

ISSN 1898-1127

GDAŃSKI ROCZNIK
EWANGELICKI

vol. XI

Gdańsk 2017

Parafia Ewangelicko-Augsburska
w Gdańsku z siedzibą w Sopocie

RADA NAUKOWA

*Heinrich Assel – Uniwersytet w Greifswaldzie, RFN, Piotr Birecki – UMK, Jerzy Domastowski – UAM,
bp Marcin Hintz – ChAT, Jan Iluk – UG, Jarosław Kłaczek – UMK,
Paweł A. Leszczyński – Akademia im. Jakuba z Paradyża, Bogumił B.J. Linde – UG,
Janusz Małek – UMK, Magdalena I. Sacha – UG, Tadeusz Stegner – UG*

REDAKCJA

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

RECENZENCI STALI

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

RECENZENCI BIEŻĄCEGO NUMERU

*ks. prof. dr hab. Józef Budniak; dr Jerzy Domastowski; ks. prof. dr hab. Zygfryd Gläser; dr Michał Hucak;
ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła; prof. dr hab. Jarosław Kłaczek; dr hab. Sławomir Kościelak, prof. UG;
dr hab. Paweł A. Leszczyński, prof. Akademii im. Jakuba z Paradyża; dr hab. Krzysztof
Lewalski, prof. UG; dr hab. Lech Nieżurawski, prof. WSB; ks. prof. dr hab. Andrzej Pastwa;
dr hab. Jacek A. Prokopski; prof. dr hab. Tadeusz Stegner; dr Maria Urbańska-Bożek*

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

Joanna M. Arszynska

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

ISSN 1898-1127

Nakład: 600 egzemplarzy

Spis treści

KS. BP MARCIN HINTZ, *Słowo wstępne* 7

HISTORIA

SŁAWOMIR KOŚCIELAK, *Luteranie, katolicy, kalwiniści w Gdańsku. Bilans konfrontacji i koegzystencji w trzech pierwszych wiekach od wystąpienia Marcina Lutra*..... 9

TADEUSZ STEGNER, *Reformacja w ‘Odrodzonej Rzeczypospolitej’. Polskie ewangelickie środowiska opiniotwórcze w okresie międzywojennym wobec dziedzictwa Reformacji*.....26

KRZYSZTOF M. RÓŻAŃSKI, *Życie społeczne parafii luterskiej w Białymstoku od I do II wojny światowej*41

GRZEGORZ JASIŃSKI, *Obrazy z życia mazurskich ewangelików w 1946 roku*.....55

DAWID BINEMANN-ZDANOWICZ, *Historyczno-prawne aspekty włączenia działających w II RP Kościołów ewangelickich konfesji luterskiej i ewangelicko-unijnej do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej*.....70

JULIUSZ GARDAWSKI, *Wpływ ewangelicyzmu na gospodarkę – rola zaufania*88

TEOLOGIA

HANS-JÜRGEN ABROMEIT, *The Luther Effect: What was the aim of the Reformer and what was the result?*..... 107

MARCIN HINTZ, *Aktualność reformacyjnego przesłania we współczesnej etyce ewangelickiej* 115

ANDRZEJ PERZYŃSKI, *Document „From Conflict to Communion”. Some Historical Approaches*..... 128

TOMASZ KUPŚ, *Immanuel Kant a protestantyzm*..... 137

CHRISTOPH EHRLICH, *Das Prämonstratenserkloster Belbuck als eine Keimzelle der Reformation im südlichen Ostseeraum*..... 149

EWA SOJKA, JERZY SOJKA, *Kazanie Marcina Lutra na poświęcenie kościoła zamkowego w Torgawie* 159

KALINA WOJCIECHOWSKA, *Aby słowo Boże dzięki śpiewowi wśród ludzi przebywało* 189

VARIA

JACEK HOŁÓWKA, *Erazm i Luter o wolnej woli* 197

KAROL TOEPLITZ, <i>Marcina Lutra teologiczna definicja człowieka, czyli Dysputa o człowieku</i>	224
-------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

RECENZJE

ELIZA FILBY, <i>God & Mrs Thatcher. The Battle for Britain's Soul</i> (Paweł A. Leszczyński).....	235
----------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ANETA SOKÓŁ, <i>Polska książka ewangelicka po 1989 roku</i> (Grażyna Szcwarczyk). 239	
---------------------------------------------------------------------------------------	--

ROZMOWY

ZBIGNIEW NOSOWSKI, <i>Dysputa „Jaki byłby świat bez Reformacji?”</i>	243
----------------------------------------------------------------------------	-----

KALENDARIUM

IWONA HINTZ, <i>Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2017</i>	265
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Contents

RT. REV. MARCIN HINTZ, <i>Introduction</i>	7
--------------------------------------------------	---

HISTORY

SŁAWOMIR KOŚCIELAK, <i>Lutherans, Catholics and Calvinists in Gdansk. The balance of confrontation and coexistence in the first three centuries after Martin Luther's address</i>	9
TADEUSZ STEGNER, <i>Reformation in the "Revived Republic of Poland". Polish Evangelical opinion-forming circles in the interwar period towards Reformation heritage</i>	26
KRZYSZTOF M. RÓŻAŃSKI, <i>Community life of the Lutheran congregation in Białystok from the First to the Second World War</i>	41
GRZEGORZ JASIŃSKI, <i>Pictures of life of Masuria Evangelicals in 1946</i>	55
DAWID BINEMANN-ZDANOWICZ, <i>Historical and legal aspects of the inclusion of Evangelical Churches of Lutheran and Prussian Union confession into the Evangelical-Augsburg Church in the Republic of Poland</i>	70
JULIUSZ GARDAWSKI, <i>The influence of the Protestantism on economic effectiveness. The role of trust</i>	88

THEOLOGY

HANS-JÜRGEN ABROMEIT, <i>The Luther Effect: What was the aim of the Reformer and what was the result?</i>	107
MARCIN HINTZ, <i>The timeliness of the Reformation message in the contemporary Protestant Ethics</i>	115
ANDRZEJ PERZYŃSKI, <i>Document „From Conflict to Communion”. Some Historical Approaches</i>	128
TOMASZ KUPŚ, <i>Kant and Protestantism</i>	137
CHRISTOPH EHRIGHT, <i>The Premonstratensian Monastery in Belbuck as a starting point for the Reformation in the Southern Baltic Sea region</i>	149
EWA SOJKA, JERZY SOJKA, <i>Martin Luther's sermon at the aedication of the Castle Church in Torgau</i>	159
KALINA WOJCIECHOWSKA, <i>May the singing make the Word of Lord be among people</i>	189

VARIA

JACEK HOŁÓWKA, *Erasmus and Luther on free will* 197

KAROL TOEPLITZ, *Martin Luther's theological definition of man,
or Dispute concerning man* 224

REWIEV

ELIZA FILBY, *God & Mrs Thatcher. The Battle for Britain's Soul
(Paweł A. Leszczyński)* 235

ANETA SOKÓŁ, *Polish evangelical book after 1989 (Grażyna Szcwyczyk)* 239

TALKS

ZBIGNIEW NOSOWSKI, *Dispute: "What would the world look like
without Reformation?"* 243

CALENDAR

IWONA HINTZ, *Chronicle of Events in the Evangelical-Lutheran Parish in Gdańsk,
seated in Sopot, in the year 2017* 265

Słowo wstępne

Szanowni Czytelnicy,

Rok 2017 obchodzony był przez ewangelików na całym świecie jako Jubileusz 500 lat Reformacji. Aktywność Kościoła skupiła się w tych dwunastu miesiącach wokół dziedzictwa i aktualności reformacyjnego przekazu. Nie inaczej rzecz ma się z naszym *Gdańskim Rocznikiem Ewangelickim*. Miniony rok charakteryzował się wyteżoną pracą Redakcji oraz Rady Naukowej, by w możliwie szerokiej perspektywie ukazać bogactwo duchowości i myśli wyrosłej na gruncie Reformacji XVI wieku. Ufamy, że nasze wysiłki nie speszły na niczym i reformacyjny numer *Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego* spotka się z Państwa życzliwym przyjęciem. Ten zeszyt stanowi więc swoiste podsumowanie obchodów Jubileuszu Reformacji na Pomorzu.

Reformacyjny, jedenasty już numer naszego Rocznika, posiada strukturę identyczną z numerem poprzednim. Artykuły naukowe zamieszczone są w działach: *Historia*, *Teologia* oraz *Varia*. Teksty wartościowe, ale niespełniające wszystkich kryteriów publikacji numeru reformacyjnego ukaza się w przyszluszczonym wydaniu. Całość bieżącego uzupełniają *Recenzje* oraz *Rozmowa*, która w Roku Jubileuszu ma postać zapisu Debaty reformacyjnej, jaka odbyła się w maju 2017 r. w Ratuszu Głównego Miasta Gdańska. Jak zawsze, całość wieńczy *Kalendarium* Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie, czyli zapis przebogatych wydarzeń, które miały miejsce w roku 2017.

W zespole *GRE* nastąpiły niewielkie zmiany, mianowicie w redakcji pracę rozpoczęła Marta Borzych, członkini Parafii w Gdańsku.

Nasz Rocznik coraz bardziej rozwija stronę internetową, gdzie mogą znaleźć Państwo *in extenso* treść wszystkich opublikowanych na naszych łamach artykułów do roku 2016. Są one dostępne w formacie pdf. Na stronie www.gre.luteranie.pl internauci znajdą także abstrakty w języku polskim wszystkich artykułów zawartych w bieżącym numerze, jak również wymagania redakcyjne adresowane do przyszłych autorów.

Rocznik, tak jak w ubiegłych latach, dostępny jest także w międzynarodowych, naukowych bazach danych, które coraz częściej zwane są repozytoriami: CEJSH - *The Central European Journal of Social Sciences and Humanities* (www.cejsh.icm.edu.pl) oraz CEEOL - *Central and Eastern European Online Library* (www.ceeol.com). *GRE* indeksowany jest także w międzynarodowej bazie *ERIH+* oraz polskiej *Index Copernicus*.

W bieżącym numerze znalazło się sześć artykułów naukowych poświęconych szeroko rozumianym aspektom historii ewangelicyzmu. Tym razem, z uwagi

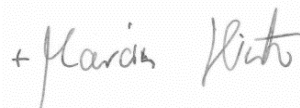
na jubileuszowe obchody, skoncentrowaliśmy się na historii Kościoła ewangelickiego na ziemiach Rzeczypospolitej.

W reformacyjnym numerze GRE publikujemy siedem artykułów z zakresu teologii, w tym dwa napisane przez niemieckich teologów ewangelickich, jeden polskiego ekumenisty rzymskokatolickiego w języku angielskim, jeden tekst z pogranicza teologii i filozofii oraz dwa artykuły ukazujące dzieje Reformacji XVI wieku, wśród których znalazło się tłumaczenie i komentarz kazania ks. dra Marcina Lutra. Część tekstów powstała jako rozszerzona i pogłębiona wersja referatów konferencyjnych, wygłoszonych podczas Gdańskiego Kongresu Reformacyjnego w dniach 18-19 maja 2017, który odbył się w siedzibie Uniwersytetu Gdańskiego.

W dziale *Varia* zamieściliśmy dwa teksty o charakterze filozoficznym i polemicznym. Jeden z nich jest komentarzem do słynnej *Disputatio de homine* Marcina Lutra.

Pragniemy zaznaczyć, podobnie jak w latach poprzednich, że poglądy Autorów nie zawsze zgodne są z poglądami Redakcji. Chcemy, by nasze czasopismo było forum dyskusji ogólnohumanistycznej.

Życzę wszystkim Czytelnikom interesującej lektury i mam nadzieję, że *Gdański Rocznik Ewangelicki* w roku Jubileuszu 500 lat Reformacji spełnia swoją misję badawczą oraz popularyzatorską w zakresie historii Kościoła ewangelickiego, teologii, a zwłaszcza ekumenizmu, jak też stanowi ważne miejsce dyskusji akademickiej w dziedzinie szeroko rozumianej humanistyki. Życzę nam wszystkim wiele Bożego prowadzenia.



ks. bp Marcin Hintz – redaktor naczelny

Sławomir Kościelak

**Luteranie, katolicy, kalwiniści w Gdańsku.
Bilans konfrontacji i koegzystencji
w trzech pierwszych wiekach
od wystąpienia Marcina Lutra**

**Trzy główne wyznania
w ujęciu demograficznym Jana Baszanowskiego**

Punkt wyjścia dla niniejszych rozważań stanowią dane demograficzne, które dla wskazanych tytułem artykułu stuleci zebrał swego czasu Jan Baszanowski. Badacz ten zaprezentował proporcje pomiędzy trzema wymienionymi powyżej głównymi wyznaniem Gdańska w ujęciu procentowym i liczbowym. Baszanowski nie wypowiedział się w sposób kategoryczny w stosunku do wieku XVI, ponieważ nie zbierano wówczas w mieście jakichkolwiek danych statystycznych, które mogłyby służyć wiarygodnym ocenom¹. Dane takie, tzw. tabele ruchu naturalnego, rozpoczęto gromadzić wraz z czwartą dekadą XVII w. (od 1631 r.)² i dotyczyły one całego obszaru miejskiego Gdańska, objętego jego zewnętrznymi fortyfikacjami³. Według tych danych ponad 100 lat po pierwszych wystąpieniach reformacyjnych w Gdańsku, a mniej więcej 60 po uzyskaniu przywileju wyznaniowego (mowa zatem o dekadzie 1631-1640) 85 % ludności Gdańska stanowili luteranie, około 9% kalwiniści, a niespełna 6% katolicy⁴. Ponad półtora wieku później, w dekadzie 1791-1800 Baszanowski wyka-

¹ Jan Baszanowski, *Statystyka wyznań a zagadnienia etniczne Gdańska w XVII-XVIII wieku*, „Zapiski Historyczne”, tom LIV, 1989, z. 1, 58-59.

² Tenże, *Przemiany demograficzne w Gdańsku w latach 1601-1846*, Gdańsk 1995, s. 7.

³ Tamże, s. 34-81.

⁴ Tamże, s. 171.

zał 74-procentową populację luteranów, 23% katolików i niespełna 3% kalwinistów⁵. Baszanowski pomijał drobniejsze, bardzo skromne co do liczby wyznawców grupy wyznaniowe, które nawet w późniejszym czasie, XIX w., oscylowały wokół kwoty 1%, a w okresie wczesnonowożytnym liczyłyby promil, bądź ułamek promila – np. menonici, anglikanie, Żydzi, do pewnego momentu arianie. Według tak zestawionych danych należałoby uznać, że luteranie stale stanowili wyraźną większość, jednak w początku XIX w. nie tak już dominującą i dystansującą swoich „rywali”, jak było to w początkach XVII w. Katolicy na przestrzeni tego okresu poczynili znaczący progres: z marginalnej, rozproszonej po mieście trzeciej siły urosli do rangi drugiego, bardzo już widocznego w Gdańsku żywiołu. Kalwiniści w takim ujęciu byłiby już na początku demograficznego badania Jana Baszanowskiego grupą niekoniecznie zasobną w wiernych (choć plasowali się wówczas na drugim miejscu stawki), a z biegiem wieków liczba ich katastrofalnie zmalała i nie dopomogło w odwróceniu tej tendencji pojawienie się dwóch mniejszych grup ewangelickich reformowanych: wypędzonych z Francji hugenotów (1686) oraz – poprzez zdominowanie po 1707 r. gminy angielskiej – szkockich presbiterian⁶. Ustalone przez Baszanowskiego wartości bezwzględne w odniesieniu do liczebności poszczególnych wyznań pokazywały to jeszcze wyraziściej: w 1631-1640 było w Gdańsku ponad 53 tys. luteranów, a pod koniec XVIII w. zaledwie 27 tys. Liczba katolików z około 3,7 tys. wzrosła do około 8.4 tys. osób. Kalwinistów w początku XVII w. było niespełna 6 tys. Ponad półtora wieku później Baszanowski doliczył się ich około tysiąca⁷.

Określenie apogeum możliwości i wpływów

Sprowadzić bilans konfrontacji/koezystencji trzech głównych wyznań w Gdańsku w okresie nowożytnym do zestawienia suchych danych liczbowych, to jednak pewne nadużycie, bowiem dane z tabeli Baszanowskiego nie oddają kilku istotnych aspektów z dziejów wzajemnych relacji pomiędzy trzema głównymi konfesjami gdańskiego ośrodka.

Każde z przedstawianych wyznań przeżyło w ciągu tych trzech stuleci swoją chwilę triumfu, próbę „wzięcia całości” z wykluczeniem potencjalnych

⁵ Tamże.

⁶ Zob. na ten temat: S. Kościelak, *XVI-XVIII w. – bezpieczna przystań dla religijnych uchodźców? Z dziejów koezystencji międzywyznaniowej w epoce nowożytnej*, „Studia Historica Gedanensia”, t. V. 2014, s. 196-215.

⁷ J. Baszanowski, *Przemiany demograficzne*, s. 171.

rywali. To zrozumiałe, że w każdym z tych przypadków stało się to w innym okresie czasu. Katolicy swoje „pięć minut” – ostatnią szansę odparcia ataku Reformacji, jeśli tak można powiedzieć – przeżyli zaraz u początku biegu wydarzeń, po 1526 r. Próba ta nie wynikała jednak z inicjatywy wiernych, a nawet nie do końca była to inicjatywa struktur przywódczych Kościoła, a jedynie administracyjna interwencja monarchy, Zygmunta I Starego, za którą nie poszły żadne zmiany w życiu religijnym Kościoła⁸. W pierwszych latach po zaistnieniu reformacyjnego ruchu katolicy nie mieli pomysłu, nie posiadali żadnej koncepcji działań ratunkowych. W krótkim okresie 1526-1529, gdy wydawało się, że sytuacja w mieście jest opanowana, luteranizm formalnie zakazany i, przynajmniej werbalnie, wykorzeniony, nie uczyniono nic, by naprawić sytuację w gdańskich parafiach. Proboszczowie w dalszym ciągu korzystali z prebend, jak i ze stypendiów; nie przebywając na miejscu, posługiwali się zastępcami, teraz na ogół jeszcze gorzej przygotowanymi do kapłaństwa i posługi⁹. Oficjalowie gdańscy i pomorscy, z racji funkcji przynajmniej czasowo zobowiązani do przebywania w mieście, przejawiali w tym czasie całkowitą bierność lub nawet sprzyjali po cichu Reformacji, bo ta jawiła się jako remedium na bolączki Kościoła¹⁰. W gruncie rzeczy nie widać jakichkolwiek prób reformowania, zwierania szyków, mobilizowania wiernych, wprowadzania jakichkolwiek nowych zarządzeń i postulatów. Wytycznych płynących z Rzymu, Gniezna, Włocławka także nie było poza powtarzaniem nieustannie edyktami królewskimi, zakazującymi propagowania luteranizmu i kontaktów z ogarniętą Reformacją Rzeszą¹¹. I ta bierność zemściła się – niemal natychmiast. W 1529 r. w kościele Mariackim rozpoczął niejawną działalność reformatorską Pankratus Klemme i w krótkim czasie przekonał do luteranizmu ogół mieszkańców Gdańska, łącznie z elitami¹².

⁸ M. Bogucka, *Przemiany społeczne i walki społeczno-polityczne w XV i XVI wieku*, [w:] *Historia Gdańska*, t. II, red. E. Cieślak, Gdańsk 1982, s. 245-248.

⁹ S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk 2012, s. 44-45.

¹⁰ Taką postawę prezentował np. Urban Ulrich, oficjał gdański w latach 1524-1540, oficjał pomorski 1532-1536. Zob. P. Czaplewski, *Wykaz oficjałów gdańskich i pomorskich od 1467-1824 r.*, „Roczniki TNT”, 19, 1912, s. 27-31. Zob. też S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku*, s. 47.

¹¹ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3, *Czasy nowożytne 1517-1758*, Warszawa 1989, s. 77-78.

¹² Z. Nowak, J. Urban, *Pankracy Klemme – gdański działacz reformacyjny i jego księgozbiór*, „Rocznik Biblioteki Narodowej”, R. IV, 1968, s. 107 - 140.

Luteranie z całej trójki przedstawianych tu wyznań osiągnęli największy sukces i znaczenie, jednak nie był to sukces zupełny. Próbę konfesjonalizacji¹³, czyli budowy jednorodnego, homogenicznego kościoła „miejskiego”, panującego niepodzielnie na terytorium Gdańska (pomijając epizod lat 1525-1526, gwałtownej, ale nietrwalej luteranizacji miasta) jego władze podjęły po otrzymaniu przywileju wyznaniowego w 1557 r. Przywilej Zygmunta Augusta z lipca 1557 r., mający wyraźny charakter dokumentu nie w pełni oficjalnego, bo wychodzącego z kancelarii prywatnej króla, mówił wyłącznie o luteranach, którym dawał swobodę działania w Gdańsku (jednak z zachowaniem w niezminionej postaci ceremonii i rytów – ukłon w stronę *Statuta Sigismundi*, wydanych swego czasu w imieniu poprzedniego monarchy)¹⁴. O katolikach nie było w tym dokumencie ani słowa. Można założyć, że król był przekonany co do oczywistości ich funkcjonowania w mieście, jednak dawał swoim przyzwoleniem zielone światło dla eksplozji działań i powiększenia zakresu wpływów luterzańskich, mało troszcząc się o dotychczasowego formalnego dominanta. Luteranie działali zresztą bardzo rozważnie, bez podejmowania jakichkolwiek gwałtownych środków. Parafie, nawet te podlegające patronatowi miasta, przejmowali w sposób ewolucyjny, osadzając w nich nowych, luterzańskich rządców, pastorów i kaznodziejów po naturalnym zejściu (śmierci) proboszcza katolickiego¹⁵. W obszarze murów miejskich proces ten, w odniesieniu do parafii podlegających miastu, przebiegł bez jakichkolwiek incydentów w latach 1557-1561, w obszarze podmiejskim z małymi wyjątkami wdrożono go po roku 1572, a sfinalizowano w początku XVII w.¹⁶ Gdańszczanie nie byli już tak cierpliwi w stosunku do katolickich wikarych, którzy rzeczywiście winni byli działać w parafialnych wspólnotach. Tych usunięto z kościołów miejskich najpóźniej do końca 1558 r.¹⁷ W głównej świątyni Gdańska, kościele Mariackim, sytuacja była inna. Był to kościół pod patronatem królewskim. Monarcha nie miał zamiaru rezygnować ze swojego prawa desygnowania tu proboszcza. Prezentowani do kościoła Mariackiego duchowni byli jednak osobami o wyso-

¹³ H. Schilling, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, przekł. Jerzy Kałużny, Poznań 2010, s. 55-59. Tytuł oryginału: *Konfessionskonflikt und Staatsbildung*, Heidelberg 1981.

¹⁴ S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku*, s. 57.

¹⁵ Tamże, s. 72-73.

¹⁶ Zob. L. Rhesa, *Kurzgefaßte Nachrichten von allen seit der Reformation an den evangelischen Kirchen in Westpreußen anstellten Predigern*, Königsberg 1834, s. 82-116.

¹⁷ S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku*, s. 72.

kim stopniu prestiżu społecznego, dyplomatami, kanonikami, nierzadko biskupami, zatem nie przebywali w mieście na stałe. Wielką rolę odgrywał tu jeszcze przed Reformacją kaznodzieja głoszący kazania z głównej ambony, powoływano też doraźnie, od czasu do czasu tzw. komendarzy. W 1536 r. Rada Miejska owego głównego kaznodzieję określiła mianem drugiego proboszcza (został nim wtedy wspomniany Pankratus Klemme)¹⁸. W historiografii przywykło się określać to stanowisko mianem „pastora” dla tego już właśnie okresu, jest to jednak pewien anachronizm. W każdym razie owi „drudzy” proboszczowie byli tu obecni jeszcze przed przywilejem 1557 r. Po 1557 r. władze miasta powiększyły luterską obsadę do czterech kaznodziejów, umieszczając ich obok teoretycznie wciąż istniejącej obsady katolickiej (nazywamy taki system zarządu jednym obiektem przez dwie odrębne wspólnoty religijne sakralnym symultaniem)¹⁹. W 1572 r. podczas bezkrólewia po śmierci Zygmunta Augusta, luterkańscy kaznodzieje za wiedzą i zgodą władz miasta zaczęli odprawiać nabożeństwa przy głównym ołtarzu tej świątyni, zastrzeżonym dotąd dla posługi katolickiej, tym samym przejmując ją w całość²⁰. Warto od razu dodać, że obietnica przywileju Henryka Walezego (1573) i przywilej wyznaniowy Stefana Batorego (1577) zatwierdziły, choć nie wprost – owo przejście pod względem formalnym²¹. Królowie nadal jednak nominowali kolejnych katolickich proboszczów, którzy w dalszym ciągu dysponowali mariacką plebanią. Zatem był to pierwszy wyłom w realizowaniu luterskiej konfesjonalizacji²². Jednak najistotniejszym problemem do rozwiązania z punktu widzenia wyznania augsburskiego było pozbycie się z miasta katolickich klasztorów. Jeszcze przed nadaniem przywileju przez Zygmunta Augusta wygasły w mieście wszystkie konwenty beginek²³. Darem od losu było przejście – na potrzeby szkolne – budynków opustoszałego klasztoru franciszkanów na Starym Przedmieściu. W niecały rok po uzyskaniu przywileju, w czerwcu 1558 r. zainaugurowała w nim działalność protestancka szkoła średnia, zwana partykularzem, później,

¹⁸ *Chronik der Marienkirche in Danzig. Das „Historische Kirchen Register” von Eberhard Bötticher (1616). Transkription und Auswertung*, bearb. von Christofer Herrmann und Edmund Kizik, Köln-Weimar-Wien 2013 (Veröffentlichungen aus den Archiven Preussischer Kulturbesitz, Bd. 67), s. 411.

¹⁹ S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku*, s. 64-65.

²⁰ H. Freytag, *Die Beziehungen Danzigs zu Wittenberg in der Zeit der Reformation*, ZdWG, H. XXXVIII, Danzig 1898, s. 98.

²¹ S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku*, s. 65-67.

²² Tamże, s. 251-265.

²³ Tamże, s. 49, 62.

od 1580 r. Gimnazjum Akademickim²⁴. Podobna okazja nadarzyła się również w odniesieniu do klasztoru dominikanów, opuszczonego przez zakonników w 1564 r. na skutek szalejącej wówczas w mieście zarazy. Władze miasta wyznały już nawet luteranckiego kaznodzieję dla kościoła św. Mikołaja (Martin Ortscheid) i osadziły go w klasztorze. Kontrakcja najwyższych gremiów kościelnych i państwowych, zaalarmowanych przez czujnego rzecznika kontrreformacji na tym terenie, biskupa warmińskiego kardynała Stanisława Hozjusza (interweniowali oprócz niego dwaj kolejni nuncjusze apostołscy oraz sam monarcha) doprowadziła jednak do uratowania tego miejsca dla katolików²⁵. Ostatnią próbę „wzięcia całości” luteranie podjęli w l. 1576-1577, w czasie wojny ze Stefanem Batorym. Splądrowano wtedy i odebrano dotychczasowym właścicielom wszystkie trzy pozostałe klasztory katolickie w mieście i przekazano na inne cele, głównie charytatywne (jako zastępcze lokale dla zniszczonych wojną podmiejskich szpitali)²⁶. Jednak gwoili ścisłości należy też dodać, że obiekty sakralne tych klasztorów oddano doraźnie na potrzeby wynajętych na tę wojnę żołnierzy – a ponieważ byli Szkotami, kościoły te nie stały się luteranckie, ale kalwińskie²⁷. Dobry czas dla luteranów bezpowrotnie bowiem mijal. Kompromis zawarty z monarchą na zakończenie wojny wyraźnie wskazywał, że klasztorom będzie się należało odszkodowanie, a zatem – mają prawo pozostać w mieście²⁸. Pojawienie się kalwinistów zakłóciło zaś raz na zawsze zarysowujący się, homogeniczny obraz gdańskiego protestantyzmu (kalwinizm stał się tu obecny nie tylko w postaci najemnych żołnierzy, ale i w międzyczasie pojawili się kalwińscy uchodźcy z Niderlandów).

Ewangelicy reformowani rozpoczęli, mówiąc obrazowo, szturm na wyznaniową twierdzę luteranizmu natychmiast po ujawnieniu swojej obecności w szeregach lokalnej społeczności, czyli po 1586 r. Już wtedy okazało się, że sprzyja im większość członków Ministerium Duchownego (11 kalwinistów wobec 7 luteranów), niemal wszyscy profesorowie w Gimnazjum i przede wszystkim – 10 z 18 członków Rady Miejskiej i kolegium burmistrzowskiego²⁹.

²⁴ L. Mokrzecki, *Gdańskie Gimnazjum Akademickie – zarys dziejów*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 1, *Szkice z dziejów*, Gdańsk 2008, s. 14-19.

²⁵ T. Glemma, *Odzyskanie klasztoru dominikańskiego w Gdańsku w latach 1565 – 1568*, „Rocznik Gdański”, t. XII, 1938 (Gdańsk 1939), s. 74 - 116.

²⁶ S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku*, s. 66.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 67.

²⁹ K. Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka miasta podzielonego wyzna-*

Jednak punkt kulminacyjny wpływów kalwińskich nastąpił około 1605 r., kiedy to 3 z 4 urzędujących burmistrzów było kalwinistami (Gerhard Brandes, Johann Thorbecke, Bartholomaeus Schachmann) i w tej samej proporcji mniej więcej przedstawiał się skład Rady³⁰. Kalwinizm masowo przyjmowały elity – profesorowie gimnazjum pod okiem kalwinistów Jacoba Fabriciusa (rektora) i Bartholomaeusa Keckermanna (wicerektora)³¹, rozbite i pozbawione seniora (właśnie z tego powodu) Ministerium Duchowne (w tym okresie pojedynczych kalwinistów spotykamy także w obsadach wiejskich parafii w należących do Gdańska posiadłościach)³². Było to wyznanie ludzi wolnych zawodów, prawników, medyków, notariuszy, artystów. Najoporniej szło jednak przekonywanie „zwykłego” ludu, pospółstwa i tym bardziej plebsu. To tu zaistniał największy sprzeciw wobec kalwińskich prób oczyszczenia gdańskich świątyn z „balwanów” (czytaj malowideł i rzeźb), lekceważącego traktowania uświęconej królewskim nakazem celebracji dawnego ceremoniału, a także innego pojmowania istoty Wieczerzy Pańskiej³³. Nie było też zgody co do poparcia Drugiej Reformacji w obrębie samego patrycjatu. Wciąż część rodów, skupiona wokół najbardziej wpływowych w mieście Ferberów i nie mniej wpływowych von der Linde, popierała luteranizm i zorganizowała szeroką akcję – także polityczną – w celu uratowania dominacji swojego wyznania³⁴. I udało się to przeprowadzić wraz ze wsparciem polskiego monarchy, Zygmunta III Wazy, wprowadzić gorliwego katolika, jednak gotowego poprzeć luteranów przeciwko kalwinistom, bliskim wyznaniowo obozowi współorganizującemu w tym czasie wielką polityczną opozycję przeciwko jego władzy w Polsce (Rokosz Sandomierski 1606-1609). 2 kwietnia 1612 r. król wydał specjalny edykt podcinający wpływy kalwinistów w mieście, mianowicie ustalający, że jedynie luteranie (i katolicy!)

niowo, Wrocław 2000, s. 143-144. Zob. też. M.G. Müller, *Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preussen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557 - 1660)*, Berlin 1997, s. 85-90.

³⁰ K. Cieślak, dz. cyt., s. 144.

³¹ S. Kościelak, *Szermierze teologii z Gimnazjum Gdańskiego*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 1, dz. cyt., s. 331-336; zob. też D. Facca, *Bartłomiej Keckermann i filozofia*, Warszawa 2005.

³² Tak było np. w Ostrowitem koło Krzywego Koła na Żuławach Steblewskich, gdzie do 1594 r. działał znany humanista i poeta, Achatius Curaeus; można również wymienić Wilhelma Calaminusa na Oruni, Tobiasa Rueliusa w Pruszczu, Wendeliusa Walcha w Koźlinach i Stegnie. L. Rhesa, dz. cyt., s. 86, 88, 90, 100, 106.

³³ K. Cieślak, dz. cyt., s. 145-147.

³⁴ Tamże, s. 147-148.

mogą być wybierani do Rady Miejskiej³⁵. Nie wykorzeniło to całkowicie wpływów kalwińskich w tym gremium, jednak stało się wygodnym narzędziem do niepowiększania obecności wyznania reformowanego w składzie miejskich decydentów. Już w ciągu kilku następnych dekad dał się zauważyć spadek kalwińskiej reprezentacji w najwyższych organach gdańskiej władzy.

Okresy największej utraty znaczenia i wpływów

Tak jak każde z trzech omawianych wyznań osiągało swoje apogeum wpływów, tak zdarzały się im – wszystkim bez wyjątku – okresy największego spadku znaczenia, faktycznej lub domniemanej utraty pierwszoplanowej pozycji w mieście.

Luteranie zaliczyli regres w krótkim okresie pomiędzy rokiem 1526 a 1529, kiedy to wydawało się, że całkowicie zniknęli z obszaru miasta. Jednak już współczesny tym wydarzeniom kronikarz dominikański, Szymon Grunau, gorliwy zresztą i oddany sprawom swego wyznania katolik, wieszczyl, że jest to zniknięcie pozorne, taktyczne, „do czasu”³⁶. Być może więc należałoby stwierdzić tu, że po dokonaniu wyznaniowej rewolucji w 1525 r. luteranie nigdy tak naprawdę nie oddali rządu dusz w swoim mieście – musieli jedynie przez pewien czas ukrywać swoje prawdziwe preferencje wyznaniowe.

Okres największego osłabienia wpływów katolickich to kilka lat pomiędzy śmiercią Zygmunta Augusta a ogłoszeniem przywileju wyznaniowego Stefana Batorego (1572-1577). Umarł ostatni Jagiellon, który kilkakrotnie występował jednak w obronie instytucji katolickich w mieście, a jego autorytet i władza nie były li tylko iluzoryczne (okazał swą moc w dobie Sejmu Lubelskiego w 1569 r., gdy złamał opozycję Prus Królewskich i ograniczył wówczas autonomię tej prowincji, a także w rok później, gdy narzucił Gdańskowi *Konstytucje Karnkowskiego*)³⁷. Dowodem na to, że luteranie przestali się oglądać na królewski parasol ochronny nad katolikami, było przejęcie kościoła Mariackiego. Henryk Walezy, chcąc zatrzeć złe wrażenie Nocy św. Bartłomieja w Paryżu, gotów był zgodzić się na wiele ustępstw. W tym czasie katolicy mogli być całkowicie usunięci z Gdańska, zwłaszcza że ku nim kierowała się nienawiść lu-

³⁵ Tamże, s. 148.

³⁶ S. Zonenberg, *Kronika Szymona Grunaua*, Bydgoszcz 2009, s. 100.

³⁷ H. Samsonowicz, *Gdańsk a poczynania morskie Zygmunta Augusta*, [w:] *Historia Gdańska*, t. II, dz. cyt., s. 300-311.

terańskich tłumów w dobie wojny ze Stefanem Batorym (1576-1577) – ostrzegano ich bowiem jako agentów polskiego, katolickiego króla. W mieście doszło wtedy do wielu antykatolickich ekscesów³⁸.

Najsłabszy okres wpływów kalwińskich rozciągnął się natomiast w czasie. Rozpoczął się zaraz po śmierci rektora Jacoba Fabriciusa (1629), gdy kalwiński utracili w jego osobie mocnego i zdecydowanego przywódcę, okopanego w bastionie Gimnazjum Akademickiego, które przecież je stworzył i był tam „nie do ruszenia”³⁹. Od tego momentu kalwiński tracą punkt po punkcie miejsca posługiwania, przedstawiciele w składzie Ministerium i Gimnazjum. I jest ich coraz mniej w składzie Rady. Kolegium burmistrzowskie w 1645 r. było po raz pierwszy w całości luterzańskie (Nicolaus Pahl, Daniel Falck, Adrian von der Linde, Constantin Ferber)⁴⁰. Po śmierci Georga Pauli, ostatniego kalwińskiego kaznodziei na ambonie kościoła św. Trójcy (1650), kalwiński utracili ten punkt oparcia całkowicie, a luteranie podjęli próbę pozbawienia ich reszty zborów⁴¹. Trzeba było interwencji rządu Niderlandów, wsparcia ostatniego kalwińskiego magnata Rzeczypospolitej, Bogusława Radziwiłła oraz mediacji samego króla, Jana Kazimierza, by ocalić kruche podstawy ich egzystencji w Gdańsku i doprowadzić do specjalnej ugody w ich sprawie, gwarantującej pozostawienie w ich gestii dwóch kościołów: św. Piotra i Pawła na Starym Przedmieściu i św. Elżbiety na Starym Mieście, co nastąpiło w r. 1652⁴². W okresie następującym zaraz po tej dacie kalwiński byli najmniej liczni w składzie Rady. Po śmierci burmistrza Friedricha Ehlera w 1665 r.⁴³ trudno wskazać kogokolwiek w składzie 4-osobowego kolegium burmistrzowskiego aż po wybór Karła Ernsta Bauera w 1716 r.⁴⁴ Proces utraty wpływów można pokazać na przykładzie rodu Brandesów. Zmarły w 1612 r. Gerhard Brandes

³⁸ S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku*, s. 66.

³⁹ K. Cieślak, dz. cyt., s. 149, s. 202-203.

⁴⁰ J. Zdrenka, *Urzednicy miejscy Gdańska w latach 1342-1792 i 1807-1814*, t. 1, *Spisy*, Gdańsk 2008, s. 113 (Fontes Commentationesque ad Res Gestas Gedani et Pomeraniae, t.1). O burmistrzach tych zob. S. Kościelak, *Adrian von der Linde*, [w:] *Poczet burmistrzów, nadburmistrzów, przewodniczących Miejskiej Rady Narodowej i prezydentów Gdańska od XIII do XXI wieku*, Gdańsk 2015, s. 186-188; tenże, *Nicolaus Pahl*, [w:] tamże, s. 195-198; tenże, *Daniel Falcke*, [w:] tamże, s. 200; D. Kaczor, *Constantin Ferber*, [w:] tamże, s. 190-192.

⁴¹ K. Cieślak, dz. cyt., s. 209.

⁴² Tamże, s. 209-210.

⁴³ S. Kościelak, *Friedrich Ehler*, [w:] *Poczet burmistrzów*, dz. cyt., s. 205-206.

⁴⁴ D. Kaczor, *Karl Ernst Bauer*, [w:] tamże, s. 237-238.

był jednym z najbardziej wpływowych kalwińskich burmistrzów Gdańska w początku XVII w.⁴⁵ Jego syn, Johann Brandes (zm. w 1648) doszedł jedynie do godności ławnika, a w „czarnym” dla swego wyznania roku 1645 r. złożył nawet i tę funkcję⁴⁶. Wnuk „wielkiego” Gerharda, Johann Brandes Junior (zm. 1672) był już zaledwie łowczym królewskim na Mierzei Wiślanej⁴⁷. To swoiste wykluczenie spotkało nawet Schwartzwaldów, prawdziwych magnatów w składzie gdańskiego patrycjatu (około 10 własnych wsi!) – burmistrzostwo uzyskał dopiero ostatni z rodu, Johann Karl Schwartzwald, zm. w 1748 r., a uzyskał tę godność na dwa lata przed śmiercią⁴⁸.

Ocena sytuacji prawnej i możliwości poszczególnych wyznań u kresu badanego periodu (1793/1817)

Ostateczny bilans znaczenia i możliwości poszczególnych wyznań trzeba podzielić na dwa etapy, końca epoki staropolskiej (wraz z włączeniem do Królestwa Prus w 1793 r.) i wyznaczonego punktu końcowego rozważań (zawartej w 1817 r. luterkańsko-kalwińskiej unii). W Gdańsku pozostającym pod władzą królów polskich, obdarzonym duży zakresem niezależności i prowadzącym własną politykę wewnętrzną także w sprawach wyznaniowych, pełnią praw cieszyli się luteranie, jednak u schyłku XVIII w. i kalwiniści nie mogli narzekać na jakiegokolwiek upośledzenie. W XVIII w. oba wyznania protestanckie żyły w uderzającej (po latach animozji w poprzednim wieku) zgodzie, którą trudno jednak nazwać symbiozą. Nie wracano do dawniejszych sporów, gminy kalwińskie zachowywały swoją autonomię i niezależność wobec luterkańskiego Ministerium Duchownego, a liczni ewangelicy reformowani – zważywszy na marginalną liczebność tej grupy w ogólnej populacji miasta była to wręcz nadreprezentacja – znowu byli członkami Rady i kolegium burmistrzowskiego. Można notować najwyższych miejskich oficjeli z kalwińskich rodów Ehlerów, Schwartzwaldów, Conradich, Rennerów, Reygerów⁴⁹. W obrębie miejskiego

⁴⁵ Tenże, *Gerard Brandes*, [w:] tamże, s. 166-167.

⁴⁶ J. Zdrenka, *Urządnicy miejscy*, dz. cyt., t. 2, *Biogramy*, Gdańsk 2008, s. 52 (Fontes Commentationesque ad Res Gestas Gedani et Pomeraniae, t.2).

⁴⁷ *Patrizier, Bürger, Einwöhner der Freien und Hansestadt Danzig in Stamm- und Namentafeln vom 14–18 Jahrhundert*, gesammelt von Dorothea Weichbrodt geb. von Tiedemann, Bd. 1, Klausdorf-Schwentine 1986, s. 89.

⁴⁸ S. Kościelak, *Johann Karl Schwartzwald*, [w:] *Poczet burmistrzów*, s. 251-252.

⁴⁹ M.in. Karl Gottlieb Ehler, Eduard Friedrich Conradi, Johann Renner oraz Johann Gottfried Reyger. Zob. S. Kościelak, *Karl Gottlieb Ehler*, [w:] *Poczet burmistrzów*, s. 248-250; tenże, *Eduard Friedrich Conradi*, [w:] tamże, s. 260-262; tenże, *Johann Gottfried Reyger*,

establishmentu i luteranie, i kalwiński nie stronili od siebie, współtworzyli intelektualną elitę miasta, w której swobodnie mogły czuć się zarówno osoby o kosmopolitycznym nastawieniu, jak i głęboko wierzące (dobrze rozpoznane dla drugiej połowy XVIII w. przypadki Joanny Schopenhauer i Daniela Chodowieckiego świetnie to dokumentują)⁵⁰. Z drugiej strony nie można mówić o zupełnej symbiozie, bowiem krąg ścisłych więzi rodzinnych starano się ograniczyć do osób własnego wyznania. Z tego m.in. powodu wypromowano w pewnym momencie grupę *litterati – uczonech*, powiązanych z Gimnazjum ekspertów, których dopuszczono wręcz do władzy w mieście. Reprezentujący profesorskie grono tacy ludzie jak Joachim Hoppe (burmistrz 1708-1711)⁵¹, czy Johann Diesseldorf (burmistrz 1720-1745)⁵², byli luteranami i w luteranckim kręgu powiązań rodzinnych pozostali (Hoppe poślubił Annę Christinę, córkę ławnika Joachima Krumhausena, Diesseldorf związał się z Adelgundą, córką burmistrza Johanna Ernsta Schmiedena i w ten sposób był „patrycjuszowsko” legitymizowany ich udział we władzy). W podobny sposób postępowali kalwiński, stąd pozorne czasami „mezalianse”, gdy ktoś z patrycjuszowskiego kręgu sięgał po żonę (męża) spośród środowiska kalwińskich duchownych. Trzeba podkreślić, że w familijnym odwodzie znajdowały się panny, kawalerowie z zamożnych rodów hugenockich, bądź prezbiteriańskich. Młodszy syn ostatniego przedrozbiorowego burmistrza Gdańska, Johanna Gottfrieda Reygera, Arnold Gottfried Reyger, poślubił w 1761 r. Lucię Bocquet, córkę francuskiego kaznodziei kalwińskiego, Jeana Roberta Bocqueta (świetnie sportretowanego przez Chodowieckiego)⁵³. W taki właśnie sposób na salony Gdańska wkraczały rody Kabrunów, Gibsonów etc.

