskie, wartości judeochrześcijańskie, mówimy jednym głosem o prawach człowieka i obywatela. Równocześnie mamy nie najlepiej zorganizowaną instytucję, która ma to wspierać i tego wszystkiego bronić – naszą Unię Europejską. Coraz więcej osób mówi o potrzebie reformy. I słusznie. Ale ona musi być wspólna i dotyczyć wspólnej przestrzeni, a nie tej partykularnej, narodowej. Tymczasem rządy narodowe mają coraz więcej oczekiwań i stawiają coraz więcej żądań artykułowanych z punktu widzenia potrzeb doraźnych, politycznych, partyjnych lub zgoła z powodu następnych wyborów parlamentarnych. Wiem o tym, doświadczałem tego, gdy jako przewodniczący Parlamentu Europejskiego przez 2,5 roku apelowałem na Radzie Europejskiej do prezydentów i premierów o spojrzenie wspólnotowe, europejskie na problemy, które nas wszystkich gnębią. Choć odczuwamy je, oczywiście, bardzo różnie w poszczególnych krajach. Takie do-

raźne działanie może doprowadzić tylko do jednego: do podziału Europy, podobnie jak to było z Kościołem w okresie Reformacji. Ale przecież mamy już tę naukę za sobą, mamy też sprawdzone metody w dochodzeniu do ekumenizmu. Dlaczego nie czerpać z doświadczeń II Soboru Watykańskiego? Oczywiście w ich świeckim wymiarze.



Fot. 2. Jerzy Buzek i Jacques Delors – dyskusja o kryzysie strefy euro (2011)

*Mysli Pan, że to możliwe wobec kryzysu tożsamościowego Europy, o którym tak wielu mówi: mamy Brexit, problemy Grecji i Francji, to jest zauważalne. Pełnił Pan jedną z najważniejszych funkcji w Unii Europejskiej – stąd odważyć się zapytać – czy nasz ewangelicyzm, nasz etos i ten jubileusz ma jakieś znaczenie dzisiaj dla Europy? Czy ten jubileusz 500-lecia Reformacji może wnieść coś pozytywnego, czy raczej jest to tak naprawdę dla ogólnoeuropejskiej debaty marginalna sprawa?*

Jubileusz Reformacji można traktować jako przestrożę przed rozpadem, który może się pojawić wtedy, gdy ustaje rozmowa, współpraca, wspólne działanie, a cele stają się nieprzejryste, nawet przy jednolitych aksjologicznych fundamentach. 500 lat temu Kościół milczał i troszczył się o własne interesy. Jego samozadowolenie zbudowane było na przekonaniu, że skoro trwa tysiąc pięćset lat, to będzie trwał w niezmiennym stanie wiecznie. Ale co dobre przez tysiąc lat, nie musi być dobre na zawsze. Kościołowi trzeba było zmian, odświeżenia wiary, uczynienia jej bardziej żywą, bezpośrednią. I dlatego to, co proponował Luter, cieszyło się tak wielką popularnością wśród wielu chrześcijan.

*Myszę, że jednak 1200 lat z tych, które Pan wymienił, bo pierwsze 300-350 lat to był początek, zupełnie inny kontekst tego pierwotnego chrześcijaństwa i później 1200 lat mariażu tronu i ołtarza, co wymagało rzeczywiście wielkich zmian.*

Początek wiary to było jej ugruntowanie i obrona w obcym świecie. To widać w pismach ojców Kościoła, a najbardziej chyba w listach św. Pawła. One są tak żywe, tak niezwykle! Skoro już mówimy o analogiach politycznych, przypomina mi to początki Solidarności. Wszędzie tworzą się związkowe organizacje, ale nikt nie wie, jak działać, co wolno, czego nie, o co walczyć, co odpuścić. W Polsce ludzie jeździli do Gdańska, do Wałęsy czy innych przywódców. W świecie chrześcijańskiego świtu ludzie jeździli do św. Pawła, a on odpowiadał listownie: czy płacić podatki, jak traktować żonę czy męża, czym jest miłość, a czym nadzieja. Potem w czasach osiadania doktryny na trwałym gruncie, umacniania się wiary i instytucji religijnych, zagrożeń było coraz mniej. Kościół się stabilizował. I świat wokół również; nie było takiego rozwojowego pędu jak później: komunikacja była nieśpieszna, informacja nie miała swoich kanałów dystrybucji, takich jak druk. Podróż z jednego krańca kontynentu na drugi trwała niemal rok. Dziś dawnych kilkaset lat możemy zamknąć w jednym dziesięcioleciu. Ale akurat w czasach poprzedzających Reformację sprawy uległy znacznemu przyspieszeniu. Dzięki chrześcijaństwu rosła świadomość, następowało upodmiotowienie ludzi, kościoły pełniły funkcje komunikacyjne, zakony – edukacyjne, ludzie coraz więcej podróżowali. W 1492 r., gdy Kolumb odkrywa Amerykę, świat się otwiera, ulega gwałtownym przemianom, a ludziom nie wystarcza już rola posłusznych i karnych owieczek. Chcą zmian, chcą być aktywni, chcą współuczestniczyć. Mają własne zdanie, mają wątpliwości do sprawy odpustów, do podejścia Kościoła do problemu grzechu i odkupienia, do mieszania tego, co polityczne z tym, co kościelne, widzą też hipokryzję. Pojawia się Luter i jego żarliwa wiara, czystość i wola zmian pada na podatny grunt.

*Upodmiotowienie ludzi, wymiana informacji, pojawienie się druku, to spowodowało, że podróż informacji, jak Pan wspominał, z jednego krańca Europy na drugi nie trwała już rok tylko kilka, kilkanaście tygodni. Kilka miesięcy po wystąpieniu Marcina Lutra mamy pierwsze ewangelickie kazania w Gdańsku, dominikanin Jakub Knade głosi kazania w duchu ewangelickim, to się podoba, to wciąga. Chciałbym spytać, jaki aspekt ruchu reformacyjnego, właśnie w skali Europy, uważa Pan Premier za najważniejszy: czy właśnie to upodmiotowienie ludzi, czy są może jeszcze inne wymiary?*

Nabożeństwa w języku ojczystym, to znaczy u nas w języku polskim i dostęp do Biblii, czyli do Słowa Bożego, dla każdego chrześcijanina. To był podstawowy element upodmiotowienia ludzi, to był klucz. Ksiądz Biskup, jako

młodszy, tego nie pamięta, ale ja to obserwowałem, bo chodziłem z kolegami i kolegami do kościoła katolickiego, w którym wszystko odbywało się po łacinie, za wyjątkiem kazania. Natomiast nikt w domu nie czytał Biblii, bo w zasadzie było to – trudno powiedzieć, że tępione – ale nie było to powszechne ani nie było to jakoś akceptowane, a na pewno nikt nikogo do tego nie zachęcał. Ludzie mieli dostęp tylko do interpretacji, nie do źródeł. A wiem, co to znaczy dostęp do źródeł. U mnie w domu czytano Biblię, czytano ją w czasie ewangelickich nabożeństw rodzinnych w niedzielę, czytano ją po polsku! Kazanie było również po polsku. To zawsze budziło we mnie poczucie prawdziwego uczestnictwa w sacrum, nie jako widza, ale jako pełnoprawnego uczestnika, kogoś równego i równie odpowiedzialnego jak pastor. To był wielki krok w kierunku rozumienia, współuczestnictwa, upodmiotowienia – de facto – demokracji. Bo chodziło nie tylko o emocjonalne przeżywanie wiary, ale także intelektualne i to przez każdego, kto, czytając Biblię, ma bezpośredni dostęp do tajemnicy wiary.



Fot. 3. Wykład podczas konferencji upamiętnienia Memorandum Wschodniego EKD (Warszawa, 2015)

*Co jeszcze jest ważne dla Pana w protestantyzmie?*

Etos pracy. Praca jako obowiązek i powołanie, jako wymiar naszej zasługi i naszego człowieczeństwa tu na ziemi. To podstawa. Dla mnie zawsze było to oczywiste. Moi koledzy na studiach myśleli inaczej. Ja uważałem, że praca ma wartość sama w sobie, a oni uważali, że praca to konieczność. Trzeba pracować, by żyć, ale nie żyje się przecież dla pracy – tłumaczyli mi. Miałem z nimi długie dyskusje na ten temat, może nie *stricte* teologiczne, ale ja opierałem swoje

argumenty na Biblii, na doświadczeniu środowiskowym i rodzinnym. Miałem to we krwi – oni nie. Ale teraz to się zmieniło! Mam wrażenie, że te trzy elementy, które wniosła do chrześcijaństwa Reformacja: język ojczysty w kościele, dostęp do Słowa Bożego i apoteoza pracy są dziś uznane za ważne nie tylko przez protestantów, ale i katolików.

*I stąd następne moje pytanie: jeden z niemieckich teologów XX wieku, mój boński nauczyciel ks. Martin Honecker, sformułował 20 lat temu, właśnie w kontekście przemian ekumenicznych, prowokacyjne pytanie, które stało się tytułem książki, a zarazem impulsem do debaty: Czy ogień protestantyzmu już się wypalił?*

Coś w tym jest. Ale wypaliły się też wojny, różnice, wielkie spory religijne. Pozostało zaś coś wspólnego, trwałego. Moja córka, zawsze bardzo wrażliwa i od dziecka po prostu mądra, wyważona w swoich sądach i ocenach, mówiła mi jeszcze w szkole: „Wiesz tato, to jest cudowne. Najpierw jadę do Dziegiełowa i przez 8 dni słucham wykładów, słów Pisma Świętego, modlimy się, ewangelizujemy (po protestancku). Potem 2 tygodnie spędzam na Oazie, gdzieś w okolicach Żywca czy Nowego Sącza, chodzimy po nocach, z góry na dół, klęczymy, śpiewamy, układamy tkaniny. Jesteśmy bezgranicznie wzruszeni, płaczemy, nie możemy zasnąć do rana, bo takie to są emocje. To cudowne – mam jedno i drugie i dla mnie to jest prawdziwa wiara”. Miała rację. Chrześcijańska wiara jest jedna, choć ma wiele twarzy. Potrzebuje intelektualnego rozumienia i gorących emocji. Moja córka wiedziała o tym 25 lat temu.

*To są te różne kręgi tożsamościowe – wspomnieliśmy o Pana europejskiej drodze, a czy Pan 25 lat temu przypuszczał, że będzie przewodniczącym Parlamentu Europejskiego, Europejczykiem par excellence, ale też polskim patriotą, lokalnym patriotą Ziemi Cieszyńskiej? Wspomniat też Pan o swojej przynależności do Śląska, gdzie tak wiele lat Pan spędził – który z tych kręgów tożsamościowych ma dla Pana dzisiaj, Anno Domini 2016, największe znaczenie?*

To co powiem, Księżo Biskupie, zabrzmi pewnie sztampowo i może wydać się niewiarygodne, ale jest niepodważalną prawdą. Wszystkie tożsamości są jednakowo ważne. Nie sposób odpowiedzieć, która jest ważniejsza, tak jak nie sposób rozstrzygnąć, która część Śląska ma większe znaczenie. To przecież jedna wspólna część Europy, która odpadła od Polski za czasów Kazimierza Wielkiego, która była targana wojnami, przechodziła z rąk do rąk i gdzie ludzie do XIX w., przez 500 lat, mówili polskim dialektem, nieco różnym w różnych częściach Śląska, i który to dialekt odkrywali ze zdziwieniem zarówno Miarka, jak i Stalmach, czyli księża katolicki i ewangelicki. Specjalnie wymieniłem tych dwóch, bo Miarka jest spod Lublińca, a Stalmach z Cieszyńskiego – obaj z odległych części Śląska. Na Śląsku oderwanym od Polski przez 500 lat, gdy w oparciu o gospodarkę rodziła się nasza epoka przemysłowa i nasza cywilizacja, mieszkańcy tej ziemi z trudem

utrzymywali swoją polskość. Urodziłem się pod Cieszynem, ale od szóstego roku życia żyję bez przerwy na Górnym Śląsku. W moich kręgach rodzinnych i towarzyskich ani na Zaolziu, ani w Chorzowie, polskość nigdy nie budziła najmniejszych wątpliwości – to zapewne wielkie szczęście, że tak mogłem zostać wychowany i takich miałem przyjaciół, rodzinę, znajomych – jak mógłbym więc w tej sytuacji odczuwać mniejsze znaczenie polskości?



Fot. 4. Wystąpienie w Kościele ewangelickim w Wiśle

Skoro na jednym Śląsku, gdzie się urodziłem, i na drugim, gdzie mieszkałem od dziecka, polskość miała znaczenie kluczowe i była fundamentem. Ci dwaj ludzie, których nazwiska wymieniłem, odkrywali tę polskość w sposób bardzo chyba prosty. Byli edukowani i ze zdziwieniem stwierdzali, że nie muszą znać języka obcego, żeby czytać Mickiewicza, a muszą znać język obcy, żeby czytać Goethego czy Haška. Myślę, że to był najprostszy sposób odkrycia polskości. Przecież narody tworzyły się dopiero w wieku XIX – zaś w wiekach XVII i XVIII ludzie „gadali” jakimś językiem, ale poczucia przynależności do państwa narodowego nie mieli. Myśmy stworzyli naród poprzez język, poprzez spójność kulturową, poprzez poezję, czytana – jak to chciał poeta – „pod strzechami”. Tak się rodziła nasza polskość. Ponieważ ja miałem to dobrodziejstwo, że spotkałem się z tym w jednej i drugiej części Śląska, to dla mnie polskość jest tak samo immanentną częścią mojej tożsamości, mojej przeszłości, jak śląskość cieszyńska czy chorzowska. U mnie jedno wynika z drugiego, jedno jest uzupełnieniem i wzmocnieniem drugiego. No i europejskość. Wszyscy jesteśmy przecież Europejczykami!

Śląskość – polskość – europejskość – to jest dla mnie absolutnie trójkąt równoboczny.

*Przejdźmy zatem do Śląska Cieszyńskiego, który dla nas, ewangelików, ma szczególne znaczenie, na którym tak często można Pana Premiera spotkać – widywaliśmy się tam wielokrotnie na różnego rodzaju uroczystościach, zebraniach, panelach dyskusyjnych. Co jest wyjątkowego w tym skrawku Polski, w którym ewangelicy wciąż stanowią siłę napędową, choć już nie większość?*

Trudno mi to ocenić, tak jak trudno ocenia się coś bardzo bliskiego. Śląsk Cieszyński, najbliższa mi ziemia, z której wywodzę się całym drzewem genealogicznym odsłoniętym w ewangelickich parafiach aż od roku 1690. Wielu moich przyjaciół z całej Polski mówi o Śląsku Cieszyńskim – chyba nie tylko po to, żeby sprawić mi przyjemność – że to jakiś „inny kawałek Polski”. Zawsze dobrze poukładany, zasobny, schludny, ale i spontaniczny, żywy. Z drugiej strony absolutnie otwarty na innych, tolerancyjny, choć pielęgnujący swoją tradycję i tożsamość. Może tego właśnie potrzeba każdemu europejskiemu regionowi i każdemu europejskiemu narodowi.



Fot. 5. Z ks. Janem Byrtem – sadzenie dębów w ogrodzie Reformacji (Szczyrk-Salmopol)

*A co z pobożnością Śląska Cieszyńskiego? Czy od czasów Pana dzieciństwa i młodości duchowość Śląska Cieszyńskiego na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat uległa jakimś zmianom?*

Zmian jest dużo. Nie chodzi tylko o bardziej puste kościoły, bo obaj wiemy, że przecież wiara wielu z tych, którzy je zapelniali pół wieku temu niekoniecznie była głęboka i jakoś umotywowana – mogła być też płytka i powierzchowna. Ale dziś gdzie indziej lokujemy emocje. Bogacenie się, komfort życia, beztroska, stają się celem samym w sobie, potrzeby duchowe czy religijne – karleją. Nie mamy na nie czasu, a one tego czasu wymagają. Myślę, że jest to jakieś zagrożenie dla naszej cywilizacji. Przewiduję jednak powrót do świata wartości, który jest nam dany i zadany w Europie, a który ma swoje źródło i siłę w chrześcijaństwie, w Ewangelii. Andre Malreaux powiedział kiedyś, że wiek XXI albo będzie wiekiem religijnym, albo go nie będzie. A przecież chcemy, żeby był. Zmiana pobożności – to jest naturalny proces, europeizujemy się. Śląsk Cieszyński też i to nieuchronnie, co oznacza przyjmowanie także pewnych zewnętrznych standardów. To nie jest złe, jeśli zachowamy szczerze przywiązanie również do tych wzorców tradycyjnych, które nas wychowały, które stanowią o naszej tożsamości. Musimy więc opanować nasz zachłanny konsumpcjonizm, hedonizm, próżność, bezmyślność, radykalny pragmatyzm, cynizm i wrócić do Ewangelii. Nie wiem, jak to zrobimy, ale musimy to zrobić.



Fot. 6. Debata podczas Tygodnia Ewangelizacyjnego (Dziegiełłów 2013)



*Pozwolę sobie teraz na bardziej osobiste pytanie: jaka była młodość Jerzego Buzka na Śląsku Cieszyńskim, w domu, gdzie spędził Pan 6 lat, później w szkole w Chorzowie i dalej na studiach?*

Moje babki, dziadkowie, ojciec, matka, która zmarła zaledwie dekadę temu, byli Cieszyniakami. Ale ja jestem „synek z Chorzowa”. Wszystkie szkoły, podwórka, zabawy, studia, praca, aktywność społeczna i polityczna wiążą się z Górnym Śląskiem. Historycznie i genetycznie jestem z Zaolzia, a moja mama do ostatnich chwil życia mówiła wyłącznie dialektem cieszyńskim, który ja też dobrze znam. We mnie jest więc mieszanka obu części Śląska i to wielkie szczęście, móc łączyć te dwa kawałki śląskiej ziemi. Bo Górny Śląsk to jest rozmach, taka rubasność i twardość, ale również doświadczenie walki i wielkiej goryczy, która rodzi szczególną zapobiegliwość i poczucie odpowiedzialności, zwłaszcza za pracę, którą się wykonuje i za drugiego człowieka – choćby na kopalni, gdzie zaufanie do innych jest najważniejsze. Ale Górny Śląsk to też poczucie humoru, które uwielbiam. Ja to wszystko czuję, mam to w sobie.

*Studiował Pan na Politechnice Śląskiej i potem rozpoczął wspaniałą naukową karierę. Dlaczego wybór padł na chemię? Czy był to wybór pragmatyczny, czy poznawczy? Czy ewangelicki etos był pomocą, czy przeszkodą w realizacji drogi naukowej?*

Jest Ksiądz Biskup prawdopodobnie setnym redaktorem, któremu wyjaśniam, że nie jestem chemikiem tylko mechanikiem-energetykiem. Gdy kandydowałem, a potem zostałem Premierem Polskiego Rządu, ktoś odkrył, że jestem pracownikiem Instytutu Inżynierii Chemicznej PAN i napisał: „z wykształcenia chemik” – i tak już pozostało po wsze czasy. To mi nie przeszkadza, bo to też piękny zawód, ale wyjaśniam, jak naprawdę jest. Jeśli etos ewangelicki mógł mi jakoś pomóc w pracy twórczej, to przede wszystkim ze względu na, wspomnianą już wyżej, naturalną i od dziecka wpajaną mi zasadę, że dobra praca jest kluczem do naszego zaistnienia w społeczności.

*Nauka była tylko przystankiem w Pana życiowej drodze, a następnym krokiem była polityka, która – jak sam Pan wspomniał – pojawiła się nagle. Jest Pan Premier jednym z kilku najbardziej znanych polskich polityków. To wielki zaszczyt dla nas ewangelików, wielka duma, ale też wielki dla Pana obowiązek i bez wątpienia ciężar. Jak doszło do tego, że wir życia politycznego tak bardzo Pana wciągnął.*

Wbrew pozorom nauka i polityka mają ze sobą wiele wspólnego. Zarówno nauka, jak i polityka są nie tylko zajęciem, są powołaniem, a ich uprawianie jest odpowiedzią na głos wewnętrzny. Nauka uprawiana bez powołania staje się tylko przyziemnym rzemiosłem, zaś polityka – bezmyślnym urzędowaniem. Polityk musi być wyczulony na fakty podważające trafność jego ocen, a naukowiec na wyniki sprzeczne z jego hipotezami. Jeśli polityk lekceważy niewygodne fakty, staje się doktrynerem, a badacz – dogmatykiem.

Dla mnie udział w polityce w wolnej Polsce był sprawą bardzo osobistą, wynikającą z historii życia mojego ojca, który był osobą głęboko wierzącą i jedną z niewielu, która po wojnie miała pełne studia politechniczne, po Politechnice Gdańskiej. Zabiegano więc, aby pełnił ważne funkcje, bo fachowcy byli potrzebni. Ojciec nigdy nie wpisał się do partii, bo było to dalekie od jego przekonań,

a także, jak sądzę (bo ojciec zmarł, jak miałem zaledwie 13, lat po wielu przesłuchaniach w UB, choć nie był więziony), chociaż bardzo trudno mówić mi o tym w sposób bezwarunkowy, opieram się na opowieściach mojej mamy i przekazach – również dlatego, że ówczesny system komunistyczny starał się



Fot. 8. Z Lechem Wałęsą podczas Forum



Fot. 7. Uroczystość nadania doktoratu honoris causa Politechniki Łódzkiej (Łódź 2010)

wyeliminować tych, którzy wierzyli albo przynajmniej traktował ich gorzej niż innych. I to było dla ojca wystarczającą przeszkodą, aby taki system w jakikolwiek sposób akceptować. A dla mnie przez wszystkie lata szkoły, potem studiów, potem pracy, gdziekolwiek bym nie był, był to taki niepisany i niewypowiedziany testament ojca: żeby sprzeciwiać się systemowi, który zaprzecza osobowości, zaprzecza możliwościom indywidualnego rozwoju, zaprzecza elementarnej obywatelskości.

Gdy wybuchła „Solidarność” w roku 1980, to moim pierwszym obowiązkiem było zorganizowanie Tymczasowej Komisji Zakładowej w mojej firmie, co nie wydawało się wtedy prostym zadaniem. Pamiętam, jak uginały mi się nogi, kiedy ogłaszałem wszystkim na zebraniu w Instytucie, że taki mam zamiar

i pytałem, kto by do takiej akcji przystąpił. Dopiero gdy okazało się, że niemal wszyscy, to wtedy już zadanie stało się proste. To mnie związało najpierw z Solidarnością, później z jej podziemiem, za które czułem się na Śląsku odpowiedzialny, jako że je organizowałem. Byłem również stałym uczestnikiem ze Śląska i Zagłębia posiedzeń Tymczasowej Komisji Koordynacyjnej władz podziemnych Solidarności. Byłem tam do roku 1987, kiedy ze względu na chorobę córki musiałem się wycofać. Potem, już w wolnej Polsce, w roku 1997 przyszli do mnie koledzy z Solidarności i zaproponowali kierowanie Komisją Programową Akcji Wyborczej Solidarności. Zgodziłem się. A potem zostałem wybrany do Sejmu i tak to się zaczęło, na pełny etat (śmiech)!