Inaczej przedstawiała się sytuacja katolików. Mimo dużej liczby wiernych, a nawet wykreowania kogoś w rodzaju elity „zastępczej” – bardzo zamożnej grupy osób z licznymi kontaktami o charakterze ekonomicznym, towarzyskim a nawet familijnym z właściwym patrycjatem luterancko-kalwińskim (rodziny Mathy, Rottenburgów, Metzellow), katolicy nie cieszyli się pełnią praw obywatelskich w mieście, natomiast na pewno, zwłaszcza u schyłku okresu staropolskiego, mogli liczyć na tolerancję religijną. Nadal nie mieli dostępu do władzy,

[w:] tamże, s. 274-275; D. Kaczor, *Johann Renner*, [w:] tamże, s. 256-258.

⁵⁰ J. Schopenhauer, *Gdańskie wspomnienia młodości*, przekł. i obj. T. Kruszyński, Gdańsk 2010; Kalina Zabuska, *Ryciny szkoły niemieckiej od końca XV do początku XIX wieku*, Cz. 2, *Ryciny Daniela Chodowieckiego*, Gdańsk 2015, s. 10-25.

⁵¹ S. Kościelak, *Joachim Hoppe*, [w:] *Poczet burmistrzów*, s. 229-233.

⁵² Tenże, *Johann Gottfried von Diesseldorf*, [w:] tamże, s. 240-242.

⁵³ S. Kościelak, *Johann Gottfried Reyger*, dz. cyt., s. 275.

do najniższych nawet urzędów miejskich (choć zdarzało im się pełnić funkcje o charakterze korporacyjnym – np. bankier, kupiec i armator Ignacy Hiacynt Mathy był członkiem *Collegium der Acht Deputirten der Loeblichen zur See Handelnden Kauffmanschaft*⁵⁴). Nie mogli też nadal sprawować w pełni publicznego kultu (procesje, pogrzeby, wyjścia do chorych), choć znikły już trudności z dostępem do obywatelstwa i cechów. W stosunku do ewangelików w mieście dysponowali jedną, czysto jednak teoretyczną przewagą – urząd katolickiego oficjale zachował pewne uprawnienia w zakresie prawa małżeńskiego (np. unieważniania małżeństwa, dyspens od przeszkód kanonicznych itp.). Teoretyczną, bo kierowano się wyrokami sądów oficjalskich głównie wtedy, gdy były one na rękę zainteresowanym. Jeżeli nie, ignorowano je⁵⁵.

W kilkadziesiąt lat później, po pierwszym okresie pruskim (1793-1807), okresie Wolnego Napoleońskiego Miasta (1807-1814) i pierwszych latach po ponownym wcieleniu w granice Królestwa Pruskiego sytuacja uległa dalszym przeobrażeniom. Patent tolerancyjny Fryderyka II teoretycznie już u progu tych przeobrażeń zaprowadzał równouprawnienie między katolikami a ewangelikami, jednak dopiero czasy napoleońskie otworzyły katolikom drogę do urzędów, dodajmy, że postrzeganych w tym okresie jako trudny i kosztowny obowiązek⁵⁶. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że luteranie zachowali prymat w mieście, wynikający z liczebności, tradycji i jednak zauważalnego wsparcia ze strony, protestanckiej z ducha, władzy państwowej⁵⁷. Okres napoleoński osłabiał to wrażenie szeregiem obciążeń i instrumentalnych posunięć dowództwa francuskiego garnizonu, prawdziwego zarządcy Wolnego Miasta, w stosunku do wszystkich gdańskich wyznań⁵⁸. Jednak znowu można odnieść wrażenie, że bardziej cierpieli w tym okresie katolicy i kalwiniści aniżeli luteranie.

Restytucja władzy pruskiej zwiększyła, zwłaszcza u katolików, poczucie pewnego równouprawnienia, z drugiej strony wszystkie trzy główne wyznania w Gdańsku poddano zwiększonej presji i kontroli ze strony administracji państwowej. O najdrobniejszej nawet rzeczy dotyczącej funkcjonowania systemu

⁵⁴ Tenże, *Katolicy w protestanckim Gdańsku*, s. 354-355.

⁵⁵ Tamże, s. 184-196.

⁵⁶ W. Zajewski, *Stagnacja gospodarcza i eksploatacja finansowa Wolnego Miasta Gdańska*, [w:] *Historia Gdańska*, t. III, cz. 2, red. E. Cieślak, Gdańsk 1993, s. 164.

⁵⁷ W gronie powoływanych w okresie Wolnego Miasta burmistrzów (6 osób), tylko Karl Renner nie był luteraninem, a kalwinistą. Zob. *Poczet burmistrzów*, dz. cyt., s. 287-293.

⁵⁸ S. Kościelak, *Przejawy sekularyzacji i religijność w Gdańsku na przełomie XVIII i XIX w. w świetle relacji pamiętnikarskich i prasowych*, „*Studia Historica Gedanensia*”, t. VII, 2016, s. 94-99.

kościelnego (klasztoru, parafii!) zdecydowano nierzadko na bardzo wysokim szczeblu, a nawet w Berlinie⁵⁹. Poszczególne związki wyznaniowe były traktowane instrumentalnie, duchowni byli jeszcze jedną grupą urzędników, którym przypisano konkretne zadania cywilne, np. prowadzenie ksiąg stanu cywilnego i użyczenie kościołów na przeprowadzenie wyborów municypalnych⁶⁰. Najlepszym przykładem instrumentalnego traktowania było ogłoszenie w 1817 r. unii między luteranami i kalwinistami, utworzenie Kościoła ewangelicko-unijnego⁶¹. Następne dziesięciolecia trwało przelamywanie oporów i animozji pomiędzy zainteresowanymi. W Kościele katolickim wdrożono natomiast na wielką skalę, bez konsultacji z władzami kościelnymi, kasatę klasztorów mendykanckich i kontemplacyjnych⁶².

Bilans zamknięcia epoki to zatem utrzymanie prymatu luteranów i następnie podporządkowanie im, jednak za cenę pewnych ustępstw doktrynalnych, resztek kalwinistów. Kalwiniści okazali się największymi przegranymi – jeśli tak można powiedzieć – owej swoistej wyznaniowej rywalizacji. W wyniku wojen napoleońskich najpierw zanikła kalwińska gmina angielska z ulicy św. Ducha (efekt napoleońskiej Blokad Kontynentalnej)⁶³, następnie zlikwidowano gminę francuską (efekt przegranej Napoleona)⁶⁴, oni sami zostali wchłonięci przez nowy, unijny system. Po latach, gdy odzyskali odrobinę autonomii w obrębie Unii (1834), zachowali dla realizowania swojej tradycji jedynie kościół św. Piotra i św. Pawła na Starym Przedmieściu⁶⁵. Katolicy tymczasem stale zwiększali swoją obecność w obrębie powiększonego terytorialnie miasta, jednak prawdziwie współgospodarzami Gdańska mogli poczuć się dopiero po Wiośnie Ludów, gdy w nowych warunkach częściowej demokratyzacji udało się przeprowadzić kilka istotnych dla tego wyznania inwestycji⁶⁶. Jednak czekał ich już niebawem Kulturkampf.

⁵⁹ Tamże, s. 100-101.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ P. Birecki, *Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich. Relacje między państwem a Kościołem ewangelicko-unijnym*, Toruń 2014, s. 24-25.

⁶² P. P. Gach, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773-1914*, Lublin 1984, s. 127-128.

⁶³ J. Baszanowski, *Przemiany demograficzne*, s. 79.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ S. Kościelak, *Kalwini w Gdańsku*, [w:] *Encyklopedia Gdańska*, red. B. Śliwiński, Gdańsk 2012, s. 435.

⁶⁶ A. Szarszewski, *Proces medykalizacji szpitali gdańskich, aspekty socjalne, prawne i ekonomiczne (1755-1874)*, Gdańsk 2007, s. 205-207 (Annales Academiae Medicae Gedanensis, t. XXXVII, Supplement 1) – o katolickim szpitalu boromeuszek na Dolnym Mieście.

Ranking niechęci/animozji – skłonność do doraźnych sojuszy

Czy można przedstawić ranking wzajemnych niechęci i animozji, kto kogo bardziej nie popierał/zwalczał, a z kim gotów był zawrzeć doraźne sojusze przeciwko temu, kto byłby groźny najbardziej? Wbrew pozorom, odpowiedź na to pytanie wcale nie jest jednoznaczna i bynajmniej nie rysował się przez większość omawianego czasu – wydawałoby się najbardziej ze wszystkich możliwy, naturalny i w 1817 r. urzędowo zrealizowany – sojusz luteranów oraz kalwinistów przeciwko katolikom. Zwłaszcza postawa luteranów, ale nie tylko, bywała w tym względzie zróżnicowana. Jeżeli nawet teza o zaangażowaniu luteranów w doprowadzenie zakonu jezuitów do Gdańska, by dopieć kalwinistom jest mocno problematyczna, skoro w 1585 r. nie było jeszcze otwartego konfliktu między tymi wyznaniem⁶⁷, to już na pewno pozostaje faktem, że gdy w 1589 r. kalwiński pastor w kościele św. Piotra i Pawła, Peter Holstius, zaczął usuwać obrazy i ołtarze z wnętrza tego kościoła, Rada postanowiła zainteresować tym biskupa Hieronima Rozrażewskiego oraz miejscowych jezuitów, by i oni dołączyli do oporu przeciwko tej innowacji⁶⁸. Dwukrotnie też – w okresie apogeum kalwińsko-luteranów w 1596 i 1606 r. – luteranom udało się nakłonić biskupa i jezuitów do podjęcia działań przeciwko przywódcy kalwinistów, Jakubowi Fabriciusowi. Za pierwszym razem był pozwany przed sąd biskupi, za drugim – doszło do publicznej polemiki między rektorem a nieznanym z nazwiska jezuitą⁶⁹. Z pomocą katolików luteranom udało się ostatecznie powstrzymać zwycięski pochód kalwinistów po religijny prymat w mieście⁷⁰. Kalwiniści w tym czasie odpłacali katolikom wzmożoną niechęcią, o czym przekonali się i na co narzekali np. jezuita w 1606 i 1612 r. (usuwanie wtedy z klasztoru brygidek)⁷¹. Luteranie kilka razy zresztą obiecywali rekompensatę katolikom (chodziło o zastępczą świątynię parafialną w zamian za kościół Mariacki) kosztem kalwinistów – oferując użytkowany przez nich kościół św. Piotra i Pawła (1595, 1645, 1677) – do takiej transakcji jednak nie doszło⁷². Z drugiej strony, kiedy w Gdańsku dochodziło do antykatolickich tumultów (1576, 1593, 1678),

⁶⁷ S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk-Kraków 2003, s. 286.

⁶⁸ Tamże, s. 287.

⁶⁹ Tamże, s. 276 oraz tenże, *Katolicy w protestanckim Gdańsku*, s. 167.

⁷⁰ Zob. M. G. Müller, dz. cyt., s. 137.

⁷¹ S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku*, s. 292.

⁷² Tenże, *Katolicy w protestanckim Gdańsku*, s. 114-116.

to przede wszystkim luteranckie pospólstwo i plebs płądowały katolickie obiekty wewnątrz miasta⁷³. Ale gniew luteranckich mas kierował się także kilkakrotnie przeciwko kalwinistom. Tak działo się zwłaszcza w ostatnich dekadach XVI stulecia⁷⁴. Antykalwińskie resentymenty umiejętnie umiał odgrzać w niższych warstwach gdańskiego społeczeństwa Aegidius Strauch, charyzmatyczny luterancki pastor w Kościele Trójcy Św. i jednocześnie rektor Gimnazjum Akademickiego w latach 1668-1682 (z przerwą spowodowaną usunięciem z miasta i uwięzieniem w Brandenbursku)⁷⁵. Skala wzajemnych animozji, niechęci i uprzedzeń zwłaszcza w XVI i XVII w. była naprawdę duża, by w XVIII w. ulec jednak pewnemu wyciszeniu. Ale wówczas – zapewne pod wpływem ogólnych przemian kulturowych – był to już czas oświecenia – klimat wzajemnych stosunków pomiędzy trzema głównymi kościołami Gdańska wyraźnie się już ocieplal.

Podsumowanie

Dokonując w odniesieniu do Gdańska swoistego podsumowania trzystu lat pomiędzy wystąpieniem Marcina Lutra przeciwko odpustom (1517), które zapoczątkowało Reformację, a rokiem 1817 r., kiedy to absolutystyczna władza odgórnie narzuciła unię między dwoma głównymi wyznaniem protestanckimi w całym Królestwie Pruskim, należy zauważyć, że luteranie ugruntowali i utrzymali swoją wyznaniową przewagę nad pozostałymi kościołami, a stan ten miał się utrzymać aż po rok 1945. Układ ten definitywnie zburzyła dopiero gwałtowna, niemożliwa do przewidzenia, przemiana w stosunkach etnicznych i religijnych na tym obszarze, wywołana skutkami II wojny światowej. W XVI stuleciu luteranie w Gdańsku byli bliscy pełnego sukcesu, dwukrotnie jednak luterancką konfesjonalizację miasta powstrzymywały czynniki zewnętrzne, wynikające ze skomplikowanego układu społeczno-politycznych uwarunkowań. W 1526 r. była to interwencja Zygmunta I Starego, likwidująca nie tylko pierwszą gdańską Reformację, ale i radykalną, groźną dla władzy rewoltę społeczną. W 1577 r. był to typowy kompromis polityczny, zamykający konflikt między kupiecką republiką a monarchią, przy okazji otwierający drogę do powrotu dla katolików. Próba przeprowadzenia drugiej – kalwińskiej Reformacji – trwale wygenerowała w Gdańsku ośrodek wielowyznaniowy.

⁷³ Tamże, s. 387-398.

⁷⁴ K. Cieślak, dz. cyt., s. 149-153.

⁷⁵ S. Kościelak, *Szermierze teologii*, s. 346-348. Zob. też E. Cieślak, *Strauch Idzi*, [w:] *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. IV, red. Z. Nowak, Gdańsk 1997, s. 281-282.

Beneficjentami tej rewolucyjnej, skokowej przemiany roku 1945 stali się katolicy, którzy po 1517 r. najpierw utracili niemal wszystkie wpływy (i większość instytucji) w mieście, jednak począwszy od roku 1577 (kompromisowego układu między Gdańskiem a królem Stefanem Batorym) nieustannie odrabiali straty. Działo się tak na skutek świadomych poczynań kontrreformacyjnych, odbudowy starych struktur kościelnych i zaprowadzenia nowych form oddziaływania (w tym placówki jezuickiej). Ale przede wszystkim wynikało z nieuchronnych procesów demograficznych – napływu nowych osadników z większości katolickiego przecież otoczenia Prus Królewskich – Pomorza Gdańskiego. Liczebność katolików już u progu XIX w. osiągnęła pułap około 25%, jednak w okresie następnego półtora stulecia zdołała zbliżyć się w naturalny sposób jedynie do poziomu około 1/3 ogółu mieszkańców. Procesy modernizacyjne i przemiany cywilizacyjne, jakim ulegało wówczas państwo pruskie (niemieckie) a ogólnie – cała ówczesna Europa – pozwoliło zrealizować, stawiany od czasów Kontrreformacji, postulat pełnego równouprawnienia. Aż do początku XIX w. katolikom brakowało w Gdańsku pełnej swobody kultu (np. w zakresie publicznych procesji), nie mogli też osiągać jakichkolwiek, nawet niższych urzędów.

W tym porównaniu najslabiej wypadli kalwiniści. Nie dość, że nigdy nie udało im się osiągnąć celu – wyznaniowego zdominowania miasta, to przede wszystkim oni okazali się największymi przegranymi trzy(cztery?)wiekowej konfrontacji. Likwidacji uległy wszystkie autonomiczne, etniczne kalwińskie gminy (prezbiterianie, hugenoci), a oni sami zaliczyli największy spadek popularności (liczbę wiernych) w gdańskim społeczeństwie. W końcu w 1817 r. utracili także swoją samodzielność, a w następnym okresie szczytem ich możliwości stało się utrzymanie resztek autonomii w obrębie personalnej gminy-wspólnoty. W takim stanie, kompletnej marginalizacji, przetrwali następnie do 1945 r., by ulec ostatecznej likwidacji.

Summary: Lutherans, Catholics and Calvinists in Gdansk. The balance of confrontation and coexistence in the first three centuries after Martin Luther's address

The article presents a report on the relations between the three main religious groups of Gdańsk: Lutherans, Catholics and Calvinists in the period of the first three centuries after the proclamation of Martin Luther's theses in Wittenberg (1517). The report includes the periods of the Polish-Lithuanian Commonwealth (until 1793), Napoleonic epoch (1807-1814) and first years of the Prussian partition (until 1817). At that time the Lutherans were the dominant religious group in Gdańsk, but they failed to take the total control of the

city. The Catholics lost their precedence soon after the Reformation, but they increased their number until the beginning of the 19th century and strengthened social and cultural influences at that time. The Calvinists were the biggest losers in that confrontation, because they did not manage to dominate the city (at the turn of 16th and 17th centuries), lost believers and finally were subordinated to the Lutherans within the Evangelical Union (1817). The religions under discussion sometimes formed alliances, but it was not always the alliance between both groups of Protestants. Especially during the expansion of Calvinism in the city, the Lutherans looked for help from the Catholics and sometimes the latter provided them a real support.

Keywords: Reformation, Second Reformation, Counter-Reformation, Royal Prussia, statistic of religions, city elites

Sławomir Kościelak, doktor habilitowany, profesor nadzw., Instytut Historii Uniwersytetu Gdańskiego. Tematyka badawcza: stosunki wyznaniowe w Gdańsku i Prusach Królewskich w XVI-XIX w.: reformacja i kontrreformacja, mniejszości religijne oraz kasaty klasztorne z początku XIX w., ponadto historia społeczna Pomorza, Wielkopolski i Kujaw. Autor m.in. książek *Jeźuci w Gdańsku od drugiej połony XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk – Kraków 2003; *Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połony XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk 2012 oraz szeregu artykułów, w tym *Reformacja w małych miastach województwa pomorskiego. Próba podsumowania*, „Zapiski Historyczne”, T. LXX, 2005, Z. 4, s. 27-54. *Dzieje wyznaniowe Prus Królewskich w XVI - XVIII wieku*, [w:] *Prusy Królewskie. Społeczeństwo, kultura, gospodarka*, red. Edmunda Kizika, Gdańsk 2012, s. 204 - 263. Członek Stowarzyszenia Archiwistów Polskich, Polskiego Towarzystwa Heraldycznego, Instytutu Kaszubskiego, od 2014 r. prezes Towarzystwa “Dom Uphagena” w Gdańsku.

Tadeusz Stegner

Reformacja w ‘Odrodzonej Rzeczypospolitej’. Polskie ewangelickie środowiska opiniotwórcze w okresie międzywojennym wobec dziedzictwa Reformacji

W II Rzeczypospolitej protestanci według spisu powszechnego z 1931 r. stanowili 2,6% ludności. Ich liczebność szacowano wówczas na 835 tysięcy¹. Skupieni byli w siedmiu Kościołach, z których największy Kościół Ewangelicko-Augsburski liczył ponad 430 tysięcy wyznawców. Wśród ewangelików dominowali Niemcy (72%). Społeczność polsko-ewangelicka przynależała głównie do wspomnianego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, gdzie, według Elżbiety Alabrudzińskiej, stanowiła 31–34% wiernych, i do niewielkich liczebnie Kościołów reformowanych Jednoty Warszawskiej i Jednoty Wileńskiej. Kilkadziesiąt tysięcy ewangelików mówiących po polsku z południowej Wielkopolski i Górnego Śląska przynależało do Kościołów Ewangelicko-Unijnych grupujących głównie Niemców z terenów byłej dzielnicy pruskiej. W sumie Polaków ewangelików było blisko 220 tysięcy, to jest 26% protestantów², resztę stanowili Niemcy. Inne grupy narodowościowe, np. Czeši, byli bardzo nieliczni. Liczba polskich ewangelików wzrosła o kilkadziesiąt tysięcy po przyłączeniu Zaolzia do Polski w 1938 r. Przytoczone dane winny być traktowane z dużą ostrożnością. Należy pamiętać, że wiele osób cechowała labilność postaw narodowościowych i nie były one w stanie jednoznacznie zadeklarować swojej przynależności narodowej. Nadal trwały bowiem procesy polonizacyjne, ale i germanizacyjne.

Głównymi ośrodkami polskiego protestantyzmu w II Rzeczypospolitej był Śląsk Cieszyński i Warszawa. W kraju nad Olzą mamy do czynienia z niemal pełną strukturą społeczną, od chłopów i robotników po inteligencję, ewange-

¹ *Historia Polski w liczbach. Ludność i terytorium*, Warszawa 1994, s. 161, 170.

² E. Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2004, s. 79, 97-98.

lików polskich wiernych ideom Marcina Lutera od czasów Reformacji. Natomiast w Warszawie dominowały środowiska mieszczańskie, potomkowie emigrantów z krajów niemieckich, którzy przybyli do stolicy w XVIII i XIX w. i tu ulegli polonizacji. Często byli to Polacy w pierwszym czy drugim pokoleniu³. Znaczącą rolę odgrywali przedstawiciele burżuazji, słynnych polsko-ewangelickich rodów, takich jak: Temlerowie, Wedlowie, Machlejdowie. Silna była inteligencja polsko-ewangelicka, skupiona wokół miejscowych pastorów, wśród których czołową rolę odgrywał zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego biskup Juliusz Bursche. Polskie protestanckie środowiska opiniotwórcze charakteryzowały się głębokim patriotyzmem, o niekiedy nacjonalistycznym odcieniu, i często poczuciem misji stworzenia silnego polskiego protestantyzmu mającego znaczący wpływ na losy kraju. Nawiązywano przy tym do idei dziesiętnastowiecznego pastora warszawskiego i cieszyńskiego Leopolda Otto, uważanego za ojca duchowego polskich ewangelików⁴. Swoistą deklarację ideową Polaków-ewangelików zamieszczono na pierwszej stronie w pierwszym numerze pisma „Ewangelik” z 1 stycznia 1919 r. Czytamy tam:

„Czujemy się Polakami, jesteśmy częścią społeczeństwa polskiego, chociaż innego, niż większość jego, wyznania. Chcemy służyć Ojczyźnie temi darami, które otrzymaliśmy od Boga przez ducha Reformacji”⁵.

Spoleczność polsko-ewangelicka z entuzjazmem odniosła się do faktu odzyskania niepodległości. Polscy pastory z biskupem Juliuszem Bursche na czele udzielili zdecydowanego poparcia rządowi polskiemu w jego dążeniu do przyłączenia do Polski tzw. kresów polsko-ewangelickich, tj. Mazur, Śląska Cieszyńskiego i części Górnego Śląska. Zwierzchnik Kościoła ks. Juliusz Bursche pojechał w tej sprawie na konferencję pokojową do Paryża w 1919 r., a działacze polsko-ewangelicy aktywnie uczestniczyli w akcji plebiscytowej na Mazurach⁶.

Miejscem, gdzie prezentowane były poglądy polskich ewangelickich środowisk opiniotwórczych, była przede wszystkim prasa polsko-ewangelicka, którą w dwudziestoleciu międzywojennym tworzyło kilka znaczących periodyków. Jednym z pierwszych spośród wydawanych po wielkiej wojnie przez warszawską luterańską parafię św. Trójcy pism był „Ewangelik”, ukazujący się od 1919 r. najpierw pod redakcją ks. Adolfa Rondthaler, a potem ks. Zygmunta

³ T. Stegner, *Polonizacja Niemców – ewangelików w Królestwie Polskim 1815-1914*, „Przegląd Historyczny” 1989, nr 2.

⁴ Por. T. Stegner, *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto (1819-1882)*, Gdańsk 2000.

⁵ „Ewangelik” 1919, nr 1.

⁶ T. Wegener, *Juliusz Bursche biskup w dobie przelomów*, Bielsko-Biała 2003, s. 35-43.

Michelisa. „Ewangelik” w 1921 r. przekształcony został w „Zwiastun Ewangeliczny”. Jego redaktorem był nadal ks. Zygmunt Michelis, jedna z najciekawszych postaci polskiego protestantyzmu XX w., zasługująca na rzetelną naukową biografię. Książd Michelis pragnął uczynić z periodyku czołowy organ polskich ewangelików, ale na przeszkodzie stały dość wybujałe ambicje redaktora. „Zwiastun Ewangeliczny” nawiązywał do tradycji wydawanego w XIX w. „Zwiastuna Ewangelicznego” ks. Leopolda Otto, a potem ks. Juliusza Burschego. W październiku 1938 r. po zmianie wydawcy redaktorem „Zwiastuna” został Władysław Evert, a w kwietniu 1939 r. tytuł został zmieniony na „Zwiastun Ewangelicki”.

Konkurencją dla „Zwiastuna Ewangelicznego” był wydawany od 1920 r. także w Warszawie „Głos Ewangelicki”. Jak pisze Jarosław Kłaczek: „pismo ewangelicko-augsburskie będące osobistym organem szefa ewangelickiego duszpasterstwa wojskowego ks. plk Feliksa Gloeha”⁷. Jego redaktorem był wspomniany ks. Gloeh, potem ks. August Loth, Karol Michejda i ponownie ks. Gloeh. Współpracowali z nim profesorowie Edmund Bursche, Jan Szeruda. Te dwa najważniejsze pisma głównie będą przedmiotem analizy w niniejszym artykule, były one bowiem wyrazicielem poglądów środowisk polsko-ewangelickich i same je w znacznym stopniu kształtowały.

Z innych pism polsko-ewangelickich wychodzących poza Warszawą należałoby wymienić ukazujący się w Cieszynie od 1910 r. periodyk „Poseł Ewangelicki”⁸, będący kontynuacją założonego przez Franciszka Michejdę w 1885 r. „Przyjaciela Ludu”, oraz „Przegląd Ewangelicki” organ polskich zborów na Pomorzu i w Poznańskim pod redakcją ks. Ryszarda Danielczyka, a następnie ks. Waldemara Preissa. To ostatnie pismo ukazywało się w latach 1934–1939 i wydawane było w najpierw w Grudziądzu, a potem w Bydgoszczy. Organem Kościoła Ewangelicko-Reformowanego „Jednoty Warszawskiej” było pismo „Jednota”, ukazujące się w latach 1929–1939. Jego redaktorami byli duchowni kalwinistyczni Stefan Skierski i Ludwik Zaunar. Wszystkie wymienione periodyki, poza „Ewangelikiem”, dotrwały do września 1939 r. Reformacja w tytule pojawiła się w dwóch pismach ewangelickich. Jednym z nich był wydawany w Wilnie od 1936 r., wychodzący nieregularnie, 3–4 razy

⁷ J. Kłaczek, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX w.*, Toruń 2008, s. 229.

⁸ Po zajęciu w 1938 r. przez Polskę Zaolzia doszło do połączenia gazet „Posła Ewangelickiego” z ukazującym się po drugiej stronie Olzy „Ewangelikiem”. Powstały periodyk nosił nazwę „Ewangelicki Poseł Cieszyński”.

w roku periodyk „Szlakiem Reformacji” – organ wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, jego redaktorem był superintendent Jednoty Wileńskiej ks. Michał Jastrzębski. Pismo zajmowało się głównie sprawami bieżącymi, wydarzeniom z XVI w. poświęcając niewiele uwagi⁹. Natomiast dziejom ruchu reformacyjnego w naszym kraju poświęcone było pismo „Reformacja w Polsce”, wydawane w latach 1926-1939, teoretycznie jako kwartalnik, ale z racji trudności finansowych dość nieregularnie, z kilkuletnią przerwą. Pismo powstało z inspiracji superintendenta ks. Juliusza Burschego, a jego redaktorem był krakowski historyk prof. Stanisław Kot. Był to organ Towarzystwa Badań Dziejów Reformacji w Polsce. Ukazywały się tam naukowe opracowania zawodowych historyków, m.in. Wacława Sobieskiego, Aleksandra Brüknera, Stanisława Bodniaka, Stanisława Kota, rzadko wywodzących się z kręgów ewangelickich. Jego zawartość zasługuje na odrębne opracowanie, a w niniejszym artykule ujęte zostało w niewielkim stopniu, gdyż bardziej oddawało ono stan badań historycznych niż poglądy środowisk polsko-ewangelickich. Do lektury tego periodyku zachęcały zarówno „Głos Ewangelicki”, jak i „Zwiastun Ewangeliczny”. Jak widać z tego krótkiego przeglądu najważniejszych tytułów prasy polsko-ewangelickiej, środowiska opiniotwórcze związane z polskim protestantyzmem miały dość miejsca na prezentację swoich poglądów i często z tego korzystały, odnosząc się na łamach wspomnianych periodyków do wielu aspektów życia społeczno-politycznego zarówno w Polsce, jak i na świecie. Nie były to ściśle konfesyjne czasopisma poruszające jedynie sprawy religijne.

W artykule wspomnieniowym, zamieszczonym w „Zwiastunie” w dwudziestą piątą rocznicę śmierci Leopolda Otto, czytamy: „Otto nam ewangelikom polskim wskazał drogę, po której należy kroczyć i cel, do którego należy dążyć. Rozbudził on wśród nas poczucie i ewangelickie, i narodowe i to jednocześnie”¹⁰. Zamiarem ks. Otto i jego współpracowników było utworzenie polskiego narodowego kościoła ewangelickiego, w którym znaleźliby swoje miejsce przemysłowcy, robotnicy i inteligenci z Królestwa, ale też i chłopci ze Śląska i Mazur, który miałby oparcie w ludzie. Powstanie tego Kościoła miało przyspieszyć polonizację Niemców-ewangelików nie tylko w Królestwie, ale i na innych ziemiach polskich, a także przyciągnąć do protestantyzmu ludność polsko-katolicką: „Na cóżby was Chrystus Pan bronił i chronił przez tyle wieków – pisał Otto – dlaczegóż was polską mową chwalać Boga światłem ewangelii obdarzył? Dlaczegóż między katolikami i Niemcami postawił? A to

⁹ J. Kłaczek, *Protestanckie wydawnictwa...*, s. 106-111.

¹⁰ *Wspomnienie ks. Otto*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1907, nr 10.

byście tego światła pod korzec nie stawiali, ale by ono z gór waszych szeroko na wszystkie strony, gdzie polska mowa brzmi, jasno przyświecało”¹¹.

Koncepcje ks. Otto zaważyły w znacznej mierze na postawie i działalności jego uczniów i następców, Franciszka Michejdy na Śląsku Cieszyńskim czy Juliusza Burschego, zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim i w odrodzonej Polsce. Ci działacze polsko-ewangelicy usiłowali je częściowo wcielać w życie w okresie międzywojennym. Zakładali nieuchronność polonizacji Niemców-ewangelików na ziemiach polskich i dążyli do osiągnięcia tego celu różnymi metodami, co było jedną z przyczyn faktycznego rozpadu Kościoła Ewangelickiego-Augsburskiego na część polską i niemiecką w przededniu II wojny światowej. Od Niemców-ewangelików żądał Bursche akceptacji państwa polskiego i jego praw oraz nie przeciwstawianie się jego interesom narodowym, w tym także polonizacji. Biskup Bursche i jego najbliżsi współpracownicy uważali, że proces asymilacji Niemców, który dał tak duże efekty w XIX w., będzie trwał nadal i należy go przyspieszyć. W 1927 r. mówił na synodzie ewangelickim: „Z Polską idziemy na śmierć i życie; z tą Polską, która niegdyś przytulila naszych niemieckich ojców i dała im możliwość zarobku, a którą pragnęlibyśmy widzieć mocarną i sprawiedliwą dla wszystkich jej synów”¹². Także w spojrzeniu na czasy Reformacji mamy do czynienia z wyraźną kontynuacją myśli i poglądów ks. Otto, który początków polskiego protestantyzmu szukał w XVI w.

Luterański kościół był na terenie Królestwa instytucją bez większych tradycji. Z kolei polscy ewangelicy reformowani, ze swoimi zborami wywodzącymi się z czasów Reformacji, byli nieliczni i nie odgrywali większej roli w życiu religijnym kraju. Jednak mimo tych przeciwności protestanci polscy, szukając korzeni, odwoływali się do bogatej tradycji polskiej Reformacji, „usiłowali zespolić nas [ewangelików Polaków z początku XX w. – T.S.] z dawniejszym ewangelicyzmem polskim w jedną duchową całość”¹³ – czytamy w „Zwiastunie

¹¹ Za: T. Wojak, *Ks. Dr Leopold Marcin Otto, ojciec polskiego ewangelicyzmu*, Warszawa 1934, s. 16. Podczas kazania na dzień pokutny w Cieszynie w 1871 r. mówił w podobnym tonie „Pamiętajcie, że gdy was Bóg jako lud polskiej mowy i polskiego plemienia przy Ewangelii utrzymał dotąd, to na to, abyście polskiego ludu solą i światłością się stali! Jeżeli o tym waszym powołaniu zapomnicie. Biada wam!” L. Otto, *Postylla czyli wykład Ewangelii i Listów na wszystkie niedziele i święta uroczyste roku kościelnego*, Cieszyn 1892, s. 26.

¹² A. Schoeneich. *Pogląd na dzieje Kościoła Ewangelickiego w r. 1927*, [w:] „Kalendarz Ewangelicki Towarzystwa Wydawniczego im. Mikołaja Reja na rok zwyczajny 1929”, Warszawa 1928, s. 56. Por T. Stegner, *Polen und Deutsche in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen (1918-1939)*, „Deutsch-Polnisches Jahrbuch” t. III, Bremen 1985.

¹³ *Od redakcji*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1904, nr 2.

Ewangelicznym” ks. J. Burschego z 1904 r. W ten sposób próbowano udowodnić reszcie społeczeństwa polskiego, a może także i sobie, że Polacy-ewangelicy byli i są częścią narodu polskiego. Było w ich postępowaniu coś z gorliwości neofitów.

W latach 1903-1905 staraniem ks. J. Burschego został wydany „Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce” hr. Waleriana Krasińskiego. Po raz pierwszy ta praca ukazała się drukiem w Londynie w języku angielskim w latach 1838-1840. We wstępie ks. Bursche tak uzasadniał decyzję edycji tego dzieła: „Wydajemy Historię reformacji Krasińskiego nie tylko, ażeby spłacić dług wdzięczności względem dziejopisarza ewangelicyzmu polskiego; nie tylko, że pisał ją Polak ewangelik [...], ale przede wszystkim z tego powodu [...], iż poglądy w pracy hr. Krasińskiego zawarte są nader trafne i rzucają snop jasnego światła na XVI wiek, tę najciekawszą epokę w historii narodu polskiego”¹⁴. Z takimi poglądami wszedł ks. Bursche i jego współpracownicy w dwudziestolecie międzywojenne.

W odrodzonej Polsce wiele czyniono dla upowszechnienia wiedzy o Reformacji. Informowano na bieżąco czytelników o nowych publikacjach dotyczących tych czasów, np. ks. Jerzego Lehmana „Konfesja sandomierska na tle innych konfesji w Polsce w XVI w.”. Książka była drukowaną na łamach „Głosu Ewangelickiego” wersją wielce pozytywnie ocenionej rozprawy doktorskiej obronionej na Uniwersytecie Warszawskim¹⁵. Z języka niemieckiego przełożona została na język polski książka Armina Steina [H. Nietschman] o Marcynie Lutrze w pozytywnym świetle przedstawiająca postać reformatora. W dniu święta Reformacji odbywały się okolicznościowe nabożeństwa, spotkania, wykłady, a nawet iluminacje obiektów kościelnych. W 1936 r., 31 października, „zabłysnął w promieniach elektrycznych złocisty krzyż na szczycie naszego kościoła”¹⁶. Chodziło o kościół św. Trójcy w Warszawie.

Dla ewangelików ważnym autorytetem w kwestiach wiary, ale nie tylko, był i jest Marcin Luter. Na łamach prasy ewangelickiej pisano o nim jedynie

¹⁴ J. Bursche, *Przedmowa wydawcy*, s. I-II [w:] W. Krasiński, *Zarys dziejów reformacji w Polsce*, Warszawa 1903.

¹⁵ A. G. *Nowe dzieło o Reformacji w Polsce*, „Głos Ewangelicki” 1938, nr 23. Podobne oceny znajdziemy w „Zwiastunie Ewangelicznym”. Antoni Stania, *Nowe dzieło o Reformacji w Polsce*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1938, nr 23.

¹⁶ *W dniu Święta Reformacji*, „Głos Ewangelicki” 1936, nr 43.

pozytywnie, w hagiograficznym stylu, np. „Spizowa postać”, „jeden z najbar-
 dziej wyniosłych pośród wielkich w pochodzie wszystkich stuleci”¹⁷, „najwy-
 bitniejsza postać w drugim tysiącleciu dziejów chrześcijańskich”¹⁸ – takimi sło-
 wami wyrażano się o wielkim reformatorze. Wskazywano na przełomowe zna-
 czenie wystąpienia M. Lutera. Ks. Ryszard Danielczyk na łamach „Przeglądu
 Ewangelickiego” tak pisał: 31 października 1517 r. „Stuk młotka, którym Luter
 przybijał tezy, rozległ się szybko po najdalszych krańcach ziemi, treść poglą-
 dów skromnego mnicha poruszyła dosłownie wszystkich”¹⁹. Z kolei pastor
 Karol Michejda podkreślał znaczenie nauk Lutera we właściwym rozumieniu
 nauk Zbawiciela: „Dr Marcin Luter wpatrzył się w Jezusa Chrystusa [...] i jał
 usuwać wszystko co mu widok Jezusa zasłaniało”²⁰. W innym miejscu o Mar-
 cinie Lutrze pisano, że „zaproteutował przeciwko kupczeniu taką rzeczą
 świętą, jaką jest dla człowieka zbawienie”. „[...]Bóg go powołał, oświecił i po-
 święcił. Natchnął go wielką wiarą, która przejawiała się w tym, że z prostego,
 ubożego mnicha, którego jedyną bronią było Pismo święte, uczyniła wodza
 reformacji”²¹. Podkreślano skromność reformatora, który „stanowczo prze-
 ciwstawiał się wszelkim holdom dla jego osoby”²². Zamiarem Lutera, zdaniem
 ks. Zygmunta Michelisa, nie było tworzenie nowego wyznania, a jedynie na-
 prawa funkcjonowania istniejącego Kościoła: „Jako człowiek wykształcony
 i mądry rozumiał historyczne przyczyny deformacji Kościoła i pragnął przez
 reformację przywrócić wiarę, naukę i życie z czasów starokościelnych”²³, „od-
 nowienie stęchłych i zmurszałych przybytków Kościoła średnich wieków”²⁴.
 Uznawano, że Reformacja to powrót do korzeni: „W wieku XVI oddzielili się
 od Kościoła rzymskiego – czytamy w „Jednocie” – nie po to by zerwać z tra-
 dycją chrześcijaństwa pierwotnego, lecz by te właśnie tradycje wzmocnić i wró-
 cić tym samym do nauki, kultu i religijności pierwszych dni”²⁵.

¹⁷ *Książka o Doktorze Luterze, Słowo wstępne tłumacza, M. Winklera*. „Głos Ewangelicki” 1935, nr 26.

¹⁸ Z. M. *Śladami wodza*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1937, nr 44.

¹⁹ Ks. R. Danielczyk, *Czem była Reformacja!*, „Przegląd Ewangelicki” 1934, nr 19.

²⁰ Ks. K. Michejda, *Na dzień Reformacji*, „Głos Ewangelicki” 1934, nr 44.

²¹ Ks. Karol S., *Ku nowej reformacji*, „Głos Ewangelicki” 1937, nr 44.

²² Z. M., *Śladami wodza*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1937, nr 44.

²³ Z. M. *Luterska nauka o urzędzie kościelnym*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1934, nr 35.

²⁴ Z. M. *Obchód Reformacji*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1935, nr 44.

²⁵ G. Benignus, *Dlaczego jestem ewangelikiem*, „Jednota” 1939, nr 1.

Słowo „reformacja” pisano różnie: raz z małej litery, raz z wielkiej, ale „Reformator”, to o Lutrze, zawsze z wielkiej. Marcin Luter znalazł się też w wierszu ks. W. R. Missola „Dziękczynienie za Reformację”, gdzie w czwartej zwrotce czytamy:

„Więc wreszcie Luter, doktor teologii szczerzy,
co go nie zwiody Rzymu klątwy, czy ordery,
miał dane, by z pomyślnym skutkiem rzeknąć hola”²⁶.

W hitlerowskich Niemczech w propagandzie antysemickiej często odwoływano się do skierowanych przeciwko Żydom wypowiedzi Marcina Lutra. Przykładem może być film „Żyd Süß” w reżyserii Veita Harlana, ale w polskich środowiskach ewangelickich ten fakt był przemilczany, nie ustosunkowywano się do tego typu posunięć nazistowskiej maszyny propagandowej. Ograniczano się jedynie do dość enigmatycznych stwierdzeń, np. „Mogą sobie Niemcy dzisiejsze traktować Lutra jednostronnie i patriotyzm tego męża wyzyskiwać do swych politycznych celów; będzie to jednak złośliwe i niezgodne z prawdą przekręcanie intencji Wielkiego Reformatora”²⁷. A ks. Zygmunt Michelis nadmieniał, że „Kościół Reformacji w jej ojczyźnie przechodzi w naszych dniach [...] przez ogień doświadczenia i próby”²⁸. Nie podejmowano też innych kontrowersyjnych tematów takich jak stosunek M. Lutra do wojny chłopskiej w Niemczech, kontaktów Reformatora z islamską Turcją czy krytycznych wypowiedzi na temat koncepcji Mikołaja Kopernika. Ale te kwestie mogłyby zaburzyć jego wyidealizowany obraz.

Zasługą Reformacji była demokratyzacja społeczeństw, może nie od razu w sensie politycznym, ale na pewno w sferze religijnej. Prof. Edmund Bursche nazwał ją „syntezą wiary i wolności”²⁹. O ile w czasach średniowiecza znaczenie osób świeckich w życiu społecznym było niewielkie, rządy – tak twierdził Paweł Hulka-Laskowski³⁰ – sprawowali duchowni, to w społecznościach protestanckich „przywileje i obowiązki podzielone są bardziej równomiernie”³¹,

²⁶ Ks. W.R. Missol, *Dziękczynienie za Reformację*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1934, nr 44.

²⁷ *W rocznicę Reformacji*, „Głos Ewangelicki” 1933, nr 44.

²⁸ Z. M., *Obchód Reformacji*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1935, nr 44.

²⁹ Taki był tytuł jego wykładu wygłoszonego na Akademii z okazji rocznicy Reformacji w Filharmonii Narodowej w Warszawie 1 listopada 1929 r. E. Bursche, *Reformacja – synteza wolności i wiary*, „Głos Ewangelicki” 1930, nr 2.

³⁰ Paweł Hulka-Laskowski, pisarz, publicysta, tłumacz z języka czeskiego był osobą bardzo często zabierającą głos w sprawach ruchu reformacyjnego na łamach prasy ewangelickiej.

³¹ P. Hulka-Laskowski, *Odrodzenie – reformacja*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1937, nr 30.

ludzie są równi wobec Boga, mają dostęp do Słowa Bożego. „Wierzący chrześcijanin nie mógł odtąd pozostawiać obowiązku myślenia księdzu, a musiał sam uczyć się myśleć o sprawach najważniejszych”³². Ruch reformacyjny stworzył możliwości rozwoju badań naukowych: „rodzi się świat wiedzy, której autorytetem najwyższym jest uczciwe sumienie człowieka pragnącego prawdy”³³. Nie tylko zresztą nauki, ale i sztuki, a zwłaszcza muzyki, która stała się jednym z głównych elementów nabożeństwa. Sam Luter pisał pieśni kościelne, np. „Warownym grodem”, hymn Reformacji. Zakładał szkoły muzyczne³⁴.