*Panie Premierze, kolejne pytanie jest bardzo trudne również dla mnie: czy Europa naprawdę potrzebuje takiego przebudzenia, odnowy chrześcijańskiej duszy, czy też powinna płynąć z nurtem i podkreślać w wymiarze ogólnoeuropejskim jedynie perspektywę uniwersalnych praw człowieka?*



Fot. 9. Wkrótce po elekcji na Przewodniczącego Parlamentu Europejskiego (Strasburg 2009)

A czy jedno i drugie wzajemnie się wyklucza?

*W moim postrzeganiu – nie. Ale w postrzeganiu Francuzów czy Belgów – tak.*

Być może dlatego że jestem Polakiem uważam, że jedno i drugie się uzupełnia, więcej: jest tym samym. Gdzieś indziej niż w Ewangeliach znajdziemy fundamenty miłości bliźniego, solidarności, troski o słabszych, które są podstawą praw człowieka? Zapisano je już 2000 lat temu, choć w nieco innej formie. Jak inaczej można je zakorzenić, jeśli nie w religijnej transcendencji?



Fot. 10. Wejście w życie Traktatu Lizbońskiego (Strasburg 2009)

Weźmy przykładowo prawa kobiet. Jeśli sięgniemy do tego, co jest zapisane w Ewangeliach, zauważymy, że kobiety – oczywiście na swoisty sposób, bo był to inny czas i inny kontekst kulturowy – są traktowane niezwykle poważnie, jako fundament naszej zbiorowości, bez kobiet nie ma w ogóle życia, nie ma działania, nie ma nas wszystkich jako zbiorowości. Dzisiaj interpretujemy to jako nowożytną równość praw, ale przecież to jest takie oczywiste! Takie naturalne, jak równość zapowiadana przez Jezusa „Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety, bo wszyscy jesteście jednym”. Dlatego bardzo cieszę się, że nasz kraj jest jednym z pierwszych, który w 1918 r. wprowadził powszechne prawo wyborcze kobiet.

Uczyliśmy się tego długo na kontynencie europejskim, ale w gruncie rzeczy w żadnym miejscu równość nie jest sprzeczna z treściami Biblii. Dla mnie więc odrzucanie tradycji chrześcijańskiej i odzęgniwanie się od chrześcijańskiego systemu wartości jest wielkim nieporozumieniem, błędem.

*Ale czy nie jest tak, że instytucje europejskie, w ramach owej akceptacji dla wszelkich inności i wzajemnej tolerancji, nie posunęły się za daleko i nie rugują tej tradycyjnej, chrześcijańskiej wizji świata z promowanego aktualnie systemu aksjologii europejskiej? Czy konstytucja europejska nie poszła w tym kierunku za daleko? Czy nie powinniśmy bardziej się o to upominać?*



Fot. 11. Jerzy Buzek na ulicach Trypolisu (Libia 2011)

Tak, powinniśmy i wielu w Europie to robi. Powinno być to znaleźć także w konstytucji. Ale równocześnie z jednej strony mamy kryzys chrześcijaństwa, zaś z drugiej strony – trzeba o tym wiedzieć – mamy coś na kształt renesansu. I widać to nawet w Parlamencie Europejskim w postaci choćby wzruszającego corocznego modlitewnego śniadania na kilkaset osób z całego świata. Janek Olbrycht i ja, obaj ze Śląska(!), jesteśmy tam regularnie od początku. Cieszę się, że głos z Polski był zawsze ostrzeżeniem i zawsze przywoływał to, co niezbędne w aksjologii europejskiej: fundament wiary. Ale też – wracając do Reformacji – trzeba pamiętać, że chrześcijaństwo i Kościół nie może być bierny tą biernością, która doprowadziła do buntu 500 lat temu. Zawsze trzeba się zatem przyglądać naszemu chrześcijańskiemu i kościelnemu życiu, czy nie wymaga ono zmian, czy nie wymaga reformy, żebyśmy nie mówili tylko o tym, że oto Europa odwraca się od Kościoła, a Kościół nie ma sobie nic do zarzucenia. Dotyczy to *nota bene* wszystkich Kościołów. Jako ewangelicy podkreślamy formułę *Ecclesia semper reformanda*, czyli że Kościół musi ciągle się reformować, ciągle wymaga zmiany i ciągle dąży do doskonałości. Kościół, o ile nie narusza to jego dogmatycznych fundamentów i prawd wiary, musi być responsywny, czyli wrażliwy na zmiany, na potrzeby ludzkie, na znaki czasu.

*Jeśli Pan pozwoli, powróćmy teraz na grunt krajowy, a dokładniej kościelny. Jest Pan bardzo zaangażowanym członkiem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Zadam trochę prowokacyjne pytanie: dlaczego nigdy nie zdecydował się Pan pełnić funkcji członka Synodu Kościoła ani też żadnej innej funkcji w Kościele. Wiemy, że wielu niemieckich polityków skutecznie łączy ogień i wodę, czyli Kościół i politykę? Wymienić można tu np. Richarda von Weizsäckera, ale są też ewangeliccy duchowni, którzy przechodzą do polityki, jak chociażby obecny prezydent Niemiec, Joachim Gauck. Dlaczego Pan nigdy nie spróbował?*

W tradycji polskiej, przynajmniej tej, którą znam i szanuję, która wiąże się z moim życiorysem, nie było tego rodzaju powiązań i nie ma ich także w Kościele katolickim. Niech tak pozostanie. My mamy swoją tradycję, Niemcy swoją. Ale też trzeba przypomnieć, że sam Luter wyraźnie oddzielał te „dwa królestwa” i „dwa obywatelstwa” człowieka: jedno duchowe, którego celem jest pobożność i kult Boga, drugie świeckie, które „poucza o powinnościach, jakie musimy spełniać będąc ludźmi i obywatelami”. Źle się dzieje, gdy ziemskie prawo i Ewangelia mieszają się ze sobą w jednych rękach.

*Nasz luterński Kościół w Polsce, jak to już powiedzieliśmy, funkcjonuje w głębokiej diasporze, w zupełnie innym kontekście niż Kościół niemiecki, szwedzki czy duński. Ta świadomość diasporalnej tożsamości, szczególnie tu w Gdańsku, jest dla nas bardzo ważna. Jak Pan Premier, w szerszej perspektywie, widzi dzisiaj rolę i miejsce polskiego luteranizmu, ewangelicyzmu w polskim społeczeństwie?*

Rola, znaczenie i wpływ – to wszystko ma już miejsce, to się dzieje. Mamy wpływ na to, co dzieje się w Polsce, chociażby przez sporą grupę osób obecnych w życiu publicznym, o których wiemy, że są wyznania ewangelickiego. To w żaden sposób nie ogranicza ich możliwości, nie zamyka przed nimi dróg, przynajmniej na razie! To są osoby wpływowe, choć jednocześnie – użyję takiego określenia – obserwowane. W każdym wywiadzie dotyczącym systemu wartości czy jakichś spraw fundamentalnych, nawiązuje się do ich „inności”, „mniejszości”, do ich wyznania. Ze mną jest podobnie, mimo że jestem z tego skrawka Polski, gdzie Kościół ewangelicki od wieków miał przewagę (liczebną) nad katolickim, czyli był „większością”. Zawsze pada pytanie o to, jak to wpływało na moje życie i w jaki sposób mnie ukształtowało, jaki to ma wpływ na moją działalność w Polsce i w Europie. Ponieważ – nie chciałbym tego przeceniać – ta moja obecność od trzydziestu paru lat w polskiej polityce jest oceniana raczej pozytywnie, więc wyciąga się raczej pozytywne wnioski z tego, że mam korzenie ewangelickie. Pytano mnie zresztą o to bardzo szczegółowo, kiedy zostałem przewodniczącym Parlamentu Europejskiego. Próbowano się doszukać tego bezpośredniego związku między rodzajem wiary a karierą polityczną, sugerując, że tylko ewangelik mógł zostać przewodniczącym Parlamentu Europejskiego, co było oczywistym nonsensem i nie miało w ogóle nic

wspólnego z rzeczywistością. Aczkolwiek to, że jestem taki, a nie inny, na pewno w dużym stopniu zawdzięczam temu, że jestem ewangelikiem i to też każdy wie.

*A jak Pan postrzega działalność naszego Kościoła tutaj? Jak sam Pan powiedział, Gdańsk mógłby być tym miejscem, w którym mógłby Pan zamieszkać. Jak Pan postrzega działanie naszego Kościoła w przestrzeni Trójmiasta i Pomorza?*

Mógłbym tam mieszkać, gdybym nie mógł na Śląsku, tylko wtedy (śmiech)! Przede wszystkim uważam, że działalność Kościoła w takim miejscu jest szczególnie ważna. Trójmiasto to okno na świat, niezwykle popularne wśród turystów, historyczne, ważne dla Polski i dla Europy, cieszące się dobrą sławą konferencyjną. Mamy swój kościół w Sopocie, który jest zwornikiem Trójmiasta i Pomorza – w centrum miasta, skromny, piękny, stary. I zarówno koncerty, które się tam odbywają, nabożeństwa, spotkania, o których można czytać będąc w pobliżu sopockiego molo, a robią to setki tysięcy turystów z całego kraju i z zagranicy, to wszystko ma wielkie znaczenie, choć symboliczne. Przypominamy, że jesteśmy, że działamy i oddziałujemy na społeczność. Dla wielu ludzi, którzy bywają w Sopocie, nasz kościół jest miejscem niemal równie sławnym i znaczącym jak molo. To niemal symbol tego miasta. Ja bezpośrednio nie uczestniczę w życiu Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Trójmieście, ale dawniej, gdy w czasie wakacji bywałem tu długo, bo 5-6 tygodni, za każdym razem w naszym kościele uczestniczyłem w nabożeństwach, koncertach, wykładach, spotkaniach organizowanych nie tylko przez sam Kościół, ale też we współpracy z innymi instytucjami – było to bardzo pouczające, tłumne, wzruszające. Myślę, że to jest najlepszy sposób oddziaływania. I widać to nie tylko tu, ale i na Mazurach. Dobrze działają kościoły w Mikołajkach, w Giżycku, w Sorkwicach... W wielu miejscach na Mazurach, gdzie bywałem, oddziaływanie społeczności ewangelickiej, w latach 60-tych jeszcze bardzo licznej, było znaczące. Ale Sopot to miejsce szczególne. Nasz kościół wciąga tu turystów, ludzi obojętnych.

*Jako ewangelicy żyjemy tu w bardzo głębokiej diasporze, stąd tak ważny dla nas jest kontekst ekumeniczny. Jak Pan z perspektywy europejskiej ocenia polski ekumenizm?*

Już chyba nie ma problemu polskiego ekumenizmu, on się już rozwiązał, bo stał się faktem. Pewnie dlatego nie mówi się też o nim w Europie, choć to może być związane z polityczną poprawnością, że w ogóle nie mówi się o religii czy religijności. To sprawy prywatne. Choć przecież w Brukseli mamy swoje modlitewne śniadania, o których wspomniałem, wspólne religijne spotkania, gdzie nikt nie pyta, kto jest jakiego wyznania. Odgaduję, że pewnie większość to są ewangelicy, bo tam jest sporo Estończyków, Łotyszy, Finów, Szwedów,

ale są też ludzie z południa Europy: z Hiszpanii, z Włoch, z Francji i ja naprawdę nie jestem w stanie powiedzieć, kto z nich jakiego jest wyznania. Wspólnie modlimy się, nic nas nie dzieli, bo wiara jednoczy nawet tych o odrębnych afiliacjach politycznych. Ale w kraju też nie widzę specjalnych zagrożeń dla tak rozumianego ekumenizmu czy tolerancji religijnej. Powtórzę: na razie nie widzę i mam nadzieję, że tak pozostanie. Kiedyś były konflikty związane z utraconą własnością kościołów ewangelickich. To dotyczyło kilku miejscowości, przede wszystkim na Mazurach, bo tam było ewangelikom najtrudniej. Dziś, mam nadzieję, wszystkie podobne sprawy zostały uregulowane. Choć rozumiem, że moja optymistyczna perspektywa może się różnić od perspektywy osób bardziej bezpośrednio, codziennie zaangażowanych w sprawy naszego Kościoła ewangelickiego. Dowiedziałem się ostatnio, że wniosek Biskupa KEA w RP, ks. Jerzego Samca, o to, by przyszły rok był oficjalnie rokiem Reformacji został przez Sejm odrzucony. Odmowa nadania obchodom roku 500-lecia Reformacji rangi państwowej boli. Tak jak boli każdy przejaw nietolerancji czy niechęci wobec tego, czego się nie zna, czy nie rozumie, a co przecież jest tak ważne dla wspólnotowego życia.

*Na co więc – według Pana Premiera – powinniśmy zwrócić szczególną uwagę w obchodach Roku Reformacji AD 2017? Co powinniśmy my, polscy ewangelicy zaakcentować?*

Trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie: co nam zagraża, jako Kościołowi ewangelickiemu? Nie tylko chodzi o zagrożenia zewnętrzne, obojętnie czy narosłe w naszym kraju, czy w Europie, ale przede wszystkim – co nam zagraża wewnętrznie? Druga sprawa: na co chcielibyśmy i na co możemy wpłynąć? Nie tylko w Polsce, ale i w Europie? Musimy o tym szczerze i otwarcie rozmawiać. Zastanowić się, co nam może zagrażać w trzech wymiarach: nam jako ewangelikom, jako Polakom i jako Europejczykom. A potem: w jaki sposób możemy pomóc w rozwiązywaniu problemów, w jaki sposób powinniśmy działać i oddziaływać, my – ewangelicy, Polacy, Europejczycy? My, polscy ewangelicy, którzy zawsze byliśmy w mniejszości, jesteśmy bardziej wrażliwi na dyskryminację i nietolerancję i bardziej wyczuleni na jej przejawy. Powinno nas to motywować do ochrony słabszych, do budowania pomostów. Myślę, że wielkie święto Reformacji powinno rewitalizować te wartości, umocnić je, odnowić nasze siły do dalszej walki, czy raczej dalszej troski o to, co wspólne, o to, co ważne, co łączy, a nie dzieli.

*Jak Pan Premier widzi swoją rolę w polskich uroczystościach związanych z 500-leciem Reformacji. My, w Trójmieście serdecznie zapraszamy do udziału w centralnych, pomorskich obchodach w dniach 18-21 maja 2017. Czy przyjmie Pan zaproszenie do udziału w panelu reformacyjnym w Dworze Artusa w dniu 19 maja?*





Fot. 12. Jerzy Buzek i Marcin Hintz podczas wywiadu dla GRE (Gdańsk 2016)

Chciałbym uczestniczyć we wszystkich uroczystościach, na które pozwoli mój kalendarz, związany z obowiązkami posła do Parlamentu Europejskiego, szefa Komisji Przemysłu, Badań i Energii oraz szefa Konferencji Przewodniczących wszystkich komisji, która to konferencja ustala program prac Parlamentu Europejskiego i to we wszystkich dziedzinach, nie tylko w mojej (przemysł, badania i energia). Więc są to bardzo rozległe obowiązki, a jako protestant muszę je skrupulatnie wypełniać (uśmiech) i robię to z zaangażowaniem. Oznacza to, niestety, że nie we wszystkim, co będzie się działo w Gdańsku, będę mógł uczestniczyć, ale będę się bardzo starał. Na szczęście my, protestanci, mamy przestrzeń, w której zawsze możemy się spotkać. To Biblia.

*Z premierem prof. dr. hab. Jerzym Buzkiem rozmawiał ks. bp Marcin Hintz*



Iwona Hintz

## Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2016

Rok 2016 obchodzony był w społeczności Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego jako Rok Kościoła. W dużej mierze był to jednak czas szczególnych przygotowań do obchodów wielkiego jubileuszu 500-lecia Reformacji. Również w trójmiejskiej parafii wiele przedsięwzięć wiązało się z tym wydarzeniem. Mijający rok był także poświęcony obchodom 1050-lecia Chrztu Polski. Społeczność parafialna, jak też Diecezja Pomorsko-Wielkopolska poprzez działania na terenie Gdańska żywo włączyły się w refleksję nad istotą chrztu świętego oraz znaczeniem wydarzenia sprzed ponad tysiąclecia dla naszej chrześcijańskiej tożsamości i relacji ekumenicznych.

W codziennej pracy parafialnej, podczas lekcji religii i spotkań młodzieżowych, jak również w tematyce godzin biblijnych oraz spotkań dla osób zainteresowanych wyznaniem ewangelickim staraliśmy się odnieść do motywu przewodniego pracy teologicznej Kościoła, czyli eklezjologii, nauki o Kościele. Ważnym impulsem dla naszej wspólnej refleksji była złożoność współczesnej sytuacji Kościoła: z jednej strony Kościół Chrystusowy poszukuje coraz to nowych form działania, z drugiej – w wielu środowiskach mówi się o jego kryzysie.

Hasło biblijne Roku Pańskiego 2016, które każdego dnia dawało nam motywację do działania i refleksji nad własnym życiem, pochodziło z Księgi proroka Izajasza: *Jak matka pociesza syna, tak Ja będę was pocieszał* (Iz 66,13). Słowa te były dla wielu ewangelików w Polsce impulsem do refleksji nad własnym życiem i motywacją do działania. Często w kontekście Hasła Roku przywoływany był aforyzm angielskiego, dziewiętnastowiecznego poety, Mathew Arnolda: „Bóg nie może być wszędzie, dlatego stworzył matkę”. Te dwie myśli, znakomicie ze sobą korelujące oraz idea Kościoła, jako duchowej Matki często były przywoływane przez trójmiejskich duszpasterzy i całą wspólnotę w roku 2016.

Parafia ewangelicka w Gdańsku-Gdyni-Sopocie, obejmująca swoim działaniem obszar od Tczewa, poprzez Trójmiasto, aż po Hel, różnymi sposobami oddziałuje na lokalną społeczność. Jako swój główny cel widzi głoszenie Ewangelii – Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie. Centralnym punktem życia parafialnego są niedzielne i świąteczne nabożeństwa, zawsze połączone ze spowiedzią i komunią świętą, które odbywają się w kościele Zbawiciela, o stałej porze – o godz. 9.30. Cztery razy w roku mają miejsce nabożeństwa według liturgii Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, za które odpowiada ks. mjr Tadeusz Jelinek z Żychlina. Podczas nabożeństw prowadzone są w zakrystii Kościoła zajęcia szkolki niedzielnej dla dzieci. Po nabożeństwach osoby zgromadzone w kościele chętnie korzystają z możliwości rozmów w „Sali Debory”, zlokalizowanej na emporze Kościoła Zbawiciela. Każdej niedzieli działa też punkt kancelaryjny prowadzony przez pastorową p. Iwonę Hintz, gdzie można dopełnić czynności administracyjne, jak też nabyć dwutygodnik „Zwiastun Ewangelicki”. Punkt wydawniczy, od lat prowadzony przez p. Dorotę Mielczarek, oferuje literaturę religijną, pocztówki, nagrania muzyczne, a w okresie adwentowym – świece „Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom” oraz opłatki. W Kościele działa również od 11 lat Biblioteka „Etos”, prowadzona przez p. Marię Drapella – pionierskie przedsięwzięcie w naszej diasporalnej Diecezji. W Bibliotece można wypożyczyć książki oraz czasopisma ewangelickie, ekumeniczne, a także z różnych dziedzin humanistyki. Biblioteka organizuje również wystawy okolicznościowe.

W tygodniu odbywają się studia biblijne, spotkania z osobami zainteresowanymi ewangelicyzmem, zebrania Koła Pań i Koła Pań Seniorek. W środy spotyka się na próbach chór parafialny „Gloria Dei”, którym kieruje p. Maja Zalesińska, absolwentka dyrygentury chóralnej w Akademii Muzycznej w Gdańsku. Kilka razy w roku mają miejsce prelekcje i wykłady popularnonaukowe, przygotowywane przez wspierany przez Parafię Gdański Oddział Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego, które spotykają się z dużym zainteresowaniem zarówno członków Parafii, jak też otwartych na dialog i ekumenizm mieszkańców Trójmiasta.

Przy Parafii działa Międzyszkolny Punkt Katechetyczny, mają miejsce cotygodniowe spotkania młodzieży oraz lekcje religii w kilku grupach wiekowych. Funkcję katechety pełni wikariusz diecezjalny, ks. Marcin Rayss.

Od wielu lat prężnie działa Parafialna Komisja Charytatywna, czyli Diakonijna, której przewodniczącym z ramienia Rady Parafialnej jest p. Artur Pawłowski, laureat nagrody Diakonii Polskiej „Miłosierny Samarytanin”. Komisja prowadzi pomocowy fundusz lekowy i stara się dotrzeć do osób najbar-

dziei potrzebujących. Ważną formą oddziaływania Komisji, jak też duszpasterkiej działalności księży, są odwiedziny domowe i w domach opieki. Parafia wspiera również finansowo osoby będące w trudnej sytuacji życiowej. Kilka razy w roku organizowane są również zbiórki pieniędzy dla osób doświadczonych nagłym kataklizmem. Takie akcje w skali kraju prowadzi Diakonia Polska, a trójmiejska Parafia, w ramach swoich możliwości, włącza się w tego typu działania. W okresie przedadwentowym zwłaszcza młodzież parafialna aktywnie włącza się w akcję „Prezent pod choinkę”, organizowaną i koordynowaną w skali kraju przez Centrum Misji i Ewangelizacji. Z kolei w okresie adwentu Parafia prowadzi sprzedaż świec „Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom”, a pozyskane środki przeznaczone są na wsparcie najbardziej potrzebujących dzieci w naszym kraju.

Dwa razy w roku na roboczych posiedzeniach zbiera się Rada Naukowa oraz Redakcja „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”. Podczas pierwszego z tych spotkań wypracowywany jest profil kolejnego numeru, a na spotkaniu jesiennym teka redakcyjna poddawana jest ocenie formalnej. Artykuły spełniające kryteria formalne poddawane są wewnętrznej ewaluacji, a następnie kolegium wyznacza po dwóch recenzentów zewnętrznych dla każdego ocenianego tekstu. Praca redakcyjna odbywa się poprzez korespondencję elektroniczną.

W mijającym roku Rada Parafialna zbierała się na dziesięciokrotnie, by omawiać bieżące sprawy administracyjne i gospodarcze. Pracę Rady Parafialnej kontroluje Komisja Rewizyjna, która przedkłada na Zgromadzeniu Parafialnym wnioski o udzielenie absolutorium Radzie Parafialnej.

Poniżej ukażemy chronologicznie działalność Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2016.

Działalność Parafii w nowym roku zainaugurowało nabożeństwo Słowa w sopockim kościele Zbawiciela, które poprowadził proboszcz Parafii, ks. bp Marcin Hintz w noworoczne popołudnie.