Podkreślano, że w Polsce, odmiennie niż w krajach zachodnioeuropejskich, Reformacja, oprócz religijnych cech, zawierała w sobie elementy polityczne w postaci postulatów szlacheckich dotyczących reformy państwa, ograniczania wpływu kościoła na życie społeczne.

Publicyści ewangelicy często wracali do sprawy utworzenia w Polsce w XVI w. Kościoła narodowego, który wyzwoliłby Polskę „ze szkodliwego, z punktu widzenia polskiej racji stanu, wpływu supremacji papieża i wyższego kleru nad świecką władzą”³⁵. Wypada przypomnieć, że polski narodowy ewangelicki Kościół był w XIX w. marzeniem ks. Leopolda Otto, i w okresie międzywojennym wśród ideowych spadkobierców pastora takich, jak biskup Juliusz Bursche, ten postulat nadal był aktualny, choć nie istniały szanse na jego realizację. Na łamach „Zwiastuna” czytamy: „Jeśli protestantyzm polski nie przyczyni się do wielkiego dzieła wytworzenia narodowego oblicza Polski, to straci swą rację bytu w Polsce”³⁶. Zwracano uwagę na szeroki oddźwięk Reformacji, głównie wśród szlachty, i przy okazji wymieniano znamienite rody Radziwiłłów, Leszczyńskich, Zborowskich, Działyńskich, którzy w XVI w. przynależeli do wyznań ewangelickich. Podkreślano, że odnowa w Polsce zaczęła się z potrzeby wolności i wśród „ludzi wolnych”, a protestanci nadawali ton życiu narodowemu i stanowili jego najbardziej oświeconą część³⁷.

Dzięki Reformacji rozkwita polska kultura. Jest to jej „złoty wiek” – „w tym okresie język narodowy, polski, dochodzi do głosu i zdobywa sobie

³² P. Hulka-Laskowski, *Poznaj samego siebie*, „Głos Ewangelicki” 1925, nr 40.

³³ P. Hulka-Laskowski, *Odrodzenie- reformacja*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1937, nr 30.

³⁴ Emil Ismer, *Niemiecka pieśń kościelna przed i w czasie reformacji*, „Głos Ewangelicki” 1939, nr 11.

³⁵ R. Lewański, *Reformacja w Polsce*, „Głos Ewangelicki” 1935, nr 44.

³⁶ S. Kozusznik, *Jedno tylko dziedzictwo*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1935, nr 48.

³⁷ Tamże.

prawo obywatelstwa w poezji i literaturze, stawiając trwale pomniki piśmiennictwa polskiego³⁸. Duże znaczenie mają polskie przekłady Pisma Świętego, tzw. Biblia Brzeska, Biblia Gdańska. Tę ostatnią ks. Jan Szeruda nazwał „najcenniejszym pomnikiem Reformacji w Polsce³⁹”, zaznaczając jednocześnie, że nie dorównuje tłumaczeniu Marcina Lutra. Działalność środowisk ewangelicznych w dziele upowszechniania języka ojczystego, poprzez chociażby tłumaczenie Biblii, polskich kancjonalów, zmusiło i Kościół katolicki do szerszego uwzględnienia języka polskiego w swojej działalności⁴⁰. Z ruchem reformacyjnym wiąże się upowszechnienie, także wśród niższych warstw społecznych, umiejętności czytania i pisania, powstanie szkół ludowych, które ks. Waldemar Preiss nazwał: „źródłem wielkości kultury narodów⁴¹”.

Reformacja była dla „duszy narodu polskiego najlepszym nauczycielem i wychowawcą” i teraz, tj. w latach trzydziestych, protestantyzm może „odrodzić naród polski, wzmocnić jego duszę⁴²”. Dla współczesnych, jak mówił ks. Feliks Gloeh na wykładzie dla członków Polskiego Towarzystwa Młodzieży Ewangelickiej w Warszawie, Reformacja zostanie „skarbnicą do czerpania sił duchowych⁴³”. W czasach Reformacji doszukiwano się elementów wpływających na kształtowanie się narodu polskiego, „znamion narodowych”, o których mówił w wykładzie dla teologów odwiedzających Polskę prof. Edmund Bunsche⁴⁴, czy „pierwszych przeblysków świadomości narodowej⁴⁵” – o tym wspominał ewangelicki publicysta Paweł Hulka-Laskowski.

Ewangelicy uważali zgodnie, że czasy Reformacji to najbardziej chwalebny okres w dziejach naszego kraju, lata jego potęgi, „kiedy Polska była silna,

³⁸ A. G. *Czy Reformacja była niebezpieczeństwem dla duszy narodu polskiego?*, „Głos Ewangelicki” 1936, nr 40.

³⁹ Ks. J. Szeruda, *Geneza i charakter Biblii Gdańskiej*, Warszawa 1932, odbitka z „Głosu Ewangelickiego”, *Omówienie Przegląd literacki*, „Głos Ewangelicki” 1934, nr 7.

⁴⁰ R. Lewański, dz.cyt.,

⁴¹ Ks. W. P. *Święto Reformacji*, *Przegląd Ewangelicki*” 1935, nr 21.

⁴² A. G. *Czy Reformacja była niebezpieczeństwem dla duszy narodu polskiego?*, „Głos Ewangelicki” 1936, nr 40.

⁴³ Ks. F. Gloeh, *Czy Reformacja w Polsce upadła?*, „Głos Ewangelicki” 1935, nr 47.

⁴⁴ Został następnie opublikowany w „Przeglądzie historycznym”. Jego omówienie znajdujemy w „Głosie Ewangelickim” 1935, nr 18. w dziale „Przegląd literacki”.

⁴⁵ P. Hulka-Laskowski, *Odrodzenie – reformacja*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1937, nr 30.

potężna; i miała ważki głos wśród narodów Europy⁴⁶ – tak mówił zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ks. Juliusz Bursche. Senator RP, długoletni prezes kolegium kościelnego zboru ewangelicko-augsburskiego w Warszawie, Władysław Ludwik Evert uważał nawet, że polscy ewangelicy przewyższali poziomem intelektualnym swoich współwyznawców w Niemczech czy we Francji, a polska Reformacja „niosła ze sobą koncepcję życia, wielki program społeczny i polityczny”, sprawy doczesne, nie tak jak (jego zdaniem) na Zachodzie, nie były najważniejsze⁴⁷. Upadek Rzeczypospolitej w XVIII w. wiązano z załamaniem się Reformacji i triumfem jej przeciwników.

Interesowano się ważnymi wydarzeniami w dziejach XVI-wiecznego protestantyzmu. O Zgodzie sandomierskiej z 1570 r., zakładającej współpracę między kalwinistami, luteranami i braćmi czeskimi w Polsce, jednym z pierwszych porozumień ekumenicznych w Europie pisano, że „stanowiła akt ścisłego przymierza trzech głównych organów protestantyzmu polskiego, mającego zakończyć między nimi spory i zwrócić ich zespolone siły ku obronie wolnej myśli przeciw Rzymowi⁴⁸. Zauważano brak udziału arian w tym porozumieniu. Zgoda sandomierska miała prowadzić do utworzenia polskiego ewangelickiego kościoła narodowego, o czym myśleli ewangelicy i w XVI, i w XIX, i XX w. W 1573 r. sejm uchwalił akt konfederacji warszawskiej wprowadzającej równouprawnienie wyznań i swobodę wyboru wyznania dla szlachty. Dla pastora z Łucka, Oskara Mistschke, to „magna charta wolności religijnej w Polsce, którą królowie przysięgą zatwierdzali⁴⁹”.

Sporo miejsca w publicystyce polsko-ewangelickiej zajmowała polemika z katolicką propagandą, np. wypowiedziami ks. kardynała Aleksandra Kakowskiego, rzymskokatolickiego arcybiskupa warszawskiego, który Lutra nazwał „upadłym i wiarołomnym mnichem”. Paweł Hulka-Laskowski w odpowiedzi napisał w sposób stanowczy, ale nie napastliwy: „Reformacja nie tylko potępiła Rzym, ale oderwała mu miliony wiernych [...] Rzym jej kochać nie może i nie powinien. Ale niekoniecznie musi nas nienawidzić i mógłby nam nie

⁴⁶ Mowa NPW Ks. Biskupa Dr Juliusza Burschego na 150-lecie Kościoła Naszego w Warszawie, „Zwiastun Ewangeliczny” 1932, nr 24.

⁴⁷ W.L. Evert, *Między nicością grobów a marzeniem*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1939, nr 38.

⁴⁸ E. Hausbrandt, *Rzut oka na udział Zboru Warszawskiego w ogólnych dziejach wyznań ewangelickich*, „Głos Ewangelicki” 1930, nr 6.

⁴⁹ O. Mistschke, *Konfederacja warszawska 28 stycznia 1573*, „Głos Ewangelicki” 1938, nr 9.

odmawiać szacunku”⁵⁰. Z krytyką spotkały się też twierdzenia prasy narodowej, np. „Prosto z mostu”, że Reformacja wprowadziła w Polsce anarchię, dając szlachcie możliwość wyboru wyznania. Tak pisał prawnik i publicysta, Wojciech Wasiutyński⁵¹.

Na łamach pism związanych z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim znajdujemy artykuły nie tylko o luteranach, ale i o innych grupach wyznaniowych powstałych w dobie Reformacji. Najwięcej kontrowersji wzbudzali bracia polscy, czyli arianie. W ich przypadku mamy rozbieżne oceny; zwracano uwagę, że było wśród nich „wiele niespokojnych umysłów” i że kwestionowali oni dogmat o Trójcy Świętej, w związku z tym nie można ich uznać za wyznanie chrześcijańskie, ale jednocześnie podkreślano, że zakładali szkoły, interesowali się sprawami społecznymi⁵². Działalność antytrynitarzy miała, zdaniem ewangelickiego publicysty Ryszarda Lewańskiego, wpływ na upadek Reformacji w Polsce: „Dochodząc w badaniu Pisma Św. do niezwykle śmiałych wniosków [...] spowodowali zachwianie się w szerszych masach wiary i ufności w wartość nauki, opartej na Biblii”⁵³. Jednocześnie podkreślano, że bracia polscy byli zwalczani przez inny odłam protestantyzmu, mianowicie przez kalwinistów, nawet bardziej niż przez katolików⁵⁴.

Niezbyt dużo miejsca w prasie afiliowanej przy Kościele Ewangelicko-Augsburskim poświęcano początkom kalwinizmu. Reformatorzy, tacy jak Ulrich Zwingli czy Jan Kalwin, postrzegani byli jako sojusznicy Marcina Lutera w walce z Rzymem⁵⁵. Natomiast w wydawnictwach związanych z Kościołem Ewangelicko-Reformowanym postać genewskiego reformatora pojawiała się znacznie częściej, choć nie zawsze bezkrytycznie, np. spalenie przez niego kaznodziei, Miguela Serveta, mającego odmienne poglądy w kwestiach religijnych uznano za wielki błąd, „błąd stulecia”⁵⁶. Uczcić postanowiono też okolicznościowym artykułem postać Zwinglego w 450. rocznicę jego urodzin⁵⁷.

⁵⁰ P. Hulka-Laskowski, *Coraz wyraźniej*, „Głos Ewangelicki” 1926, nr 16.

⁵¹ T. Gruda, *Przeklęty duch reformacji*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1936, nr 27.

⁵² A. R. *O arjanach polskich*, „Głos Ewangelicki” 1936, nr 24

⁵³ R. Lewański, *Reformacja w Polsce*, „Głos Ewangelicki” 1935, nr 44.

⁵⁴ *O arjanach polskich*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1936, nr 24.

⁵⁵ J. Naumiuk, *Nowe wartości*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1931, nr 31.

⁵⁶ T. Gruda, *Polska jako obowiązek*, „Jednota” 1926, nr 2.

⁵⁷ R. Kesselring, *Urlyk Zwingli (w 450 rocznicę urodzin wielkiego teologa i reformatora)*, „Jednota” 1936, nr 1.

Pisano o początkach Reformacji w krajach, gdzie dominowali kalwiści: w Holandii⁵⁸ czy w Szwajcarii⁵⁹.

Publicyści protestanczy sięgali do dziejów XVI-wiecznego ruchu reformacyjnego, także w Kościele Ewangelicko-Augsburskim, to jest luterańskim, za swoje uznawali zarówno kalwińskie, jak i ariańskie tradycje szlachty polskiej. Co ciekawe nie nawiązywano do bogatych dziejów, głównie luterańskiej, Reformacji w niemieckojęzycznych miastach Prus Królewskich, np. Gdańska, Torunia czy Elbląga, jako że miała ona nie polski charakter, nie pasujący do obowiązującej narracji. W artykule z 1939 r. pt. „Złote czasy Gdańska” autor pisze o rozkwicie miasta w XVI, XVII w., związanym z przynależnością do Rzeczypospolitej. Nie informuje natomiast czytelników o sytuacji wyznaniowej, o tym że dominowali w nim protestanci, którzy nadawali ton życiu politycznemu, kulturalnemu, gospodarczemu⁶⁰. Pisano o sukcesach Reformacji na Śląsku i na Mazurach. Podkreślano, że utorowała drogę do protestantyzmu „paręset tysięcy prostego ludu”⁶¹ na tych terenach. Szczególną uwagę poświęcano Śląskowi Cieszyńskiemu, głównemu skupisku ludności polsko ewangelickiej w II Rzeczypospolitej, gdzie lud wiernie służył luteranizmowi od XVI w.⁶² W prasie ewangelickiej ukazywały się artykuły poświęcone początkom protestantyzmu w poszczególnych miastach, np. w Krakowie⁶³ czy w Wilnie⁶⁴.

Wśród przyczyn upadku Reformacji w Polsce wymieniano działalność jezuitów, „najżarliwszych prześladowców heretyków”⁶⁵, sprowadzonych do Polski przez kardynała Stanisława Hozjusza. Poprzez sprawną organizację, oparcie na szkolnictwo, „intrygując i spiskując [...] doszli do przeważającego wpływu na rządy w Polsce”⁶⁶. Także podziały wewnątrz ruchu reformacyjnego,

⁵⁸ J. A. Nadebragt, *Z dziejów Reformacji w Holandii*, „Jednota” 1938, nr 7-8, 9.

⁵⁹ N., *400-lecie Reformacji Genewskiej*, „Szlakiem Reformacji” 1937, nr 1-2.

⁶⁰ Z. A. P., *Złote czasy Gdańska*, „Głos Ewangelicki” 1939, 34.

⁶¹ Ks. F. Gloeh, *Czy Reformacja w Polsce upadła?*, „Głos Ewangelicki” 1935, nr 47.

⁶² A. Buzek, *O stosunkach religijnych na Śląsku Cieszyńskim w dawnych czasach. Referat jaki wygłosił ks. Andrzej Buzek w ewang. kościele garnizonowym w Warszawie 26 X 1930*, „Głos Ewangelicki” 1930, nr 46.

⁶³ W. Niemczyk, *Protestantyzm krakowski. Przed powstaniem Zboru i Dzieje Zboru pierwszego w Krakowie*, „Głos Ewangelicki” 1930, nr 40, 41.

⁶⁴ *Uwagi i wyznaniach religijnych w Wilnie*, „Głos Ewangelicki” 1930, nr 41.

⁶⁵ Ks. F. Gloeh, *Czy Reformacja w Polsce upadła?*, „Głos Ewangelicki” 1935, nr 47.

⁶⁶ R. Lewański, *Reformacja w Polsce*, „Głos Ewangelicki” 1935, nr 44.

a zwłaszcza wśród zwolenników „wyznania helweckiego”, nie sprzyjały rozwojowi protestantyzmu. Ks. Juliusz Bursche wysunął nawet tezę, że gdyby Reformacja miała luterancki charakter, to by przetrwała: „Ten anarchiczny subiektywizm, wywołany brakiem określonego i niewzruszonego wyznania, jakie luteranizm posiadał w Konfesji Augsburskiej, był główną przyczyną upadku protestantyzmu w Polsce”⁶⁷.

Zabrakło też w Polsce rodzimego reformatora na skalę Lutra czy Kalwina; Jan Łaski, z racji swojej przedwczesnej śmierci nie mógł spełnić takiej roli, tak uważał Ryszard Lewański. Zdaniem tegoż autora nie mieliśmy też władców takich jak Chrystian III w Danii czy Gustaw I w Szwecji, który to „zaryzykował swój tron i prestige, narzucając krajowi nową naukę”. Zygmunt August wprawdzie nie był wrogo nastawiony do ruchów reformacyjnych, ale na stworzenie polskiego ewangelickiego kościoła narodowego się nie zdecydował. Nie sprzyjał rozwojowi Reformacji brak trzeciego stanu, będącego główną jej podporą na całym Zachodzie. Poza Śląskiem i Prusami Wschodnimi, nie należącymi do Rzeczypospolitej, luteranizm czy kalwinizm nie znalazł oparcia w warstwie chłopskiej, ludzie polskim. Odrodzenie się mieszczaństwa polskiego w XIX i XX w. stwarzało nadzieję na rozwój protestantyzmu na ziemiach polskich.

Pomimo rywalizacji, zwłaszcza między redaktorami, „Zwiastun Ewangeliczny” i „Głos Ewangelicki” w kwestiach oceny Reformacji się nie różniły; polscy ewangelicy mówili jednym głosem. Środowiska polsko-ewangeliczne w odrodzonej Rzeczypospolitej zmagające się z narastającymi tendencjami nacjonalistycznymi i konfliktami narodowymi, odwołując się do dorobku polskiej Reformacji, chciały zaznaczyć swoje miejsce w społeczeństwie polskim, pokazać inną, nie rzymskokatolicką, perspektywę nie tylko historii, ale i teraźniejszości, a może i przyszłości Polski. Do dorobku Reformacji w wymiarze europejskim, jak i polskim, podchodzono dość bezkrytycznie. Była dziełem Stwórcy i dawała ludziom, w tym i Polakom, „prawdziwą” wiarę. Czasami przy ocenie ruchu reformacyjnego dawały o sobie znać różnice konfesyjne między luteranami a kalwinistami.

Summary: Reformation in the “Revived Republic of Poland” Polish Evangelical opinion-forming circles in the interwar period towards Reformation heritage.

⁶⁷ J. Bursche, *Specjalne postannictwo luteranizmu w dobie obecnej. Streszczenie referatu, wygłoszonego przez NPW ks. Bpa. Burschego na wszechświatowym Konwencie Luterańskim w Kopenhadze*, „Zwiastun Ewangeliczny” 1929, nr 40.

The Polish Evangelical opinion-forming circles within the interwar period presented their opinions in the Evangelical press, among others, “Głos Ewangelicki” (Evangelical Voice) and “Zwiastun Ewangelicki” (Evangelical Herald). For the Polish people then Reformation time was the period of building up foundations for the Polish Protestantism. Efforts were focused on strengthening their sense of both Polish as well as Protestant identity and witnessing the Polish roots of the Polish Protestantism. Much space was dedicated to the person of Martin Luther, importance of Reformation for the development of the Polish culture and national language. The fall of the reformation movement and its various trends were considered. Approach to the achievements of Reformation both in European and Polish dimensions was pretty uncritical – as it was the God’s work and gave people, including Poles “true” faith.

Keywords: Reformation, interwar period, Poland

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. *Historia turystyki. Polska i świat*, Gdańsk 2016. 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.

Krzysztof M. Róžański

Życie społeczne parafii luterańskiej w Białymstoku od I do II wojny światowej

Wstęp

Niniejszy artykuł jest ostatnim z serii tekstów traktujących o historii parafii luterańskiej w Białymstoku, której przyszło funkcjonować w innym państwie, w bardzo zmienionych i zmieniających się warunkach. Ogólny zarys losów parafii w tym okresie, losy świątyni oraz podejmowane przez zbór inicjatywy charytatywne przedstawiono w artykule *Zarys dziejów parafii luterańskiej Białymstoku od I do II wojny światowej* (GRE vol. IX, 2015, ss. 133–149), natomiast sylwetki duchownych – w artykule *Duchowni luterańscy w Białymstoku od I wojny światowej do likwidacji parafii w 1978 roku* (GRE vol. X, 2016, ss. 75–88). Wcześniejsze dzieje parafii przedstawiono w pierwszym artykule pod tytułem *Zarys dziejów parafii luterańskiej w Białymstoku do I wojny światowej* (GRE vol. VIII, 2014, ss. 84–107). Celem niniejszego artykułu jest opisanie parafialnej działalności oświatowej, kulturalnej, stosunków narodowościowych w zborze oraz wydarzeń związanych z II wojną światową.

Skutki I wojny światowej dla parafii białostockiej okazały się katastrofalne. Po pierwsze, parafia straciła zaplecze materialne: Białystok został bardzo zniszczony wskutek działań wojennych, opuszczony przez część ludności, bez przemysłu (większość fabryk z uwagi na skalę zniszczeń nie mogła już wznowić działalności), pogrążony w bezrobociu i biedzie. Oznaczało to całkowite podcięcie finansów wspólnoty. Po drugie, I wojna światowa zmieniła nagle stosunek państwa rosyjskiego do Niemców, którzy z grupy „neutralnej”, traktowanej znacznie lepiej niż Polacy¹, zostali zbiorowo uznani za śmiertelnych

¹ Polacy byli przez władze carskie traktowani co do zasady surowiej i podejrzliwiej; język niemiecki stosowany w parafii nie był problemem (choć przez pewien czas usiłowano narzucić rosyjski jako język nauki religii), a sam Kościół luterański był traktowany z przychylną obojętnością dopóty, dopóki miał on charakter niemiecki. Władzom rosyjskim zależało na utrzymaniu luterańskiej mniejszości niemieckiej jako grupy obcej Polakom, więc w różny sposób usiływały przeciwdziałać jej asymilacji, podczas gdy z reguły podejrzliwie traktowano uważany za ostoję polskości Kościół Rzymskokatolicki. Sam Ks. Zirkwitz

wrogów Rosji, co wielu przyplaciło wywózkami, a następnie, w odrodzonej Polsce, za element niepewny, podlegający ścisłej inwigilacji, o czym świadczą zachowane raporty tajnych informatorów². Pojawiły się silne antagonizmy na tle narodowościowym – w pierw niemiecko-rosyjskie, potem niemiecko-polskie, które obciążały zarówno relacje parafii z na nowo urządzanym światem zewnętrznym, jak i wewnętrzne stosunki w łonie zboru. W omawianym okresie niemiecko-polskiej społeczności luterańskiej Białostoczczyzny, żyjącej dotąd w Imperium Rosyjskim, nieoczekiwanie przyszło funkcjonować w odrodzonym państwie polskim³. Poza nowymi, nie zawsze korzystnymi, uwarunkowaniami prawnymi, pociągnęło to za sobą konieczność wyraźnej deklaracji narodowo-obywatelskiej. Doprowadziło to do polaryzacji stanowisk wewnątrz parafii, gdzie konflikty personalne (w tym zaszłości z czasów I wojny światowej, związane np. z wywózkami w głąb Rosji⁴) nałożyły się z „narodowymi”, co w szczytowym momencie doprowadziło nawet do zaangażowania w sprawy kościelne organów państwa polskiego⁵. Także szkolnictwo parafialne musiało się dostosować do nowej rzeczywistości.

Oświata

Wybuch I wojny światowej wpłynął i na szkołę parafialną, wymuszając opóźnienie o miesiąc rozpoczęcia zajęć; ze względu na wysiedlenia, w szkole

w pierwszym miesiącu swojej służby zdążył się poważnie narazić władzom wygłaszając na cmentarzu prawosławnym mowę pogrzebową po polsku, jednakże dzięki wstawiennictwu hrabiny Zofii Rüdiger sprawa zakończyła się pomyślnie, a od 1904 możliwe było nawet odprawianie nabożeństw po polsku (por. E. Alabrudzińska, *Położenie protestantów na terenie Królestwa Polskiego i tzw. Guberni Zachodnich Rosji w czasie I wojny światowej*, [w:] *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność*, Toruń 1996, ss. 413-414; A. C. Dobroński, *Miasto w mieście*, „Medyk Białostocki”, r. 2010, s. 39).

² M. in. życie wyznań i mniejszości narodowych referują tajne *sprawozdania sytuacyjne wojewody białostockiego*, dostępne m.in. w Archiwum Państwowym w Białymstoku [dalej: APB], Urząd Wojewódzki Białostocki [dalej: UWB], sygn. 100.

³ Chociaż ewangelicy pojawiali się na Białostoczczyźnie jeszcze przed rozbiorami Rzeczypospolitej – np.: jako pocztowcy na Sokólszczyźnie, czy architekci biorący udział w przebudowie Pałacu Branickich – to do organizacji pierwszego zboru w mieście doszło dopiero po III rozbiorze, gdy Białystok znalazł się w zaborze pruskim. Formalnie parafia luterańska w Białymstoku stanowiła kontynuację przeniesionej w 1803 z Zabłudowa, istniejącej tam od ok. 1608 r. parafii kalwińskiej, która na początku XIX w. praktycznie już nie funkcjonowała.

⁴ K.M. Różański, *Duchowni luterańscy w Białymstoku od I wojny światowej do likwidacji parafii w 1978 roku*, GRE vol. X, 2016, s. 76.

⁵ „Polska” strona konfliktu mogła liczyć na poparcie władz państwowych.

pozostała tylko „mała garstka działwy” i dwoje nauczycieli⁶ (pozostałych „powołano do broni”⁷). Po przejściu frontu i znalezieniu się miasta w zarządzie niemieckim szkołę ewangelicką w ogóle zamknięto; udało się ją po długich staraniach otworzyć 23 marca 1916 r.; niemiecki burmistrz Białegostoku dać miał do dyspozycji „znajdujących się w wojsku nauczycieli szkółek ludowych, którzy są wyznania ewangelicko-luterańskiego”⁸ (nie jest pewne, jak sprawa się zakończyła, gdyż w późniejszej o 12 lat relacji w „Zwiastunie” znalazła się skarga, iż przydzieleni żołnierze byli „w dodatku wyznania rzymsko-katolickiego”⁹). Pierwszym nauczycielem został Otto Knoll; dzięki staraniom pastora szkoła otrzymała (ze względu na stały wzrost liczby uczniów – w połowie maja w liczbie 216) drugiego nauczyciela, Ericha Wille, którego 1 maja zastąpił Christian Schmidt. Ze względu na wzrost liczby uczniów rozważano zatrudnienie trzeciego nauczyciela¹⁰: W maju 1919 r., w związku z upaństwowieniem szkoły przez polskie władze, ks. Zirkwitz w imieniu rady kościelnej zwrócił się z petycją o zachowanie języka niemieckiego na lekcjach i wyraził gotowość dalszego lożenia parafii na szkołę¹¹. Sprawa języka wykładowego w szkole stała się jednak pretekstem do rozłamu w parafii, który nieomal nie doprowadził do oderwania jej części od Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Konflikt ten zostanie omówiony w dalszej części artykułu.

W okresie międzywojennym parafia w Białymstoku prowadziła dwie szkoły: jedną przy ulicy Warszawskiej 46 (z filią dla dzieci z klas młodszych przy ul. Nowowarszawskiej 25), drugą zaś przy ulicy Grunwaldzkiej 39. Siedmioklasowa szkoła nr 10 otrzymała imię Mikołaja Reja. Językiem wykładowym

⁶ A.S., *Parafia białostocka (wspomnienia z podróży)*. cz. II, „Zwiastun Ewangeliczny”, r. 1928, nr 24, s. 187.

⁷ Protokół posiedzenia rady kościelnej [dalej: PPRK] z 10.VIII.1914, APB, Akta Kościelne [dalej: AK], sygn. 38, kk. 3n.

⁸ PPRK z 10.III.1916, APB, AK sygn. 38, k. 12.

⁹ A.S., *Parafia białostocka...cz. II*, dz. cyt., s. 187.

¹⁰ PPRK z 21.V.1916, APB, AK sygn. 38, kk. 13-14.

¹¹ PPRK z 30.V.1919, APB, AK sygn. 38, kk. 68-70; PPRK z 12.VI.1919, APB, AK sygn. 38, kk. 73n. *Uchwała rady rodziców ewangelicko-luterańskiej szkoły w Białymstoku z 17 maja brzmiała: „Nasza białostocka szkoła ewangelicko-luterańska istnieje od 1844 roku. Przez przeszło 50 lat lekcje w niej prowadzone były w języku niemieckim. Jej działalność przyniosła duże efekty. Wielu dzisiejszych mieszkańców miasta, dyrektorów, pracowników fabrycznych i inżynierów zawdzięcza jej swoje pierwsze wykształcenie. Rodzice są niemieckiej narodowości i życzą sobie, aby lekcje nadal były prowadzone w języku niemieckim. Szkoła natomiast cały czas utrzymywana była przez gminę kościelną. Jesteśmy gotowi dalej ją utrzymywać, ale naszą wolą jest, aby lekcje nadal były prowadzone w języku niemieckim”.*

był język polski, ale niemiecki, jako język ojczysty części dzieci, uwzględniony był już od pierwszej klasy, zaś dla dzieci narodowości niemieckiej religia odbywała się wyłącznie po niemiecku. Wykłady połączone były „ze śpiewem chorałów i innych pieśni ludowo religijnych”. W szkole pracowało (nie licząc ks. Zirkwitza, który uczył religii w starszych klasach) 4 nauczycieli ewangelików i 3 katolików. Kierownikiem szkoły był Wilhelm Miegulski, zarazem kantor i organista parafialny. W 1928 r. do szkoły tej uczęszczało 320 dzieci (z czego 230 to dzieci ewangelickie). Pierwotnie zajęcia odbywały się na dwie zmiany (co zmuszało część dzieci do powrotu do domu za miasto nawet po godzinie 19-tej), ostatecznie udało się poszerzyć lokal szkolny, tak iż wszystkie dzieci odbywały zajęcia naraz. Szkoła istniała na prawie szkół państwowych. Państwo ponosiło jej całkowity koszt w kwocie 2000 zł miesięcznie, parafia natomiast bezpłatnie zapewniała lokal.

Szkoła przyciągała do siebie też „rodziców przez urządzenie pogadank treści higienicznej pod kierunkiem lekarza szkolnego, lub przez odczyty, które wygłaszają nauczyciele i nauczycielki”. W szkole funkcjonowały: drużyna gimnastyczno-sportowa „Jutrzenka”, liczące 62 członków obojga płci „Kółko abstynentów”, a także kółko Czerwonego Krzyża, które uczyło realizacji zasad miłości bliźniego (np. przez zakup – w miarę możliwości – biedniejszym kolegom podręczników, podarowanie ubrania itp)¹².

W ewangelickiej szkole nr 10 działała 13. drużyna harcerska ZHP imienia Andrzeja Małkowskiego, prowadzona przez Ryszarda Kaczorowskiego (późniejszego Prezydenta RP na Obczyźnie, wyznania rzymsko-katolickiego), wydatnie wpływając na wzmacnianie polskiego poczucia narodowego wśród ewangelickiej młodzieży męskiej¹³. R. Kaczorowski wspominał, że członkowie drużyny wyróżniali się „stalowymi chustami, krajkami łowickimi, jak też w większości nazwiskami brzmiącymi wyraźnie niemiecko”¹⁴.

¹² A.S., *Parafia białostocka. . . cz. II*, dz. cyt., ss. 187-188.

¹³ J. Dworakowski i J. Bobrowski, *Sto lat harcerstwa na ziemi białostockiej*, Białystok 2010, s. 19. Harcerstwo wpływało na kształtowanie polskiej tożsamości również wśród ewangelickich dziewcząt. Za przykład może służyć utworzona w 1934 r. drużyna starszoharcerska „Wiatry Wschodnie”, która skupiała dziewczęta po ukończeniu szkół podstawowych lub średnich. Instruktor harcerska, Irena Kossakowska, tak wspomina atmosferę panującą w drużynie: „W skład drużyny starszoharcerskiej «Wiatry Wschodnie» w Białymstoku wchodziły dziewczęta o różnym pochodzeniu narodowościowym. Obok rdzennych Polek, były dziewczęta z rodzin niemieckich i rosyjskich. Żydowskiej młodzieży nie było. Nie odczuwano żadnych różnic, wszystkie czułyśmy się Polkami. Byłyśmy wszystkie bardzo żyte”.

¹⁴ A. Dobroński, *Ostatni prezydent II Rzeczypospolitej Ryszard Kaczorowski. Osiem wieczorów z prezydentem*, Białystok 1999, s. 18.

W Supraślu z kolei, w związku z powstaniem polskiego szkolnictwa powszechnego po wojnie, Józefina Zachert przekazała drewniany budynek dotychczasowej szkoły ewangelickiej (podobnie zresztą jak stojący po przeciwnej stronie budynek dotychczasowej „szkoły polskiej” – obecnie ratusz) na rzecz państwowego szkolnictwa powszechnego. Nowe centrum parafialne przeniesiono wówczas na parter należącego do Buchholtzów murowanego budynku przy ul. Cieliczańskiej¹⁵.

Działalność kulturalna i społeczna

W okresie międzywojennym kontynuowały działalność zespoły muzyczne: kierowany przez kantora Miegulskiego sześćdziesięcioosobowy chór „Concordia”, a ponadto chór dziecięcy i orkiestra kościelna. Własny chór posiadało także koło młodzieży (Jugend-Bund). Również w Supraślu w latach 1919-39 działał chór mieszany pod przewodnictwem nauczyciela A. Schwembera, a od 1932 r. także orkiestra puzonistów pod przewodnictwem organisty i kantora Erwina Dege¹⁶.

Ponadto parafia dysponowała biblioteką, liczącą kilka tysięcy tomów, pochodzących z różnorodnych fundacji i darowizn, jak też z zakupów własnych; księgozbiór został posortowany i opracowany w 1919 r. przez wolontariuszy pod kierownictwem Victora Zirkwitza, syna pastorostwa¹⁷.

W grudniu 1927 r., po wejściu w życie ustawy o organizacji służby duszpasterskiej wyznania ewangelicko-augsburskiego na czas pokoju, z inicjatywy ks. Teodora Zirkwitza¹⁸ i jego małżonki w Białymstoku rozpoczęło działalność Towarzystwo Opieki nad Polskim Żołnierzem Ewangelikiem¹⁹. W białostockim garnizonie służyło ogółem kilkudziesięciu ewangelików, z czego większość w 10. Pułku Ułanów Litewskich, których koszary mieściły się kilka kilometrów za miastem. Do swojej dyspozycji z żołnierze otrzymali „gospodę żołnierską” urządzoną w jednej z parafialnych salek szkolnych; przed nabożeństwem mogli

¹⁵ Obecnie mieści się w nim m. in. informacja turystyczna. Budynek znany jest z filmów Jacka Bromskiego z serii „U Pana Boga za...” jako komisariat Policji w Królowym Moście.

¹⁶ Informacji udzielił burmistrz Supraśla, dr Radosław Dobrowolski, historyk i zarazem prapraprawnuk Erwina Dege.

¹⁷ A.S., *Parafia białostocka... cz. II*, dz. cyt., s. 186.; *PPRK z 26.VI.1919*, APB, AK sygn. 38, kk. 75–81; *PPRK z 2.XII.1920*, APB, AK sygn. 38, kk. 182–183.

¹⁸ Który jednak, mimo wyłączenia na swoim terenie ks. Messerschmidta w około 50% czynności, formalnie nie pełnił urzędu kapelana wojskowego (co podają niektóre opracowania) ani nawet kapelana pomocniczego.

¹⁹ Wg niektórych opracowań: Koło.

otrzymać tam „gorącą herbatę lub kawę z bułkami” i poczytać prasę ewangelicką (m.in.: *Głos Ewangelicki, Zwiastun, Friedensbote*)²⁰.

Od roku 1933 działała, założona przez nowego wikariusza, Benno Kraetera, organizacja młodzieżowa „Jugendbund”; Stowarzyszenie Zajmowało się głównie wychowaniem religijnym i narodowościowym w duchu niemieckim. Na zajęciach wspólnie czytano Biblię, prowadzono śpiewy chórów, organizowano wspólne wyjazdy wypoczynkowe, a także słuchano wykładów religijnych i historycznych. Zaś w Supraślu od roku 1923 działało ewangelickie „Towarzystwo Młodzieży”²¹.

Omawiając międzywojenne dzieje społeczności ewangelickiej w Białymstoku trzeba też wspomnieć o jeszcze jednej, nieco ponurej organizacji: działającej od listopada 1936 r. w Białymstoku i Michałowie²² Niemieckim Związku Ludowym (Deutscher Volksverband in Polen, dalej NZL²³), nacjonalistycznej, a od 1933 r. prohitlerowskiej partii mniejszości niemieckiej. Deutscher Volksverband in Polen powstał w 1924 r. w Łodzi. Do jego założycieli i przywódców należał August Utta, zaangażowany działacz kościelny (członek synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego), zwolennik powołania w Polsce oddzielnego Kościoła ewangelicko-luterańskiego o ściśle niemieckim charakterze, radny Łodzi (do 1927), poseł (1922-1930) i senator (1930-35). Początkowo celem Związku było przeciwdziałanie asymilacji Niemców w Polsce i odbudowa szkolnictwa, stopniowo przejmował on jednak wzorce narodowo-socjalistyczne. Od 1935 r. A. Utta, jako za mało stanowczy, zaczął tracić wpływy na rzecz swojego zastępcy, zaangażowanego nazisty, Ludwiga Wolffa. Po wybuchu II wojny światowej Związek został rozwiązany, a wielu jego prominentnych działaczy (zwłaszcza z rejonu łódzkiego i poznańskiego) znalazło zatrudnienie w okupacyjnej administracji²⁴. Temat ten jednak wykracza daleko poza zakres niniejszego artykułu.

²⁰A.S., *Parafia białostocka cz. II*, dz. cyt., s. 186; K.J. Rej i E. Alabrudzińska, *Ewangelicka służba duszpasterska w Wojsku Polskim 1919-1950*, Warszawa 2000, ss. 21-22, 64 i 166.

²¹R. Dobrowolski, *Kalendarium wspólnoty ewangelicko-augsburskiej w Supraślu i parafii rzymskokatolickiej p.w. Matki Bożej Królowej Polski w Supraślu*, Supraśl 2007, s. 3.

²²*Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne* [dalej: MSS] z 10.XII.1936 Nr. 11 za listopad 1936, APB, UWB, sygn. 91, s. 23?.

²³Nazwa bywa też tłumaczona na polski jako „Niemieckie Stowarzyszenie Ludowe”; tutaj przytaczany zostaje w takim brzmieniu, jak w dokumentach białostockiego urzędu wojewódzkiego.

²⁴W. Chu, *Volksgemeinschaften unter sich. German Minorities and Regionalism in Poland 1918-39*, [w:] *German History from the Margins*, Bloomington, red. N. Gregor, 2006,

Jednakże do dziś pokutuje pogląd, jakoby „parafia kierowana przez pastora Benno Kraetera wspomagała ruch hitlerowski i stała się przystanią V kolumny. Do dzisiaj starsi mieszkańcy pamiętają, że kościół ewangelicki był miejscem spotkań niemieckiej młodzieży przygotowującej się do wojny”²⁵. Np. wśród mieszkańców Supraśla funkcjonowało przeświadczenie, jakoby pod koniec lat trzydziestych do przedstawicieli NZL mieli przyjeżdżać funkcjonariusze Abwehry i przygotowywać działaczy do realizacji zadań sabotażowych, dywersyjnych i szpiegowskich; podobnie młodzież niemiecka z Supraśla, zapraszana na wycieczki do Rzeszy, miała podobno otrzymywać tam aparaty fotograficzne wraz z przeszkoleniem w ich obsłudze, aby po powrocie do Polski robić zdjęcia obiektów strategicznych i wysyłać je do Niemiec²⁶.

Faktycznie, spotkania Związku odbywały się początkowo w pomieszczeniach parafialnych, a księża Kraeter²⁷ i Kliner brali w nich udział. Jednak po około roku drogi zaczęły się rozchodzić – działalność pastora spotkała się z krytyką członków NZL „z uwagi na jego próby wprowadzenia momentów religijnych do działalności Związku z czym nie godzi się ogół członków”²⁸. Konflikt przybrał wkrótce na sile: ostatecznie parafia wypowiedziała NZL lokal i zażądała zapłacenia zaległego czynszu. Późniejsze odnalezione wzmianki dotyczą głównie²⁹ wzajemnych bojkotów i oskarżeń³⁰; NZL, pomimo szeroko

s. 118; por. P. Kacprzak, *Niemiecka mniejszość narodowa w Polsce w latach 1919-1939*, „Studia Lubuskie” R. 2003, Nr 3, ss. 154-157. Dawniejsza literatura, podobnie jak propaganda polska przed wybuchem II wojny światowej, stała na stanowisku, iż NZL, podobnie jak i inne organizacje mniejszości niemieckiej, był powszechnie wykorzystywany jako baza szpiegostwa i dywersji. Obecnie pogląd ten jest poddawany w wątpliwość.

²⁵ Z. T. Klimaszewski, *Parafia Świętego Wojciecha w Białymstoku*, Białystok 2004, s. 15.

²⁶ Informacji udzielił dr Radosław Dobrowolski.

²⁷ Ks. Kraeter w sprawach kościelnych wyznawał podobny pogląd, co synodał Utta, np. na zebraniu członków i Sympatyków NZL i Jugend Bundu 2 stycznia 1938 r. miał oznajmić, że „Niemcy w Polsce mają swój kościół, lecz kościół ten nie jest czysto niemiecki, powinni więc Niemcy dążyć do tego, aby kościół ten stał się niemieckim w całym tego słowa znaczeniu” (*MSS Nr. 1/38.T. z 10.II.1938 za styczeń 1938*, APB, UWB sygn. 100, s. 20).

²⁸ *MSS Nr. 1/38.T. z 10.II.1938*, dz. cyt., s. 22.

²⁹ Z wyjątkiem jednego udostępnienia salki parafialnej na przedstawienie dobroczynne (*MSS Nr 1/39. z 9.II.1939 za styczeń 1939*, APB, UWB sygn. 107, s. 27).

³⁰ Np. 19.VI.1938 pastor Kraeter na spotkaniu chóru „Concordia” potępił członków NZL jako winnych słabego rozwoju „Concordii”; 22 października 1938 r. pastorem i Jugendbund bojkotowali zabawę NZL; „nieprzychylnie stanowisko NZL do pastora Kraetera i odwrotnie” wciąż się uwydatniało z uwagi na akcję werbunkową, jaką NZL, ze słabym skutkiem, usiłował prowadzić w parafialnym Jugendbundzie (por. m.in.: *MSS Nr. 6/38, z 9.VII.1938 za czerwiec 1938*, APB, UWB sygn. 100, s. 19; *MSS Nr. 10/38, z 9.XI.1938 za październik*

zakrojonych akcji agitacyjnych³¹, nie zdobył nigdy większości w parafii³². Nietety, skojarzenie przez białostoczan parafii ewangelickiej z tą niewielką, ale aktywną mniejszością przyniosło po wojnie oplakane skutki.

Konflikty w parafii i rola państwa w ich rozwiązywaniu na przykładzie rozłamu z lat 1931-32

Napięcie towarzyszące życiu zboru przez praktycznie cały okres międzywojenny dobrze ukazuje otwarty konflikt, który rozegrał się wiosną 1931 r. Za pretekst posłużyła kwestia języka wykładowego w szkołach: wbrew wcześniejszym ustaleniom stał się nim język polski³³. Przeciw „polonizacji młodzieży niemieckiej” protestowali bardziej niemiecko zorientowani członkowie Rady kościelnej; jej prezes, Kazimierz Riegert, (dyrektor białostockiej elektrowni) w proteście zrzekł się urzędu. 7 maja 1931 r. odbyły się wybory nowej Rady kościelnej – radnymi zostali: Juljusz Flakert (przewodniczący), Robert Fitzke, Herman Frendenberg, Gustaw Gerlach, Karol Meter, Alfons Proppe, Henryk Scherszmidt, Leopold Wagner, Juljusz Hampel, Paul Herbst, Juljusz Kuźmizki, Otto Langer, Hugo Peter, Hugo Mackal, Albert Gacke, Edward Gallert, Juljusz Szultz, i Juljusz Ingarg³⁴. Podczas instalacji nowo wybranych członków Rady, gdy przyszła kolej złożenia przepisanej Agendą Kościoła przyrzeczenia i potwierdzenia go przez podanie ręki ks. pastrowi, Robert Fitzke odezwał się mniej więcej w sposób następujący: „Panu pastrowi ręki podać nie mogę, bo on jest wrogiem parafji, ręka w rękę z pastorem iść nie mogę”. Konsystorz Kościoła niezwłocznie zażądał od Fitzkego wyjaśnienia, uprzedzając go, że przez swoje postępowanie sam wylacza się on z grona członków

1938, APB, UWB sygn. 100, ss. 35-36).