Styczeń to tradycyjnie czas ekumenicznych nabożeństw i spotkań. Ostatnie nabożeństwo ekumeniczne, wieńczące „Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan”, odbyło się w poniedziałek, 25 stycznia, w ewangelicko-augsburskim kościele Zbawiciela w Sopocie. Kazanie gościnnie wygłosił Biskup Pomocniczy Archidiecezji Gdańskiej, ks. bp dr Zbigniew Zieliński. Wśród duchownych, którzy wzięli udział w nabożeństwie, obecni byli przedstawiciele Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej – Oddział w Gdańsku: ks. Dariusz Józwiak z Kościoła Prawosławnego, ks. Rafał Michalak z Kościoła Polskokatolickiego oraz duchowni z Kościoła Rzymskokatolickiego: ks. prof. Grzegorz Szamocki – rektor Gdańskiego Seminarium Duchownego

i ks. Dariusz Ławik – referent do spraw ekumenizmu, proboszcz rzymskokatolickiej parafii św. Bernarda w Sopocie. Gospodarzy, tj. Kościół Ewangelicko-Augsburski, reprezentowali: proboszcz trójmiejskiej parafii ks. bp Marcin Hintz oraz ks. Marcin Rayss, wikariusz diecezjalny. W nabożeństwie wzięły także udział siostry ze Zgromadzenia Sióstr Brygidek w Gdańsku, które były organizatorkami „Modlitwy o Pokój” w Centrum Ekumenicznym w Oliwie – spotkania z przedstawicielami innych religii monoteistycznych, które odbyło się w niedzielę 17 stycznia. Podczas nabożeństwa w sopockim kościele Zbawiciela duchowni wraz z wiernymi wspólnie modlili się o jedność, pokój i braterską miłość, nie tylko między chrześcijanami, ale i między wyznawcami innych religii. Nabożeństwo uświetnił występ chóru parafialnego „Gloria Dei” pod dyktando Mai Zalesińskiej, który wspierany był w tym roku przez członków chóru „Pro Anima” z parafii rzymskokatolickiej Gwiazdy Morza w Sopocie. Chór w ekumenicznym składzie zaśpiewał cztery kolędy.

Po nabożeństwie duchowni i zaproszeni goście udali się do plebanii na przyjęcie, na którym podsumowano tegoroczny Tydzień Modlitw. Przewodniczący gdańskiego oddziału PRE, ks. bp Marcin Hintz, podziękował wszystkim, którzy głosili Słowo Boże i przyczynili się do organizacji TMOJCh 2016 na terenie Trójmiasta. Gościom tradycyjnie zostały również wręczone egzemplarze „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego” za rok 2015.

Dnia 31 stycznia 2016 roku, bezpośrednio po niedzielnym nabożeństwie, odbyło się coroczne sprawozdawcze Zgromadzenie Parafialne. Obrady modlitwą rozpoczął proboszcz Parafii, ks. bp Marcin Hintz. Następnie zweryfikowano listę obecności i powołano prezydium Zgromadzenia. Przed przystąpieniem do omawiania danych statystycznych oraz sprawozdania finansowego za rok ubiegły, zostały przedstawione sprawozdania z różnych obszarów działalności parafialnej w roku 2015. Wygłosili je: sekretarz Rady Parafialnej – p. Piotr Kowalski, prezes chóru parafialnego – p. Piotr Dolny, kurator wystaw w Sali Debory – p. Szymon Mielczarek, kierownik kancelarii parafialnej i koordynator pracy diakonijnej oraz pracy „Koła Pań” – pastorowa p. Iwona Hintz, przedstawicielka PTEw i kurator Biblioteki „Etos” – p. Maria Drapella, prowadząca punkt z wydawnictwami – p. Dorota Mielczarek. Wikariusz ks. Marcin Rayss przedstawił sprawozdanie z pracy katechetycznej i funkcjonowania filiału parafii w Tczewie. Podsumowania działalności Parafii za rok 2015 dokonał ks. bp Marcin Hintz. Następnie Zgromadzenie Parafialne zapoznało się ze statystyką dot. m.in. liczby wstąpień i wystąpień z Parafii, ofiarności w przeliczeniu na jedną osobę oraz ze sprawozdaniem finansowym. Parafialna Komisja Rewizyjna, po dokonaniu wcześniejszej kontroli finansów, złożyła wniosek o udzielenie absolutorium Radzie Parafialnej, który został przyjęty poprzez

głosowanie członków Zgromadzenia Parafialnego. W kolejnym punkcie proboszcz zapoznał uczestników Zgromadzenia z planami na rok 2016 oraz uchwalono preliminarz budżetowy. Ostatnim punktem porządku obrad były wolne wnioski. Zgromadzenie zakończono modlitwą.



Fot. 1. Otwarcie wystawy w Bibliotece Etos - w rocznicę śmierci Marcina Lutra

W niedzielę 14 lutego, po nabożeństwie, w parafialnej Bibliotece „Etos” została otwarta wystawa poświęcona Reformatorowi Kościoła, ks. dr. Marciniowi Lutrowi. Wystawa, przygotowana przez p. Marię Drapella wspólnie z ks. bp. Marcinem Hintzem, nawiązywała do pamiątki 470. rocznicy śmierci Lutra, zmarłego w Eisleben dnia 18 lutego 1546 roku. Z tej okazji zostały zaprezentowane pisma Reformatora, jego biografie, postylle, opracowania naukowe i inne publikacje poświęcone Marciniowi Lutrowi, związane z historią Reformacji. Wśród zgromadzonych eksponatów znalazły się również mało dostępne książki wydane zarówno przez polskie, jak i zagraniczne wydawnictwa.

Również w niedzielę, 28 lutego, w Sali Debory odbył się pierwszy tego-roczny wernisaż. Zaprezentowane zostały prace dr Joanny Jadczak-Wodzinowskiej, wykonane w różnych technikach malarskich, a poświęcone różnemu postrzeganiu czasu. Wystawa nosiła tytuł „Dwa światy”.



Fot. 2. Kościół Zbawiciela wystawa *Dwa Światy* Joanny Jadczyk

Pierwsze tegoroczne spotkanie Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego (Oddział Gdański z siedzibą w Sopocie) odbyło się 1 marca, na plebanii Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Sopocie. Prelekcję „Początki kąpieliska w Sopocie” wygłosił dr Janusz Dargacz z Muzeum Historycznego Miasta Gdańska. Referent przedstawił licznie zgromadzonym słuchaczom wiele faktów oraz ciekawostek, jak też zdjęć z historii sopockiego uzdrowiska.

Final IX Ogólnopolskiego Konkursu Biblijnego „Sola Scriptura” 2015/2016 odbył się w Bielsku-Białej, 12 marca 2016 r. Po raz pierwszy do finału zakwalifikowała się reprezentantka sopockiej parafii i znalazła się w gronie 139 młodych ewangelików ze wszystkich diecezji. W tej edycji uczestnicy musieli się wykazać znajomością Ewangelii Łukasza. Rywalizowano w trzech grupach wiekowych: szkoły podstawowe, gimnazja i szkoły ponadgimnazjalne. W dwóch starszych grupach zakres materiału poszerzono o artykuły ze „Zwiastuna Ewangelickiego” dotyczące Ewangelii Łukasza. Nasza młoda parafianka, Julia Hintz, została laureatką tego ogólnopolskiego konkursu w grupie uczniów szkół podstawowych. Statuetki dla najlepszych oraz dyplomy dla laureatów i pozostałych finalistów, a także nagrody rzeczowe, wręczali: bp Adrian Korczago, bp Marcin Hintz, bp Marian Niemiec oraz ks. Jerzy Below – dyrektor Wydawnictwa „Augustana”, organizatora konkursu.



Dnia 24 marca, w Wielki Czwartek, podczas nabożeństwa w kaplicy na plebanii, miała miejsce uroczystość wstąpienia do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego dwóch osób. Aktu przyjęcia do społeczności Kościoła Luterńskiego dokonali wspólnie ks. bp Marcin Hintz oraz ks. Marcin Rayss. Okres przygotowania do wstąpienia trwa nie krócej niż rok i połączony jest z uczęszczaniem na spotkania przygotowawcze, które wieńczy egzamin z wiedzy o duchowości ewangelickiej.

W dniach 4-5 marca, w Warcinie, na terenie Technikum Leśnego, odbyła się wiosenna sprawozdawcza sesja Synodu Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KEA w RP. W pracach Synodu bierze udział 5 delegatów trójmiejskiej Parafii oraz z urzędu duchowni. Obradom Synodu przewodniczy Biskup Diecezjalny, ks. prof. Marcin Hintz, który jest jednocześnie proboszczem trójmiejskiej Parafii.

Dnia 30 marca, w środę, w kaplicy na plebanii, odbyło się Zgromadzenie Parafialne poświęcone działalności gospodarczej, prowadzonej przez wyodrębnioną jednostkę księgową naszej Parafii. Na Zgromadzeniu zostało przedstawione sprawozdanie z działalności gospodarczej za rok 2015 oraz podjęto uchwałę o przekazaniu dochodu z działalności gospodarczej w całości na cele statutowe Parafii, tj. działalność kultową parafii.

Trójmiejska Parafia włącza się we wszelkiego rodzaju akcje charytatywne prowadzone lub organizowane przez Kościół ewangelicki. Skarbonka diakonijna to ekumeniczna akcja organizacji kościelnych: ewangelickiej Diakonii, rzymskokatolickiego Caritas Polska oraz prawosławnego Eleos. W Kościele Ewangelicko-Augsburskim akcja odbywa się od 1995 r., a od 2005 r. ma charakter ekumeniczny. Skarbonka diakonijna rozpoczyna się w Środę Popielcową i trwa do Świąt Wielkanocnych. W tym czasie Diakonia, Caritas i Eleos organizatorzy zachęcają do rezygnowania z drobnych przyjemności i przekazywania uzyskanych w ten sposób funduszy na rzecz potrzebujących. Hasło Skarbonki diakonijnej roku 2016 brzmiało: „Skarbonka pełna miłosierdzia”. Celem tej akcji było uwrażliwienie wszystkich pokoleń na potrzeby tych grup społecznych, które często bywają spychane na margines społecznego życia: są to osoby starsze, niepełnosprawne, dzieci, młodzież, a także rodziny w trudnej sytuacji życiowej. Zebrane środki Diakonia przeznacza na leczenie i rehabilitację osób starszych, zakup leków oraz innego rodzaju wspieranie osób potrzebujących. W tym roku udało nam się wspólnie zbierać 825 zł. Za wszystkie złożone na ten cel ofiary serdecznie dziękujemy!

W dniu 17 kwietnia 2016, podczas nabożeństwa w 3. Niedzielę po Wielkanocy Jubilate, obchodziliśmy jubileusz 45-lecia ordynacji ks. bpa seniora Mi-

chała Warczyńskiego – długoletniego proboszcza trójmiejskiej parafii oraz biskupa Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej. Uroczystość ordynacji bpa M. Warczyńskiego na duchownego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego miała miejsce 18 kwietnia 1971 roku, w kościele Zbawiciela w Sopocie.



Fot. 3. Jubileusz 45-lecia ordynacji ks. bpa Michała Warczyńskiego

Była to pierwsza ordynacja w sopockim kościele. Aktu ordynacji poprzez nałożenie rąk dokonali: ówczesny Biskup Kościoła – ks. dr Andrzej Wantuła w asyście ks. prof. Waldemara Gastparego oraz ks. seniora Edwarda Dietza. 45 lat później ks. bp senior Michał Warczyński ponownie stanął przy ołtarzu kościoła Zbawiciela, by służyć Bożym Słowem. Podczas nabożeństwa okolicznościową przemowę wygłosił do jubilata ks. bp Marcin Hintz i udzielił Mu błogosławieństwa. W imieniu zboru gratulacje i życzenia Biskupowi Warczyńskiemu z tej okazji złożyła Rada Parafialna, wręczając jubilatowi kwiaty. Nabożeństwo uświetnił występ chóru parafialnego „Gloria Dei”, a także występ solistki, Pauliny Warczyńskiej, córki Księdza Biskupa oraz muzyków. Po nabożeństwie Jubilat zaprosił wszystkich parafian na okolicznościowy tort do Sali Debory, gdzie podzielił się z zebranymi wspomnieniami i refleksją na temat 45 lat służby w Kościele Chrystusowym.

W marcu bieżącego roku ukazała się książka pt. *Na początku był Chrystus*, będąca szeroką relacją z rozmów biskupów trzech wyznań chrześcijańskich. W spotkaniu dyskusyjnym, które odbyło się w Krakowie latem 2015 roku, na zaproszenie bp. Grzegorza Rysia (Kościół Rzymskokatolicki), oprócz Gospodarza uczestniczyli także bp Jerzy Pańkowski (Polski Autokefaliczny Kościół

Prawosławny) oraz bp Marcin Hintz (Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP). Tematem rozmów duchownych i teologów była historia naszego kraju, znaczenie chrztu w życiu jednostki, jak i całego narodu, wizja Kościoła i jego jedności, a także najważniejsze wyzwania stojące dziś przed wyznawcami Jezusa Chrystusa. Biskupi wspólnie zastanawiali się nad pytaniami: Jakie jest miejsce religii w nowej rzeczywistości? Czy Polska jest dziś krajem chrześcijańskim? Czy jedność jest możliwa? Na czym polega rewolucyjna moc Ewangelii? Całość rozmowy przebiegała w kontekście jubileuszu 1050-lecia Chrztu Polski i to właśnie sakrament chrztu, łączący wszystkie wyznania, stał się punktem wyjścia dialogu, który w Polsce był wydarzeniem bez precedensu. Książka pozwala spojrzeć na Kościół Chrystusowy z różnych perspektyw, dostrzec to, co nas łączy i lepiej zrozumieć to, co nas różni. Jak mówi jeden z biskupów: „Musimy uczyć się takiej wrażliwości, która pozwoli nam zrozumieć, iż rzeczy dla nas bezdyskusyjne mogą innych ranić”. Lektura jest również okazją do tego, by przemyśleć własny chrzest oraz jego konsekwencje dla naszego życia. W niedzielę *Cantate*, 24 kwietnia, po nabożeństwie, w Sali Debory w kościele Zbawiciela w Sopocie odbyła się promocja i prezentacja książki. Spotkanie z jednym z Autorów, bp. Marcinem Hintzem, poprowadziła dr Maria Urbańska-Bożek. W trakcie spotkania zadawano pytania na temat treści książki oraz projektu wydawniczego, który powstał z inicjatywy krakowskiego Wydawnictwa „Znak”.

W dniu 10 maja na cmentarzu komunalnym w Sopocie (byłym cmentarzu ewangelickim) miało miejsce odsłonięcie i poświęcenie tablicy upamiętniającej dr. Johannes Kollatha – drugiego burmistrza Sopotu, urzędującego w latach 1905-1908. Uroczystość odbyła się z inicjatywy sopockiego *Stowarzyszenia In Memoriam*, które stawia sobie za cel m.in. chronić od zapomnienia pamięć o wielkich ludziach Sopotu. Tablicę odsłonięto tuż obok kaplicy Edwarda Herbsta, łódzkiego fabrykanta, wybitnego ewangelieka, filantropa, zaangażowanego w rozwój Sopotu, a prywatnie przyjaciela Johannes Kollatha. Drugi burmistrz Sopotu, mimo iż sprawował swój urząd bardzo krótko, został zapamiętany jako sprawny, energiczny i pracowity gospodarz, który w znacznym stopniu przyczynił się do rozbudowy Sopotu i wypromowania go na europejski kurort. W trakcie swojej kadencji doprowadził m.in. do regulacji ulic, budowy tunelu pod torami, budowy Łazienek Południowych, Gimnazjum Realnego, dbał o kluby sportów letnich: żeglarski, tenisowy, automobilowy, jak również sportów zimowych – stworzył tor saneczkowy. Dr Johannes Kollath zmarł przedwcześnie, w wieku 37 lat, 10 maja 1908 roku i został pochowany na sopockim cmentarzu ewangelickim.

17 maja w siedzibie Parafii odbyło się posiedzenie komitetu organizacyjnego obchodów 500-lecia Reformacji w Gdańsku i na Pomorzu. Na zaproszenie ks. bp. Marcina Hintza na spotkanie przybyli przedstawiciele trójmiejskich instytucji kultury, nauki oraz partnerzy i współorganizatorzy obchodów roku 2017. Celem spotkania było omówienie działań i stanu przygotowań do jubileuszu, wymiana idei, a także koordynacja zaplanowanych wydarzeń i inicjatyw. Komitet organizacyjny, w którego skład z ramienia Diecezji wchodzi: bp Marcin Hintz, ks. Marcin Pilch, prof. Jan Iluk oraz p. Dominika Gzowska, przedstawił również propozycję hasła obchodów, które ostatecznie zostało zaprezentowane w czerwcu br. wraz z otwarciem specjalnej strony internetowej poświęconej obchodom 500-lecia Reformacji w Gdańsku i na Pomorzu, zawierającej aktualności i kalendarium wydarzeń. Na spotkaniu ustalono, że obchody zainaugurowane zostaną już w roku bieżącym, podczas nabożeństwa Reformacyjnego, 31 października w sopockim kościele Zbawiciela. Główne uroczystości przewidziane są natomiast na drugą połowę maja 2017 roku.

21 maja 2016 odbyła się kolejna edycja „Europejskiej Nocy Muzeów”, w której nasza Parafia uczestniczyła już po raz piąty. Tradycyjnie w tym dniu otworzyliśmy kościół Zbawiciela w Sopocie dla zwiedzających. Miłośnicy nocnego zwiedzania mogli wejść do jedyne go obecnie kościoła ewangelickiego w Trójmieście w godzinach 19.00-23.00. Jak co roku został przygotowany również bogaty program. „Noc Muzeów” to nie tylko okazja do tego, by móc z bliska zobaczyć zabytki i zwiedzić miejsca, które na ogół są niedostępne, ale również możliwość poznania historii, wysłuchania koncertu, a w wielu przypadkach „Noc Muzeów” ma również wymiar edukacyjny. Głównym punktem programu w kościele Zbawiciela był koncert na harfę i wiolonczelę w wykonaniu tegorocznych absolwentek Ogólnokształcącej Szkoły Muzycznej im. Feliksa Nowowiejskiego w Gdańsku: Urszuli Hazuka i Natalii Błaszkiwicz. Goście mogli usłyszeć utwory zarówno klasyczne, jak i współczesne, m. in. solowy utwór jazzowy na harfę. Po koncercie odwiedzający nasz kościół mogli zapoznać się z multimedialną prezentacją dot. Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP oraz z wykładem ks. Marcina Rayssa na temat podstawowych ewangelickich zasad wiary i różnic między luteranami a katolikami. Po prezentacji był czas na zapoznanie się z wnętrzem kościoła oraz wystawami: o historii Reformacji, historii naszej Parafii, z wystawą w Bibliotece „Etos” poświęconą ks. dr. Marcinowi Lutrowi oraz z wystawą obrazów w Sali Debory. Łącznie nasz Kościół odwiedziło ponad 200 osób.



Fot. 4. Wizyta delegacji Parafii w parafii partnerskiej Hamburg Winterhude-Uhlenhorst

W dniach 28-29 maja delegacja parafialna w składzie: ks. bp Marcin Hintz, p. Iwona Hintz, p. Barbara Ginter, p. Klaudia Rayss i ks. Marcin Rayss przebywała z wizytą w Niemczech na zaproszenie parafii partnerskiej Winterhude-Uhlenhorst w Hamburgu. Sopocka parafia utrzymuje kontakty partnerskie z ewangelikami w Hamburgu począwszy od lat 90-tych, a ich owocem są liczne spotkania, wymiany i współudział w ważnych momentach dla obu wspólnot.

Oficjalna wizyta rozpoczęła się w sobotę, o godz. 14.00, świętem parafialnym połączonym z festynem powitalnym, zorganizowanym z myślą o uchodźcach. Rodzinne święto z wieloma atrakcjami dla dzieci i dorosłych, przy akompaniamencie muzyki i wspólnym biesiadowaniu na placu kościoła *Heilandskirche*, miało przede wszystkim na celu integrację miejscowej społeczności z przybyłymi do Hamburga uchodźcami. Przy tej okazji ks. Wolf-Rüdiger Schröder-Micheel oraz ks. Nicole Irmer oprowadzili naszą delegację po ogromnym terenie parafialnym, opowiadając o szerokiej działalności parafii – skoncentrowanej przede wszystkim na pracy socjalnej i diakonijnej oraz pracy z seniorami. Następnie wspólnie udaliśmy się do drugiego z kościołów należących do hamburskiej parafii *Matthäuskirche*. Tam o godz. 17.00 zaplanowano wieczorne rozważanie Słowa Bożego i wspólną modlitwę, w której oprócz delegacji z Polski wzięli również udział miejscowi parafianie, którzy przed laty byli z wizytą w Sopocie. Po rozważaniu zostaliśmy zaproszeni przez proboszcza, ks. Matthiasa Libermana, do sali parafialnej na kolację, gdzie do późnych

godzin wieczornych w licznym gronie rozmawialiśmy o sytuacji Kościołów w Niemczech i w Polsce, wymieniając doświadczenia związane ze służbą na rzecz drugiego człowieka, do której powołani są wszyscy chrześcijanie.

W niedzielę rano było nam dane przeżywać nabożeństwo w kościele Heilandskirche, które wspólnie poprowadzili gospodarz – ks. Liberman oraz gościnnie – bp Hintz, który wygłosił kazanie. Duchowni modlili się w dwóch językach i wspólnie udzielili wiernym sakramentu komunii św. Goście z Polski podczas nabożeństwa zaśpiewali również przy akompaniamencie gitary pieśń „Oto jest dzień”. Mimo iż hamburska parafia liczy 10 tysięcy zarejestrowanych osób, frekwencja podczas niedzielnego nabożeństwa wynosiła zaledwie kilkanaście osób. Należy jednak podkreślić, iż nabożeństwo miało ciepły, rodzinny charakter, a dla zaznaczenia naszej obecności na zakończenie wybrano z niemieckiego śpiewnika ewangelickiego pieśń, którą napisał polski kompozytor. Po nabożeństwie spotkaliśmy się jeszcze na kawie i ciście w parafialnej kawiarence, gdzie był czas na wspomnienia, przemowy i podziękowania. Przy tej okazji w imieniu trójmiejskich ewangelików przekazaliśmy gospodarzom drobne upominki i zaprosiliśmy nasze siostry i naszych braci w wierze do Sopotu.

31 maja odbyło się kolejne spotkanie Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego Oddział w Gdańsku, podczas którego zgromadzeni wysłuchali prelekcji dra Aleksandra Łupienko pt. „Rodzina Burschów”. Dr Aleksander Łupienko jest prawnikiem biskupa Juliusza Burschego, historykiem, pracownikiem Instytutu Historii PAN i jednym ze współautorów niedawno wydanej książki pt. „Rodzina Burschów. Opowieść o polskich ewangelikach”. Spotkanie było połączone z promocją książki.