³¹ MSS Nr 3/39. z 8.IV.1939 za marzec 1939, APB, UWB sygn. 107, s. 29. Np.: na specjalnym spotkaniu 2 marca 1939 r. 25 osobom przydzielono poszczególne rejony miasta, w których mieli prowadzić agitację w związku z zaplanowanymi na 5 marca wyborami do Rady Kościelnej.

³² Tamże, Np. w wyborach 5 marca 1939 r. Związek zyskał zaledwie 4 mandaty na 12, co zresztą i tak na zebraniu związkowym uznano za wielki sukces.

³³ E. Kozłowska-Świątkowska i J. Maroszek, *Hasbachowie: z rodzinnego sztambucha*, Białystok 2011, s. 154. Nie dotyczyło to jednak lekcji religii ewangelickiej, które co najmniej do 1935 r. były prowadzone w języku niemieckim.

³⁴ Zdaniem MSW (MSW do MWRiOP, poufne pismo z 1.II.1932, Archiwum Akt Nowych [dalej: AAN], MWRiOP sygn. 1317, kk. 129 n) większość z wymienionych to „znani nacjonalisci niemieccy”, co dla władz oznaczać mogło niemal każdą osobę mniej entuzjastycznie nastawioną do polskości niż pastor Teodor Zirkwitz.

Rady kościelnej. Sprawca afrontu nie złożył jednak wyjaśnienia ani przeprosin. Wręcz przeciwnie, znaczna część nowo obranej Rady solidaryzowała się z Fitzkiem, a przewodniczący, Flacker, raportem z dnia 19 sierpnia zawiadomił Konsystorz, że zwołuje ogólne zebranie „celem ustosunkowania się jego do rozporządzenia Konsystorza”. Mimo natychmiastowej i zdecydowanej odpowiedzi Konsystorza, że „zwołanie ogólnego zebrania z zapowiedzianym w powyższym raporcie porządkiem dziennym sprzeciwia się prawu obowiązującemu i zebranie to w żadnym razie odbyć się nie może” – zebranie, z zakwestionowanym przez Konsystorz porządkiem dziennym, jednak się odbyło³⁵.

Strony nie przebierały w środkach i argumentach. Przykładowo, gdy konsystorz w Warszawie zdecydowanie wziął w obronę ks. Zirkwitza, usiłowano w ogóle kwestionować podległość parafii Konsystorzowi warszawskiemu, podnosząc jej dotychczasową przynależność do Konsystorza kurlandzkiego. Nieudane próby polubownego załagodzenia zatargu podejmował także osobiście „z narażeniem na szwank swego autorytetu”³⁶ generalny superintendent, ks. Juliusz Bursche³⁷.

Wobec tak otwartej niesubordynacji, konsystorz uchwałą z 10 września 1931 r. (reskrypt z dnia 22 września) udzielił całemu składowi Rady kościelnej dymisji i jednocześnie zarządził nowe wybory z zastrzeżeniem, że dotychczasowi jej członkowie, o ile obstają przy swoim stanowisku, nie mogą być kandydatami w wyborach. Do czasu nowych wyborów Konsystorz funkcje Rady kościelnej przejął początkowo na księdza Zirkwitza, a następnie na poprzedniego prezesa Rady kościelnej, inżyniera Kazimierza Riegierta i wybrane przez niego osoby. W dniu 19 listopada 1931 r. Konsystorz ponownie i ostatecznie polecił prezesowi zdymisjonowanej Rady, Juljuszowi Flakierowi, bezzwłocznie przekazać wszystkie agendy białostockiej Rady kościelnej, a w szczególności pieczęcie oraz obrachunki, prezesowi tymczasowej Rady, Riegiertowi³⁸.

W odpowiedzi na to Rada kościelna wydała ulotkę-paszkwil na pastora Zirkwitza. W ulotce tej napiętnowała też stanowisko Konsystorza jako bezprawne i odmówiła przekazania agend. W ten sposób w białostockiej parafii

³⁵ KKEA do Wojewody Białostockiego, pismo z 8.III.1932, AAN, MWRiOP sygn. 1317, kk. 150 n.

³⁶ To sformułowanie powtarza się w kilku różnych dokumentach związanych ze sprawą, nigdzie jednak nie sprecyzowano na czym to narażenie na szwank miało polegać.

³⁷ Wojewoda Białostocki do MWRiOP z 12?.IV.1932, AAN, MWRiOP sygn. 1317, kk 144-149.

³⁸ KKEA do Wojewody Białostockiego, pismo z 8.III.1932, dz. cyt.

ewangelickiej istniały jednocześnie obok siebie dwie zwalczające się i nieuznające się wzajemnie Rady kościelne³⁹. Wreszcie inż. Riegert zażądał ostatecznego wydania agend do 6 marca, na co otrzymał jednak 7 marca odpowiedź, że zgodnie z postanowieniem [zdymisjonowanej] Rady kościelnej, kasa i agendy mogą zostać przekazane jedynie nowej Radzie wybranej przez całą parafię. Konsystorz uznał wówczas, iż wyczerpane zostały wszelkie próby ugodowego załatwienia całej sprawy i już nazajutrz wystosował do Wojewody białostockiego prośbę o zmuszenie byłego prezesa do wydania agend⁴⁰. Sam Wojewoda przejawiał jednak pewne wątpliwości co do swoich kompetencji w tym zakresie. Zlecił zatem analizę stanu prawnego, zdając sobie sprawę, że zdymisjonowana Rada będzie walczyć do końca (aż po Najwyższy Trybunał Administracyjny, a nawet odwoływać się do Ligi Narodów⁴¹), co mogłoby w razie niepowodzenia tylko pogorszyć sytuację⁴².

Paradoksalnie, prawdopodobnie oba organy (Konsystorz i nie dająca się zdymisjonować Rada) działały zgodnie z prawem i jednocześnie niezgodnie. Zasygnalizowany problem prawny był typowy dla międzywojennej Polski, gdzie w różnych regionach funkcjonowały różne przepisy odziedziczone po państwach zaborczych⁴³. Konsystorz warszawski znajdował się na terenie dawnego kongresowego Królestwa Polskiego, toteż działał na podstawie przepisów dla tegoż; ustawa kościelna dla Królestwa Polskiego dawała bowiem Konsystorzowi prawo zatwierdzania, jak i zwalniania członków rad kościelnych. Parafia białostocka, mimo podporządkowania jej pod Konsystorz warszawski,

³⁹ Wojewoda Białostocki do MWRiOP z 12?.IV.1932, dz. cyt.; MSW do MWRiOP, poufne pismo z 1.II.1932, dz. cyt.

⁴⁰ KKEA do Wojewody Białostockiego, pismo z 8.III.1932, dz. cyt.

⁴¹ Mniejszości niemieckiej w Polsce przysługiwało prawo odwoływania się do Ligi Narodów ze skargami na władze polskie, chociaż analogicznej możliwości pozbawiona była mniejszość polska w Niemczech (P. Kacprzak, dz. cyt., s. 147).

⁴² Wojewoda pisał: „uchylenie przez N.T.A. zarządzenia mego narazi na szwank autorytet mój, jako Wojewody, wobec opornego żywiołu niemieckiego i utrudni mi prowadzenie odpowiedniej polityki narodowościowej, z drugiej strony stworzy precedens niebezpieczny dla samego Kościoła ewangelicko-augsburskiego [...]. Niestety w obowiązującym w tym względzie ustawodawstwie nie znalazłem odpowiedniej podstawy prawnej, na której mógłbym się oprzeć” (Wojewoda Białostocki do MWRiOP z 12?.IV.1932, dz. cyt.).

⁴³ Co istotne, inne systemy prawne funkcjonowały także (mimo łączącej te państwa unii personalnej i dość ograniczonej autonomii tego ostatniego) w carskiej Rosji i w podporządkowanym jej Królestwie Polskim.

funkcjonowała wciąż w oparciu o ustawy o ustroju Kościoła protestanckiego w Rosji, w których nie dało się znaleźć takiego umocowania⁴⁴.

MWRiOP ostatecznie uznało jednak stanowisko Konsystorza, nie mając też żadnych „wątpliwości co do tego, że udzielenie w niniejszej sprawie żądanej pomocy /przymusowe odebranie kasy, pieczęci i agend Rady/ przez właściwą państwową władzę administracji wyznaniowej mieści się w granicach prawnych”. Znamienne jednak, iż z braku bezpośredniej podstawy prawnej umożliwiającej Konsystorzowi rozwiązanie rady, ministerstwo w argumentacji prawnej sięgnęło... po analogię z umocowaniem prawnym gmin wyznaniowych żydowskich⁴⁵.

Wojewodzie donoszono także, iż niemiecka frakcja związana z odwołaną Radą nie mogła się pogodzić z tym rozstrzygnięciem i przez pewien czas nosiła się nawet z zamiarem zerwania łączności z Kościołem ewangelicko-augsburskim i przejścia na łono „wolnego kościoła protestanckiego”. W tym celu ponoć nawiązano nawet kontakt „z odpowiednimi czynnikami tego kościoła w Łodzi”⁴⁶.

Konflikt o radę parafialną udało się wygasić, napięcie na linii polsko-niemieckiej jednak wciąż narastało; przydzielenie w 1929 r. proniemieckiego wikariusza (późniejszego II proboszcza, a wreszcie proboszcza) kryzysu nie załagodziło, a wręcz wzmocniło – przez dostarczenie każdemu ze stronnictw „duchowego przywódcy”.

II wojna światowa

Wojska niemieckie wkroczyły do Białegostoku 15 września 1939 r. Jednak już 22 września 1939 r., zgodnie z paktem Ribbentrop-Mołotow, wycofały się ustępując miejsca Armii Czerwonej. Zatem pierwsza okupacja niemiecka trwała bardzo krótko. Większość Niemców opuściła Białostoczczyznę na przełomie 1939/40. Z punktu widzenia sowieckiego wszyscy ewangelicy (niezależnie od narodowości) byli Niemcami; z tego względu trudno jest dokładnie oszacować, ile osób z około 2000 wyjeżdżających czuła się Niemcami, ile zaś skorzystało z tego pretekstu, aby opuścić Związek Radziecki. Pożegnalne posiedzenie Rady parafialnej odbyło się 3 stycznia 1940 r. Później, za okupacji sowieckiej a także drugiej okupacji niemieckiej oraz drugiej sowieckiej (od

⁴⁴ Por. E. Alabrudzińska, *Kościoły ewangeliczne na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999; też, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2004.

⁴⁵ MWRiOP do UWB, pismo z 1.VI.1932, AAN, MWRiOP sygn. 1317, kk. 135-138.

⁴⁶ Wojewoda Białostocki do MWRiOP z 12?.IV.1932, dz. cyt.

1944) parafia nie funkcjonowała. Z około trzech tysięcy ewangelików wyjechały wówczas dwie trzecie. Wobec pozostałego tysiąca władze radzieckie zaczęły, jako wobec „Niemców” (w dodatku szczególnie podejrzanych, jako ci co nie wyjechali – a zatem „wyjątkowo fanatyczni Niemcy”, którzy zostali zapewne „po coś”), stosować represje, w szczególności wywózki na wschód, zwłaszcza do Kazachstanu i na Syberię⁴⁷. Aby tego uniknąć, część pozostałych ewangelików przyjęła katolicyzm. Za przykład mogą tu służyć Bacieczki (obecnie część Białegostoku), rejon ulicy Produkcyjnej – zamieszkują tam te same rodziny, co przed II wojną, przy czym przed wojną byli to niemal wyłącznie (z wyjątkiem kilku małżeństw mieszanych) ewangelicy, po wojnie zaś pod tymi samymi nazwiskami w tym samym miejscu mieszkają – wyłącznie rzymscy katolicy. Parafii białostockiej (jak i niektórym parafiom na ziemiach zachodnich) znane są też historie osób, które dopiero przy okazji problemów z odnalezieniem w białostockiej „farze” metryki chrztu niezbędnej do zawarcia małżeństwa dowiadywały się od rodziców, że były chrzczone w wyznaniu ewangelickim.

Za „drugiego Niemca”, czyli podczas okupacji od czerwca 1941 do 1944 r., część uprzednio ewakuowanych na zachód Niemców przyjeżdżała na Białostoczyznę, nie mogli jednak wrócić tu na stałe (przyjeżdżali i patrzyli na swoje dawne domy, nie pozwalano im się jednak z powrotem osiedlić). W tym okresie odbyły się ostatnie nabożeństwa ewangelickie w kościele ewangelickim św. Jana w Białymstoku; były to bardzo nieregularne nabożeństwa wyłącznie dla żołnierzy spieszących na front wschodni, bez udziału innych wiernych (przed wejściem do kościoła stał żołnierz i wpuszczał wyłącznie umundurowanych Niemców)⁴⁸.

I wojna światowa dla parafii białostockiej okazała się katastrofalna w skutkach. Białystok z prężnego ośrodka przemysłowego stał się miastem biedy, głodu i bezrobocia. Mimo własnych tarapatów finansowych parafia uruchomiła wówczas przedsięwzięcia diakonijne na dużą skalę, z których wiele było dostępne wszystkim potrzebującym bez względu na wyznanie.

⁴⁷ Wywiezione osoby, którym po II wojnie udało wrócić się do Polski, nie były (jako żywy dowód na to, że władza ludowa wywoziła) przez powojenne władze dobrze widziane na Białostoczyźnie – kierowani byli (przez nakazy pracy etc) m.in. na „Ziemie Odzyskane”.

⁴⁸ 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 został jednak wpuszczony. Więcej na temat nabożeństw w tym okresie zob. K. M. Różański, *Duchowni luterkańscy w Białymstoku od I wojny światowej do likwidacji parafii w 1978 roku*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. X, 2016, ss. 81-82.

Wskutek zmian politycznych, parafia straciła kontakt z Konsystorzem Kurlandzkim i weszła w skład Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Intensywna polonizacja nie odpowiadała niemieckiej części zboru; z czasem wybuchły konflikty – doszło nawet do równoległego istnienia dwóch rad parafialnych, z czego „niemiecka” planowała secesję parafii i przystąpienie do niemieckiego „wolnego” Kościoła ewangelickiego w Łodzi. Interweniował Konsystorz a także władze państwowe.

W okresie międzywojennym rozwinęło się szkolnictwo ewangelickie – w samym Białymstoku parafia prowadziła dwie szkoły (w Supraślu zaś dotychczasowa szkoła ewangelicka została przekazana na szkołę powszechną). Obywatelskie wychowanie młodzieży wspierały inicjatywy przyszkolne (drużyna sportowa, kółko abstynentów, kółko Czerwonego Krzyża, drużyna harcerska, pogadanki dla rodziców). Ewangelicy wnieśli swój wkład w życie kulturalne miasta – m.in. liczącą tysiące książek biblioteką, czy koncertami zespołów muzycznych, gromadzących białostoczian różnych wyznań.

W latach 30. część parafian związała się z prohitlerowskim Niemieckim Związkiem Ludowym, posądzanym o działania dywersyjne i szpiegowskie. Chociaż stanowili mniejszość, odcisnęło się to piętnem na wizerunku ewangelików w mieście zarówno pod koniec lat 30., jak i po wojnie, doprowadzając m.in. do utraty kościoła na rzecz katolików po wkroczeniu Armii Czerwonej w 1944.

Po wybuchu II wojny światowej około 2/3 parafian skorzystało z możliwości ewakuacji do Rzeszy. Pozostały tyśiąc w większości padł ofiarą radzieckich wywózek na wschód lub, w obawie przed nimi, przyjął wyznanie rzymskokatolickie. Po wojnie pozostała jedynie garstka osób, nieregularnie odwiedzana przez księży z Warszawy i Mazur, a w 1978 r. doszło do zamknięcia placówki.

W 2002 r. stało się jednak możliwe reerygowanie parafii i powrót ewangelików w przestrzeń publiczną Białostocczyzny. Parafia, choć niewielka liczebnie, wciąż się rozwija, a białostoccy ewangelicy ponownie mają swój ważny wkład w życie Kościoła. Współczesne ich losy oraz ciągle obecne pozostałości po dawniejszych pokoleniach popularyzuje publikacja: T. Wigłasz, K. M. Różański, *Ewangelicy w Białymstoku. Przewodnik historyczny*, Cieszyn 2013⁴⁹.

⁴⁹Zob. też: T. Wigłasz, *Parafia wyrosła z obaw i nadziei*, „Zwiastun Ewangelicki”, R. 2017, Nr 21, ss. 15-17.

Summary: Community life of the Lutheran congregation in Białystok from the First to the Second World War

The article completes the picture of the situation of the Lutheran congregation in Białystok in the interwar period. It presents lively educational and cultural activities conducted by the parish, the latter to include: choirs, library, pastoral care, youth groups, military chaplaincy. The article also describes the parish's relationship with the German People's Union in Poland which resulted in bad reputation and troubles for the community in the post-war period, although in fact these relations were limited and terminated quite fast.

The issue of personal and national tensions within the congregation - illustrated by the case of division in the years 1931-32 - is also discussed. At that time two separate parish councils functioned that did not recognise and fought each other (one of them even questioned the authority of the Consistory in Warsaw and considered joining the congregation of another church). It even came to an intervention of the state authorities. After the breakout of World War II Podlachian Protestants – officially considered to be Germans – were mostly evacuated to German Reich. Those who remained were mostly exiled by the Soviet to Siberia or Kazakhstan and some converted to Roman Catholicism. After the war only few remained. The congregation was closed in 1978 but since 2002 it is again active and vital.

The article ends a series of four articles summarizing the history of the Lutheran congregation in Białystok.

Keywords: Białystok, Podlachia, Protestantism, Evangelical-Augsburg Church

Krzysztof M. Różański – absolwent Uniwersytetu M. Kopernika w Toruniu i Akademii Marynarki Wojennej, doktorant ChAT. Interesuje się m. in. przeszłością i teraźniejszością ewangelicyzmu na Białostocczyźnie i Podlasiu, współautor książki „Ewangelicy w Białymstoku – przewodnik historyczny”.

Grzegorz Jasiński

Obrazy z życia mazurskich ewangelików w 1946 roku

Kościół Ewangelicko-Augsburski jako jedyny z działających wcześniej na terenie Polski Kościołów luteranckich przetrwał wojnę. Było zrozumiałe, że to on obejmie opieką luteranów w polskiej części byłych Prus Wschodnich w sytuacji, gdy dawnemu pruskiemu Kościołowi unijnemu nie przyznano prawa istnienia na terenie powojennej Polski. Jednak Kościół znalazł się w bardzo trudnym położeniu. Wyniszczony przez wojnę, nie dysponował kadrą duszpasterską ani możliwościami materialnymi pozwalającymi mu na wysłanie duchownych na Mazury. Nie wiadomo też, w które rejony należałoby ich skierować, gdzie występują skupiska ewangelików i gdzie zachowały się budynki kościelne. Pierwszym krokiem w kierunku zorganizowania posługi duszpasterskiej była nominacja późną wiosną 1945 r. ks. Ewalda Lodwicha-Ledwy¹ na pełnomocnika Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na Okręg Mazurski i jednocześnie na administratora pogranicznej parafii w Działdowie. Jednak ks. Lodwichowi-Ledwie nie udzielono żadnych wskazówek co do kierunku dalszej pracy, do tego nie miał ani funduszy, ani środka lokomocji. W samym Działdowie musiał wprost walczyć o zorganizowanie życia religijnego i o przyznanie kościoła. Co więcej, był osobą skomplikowaną, z nastawieniem silnie antyniemieckim, które wynikało zarówno z jego przedwojennej przeszłości, kiedy bezskutecznie walczył o zaprowadzenie polskiego życia religijnego w Działdowie, jak i z przeżyć z okresu wojny. Ostatecznie, nie podjąwszy żadnych konkretnych działań, we wrześniu 1945 r. złożył rezygnację ze stanowiska pełnomocnika Kościoła na Mazurach, konsystorz zaś przyjął ją 4 października 1945 r.²

¹ Biogramy powojennych duchownych zob. E. Kruk, *Kartki mazurskie. Księża Diecezji Mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w latach 1945–2000*, www.luternie.pl/diec.mazurska/pl/biuletyn/MTE_2007_08, oraz K. Bielawny, *Kościół Ewangelicko-Augsburski na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej w spojrzeniu historyczno-ekumenicznym*, Olsztyn 2008, s. 49–135.

² Archiwum Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (dalej: AKEA), E. Lewald-Ledwa do J. Szerudy, wrzesień 1945.

Tymczasem jednak sytuacja zmieniała się z dnia na dzień, stopniowo nabierał znaczenia problem własności budynków kościelnych. W tej sytuacji powstał w Olsztynie nowy ośrodek ewangelicki: grupa polskich Mazurów zorganizowała 13 lipca (podawana jest również data 13 sierpnia) 1945 r. Radę Kościoła Ewangelickiego. Została ona zatwierdzona przez Pełnomocnika Rządu RP na Okręg Mazurski, Jakuba Prawina, w charakterze „miejscowego przedstawicielstwa Kościoła Ewangelickiego, prowadzącego tymczasowo wszystkie agendy b. Kościoła Ewangelicko-Unijnego na terenie Okręgu Mazurskiego”, niemniej nie posiadała zarówno uprawnień, jak i możliwości organizacji struktur kościelnych na Mazurach³.

Z kolei Kościół przez kilka miesięcy chaotycznie poszukiwał duchownych, skłonnych podjąć pracę na Mazurach. I tak: ks. Alfred Jagucki pojechał na Mazury za namową bp. Jana Szerudy, swojego profesora uniwersyteckiego, udał się do Sorkwit w powiecie mrągowskim. Nie znamy dokładnej daty jego przybycia do tej parafii. Zapewne na wybór miejsca miało wpływ połączenie komunikacyjne – wiodła tamtędy główna droga w kierunku wschód-zachód przecinająca Mazury⁴. Niedługo po nim, 30 listopada 1945 r. na Mazurach pojawił się w Szczytnie ks. Jerzy Sachs, gdzie objął zdewastowany, ale używany przez wiernych, kierowanych przez miejscowego kaznodzieję gromadkarskiego, kościół⁵. Nie udała się misja następnego duchownego, ks. Włodzimierza Missola (używał także podwójnego nazwiska: Jelonek-Missol). Duchowny ten przybył do parafii w Piszcu 7 grudnia 1945 r., a dwa dni później przejął tam oficjalnie kościół. Sprawę tę relacjonował miejscowy starosta: „Miejscowi ewangelicy upierali się przy używaniu języka niemieckiego w liturgii ewangelickiej. Ks. Jelonek-Missol, postawiwszy te kwestie w sposób zdecydowany na jednym ze zborów, spotkał się z kompletnym bojkotem. Na następne jego nabożeństwo nie zjawił się już nikt [...], ks. Missol zniechęcony przyjęciem – teren powiatu opuścił”. Pomimo protestu członków powołanej już tymczasowej rady kościelnej, władze przekazały kościół w Piszcu katolikom. Niebawem podobnie postąpiono ze świątynią w pobliskiej Białej Piskiej, która również daremnie czekała na duchownego ewangelickiego⁶.

³ E. Kruk, *Ewangelicy w Olsztynie. Z dziejów parafii w latach 1772–2002*, Olsztyn 2002, s. 84–97.

⁴ A. Jagucki, *Mazurskie dole i niedole. Wspomnienia i refleksje z lat pracy na Mazurach*, oprac. E. Kruk, Olsztyn 2004, s. 27.

⁵ J. Sachs, *Wspomnienia Mazurskie (fragmenty) i listy do Rodziców*, Kalendarz Ewangelicki, 1995, s. 268–269.

⁶ AKEA, J. Szeruda do W. Missola, 6 X 1945; Archiwum Państwowe w Nidzicy, 2/57, k. 6, E. Rutkowski do Z. Robla, 14 XII 1946.

Na początku 1946 r. do centralnie położonego na Mazurach powiatu mławskiego (jako drugi na ten teren po A. Jaguckim) przybył diakon Edward Szendel. Osiadł w Ukcie i przystąpił do organizowania parafii w tej części Mazur. Docierał także do powiatu elckiego oraz na północne tereny województwa. W tym czasie był prawdopodobnie najruchliwszym duchownym, jego energii Kościół zawdzięczał objęcie kilku świątyń w tym rejonie (m.in. w Mikołajkach).

Diakon Edward Szendel (1 V 1895–28 X 1963), ukończył Seminarium Misyjne w Niemczech. Od 1917 r. pracował w parafii w Łodzi, od 1922 r. był kierownikiem i wykładowcą Szkoły Ewangelistów w Zgierzu. W 1935 r. objął stanowisko kierownika bursy Teologów Ewangelickich w Warszawie. We wrześniu 1939 r. towarzyszył bp. Juliuszowi Burschemu w drodze na wschód, wraz z nim zatrzymał się w Lublinie i wraz z nim został aresztowany. Przebywał w Sachsenhausen, potem w Dachau. W listopadzie 1941 r. został zwolniony. Koniec wojny zastał go w Bydgoszczy. W lutym 1946 r. objął parafię w Ukcie na Mazurach. W 1952 r. po ukończeniu kursu w Tabicie, otrzymał tytuł „księdza diakona”. W 1954 r. został mianowany administratorem parafii ewangelicko-augsburskiej w Zduńskiej Woli, zaś po roku został wybrany tam na proboszcza, stanowisko to piastował do śmierci⁷.

Edwarda Szendla do wyjazdu na Mazury namówił ks. Jan Szech, członek wspomnianej już Rady Kościoła Ewangelickiego w Olsztynie, ale już wcześniej diakon rozmawiał o tym z bp. Janem Szerudą. Na początku doszło do nieporozumień, gdyż o swoim wyjeździe na nie uprzedził on władz w Warszawie, ale szybko kwestia została wyjaśniona, tym bardziej że Edward Szendel zasugerował, że w razie trudności czynionych mu przez Kościół, może przejść do pracy w oświacie, do której kuratorium w Olsztynie wręcz rozpaczliwie poszukiwało kandydatów. Pisał, że wyjazd „na Mazowsze” traktował wyłącznie w kategoriach obowiązku. Jego warunki życia pogorszyły się znacznie, w porównaniu z Bydgoszczą, gdzie mieszkał: „Mam dowody, że nie chętnie przyjąłem pracę na Mazowszu, a przede wszystkim w Starej Ukcie, gdzie jestem odcięty od świata. Do poczty mam 28 km, do stacji kolejowej 60 km. Ani lekarza ani apteki w pobliżu”⁸. Na początku kwietnia konsystorz przesłał Szendłowi zapomogę w wysokości 5 tys. zł, ale gdy w maju 1946 r. przeprowadził się ostatecznie do Ukty i prosił o zwrot kosztów przeprowadzki, które ocenił na

⁷ E. Kruk, *Ks. Edward Szendel*, http://diec.mazurska.luteranie.pl/pl/biuletyn/MTE_2007_07_49; podobnie, K. Bielawny, op. cit., s. 77–79 i według indeksu; W. Gastpary, *Biskup Bursche i sprawa polska*, Warszawa 1972, s. 104–109.

⁸ AKEA,teczka Ukta, W. Szendel do J. Szerudy, 1 IV 1946.

11 tys. zł, otrzymał suchą odpowiedź „Odmówić z powody braku funduszów”. Natomiast z dobrych informacji, którymi podzielił się z bp. Szerudą, była ta o przyznaniu mu przez Powiatowy Urząd Ziemski konia, potem jednak wyniknął nowy problem. Nie miał wozu i uprzęży, zaś „pożyczyć od Mazurów nie mogą bo im doszczętnie wszystko zrabowali”⁹.

Ostatecznie jako diakonowi, Edwardowi Szendlowi powierzono jedynie rolę pomocniczą. 2 kwietnia 1946 r. mianowano, przybyłego na Mazury w lutym 1946 r. ks. Ottona Wittenberga administratorem parafii w Ukcie, Borowem (!, miejscowość ta nigdy nie pełniła funkcji parafii bądź filiału), Pieckach, Mikołajkach, Nawiadach, Rucianym i w Wejsunach, zaś Szendel, mieszkając w Ukcie, miał mu jedynie pomagać¹⁰. Miało to znaczenie jedynie formalne, gdyż Wittenberg był już administratorem w Pasymiu, mając pod sobą cały powiat szczytyński z sześcioma parafiami i ponad 7 tys. wiernych¹¹. W końcu 1946 r. diakon Szendel miał pod swoją opieką rozległy teren: dużą część powiatu mrągowskiego i cały powiat piski. Były to parafie w mrągowskim: Ukta, Nawiady, Piecki, Ruciane, oraz filiały w Krutyni i w Zgonie; natomiast w powiecie piskim: w Piszcu, Karwicy, Orzyszu, Białej Piskiej, Drygałach, Okartowie, Różyńsku, Kumielsku, Jezach, Turośli, Skarzyniu oraz filiał w Kociółku Szlacheckim (choć te w powiecie piskim były praktycznie martwe). Już nikt nie wspominał o nadzorze ks. Wittenberga nad nim, traktowany był jako pełnoprawny administrator. Potem, po obsadzeniu powiatu piskiego przez ks. Bertolda Rückerta (1951), diakon Szendel wypełniał wszelkie obowiązki administratora podległych mu parafii, do których obok Ukty należały: Ruciane, Nawiady, Wejsuny, Spychowo, Piecki i Zgon, a okresowo nawet odległe o blisko 150 km Górowo Haweckie.

Po przybyciu do Ukty, już 2 lutego 1946 r., zorganizował sześćoosobową Tymczasową Radę Kościelną, wybraną spośród 660 osób społeczności ewangelickiej, która miała stawić się na pierwsze nabożeństwo¹². Zaś miesiąc później, 12 marca 1946 r., uzyskał od kierownika Powiatowego Urzędu Ziemskiego zaświadczenie, że 90 ha ziemi w pobliskich Nawiadach stanowi własność kościoła ewangelickiego, i „jest we władaniu ks. Edwarda Szendla, zamieszkałego w Ukcie i on jedynie ma prawo administrować majątkiem według swojego uznania”¹³.

⁹ AKEA,teczka Ukta, E. Szendel do J. Szerudy, 25 V 1946; uchwała konsystorza z 13 VI 1946.

¹⁰ AKEA,teczka Ukta, J. Szeruda do O. Wittenberga, 2 IV 1946.

¹¹ A. Sakson, *Mazurzy – społeczność, pogranicza*, Poznań 1990, s. 70.

¹² AKEA,teczka Ukta, E. Szendel do konsystorza, 25 V 1946.

¹³ AKEA,teczka Ukta, Zaświadczenie 12 III 1946.

Niewątpliwie fakt, że nie był ordynowanym duchownym (choć za takiego go powszechnie uważano), ułatwił mu także działalność społeczną na rzecz lokalnej społeczności. We wrześniu 1946 r. przyjął nominację (za zgodą konsystorza) na stanowisko wójta Ukty, po aresztowaniu za sprzeniewierzenie gminnych funduszy swojego poprzednika. Funkcję tę sprawował, co od razu zapowiedział, czasowo, w połowie listopada znaleziono mu zastępcę¹⁴. Mniej typowa była inna forma działalności Edwarda Szendla. Mianowicie w 1946 r. wstąpił, zapewne licząc, że pomoże mu to w działalności kościelnej, do Polskiej Partii Robotniczej, niestety nie wiemy, czy również za zgodą konsystorza. W 1948 r., w ramach czystki przed akcją scaleniową PPR z PPS, został z partii wyrzucony, za – co może brzmieć humorystycznie, ale i całkiem logicznie z punktu widzenia samej partii – „za klerykalizm”.

Prezentowane dokumenty pochodzą z Archiwum Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, dotyczą pierwszego okresu pracy i działalności diakona Edwarda Szendla w 1946 r. Znajdują się w poszycie: Mazury. Parafia Ukta. Teksty prezentowane są bez większych zmian, poprawiono jedynie ewidentne błędy maszynowe.

1.

Sprowadzanie z powierzonych mi przez Radę Kościoła Ewangelickiego na Okręg Mazurski administr. parafii¹⁵:

1. Stara Ukta¹⁶, pow. Żądzbork¹⁷.

Dnia 2.I.1946 r. udałem się do Starej Ukty celem objęcia majątku ruchomego i nieruchomego.

Stan parafii: kościół murowany, plebania składającą się z 2 domów parterowych, zabudowania gospodarcze, ogrodu warzywnego przestrzeni 1 ha oraz

¹⁴ AKEA,teczka Ukta, E. Szendel do konsystorza, 11 IX 1946; E. Friszke do konsystorza, 20 IX 1946; E. Szendel do konsystorza, 3 XII 1946.

¹⁵ Po przyjeździe na Mazury E. Szendel skontaktował się z przedstawicielem Rady, ks. J. Szechem (pracującym jako urzędnik w Olsztynie), ten zaś zaproponował mu wyjazd do Ukty lub Mikołajek. Jak wspomniano w części wstępnej, Rada nie posiadała formalnych uprawnień do obsady stanowisk kościelnych, nie mogła także „polecić” E. Szendlowi objęcia stanowiska, musiał potem zostać zatwierdzony na nie przez konsystorz

¹⁶ Łukta. Nazwy Stara Ukta, będącej tłumaczeniem niemieckiej nazwy Alt Ukta, używano jeszcze przez kilka pierwszych powojennych lat. Także pieczęć parafii zamówiona przez E. Szendla nosiła napis: Polska Parafia Ewangelicka w St. Ukcie.

¹⁷ Mrągowo. Żądzbork – pierwotna, mazurska nazwa miasta i powiatu, będąca spolszczeniem niemieckiej nazwy Sensburg.

50 ha ziemi ornej. Kościół, ołtarz, organy, 2 dzwony, plebania jak i budynki gospodarcze poza drobnymi uszkodzeniami, jak brak parę szyb w kościele i plebanii, stoją całe w porządku. Dane ludnościowe wójta: zadeklarowanych jest 515 osób, niezadeklarowanych 571. Dzieci jest od lat 7–14: 160, od lat 14–20: 260. Konfirmantów 14-letnich: 26, 15-letnich: 32. Szkół posiada gmina 15 z których tylko jedna jest czynna. W niedzielę dnia 3.II.br. o godz. 10-tej odprawiłem pierwsze nabożeństwo w którym był wójt, sekretarz oraz milicja miejscowa. Kościół był przepelniony wiernymi. Po nabożeństwie zebrani wybrali Tymczasową Radę Kościelną w następującym składzie:

1. Bogumil Stefan¹⁸
2. Jan Stopka
3. Gustaw Laskowski
4. Gustaw Szerlinski
5. Ludwik Dzielak
6. Karol Skowronek.

2. Mikołajki, pow. Żądbork od Starej Ukty oddalone o 16 km.

Odprawiłem w niedzielę, dnia 10.II.br. o godzinie 10-tej pierwsze nabożeństwo w kaplicy.

Stan parafii: kościół piękny murowany, 2 plebanie, 2 domy czynszowe oraz wielka kaplica, zabudowania gospodarcze, ogród warzywno-owocowy przestrzeni 1 ha oraz 100 ha ziemi ornej. W kościele jest wiele szyb wytłuczonych, organy w kościele są całkowicie zniszczone, dzwony, ołtarz, ambona, plebania i budynki gospodarcze są w porządku, poza drobnymi uszkodzeniami, jak brak drzwi i paru okiem w plebanii. Dane ludnościowe miasta: zadeklarowanych ewangelików jest 1100 osób, niezadeklarowanych 300 osób. Dzieci od lat 7–14: 218, od lat 14–20: 245. Konfirmantów jest 36, którzy już 1. rok brali udział w lekcji konfirmantów, 33 konfirmantów 14-letnich. Szkół posiada miasto i gmina 18, z których 3 są czynne.

Po nabożeństwie zebrani wybrali Tymczasową Radę Kościelną w następującym składzie:

1. Wilhelm Dzieggiel
2. Ryszard Gnas,

którzy mają się opiekować mieniem kościelnym. Parafia prosi usilnie aby ks. z St. Ukty przeniósł się na stałe do Mikołajek.

¹⁸ Niewątpliwie większość imion członków Tymczasowych Rad Parafialnych została spolszczona.

3. Piecki, pow. Żądzbork oddalone od St. Ukty 13 km. Odprawiłem pierwsze nabożeństwo 20.I.br. i 17.II. drugie nabożeństwo. Kościół nowy, pobudowany w roku 1934, plebania przyległa przy kościele. Organy w kościele całkowicie zniszczone, ołtarz, ambona, dzwon jak plebania w porządku. Do kościoła należy ogród warzywny przestrzeni 1 ½ ha, bez ziemi ornej i budynków gospodarczych. Dane ludnościowe wójta: zadeklarowanych 110 osób, niezadeklarowanych 340. Za zgodą ewangelików odprawia 2 do 3 razy miesięcznie ks. katolicki z Żądzborka¹⁹ nabożeństwa dla katolików, ostatecznie domagają się katolicy o oddanie im kościoła w posiadanie, ponieważ oni na cały powiat ani jednego kościoła nie mają. Ewangelicy mają jak przed rokiem 1934 nadal należeć do 4. km. oddalonych od Pieck, Nawiadów. Sprawa się coraz więcej zaostrza i ciężko będzie kościół uratować. Dnia 21.II.br. odbędzie się posiedzenie w tej sprawie u starosty w Żądzborku z niżej podpisanym, 2 członków Rady Kościelnej z Piecków, wójta oraz ks. kat. z Żądzborka.

4. Nawiady, pow. Żądzbork, oddalone od St. Ukty 17 km. Dnia 16.II.1946 r. w południe udałem się w z jednym z członków Rady Kościelnej z Piecków do Nawiadów, celem objęcia majątku ruchomego i nieruchomego w tamtejszej parafii Polsko-Ewangelickiej.

Stan parafii: kościół murowany, pobudowany w roku 1397²⁰, plebania składająca się z 3 domów parterowych, zabudowania gospodarcze i ogród warzywno-owocowy przestrzeni 1 ha oraz 96 ha ziemi ornej, którą to ziemię, plebanie i budynki gospodarcze naczelnik ziemski w Żądzborku przekazał katolikom²¹. Kościół, organy, dzwon, ołtarz, plebania jak i budynki gospodarcze, poza drobnymi uszkodzeniami, stoją całe.

Po zameldowaniu się u wójta, którego nie zastaliśmy, obejrzelśmy dokładnie z sekretarzem gminy cały majątek Polskiej Parafii Ewangelickiej oraz uzyskaliśmy dokładne informacje. Zadeklarowanych jest tylko 122 ewangelików, niezadeklarowanych 1914 osób. Katolików jest w gminie 762 osób. Szkół jest w gminie 12, z tego 3 czynne. Dzieci ewangelickich jest 20, katolickich 273. W końcu sekretarz

¹⁹ Władysław Dudziak (1910-1987), pierwszy polski katolicki duchowny, który pojawił się w powiecie mrągowskim, w lipcu 1945 r. mianowany proboszczem w Mrągowie. W swoich ciekawych i szczerych wspomnieniach opisał starania o przejęcie kościołów na terenie powiatu (W. Dudziak, *Wspomnienia mrągowskiego proboszcza z lat 1945-1946*, [w:] *Z pogranicza kurpiowsko-mazurskiego 1945-1957*, red. K. Sopuch, Ostrołęka 1993).

²⁰ Pierwszy kościół w Nawiadach pochodził z połowy XV w., aktualny został pobudowany w l. 1600–1603, w oparciu o wcześniejszą konstrukcję.

²¹ W marcu 1946 r. Kościół ewangelicki otrzymał je powrotem, zob. wprowadzenie.

zaznaczył, że ten kościół został nam katolikom 27.IX.1945 r. przez starostę przekazany na własność. Odpowiedziałem sekretarzowi, że starosta nie ma prawa przekazywać ewangelickiego mienia katolikom. Na niedzielę 17.II.br. ogłosiłem przez posłańca, że będzie o godz. 13-tej nabożeństwo w kościele w Nawiadach.

W niedzielę 17.II.br. po nabożeństwie w Pieckach o godz. 12.30 przybyłem z jednym członkiem Rady Kościelnej z Piecków do Nawiadów celem odprawienia nabożeństwa. Zakrystian mi zaraz po przybyciu powiedział, że wójt gminy zabrał klucze od kościoła i powiedział, żeby ks. mu przyniósł pismo do starosty, że ten kościół należy się ewangelikom. Udaliśmy się zaraz do gminy, gmina zamknięta, poszedłem do prywatnego mieszkania wójta, wójt wyszedł. Udaliśmy się na posterunek milicji, wylegitymowałem się i przedstawiłem całą sprawę, że zebrani życzą, abym nabożeństwo odprawił przed kościołem, pod gołym niebem i żeby też [ktoś] przybył i w razie potrzeby udzielił obrony prawnej. Odpowiedział, że nie na czasie. Nabożeństwo odbyło się pod kościołem. W drodze do chorego przyjechał milicjant i oznajmił, że wójt już jest w kancelarii. Na powrotnej drodze od chorego wstąpiłem do gminy, wójt mnie zaraz przyjął wylegitymowałem się, lecz wójt powiada, ja nie uznaję województwo, tylko moją władzę, starostę. Poprosiłem o klucze od kościoła, wójt odpowiedział, to są moje klucze. Przeprosiłem i wyszłem. W przedpokoju wójta siedziało kilku mężczyzn. Z których mnie jeden zatrzymał i podniesionym głosem powiada: „tu jest zabranie samopomoc chłopska, my nie uznajemy żadnego innego wyznania i księdza jak rzymsko katolickiego i niech się pan tutaj więcej nie pokazuje”. Drugi z wielkim krzykiem się do mnie zwraca: „przedzaj ci głowę odrąbiemy, czym w kościele będziesz miał nabożeństwo”. Jak po tym fakcie rozmawiałem z mazurami, to z płaczem opowiadali, pod jakim terrorem się znajdują. Jest w Nakomiadach tylko 122 osób zadeklarowanych a to rzekomo z powodu braku druczków i złego traktowania zadeklarowanych przez miejscową władzę.

5. Rudziany²², pow. Żądzbork, 6 km. oddalone od Starej Ukty.

We wtorek, dnia 19.II.1946 r. po poł. o godz. 14 odprawiłem nabożeństwo w szkole.

Stan parafii: kościół spalony i zniszczony. W Rudzianach jest 206 ewangelików, w Nidach²³, 1 km. oddalonych od Rudzianów jest 134 ewangelików, w tych miejscowościach nie ma ani jednego zadeklarowanego ewangelika, rzekomo z powodu rabunków, bicia i złego traktowania przez katolików z sąsiednich wiosek.

²² Ruciane.

²³ Nida. Obecnie połączone z Rucianym w jedną miejscowość Ruciane-Nida.

6. Borowo²⁴, pow. Żądzbork, oddalone od St. Ukty 20 km.

Tymczasem nie mam lokomocji i tam nie mogę jechać. Tymczasem wydałem przeszło 1100 zł na rozjazdy, życie codzienne mi kosztuje 100 zł. O ile nie otrzymam jakiego motocyklu lub pieniędzy na rozjazdy, muszę przestać pracować.

Stara Ukta, dnia 20 lutego 1946 r.

E. Szendel

2.