Po prelekcji odbyło się zebranie sprawozdawczo-wyborcze Oddziału Gdańskiego PTEw z siedzibą w Sopocie. Dotychczasowemu zarządowi udzielono absolutorium. Prezes – prof. Tadeusz Stegner i wiceprezes – Maria Drappella postanowili nie kandydować do zarządu na kolejną kadencję. Wybrano nowe władze Zarządu, w składzie: prezes: Piotr Dolny, wiceprezes: dr Magdalena Izabella Sacha, sekretarz: Bolesław Borzycki, skarbnik: Dorota Kowalczyk.

W niedzielę, 19 czerwca, odbyła się już druga rowerowa wycieczka parafialna. Grupa licząca 24 osoby tuż po nabożeństwie wybrała się na Kaszuby, by wspólnie przejechać trasą rowerową noszącą nazwę „Kamienne Kręgi”. Współorganizatorami wycieczki byli państwo Gabriela i Zbigniew Kolka.



Fot. 5. Parafialna wycieczka rowerowa Kamienne Kęgi



Fot. 6. Zakończenie roku szkolnego 2015/16

W ostatnią niedzielę czerwca w sopockiej parafii świętowaliśmy zakończenie roku szkolnego 2015/2016. Z tej okazji w kościele Zbawiciela odbyło się dziękczynne nabożeństwo rodzinne. Nabożeństwo to było połączone z obchodami Pamiątki *Wyznania Augsburskiego* – co zostało również zaakcentowane przez występ chóru parafialnego „Gloria Dei”, który pod dyrekcją Mai Zalesińskiej wykonał trzy pieśni. Również młodzież i dzieci przy akompaniamencie

gitary chwaliła Boga pieśnią. Kazanie wygłosił ks. bp Marcin Hintz, a w trakcie nabożeństwa katecheta, ks. Marcin Rayss, wręczył dyplomy uczestników szkółki niedzielnej oraz świadectwa lekcji religii, a za bardzo dobre wyniki w nauce wręczone zostały specjalne nagrody. Wyróżniono m.in. uczennice, które zakwalifikowały się do diecezjalnego i ogólnopolskiego etapu biblijnego konkursu „Sola Scriptura” organizowanego przez nasz Kościół. W tym roku byli to: Clara Leśniak, Gabrysia Adrian, Lena Józefowska oraz Julia Hintz, która została laureatką etapu ogólnopolskiego w Bielsku-Białej. Na koniec dzieciom i młodzieży zostało udzielone przez duchownych specjalne błogosławieństwo.



Fot. 7. Piknik parafialny dla dzieci

W niedzielę, 26 czerwca, po nabożeństwie w ogrodzie parafialnym odbył się rodzinny piknik parafialny z okazji zakończenia roku szkolnego. Uczniowie wraz z rodzicami, dziadkami i wszystkimi chętnymi członkami Parafii świętowali wspólnie rozpoczęcie wakacji. Dla najmłodszych zostało przygotowanych mnóstwo atrakcji. Można było uczestniczyć w turnieju gier planszowych, dzieci mogły pod bacznym okiem dorosłych ozdobić buzie, była przygotowana piniata ze słodyczami. Rodzice zadbali o strawę dla ciała: salatkę, owoce, ciasta, świeżo wyciskane soki – wszystko pod hasłem: „pysznie i zdrowo”. Celem pikniku było wspólne spędzenie czasu i zabawa na świeżym powietrzu. W dobrej atmosferze i przy pięknej, słonecznej pogodzie przywitaliśmy wakacje, by po zasłużonym odpoczynku od września znów ruszyć do pracy.



W okresie wakacyjnym sopocki Kościół Zbawiciela otwarty jest dla zwiedzających. We wtorki, czwartki oraz soboty chętni mogą zapoznać się z wnętrzem Kościoła, obejrzeć wystawy znajdujące się w świątyni oraz uzyskać informację na temat Kościoła od dyżurującego w nim p. Artura Pawłowskiego.

Biblioteka Ewangelicka „Etos”, działająca w Kościele Zbawiciela w Sopocie, zorganizowała kolejną wystawę „Świat kobiet... przez wieki i kontynenty. Kobieta w społecznościach Kościołów ewangelickich”. Podczas otwarcia, 3 lipca 2016 r., p. Maria Drapella opowiedziała o koncepcji wystawy. W okresie wakacyjnym wystawa była otwarta dla osób zwiedzających Kościół.

W dniach 14-16 lipca miały miejsce na terenie Trójmiasta wichury oraz ulewne deszcze. Podczas tych anomalii pogodowych ucierpiał również dach Kościoła Zbawiciela, woda przedostała się do wnętrza Kościoła, powodując spore straty.

Po okresie przerwy wakacyjnej sopocki chór „Gloria Dei” wznowił próby. Na próbie chóru w dniu 8 września chórzyci zdecydowali, że funkcję prezesa chóru obejmie p. Maria Drapella. Jednocześnie podziękowano dotychczasowemu, wieloletniemu prezesowi chóru, p. Piotrowi Dolnemu, za pełnioną służbę.

W dniach 9-11 września filiał parafii w Tczewie gościł delegację z parafii partnerskiej „Ev. Trinitatis-Kirchengemeinde” w Witten, w Niemczech. Okazją do spotkania był jubileusz 25-lecia partnerstwa pomiędzy parafiami. Współpraca rozpoczęła się w roku 1991. To właśnie między innymi dzięki staraniom naszych współwyznawców zza Odry, filiał w Tczewie odzyskał kaplicę i budynek plebanii, a następnie otrzymał również pomoc w jego remoncie i wyposażeniu. Na przestrzeni 25 lat dochodziło wielokrotnie do wymian parafialnych i wzajemnych odwiedzin. Tym razem do Tczewa przyjechała 8-osobowa delegacja z ks. Christianem Uhlsteinem na czele. W sobotę goście zwiedzali m.in. Sopot oraz Tczew, a następnie spotkali się z ks. Marcinem Rayssem. Główne uroczystości zaplanowano na niedzielę. O godz. 12.30 rozpoczęło się jubileuszowe nabożeństwo, które wspólnie poprowadzili bp Marcin Hintz, ks. Marcin Rayss oraz ks. Christian Uhlstein, który wygłosił kazanie. Oprócz parafian z Tczewa w nabożeństwie brali również udział przedstawiciele Rady Parafialnej trójmiejskiej parafii, parafianie z Sopotu oraz zaproszeni goście.

W trakcie nabożeństwa był również czas na krótkie okolicznościowe przemowy z okazji 25-lecia partnerstwa. Ze strony polskiej głos zabrali kurator parafii Władysław Jamborowicz, bp Marcin Hintz, który przekazał pozdrowienia od swojego poprzednika – bpa Michała Warczyńskiego oraz p. Tadeusz Abt, który odczytał list wysłany przez ks. Engelsing – poprzednią proboszcz parafii Witten. Ze strony niemieckiej przemawiali: ks. Christian Uhlstein,

p. Reinhard Alter – członek rady parafialnej oraz p. Dietrich – emerytowany burmistrz Witten. Wręczono upominki z okazji obchodzonego jubileuszu. Po nabożeństwie zaproszeni goście udali się na obiad. Był to czas na lepsze poznanie się, wymianę doświadczeń dotyczących funkcjonowania obu parafii oraz wspólne rozmowy.

W dniach 16-21 września miał miejsce w naszym Kościele oraz na plebanii XVII Międzynarodowy Festiwal „Kalejdoskop Form Muzycznych im. Marii Foltyn, Sopot 2016”. Koncerty odbywały się w kościele Zbawiciela, a warsztaty wokalne tym razem odbywały się w sali na plebanii.

W niedzielę, 2 października, w kościele Zbawiciela mieliśmy okazję przeżywać kolejne, doroczne Dzięczynne Święto Żniw. Jest to zawsze okazja, by podziękować miłociwemu Bogu za wszystkie dary, którymi hojnie, na co dzień nas obdarza. Unaoczniają to w tym dniu warzywa i owoce pochodzące z ogrodów naszych parafian, którymi udekorowany jest kościół oraz chleb leżący na ołtarzu. W Święto Żniw ewangelicy dziękują także za pracę, za trud ludzkich rąk oraz za Boże błogosławieństwo nad całym Stworzeniem. Dzięczynne Święto Żniw wzywa nas także do tego, byśmy dostrzegali potrzebujących i potrafili dzielić się z nimi chlebem. Tego dnia zbieramy ogólnopolską ofiarę na ewangelickie domy opieki. Nabożeństwo miało świąteczny charakter, ubogacił je śpiew chóru parafialnego, a po nabożeństwie zostały tradycyjnie już rozdane bochenki chleba.



Fot. 8. Gala Sopotcka Muza w Kościele Zbawiciela

7 października w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie odbyła się coroczna gala „Sopocka Muza”, podczas której tegorocznym laureatom zostały wręczone sopockie nagrody w dziedzinie kultury i nauki. Statuetki, które wręczał Prezydent Sopotu Jacek Karnowski, trafiły do Jagody Kościk, prowadzącej teatr dziecięcy *Baabus Musicalis*, pisarki Magdaleny Grzebalkowskiej oraz doktora hab. nauk prawnych Grzegorza Wierczyńskiego. Tytuł Mecenasa Kultury otrzymała Firma VBW Engineering. Podczas uroczystości goście wysłuchali koncertu w wykonaniu *Polskiej Filharmonii Kameralnej* Sopot pod dyrekcją Wojciecha Rajskiego.

11 października odbyła się w sali na plebanii prelekcja prof. UJK dr hab. Lucyny Kostuch, „Religijność starożytnych Greków”, zorganizowana przez Gdański Oddział PTEw. Spotkanie było okazją do konfrontacji naszych wyobrażeń i stereotypów na temat wierzeń Hellenów.

W dniach 14-16 października w Kaliszu odbyły się już III Ogólnopolskie Mistrzostwa Ewangelickie w Bowlingu, które były połączone ze Zjazdem Diecezjalnym Młodzieży Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej. W Mistrzostwach i w Zjeździe uczestniczyła również młodzież z naszej Parafii, wraz z opiekunem ks. Marcinem Rayssem. Organizatorem Mistrzostw była kaliska parafia, duszpasterstwo młodzieży Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej oraz Ogólnopolskie Duszpasterstwo Młodzieży. Do Kalisza przyjechała młodzież m.in. z parafii: Ustroń, Pokój, Kępno, Leszno, Grudziądz i Gdańsk.

W dniach 21-22 października w Gdańsku miała miejsce konferencja naukowa „1050. Rocznica Chrztu Polski. Wydarzenie historyczne, religijne, kulturowe i społeczne”. Organizatorami konferencji były gdańskie instytucje naukowe: Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Polska Akademia Nauk oddział Gdańsk, Polska Akademia Umiejętności – Stacja Naukowa w Gdańsku, Miasto Gdańsk oraz Nadbałtyckie Centrum Kultury, które było zarazem gospodarzem konferencji, odbywającej się w Sali Mieszkańskiej Ratusza Staromiejskiego. Konferencja odbywała się pod patronatem honorowym m.in. Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego Jarosława Sellina, Metropolity Gdańskiego abp. Sławoja Leszka Głódzia, Prawosławnego Arcybiskupa Białostockiego i Gdańskiego abp. Jakuba oraz Biskupa Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KEA w RP bp. prof. Marcina Hintza, który jednocześnie był członkiem Komitetu Organizacyjnego i współprowadzącym konferencję. Obrady miały charakter ekumeniczny a tematyka konferencji nie skupiała się tylko na aspekcie historycznym wydarzenia „Chrztu Polski” – choć dyskusja nad tym, czy Mieszko przyjął chrzest w obrządku łacińskim, czy też cyrylo-metodiańskim jest wciąż żywa – ale przede wszystkim dotyczyła istoty chrztu i jego konsekwencji w życiu narodu i w wymiarze indywidualnym. Wyraźnie wskazano, że

sakrament Chrztu Świętego jest łączącym i jednoczącym wszystkich chrześcijan. Referaty wygłosili m.in. teologowie Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie: ks. bp prof. dr hab. Marcin Hintz – „Chrzest jako sakrament inicjacji i jego znaczenie we współczesnym ruchu ekumenicznym w Polsce” oraz prof. dr hab. Jerzy Ostapczuk – „Chrzest w Nowym Testamencie i Kościele prawosławnym”. Nestor polskich historyków ewangelickich, prof. dr hab. Janusz Mallek (UMK) z Torunia, zaprezentował referat pt. „Reformacja i kościoły protestanckie na Pomorzu w 16 stuleciu. Stan badań i postulaty badawcze”. Po każdym wygłoszonym referacie był czas na dyskusję i zadawanie pytań prelegentom. W pierwszym dniu konferencji uczestniczyli również duchowni Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KEA w RP, którzy dzień wcześniej spotkali się na diecezjalnej konferencji księży w Gdańsku. W piątek po południu uczestnicy konferencji mogli także wysłuchać w kościele św. Katarzyny w Gdańsku koncertu zatytułowanego „Muzyka polska na przestrzeni wieków”, w wykonaniu *Capelli Gedanensis*. W tym renomowanym zespole występuje p. Maja Zalesińska – dyrygentka chóru parafialnego „Gloria Dei”.



Fot. 9. Inauguracja obchodów 500-lecia Reformacji

Dnia 31 października, podczas nabożeństwa w kościele Zbawiciela w Sopocie, miała miejsce inauguracja obchodów jubileuszu 500-lecia Reformacji w Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KEA w RP, pod hasłem: „Ewangelickie dziedzictwo w Słowie, życiu, obrazie”. Na świąteczne nabożeństwo Słowa Bożego zostali zaproszeni liczni goście, a uroczystość miała ekumeniczny charakter. Obecni byli między innymi biskupi Kościoła Rzymskokatolickiego: bp Wiesław Szlachetka – biskup pomocniczy Archidiecezji Gdańskiej oraz

bp Jacek Jezierski – biskup Diecezji Elbląskiej, a także duchowni Kościoła Prawosławnego oraz Ewangelicko-Methodystycznego. W nabożeństwie brali również udział licznie zgromadzeni wierni oraz księża Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej. Liturgię wspólnie poprowadzili ks. Michał Walukiewicz, ks. Karol Niedoba i ks. Dawid Mendrok. Kazanie wygłosił zwierzchnik DPW, ks. bp Marcin Hintz, a modlitwę powszechną wspólnie zmówili duchowni różnych Kościołów.

W nabożeństwie wzięli udział również prezydenci Gdańska – Paweł Adamowicz oraz Sopotu – Jacek Karnowski, pod których patronatem odbywają się obchody 500-lecia Reformacji w Gdańsku i na Pomorzu. Na uroczystość przybyli także przedstawiciele trójmiejskich organizacji i instytucji ze świata nauki i kultury, które są współorganizatorami wydarzeń zaplanowanych na Pomorzu w związku z jubileuszem. Tegoroczne Święto Reformacji miało wyjątkową oprawę. Podczas nabożeństwa dwie pieśni wykonał chór Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku „Gloria Dei”, pod dyr. Mai Zalesińskiej, a bezpośrednio po nabożeństwie zebrani wysłuchali koncertu kwartetu smyczkowego Polskiej Filharmonii Kameralnej z Sopotu. W programie znalazły się m.in. utwory wybitnych ewangelickich kompozytorów: Johanna Pachelbela oraz Jana Sebastiana Bacha. Po koncercie miała miejsce prezentacja najważniejszych wydarzeń obchodów 500-lecia Reformacji w Gdańsku i na Pomorzu w roku 2017. Tę część rozpoczęto od zaprezentowania nowej witryny internetowej poświęconej w głównej mierze kalendarium wydarzeń planowanych w ramach obchodów jubileuszu. Na stronie znajdują się także aktualności, podstawowe zasady wiary Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, informacje o Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej i trójmiejskiej Parafii oraz opracowania historyczne dotyczące Reformacji w Europie i na Pomorzu. Strona funkcjonuje pod adresem: [www.reformacja-pomorze.pl](http://www.reformacja-pomorze.pl). Następnie głos zabrali przedstawiciele organizatorów przyszłorocznych wydarzeń. Prof. Tadeusz Stegner (Uniwersytet Gdański) zaprosił na Gdański Kongres Reformacyjny, w ramach którego odbędzie się konferencja naukowa „Słowo Ewangelii i jego oddziaływanie w tradycji Reformacji XVI wieku”, w dniach 18-19 maja 2017 r. Bronisława Dejna (Nadbałtyckie Centrum Kultury) opowiedziała m.in. o planowanej wystawie „Sola scriptura. Biblijne malarstwo i grafika pomorskich protestantów od XVI do XX wieku”, o spacerze edukacyjnym po Gdańsku „Szlakiem Reformacji” i o konferencji naukowej poświęconej Janowi Bugenhagenowi, Reformatorowi Pomorza. Natomiast Małgorzata Buchholz-Todorowska (Muzeum Narodowe w Gdańsku) zaprezentowała zaplanowaną wystawę pt. „Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej. W 500-lecie wystąpienia

Marcina Lutra”. Współorganizatorami tego dużego przedsięwzięcia są: Muzeum Historyczne Miasta Gdańska, Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska oraz Archiwum Państwowe w Gdańsku. Otwarcie wystawy będzie miało miejsce 31.10.2017 roku w Zielonej Bramie – Oddziale Muzeum Narodowego w Gdańsku. Na zakończenie zwierzchnik DPW, ks. bp Marcin Hintz, zaprosił zebranych do wzięcia udziału w przygotowywanych uroczystościach. Po uroczystościach w Kościele goście oraz przyjezdni wzięli udział w spotkaniu na plebanii.

1 listopada, w Pamiątkę Zmarłych, już po raz 15. odbyła się ekumeniczna, międzyreligijna modlitwa, upamiętniająca zmarłych gdańszczan, pochowanych na wielu, często już nieistniejących nekropoliach. Stąd też, z inicjatywy Miasta Gdańska, przy ul. 3 Maja powstał tzw. „Cmentarz nieistniejących cmentarzy” – pomnik historii, ku czci wszystkich tych, którzy przez wieki budowali dorobek kulturalny i materialny Gdańska. Wiele pokoleń, wiele narodowości, wielu wyznawców różnych religii – wszystkich łączyła troska o Gdańsk, poświęcenie czasu i trudu dla rozwoju tego miasta. Duchowni różnych wyznań i religii od 2002 roku spotykają się tam w dniu 1 listopada, by przez modlitwę i rozważane Słowo, upamiętnić tych, których groby już nie istnieją bądź zostały zapomniane. Na usytuowanym w centrum miasta symbolicznym cmentarzu zjawili się we wtorek duchowni Kościołów: rzymskokatolickiego, polskokatolickiego, prawosławnego, greckokatolickiego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-metodystycznego oraz zielonoświątkowego. Obecni byli także przedstawiciele gmin wyznania żydowskiego i muzułmańskiego. Każdy z nich, po zmówieniu modlitwy, złożył zapalony znicz na płycie upamiętniającej dawnych gdańszczan. W modlitwie wziął udział proboszcz Parafii Ewangelicko-Augsburskiej i zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej ks. bp Marcin Hintz. Przemawiał Prezydent Miasta Gdańska, Paweł Adamowicz, który przywitał zebranych i podziękował za wspólną modlitwę.

W niedzielę, 13 listopada, po nabożeństwie dokonano otwarcia nowej wystawy fotografii, autorstwa Marii Kowalińskiej-Tomczyk, w Sali Debory ewangelickiego kościoła Zbawiciela w Sopocie. Wystawa zatytułowana „Przyroda na Podlasiu” będzie dostępna do lutego 2017. Kuratorem wystaw w Sali Debory jest p. Szymon Mielczarek.

W połowie listopada zakończono remont kościoła Zbawiciela, który został sfinansowany z polisy ubezpieczeniowej. Prace wykonała firma budowlana „Estor”. Generalnie stwierdzono, że dach Kościoła wymaga całościowej naprawy. Parafia po raz drugi złożyła stosowny wniosek o dofinansowanie do Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Pomoc w dofinansowaniu

projektu zadeklarował już w roku 2015 Prezydenta Miasta Sopotu, dr Jacek Karnowski.

26 listopada w sopockim Kościele odbyło się uroczyste dziękczynne nabożeństwo z okazji 98. rocznicy odtworzenia Marynarki Wojennej RP w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie. W uroczystości wzięli udział m.in. Inspektor Marynarki Wojennej kontradmirał Mirosław Mordel, admirałowie, oficerowie Marynarki Wojennej, trójmiejscy parafianie oraz sympatycy. Gości przywitał dziekan ewangelicki Marynarki Wojennej – ks. kmdr. por. Marcin Pilch oraz gospodarz trójmiejskiej Parafii – bp Marcin Hintz. Kazanie wygłosił ewangelicki biskup wojskowy – ks. płk. Mirosław Wola. Nabożeństwo śpiewem uświetnił chór parafialny „Gloria Dei” prowadzony przez p. Maję Zalesińską.

W dniu 4 grudnia, po uroczystym nabożeństwie połączonym z występem chóru „Gloria Dei”, w kościele Zbawiciela miało miejsce Wyborcze Zgromadzenie Parafialne. W związku z upływem kadencji Synodu Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, Konsystorz zarządził wybory. W wyniku przeprowadzonej procedury wyborczej delegatami Parafii w Gdańsku-Sopotcie na lata 2017-2022 będą: Maria Drapella, Jan Iluk, Piotr Kowalski, Bogumił Linde oraz Dorota Mielczarek.

Na tegoroczny grudzień zaplanowane są kolejne wydarzenia: świąteczne spotkanie Rady Parafialnej, pracowników i wolontariuszy Parafii, Gwiazdka dla Dzieci oraz Kiermasz Adwentowy. W roku 2015 po raz pierwszy Gwiazdka miała miejsce w Kościele. Sala parafialna okazała się zbyt mała dla coraz większej liczby dzieci w naszej Parafii.

Zeszłoroczny kiermasz adwentowy cieszył się szczególnym zainteresowaniem. Przez rodziców dzieci uczęszczających na lekcje religii oraz członkinie Koła Pań, pod kierunkiem pastorowej p. Iwony Hintz, zostały przygotowane rozmaite świąteczne ozdoby oraz słodkości. Wśród ręcznie wykonanych wyrobów znalazły się cieszyńskie ciasteczka, wieńce adwentowe, chatki z piernika, malowane i wyszywane kartki świąteczne o wysokich walorach estetycznych. Nowością kiermaszu był kalendarz ścienny na rok 2016. Projekt opracował oraz użyczył zdjęć Pomorza ze swoich zbiorów p. Maciej Olech. Kalendarz prezentował nie tylko piękno regionu, ale także fotograficzny przegląd najważniejszych wydarzeń z życia Parafii. Przychód z kiermaszu w całości przeznaczony został na kolejne wyjazdy naszych dzieci i młodzieży.



Fot. 10. Kiermasz Adwentowy grudzień 2015

Przed nami bardzo ważny rok 2017 – obchody 500-lecia Reformacji. Jako trójmiejska parafia ewangelicka chcemy z całą siłą włączyć się w międzynarodowe obchody i złożyć świadectwo trwałości reformacyjnego dziedzictwa w Gdańsku, Gdyni, Sopocie, Tczewie i okolicach.