Do Wysokiego Konsystorza Polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej w Warszawie, za pośrednictwem Przewielebnego Księdza Edmunda Friszkiego, Seniora na Okręg Mazurski w Olsztynie

Ewangelicki kościół w Pieckach (Peitschendorf) pow. Mrągowo²⁵ (Żądzbork) zbudowany w roku 1934. Plebania przyległa do kościoła jest zniszczona, drzwi wylamane, okna wytłuczone, piece zdemolowane. Organy całkowicie zdewastowane, jeden dzwon ukradzony. Do kościoła należy ogród warzywny przestrzeni 1 ½ ha, bez budynków gospodarczych. Mazurów jest w Pieckach około 500 dusz, katolików przeszło 800 dusz. Mazurzy mają też salę modlitwy w Pieckach.

Piecki są oddalone od macierzystego kościoła w Nawiadach²⁶ (Aweyden) o niecałe 4 km. i jest zbudowany w 1437 roku²⁷. Kościół, organy (nieco rozstrojone), budynki gospodarcze są w porządku. Do kościoła należy 91,74,14 ha²⁸ dobrej, pszennej ziemi, Mazurów jest w Nawiadach 600 dusz, katolików przeszło 700 dusz.

Ponieważ katolicy domagają się mocno o kościoły ewangelickie w Ukcie, Pieckach i Nawiadach, Rada Kościelna biorąc pod uwagę, że katolicy w tych trzech gminach nie posiadają żadnego kościoła a Piecki ma salę modlitwy i do macierzystego kościoła w Nawiadach nie całe 4 km. ratując bogate kościoły w Ukcie i Nawiadach, oddała jednomyślnie kościół w Pieckach tymczasowo do użytku katolikom w Pieckach, Nawiadach i Ukcie dla świętego spokoju.

Stara Ukta, dnia 3 lipca 1946 r.

E. Szendel

²⁴ Borowe.

²⁵ Nazwa dla miasta i powiatu przyjęta 7 maja 1946 r.

²⁶ Piecki były od 1934 r. samodzielną parafią.

²⁷ Zob. przyp. 20.

²⁸ Tak w oryginale, zapewne: ha, ary i metry kwadratowe.

3.

Do Przewielebnego Ks. E. Friszkego, Seniora Diecezji Ewang.-Augsb. w Olsztynie

Odnośnie okólnika z dnia 5 lipca br. najuprzejmiej podaję spis parafii i filiałów:

1. parafia Stara Ukta, gm. Stara Ukta, pow. Mrągowo (Ządzbork)
2. jw. Mikołajki, gm. Mikołajki, jw.
3. jw. Nawiady, gm. Nawiady, jw.
4. jw. Piecki, gm. Piecki, jw.
5. jw. Rudczany, gm. Stara Ukta, jw.
6. jw. Wejsuny²⁹, gm. Jansbork³⁰, pow. Jansbork
7. filiał Krutyny³¹, gm. Stara Ukta, pow. Mrągowo (Ządzbork)
8. jw. Zgon, jw., jw.

W Ukcie jest organistka Lange, której J.E. Biskup na wizytacji 4 maja³² obiecał miesięczną pensję zł. 1000. Zakrystjan, który już pełni służbę 42 lata, 500 zł, i stary Balkentreter 500 zł.

W Nawiadach są organy na których gra podczas nabożeństwa organistka z Ukty. Zakrystjan, który już pełni służbę 38 lat, której (!) trzeba płacić miesięcznie jaki 600 zł. Do tego czasu sam ja jej z własnych funduszków coś dawałem.

W Pieckach jest stary naucz., emeryt, który grywał na organach a teraz pełni służbę zakrystiana, nie ma z czego żyć, powinien dostać ze 600 zł.

W Mikołajkach pełni służbę organisty i zakrystiana 80 letni nauczyciel, który otrzymywał do tego czasu ode mnie zł. 150 miesięcznie, a powinien dostać 600–700 zł.

W Weisunach jest zakrystian, któremu Mazurzy składali się po parę kilo mąki do życia, powinien dostać ze 500 zł.

Stara Ukta, dnia 9.VIII.1946 r.

E. Szendel

²⁹ Wejsuny.

³⁰ Pisz.

³¹ Krutynia.

³² Pierwsza wizytacja bp. J. Szerudy na Mazurach, w początku maja 1946 r. E. Szendel pisał: „Parafianie byli bardzo zbudowani z kazania i w ogóle z wizytacji, co było dowodem, że istnieje Władza Kościelna, która się opiekuje kościołem i swoimi wiernymi. Na skutek pobytu Czcigodnego Księdza Biskupa w Ukcie, zadeklarowało się na nowo 136 osób”, AKEA,teczka Ukta, E. Szendel do J. Szerudy, 25 V 1946.

4.

Do Konsystorza Polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego
w Rzeczypospolitej Polskiej

Sprawozdanie z objazdu parafij w pow. Pisz

1. Arzysz³³, pow. Pisz

Dnia 3. września b.r. udałem się do parafii Arzysz, pow. Pisz, oddalonej od Starej Ukty o 70 km, celem odprawienia pierwszego nabożeństwa.

Stan parafii: plebania spalona.

Po przybyciu do Arzysza, udałem się po klucze od kościoła. Burmistrz mi oświadczył, że kościół został przekazany miejscowemu garnizonowi i że klucze posiada major. Udałem się do wtedy z woźnym z magistratu do majora, który mi powiedział, że kluczy nie ma. W międzyczasie zadzwonił jednak burmistrz do majora, że klucze znajdują się u ks. katolickiego, który posiada pismo, przekazania kościoła katolikom. Zaznaczam, że katolicy posiadają własny, ładny kościół. Udałem się więc z majorem powrotem do burmistrza. Oświadczył mi, że kościoła dla tych paru Mazurów nie odda, ale że w mieście jest kaplica, własność Społeczności Chrześcijańskiej³⁴ (Christliche Gemeinschaft innerhalb der Landeskirche) i że te budynki nam mogą oddać. Poszedłem zaraz do tych domów. W pierwszym domu stwierdziłem, że wewnątrz kaplicy jest zdemolowane, ławki, ołtarz i zyrandole wykradzione. Aby odprawić w tej kaplicy nabożeństwo trzeba sporządzić ławki, ołtarz i drzwi. Jak fachowy stolarz orzekł, musi to kosztować 15 tys. zł. W drugiej kaplicy mieści się siano, słoma i sprzęt rolniczy, podobno nawet konie i krowy w przez dłuższy czas stały.

Dane ludnościowe burmistrza: zadeklarowanych Mazurów w parafii Arzysz jest 510, niezadeklarowanych jest 56 dusz.

Odprawiłem tu nabożeństwo po południu o godz. 16, a to w prywatnym domu u Mazura Ferdynanda Dąbrowskiego. Zebranych ludzi tak dużo, że tylko ich połowa zmieściła się w mieszkaniu. Stan parafii jest oplakany. Od 20.I.br. było to ich pierwsze nabożeństwo. Wierni pragną komunii św. Miałem też 8 tu chrztów. Do tego czasu zmarło 6 dzieci bez ochrzczenia. Parafianie usilnie proszą Wysoki Konsystorz o przyjscie im z pomocą w uzyskaniu swego kościoła lub udzielenie finansowej pomocy w celu urządzenia kaplicy w domu Społeczności Chrześcijańskiej. Również gorąco proszą o duchownego, który by im 2 razy w miesiącu odprawił nabożeństwo. Ja mogę dopiero około 15. października tą parafię odwiedzić.

³³ Orzysz.

³⁴ Istniejące do 1945 r. ugrupowanie gromadkarskie, współpracujące z Kościołem krajowym.

Po nabożeństwie rozdzieliłem owsiankę, poczem zebrani Mazurzy wybrali Tymczasową Radę Kościelną, w skład której weszli:

1. Ryszard Parganasz, lat 52
2. Paweł Szulc, lat 48
3. Gotlib Krupka, lat 60
4. Ferdynand Dąbrowski, lat 70.

2. Dnia 4. Września br. rano udałem się furmanką do parafii Drygały, pow. Pisz, oddalone od Arzysza 18 km.

Stan parafii: kościół murowany, zajęty przez katolików, ławki z kościoła wyrzucone, leżą naokoło kościoła, rozbite gniją. Plebania murowana, zamknięta przez ks. katolickiego. Drygały posiadają ładny dom parafialny (Gemeindehaus), w którym mieści się duża sala. Dom ten też zajęty jest przez katolików, którzy urządzili w nim przedszkole. Rozmawiałem też z wójtem, który mi podał stan Mazurów a mianowicie jest tu 266 zdeklarowanych Mazurów a 555 niezdeklarowanych. Oświadczył również wójt, że dom parafialny mi odda, gdy się zgodzę na oddanie kościoła. Kościoła – powiedział wójt – nigdy nie oddamy.

O godz. 10.30 odprawiłem w prywatnym mieszkaniu Mazurki p. Grodzkiej nabożeństwo połączone z komunią św. Dla zebranych było to znowu pierwsze nabożeństwo od Nowego Roku. Parafianie znajdują się tu w bardzo ciężkich warunkach. Bywają prześladowani przez miejscową ludność katolicką. Ludzie umierają, nie ma ich kto pochować, dzieci nie ma kto ochrzcić. Parafianie proszą Wysoki Konsystorz, żeby się zlitował nad nimi i wysłał stałego księdza.

Po nabożeństwie rozdzieliłem owsiankę, poczem zebrani Mazurzy wybrali Tymczasową Radę Kościelną w następującym składzie:

1. Gustaw Penski, lat 70
2. Herman Minot, lat 70
3. Otton Jabłoński, lat 47
4. Frydolin Jancyk, lat 66.

3. O godz. 13 udałem się furmanką do parafii Biała³⁵, pow. Pisz, oddalonej od parafii Drygały o 10 km.

Stan parafii: kościół murowany, zajęty przez katolików. Dwie plebanie są spalone. Rozmawiałem tu z burmistrzem, który mi oświadczył, że kościół ewangelicki nie jest im jeszcze przekazany, ale Gminna Rada Narodowa z księdzem katolickim na czele starają się u władzy o przekazanie go katolikom, gdyż

³⁵ Biała Piska.

w mieście nie ma świątyni dla katolików. Magistrat jest gotów w mieście, w miejsce ewangelickiego kościoła, oddać piętrowy dom na własność.

Po południu o godz. 4.30 odprawiłem nabożeństwo połączone z komunią św. w urządzonej naprędce przez magistrat sali, która była wiernymi przepełniona. Przed salą musiał stać milicjant z bronią, gdyż hołota wykrzykiwała: szwabi, hitlerowcy się zbierają i chcieli nabożeństwo rozpedzić. W takich warunkach i w takim placu parafian jeszcze do tej pory nabożeństwa nie odprawiłem. Po udzieleniu komunii dwóm ciężko chorym, których na wózku (ręcznym) przywieźli do kaplicy, przybył też burmistrz z sekretarzem, którzy mnie zaprosili na nocleg, oraz zapewniali mnie, że przy pomocy milicji uda się im zebrany motloch uspokoić. Nie przenocowałem jednak u burmistrza, lecz u Mazura Biegańskiego.

Po nabożeństwie rozdzieliłem owsiankę, poczem zebrami Mazurzy wybrali Tymczasową Radę Kościelną w następującym składzie:

1. Janusz Biegański, aptekarz, lat 52
2. Jan Bogun, lat 66
3. Henryk Meiser, lat 52
4. August Mocarski, lat 68
5. Jan Janczyk, lat 55.

W sobotę, dn. 7.9.br. magistrat z Białej zadzwonił do tutejszej milicji w Ukcie, żebym przybył na pogrzeb, zamordowanego w międzyczasie przez motloch, Mazura. Niestety pogrzebu w niedzielę przyjąć nie mogłem a dopiero w poniedziałek.

4. Dnia 5. września br. rano udałem się furmanka do parafii Pisz, oddalonej od Białej o 20 km.

Byłem u starosty, którego jak i wicestarostę, nie zastałem, rozmawiałem z naczelnikiem wydziału Społeczno-Politycznego. Przedstawiłem mu stan Mazurów wyżej wspomnianych parafij, roześmiał się i mówił: to hitlerowcy! Kościół jest zajęty przez katolików a plebanie spalone, Według dokładnego spisu, przy rozdawaniu darów, członka Rady Kościelnej, p. Trojanowskiego, jest w parafii Pisz 912 dusz zadeklarowanych Mazurów. Nabożeństwo odprawiłem w auli szkolnej, gdzie odbywają się tańce i zabawy dla katolików. Zebrani Mazurzy pytali mnie, dlaczego Wysoki Konsystorz do innych parafij wysyła księży a parafie Pisz tak lekceważąco traktuje. Odpowiedziałem im, że brak księży. Po nabożeństwie rozdzieliłem owsiankę.

5. W niedzielę, dnia 8 września br. po przedpołudniowym nabożeństwie w Ukcie, udałem się furmanką do parafii Kurwi, pow. Pisz, oddalonej od Ukty o 18 km.

Stan parafii: kościół i plebania spalone.

Zadeklarowanych Mazurów jest tu 56 dusz, niezadeklarowanych 280. Nabożeństwo odprawiłem o godz. 16-ej, wraz komunią św., połączone z konfirmacją 9-cioro dzieci w wieku 16 lat. Stan parafii oplakany. W bieżącym roku było to pierwsze nabożeństwo. Żeby parafianie nie wymarli, jest pomoc odzieżowa, żywnościowa i finansowa, konieczna.

Po nabożeństwie rozdzieliłem owsiankę i wybrałem Radę Kościelną w następującym składzie:

1. Jan Kopka, lat 65
2. Samuel Pissara, lat 70
3. Gustaw Kuśmierz, 58
4. Samuel Buttler, lat 69.

Stara Ukta, 11.9.1946 r.

E. Szendel

5.

Do Wysokiego Konsystorza Polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej w Warszawie³⁶

Odnośnie do Pisma ks. Seniora Friszkego z dn. 2.9.br. komunikuję uprzejmie, iż parafii Ewangelickiej w Arzyszu kościół zabrany przez katolików, nabożeństwa odprawiają się w języku polskim, w prywatnym domu, w okresie czasu 6–7 tygodnie, w dniach powszechnych.

[...], w Rudczanach kościół zdemolowany, nabożeństwa odbywają się w szkole, raz na miesiąc, w języku polskim.

[...], w Pisz kościół zajęty przez katolików, nabożeństwa w języku polskim odbywają się co 6 tygodni w prywatnym domu, w dniach powszednich.

[...], w parafii ewangelickiej w Weisunach, pow. Pisz odbywają się nabożeństwa w języku polskim, w kościele 2 razy w miesiącu a mianowicie: gdy w Ukcie nabożeństwo jest przedpołudniem, to w Wejsunach nabożeństwo jest po południu i odwrotnie.

[...], w parafii ewangelickiej w Białej, pow. Pisz, kościół zabrany przez katolików, nabożeństwa w języku polskim odbywają się w okresie czasu 6-7 tygod. w prywatnym domu.

³⁶ Tutaj połączono 10 pism z tą samą datą, i tym samym nagłówkiem, odnoszących się do pisma seniora E. Friszkego z 2 IX 1946 r.

[...], w parafii ewangelickiej w Kurwi, pow. Pisz, kościół i plebania spalone, nabożeństwa w języku polskim odbywają co 6 tygodni w prywatnym domu.

[...], w parafii ewangelickiej w Drygalach, pow. Pisz, kościół zajęty przez katolików, odbywają się nabożeństwa w polskim języku, w okresie czasu 6–7 tygodni, w dniach powszednich, w prywatnym domu.

[...], w ewangelickiej parafii w Nawiadach, odbywają się nabożeństwa w języku polskim w kościele, 2 razy w miesiącu przed południem w Pieckach po południu i odwrotnie.

[...], w parafii ewangelickiej w Starej Ukcie, odbywają się 2 razy w miesiącu nabożeństwa w języku polskim, a mianowicie: w pierwszą i ostatnią niedzielę w miesiącu.

[...], w Pieckach kościół zabrany przez katolików, odbywają się w kaplicy 2 razy w miesiącu nabożeństwa w języku polskim, a mianowicie: na zmianę, raz w Pieckach przedpołudniem a w oddalonych o 4 km Nawiadach, po południu i odwrotnie.

Stara Ukta, 12.9.1946 r.

E. Szendel

Summary: Pictures of life of Masuria Evangelicals in 1946

The article includes reports of the first half of 1946 submitted by Deacon Edward Szendle, one of the first representatives of the Evangelical-Augsburg Church who came to the Masuria Region after the end of World War II. The author of the reports presents both situation of the Church building up its parish structures within the new area of its activity and also approach, mainly negative, towards both the Church itself and evangelical Masurian people from the part of the Polish state authorities and Catholic settlers coming from Poland to the former East Prussia.

Keywords: Edward Szendel, Masuria, XXth century, Evangelical-Augsburg Church

Grzegorz Jasiński – ur. w 1957, pracownik Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, zajmuje się głównie dziejami Prus Wschodnich oraz Mazur w XIX i XX w., ze szczególnym uwzględnieniem wyznań protestanckich, autor m.in. *Słownika duchownych ewangelickich na Mazurach (1817–1914)*, Dąbrówno 2015, ostatnio współautor i współredaktor: *W 500-lecie Reformacji (1517–2017). Z dziejów Kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych*. Toruń 2017.

Dawid Binemann-Zdanowicz

Historyczno-prawne aspekty włączenia działających w II RP Kościołów ewangelickich konfesji lutrańskiej i ewangelicko-unijnej do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej

Odrodzone w 1918 r. państwo polskie, podobnie jak i Rzeczypospolita Obojga Narodów, było państwem wielonarodowym i wielowyznaniowym. Mniejszości narodowe i wyznaniowe stanowiły około 1/3 ogółu ludności¹. Usytuowanie w art. 114 Konstytucji Marcowej z 1921 r. Kościoła katolickiego jako Kościoła zajmującego naczelne stanowisko w państwie już u progu II Rzeczypospolitej stawiało inne wyznania na pozycji drugoplanowej², co znalazło swe przełożenie na politykę państwa polskiego wobec kościołów mniejszościowych³. Wielonarodowość i wielowyznaniowość Rzeczypospolitej wydawała się nie do zaakceptowania przez endecję i ugrupowania prawicowo-klerykalne, które chciały widzieć Polskę jako kraj katolicki i jednolity narodowościowo. O głębokości zakorzenienia w szerokich kręgach społecznych idei Polski katolickiej oraz stereotypu Polaka-katolika, świadczą wydarzenia związane z wyborami pierwszego Prezydenta II Rzeczypospolitej. W dniu 9 grudnia 1922 r. na urząd Prezydenta wybrany został prof. Gabriel Narutowicz, który uzyskał 56%

¹ H. Czembor, *Ukształtowanie się naczelnych władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce po II wojnie światowej*, „Rocznik Teologiczny ChAT”, 1995, z. 2, s. 107-108. W II RP liczba ewangelików wynosiła około 900 tysięcy.

² W. Gastpary, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych*, cz. I, Warszawa 1978 r., s. 181. W lutym 1925 r. został zawarty i ratyfikowany Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską i rządem polskim. W tym samym czasie żaden z Kościołów ewangelickich nie miał w Polsce ustalenia swego zasadniczego statusu prawnego. W uroczystej ceremonii odsłonięcia Grobu Nieznanego Żołnierza w listopadzie 1925 r., na żądanie kardynała Kakowskiego, uczestniczyli wyłącznie duchowni katoliccy.

³ G. Kuprianowicz, *Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i południowym Podlasiu*, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Chełm 2008.

głosów parlamentarnych. Wybór ten został natychmiast oprotestowany przez partie prawicowo-klerykalne i Narodową Demokrację jako wybór dokonany głosami Żydów, Niemców i Ukraińców⁴, co postawiło kraj na krawędzi wojny domowej⁵. Zamordowanie prezydenta było już tylko konsekwencją rozpetanej kampanii nienawiści i nietolerancji zarówno wobec oskarżanego o agnostycyzm Gabriela Narutowicza, jak i wobec mniejszości, które go poparły. Skrajnie nacjonalistyczny program endecji i innych partii prawicowo-klerykalnych przez cały okres międzywojenny rzutował na relacje pomiędzy państwem a mniejszościami narodowymi i wyznaniowymi w Polsce, i stał się jedną z przeszkód konsolidacji narodów Drugiej Rzeczypospolitej na gruncie lojalności wobec państwa zamieszkania⁶.

Niemożliwa do zrealizowania w okresie międzywojennym idea Polski jednolitej narodowościowo i wyznaniowo wydała się bliska realizacji dopiero w wyniku II wojny światowej, tj. w wyniku zamordowania przez hitlerowców milionów polskich Żydów, zmiany granic oraz powojennego wysiedlenia z Polski setek tysięcy jej obywateli narodowości niemieckiej i ukraińskiej. Z tych też względów powojenną politykę państwa wobec Kościołów ewangelickich oraz proces włączenia do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego pozostałych, działających w II RP Kościołów ewangelickich konfesji luterkańskiej i unijnej, nie może być postrzegany wyłącznie jako skutek II wojny światowej, lecz jako wypadkowa wydarzeń i koncepcji polityczno-prawnych, które legły u podstaw odbudowy państwa polskiego, jako kraju jednolitego narodowościowo i wyznaniowo.

Jedną z konsekwencji rozbiorów było rozbitcie luteranizmu na ziemiach polskich. W okresie międzywojennym w Polsce działało pięć prawnie uznanych kościołów ewangelickich konfesji luterkańskiej i luterkańsko-reformowanej z przewagą luterkańską, o zróżnicowanym statusie prawnym i narodowościowym, mających w istocie charakter dzielnicowy i działających na podstawie przepisów państw zaborczych. W Kościołach tych przeważali wyznawcy narodowości niemieckiej⁷. Na terenie byłego zaboru rosyjskiego działał Kościół Ewangelicko-Augsburski z siedzibą w Warszawie, którego status prawny regulowała ustawa

⁴ W. Roszkowski, *Najnowsza historia Polski 1914–1945*, Warszawa 2003, s. 145; R.M. Watt, *Gorzka chwała*, Warszawa 2007, s. 172.

⁵ W. Roszkowski, dz. cyt., s. 145.

⁶ D. Metelski, *Niemcy w Polsce*, PWN SA, Warszawa-Poznań 1999, s. 147.

⁷ E. Alabrudzińska, *Kościoty luterkańskie w Polsce w latach 1918-1039*, [w:] *Kościoty luterkańskie na ziemiach polskich (XVI-XX w.) w ramach Rzeczypospolitej, państw ościennych i na emigracji*, red. nauk. J. Kłaczek, Toruń 2012 r. ss. 10, 15; S. Grelewski, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937.

z 20 lutego 1849 r. Po odzyskaniu niepodległości do Kościoła tego przyłączone zostały parafie luterzańskie z kresów wschodnich, podlegające wcześniej konsystorzom w Mitawie i Petersburgu, parafia w Krakowie oraz parafie ewangelicko-ugsburskie z terenów Śląska Cieszyńskiego⁸. Kościół Ewangelicko-Augsburski jako jedyny spośród Kościołów ewangelicko-luterzańskich w II RP uzyskał uregulowanie statusu prawnego na mocy dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej z 25.11.1936 r.⁹

W byłym zaborze pruskim na terenach włączonych do II RP działał Ewangelicki Kościół Unijny w Polsce z siedzibą w Poznaniu, w skład którego weszły parafie Ewangelickiego Kościoła Unii Staropruskiej, powstałego na mocy dekretu gabinetowego Króla Prus z dnia 27 września 1817 r. o unii Kościołów Ewangelicko-Luterskiego i Ewangelicko-Reformowanego¹⁰. Kościół ten działał na terenie Wielkopolski, Pomorza, powiatu działdowskiego i Ziemi Michałowskiej.

Na włączonej do Polski części Górnego Śląska działał Ewangelicki Kościół Unijny na Polskim Górnym Śląsku z siedzibą w Katowicach, w skład którego weszły parafie staropruskie, które znalazły się na włączonych do Polski terenach Górnego Śląska¹¹. Na terenie byłego zaboru pruskiego działał też Kościół Ewangelicko-Luterski w Polsce Zachodniej, zwany Staroluterskim, z siedzibą w Rogoźnie, a następnie w Toruniu, skupiający luteranów, którzy nie podporządkowali się dekretowi Króla Prus z 27.09.1817 r.

Natomiast na terenie byłego zaboru austriackiego działał Kościół Ewangelicki Augsburskiego i Helweckiego Wyznania w Małopolsce, składający się z parafii luterzańskich oraz reformowanych (helweckich), wchodzących wcześniej w skład tego Kościoła w monarchii austrowęgierskiej¹².

Na obszarze odrodzonego państwa polskiego działały także zbory Jednoty Braci Morawskich (Hernhutów)¹³, nawiązujące do tradycji Braci Czeskich.

⁸ W. Gastpary, *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych, część I*, Warszawa 1978 r., s. 46.

⁹ Dz. U. z dnia 27 listopada 1936 r., nr 88, poz. 613

¹⁰ J. Kłaczko, *Ewangelickie Kościoły Unijne w Drugiej Rzeczypospolitej w latach 1920-1939*, [w:] *Kościoły luterzańskie dz. cyt.*, s. 50-55, 67-69.

¹¹ J. Kłaczko, dz. cyt., s. 67-68. H. Czembor, *Ewangelicki Kościół Unijny na Polskim Górnym Śląsku (1922-1939)*, Katowice 1993, s. 27-30.

¹² E. Alabrudzińska, dz. cyt., s. 7-10.

¹³ J. Sawicki, *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w państwie polskim*, Warszawa 1937, s. 329, J. Dziobek-Romański, *Uznanie niekatolickich kościołów chrześcijańskich o ustawowo uregulowanej sytuacji prawnej w latach 1919-1989*, „Roczniki Nauk

W okresie II RP idea zjednoczenia Kościołów ewangelickich była bliska wielu luteranom, a szczególnie silna była w Kościele Ewangelicko-Augsburskim, któremu przewodził zwierzchnik tego Kościoła, Juliusz Bursche. Biskup Bursche pochodził z rodziny niemieckiej, ale był przekonany, że jeżeli protestantyzm w Polsce ma przetrwać, nie może być niemiecki – musi być polski, współtworząc ponadwyznaniową wspólnotę narodową¹⁴. Niestety, krótki okres międzywojnia, uprzedzenia dzielnicowe, uprzedzenia narodowościowe oraz skomplikowana sytuacja polityczna w kraju i za granicą nie sprzyjały tej idei. Czynniki te nie pozwoliły także na uregulowanie statusu prawnego Kościołów luteranśkich w RP, za wyjątkiem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego oraz Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Polskim Górnym Śląsku, którego tymczasową organizację uregulowała ustawa Sejmu Śląskiego z dnia 16 lipca 1937 r.

Wojna i okupacja hitlerowska spowodowały tragiczne skutki dla polskiego protestantyzmu. Kościoły ewangelickie działające na wcielonych do III Rzeszy terenach II Rzeczypospolitej uznane zostały przez okupanta za niemieckie i włączone do niemieckich, istniejących już struktur kościelnych¹⁵, za wyjątkiem parafii znajdujących się na terenie tzw. Kraju Warty (Wartegau). W Kraju Warty parafie tych Kościołów, zarządzeniem namiestnika Artura Greisera, zostały włączone do nowo utworzonych struktur kościelnych: Poznańskiego Kościoła Ewangelickiego Narodowości Niemieckiej w Kraju Warty, Łódzkiego Kościoła Ewangelickiego Narodowości Niemieckiej w Kraju Warty oraz Ewangelicko-Luteranśkiego Kościoła Narodowości Niemieckiej w zachodniej części Kraju Warty¹⁶. Kościół Ewangelicko-Augsburski na terenie Generalnego Gubernatorstwa, zarządzeniem gubernatora Franka, został narodowościowo podzielony na parafie polskie i niemieckie. Parafie Kościoła Ewangelickiego i Helweckiego Wyznania na terenie GG faktycznie przestały istnieć, wskutek przesiedlenia ich wyznawców na tereny wcielone do Rzeszy¹⁷.

Prawnych”, t. XIV, zeszyt I, 2004, s. 322-323.

¹⁴ Zob. ks. W. Gastpary, *Biskup Bursche i sprawa Polska*, Warszawa 1972, E. Alabrudzińska, *Juliusz Bursche (1862-1942) – zwierzchnik Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce*, Toruń 2010; O. Kiec, *Historia protestantyzmu w Poznaniu od XVI do XXI w.*, Poznań 2015.

¹⁵ S. Grochowina, *Kościoły ewangelickie na okupowanych ziemiach polskich w latach 1939-1945* [w:] *Kościoły luteranśkie*, dz. cyt., s. 152-156.

¹⁶ S. Grochowina, dz. cyt., s. 163.

¹⁷ W. Gastpary, *Protestantyzm w Polsce*, dz. cyt., s. 152-153; J. Sziling, *Kościoły chrześcijańskie*, s. 159-160.

W świetle prawa międzynarodowego, tj. IV konwencji haskiej z dnia 18 października 1907 r.¹⁸, III Rzesza nie miała prawa wprowadzać na okupowanych terenach Polski swojego porządku prawnego, także jeśli chodzi o organizację istniejących w II RP Kościołów. Stąd wszelkie zarządzenia okupanta w tej materii, w świetle prawa polskiego, nie wywołały żadnych skutków prawnych. Nieważność aktów prawnych i zarządzeń władz okupacyjnych przewidywał nadto dekret Prezydenta Rzeczypospolitej z 30 września 1939 r. – o ile zarządzenia te wykraczały poza granice tymczasowej administracji na okupowanym terytorium. Bezprawność działań III Rzeszy na okupowanych terenach pociągnęła za sobą brak mocy obowiązującej zaprowadzonego przez nią porządku prawnego, w tym też zmiany statusu prawnego oraz organizacji działających na terenie II RP Kościołów ewangelickich. Z tych też względów status prawny tych Kościołów w 1945 r. należało oceniać zgodnie z prawem polskim, na dzień 31 sierpnia 1939 r.

Uznanie przez okupanta działających na terenie II RP Kościołów ewangelickich za Kościoły niemieckie stworzyło jednak nowym władzom Rzeczypospolitej Polskiej dogodny pretekst do przejęcia mienia tych Kościołów, jako mienia poniemieckiego, mimo że Kościoły te były uznanymi prawnie w Rzeczypospolitej Polskiej związkami wyznaniowymi, których statusu prawnego w świetle prawa międzynarodowego, jak i prawa polskiego, nie mogły zmienić rozporządzenia władz okupacyjnych. Sytuację tę ułatwił fakt, że w obawie przed nadciągającą Armią Czerwoną wielu polskich ewangelików, wpisanych nierzadko pod przymusem na niemiecką listę narodowościową (DVL)¹⁹, jak również zdecydowana większość etnicznych Niemców wyznania ewangelickiego, zamieszkujących w okresie międzywojennym na terytorium II Rzeczypospolitej, zostało ewakuowanych lub uciekło do Niemiec. Część pozostałych w kraju wyznawców, podobnie jak i część wiernych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, została internowana, a następnie wysiedlona do zachodnich stref okupacyjnych Niemiec. Nad pozostałymi opiekę duszpasterską przejęły polskie parafie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego²⁰

¹⁸ Dz. U. z 1927 r., nr 21, poz. 161.

¹⁹ Zob. R. Kaczmarek, *Niemiecka polityka narodowościowa na Górnym Śląsku (1939-1945)*, „Pamięć i Sprawiedliwość”, z. 3/2 (6), s. 115-138, 2004; R. Kaczmarek, *Polacy w Wehrmachcie*, Kraków 2010.

²⁰ J. Domasłowski, *Parafia Ewangelicko-Augsburska w Toruniu w latach 1945-2017*, Toruń [w:] *W 500-lecie Reformacji. Z dziejów Kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych*, red. nauk. J. Kłaczek, G. Jasiński, P. Birecki, Toruń 2017, s. 843.

Jednym z rezultatów niemieckiej agresji na Polskę było powojenne nasilenie nastrojów antyniemieckich²¹, przekładające się na negatywny stosunek wielu środowisk społecznych do polskich luteranów, utożsamianych wyłącznie z żywiołem niemieckim. Ówczesne nastroje społeczne z jednej strony przyzywały na akty przemocy i samosądy, a także na represyjne działania władz wobec ewangelików, uważanych powszechnie za Niemców²², a z drugiej strony tworzyły warunki do szeroko zakrojonej polityki faktów dokonanych, w wyniku której mienie kościołów luteranńskich działających w II RP było przejmowane zarówno przez państwowe jednostki organizacyjne jak i osoby prywatne oraz Kościół katolicki²³. Powojenne, nieprzyjazne ewangelikom nastroje społeczne, zdawały się nie uwzględniać rozmiaru strat i prześladowań, jakich doznali polscy luteranie w wyniku II wojny światowej. W czasie okupacji władze hitlerowskie aresztowały 71 polskich duchownych luteranńskich, z których 23 straciło życie²⁴. W obozie został zamordowany Biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, ks. Juliusz Bursche. Uwzględniając liczbę duchownych, Kościół Ewangelicko-Augsburski poniósł największe straty spośród wszystkich wspólnot chrześcijańskich²⁵. W wyniku powojennych aktów bezprawia oraz spadku liczby wiernych, wiele przedwojennych parafii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego już nigdy nie wznowiło swej działalności²⁶. Jednak Kościół Ewangelicko-Augsburski, jako jedyny Kościół luteranński w Polsce, przetrwał wydarzenia roku 1945. Wpłynęła na to determinacja i patriotyczna postawa jego duchownych

²¹ M. Zaręba, *Wielka Trwoga. Polska 1944-1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Kraków 2002.

²² Zob. B. Kopka, *Obozy pracy w Polsce 1944-1950. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 2002; *Obóz w Potulicach – aspekt trudnego sąsiedztwa polsko-niemieckiego w okresie dwóch totalitaryzmów*, red. A. Paczoska, Bydgoszcz 2005. *Wspólna czy podzielona pamięć? Obóz Potulice w latach II wojny światowej i jego powojenne losy*, red. G. Bekker i W. Stanowski, Bydgoszcz 2007.

²³ J. Domasłowski, *Kościół Akademicki Św. Ducha w Toruniu. Dzieje – architektura – wyposażenie wnętrza*, „Rocznik Toruński” 1992, t. 21, s.173-203.

²⁴ S. Grochowina, dz.cyt., s. 151; W. Gastpary, *Protestantyzm w Polsce*, dz. cyt., s. 203-218.

²⁵ J. Sziling, *Kościół chrześcijański w polityce niemieckich władz okupacyjnych w Generalnym Gubernatorstwie 1939-1945*, Toruń 1988, s. 202, A. Dopart, *Martyrologia duchowieństwa ewangelickiego w Polsce w czasie II wojny światowej* [w:] *Martyrologia duchowieństwa polskiego 1939-1945*, red. B. Bejze, A. Galiński, Łódź 1992, s.171-180.

²⁶ Działalności nie wznowiły m.in. parafie wymienione w załączniku do dekretu Prezydenta z 25.11.1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, które po 1945 r. pozostały na terytorium państwa polskiego: Łomża, Białystok, Kielce, Przasnysz, Bełchatów, Nieszawa itp.

w okresie okupacji²⁷ oraz fakt, że Kościół ten miał uregulowany status prawny już przed wojną. W dniu 24 stycznia 1945 r., zaledwie w tydzień po wyzwoleniu Częstochowy, zebrani w tym mieście duchowni KEA powołali do życia Tymczasowy Konsystorz Polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, który ukonstytuował się w dniu 2 lutego 1945 r.²⁸ W dniu 9 marca 1945 r. Ministerstwo Administracji Publicznej wydało okólnik do wojewodów, w którym zatwierdziło Tymczasowy Konsystorz jako zwierzchnią władzę Kościoła do czasu zwołania synodu oraz wskazało, że Kościół Ewangelicko-Augsburski, działający na podstawie dekretu Prezydenta RP z 25.11.1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, jest Kościołem uznanym przez nowe władze²⁹. Ponadto Ministerstwo wskazało, że wyznawcy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego posiadają swobodę kultu i wykonywania praktyk religijnych, że własność tego Kościoła nie może być traktowana jako mienie poniemieckie oraz zobowiązywał do zwrócenia przejętego bezprawnie mienia.

Bezprawne przejmowanie mienia ewangelicko-augsburskiego następowało jednak dalej, wyrazem czego było np. pismo okólne nr 53 pełnomocnika Rządu RP na województwo pomorskie, Henryka Świątkowskiego, wskazujące na przypadki bezprawnego zajmowania mienia ewangelickiego (augsburskiego), w tym kościołów i plebanii przez duchownych innych wyznań³⁰. Opisane w tym dokumencie wydarzenia miały miejsce nie tylko na terenie byłej II Rzeczypospolitej, ale także na Ziemiach Odzyskanych. Np. sytuacja taka miała miejsce w Gliwicach, gdzie we wrześniu 1945 r. do kościoła, przejętego przez Kościół Ewangelicko-Augsburski od niemieckiej parafii unijnej, dokonano włamania, po czym świątynia ta została zajęta przez Kościół katolicki³¹.

Na terenie II RP władze państwowe przejmowały mienie Kościołów ewangelickich, które uznane zostały przez okupanta za Kościoły niemieckie – jako

²⁷ J. Kłaczko, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975*, Toruń 2010, s. 24. W 1943 r. wznowił konspiracyjnie działalność Konsystorz Kościoła, na czele którego stanął ks. Maksymilian Rudowski. Niezależnie od konspiracyjnego Konsystorza, od stycznia 1941 r. działała też Narodowa Rada Ewangelicka. Należeli do niej między innymi ks. Karol Michejda, ks. Jan Szeruda, ks. Zygmunt Michelis i ks. Edward Dietz. Celem Rady było przygotowanie do kierowania Kościołem po zakończeniu wojny.

²⁸ J. Kłaczko, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce*, dz.cyt., Toruń 2010, s. 26-30.

²⁹ Dekret ten był wydany na podstawie Konstytucji Kwietniowej, której ówczesne władze państwowe nie uznawały, ale też jej nie derogowały.

³⁰ „Pomorski Dziennik Wojewódzki”, nr 5, Bydgoszcz, 21.04.1945 r.

³¹ Akta Komisji Regulacyjnej: W.KR-II-3621/IV/549/96, W.KR-II-3621/IV/550/96.

mienie poniemieckie. Prawną podstawą przejmowania tego mienia był dekret z dnia 2 marca 1945 r. o majątkach opuszczonych i porzuconych³². Stosowanie tego dekretu wobec prawnie uznanych w II RP Kościołów ewangelickich wynikało wyłącznie z przyjętego przez władze celu, jakim w świetle ich działań była likwidacja tych Kościołów, co było niedopuszczalne i sprzeczne z art. 113 Konstytucji Marcowej, w oparciu o którą ówczesne władze legitymizowały swoje działania. W rozumieniu dekretu z 2 marca 1945 r. przez majątek opuszczony lub porzucony rozumiano majątek, który był własnością lub znajdował się w posiadaniu niemieckich osób fizycznych i prawnych oraz majątek, który w związku z wojną przestał znajdować się w posiadaniu właściciela lub jego prawnych następców, przy czym przepisy dekretu nie uwzględniały przyczyn takiego stanu rzeczy. W przypadku nieruchomości kościelnych na terenie II RP, zostały one zajęte w latach 1944 i 1945 dla potrzeb państwowych jednostek organizacyjnych, wojska, aparatu bezpieczeństwa i Armii Czerwonej jeszcze przed wejściem w życie tego dekretu, jak np. budynek plebanii w Łomży³³. Plebania parafii ewangelicko-augsburskiej w Łomży (teren II RP) została zajęta przez władze jeszcze we wrześniu 1944 r., tj. zaraz po wkroczeniu do tego miasta Armii Czerwonej. Następnie przez cały czas pozostawała we władaniu państwowych jednostek organizacyjnych, w latach siedemdziesiątych przeszła na własność Skarbu Państwa na mocy wyroku Sądu Powiatowego w Łomży, jako mienie opuszczone przez Kościół Ewangelicko-Augsburski, przy czym postępowanie sądowe o przejście własności tej plebanii na rzecz Skarbu Państwa, toczyło się bez wiedzy i udziału Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, który reprezentował przed sądem, powołany w charakterze kuratora, pracownik sądowej administracji³⁴.

Mienie ewangelickie przejmował w zarząd Tymczasowy Zarząd Państwowy Nieruchomościami, co w praktyce oznaczało jego utratę. Wprawdzie dekret z 2.03.1945 r. przewidywał w dziale III możliwość przywrócenia kościelnej osobie prawnej własności mienia przejętego w tymczasowy zarząd pań-

³² Dekret o majątkach opuszczonych i porzuconych Dz. U. z 1945 r., nr 9, poz. 44-45. Dekret ten został następnie zastąpiony ustawą z 6 maja 1945 r. o majątkach opuszczonych i porzuconych Dz. U. z 1945 r. nr 17, poz. 96, którą zastąpił dekret z 8 marca 1946 r. o majątkach opuszczonych i poniemieckich, Dz. U. z 1946 r. nr 13, poz. 87.

³³ Plebania w Łomży, tzw. dom Pastora, w której Józef Piłsudski w 1899 r. dokonał konwersji do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

³⁴ Akta I ACa 278/06 Sądu Apelacyjnego w Białymstoku.

stwowy, ale w ówczesnych warunkach społeczno-politycznych nie było to realne, zważywszy, że polityka zabierania świątyń i innych nieruchomości kościelnych była kontynuowana także i w latach późniejszych³⁵.

Tymczasowe władze Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP jeszcze przed ustaniem działań wojennych zwróciły się do władz państwowych o uregulowanie stanu prawnego polskiego luteranizmu, poprzez rozszerzenie obowiązkiwania dekretu Prezydenta RP z dnia 25.11.1936 r. na teren całego państwa oraz włączenie do KEA parafii Kościołów luteranickich, działających na terenie II RP do 1939 r.³⁶ W imieniu Konsystorza z memorandum w tej sprawie wystąpił do władz państwowych ks. bp Jan Szeruda, wnosząc o włączenie do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego wszystkich parafii luteranickich w całej Polsce, należących wcześniej do innych Kościołów ewangelickich oraz o przekazanie KEA majątku tych parafii³⁷. Rozmowy z władzami na ten temat były prowadzone przez ponad rok, ale nie przyniosły żadnych rezultatów.

W tym samym czasie Tymczasowy Zarząd Państwowy rozporządzał w sposób nieograniczony, przejętym jako poniemieckie, mieniem ewangelickim. Nieruchomości niemające charakteru sakralnego były przekazywane w użytkowanie państwowym osobom prawnym, a nieruchomości o charakterze sakralnym: kościoły, kaplice, cmentarze, a także plebanie i domy parafialne – Kościołowi katolickiemu, a niekiedy także i innym Kościołom i związkom wyznaniowym.

W Toruniu np. przekazano jezuitom kościół luteranicki przy Rynku Staromiejskim 14, zbudowany z darów i składek społecznych w 1756 r., tj. jeszcze w czasach Rzeczypospolitej Obojga Narodów³⁸. Kościół ten przekazano jezuitom jako kościół poniemiecki³⁹.

Przykład powyższy ilustruje, że w mieście, które w okresie przedrozbiorowym było jednym z najsilniejszych ośrodków luteranizmu w wielonarodowej i wielowyznaniowej Rzeczypospolitej. Przykład powyższy ilustruje naocznie

³⁵ J. Kłaczek, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce*, dz. cyt., s. 35.

³⁶ T.J. Zieliński, *Prace Sejmu Ustawodawczego 1947 roku nad stanem prawnym kościołów protestanckich*, [w:] *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*, red. J. Kłaczek, Toruń 209, s. 347; H. Czembor, *Ukształtowanie się naczelnych władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce po II wojnie światowej*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1995, z. 2, s.123 nn.

³⁷ J. Szeruda, *Sprawozdanie z działalności Zastępcy Biskupa i Konsystorza*, „Strażnica Ewangeliczna” nr 1/1951, s. 3; H. Czembor, *Ukształtowanie się naczelnych władz*, dz. cyt., s. 130.

³⁸ J. Domasłowski, *Kościół Akademicki Św. Ducha w Toruniu. Dzieje – architektura – wyposażenie wnętrza*, „Rocznik Toruński” t. 21, 1992.

³⁹ Tamże.

absurdalność przejmowania mienia działających na terenie II Rzeczypospolitej Kościołów ewangelickich, jako świątyni niemieckich osób prawnych. Kościół przy Rynku Staromiejskim od 1756 r. do 1945 r. był główną świątynią ewangelicką Torunia. Funkcję tę pełnił zarówno w okresie Rzeczypospolitej Obojga Narodów, jak i w okresie zaboru pruskiego, Księstwa Warszawskiego, Rzeszy Niemieckiej i II Rzeczypospolitej. Przez wieki, niezależnie od granic państwowych, kościół ten był zawsze świątynią toruńskich luteranów. Stąd też pogląd, że kościół ten był niemieckim, gdyż w czasie wojny okupant zlikwidował Ewangelicki Kościół Unijny w Polsce i włączył go do niemieckich struktur kościelnych, wydaje się nie tylko poglądem ahistorycznym, ale przede wszystkim przyjętą *ad hoc* tezą, mającą uzasadnić bezprawne odebranie tej świątyni ewangelikom.

Niekiedy część przejmowanego przez państwo mienia Kościołów ewangelickich o charakterze sakralnym była oddawana w użytkowanie także Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu. Np. polska parafia ewangelicko-augsburska w Poznaniu, która przed wojną nie posiadała własnego kościoła i w 1945 r., przejęła faktycznie opiekę duszpasterską nad wszystkimi luteranami na terenie Wielkopolski, otrzymała od władz państwowych w użytkowanie kaplicę cmentarną przy ul. Grunwaldzkiej. Kaplica ta do 2003 r. pełniła funkcję kościoła parafialnego w Poznaniu⁴⁰. Pozostałe świątynie ewangelicko-unijne w tym mieście: kościoły, kaplice i plebanie, jak również mienie innych Kościołów ewangelickich przekazano w użytkowanie Kościołowi katolickiemu (jeden uszkodzony kościół zburzono). Jedynie staroluterski kościół w Poznaniu został przyznany tamtejszej parafii ewangelicko-metodystycznej.

W 1945 r. podległe ZSRR władze RP, kierując się względami politycznymi, przejęły majątek działających w II RP Kościołów Ewangelicko-Unijnych i innych pod pretekstem, że był to majątek niemieckich osób prawnych, pomijając fakt, że status taki nadal im okupant⁴¹. Tymczasem, jak to już zostało wspomniane, rozporządzenia okupanta, uznające działające w II Rzeczypospolitej Kościoły ewangelickie za Kościoły niemieckie ani w świetle prawa międzynarodowego, ani polskiego, nie wywołały żadnych skutków prawnych, podobnie jak i inne rozporządzenia władz okupacyjnych, np. o wcieleniu części terytorium RP do Rzeszy Niemieckiej, utworzeniu Generalnego Gubernatorstwa na podstawie dekretu kanclerza Rzeszy z dnia 12.10.1939 r.

Kościół te, mimo że zostały rozbite organizacyjnie przez okupanta, nadal pozostawały Kościołami prawnie uznanymi w RP. Skład narodowościowy tych

⁴⁰ Zob. J. Domasłowski, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Poznaniu i w Zachodniej Wielkopolsce w latach 1919-2005*, Poznań 2005.

⁴¹ S. Grochowina, *Kościół ewangelickie na okupowanych ziemiach polskich*, [w:] *Kościół luterski na ziemiach polskich*, dz. cyt., s. 154-168.

Kościółów nie miał przy tym żadnego znaczenia, gdyż zgodnie z obowiązującym wówczas art. 110 Konstytucji Marcowej, obywatele polscy należący do mniejszości narodowych, wyznaniowych lub językowych mieli równe prawo z innymi obywatelami do swobodnego używania swego języka i wykonywania przepisów swej religii. W art. 111 Konstytucji, wszyscy obywatele RP mieli poręczoną wolność sumienia i wyznania, przy czym każdy mieszkaniec Państwa Polskiego miał zapewnione prawo wolnego wyznawania swojej wiary zarówno publicznie jak i prywatnie.

Zatem uznanie Kościółów unijnych i innych za Kościoły niemieckie było sprzeczne z Konstytucją RP. Kościoły te były bowiem Kościołami polskimi w rozumieniu art. 115 Konstytucji Marcowej, bez względu na ich skład narodowościowy. Obowiązująca po II wojnie Konstytucja z 1921 r. nie dzieliła Kościółów na polskie i niepolskie, a jedynie w art. 114 wyróżniała wyznanie rzymskokatolickie, „będące religią przeważającej większości narodu”, oraz inne, równoprawnione wyznania (bez określenia narodowości ich wyznawców).

Z tych względów powojenne władze RP nie uznały tych Kościółów oficjalnie za niemieckie, nie przerwały ich bytu prawnego i nie zdelegalizowały ich. Przejęły natomiast ich mienie. Bezprawność tego przejęcia jest szczególnie widoczna w świetle art. 113 Konstytucji, który gwarantował każdemu, uznanemu przez państwo związkowi religijnemu, a zatem także wszystkim Kościołom ewangelickim działającym na terenie II Rzeczypospolitej, zachowanie posiadanego majątku ruchomego i nieruchomego. Władze RP nie zdecydowały się na zdelegalizowanie Ewangelicko-Unijnego Kościoła w Polsce, Kościoła Starołuterskiego, Ewangelicko-Unijnego Kościoła na Polskim Górnym Śląsku, Kościoła Ewangelickiego Augsburskiego i Helweckiego Wyznania w Małopolsce, chociaż wobec rozbicia tych Kościółów przez okupanta i przejęcia ich mienia przez władze RP, delegalizacja byłaby rozwiązaniem najprostszym.

Domniemywać można, że opcji takiej nie wybrano ze względów wizerunkowych, wymuszających zachowanie przynajmniej pozorów praworządności i demokratycznych standardów. Delegalizacja tych Kościółów nie byłaby też wizerunkowo korzystna dla Kościoła katolickiego, który w tym czasie przejął w posiadanie już niemal w całości mienie sakralne tych Kościółów⁴². Np. po

⁴² L.B. Paszkiewicz, *Sytuacja Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1945-1948, w świetle londyńskiego „Jutra Polski”*, „Perspectiva, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, Rok II 2003, nr 1, s. 101. W latach 1945-1947 władze komunistyczne zabiegały o poparcie Kościoła katolickiego, demonstracyjnie uczestniczyły w uroczystościach kościelnych, włączyły z reformy rolnej majątek Kościoła, pomagały przy odbudowie kościołów.

wojnie na terenie Wielkopolski, Pomorza i Północnego Mazowsza, Kościół katolicki przejął w posiadanie niemal wszystkie obiekty sakralne należące przed wojną do 405 parafii Kościoła Ewangelicko-Unijnego w Polsce⁴³.

W 1946 r. zdecydowano więc, że nieistniejące już parafie Kościołów, uznawanych przez władze za niemieckie, zostaną włączone (jako parafie polskie) do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej i z mocy prawa, z chwilą ich włączenia staną się parafiami tego Kościoła. Zdecydowano też, że mienie tych parafii, które nie będzie znajdowało się w posiadaniu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w chwili ich włączenia, zostanie formalnie przejęte na własność Skarbu Państwa.

Rozwiązanie powyższe wprowadził w życie dekret Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej z 19 września 1946 r.⁴⁴ o zmianie dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 25.11.1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP.

Na mocy art. 1 tego dekretu do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej włączono parafie starołuterskie oraz ewangelicko-luterskie, należące do Kościoła Unijnego na Ziemiach Zachodnich i Unijnego na Górnym Śląsku oraz parafie ewangeliczne wyznania augsburskiego i helweckiego.

Jednocześnie na mocy tegoż artykułu na własność Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP przechodził majątek tych parafii, który był w posiadaniu KEA w dniu wejścia w życie tego dekretu, tj. z 31 października 1946 r. Pozostały majątek przechodził na własność państwa. Art. 1 dekretu z 19.09.1946 rozciągnął nadto na włączone do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego parafie moc obowiązującą dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz zasadniczego prawa wewnętrznego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej z 17 grudnia 1936 r.⁴⁵

Przyjęta przez władze państwowe konstrukcja art. 1 dekretu z 19.09.1946 r. była o tyle osobliwa, że nie włączała do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego uznanych w RP Kościołów Ewangelicko-Unijnych, Kościoła Starołuterskiego i innych, natomiast włączała parafie tych Kościołów. Rozwiązanie to pozornie wydaje się niezrozumiałe, ale zdaje się wynikać wprost z oportunistycznego prawa.

⁴³ S. Grelewski, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce*, ss. 283, 327-333. W okresie międzywojennym w skład Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Polsce wchodziło 405 parafii (gmin kościelnych) zrzeszonych w 27 superintendenturach,

⁴⁴ Dekret z 19.09.1946, Dz. U. z 1946 r., nr 54, poz. 304.

⁴⁵ Dz. U. R.P. z 1936 r., nr 94, poz. 659.

Po prostu zwalniało to władze państwowe od jakiegokolwiek dialogu z przebywającymi poza granicami kraju przedstawicielami władz tych Kościołów, zwłaszcza po bezprawnym przejęciu ich mienia i represjonowaniu ich wyznawców. Z kolei art. 2 ust. 1 dekretu z 19.09.1946 r. nowelizował art. 3 ust. 1 dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 25.11.1936 r., zawierający przyjętą przez ustawodawcę przed wojną, definicję Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP.

Znowelizowany przepis art. 3 ust. 1 otrzymał brzmienie następujące: „Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej tworzą parafie (filiały) ewangelicko-augsburskie i luterskie (staroluterskie) na całym obszarze Państwa. W skład tego Kościoła wchodzi również Bracia Morawscy czyli Hernhuci. Do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej należą wszystkie osoby wyznania ewangelicko-augsburskiego (luterskiego) zamieszkałe w Polsce i wchodzące w skład jednej z parafii (filiałów) tego Kościoła”. Art. 2 ust. 2 rozciągał nadto moc obowiązującą dekretu z 19.09.1946 r. na obszar całego państwa.

Miarą represyjności przyjętego w nim rozwiązania było przyznanie na własność KEA tylko tego mienia włączonych do niego parafii, które było w jego posiadaniu w dniu wejścia w życie tego dekretu. Był to w istocie przepis martwy, gdyż w dniu wejścia tego dekretu w życie włączone do KEA parafie były już fizycznie zlikwidowane i pozbawione swego mienia. Kościoły, kaplice i plebanie zostały w większości przekazane w użytkowanie Kościołowi katolickiemu.

Jednakże Kościół Ewangelicko-Augsburski także otrzymał niewielką część przejętego przez państwo mienia, np. wspomnianą już kaplicę cmentarną w Poznaniu. Podobna sytuacja była w Toruniu. W marcu 1945 r. tamtejsza parafia ewangelicko-augsburska, wobec zajęcia przez jezuitów głównego kościoła ewangelickiego w tym mieście, wystąpiła do likwidatora majątku ponemieckiego o przydzielenie jej kościoła staroluterskiego w Toruniu przy ul. Strumykowej⁴⁶ – i nieruchomość tę, jako ponemiecką, otrzymała. Nie pozostawało jednak w żadnym związku z późniejszą regulacją art. 1 dekretu z 19.09.1946 r., który – jak wynika z dat – wydany został półtora roku później.

Także w Bydgoszczy władze państwowe przekazały w 1945 r. ewangelikom augsburskim jeden z przejętych kościołów unijnych w tym mieście, tj. kościół

⁴⁶ W. Sławiński, *Spory o nieruchomości Kościołów ewangelickich w Polsce w latach 1945-1947 – ujęcie historyczno-prawne*, [w:] *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*, Toruń 2009, red. J. Kłaczek, s. 361; Archiwum Państwowe w Bydgoszczy, Urząd Wojewódzki Pomorski w Bydgoszczy, Wydział Społeczno-Polityczny (dalej: APB, UWP w B, WS-P), k. 277-278.

Zbawiciela⁴⁷. Kościół ten był już wprawdzie w posiadaniu Kościoła katolickiego, jednakże na polecenie ówczesnych władz, jako mienie poniemieckie, został przekazany Parafii Ewangelicko-Augsburskiej, która przed wojną nie posiadała w Bydgoszczy własnej świątyni. Władze państwowe, uznając za niemieckie Kościoły, których parafie włączone zostały do KEA, już wcześniej rozporządziły ich mieniem. Mienie to obejmowało między innymi: dwa tysiące budynków i tyleż obiektów sakralnych, tj. kościołów, kaplic itp., kilkadziesiąt szpitali, zakładów dobroczynnych oraz około 100.000 hektarów użytków rolnych⁴⁸. Dekret z 19.09.1946 r. włączył do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego jedynie wiernych parafii tych Kościołów, nie przekazując KEA ich majątku. Mienie, które parafie ewangelicko-augsburskie otrzymały w 1945 r. było im bowiem przyznane jako mienie poniemieckie i nie pozostawało w żadnym związku z późniejszym włączeniem parafii unijnych i innych do tego Kościoła. Mienie to nie pozostawało też w żadnej proporcji do ogromu i wartości mienia odebranego tym Kościołom.

Dekret z 19.09.1946 r. wszedł w życie z dniem jego ogłoszenia w Dzienniku Ustaw, tj. z dniem 31.10.1946 r. Jednakże w związku z uchwaleniem w lutym 1947 r. tzw. Małej Konstytucji⁴⁹, wymagał on zatwierdzenia przez Sejm Ustawodawczy⁵⁰. W trakcie dyskusji w Komisji Wyznaniowej i Narodowościowej Sejmu wobec tego dekretu wysunięto szereg zastrzeżeń. Głównym zarzutem były wątpliwości co do terytorialnego zakresu jego obowiązywania. Chodziło tu o uregulowanie zawarte w zdaniu drugim art. 1 stanowiące, że majątek ruchomy i nieruchomy włączonych do KEA parafii, który w dniu wejścia w życie dekretu będzie się znajdował w posiadaniu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, przechodzi na własność tego Kościoła. Ministerstwo Ziemi Odzyskanych stało na stanowisku, że regulacja ta dotyczy jedynie

⁴⁷ J. Domasłowski, *Osiemdziesięciolecie Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Bydgoszczy*, Bydgoszcz 2002, s. 242-243

⁴⁸ ks. J. Szeruda, *Sprawozdanie o najważniejszych wypadkach w życiu Kościoła*, 7.11.-5.12.1946, AKKEA – Konsystorz

⁴⁹ Mała Konstytucja – Ustawa konstytucyjna z dnia 19.02.1947 r. o ustroju i zakresie działania najwyższych organów Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. nr 18, poz. 71. Po przeprowadzonych w dniu 19.01.1947 r., zmanipulowanych wyborach, wyłoniony w ich wyniku Sejm Ustawodawczy przyjął Ustawę konstytucyjną, tzw. Małą Konstytucję, zawierającą szereg przepisów Konstytucji Marcowej z 1921 r.

⁵⁰ Sejm Ustawodawczy – polski Sejm wybrany dnia 19 stycznia 1947 r. w wyniku sfałszowanych przez PPR wyborach, w celu przygotowania i uchwalenia nowej konstytucji, według zasad określonych w tzw. Małej Konstytucji z 19.02.1947 r. oraz wyboru Prezydenta RP. W dniu 22 lipca 1952 r. Sejm Ustawodawczy uchwalił Konstytucję PRL-u.

terenów II Rzeczypospolitej. Nie dotyczy natomiast Ziem Odzyskanych⁵¹. Miało to o tyle istotne znaczenie, że do dnia 31.10.1946 r. Kościół Ewangelicko-Augsburski na terenie Ziem Odzyskanych wszedł w posiadanie wielu kościołów i budynków parafialnych, stanowiących wcześniej własność niemieckiego Kościoła ewangelickiego. Było to wynikiem działalności pełnomocników Tymczasowego Konsystorza KEA, którzy za zgodą Ministerstwa Administracji Publicznej, wraz z przemieszczaniem się na zachód polskiej ludności wyznania ewangelickiego, organizowali kolejne parafie na Ziemach Odzyskanych, przejmując w miastach Ziem Północnych i Zachodnich kościoły i plebanie, należące wcześniej do ewangelickich kościołów niemieckich działających na terenie Rzeszy. W Komisji sejmowej podkreślono też usterki natury formalnej. Dekret był opracowany niestarannie. Przepis artykułu pierwszego, włączający do KEA parafie wymienionych w nim Kościołów oraz regulujący ich sprawy majątkowe, nie był podzielony na mniejsze jednostki redakcyjne⁵², co odbijało się negatywnie na jego przejrzystości. Z tych względów Komisja nie przyjęła przedłożonego jej dekretu i zwróciła się do rządu o opracowanie nowego projektu. Jednak strona rządowa cofnęła wniosek o zatwierdzenie tego dekretu, w związku z czym stracił on moc obowiązującą.

W dniu 27 maja 1947 r. rząd przedłożył Komisji sejmowej projekt ustawy w sprawie zmiany dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej z 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Projekt został przez Komisję zaaprobowany i w dniu 4 lipca 1947 r. ustawa ta, bez głosów sprzeciwu, została przyjęta przez Sejm Ustawodawczy⁵³. Ustawa z 4 lipca 1947 r. zawierała postanowienia dekretu z 19.09.1946 r., jednakże była bardziej precyzyjna i przejrzysta. Art. 1 tej ustawy, nowelizując ustęp pierwszy dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 25.11.1936 r. stanowił co następuje: „Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej tworzą parafie (filiały) ewangelicko-augsburskie na całym obszarze Państwa. W skład tego Kościoła wchodzi również parafie (gminy, zbory) luterskie i augsburskie, które należały do Kościołów Ewangelicko-Unijnych oraz Kościoła Staroluterskiego i Ewangelickiego Kościoła wyznań augsburskiego i helweckiego, a ponadto Bracia Morawscy (Hernhuci).” W art. 2 ust. 1. ustawa potwierdzała przyjęte w dekrecie z 19.09.1946 r. przejście na własność Skarbu Państwa majątku ruchomego i nieruchomego włączonych do KEA parafii, przyznając na własność KEA tylko ten

⁵¹ *Sprawozdanie na sesję Konsystorza 6 lutego 1947 r.*, AKKEA Konsystorz.

⁵² T.J. Zieliński, *Prace Sejmu Ustawodawczego nad stanem prawnym Kościołów protestanckich*, [w:] *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*, red. J. Kłaczek, s. 347-349.

⁵³ *Sprawozdanie stenograficzne z 27. posiedzenia Sejmu Ustawodawczego w dniu 4 lipca 1947 r.*, Warszawa 1947, łam 31, 34.

majątek, który był w posiadaniu jego osób prawnych w dniu 31 października 1946 r. Jednocześnie ustawa ta rozwiązała wszelkie wątpliwości, co do praw nabytych przez kościelne osoby prawne KEA na Ziemiach Odzyskanych do 31.10.1946 r., stanowiąc w art. 2 ust. 2, że postanowienia ustępu poprzedzającego nie mają zastosowania na obszarze Ziem Odzyskanych i b. Wolnego Miasta Gdańska⁵⁴. Ustawa ta, wobec utraty ważności niezatwierdzonego przez Sejm Ustawodawczy dekretu z 19.09.1946 r., dokonała jego formalnego uchylecia. Ponadto uchyliła akty prawne regulujące dotychczasową działalność Kościołów luteranckich, włączonych przez nią do KEA.

Ustawa z 4 lipca 1947 r. stworzyła warunki do powstania w Polsce jednego, ogólnokrajowego Kościoła luteranckiego, jakim jest dziś Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP. Doniosłości tego wydarzenia nie zmienia fakt, że unifikacja polskich Kościołów luteranckich miała charakter odgórny i nastąpiła w drodze jednostronnej decyzji ówczesnych władz, w warunkach terroru i ograniczonej suwerenności. Istotą odgórnie przeprowadzonej unifikacji było włączenie do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego parafii wszystkich, działających do 1939 r. w Polsce, Kościołów ewangelickich konfesji luteranckiej i luterancko-reformowanej, które z mocy tej ustawy zostały przekształcone w parafie ewangelicko-augsburskie.⁵⁵ Praktycznie było to równoznaczne z likwidacją Kościołów, do których wcześniej należały. Włączenie tych parafii do KEA nastąpiło z pogwałceniem obowiązującego w kraju porządku konstytucyjnego oraz prawa wewnętrznego tych Kościołów. Nastąpiło także z rażącym naruszeniem art. 5 dekretu Prezydenta z 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, w myśl którego „Przyłączenie lub włączenie do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej innych kościołów lub związków religijnych, jak również ustrojowe łączenie się tego Kościoła z jakimkolwiek innym kościołem lub związkiem religijnym wymaga uchwały Synodu, powziętej na wniosek Konsystorza, który powinien uzyskać w tej mierze uprzednią zgodę Rządu”⁵⁶. Włączone do KEA parafie zarówno w chwili wejścia w życie ustawy z 4.07.1947 r., jak i wcześniejszego dekretu z 19.09.1946 r., fizycznie już nie istniały. Ich likwidacja nastąpiła jeszcze w roku 1945 w związku z działaniami wojennymi i wydarzeniami z tym związanymi. Na mocy tej ustawy nieistniejące *de facto* parafie przestały też istnieć *de iure*, stając się z mocy prawa parafiami ewangelicko-augsburskimi, które z przyczyn oczywistych nie mogły rozpocząć działalności. Włączenie tych parafii do KEA było

⁵⁴ Art. 2 ust. 2 ustawy z 4.07.1947 r., Dz. U. z 1947 r., nr 52, poz. 272.

⁵⁵ Art. 1 ustawy z 4.07.1947 r., Dz. U. z 1947 r., nr 52, poz. 272.

⁵⁶ Art. 5 dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej z 25.11.1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, Dz. U. z 1936 r., nr 88, poz. 613.

fikcją, pozwalającą na zalegalizowanie wcześniejszego, bezprawnego przejęcia ich mienia. Fikcja ta była na tyle oczywista, że ustawa z 4.07.1947 r. nawet nie przewidywała sporządzenia wykazu włączonych do KEA parafii i filiałów, których w końcu lat trzydziestych było około pięćset⁵⁷. Z tych też względów znowelizowany dekret Prezydenta z 25.11.1936 r., który obowiązywał do lipca 1994 r., zawierał przedwojenny wykaz parafii ewangelicko-augsburskich, włącznie z tymi, które od 17.09.1939 r. znajdowały się na terenie ZSRR, a po rozpadzie tego kraju, na terenach niepodległej Litwy, Białorusi i Ukrainy.

Odzwierciedleniem krzywd, jakich w trakcie unifikacji doznała polska społeczność luterkańska, było przejęcie przez Skarb Państwa, Kościół katolicki oraz osoby trzecie niemal całego, wielowiekowego dorobku materialnego luteranów na ziemiach polskich.

Przejmowaniu majątku ewangelickiego, pomijając już okoliczności w jakich to miało miejsce, towarzyszyło przekonanie, że niezależnie od narodowości wyznawców, Kościoły luterkańskie, w przeciwieństwie do Kościoła katolickiego, stanowią żywioł obcy, co było konsekwencją nie tylko ostatniej wojny, ale także spuścizną minionych wieków⁵⁸.

Możliwość ubiegania się o przyznanie Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu własności mienia, stanowiącego wcześniej własność włączonych do niego parafii, pojawiła się dopiero po wejściu w życie ustawy z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP⁵⁹ i dotyczyła wyłącznie nieruchomości. Zwrot przejętego po wojnie mienia ruchomego, w tym przedmiotów kultu i dzieł sztuki, do chwili obecnej nie został bowiem uregulowany.

Summary: Historical and legal aspects of the inclusion of Evangelical Churches of Lutheran and Prussian Union confession into the Evangelical-Augsburg Church in the Republic of Poland

The 20th century was tragic for Protestantism on the Polish territory. After restoration of Poland's sovereignty in 1918, Evangelical community amounted to around 900 thousand people, the majority of them were followers of German nationality. Five different Churches of the Lutheran and Prussian Union confession as well as Moravian Congregation (Hernhuts) existed in the

⁵⁷ Zob. S. Grelewski, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937.

⁵⁸ Zob. P. Skarga, *Kazania sejmowe*, Wrocław 1972; W. Konopczyński, *Konfederacja barska*, t. I, Warszawa 1991.

⁵⁹ Art. 39-45 ustawy o stosunku Państwa do KEA, Dz. U. z 1994r., Nr 73 poz. 323.

Second Republic of Poland. These Churches were mainly of a local nature and their union seemed to be a distant goal. World War II almost led to the destruction of the Polish Protestantism. The Nazi terror, communist repressions and reluctant attitude of a part of the Polish society, identifying Evangelicals exclusively with German element, questioned the future of Protestantism in Poland. After World War II parishes of the Prussian Union, Old Lutheran, Evangelical-Augsburg and Helvetian Churches practically ceased to exist. However, the Evangelical-Augsburg Church did survive and under the Act of the Parliament of 4 July 1947 all other parish communities were included into its structure, unfortunately after they had been illegally deprived of their property. In fact, in 1947 the Evangelical-Augsburg Church became the all-national Church and the only successor of all Lutheran and Union Churches on the Polish territory.

Keywords: Protestantism, Lutheranism, Unification of Churches, Evangelical property

Adwokat Dawid Binemann-Zdanowicz, absolwent Wydziału Prawa UJ w Krakowie (1972). Zajmuje się sprawami majątkowymi Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, członek Komisji Regulacyjnej. Od 2007 r. przewodniczący Komisji Historycznej KEA. Autor publikacji na temat prawa kościelnego, pt. *Roszczenia majątkowe Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, w świetle ustawy z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej* [w:] *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*. Zbiór studiów, red. J. Kłaczek, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2009, współautor Komentarza do Prawa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, red. Jakub Cebula, Wydawnictwo C.H.Beck, Warszawa 2017. W latach 1997-2012 członek Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, w latach 2007-2012 kurator Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KEA oraz wiceprezes Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Juliusz Gardawski

Wpływ ewangelicyzmu na gospodarkę – rola zaufania

Temat podjęty w tym tekście doczekał się od czasu opublikowania przez Maxa Webera *Etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu* obszernej biblioteki we wszystkich językach narodów rozwijających własne nauki ekonomiczne. Czy można w tym obszarze powiedzieć coś nowego? Z pewnością nie, niemniej można zwrócić uwagę na któryś z licznych aspektów tematu i na nowe interpretacje, dyktowane przez aktualny kontekst. Kontekstem w mniejszym stopniu będzie historia, w większym socjologia i socjologia ekonomiczna zarówno w tej jej wersji, która nie uległa wpływom teorii racjonalnego wyboru i metodzie ekonomii neoklasycznej, jak i wersji korzystającej z inspiracji teorii racjonalnego wyboru. Tu potrzebnych jest kilka zadań wyjaśnienia. Twórcy pierwszej fazy socjologii ekonomicznej, a uważa się za nich Webera i Durkheima, zainicjowali tę dyscyplinę w pierwszych dekadach XX w., jednak rozwój socjologii ekonomicznej o humanistycznej orientacji został na kilka dekad zahamowany. W tym czasie nadzieje wiązano nie z nurtem kulturowym i tradycyjnym instytucjonalizmem, lecz z metodami formalnymi. Nurt humanistyczny, bliski „socjologii rozumiejącej” Maxa Webera, odrodził się pod koniec XX w., co było w dużym stopniu zasługą Marka Granovettera i Richarda Swedberga. Socjologia ekonomiczna drugiej fazy („nowa socjologia ekonomiczna”) włączyła się w debatę między zwolennikami paradygmatu modernizacyjnego i paradygmatu kulturologicznego. Spór ten toczył się od dawna, zwłaszcza w amerykańskiej antropologii („kulturologia” Leslie’ego White’a kontra antropologia kulturowa szkoły Franza Boasa), lecz nabral wigoaru wraz z osłabieniem nurtu modernizacyjnego pod koniec lat 80. XX w. Wbrew optymistycznym przewidywaniom zwolenników modernizacji (z profetycznym przesłaniem Fukuyamy o „końcu historii” z 1989 r.), powojenny podział świata, definiowany przez ponad 30 lat w kategoriach modernizacyjnych, został zastąpiony podziałami wzdłuż osi kulturowych. Zróżnicowania kulturowe były silne zawsze, lecz zostały niejako „wzięte w nawias” w okresie, gdy przewagę uzyskała metodologia wzorowana na ekonomii neoklasycznej, teorii racjonalnego wyboru, teorii gier.

Symbolicznym momentem powrotu kultury na plan pierwszy debaty międzynarodowej był artykuł Samuela Huntingtona „Zderzenie cywilizacji?” z 1993 r. W artykule, szybko rozwiniętym do rozmiarów książki, Huntington, definiując kulturę, kładł nacisk na religię: to różnice kulturowe osadzone na gruncie religii wypierają podziały ideologiczne z czasów globalnej konfrontacji między blokiem rosyjskim a światem Zachodnim: „[...] najważniejsze różnice między narodami nie mają charakteru ideologicznego, politycznego czy ekonomicznego, lecz kulturowy” i dalej pisał, że ludy i narody „[...] określają się w kategoriach pochodzenia, religii, języka, historii, wartości, obyczajów i instytucji. Identyfikują się z grupami kulturowymi: plemionami, grupami etnicznymi, wspólnotami religijnymi, a także, w najszerszym wymiarze, z cywilizacjami”¹. Jednak jeszcze przed manifestem Huntingtona problem kultury, a szczególnie ważnej dla nas kategorii zaufania, zaczynał zdobywać w naukach społecznych miejsce wyróżnione. Jak pisał Piotr Sztompka: „[...] problematyka zaufania, tradycyjnie traktowana jako domena teologii, etyki, filozofii człowieka czy psychologii społecznej, wchodzi pod koniec XX w. w krąg zainteresowań socjologii. Wiąże się to z [...] przesunięciem akcentu na „*miękkie zmienne*” (podkreślenie Sztompki), związane z kulturą, mentalnością zbiorową, więzią moralną, niuansami stosunków międzyludzkich”².

Jednym z przedmiotów zainteresowań nauk społecznych jest pojawienie się kapitalizmu w ramach cywilizacji zachodniej. Przez długi czas – od połowy XX w. do jego ostatnich dekad – przeważały wyjaśnienia zgodne z paradygmatem teorii racjonalnego wyboru, dopiero schyłek wieku stał się świadkiem przesunięcia interpretacji ku kulturze. Mimo że typ zależności między cywilizacją zachodnią a kapitalizmem nie doczekał się jednej interpretacji, nie podważa się tezy, że zależność taka istnieje.

Zasadne jest pytanie, czy pojawienie się kapitalizmu było przypadkowym efektem interakcji szeregu czynników w dziejach Europy, czy też pojawił się w przeszłości pewien szlak, który zwiększał prawdopodobieństwo powstania kapitalizmu. Przyjmuje się raczej drugą odpowiedź i uznaje się, że kapitalizm był zależny od ścieżki wytyczonej przez wcześniejsze procesy. Sięgając w głąb dziejów wskazuje się, że na gruzach cywilizacji greckiej i rzymskiej pojawiła się średniowieczna Europa chrześcijańska, a jej łacińska wersja przyczyniła się do wytworzenia nowych specyficznych form życia zbiorowego, nowych obczy-

¹ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, MUZA SA, Warszawa 1997, s. 16.

² P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002, s. 308

jów, co ukształtowało w efekcie nową cywilizację. Analizując jej cechy kulturowe, wartości i wzory zachowań, wskazuje się na aksjologiczną różnorodność tej cywilizacji: z jednej strony filozofia platońska, z drugiej arystotelizm, z jednej Augustyn, z drugiej Tomasz z Akwinu, z jednej strony katolicyzm, z drugiej wielość odłamów protestanckich. Podkreśla się takie cechy tej cywilizacji, jak systemowy pluralizm, rozdział władzy duchowej i świeckiej, rządy prawa, wyłanianie władzy przedstawicielskiej, indywidualizm³. Jaka rola w tym amalgamacie przypada protestantom, zwłaszcza w kontekście gospodarki?

Max Weber sformułował tezy mówiące, że po pierwsze, kultura chrześcijańska miała fundamentalne znaczenie dla formowania się liberalnych zasad gospodarczych i kapitalizmu. Po drugie, protestantyzm wpłynął na ukształtowanie się „nowoczesnego racjonalnego kapitalizmu”, podczas gdy wcześniejsze formy kapitalizmu były trwale zagrożone przez oportunistów (niekiedy wręcz przybierały postaci kapitalizmu „zbójckiego”, kapitalizmu „politycznego”). Richard Swedberg w pracy z 1998 r.⁴ klarownie rekonstruował Weberowską teorię wpływu protestantyzmu na kapitalizm. Jego interpretacja dzieła Webera wyodrębnia w „Etyce protestanckiej” trzy kolejne nurty, które w sumie dały nowoczesny kapitalizm. Podkreślenia wymaga jego pogląd, że właśnie trzy nakładające się nurty protestantyzmu dały skutek w postaci tej formy kapitalizmu.

Była to, po pierwsze, etyczna idea „zawodu-powołania” (Beruf) będąca wkładem Lutera. Dr Marcin Luter uczynił z pracy powołanie człowieka, przeniósł ją ze sfery profanum do sacrum, on też głosił ideę ascezy w codziennym życiu, natomiast jego wpływ na rozwój stosunków rynkowych, kapitalistycznych był żaden, jeśli nie wsteczny⁵.

Po drugie, Jan Kalwin sakralizował aktywizm, zwłaszcza ekonomiczny, czyniąc sukces probierzem łaski, a zarazem wzmacniał nacisk na ascetyczny styl życia chrześcijan. Jak dowodził Weber, ascetyczny protestantyzm wpływał na gospodarkę za pośrednictwem „maksymy o codziennych zachowaniach ekonomicznych”, z których główna głosiła, że należy ciężko i systematycznie pracować w swoim zawodzie, jeśli zaś rzetelna aktywność prowadzi do bogactwa, nie należy go spożytkować na nieróbstwo lub luksusową konsumpcję.

³ M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

⁴ R. Swedberg, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1998.

⁵ Ks. bp Marcin Hintz podczas panelu w Cieszynie dowcipnie zwrócił uwagę, że pod względem umiejętności ekonomicznego działania na rynku nad Marcinem Lutrem górowała jego żona, Katarzyna.

Zdjęto więc odium z bogactwa – w chrześcijańskiej tradycji niezwiązanej z protestantyzmem sukces ekonomiczny i bogactwo były moralnie podejrzane, wymagały usprawiedliwienia.

Po trzecie, purytanizm amerykański XVIII w. przeciwstawiał się relatywizmowi moralnemu i wzmacniał zaufanie między aktorami życia gospodarczego. Z dzisiejszej perspektywy ważne okazało się, że obok uświęcenia pracy i stymulowania przedsiębiorczości, protestantyzm, a zwłaszcza nurty pietystyczne, radykalnie zerwały z tym, co określa się mianem „etyki dwoistej”, polegającej na stosowaniu jednych standardów moralnych wobec „swoich”, a innych, mniej rygorystycznych, wobec „obcych”. Przejawiało się to, w pewnym stopniu w rzymskim katolicyzmie, nieco mniej rygorystycznym w wymaganiach stawianych człowiekowi wierzącemu, w większym stopniu liczącym się z ułomnościami ludzkiej natury. Profesor Mieczysław Żywczyński, zmarły w 1978 r. jeden z najwybitniejszych polskich historyków katolickich, widział siłę katolicyzmu w tym nieco tolerancyjnym stosunku do ludzkich słabości. Pisał, że Kościół (rzymskokatolicki) „musiał pogodzić się z tym, że chcąc mieć wielu zwolenników, trzeba iść na kompromis pod względem etycznym⁶. W rezultacie „u narodów o kulturze łacińskiej [...] stosunek do religii nie zawsze jest zbyt poważny – raczej ciepły, humanistyczny, troszkę nawet czasem ironiczny”⁷. Ta pewna tolerancja, obecna w Kościele katolickim, była notowana w trakcie badań społeczeństwa polskiego⁸. W każdym razie w Kościołach protestanckich było mniejsze przyzwolenie na zjawiska „amoralnego familizmu”.

Należy podkreślić, że protestantyzm nie wytworzył tych nurtów *ex nihilo*, dokonał natomiast przesunięcia pewnych wartości do centry wzoru aksjonormatywnego, nadał im nowe znaczenie i w rezultacie uformował nowy, względnie spójny i względnie trwały – zdaniem Webera i wielu jego interpretatorów – wzór kultury protestanckiej. Wzór ten w stosunkowo krótkim czasie zrutynizował się i okazał się na tyle silny, tak mocno wspierany przez sankcje, że reprodukowal się w postawach kolejnych pokoleń już bez sankcji religijnej.

Ta teza spotkała się jednak z różnorodnymi krytykami – ekonomicznymi, historycznymi, socjologicznymi. W 1963 r. został opublikowany polski przekład książki Richarda H. Tawneya, krytykującej tezę Webera. Jest to jedna z częściej cytowanych prac z tego zakresu⁹. Autor wysunął m. in. tezę, że duch

⁶ M. Żywczyński, *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*, Warszawa 1985, s. 213.

⁷ Tamże, s. 221.

⁸ J. Gardawski, *Przyzwolenie ograniczone. Robotnicy wobec rynku i demokracji*, Warszawa 1996, s. 197-200.

⁹ R. H. Tawney, *Religia a powstanie kapitalizmu*, KiW, Warszawa 1963 (pierwsze wyd. 1926).

kapitalizmu – w postaci opisywanej przez Webera – pojawił się ponad wiek przed Reformacją (Lombardia, Flandria). Ferdynand Braudel, badacz zjawisk „długiego trwania”, pisał, że teza Webera jest przejawem czegoś na kształt „sekiarskiej pychy”. Argumentacje podważające tezę Webera skupiają się nie tylko na argumentach o przedreformacyjnej genezie współczesnego kapitalizmu, lecz także na mnogości danych empirycznych o przed- i pozareformacyjnej genezie etosu pracy. Wskazuje się z jednej strony na średniowieczne zakony, a z drugiej pojawia się wiele badań dowodzących wyższego natężenia cech przypisywanych protestanckiemu etosowi pracy w społeczeństwach, które nie miały protestanckiej genezy.

Niezależnie jednak od krytyk, z których wiele podnosi zasadne argumenty przeciwko „Etyce protestanckiej a duchowi kapitalizmu”, kruszy „cegły”, z których Weber zbudował gmach argumentacji, to sama konstrukcja nie runęła. Zwłaszcza w ostatnim czasie wielu badaczy przyznaje, iż istnieją empiryczne argumenty, przemawiające za korelacją między rozwojem ekonomicznym a protestantyzmem, nawet jeśli nie ma zgody co do charakteru tego związku ani kluczowych zmiennych. Nim zostaną przytoczone niektóre z tych empirycznych dowodów, należy zatrzymać się przy kwestiach definicyjnych i teoretycznych.

Jacek Kochanowicz, zmarły niedawno historyk gospodarczy i socjolog ekonomiczny, jest autorem syntezy dotyczącej debat o genezie współczesnego kapitalizmu i fenomenie zachodniej Europy na tle innych części świata (poza-europejskiej „reszty”)¹⁰. Wychodzi on od tezy, że wyjaśnienia wymaga nie zapóźnienie owej „reszty”, lecz właśnie „cud” rozwoju Zachodu. Przytacza szereg hipotez, począwszy od ekologicznej, kończąc na kulturowej. Kochanowicz stwierdza, że nie ma ogólnie przyjętego paradygmatu: każda ze wskazanych hipotez jest wyprowadzona na zasadnych podstawach empirycznych. Mowy więc być nie może o jednoczynnikowym wyjaśnieniu. Zgodnie ze stanem obecnej wiedzy istnieje rozbudowana wiązka czynników, każda próba monokausalnej interpretacji byłaby łatwa do falsyfikacji. To jednak, że należy rozpatrywać wiązkę czy wzór, nie oznacza, że nieuzasadnione byłoby poszukiwanie tych wartości, które lokują się w centrum tego wzoru.

Można zrobić pewien myślowy eksperyment i wyobrazić sobie model regresji, w którym zmienną wyjaśnianą byłaby ekspansja Zachodu na tle względnie powolnej dynamiki reszty świata, zaś zmiennymi wyjaśniającymi, wymienione

¹⁰ J. Kochanowicz, *Cud europejski i zacofanie gospodarcze Europy Wschodniej*, [w:] *Cywilizacja europejska. Różnorodność i podziały*, red. M. Koźmiński, Kraków 2014.

przez Kochanowicza, czynniki wzrostu. Regresja pozwala wyliczyć indywidualny wpływ każdej z wprowadzonych do modelu zmiennej przy wzięciu w nawias wpływu wszystkich pozostałych. Odpowiednie współczynniki korelacji pozwalają rangować, czyli oceniać siłę wpływu, każdego z nich. Kontynuując nasz eksperyment można zadać pytanie – jaką pozycję na uzyskanej skali zajmąby protestantyzm? Można postawić także kolejne pytanie, o rolę różnych nurtów składających się na protestantyzm.

W propozycji Webera protestantyzm lokowałby się na naszej skali bardzo wysoko, zapewne zajmąby pierwsze miejsce, gdyby zawęzić pytanie tylko do „współczesnego kapitalizmu”. Weber, pisząc o osobliwościach Zachodu, wskazywał, że „chodzi oczywiście o szczególnie ukształtowany ‘racjonalizm’ kultury zachodniej. Przez to słowo możemy rozumieć rzeczy najbardziej różne [...] – racjonalizację gospodarki, techniki, pracy naukowej, wychowania, wojny, wymiaru sprawiedliwości i administracji”¹¹. Pierwiastki racjonalne występują we wszystkich kulturach, tyle że w różnych układach i różnych proporcjach w stosunku do pierwiastków emocjonalnych. W cywilizacji zachodniej pierwiastek ten krystalizował się stopniowo, „by w europejskiej nowoczesności nabrać szczególnego znaczenia”¹².

Istotnym korelatem racjonalizmu jest przewidywalność zachowań jednostek i grup, organizacji. Kluczowy typ zachowania w koncepcji Webera to zachowanie „celowo-racjonalne”, takie więc, w którym działający podmiot (aktor) poddaje rozwadze (rozumowo ocenia) zarówno środki osiągnięcia danego celu, jak sam ten cel. Podejście celowo-racjonalne wymaga przewidywalnych zachowań ze strony innych.

Ta moralna strona racjonalności była dla Webera jednym z kluczowych filarów etyki protestanckiej. To ona, jego zdaniem, spowodowała, że mógł pojawić się taki rynek, jaki cechuje nowoczesne gospodarki kapitalistyczne. W okresie kształtowania się ekonomii klasycznej Adam Smith, XVIII-wieczny szkocki presbiterianin, współtwórca tego nurtu ekonomii i autor szeroko znanego powiedzenia o „niewidzialnej ręce rynku”, zakładał ze strony uczestników gry rynkowej nie tylko egoizm i dążenie do realizacji własnych partykularnych interesów, lecz także kontrolę zachowań tych graczy przez ich moralne zasady. Był on nie tylko ekonomistą, był także etykiem, autorem dzieła o teorii uczuć moralnych. Już jednak następne pokolenie ekonomistów klasycznych miało ambicję tworzenia nauki nomotetycznej, abstrakcyjno-dedukcyjnej i przyjęło model człowieka ekonomicznego, motywowanego w działaniach

¹¹ M. Weber, *Osobliwości kultury zachodniej*, [w:] M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, KiW, Warszawa 1984, s. 83.

¹² M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, dz. cyt., s. 75.

gospodarczych wyłącznie maksymalizacją użyteczności. Mówiąc w wielkim uproszczeniu – można było w teoretycznej ekonomii pomijać motyw moralny, ponieważ w krajach rozwijającego się kapitalizmu był już ukształtowany wzór kulturowy, który narzucał pewne standardy etyczne, chronił rynek przed skrajnymi formami oportunistyki. Działo się tak nawet w połowie XIX w., w czasach „Dickensowskiego” kapitalizmu. Czynniki, które odgrywały w tym kontekście ważną rolę, a miały związek z protestantyzmem, to liberalizm i zasób społeczny oraz indywidualny, określane dzisiaj terminem „kapitał społeczny”

Relacja między protestantyzmem a liberalizmem nie była prosta. W tym kontekście Ferdynand Braudel mocno akcentował różnice między dwiema fazami protestantyzmu. Pierwsza faza to „wojujący protestantyzm” z XVI w.: „[...] reformacja rozpoczęta pod hasłami wolności i rewolucji, staje się wkrótce tak samo nieprzejednana i sformalizowana, jak wróg, przeciwko któremu wystąpiła”. W tym okresie nie było w protestantyzmie miejsca dla wolności religijnej. Natomiast „nowy protestantyzm” z XVIII w. „sprzyja wolności sumienia”. Dzieje się tak m.in. „za sprawą wewnętrznych przeobrażeń protestantyzmu, ewoluującego ku wolności myśli”. Braudel pisze, że trudno tu odróżnić przyczyny od skutków i „stwierdzić, czy to protestantyzm, powracając do swych duchowych źródeł i swobodnego badania Pisma Świętego, pchnął Europę na drogę duchowej niezależności”, czy przeobrażenia europejskiej myśli stymulowały ewolucję protestantyzmu, jednak „[...] pewne jest, że protestantyzm, w przeciwieństwie do swego przeciwnika, katolicyzmu, aktywnie włączył się w przemianę wielkiego, liberalnego wieku. [...] Protestantyzm zaczyna zatem opowiadać się za prawem do wolności myśli, do krytycznego analizowania świętych tekstów, do deistycznego racjonalizmu”. W efekcie pojawiają się „różnice w postawach i zachowaniach, które wytyczają nieprzekraczalną, niewidzialną granicę między krajami anglosaskimi a katolicką Europą”. Jednocześnie Braudel podkreśla, że trudno „dostrzec w protestantyzmie jakąś intelektualną wyższość lub niższość w porównaniu z katolicyzmem”¹³.

Zagadnienie kapitału społecznego i zaufania wymaga odniesienia do schematów pojęciowych. Według Roberta D. Putnama¹⁴ „spośród wszystkich wymiarów, wedle których różnicują się formy kapitału społecznego, być może

¹³ F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 376-380.

¹⁴ R. D. Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych* (oryginał angielski 2000), Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne,

najważniejsze jest rozróżnienie na pomostowe¹⁵ (bridging), czyli inkluzywne i łączące (bonding), czyli ekskluzywne. Pewne formy kapitału społecznego są z przypadku lub z konieczności skierowane do wewnątrz i wykazują tendencje do wzmacniania wykluczających tożsamości i homogeniczności grup [...]. Inne sieci są skierowane na zewnątrz i obejmują ludzi z różnych odłamów społecznych”.

Putnam pisze, iż pierwszym, który antycypował rozróżnienie *bonding/bridging* był jeden z twórców nowej socjologii ekonomicznej, Mark Granovetter, który w 1973 r. opublikował pracę o „sile słabych więzi”, w której rozróżnił „słabe więzi” z dalszymi znajomymi, uczestniczącymi w różnych kręgach, które pozwalają na zdobywanie informacji, okazji czy pracy oraz „silne więzi” w rodzinie czy z przyjaciółmi, odgrywające rolę wspierającą i wzmacniającą emocjonalny dobrostan. David Halpern¹⁶, przedstawiając losy różnorodnych koncepcji kapitału społecznego, wskazał na kolejnym miejscu, za Putnamem i Granovetterem, dorobek badacza z Harvardu, związanego z Bankiem Światowym, Michaela Woolcocka i jego propozycję rozszerzająca dychotomię kapitału „łączącego” i „pomostowego”. Woolcock, powołując się na prace Foxa oraz Hellera z 1996 r., dodatkowo kładł nacisk na relacje wertykalne, odnoszące się do władzy, zakładające dominację i podporządkowanie.¹⁷ Obok więzi „integracyjnych” (*intra-community*), wyodrębnił więzi zewnętrzne (*extracommunity*), wertykalne, które określił mianem *linkage* (kapitał typu „linking”, wiążący).

Istnieje zasadnicza różnica między kapitałem typu „binding”, a „bridging” i „linking”. Pierwszy spaja grupy homogeniczne, „swojskie” i może wpływać na zamykanie się ich wobec grup obcych, natomiast kapitał pomostowy i wiążący otwarty na innych, wpływa na ogólne relacje społeczne, może wspierać wzrost gospodarczy.

Omawiając kluczową dla tematu opracowania kwestię kapitału społecznego, warto odwołać się do dokonań badacza o największym dorobku w za-

Warszawa 2008, s. 34.

¹⁵ Tłumacze książki Putnana na polski przyjęli własną konwencję terminologiczną, inną niż wcześniej używana przez niektórych badaczy polskich („łączących” i „pomostowych” – „łączące” i „spajające”). Ich propozycja wierniej oddaje oryginał, jednak my pozostaniemy przy tłumaczeniu wyrazu „bridging” na „pomostowy” i „bonding” na „łączący”.

¹⁶ D. Halpern, *Social capital*, Polity, Cambridge 2005, s.10.

¹⁷ M. Woolcock, *The Place of Social Capital in Understanding Social and Economic Outcomes*, World Bank, Washington, 2000.

kresie studiowania zagadnienia zaufania, kapitału społecznego i kultury zaufania. Jest nim Piotr Sztompka (podkreślę, że problematyką tą zajmuje się wielu naszych badaczy problematyki społecznej)¹⁸.

Sztompka rozpoczyna analizę zaufania od kategorii interesu, „oplacalności” zaufania. Nie odwołuje się do warstwy aksjonormatywnej, lecz stara się wykazać, iż zaufanie i kultura zaufania winny być ugruntowane w kalkulacji. Stosuje perspektywę teorii racjonalnego wyboru, teorii gier i indywidualizm metodologiczny (przypomina pod tym względem Jamesa Colemana¹⁹): „[...] ryzyka tworzonego przez skomplikowane środowisko społeczne nie da się uniknąć, na to bowiem, aby żyć, musimy wchodzić w interakcje z innymi. Musimy więc nieustannie podejmować *grę*, czynić *zakłady* (podkreślenia Sztompki), stawiać na takie lub inne przyszłe działania naszych partnerów. Czynimy to udzielając im lub odmawiając zaufania. Zaufanie i nieufność to swoiste zasoby, kapitał, który uruchamiamy w podejmowanych zakładach, w tym nieustannym hazardzie kontaktów z innymi. Zaufanie pozwala nam zredukować niepewność i założyć, że inni będą postępować korzystnie dla nas lub przynajmniej neutralnie”²⁰.

Sztompka rozpoczyna więc wywód, abstrahując od społecznego kontekstu działań. W dalszym wywodzie rozszerza perspektywę na ten kontekst. Może on czynić zaufanie inwestycją efektywną bądź nieefektywną. Sztompka pisze o okolicznościach sprzyjających zaufaniu i dzieli je na immanentne (powodujące, że pojawi się skłonność innych do obdarzania zaufaniem), takie jak wysoka reputacja, dotychczasowe osiągnięcia, zewnętrzne symbole statusu, oraz na okoliczności ważniejsze z punktu widzenia naszego problemu badawczego, mianowicie strukturalne: „[...] inny rodzaj kryteriów, już nie immanentnych lecz pośrednich, które mogą być jednak bardziej miarodajne, to charakter *kontekstu strukturalnego* czy *sytuacyjnego* (podkreślenia Sztompki), w których działa osoba lub instytucja obdarzana przez nas zaufaniem. Chodzi o to, czy jej zachowanie jest skutecznie monitorowane i kontrolowane, a w konsekwencji zagrożone negatywnymi sankcjami w razie naruszenia zaufania. Inaczej mówiąc, czy istnieją *agendy wymuszające* (podkreślenie Sztompki) działania godne zaufania i zmniejszające szanse arbitralności i nadużyć”²¹.

¹⁸ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002, s. 308-327.

¹⁹ James Coleman badając zaufanie (kapitał społeczny), przyjmował następującą miarę zaufania – jest nią przestrzeganie podjętego zobowiązania oraz społeczne instytucje i normy moralne, dysponujące dotkliwymi sankcjami za niewypełnienie zobowiązania (J. Coleman, *Foundation of Social Theory*, Bleknap Press 1990, Harvard, s. 300-321.)

²⁰ P. Sztompka, dz. cyt., s. 320.

²¹ P. Sztompka, dz. cyt., s. 314.

Zaufanie traktuje się jako jedno z kluczowych zagadnień, związanych ze wzrostem gospodarczym, a także jako ten składnik świadomości społecznej, który powinien być przedmiotem szczególnej troski elit politycznych, kulturowych, moralnych. Można tu odwołać się do zdania C. Wrighta Millsa. Przedstawił on w znanej pracy o wyobraźni socjologicznej, opublikowanej w 1959 r., fundamentalne pytania socjologii, zadawane przez „najlepszych badaczy społecznych” (podkreślał, że powinny być stawiane pod adresem każdego społeczeństwa): „[...] jakie typy ludzi przeważają w tym społeczeństwie i w tym okresie? Jakie będą przeważać w przyszłości? W jaki sposób są one dobierane i kształtowane, jakie cechy są wyzwalane i tłumione, jak ludzie są uwrażliwiani i otepiani? Jakie odmiany ‘natury ludzkiej’ ujawniają się w postępowaniu i charakterze ludzi, których obserwujemy w tym społeczeństwie w tym okresie? I jakie jest znaczenie dla ‘natury ludzkiej’ każdej poszczególniej cechy badanego przez nas społeczeństwa?”²².

Piotr Sztompka pisał: „to nie przypadkiem ranking krajów, od tych »wysokiego zaufania« do tych »niskiego zaufania«, jest uderzająco zbieżny z rankingiem wzrostu gospodarczego, dochodu narodowego per capita, zdrowotności, średniej długości życia, stopnia skolaryzacji i swobód politycznych²³”. Sztompka analizował zaufanie, zwracając uwagę, między innymi, na „kulturę zaufania” i ważne dla nas makrospołeczne warunki sprzyjające powstaniu tej kultury. Obok spójności normatywnej (przeciwstawionej normatywnemu chaosowi), trwałości porządku społecznego (przeciwstawionego radykalnej zmianie), przejrzystości organizacji społecznej (przeciwstawionej powszechnej tajemniczości organizacji), swojskości otoczenia (przeciwstawionej obcości otoczenia) wymieniał odpowiedzialność innych ludzi i instytucji (przeciwstawionej arbitralności i braku odpowiedzialności). Ten ostatni czynnik, związany z bezpieczeństwem, charakteryzował następująco: „kiedy istnieje wiele dostępnych i właściwie funkcjonujących instytucji wyznaczających standardy i zapewniających kontrolę zachowań, niebezpieczeństwo wykorzystania jest mniejsze [...]. Jeżeli ludzie mogą się odwołać do takich instytucji, kiedy ich prawa nie są respektowane lub inni nie wywiązują się ze swoich zobowiązań, zyskują swego rodzaju pewność [...]. Stymuluje to przyjmowanie bardziej ufnej orientacji wobec innych osób i instytucji”²⁴.

Makrospołeczne warunki sprzyjające kulturze zaufania są w stosunkowo niewielkim stopniu spełnione w polskim społeczeństwie. Wpływ na ten stan

²² C. Wright Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, Warszawa 2007, PWN, s. 54.

²³P. Sztompka, dz. cyt., s. 293.

²⁴P. Sztompka, dz. cyt., s. 280.

rzeczy ma wiele czynników, w tym historycznych. Powikłana historia społeczna, daleko niejednoznaczna, nie zawsze też niesprzyjająca zaufaniu, ogólnie jednak dała efekt raczej ograniczający zaufanie w dzisiejszym pokoleniu niż sprzyjała mu. Badacze zwracają uwagę na długie trwanie pewnych zjawisk, niektórzy cofają przesłanki stanu aktualnego do XVI w. W każdym razie uznaje się, że jest nadmiernym uproszczeniem uznanie, że dominującą rolę w tym względzie miała historia najnowsza (począwszy od okupacji hitlerowskiej przez dziedzictwo polskiego totalitaryzmu i następnie autorytarne socjalizmu).

W opublikowanej w 1993 r. książce poświęconej zaufaniu, Francis Fukuyama wykazał istotną rolę zaufania w transakcjach ekonomicznych i jego wpływ na ekonomiczną efektywność. Na podstawie danych empirycznych wyprowadził wniosek, iż ekonomiczna efektywność danego kraju jest determinowana jedną zasadniczą cechą kulturową: poziomem zaufania w danym społeczeństwie. Twierdzi, że ci, którzy przyjmują indywidualistyczne założenia metodologiczne i model *homo oeconomicus*, wyjaśniają 80% przyczyn wzrostu efektywności, pozostałe 20% zależy od kultury. To prawda, że ludzie są samolubni, dążą do realizacji własnego interesu i starają się kalkulować, lecz obok tego zastawu cech – mają też inne, równie kluczowe: chcą znaleźć potwierdzenie własnej wartości w grupie: „każdy człowiek pragnie, by doceniono jego wartość”. Ponadto ludzie nie czują się dobrze w warunkach niepewności: odczuwają niepokój w obliczu braku norm regulujących ich stosunki z innymi ludźmi. Z tego wyprowadza Fukuyama wniosek, że ekonomiczne podejście neoklasyczne jest prawdziwe w ok. 80%. Pozwoliło ono odkryć ważne mechanizmy rządzące pieniądzem i rynkiem, operując modelem racjonalnego, egoistycznego zachowania jednostki. „Ale przecież brakuje jeszcze 20%, a w tej kwestii neoklasyczna ekonomia ma niewiele do przekazania”. Zaufanie jest lepszem, pozwalającym na spontaniczne tworzenie grup i podejmowanie w ich ramach kolektywnych działań: „zaufanie to mechanizm oparty na założeniu, że innych członków danej społeczności cechuje uczciwe i kooperatywne zachowanie, oparte na wspólnie wyznawanych normach. Normy te mogą obejmować głęboko zakorzenione wartości dotyczące Boga i sprawiedliwości, ale także świeckie formy regulacji, np. standardy obowiązujące w danej profesji”.

Zaufanie obniża koszty transakcji, powoduje, że powstają trwale więzi i pojawia się efekt synergii. Fukuyama pisał, że „ekonomiści często podkreślają, że formowanie grup społecznych może być uznane za wynik dobrowolnej umowy zawieranej między jednostkami na podstawie racjonalnej kalkulacji zysków z tytułu współpracy. W tym świetle zaufanie nie jest niezbędnym warunkiem współpracy [...]. Jednak, mimo iż umowę i kalkulację zysków można

uznać za ważne przyczyny tworzenia struktur społecznych, to najbardziej efektywne organizacje tworzone są w obrębie społeczności wyznających te same normy etyczne”. Wymienia w tym kontekście „lojalność, uczciwość, rzetelność”, na których opiera się zaufanie. I dalej pisze, że „jeżeli między współpracownikami danego przedsięwzięcia zachodzi wzajemne zaufanie, wynikające z wyznawania tych samych norm kodeksu etycznego, prowadzenie interesów jest mniej kosztowne. Taka społeczność będzie bardziej skłonna do innowacji organizacyjnych, jako że wysoki poziom zaufania sprzyja rozwijaniu wielorakich powiązań”.

Obok zaufania Fukuyama wymienia – związane z nimi i często wtórne wobec nich – wartości kulturowe, zinternalizowane i uznawane przez społeczność oraz to, na ile członkowie społeczności potrafią poświęcić indywidualne dobro dla dobra grupy, inaczej mówiąc, czy są w stanie, a jeśli tak, to w jakim zakresie, zrezygnować z zachowań oportunistycznych wynikających wyłącznie z chłodnej kalkulacji własnego interesu.

Kapitał społeczny, ugruntowany na zaufaniu, ma duży wpływ na charakter gospodarki przemysłowej, którą dane społeczeństwo jest w stanie stworzyć. Gdy istnieje wzajemne zaufanie, społeczność jest bardziej skłonna do innowacji organizacyjnych, łatwiej kształtuje wielorakie powiązania, łatwiej buduje układy sieciowe, a w efekcie to tam mają szansę szybciej powstawać wielkie korporacje. To przekłada się na strukturę gospodarki. Największe nowoczesne przedsiębiorstwa, nowoczesne hierarchiczne korporacje, budowane przez kapitał prywatny (przekształcające się w korporacje ponad- i transnarodowe), korzystające z partnerstwa społecznego i posiadające silne związki zawodowe, powstają w krajach o najwyższym kapitale społecznym, nawet tych względnie niewielkich.

Kooperacja w warunkach deficytu kapitału społecznego wymaga systemu bardzo sformalizowanych zasad i regulacji. Mechanizm legislacyjny staje się substytutem zaufania i pociąga za sobą wydatki. Brak zaufania w społeczeństwie narzuca swoisty podatek na wszystkie formy działalności gospodarczej – podatek, którego nie muszą płacić społeczeństwa o wysokim poziomie zaufania.

Kapitał społeczny jest nierówno rozdzielony między różne kraje, można więc rangować odpowiadające im kultury (pod względem ich roli w rozwijaniu lub hamowaniu rozwoju gospodarczego). Dorota Konopka, nawiązując do Sztompki, przeciwstawiła kulturę zaufania kulturze nieufności. W społeczeństwie o niskim poziomie zaufania dominuje kultura cynizmu, nieufności i wszechogarniająca podejrzliwość, która prowadzi nieuchronnie do destrukcji społeczeństwa. Syndrom nieufności utrudnia funkcjonowanie społeczeństwa na

różne sposoby: niszczy ludzką podmiotowość, prowadząc do zachowań zruty-
nizowanych, konformistycznych, a przede wszystkim powoduje upadek kapi-
tału społecznego, prowadząc do izolacji i atomizacji. Ponadto wszelka nieuf-
ność wywołuje postawy obronne, wrogie stereotypy i ksenofobie. „Kultura
nieufności” oddziałuje wzmacniająco na patologie strukturalne, które przyczy-
niły się do jej powstania. Co więcej, wzmacnia jeszcze stan anomii normatyw-
nej (chaosu), nieprzejrzystości i tajemniczości organizacji społecznych, niesta-
bilności porządku społecznego, arbitralności władzy oraz bezsilności w egze-
kwowaniu praw i obowiązków²⁵.

Wracając do Fukuyamy, warto wskazać kontinuum społeczeństw ułożone
ze względu na poziom kapitału społecznego:

A. Biegun społeczeństw o znikomym poziomie kapitału społecznego:
Rosja i kraje postkomunistyczne, tradycyjne społeczności włoskie na południu
z „amoralnym familizmem”.

B. Społeczeństwa familistyczne lub centralistyczne (kultura konfucjańska:
Chiny, Tajwan, Hongkong, ale także Europa: Francja, Włochy): poziom kapi-
tału społecznego umiarkowany i limitowany.

C. Społeczeństwa o wysokim poziomie kapitału społecznego to w pierw-
szym rzędzie kraje protestanckie, a także Japonia, Korea i do pewnego stopnia,
Stany Zjednoczone. Obecny jest tam wysoki poziom zaufania i „gęsta sieć or-
ganizacji dobrowolnych”, składających się na społeczeństwo obywatelskie.

Inglehart, jest autorem największych w świecie badania wzorów wartości
(World Value Survey) przeprowadzonych od początku lat 70. XX w. Począ-
tkowo był bliższy paradygmatowi modernizacyjnemu, jednak wraz z kolejnymi
etapami badań kładł coraz większy nacisk na rolę kultury, dziedzictwa religij-
nego, a także na konstruowanie ambitnej teorii rozwoju. Jego wnioski pod
pewnymi względami dowodzą słuszności zarówno paradygmatu moderniza-
cyjnego, jak i kulturowego: wraz z modernizacją następuje zmiana wzorów
wartości, jednak kultura ma znaczenie, zaś różnice kulturowe między spo-
łeczeństwami utrzymują się w długim okresie. Analizując zmiany zachodzące
w społeczeństwach, wyróżnił dwie skale: pierwsza to wartości materialistyczne
i postmaterialistyczne, druga – wartości tradycyjne i świecko-racjonalne.
Wysokie nasycenie postaw wartościami postmaterialistycznymi świadczy
o długotrwałym poczuciu bezpieczeństwa. Paweł Zdziech, autor monografii

²⁵ D. Konopka, *Zaufanie jako istotna podstawa wartości publicznej* [w:] *Świat pracy, warto-
ści, instytucje*, red. R. Towalski, SGH, Warszawa 2017; P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament
społeczeństwa*, Kraków 2007, Znak, s. 321-325.

o Ingleharcie, pisał: „[...]społeczeństwa o wysokim poziomie postmaterializmu [...] wyróżnia [...] duży potencjał prodemokratyczny i partycypacyjny ich członków. Członkowie ci [...] posiadają [...] wartości sprzyjające uczestnictwu w życiu społecznym, aktywności politycznej i generalnie postawom obywatelskim. Najważniejszy z nich to wysoki poziom zaufania międzyludzkiego i poczucie sprawstwa w relacjach z władzą”²⁶.

Analiza prowadzona przy pomocy narzędzi statystycznych pozwoliła rozmieścić poszczególne społeczeństwa w dwuwymiarowej przestrzeni. Klaster społeczeństw protestanckich zajmował górny prawy róg o największym natężeniu wartości postmaterialistycznych i świecko-racjonalnych. Zarazem społeczeństwa te miały najwyższe wskaźniki ekonomiczno-społeczne, co potwierdzają syntetyczne indeksy: ekonomiczny, jakości życia, partycypacji obywatelskiej i ważny dla nas indeks kapitału społecznego (zaufania). Inglehart pisał w artykule przygotowanym na głośne sympozjum, zorganizowane na Harvardzie, którego materiały zostały opublikowane w 2000 r., że „[...] rozwój gospodarczy wydaje się połączony z procesem odchodzenia od absolutnych norm społecznych w stronę racjonalności, tolerancji, zaufania i wartości postmaterialistycznych. Jednak kultura jest uwarunkowana historycznie. Fakt, że poszczególne społeczeństwa wyrosły w tradycji protestanckiej, prawosławnej, islamskiej bądź konfucjańskiej, stwarza podstawy do powstania obszarów kulturowych o bardzo odmiennych systemach wartości, które nie ulegają zanikowi na skutek rozwoju gospodarczego”²⁷.

Wskazuje się także, iż jedynemu krajowi, z grupy europejskich krajów peryferyjnych, któremu udało się przejście po II wojnie światowej do trzonu Europy, była protestancka Finlandia, pozbawiona znaczących zasobów surowcowych. Do pewnego stopnia można to powiedzieć pod adresem Islandii. W przypadku tych krajów ważną rolę odgrywały także czynniki geopolityczne, ale jednak nie bez znaczenia była pracowitość, zapobiegliwość i cechy kulturowe (kapitał społeczny) właściwe Finom i Islandczykom.

Społeczeństwa europejskie, które przeszły okres kształtowania postaw w duchu protestantyzmu, okazują się obecnie mentalnie najbardziej otwarte, mają wysoki poziom zaufania, najwyższe wskaźniki rozwoju ekonomicznego (wśród krajów o wysokim poziomie zaufania 74% to kraje protestanckie, a jedynie 5% katolickie²⁸). Nie ma przy tym znaczenia, czy obecnie społeczeństwa

²⁶ P. Zdziech, *Ronalda Ingleharta teoria rozwoju ludzkiego*, Nomos, Kraków 2010, s. 121.

²⁷ R. Inglehart, *Kultura a demokracja*, [w:] *Kultura ma znaczenie*, red. L.E. Harrison, S.P. Huntington, Zyski S-ka, Poznań 2003.

²⁸ Ronald Inglehart przyjmował cezurę na poziomie 35% wskaźnika zaufania, dzielącą kraje

tych krajów składają się z ludzi wierzących. Protestantyzm stosunkowo trwale ukształtował wzory zachowań gospodarczych, które już nie muszą być podtrzymywane przez etos religijny, aby reprodukować się międzygeneracyjnie.

Na ważną cechę, wyróżniającą protestantyzm, zwracał uwagę Niall Ferguson – dzięki Lutrowej determinacji, aby wierni czytali osobiście Biblię nie tylko rozwinęło się szkolnictwo, lecz także działalność wydawnicza. Miało to duży wpływ na podniesienie poziomu wiedzy, „kapitału ludzkiego”, co przekładało się w sposób oczywisty na wzrost gospodarczy. Cytowany autor pisze o protestanckiej działalności misyjnej: „[...] wszędzie tam, dokąd docierali protestanci misjonarze, propagowali alfabetyzację, co przynosiło wymierne długoterminowe korzyści społeczeństwom, które starali się kształcić. Tego samego nie można powiedzieć o misjonarzach katolickich w całym okresie od kontrreformacji do Soboru Watykańskiego II. [...] Okazało się, że obecność misjonarzy protestanckich miała wpływ także na wydajność gospodarczą i stabilność polityczną po uzyskaniu niepodległości”²⁹

Na zakończenie moich uwag odwołam się do często w literaturze cytowanego artykułu z 2003 r., którego przedmiotem była analiza korelacji między religijnością a postawami wobec zjawisk społeczno-gospodarczych, przeprowadzona na podstawie danych *World Value Survey* Ingleharta³⁰. Autorzy analizy odwołali się do debaty na temat związku religii z rozwojem ekonomicznym. Jedną z możliwych interpretacji zakłada obecność czynnika immanentnego poszczególnym religiom, który wywiera trwały i zróżnicowany wpływ na rozwój ekonomiczny, stąd można rangować same religie jako sprzyjające lub niesprzyjające rozwojowi ekonomicznemu. Interpretacja alternatywna – równie dobrze wyjaśniająca zjawiska – mówi, że w historii poszczególnych denominacji pojawiały się wydarzenia strukturotwórcze, niekoniecznie bezpośrednio związane z religią, lecz w następstwie uzyskujące religijną sankcję, które wprowadzały kraje na drogę rozwoju ekonomicznego lub przeciwnie – wprowadzały kraj w pułapkę złej, negatywnej równowagi. Zgodnie z tą interpretacją w samej religii nie istnieje nic immanentnego, co wprowadziło do tej pułapki, w której tkwi gospodarka na zasadzie zależności ścieżkowej (histerezy).

o wysokim poziomie kapitału społecznego od krajów o niskim poziomie tego kapitału. Z badań z serii *Diagnoza społeczna* J. Czapińskiego i T. Panka wynika, że w Polsce odpowiedni wskaźnik mieścił się w latach 2003-2015 w granicach 10,5 – 15,2%.

²⁹ N. Ferguson, *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013.

³⁰ L. Guiso, P. Sapienza, L. Zingales, *People's Opium. Religion and Economic Attitudes*, „Journal of Economic Attitudes” 50/2003.

Koncepcja Maxa Webera przynosi interpretację immanentną, jednak już cytowany powyżej Ferdynand Braudel dowodził, że protestantyzmowi groziła konserwatywna petryfikacja, że instytucje Kościołów protestanckich w takiej ich postaci, jaką znał wiek XVI, mogły znaleźć się w negatywnej równowadze, niesprzyjającej „duchowi kapitalizmu”, podobnej do tej, jaka nastąpiła w Hiszpanii. Luźno hipotetyzując, mogłoby to nastąpić, gdyby np. zdogmatyzowano poglądy Marcina Lutra na zasady życia gospodarczego.

Jak więc ma się rzecz z korelacją religijności i postaw społeczno-ekonomicznych na przełomie XX i XXI w.? Autorzy cytowanego artykułu wzięli pod uwagę trzy etapy badań Ingleharta: 1981-84, 1990-93 i 1995-97. Respondentami ostatniego etapu byli przedstawiciele 66 krajów, w których zamieszkuje prawie 80% ludności świata.

Brano pod uwagę skłonność do współpracy (mierzoną ogólnym zaufaniem do innych i deklarowaną tolerancją w stosunku do sąsiadów o innej rasie lub narodowości), stosunek do kobiet i ich roli w życiu gospodarczym, stosunek do władzy (stopień zaufania do rządu i rządowych instytucji), stosunek do prawa (zaufanie do systemu prawa, przyzwolenie na łamanie prawa, m.in. oszustwa podatkowe, dawania łapówek), stosunek do zasad rynkowych i moralna ocena rynku (pytano o konkurencję i nierówność plac), gospodarność (pytano o kształtowanie wśród dzieci gospodarności).

Ogólny wniosek był następujący – podczas gdy od pojawienia się koncepcji Webera starano się rangować religie pod kątem sprzyjania przez nie wzrostowi gospodarczemu, to wyniki analiz danych WVS nie dają podstaw do jednoznacznych ocen przedstawicieli poszczególnych denominacji. Biorąc średnie dane światowe, postawy wyznawców religii chrześcijańskich pozytywnie korelowały ze wzrostem gospodarczym niż wyznawców innych religii, przy tym postawy wyznawców islamu korelowały negatywnie. Ranking między dwiema głównymi denominacjami chrześcijańskimi były mniej klarowne. Protestanci bardziej ufali innym ludziom oraz systemowi prawnemu, a także byli mniej skłonni do akceptowania oszustw podatkowych i łapówek niż katolicy. Natomiast katolicy dwukrotnie silniej od protestantów popierali własność prywatną i cechowali się najwyższym poparciem zasady konkurencji spośród przedstawicieli wszystkich denominacji. Z kolei protestanci zgadzali się na bodźcowanie przedsiębiorczości wysokimi dochodami (tu byli z nimi zgodni tylko hinduiści). Stąd konkluzja autorów: „na podstawie tych wyników nie możemy przesądzać, która religia bardziej sprzyja wzrostowi (gospodarczemu)”³¹.

Jaki więc obraz rysuje się na tle powyższych uwag? Protestantyzm miał silny wpływ na ukształtowanie się postaw sprzyjających wzrostowi i rozwojowi

³¹ Tamże, s. 280.

gospodarczemu. Odegrał dużą rolę w promowaniu czynników kapitałowych, sprzyjających ustrojowi, który nadał zaufaniu i wiedzy nie tylko metaforyczny, lecz wymierny charakter zasobów kapitałowych (kapitał społeczny, kapitał ludzki). Ukształtował specyficzny typ kultury, która dla swojego trwania i reprodukcji międzygeneracyjnego już nie potrzebowała religii. Tam, gdzie ten typ kultury zakorzenił się, trwa do naszych dni, jest także pozytywnym układem odniesienia dla niektórych innych społeczeństw. O żywotności dziedzictwa protestanckiego świadczy „mapa” cywilizacji Ingleharta (łatwo dostępna w internecie), w której kraje o korzeniach protestanckich są wyodrębnionym klastrem. Kryzys 2009-2010 podważył nie tylko gospodarkę; był też głębokim kryzysem zaufania, w związku z którym powstało pytanie, czy zaufanie jako filar nie tylko kultury grupy krajów, ale także budowanego do niedawna z trudem „społecznego modelu europejskiego” obroni się. W głębokim przekonaniu piszącego te słowa, kultura o protestanckim korzeniu utrzyma się w większości krajów trzonu Europy i przepowiednie katastroficzne o jej końcu i końcu Europy (jak m.in. cytowanego Fergusona) nie spełnią się.

Summary: The influence of the Protestantism on economic effectiveness. The role of trust

The essay is dedicated to the influence of the Protestantism on economic effectiveness. According to the well-known Max Weber's thesis the Christian culture was of crucial significance for the incremental creation of the market economy principles. In turn the Protestantism formed fundamental background for „modern rational capitalism”. Richard Swedberg, famous economic sociologist, following Max Weber, pointed out three factors bound up with Protestantism that had an impact on modern capitalism. Firstly, Dr Martin Luther stressed that the calling of man is the everyday solid work. Secondly, Jean Calvin defined economic success as the proof of the grace of Lord. Thirdly, American Protestantism demands absolute obedience to the commandments and honest behaviour towards other people. The diligence, activity and honesty were the source of trust among people (today defined as a component of „social capital”). The main thesis of the essay focused on the role of Protestant inspiration in forming trust as the source of contemporary economic effectiveness. Sociological research (among others conducted by Ronald Inglehard) proved that relatively high level of trust (especially „bridging social capital”) is a vital feature of highly developed economies of the Protestant countries. However, it should be stressed that there exists no simple cause-effect relationship between these two phenomena. Rather, they are aspects of a complex correlation network.

Keywords: Protestantism, trust, social capital, economic effectiveness

Prof. dr hab. Juliusz Gardawski, specjalizuje się w socjologii ekonomicznej, jest dyrektorem Instytutu Filozofii, Socjologii i Socjologii Ekonomicznej oraz kierownikiem Zakładu Socjologii Ekonomicznej w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie. Główne przedmioty zainteresowań: stosunki pracy, położenie i świadomość ekonomiczna klasy pracowniczej, społeczne uwarunkowania działalności sektora małych i średnich przedsiębiorstw, samorządność pracownicza i akcjonariat pracowniczy, działalność, problematyka dialogu społecznego. Opublikował m.in.: *Przyzwolenie ograniczone. Robotnicy o rynku i demokracji* (1996), *Powracająca klasa. Sektor prywatny w III Rzeczypospolitej* (2001), *Związki zawodowe na rozdrożu* (2001), *Konflikty pluralizm polskich związków zawodowych* (2003), *Polacy pracujący a kryzys fordyzmu* (red.) (2009), *Dialog społeczny. Teoria Historia Praktyka* (2009), *Rzemieślnicy i biznesmeni. Właściciele małych i średnich przedsiębiorstw prywatnych* (red.) (2013).

Hans-Jürgen Abromeit

The Luther Effect: What was the aim of the Reformer and what was the result?

Introduction¹

I begin our journey to Martin Luther's life² and work in a country which the reformer himself never visited. We are in the Pomerania of the year 1520, having dinner in the house of the pastor at St. Mary's Church in Trep-tow/Trzebiatów, Otto Slutow. He has the Latin version of Luther's *On the Babylonian Captivity of the Church* („Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“). After a quick glance into the book, the headmaster of the local Latin school, Johannes Bugenhagen, describes it as an evil heresy, and its author as the worst heretic ever. Nevertheless, this book had aroused his interest and he took it home to study it carefully. A few days later he surprised his colleagues with the verdict: "What am I to tell you? The whole world is blinded and entangled in outermost darkness. This man alone sees the truth."³

What the Pomeranian scholar held in his hands still influences us today. It is "Luther-Time" in Germany and far beyond Germany. The most important German theologian is "man of the year". Who was this man who did so much to change the world 500 years ago?

¹ This article is based on a lecture held on May 18th 2017 in Gdańsk. The style of presentation has been retained.

² Concerning the references to the biography of Martin Luther cf. the three volumes of the famous oeuvre of M. Brecht, *Martin Luther*, Stuttgart ³1990 or H. Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München ⁴2016.

³ H.-G. Leder, *Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformator zum Reformer. Studien zur Biographie*, V. Gummelt (ed.), „Greifswalder Theologische Forschungen“ Bd. 4, Frankfurt 2002, s. 160.

Luther's way and Luther's will – The beginning of the Reformation

You may all be familiar with Luther's biography, but I should like to draw your attention to its development starting from the so-called 'reformatiorische Wende', the Reformation shift or turning point. It happened to Luther by reading the Bible. He read Romans 1:17: For in the gospel the righteousness of God is revealed – a righteousness that is by faith from first to last, just as it is written: "The righteous will live by faith." This thought became central for Luther. Humans are not justified because of what they do, but because God justifies them. This is the core of the doctrine of the justification of the sinner by grace alone. This thought changed Luther's faith and religious practice fundamentally. Letters of indulgence were no longer valid in his eyes. The letters of indulgence were the culmination of the central problem of faith and the Church, namely the conception of being justified before God by money and one's own deeds.

But that was fundamentally wrong. Buying an indulgence for one's ancestors was quite impossible. Everyone stands before God individually. In intellectual history, this is seen as an impulse towards individualisation.⁴ Everyone is personally responsible before God. I cannot fall back on any church but exist in a direct relationship with God. In this way, Luther also attacked the Church which had previously served as a mediator between God and man.

Over a long period, this thought was going through his mind. And in the autumn of 1517 it burst out of him. The reason was that indulgence preachers had appeared in the vicinity of Wittenberg. Luther did not agree with this and argued with the advocates of indulgences. On October 31st 1517, he made his *95 theses against indulgences* public.⁵ It is not so important whether he himself nailed them to the door of the castle church in Wittenberg or if the caretaker of the university did so. Because this was the beginning of an academic process. It was Luther's invitation to an academic dispute about his ideas. No more and no less. Luther wanted to improve the church of that time but certainly not to split it. His will was directed to renewing the Church from its centre - namely, Jesus Christ and the Bible. Luther did not know what ball he had just set in motion. The vast reverberation of his *95 theses* is part of the Reformation miracle.

⁴ J. Lauster, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2014, s. 330.

⁵ B. Moeller, „Thesenanschlag“ und kein Ende, in: „Luther“ 85 (2014), s. 125-129.

The trial

The next five years were decisive for Luther. The years from 1517 to 1522 were the essential period of Luther's Reformation. What started as an academic dispute then reached the highest political level in the empire. Wittenberg became the 'hot spot' of the German university landscape. This was due to the sovereign who founded and financed the university, Frederick the Wise. Frederick succeeded in bringing Luther's case before the supreme legal body of the empire. Luther was summoned to the Reichstag of Worms in 1521. He was put under pressure to revoke his writings. But he did not bend his will. Luther asked for a night of reflection and then pronounced the famous sentences: "My conscience is captive to the Word of God. I cannot and I will not recant anything for to go against conscience is neither right nor safe. God help me. Amen." („Da mein Gewissen in den Worten Gottes gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen, weil es gefährlich und unmöglich ist, etwas gegen das Gewissen zu tun. Gott helfe mir. Amen.“)⁶

The Emperor Charles V condemned him but assured him of safe escort. On his way home, Luther was abducted by Frederick's soldiers and taken to the Wartburg. Luther then lived there *incognito* under the name of Junker Jörg. In just eleven weeks, Luther translated the New Testament from Greek into German. It was printed and spread rapidly. It is estimated that one-third of all Germans who were able to read had a copy of Luther's New Testament.⁷

The Reformation becomes a movement

Now the Reformation was finally political. While Luther was in the Wartburg, his friends at home in Wittenberg over did their job. They celebrated the mass without wearing the classical tunic; they also gave the laity the sacrament in bread *and* wine, and they cast images, saints and altars out of the churches. The Reformation departed from its author, Luther, and became a broad movement.

For this reason, Luther needed friends who supported his plans. On the one hand, there was Philipp Melancthon, an excellent teacher and Greek scholar. Melancthon was the prototype of a reserved and diligent scholar. When you stand in Wittenberg's market square, you can see the statue of Martin Luther beside that of Philipp Melancthon. If you look closely, you will realise that there is still room for another statue. That space was reserved for Johannes Bugenhagen. Bugenhagen, who, reflecting his origin, called himself

⁶ H. Junghans (ed.), *Martin Luther. Glaube und Kirchenreform*, Martin Luther Taschenausgabe 2, Berlin 1984, s. 152.

⁷ B. Moeller, *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, Göttingen ²1981, s. 90.

Dr. Pommer, was the church organizer of the Reformation. In 1523, he became the priest of the town church in Wittenberg. Luther himself had arranged for this. Then Bugenhagen was not only Luther's pastor but also the one who united him and Katharina von Bora in matrimony in 1525.

Starting a family& Luther's later years

Luther's wedding was a political issue. He married Katharina von Bora who had just escaped from a nunnery. A monk marrying a nun. That was a scandal! At the same time, for Luther it was a sign. He was now ready to break with his old way of life. The Reformation had reached and transformed his personal life as well. His marriage was also a message to the outside world. It was a message of hope for a new life. The period when he married was apocalyptic, as many contemporaries thought. Shortly before, the peasants had revolted. It was precisely in Luther's old home area of Mansfeld that the Reverend Thomas Müntzer led the rebellion. The general uprising in society and in theology and faith mingled with the misery of the peasants. It is not easy to distinguish between theological and economic motives in Müntzer and the peasants. For Luther, this connection between faith and politics went too far. Before Christians began to attack with weapons, they had to suffer injustice. In addition, Luther recognised the rulers as the only authority that could ensure the establishment of the Reformation in their territories against the coalition of the pope and the emperor.

By this time, Luther was almost a living monument. He had implemented his will to revive the gospel and to change the church. Now he worked mainly as a pastor and academic teacher. Theologically, he continued to work on his maybe most important project, the translation of the Bible, and especially taught his pupils in Wittenberg. Luther's "table talks" were legendary. His popularity and perhaps some frustration may have led him to ill-considered utterances. Yet he was and remained a theological and spiritual authority with an impressive history of action.

Luther's effects

Martin Luther became a legend in his own lifetime. The followers of the Reformation were named 'lutherani' after him – something which he himself had always rejected. He understood himself primarily as a Christian. He had the firm conviction that his understanding of the Christian faith was the only possible understanding. With his life and his doctrine, he not only shaped the pastors of his time but the entire society, and with consequences that continue to this day.

The Reformation Church

Luther changed the church not least by his own life. The example of his wedding makes that clear. Since priests were then allowed to marry, the Protestant parsonage came into being. Luther's family was seen as the ideal pastoral family for centuries. On the one hand, there was the pastor as a teacher and preacher and, on the other hand, the pastor's wife was the resourceful manager of the family plus, of course, a large number of children. These often became pastors too, which led to the formation of entire dynasties of pastors. Through the outstanding position of the pastor in village society, the parsonage became the epitome of cultivated scholarship with a major commitment to the community. We can still see how wide the span of parsonages can be. Our Chancellor, Angela Merkel, comes from a parsonage, as did the philosopher, Friedrich Nietzsche. With Luther's decision to marry, he laid the foundation stone for the parsonage which has deeply shaped German spiritual life and our society.

The Reformation Cities

The cities profited above all from the enormous educational programme initiated by the Reformation. Luther and the Reformers promoted the establishment of schools. The idea behind this was to educate really emancipated Christians. The boys and girls should be able to speak about their own faith. It did not always work out as Luther wanted. For example, his real wish was that the children themselves find answers to the questions that he posed in his *Small Catechism*. Luther's examples, however, were so clever, pointed and, at the same time, universally intelligible that catechism teaching during the centuries after the Reformation often meant that Luther's catechism was learnt by heart. Although it is good to carry this beautiful and faith-filled text in one's heart, Luther's real intention was to teach people to think and believe themselves. It is no wonder that Lutheran-influenced countries, in particular, have great school traditions. In the strongly Lutheran societies of Scandinavia, the pupils regularly have the best results in academic rankings. To move people to learn and to read - that was Luther's aim. Especially in the cities, this was implemented in a masterly way; the cities became the nucleus of intellectual renewal.

The Reformation Dukes

Luther had been accused in the meantime of a great deal of evil, and that he had become a servant of dukes and kings. The fact is that the dukes were happy to establish the Reformation in their territories, because they were able, on occasion, to confiscate ecclesiastical property and a large amount of land from the church. There is no doubt that many dukes did exactly that and thus

profited massively from the Reformation. Conversely, it meant that the Church had now become dependent on the weal and woe of the sovereign. However, it is often overlooked that this also entailed a liberation of the church. That led to the development of the doctrine of the two kingdoms in which Christians live. The Church concentrates on the promulgation of the Word of God; that is the kingdom ruled by God. Direct political activity is the responsibility of the authorities; that is the kingdom of the world. This has naturally never hindered the Church from reminding the dukes to rule according to God's standards. But this must be done without human violence by the Word alone. The idea of a distinction, not a separation, between the powers in the state was adopted in the Reformation context. Our modern constitutional state thus has part of its roots in the Reformation.

Conclusions

Luther changed the world. In 2017, the Protestant church is celebrating the 500th anniversary of Luther's *95 theses*. Every anniversary celebration of past centuries had its own emphasis. In this century, an attempt has been made to depict the abundant variety of the Reformation. This is already clear in the title. We are not celebrating a single 'Luther year', but rather a Reformation decade over ten years. We see Luther with his numerous aspects. We also believe that Luther said things with regard to Jews, peasants or witches that we do not share today and which are theologically untenable. Luther polarized – and still does today.

What now remains of Luther? Think about the experience of Johannes Bugenhagen in the year 1520 which I mentioned at the beginning. At that time, the world was still so ordered that the pope was the ultimate, decisive authority. The Church was unified under him. It was the mediator of salvation. The Church and the secular authorities were aligned with Rome in a closed system. They formed the *corpus christianum*, a legal and spiritual unity. This unity was broken by Luther. And, in 1520, Bugenhagen in Treptow sensed this fundamental disturbance of the world which had resulted from Luther.

In addition, the Reformation brought new developments on many different topics. Luther in many cases returned to the biblical foundations for building up the church, and provided many important impulses in specific areas which were first found in the newly formed Protestant churches and later even partly in the Roman Catholic Church. Services were held in the language of the people. New hymns were sung. Luther boosted spiritual choral poetry. The Bible was translated into German and became a much-read book. Each church member was responsible for the church, even though it was a long process to

implement the fundamental principles of the universal priesthood of all believers.

In addition, Luther gave rise to spiritual-historical effects, the consequences of which he had not foreseen. He gave a boost to individualisation and the conception of differentiation. He was a discoverer of conscience - 'Gewissen' in German - a word that he himself invented. The teaching about the two kingdoms led to a doctrine of the state which was a basis for modern government. Without a distinction between politics and religion, an enlightened state is inconceivable. The reorganisation of the school system and the care of the poor in Lutheran areas show the impact of the responsibility of each individual.

Nevertheless, Luther is an awkward but ingenious spirit. His language reveals a force that gave him wonderful thoughts, and perhaps even led him to overstep the mark many times. He has shaped my country, my culture, but most of all my hope and my faith.

That is why I would like to conclude my lecture with his last written words, which he wrote just before his death, and which reveal his faith, indeed, his deep humility before God and the Bible, in a beautiful and touching way: "No one can understand Virgil's *Bucolics* unless he has been a shepherd for five years. No one can understand Virgil's *Georgics* unless he has been a farmer for five years. No one can understand Cicero's *Letters* unless he has busied himself in the affairs of some prominent state for twenty-five years. Know that no one can have indulged in the Holy Scriptures sufficiently unless he has governed churches for a hundred years with the prophets, such as Elijah and Elisha, John the Baptist, Christ and the apostles. Do not assail this divine *Aeneid*; nay, rather prostrate revere the ground that it treads! We are beggars; that is true."⁸ („Die Hirtengedichte Vergils kann niemand verstehen, er sei denn fünf Jahre Hirte gewesen. Die Vergilschen Dichtungen über die Landwirtschaft kann niemand verstehen, er sei denn fünf Jahre Ackermann gewesen. Die Briefe Ciceros kann niemand verstehen, er habe denn 25 Jahre in einem großen Gemeinwesen sich bewegt. Die Heilige Schrift meine niemand genügsam geschmeckt zu haben, er habe denn hundert Jahre lang mit Propheten wie Elias und Elisa, Johannes dem Täufer, Christus und den Aposteln die Gemeinden regiert. Versuche nicht diese göttliche *Aeneis*, sondern neige dich tief anbetend vor ihren Spuren! Wir sind Bettler, das ist wahr.“)

⁸ Luther Werke, *Weimarer Ausgabe*, (*Bibel- und Bucheinzeichnungen; Nachträge zu Schriften, Predigten und Tischreden*), 48, 421.

Summary: The Luther Effect: What was the aim of the Reformer and what was the result?

The article presents the main ideas of the Lutheran Reformation. The Author asks about the “Luther Effect” – the sustained influence of the protestant theology on the European culture and civilisation. The text tries to describe a problem of Luther's way and Luther's will. The reason of Luther's writing of *95 Theses* in 1517 was that indulgence preachers had appeared in the vicinity of Wittenberg. After many events and coincidences the Reformation becomes a religious and political movement. The analysis describes following subjects: Luther's family life, the understanding of the Reformation Church, the role of the Reformation Cities and political significance of the Reformation Dukes. There is a conclusion at the end of the article that Luther changed the world and that's why in 2017, the Protestant church is celebrating the 500th anniversary of Luther's *95 theses*.

Keywords: Luther, Reformation, Luther Effect, Reformation Anniversary

Bp dr Hans Jürgen Abromeit, ur. 1954, duchowny Kościoła ewangelickiego Północnych Niemiec, biskup Diecezji Pomorskiej. Pełnił posługę duszpasterską w Heidelbergu, Jerozolimie, pracował naukowo na uniwersytecie w Münster, gdzie się doktoryzował z zakresu chrystologii Dietricha Bonhoeffera. W roku 2001 został wybrany biskupem Ewangelickiego Kościoła Pomorza. Przewodniczący „Jerusalemsvereins“, członek Zarządu „Bugenhagenstiftung“ oraz Niemieckiego Stowarzyszenia Biblijnego.

Marcin Hintz

Aktualność reformacyjnego przesłania we współczesnej etyce ewangelickiej

Wprowadzenie

Etyka ewangelicka we właściwym znaczeniu rozpoczęła się wraz z publikacją traktatu Marcina Lutra *O wolności chrześcijańskiej* w roku 1520. Ani w *95 Tezach* z 31 października 1517 r., ani w późniejszych dysputacjach nie odnajdziemy jeszcze zapowiedzi etyki. Początkowo problematyka dogmatyczna – spór o rozumienie zbawienia człowieka, o relację grzesznika do Boga – zdominował prereformacyjną, burzliwą debatę. Około połowy roku 1520 Luter uświadomił sobie, że wyższe duchowieństwo ani tym bardziej kardynałowie i papież nie są zainteresowani głębszą reformą chrześcijaństwa, a wręcz odrzucają wszelkie postulaty *renovatio*, a dokładniej *reformatio ecclesiae in capite et membris*¹. Grupa skupiona wokół Lutra, nie mając nadziei na ogólny powrót do apostołskości, do źródeł chrześcijaństwa, podjęła się dzieła naprawy w wymiarze lokalnym. Konsekwencją wyboru tej drogi były 3 pisma programowe z roku 1520 napisane przez wittenberskiego profesora, w tym wspomniany traktat *O wolności chrześcijańskiej*.

Marcin Luter — twórca etyki ewangelickiej

Rola Lutra w kształtowaniu się paradygmatu ewangelickiej etyki jest nie do przecenienia². Co prawda, wiele konkretnych wypowiedzi Lutra, jego sądów

¹ Hasło to, wzywające do naprawy papieżstwa, kurii rzymskiej i całego łacińskiego było impulsem do zwołania soborów w Pizie 1409, Konstancji 1414-18 oraz Bazylei 1431-1449, zwanych „soborami reformy“.

² W poniższej prezentacji poglądów etycznych Lutra odwołuję się do wyników badań własnych, ukazanych wcześniej w pracach popularyzatorskich: M. Hintz, *Dziedzictwo myśli M. Lutra i jego spadkobierców w etyce europejskiej*, [w:] *Dziedzictwo myśli Lutra*, Zbiór studiów red. J. Wild, Słupsk 2011, s. 8-34 oraz M. Hintz, *Wiara czynna w miłości – etyka reformatorów*, [w:] *Reformatorzy*, red. Ł. Barański, bp M. Hintz, J. Sojka, seria: „Biblioteka 500 lat Reformacji”, t. 1, Wydawnictwo „Augustana”, Bielsko-Biała 2013, s. 48-62.

moralnych, porad i sugestii, miało i nadal ma charakter kontrowersyjny, nie mniej ogólny szkielet systemu etyki ma charakter założycielski. Ojciec XVI-wiecznej reformy Kościoła zachodniego jest obecny w wielu przestrzeniach współczesnej dyskusji, wciąż się go cytuje w sporach dotyczących życia politycznego, gospodarczego i małżeńskiego, co świadczy, że jego myśl jest wciąż inspiracją dla ludzi XXI w., których od reformacyjnego wystąpienia dzieli 500 lat³. Nie wszyscy jednak sięgają do etycznego dziedzictwa Lutra, uważając, że jest to relikwini minionej epoki.

Współczesna mapa myśli etycznej Europy podzielona jest *de facto* pomiędzy etykę filozoficzną – myśl świecką opartą całkowicie o prawdy rozumowe oraz etykę uprawianą w ramach chrześcijańskiej teologii i dyscyplin jej pokrewnych. Odnosząc się do tego pierwszego obszaru, trzeba powiedzieć, że wyniki analizy najnowszych podręczników etyki filozoficznej wydanych w ostatnich latach na gruncie polskim pozwalają stwierdzić, że myśl etyczna Lutra jest w nich całkowicie pomijana. Podobnie, choć już nie tak radykalnie, rzecz ma się w standardowych podręcznikach etyki wydanych w kręgu europejskim.

Odwolując się do najpopularniejszego obecnie w Polsce podręcznika etyki filozoficznej, adresowanego przede wszystkim do uczniów szkół średnich, autorstwa warszawskiej filozofki i feministki Magdaleny Środy, można dojść do wniosku, że myśl moralna Lutra jest zupełnie nieobecna we współczesnej etyce⁴. Z myśli chrześcijańskiej Środa omawia tylko koncepcje etyczne Tomasza z Akwinu oraz św. Augustyna. Lutra pomija również tłumaczenie polskie popularnej książki niemieckiego jezuita Friedo Ricken⁵.

Warszawski filozof, autor wszechstronnego opracowania etyki, Jacek Hołówa, stwierdza zaś lakonicznie: „Do umocnienia się ustroju wolności przyczyniły się pisma Marcina Lutra. Pisma raczej niż to, co sam czynił, ponieważ czując się zagrożonym przez Rzym, szukał oparcia w `chrześcijańskiej szlachcie narodu niemieckiego`, i polityczne implikacje jego działalności były silnie autorytarne”⁶.

Inną optykę zaprezentował, w uznanym w Europie podręczniku historii myśli moralnej, amerykański filozof, Vernon Bourke. Autor ten wykazuje, że

³ *Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation*, Hrsg. v. U. Heckel, J. Kampmann, V. Leppin u. Chr. Schwöbel, Tübingen 2017.

⁴ M. Środa, *Etyka dla myślących. Podręcznik dla szkół ponadpodstawowych*, Warszawa 2010.

⁵ F. Ricken, *Etyka ogólna*, przeł. P. Domański, Kęty 2001.

⁶ J. Hołówa, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001, s. 373.

Luter wywarł wielki wpływ na późniejszą etykę i stał się doskonałym przykładem reprezentanta, jak to określa: „etyki teologicznoaprobatywnej”, czyli odwołującej się do instancji religijnej⁷.

Również Alasdair MacIntyre dostrzega wielką rolę etyki Lutra w dyskursie nowożytnym, stawiając go w jednej linii z Machiavellim, Hobbesem i Spinozą⁸.

Dokładne omówienie myśli etycznej wittenberskiego Reformatora znajdziemy w podręczniku etyki ogólnej autorstwa duńskiego humanisty Svenda Andersena, który ukazuje całość znaczenia myśli moralnej Lutra w debacie nowożytnej⁹.

Całkiem inaczej rzecz wygląda z odwoływaniem się do etyki Lutra wśród spierających się teologów europejskich. Tutaj mamy do czynienia z częstymi odwołaniami do jego dzieł zebranych w *Weimaranie*, czyli *opera omnia*¹⁰. Współczesne, najnowsze podręczniki etyki teologicznej, zwłaszcza pisane w ramach ewangelickiej tradycji konfesyjnej, żywo odwołują się do pism i słów Lutra¹¹. Jego propozycje moralne od samego początku były przede wszystkim natury praktycznej, stąd też bardzo często znajdujemy nawiązania do nich we współczesnym kaznodziejstwie. Podobnie rzecz się ma z ewangelicką katechetyką i poradnictwem duszpasterskim, gdzie bardzo często Luter i jego myśli z zakresu etyki są przywoływane.

Dlaczego etyka Lutra jest nieobecna we współczesnym dyskursie filozoficznym? Odwołajmy się do samego programu etyki teologicznej wittenberskiego Reformatora.

Etyka Lutra w całości jego teologicznego dorobku

W teologii ewangelickiej, a zwłaszcza w badaniach nad spuścizną Lutra, trwa spór o miejsce etyki w jego teologii. Obecnie mało który z luterologów

⁷ V. J. Bourke, *Historia etyki*, przekł. A. Białek, Toruń 1994, s. 127.

⁸ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, przekł. A. Chmielewski, Warszawa 2000, s. 167.

⁹ S. Andersen, *Wprowadzenie do etyki*, Warszawa 2004.

¹⁰ M. Luther, *D. Martin Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe=WA, Weimar 1883-2009: WA - *Schriften*, WA TR - *Tischreden (Colloquia)*, WA BR - *Briefwechsel*, WA DB - *Deutsche Bibel*. Pełna edycja dzieł Lutra została rozpoczęta w roku 1883 w 400. rocznicę urodzin Reformatora, zakończona w roku 2009, obejmuje łącznie 120 tomów.

¹¹ Np. najnowsze podręczniki niemieckich teologów: M. Honecker, *Evangelische Ethik als Ethik der Unterscheidung*, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London 2010; D. Lange, *Ethik in evangelischer Perspektive*, 2002; J. Fischer, *Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik*, Stuttgart 2008; M. Schirmacher, *Ethik*, Bd. I-VI, Nürnberg 2009 (etyka ewangelikalna).

podąża za tezą klasycznego badacza z połowy XX wieku, Paula Althausa (1888-1966), który twierdził, że można mówić o etyce Lutera jako całości – wyodrębnionym systemie moralnym. Althaus opracował jedyną do niedawna monografię poświęconą w całości etyce Lutera, ukazując ją w systematycznym układzie¹². Przez długie lata interpretacja Althausa uchodziła niemal za kanoniczną.

Christopher Frey, autor standardowego podręcznika historii etyki ewangelickiej z lat 90. XX w., stara się ukazać myśl etyczną Lutera w podobny sposób, wskazując na rozwój jego refleksji moralnej, która powstawała niejako *ad hoc* – jako reakcja na konkretną sytuację społeczną czy kościelną¹³. Frey jednak zauważa, że etyka w jego pismach nie miała priorytetowego miejsca, zwłaszcza po roku 1530.

Luter w kwestiach moralnych, na co wskazują jego późne pisma, widział siebie przede wszystkim jako duszpasterza i rozumiał swe zapisy jako dawanie dobrej rady, jako służbę pastoralną¹⁴. Stąd też wypowiedzi moralne znajdziemy wyłącznie w kazaniach, pismach egzegetycznych oraz w tzw. *Mowach stołowych* (*Tischreden*)¹⁵, czyli zapisach wypowiedzi formułowanych podczas rozmów lub debat, sporządzonych przez uczniów i zwolenników Reformatora. Luter nie wzbraniał się odpowiadać na stawiane mu pytania z zakresu etyki. Nigdy nie unikał tematów trudnych, nie zawsze zresztą formułując udane propozycje, zawsze jednak traktował wzięte na siebie zadanie formułowania sądów etycznych jako służbę w ramach Kościoła, a nie w ramach państwa¹⁶.

Współczesny badacz, U. Asendorf, stwierdza, że szczególnie ważna dla zrozumienia etyki Lutera jest jego antropologia¹⁷. Althaus zaś akcentuje, że antropologia jest pomostem pomiędzy soteriologią a etyką¹⁸. Bez ukazania Lutrowej antropologii, przedstawienie jego etyki jest niemożliwe. Również inny współczesny badacz dorobku Lutera, Wilfried Joest, podkreśla szczególne zna-

¹² P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, s. 15.

¹³ C. Frey, *Etyka protestantyzmu od reformacji do czasów współczesnych*, przekł. S. Cinal, Kraków 1991, s. 27.

¹⁴ O. Bayer, *Nachfolge in der Welt. Luthers seelsorgerliche Ethik*, [w:] *Zwei Kirchen-eine Moral?* hg. von O. Bayer u. andere, Regensburg 1986, s. 54.

¹⁵ M. Luther, *WA TR*, Bd. I-VI, Weimar 1883-2009.

¹⁶ E. Seeberg, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, Stuttgart 1950, s. 193.

¹⁷ U. Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, Göttingen 1988, s. 188.

¹⁸ P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, dz. cyt., s. 7.

czenie antropologii dla szczegółowych etycznych rozstrzygnięć w jego teologii¹⁹. Reformatorska refleksja na temat istoty człowieka wpisana jest w pojmowanie grzechu, a następnie usprawiedliwienia.

Tybindzki badacz Oswald Bayer, analizując zakres wypowiedzi Lutra z etyki, sformułował słynną, klasyczną już dzisiaj tezę, że w przypadku myśli moralnej Reformatora możemy mówić nie o systemie, ale tylko o etyce w wymiarze duszpasterskim (*seelsorgerliche Ethik*)²⁰.

Zaś Erich Seeberg podkreśla, że etyka Lutra nie ma charakteru systemowego, jest częścią jego teologii i jest silnie zależna od wypowiedzi i zapisów Pisma Świętego, czyli ma charakter heteronomiczny²¹.

Max Josef Sudy w najnowszym, kompleksowym opracowaniu etyki Reformatora wskazuje medytację jako swoistą metodę jego pracy biblijnej i teologicznej, odniesioną także do warsztatu etycznego. Konsekwencją tej metody jest ściśle powiązanie etyki z nauką o usprawiedliwieniu²².

Podążając za tą tezą, należy założenia etyki Lutra osadzić w całości jego teologicznej refleksji.

Wolność chrześcijańska a dobre uczynki

Wśród badaczy zajmujących się tą problematyką panuje zgodność, że pierwszą próbą ukazania etyki reformacyjnej jest słynne pismo programowe *O wolności chrześcijanina*, jedno z trzech programowych dzieł roku 1520, napisane jednocześnie po niemiecku i po łacinie. Jego tematem jest wolność chrześcijańska i konsekwencje z niej płynące, czyli zadania chrześcijan w świecie widziane jako skutek usprawiedliwienia z łaski.

Ta niewielka, kilkudziesięciostronicowa książeczka rozpoczyna się od stwierdzenia, że niewielu spośród tych, którzy pisali o wolności, rozumie prawidłowo tę problematykę i dlatego trzeba ją właściwie wyłożyć w sposób prosty dla zwykłych ludzi. Na samym początku traktatu Luter formułuje słynną dwuczłonową tezę, która stanowi reformacyjne rozumienie wolności.

Pierwsza część tej tezy brzmi: „Chrześcijanin jest wolnym panem względem wszystkiego (wszystkich spraw) i nikomu niepodległym...”

¹⁹ W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, s. 13.

²⁰ Bayer, *Nachfolge in der Welt...*, dz. cyt., s. 61.

²¹ E. Seeberg, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen.*, dz. cyt., s. 157.

²² M. J. Suda, *Die Ethik Martin Luthers*, Göttingen 2006, s. 38.

Drugi człon zaś: „Chrześcijanin jest najbardziej uległym sługą wszystkich (spraw) i każdemu podległy”²³.

Według Lutra bycie wolnym człowiekiem, a dokładnie *panem* oznacza, że wolność możliwa jest tylko w perspektywie bycia chrześcijaninem, czyli Bożym dzieckiem. Chrześcijanin jest całkowicie wolny od wszelkich zewnętrznych przykazań, obyczajów, pobożności, kultu, przepisów kościelnych. W analizie antropologicznej, którą spotykamy również w traktacie *O wolności...* wskazuje na podwójną, duchowo-cieleśną naturę człowieka. Dla człowieka duchowego żadna zewnętrzna rzecz nie ma najmniejszego znaczenia dla sprawiedliwości. Tylko Ewangelia ma moc wyzwalamą grzesznika, wiara tym samym konstituuje przestrzeń chrześcijańskiej wolności. Chrystus wyzwala grzesznika od wszelkiego jarzma, zwłaszcza jarzma Prawa, czyli Zakonu. W Chrystusie człowiek osiąga pełnię wolności. Tezę tę Luter będzie powtarzał wielokrotnie w swoich późniejszych dziełach, zwłaszcza w rozbudowanym traktacie skierowanym przeciwko Erazmowi.

Zerwanie z uczynkowym pojmowaniem wiary chrześcijańskiej stanowi centrum Lutrowej teologii. Luter podkreśla, że poprzez wiarę w Chrystusa nie jesteśmy uwolnieni od uczynków, lecz od liczenia na uczynki, czyli wiary, że usprawiedliwienie zyskuje się przez dobre uczynki²⁴. Do fałszywie pojmowanych uczynków zalicza Reformator nie tylko źle pojętą ascezę, ale również obrzędy oraz ceremonie kościelne, w których pokłada się nadzieje na uzyskanie zbawienia. Wzywa do porzucenia średniowiecznego paradygmatu etyki cnoty i do prawdziwego złączenia się z Chrystusem. Gdy dusza człowieka stanowi jedno z Chrystusem, to jest on prawdziwie wolny – oto kwintesencja Lutrowego myślenia o wolności.

Jest też druga strona wolności – działanie na rzecz bliźniego, wolność aktywna. Człowiek Chrystusowy, będąc wyzwolony, jest zarazem wezwany do działania. Luter oddaje to w słowach o podległości, służebności wobec wszystkich. Wolność staje się służbą jednostki na rzecz bliźnich, jest to wolność ku czemuś, ku działaniu. To właśnie wolność do czynu stanowi cechę specyficzną wolności chrześcijańskiej w stosunku do wolności naturalnej. To relacyjne ujęcie wolności przeciwstawia się pasywności chrześcijaństwa reprezentowanej szczególnie wyraźnie przez średniowieczny monastycyzm kontemplacyjny, który kazał się nade wszystko troszczyć o własne zbawienie duszy, jednocześnie spychając na plan dalszy troskę o doczesne sprawy tak swoje, jak i bliźnich.

²³ M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, przekł. M. Czyż, [w:] M. Luter, *Pisma moralne*, Warszawa 1991, s. 28.

²⁴ Tamże, s. 49.

Chrześcijanin, według Lutra, to człowiek aktywnie żyjący, podejmujący problemy i wyzwania otaczającego go świata w myśl zasady, która stała się hasłem reformacyjnej etyki: wiara jest skuteczna poprzez miłość (*fides per charitatem effi-cax*).

Z wiary w Chrystusa wypływa cała życiowa działalność człowieka, dotyczy ona wszelkich czynności, całego ludzkiego życia. Przesłanką wszelkiego odpowiedzialnego działania w wierze musi być świadomość chrześcijańskiej wolności. Etyka Lutra dotyczy więc tylko i wyłącznie wyznawców oraz uczniów Jezusa Chrystusa. Wiara stała się w jego systemie teologicznym zasadą etyki. Nauka o wolności chrześcijańskiej sformułowana w roku 1520 będzie się pojawiać w wielu jego pismach, również w kontekście wolności gospodarczej czy politycznej.

Współczesne odczytanie dziedzictwa etycznego Reformacji

Historycy teologii ewangelickiej wskazują, że w 3. dekadzie XX w. mieliśmy do czynienia z tzw. renesansem Lutra. Rozpoczęto wtedy szczegółowe, źródłowe badania nad jego pismami, których wynikiem było chociażby opracowanie etyki Reformatora autorstwa Althausa. W sposób szczególny w latach 20. minionego wieku nawiązano do etyki politycznej ojca Reformacji. Jego wypowiedzi z zakresu etyki seksualnej czy gospodarczej nie mają aż takiego odniesienia do problemów współczesności, a nade wszystko nie budzą takich emocji, jakie wciąż wzbudza w Europie jego myśl polityczna.

W latach międzywojennych, głównie za sprawą Haralda Diema (1913-1941), podjęto na nowo pogłębione badania nad luterską *nauką o dwóch władzach*²⁵. To właśnie wtedy upowszechniła się ta nazwa (*Zwei-Reiche-Lehre*) jako określenie luterkańskiej koncepcji etyki politycznej. Lata 30. XX w. to okres sporu pomiędzy zwolennikami tradycyjnej koncepcji luterkańskiej, a nowej, której twórcą i propagatorem był Karol Barth (1886-1968).

Dzieło Diema miało duże znaczenie w okresie walki Kościoła Wyznającego z faszyzmem. Pamiętać należy, że powstały w opozycji do urzędowego Kościoła ewangelickiego, popierającego politykę partii narodowosocjalistycznej, Kościół Wyznający przyjął w *Deklaracji z Barmen* koncepcję zbliżoną do stanowiska Karola Bartha²⁶. Diem starał się ukazać *naukę o dwóch władzach* nie

²⁵ H. Diem, *Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: „Gesetz und Evangelium”* (1938), [w:] *Zur Zweireichelehre Luthers*, hg. G. Sauter/J. Haun, München 1973, s. 3-173.

²⁶ M. Honecker, *Zwei-Reiche-Lehre*, w. *EvStL* ³1987, Bd. 2, s. 4113.

jako dogmat, lecz jako osadzoną w kontekście epoki propozycję, jako swoiste *kazanie polityczne*, a nie jako naukę czy doktrynę. Również Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) w swej refleksji etycznej na gruncie etyki politycznej został wierny tradycyjnej optyce luteranńskiej, choć inaczej nazwanej (*nauka o czterech mandatach*)²⁷.

Przed II wojną światową powstały dwie konserwatywne interpretacje *nauki o dwóch władzach*. Jednym z teologów, który początkowo był zwolennikiem teologii dialektycznej, a później przeszedł do obozu Niemieckich chrześcijan był przyjaciel Bartha, Friedrich Gogarten (1887-1967)²⁸. Przedstawił on koncepcję naturalistycznego uprawomocnienia aparatu państwa. Georg Wünsch (1887-1964), na bazie tej samej nauki, w podręczniku *Politische Ethik*, przedstawił koncepcję wodzostwa (*Führerprinzip*) jako model dla Kościoła ewangelickiego²⁹.

W lonie niemieckiego Kościoła ewangelickiego w pierwszych dekadach po zakończeniu II wojny światowej trwała burzliwa dyskusja, na ile myśl polityczna Lutra i jego postawa wobec wojny chłopskiej w 1525 r. oraz wobec Żydów miały wpływ na postawy ewangelików w czasach hitleryzmu³⁰. Nawiązywano wówczas do krytyki *nauki o dwóch władzach* autorstwa Ernsta Troeltscha (1865-1923), który twierdził, że prowadzi ona do podwójnej moralności³¹. Co innego czynimy jako *Weltperson*, będąc w służbie państwa, czyli np. będąc urzędnikiem czy żołnierzem – możemy wówczas bezrefleksyjnie i bez oporów wykonywać nawet okrutne rozkazy przełożonych, a co innego czynimy w domu, prywatnie. Podobny zarzut legitymizacji nadużywania władzy postawił K. Barth.

Próba odparcia tej argumentacji była krytyka fundamentalno-teologiczna *nauki o dwóch władzach* sformułowana przez Gerharda Ebelinga (1912-2001)³². Wychodzi on od doświadczenia egzystencjalnego chrześcijanina, związanego z konfliktem sumienia, gdy ten chce wypełniać ewangeliczne przykazania w świecie, w którym przyszło mu żyć. Dla Ebelinga nauka ta nie jest ani teorią

²⁷ Zob. C. Frey, *Etyka protestantyzmu od reformacji do czasów współczesnych*, przekł. S. Cinal, Kraków 1991, s. 167,177.

²⁸ F. Gogarten, *Politische Ethik*, Jena 1932.

²⁹ G. Wünsch, *Politische Ethik*, Tübingen 1933.

³⁰ M. Opocensky, *Widerstand und Revolution. Herausforderung an die Christen*, München 1982, s. 46.

³¹ za: M. Honecker, *Zwei-Reiche-Lehre*, dz. cyt., s. 4118.

³² G. Ebeling, *Leitsätze zur Zweireichelehre*, [w:] *Wort und Glaube*, Bd. 3, Tübingen 1975, s. 574-592.

społeczeństwa, ani tym bardziej programem walki (*Kampflehre*)³³. Dokonuje ona przede wszystkim fundamentalnego rozróżnienia pomiędzy rzeczywistością Boga i świata ziemskiego³⁴. Model jednego królestwa prowadzi, zdaniem Ebelinga, bądź do próby normowania ziemskiej rzeczywistości według zasady teokratycznej, bądź do odrzucenia świata jako miejsca, w którym Boża wola nie znajduje posłuchu³⁵.

Ebeling podkreśla, że *nauka o dwóch władzach* akcentuje rolę sumienia, którego zadaniem jest należyte rozróżnianie pomiędzy tymi dwoma obszarami³⁶. Kieruje więc chrześcijanina ku odpowiedzialności, nie zaś ku bezmyślnemu wykonywaniu rozkazów, przykazań czy poleceń przełożonych. Tym samym Ebeling odpiera zarzut podwójnej moralności postawiony *nauce o dwóch władzach*

Bezpośrednio po II wojnie światowej dyskusja w łonie teologii luteranckiej na temat tej nauki weszła w nową fazę. Wypracowano wówczas dwa główne modele interpretacyjne, mianowicie interpretację funkcjonalną i personalną³⁷. Modele te były tak różne, że redaktorzy trzeciego wydania słynnej encyklopedii RGG – „Religion in Geschichte und Gegenwart” musieli przedstawić pod hasłem *Zwei-Reiche-Lehre* dwie interpretacje: klasyczną (funkcjonalną) Franza Lau (1907-1973) i personalną Joachima Heckela (1889-1963).

Interpretacja klasyczna, określana mianem funkcjonalnej, której głównymi propagatorami w latach powojennych byli Althaus oraz luterolog Franz Lau³⁸, wskazuje na istnienie w świecie dwóch wyraźnych porządków: świeckiego i duchowego³⁹. Podkreśla, że chrześcijanin żyje w świecie w dwóch rolach: jako *Christperson* i jako *Weltperson*⁴⁰, realizując różne zadania jako obywatel i jako osoba wierząca. Przykazanie miłości bliźniego obowiązuje więc tylko w obszarze wiary i sumienia, a w państwie świeckim chrześcijanin powinien posługiwać się rozumem i wskazaniem przełożonych. W obszarze świeckim człowiek wierzący, tak jak i pozostali obywatele, żyje w trzech porządkach:

³³ Tamże, s. 579.

³⁴ G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1981, s. 202-203.

³⁵ za: M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, dz. cyt., s. 23.

³⁶ G. Ebeling, *Luther*, dz. cyt., s. 217.

³⁷ M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, Berlin-New York 1995, s. 21.

³⁸ F. Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin 1952; P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, dz. cyt.

³⁹ F. Lau, *Zwei-Reiche-Lehre*, [w:] RGG³, Bd. 6, s. 1947.

⁴⁰ P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, dz. cyt., s. 72-75.

politycznym, gospodarczym i kościelnym (*politia, oeconomia, ecclesia*)⁴¹. Interpretacja ta odwołuje się więc do klasycznej terminologii (zwierzchność królestwa, osoba, porządki) i stoi na straży porządku państwowego i ładu w życiu publicznym. Charakteryzuje się przy tym, zgodnie z myślą Lutra, swoistą pasywnością wobec wydarzeń politycznych. Interpretację funkcjonalną można zamknąć formułą: „Chrześcijanin jest obywatelem obydwu królestw”⁴². Ta linia interpretacyjna kontynuowana jest współcześnie przez bońskiego teologa Martina Honeckera.

Twórcą interpretacji personalnej jest prawnik, zajmujący się także prawem kościelnym, Johannes Heckel. Zarzucił on Althausowi fałszywą interpretację *nauki o dwóch władzach*, szczególnie jeśli chodzi o rozumienie słowa *światony* (*weltlich*)⁴³. Królestwo świata (*Reich der Welt*), zdaniem Heckela, oznacza u Lutra równie dobrze *civitas diaboli*, co i porządek państwowy, jest pojęciem nieostrym i na jego podstawie nie można budować ogólnej, niemalże uniwersalnej koncepcji dwóch królestw⁴⁴.

Swoją własną koncepcję wyłożył Heckel w dziele *Lex charitatis* z roku 1953⁴⁵. Opierając się na nowej interpretacji rozumienia państwa u Lutra, próbuje stworzyć teorię prawa kościelnego. Heckel nawiązuje do augustyńskiego rozgraniczenia i dzieli świat na dwa obszary – w zależności od tego, kto jest główną siłą na danym obszarze - *civitas dei* czy *civitas diaboli*. Inaczej to ujmując, w zależności od tego, jaka osoba (*persona*) rządzi danym obszarem. Stąd nazwa tego modelu: interpretacja personalna. Heckel zarzuca przy tym Althausowi dualizm i proponuje, żeby w świecie chrześcijanin posługiwał się prawem naturalnym ustanowionym przez Boga oraz przykazaniem miłości⁴⁶. Centralna teza tego dzieła brzmi, że chrześcijanin jest obywatelem tylko jednego królestwa, królestwa Chrystusa. Z powodu miłości Chrystusowej uczestniczy też w królestwie świeckim, mimo iż nie jest jego obywatelem⁴⁷.

Kolejne lata badań nad *nauką o dwóch władzach* koncentrowały się na dialogu z teorią o królewskim panowaniu Chrystusa wypracowaną przez uczniów

⁴¹ F. Lau, *Zwei-Reiche-Lehre*, dz. cyt., s. 1946.

⁴² M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, dz. cyt., s. 21.

⁴³ J. Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre*, München 1957, s. 12.

⁴⁴ Tamże, s. 32.

⁴⁵ J. Heckel, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, München 1953, Köln 1973.

⁴⁶ Tamże, s. 30.

⁴⁷ za: M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, dz. cyt., s. 22.

Karola Bartha, tudzież z egzystencjalnym odniesieniem tej teorii. Prowadzone były prace na forum Światowej Federacji Luterskiej, studia międzynarodowe, jak też interkonfesyjne. Jednak gros badań nad koncepcją Lutra prowadzona była przez teologów niemieckich

Boński teolog i ekumenista Gerhard Sauter w nawiązaniu do Haralda Diema stwierdza, że w przypadku Luterskiej *Zwei-Reiche-Lehre* nie można mówić o nauce, tym bardziej dogmacie czy doktrynie, lecz o modelu albo wzorcu myślowym⁴⁸. Model ten, ze względu na swoje szerokie ramy, może być pomocny w rozwiązywaniu problemów pojawiających się we współczesnej problematyce politycznej, może być swego rodzaju drogowskazem dla chrześcijan poruszających się na arenie polityczności.

Na to samo wskazuje, zmarły w zeszłym roku, Trutz Rendtorff (1931-2016), zauważając że *nauka o dwóch władzach* może być instrumentem pomocnym w dokonywaniu rozstrzygnięć politycznych przez chrześcijan⁴⁹, szczególnie przydatnym w czasach ideologizacji życia politycznego. Teoria ta wskazuje, że w obszarze polityczności chodzi wprawdzie o rozstrzygnięcia ważne, istotne, ale nie takie, które mają charakter absolutny⁵⁰.

Ulrich Duchrow zaakcentował eschatologiczny wymiar omawianej teorii, którą interpretuje jako opis walki Chrystusa ze złem dziejącym się w świecie, prowadzonej za pośrednictwem uczniów. Duchrow proponuje niemalże naukę o trzech państwach: obok państwa Bożego po lewej i po prawej stronie istnieje też państwo szatana⁵¹. Uważa, że *nauka o dwóch władzach* powinna mobilizować chrześcijan do działania przeciwko złu w świecie.

Myśl polityczna Lutra, sformułowana w koncepcji *o dwóch władzach* (*Zwei-Reiche*), nie jest jedynie rozdziałem w historii myśli protestanckiej. Stanowi ona przedmiot żywej debaty i może być podstawą chrześcijańskiej orientacji w świecie politycznym.

⁴⁸ G. Sauter, *Einführung in Zwei-Reiche-Lehre*, [w:] *Zur Zweireichelehre Luthers*, hg. G. Sauter, J. Haun, München 1973, s. VIII.

⁴⁹ T. Rendtorff, *Die Zweireichelehre oder die Kunst des Unterscheidens. Bemerkung zur theologische Deutung des Politischen*, [w:] *Zwei Reiche und Regimente*, hg. U. Duchrow, Gütersloh 1977, s. 58.

⁵⁰ Tamże, s. 62.

⁵¹ U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditions-geschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1983.

Zakończenie

W powyższej analizie wskazano na główne motywy XVI-wiecznego projektu etycznego Reformacji, by następnie zobaczyć, na ile idee te są żywe lub martwe w etyce protestanckiej XXI w.

We współczesnej debacie filozoficzno-etycznej dzieła Lutra są zasadniczo pomijane i wskazuje się na nie głównie jako na przykład historycznego rozwoju myśli politycznej osadzonej w teologicznym, czyli heteronomicznym, paradygmacie. W wielu opracowaniach etyki filozoficznej w ogóle nie znajdziemy odniesień do jego pism. Wynika to z jednego, głównego powodu: etyka Lutra jest częścią jego teologii, ma charakter *stricte* teonomiczny. Jak zauważa Althaus, etyczna refleksja Lutra jest silnie powiązana z teologiczną antropologią oraz z soteriologią, czyli stanowi integralną część jego teologii.

Programowy traktat z roku 1520 poświęcony wolności chrześcijańskiej stał się punktem odniesienia dla wszystkich późniejszych wypowiedzi etycznych Reformatora. W *corpus lutherum* można stwierdzić, że etyka nie stanowi dominanty, oraz że po roku 1530 Luter zajmował się nią okazjonalnie. Szczególne miejsce w jego etyce teologicznej stanowi etyka polityczna, określana od XX w. mianem *nauki o dwóch władzach*. To właśnie ta koncepcja znalazła najwięcej odniesień w dyskusji dwudziestowiecznej: aprobatywnych, jak też skrajnie krytycznych. Do dzisiaj koncepcja ta budzi emocje i jest żywo dyskutowana na forum Światowej Federacji Luteranckiej. Jest to teoria o charakterze fundamentalno-teologicznym, posiada głęboko egzystencjalne odniesienie.

Luter, jak mało który z etyków chrześcijańskich XV i XVI w., silnie zakotwiczył etykę w religii, etos w wierze. To stanowi o sile tej wizji dla tych, którzy podążają drogą wiary, stając się jednocześnie całkowicie nieistotne, irrelewantne dla ludzi niewierzących.

Dla Kościoła ewangelickiego i jego wyznawców propozycje Lutra z zakresu etyki wciąż stanowią, obok materiału biblijnego, jeden z najważniejszych punktów odniesienia⁵², stanowią ważną stację w procesie formułowania sądów etycznych. Szczególnie widoczne to jest na styku relacji państwo-Kościół, w codziennej praktyce życiowej chrześcijanina, który jest także obywatelem ziemskiego państwa.

⁵² *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luterancka wobec Jubileuszu 500 lat Reformacji. Dokumenty studyjne*, red. Komitet Krajowy Światowej Federacji Luteranckiej/Jerzy Sojka, Dziegielów 2017.

Summary: The timeliness of the Reformation message in the contemporary Protestant Ethics

The Ethical Issue of the Reformer Martin Luther is still an important impulse for the Protestant Churches today. The article shows that Ethics does not belong to the largest part of Luther's writing. There are some different models of interpretation of Luther's Ethics especially in the understanding of the relationship of Christians to the politics.

The article is an attempt to find relevance of Luther's Moral Thinking to the postmodern World. His moral advice is still present in the theological and Church discussion. On the other hand, the moral teaching of Luther is completely irrelevant to philosophical discourse.

Keywords: Luther, Protestant Ethics, Political Ethics, Reformation

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.

Andrzej Perzyński

Document „From Conflict to Communion”. Some Historical Approaches

The International Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity has produced its report, titled “From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017” (2013, FCC)¹. The intertwining of these two anniversaries - of the Reformation and of the dialogue commission’s healing work - appropriately invites to plan some joint events. This is the first centenary commemoration of the Reformation marked by a real desire on both sides to come together for its observance. “From Conflict to Communion” is the first attempt by both dialogue partners to describe together, at an international level, the history of the Reformation and its intentions.

1. Rediscovering Unity

We Christians may not suppress from our historical consciousness the fact that the current secularisation and privatising of Christianity is largely self-inflicted. For it should be understood as certainly undesired and unintentional, but a tragic consequence of the division of the Western Church in the 16th century². The emancipation of the modern cultural world, firstly from the contrasts presented by the estranged confessional churches and ultimately from Christianity as a whole, must be judged as a result of exhaustion from the split in the Church and the bloody religious wars. Because Christianity has since then only been tangible in the form of the different denominations, which have fought each other, often to the death, these historical circumstances have made it, as an unavoidable result, that peace between the confessions had to be bought at a high price, and that this has been disregarded by confessional differences and, in the broader picture, by Christianity itself in order to be able to

¹ *From Conflict to Communion. Lutheran–Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*, Paderborn-Leipzig 2013. Cited further as FCC.

² L. Schorn-Schütte, *Die Reformation. Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung*, München 1996.

give a new basis for social peace. If put the other way around, this insight must mean that the recovery of a public declaration of the Christian message presupposes the overcoming of the inherited divisions in a newly discovered unity among Christians.

2. The Lund Principle

As Catholics and Lutherans gather in Lund (31th October 2016) to mark the Reformation, it is good to recall another important ecumenical event that took place in the same city in 1952. This was the Third World Conference of the *Faith and Order* Commission. A committee of theological stalwarts including Georges Florovsky, Albert C. Outler, Edmund Schlink, Michael Ramsey, and D. T. Niles produced an opening statement titled “Word to the Churches.” This statement included what has become known as “The Lund Principle,” often summarized as “Do everything together as far as conscience permits.” But, as Baptist scholar Morris West has noted, the original context of the statement was not an exhortation, much less an imperative command, but rather a question to be answered. “Should not our Churches ask themselves whether they are showing sufficient eagerness to enter into conversation with other Churches and whether they should not act together in all matters except those in which deep differences of conviction compel them to act separately?” This was a probing interrogative to be asked repeatedly and to be applied to the ongoing, day-to-day life of the churches.

While there were four Catholic “observers” at Lund in 1952, it would be another ten years before the Roman Catholic Church would fully enter the ecumenical movement at Vatican II—and, by doing so, transform it. But the question asked at Lund 1952 bears asking again at Lund 2016—not only of Catholics and Lutherans, but also of the Orthodox, the Pentecostals, the Evangelicals, and all other believers in Jesus Christ who know themselves to be a part of the pilgrim church destined for that City with Foundations.

In going to Lund, Pope Francis was following in the footsteps of his two papal predecessors, both of whom were deeply committed to the ecumenical pathway set forth in the documents of Vatican II. In 1983, on the 500th anniversary of Luther’s birth, Pope John Paul II himself preached at a Lutheran church in Rome and called for a new understanding of the epoch of the Reformation. He referred to Luther as a man of „profound religiousness” who was “driven by the examination of eternal salvation”. At Erfurt in 2011, Pope Benedict XVI spoke of the Christological center at the heart of Luther’s theology: For Luther, he said, the true and living God is no mere philosophical hypothesis.

But why Lund? Luther was German, not Swedish, and the case might have been made for holding this event in Augsburg, where the Joint Declaration on Justification was unveiled in 1999, or in Erfurt, where the Augustinian friary Luther entered still stands and where Pope Benedict XVI preached in 2011. Even more attention-getting would have been the iconic Wartburg near Eisenach, where Luther translated the New Testament from Greek into German, working furiously for ten weeks in 1522. But Sweden has claims of its own, including the fact that it was one of the first nation-states to adopt the Reformation in the sixteenth century – even though, as in England, there were reasons of state as well as reasons of faith behind this decision. Olaus Petri is called the “Martin Luther of Sweden”. Petri, who became a pastor in Stockholm in 1524, had studied with Luther in Wittenberg, as had his brother Laurentius Petri. Through their work and that of other early reformers, the New Testament was translated into Swedish in 1526, followed by the complete Swedish Bible in 1541.

3. The Catholic Luther Research

For centuries, Luther was a heretic and church splitter in the eyes of Catholics. On the Protestant side, Luther was glorified as a church founder and stylized as a national hero³. Lutherans and Catholics accused each other of apostasy. In this one-side situation, shaped in a controversial theological and denominational manner, a common perspective with regard to Luther and the Reformation movement he inspired was impossible.

In the twentieth century, for the first time, the new ecumenical movement enabled a cautious joint rapprochement to the person of Martin Luther. Catholic researchers have shown that: “Catholic literature on Luther over the previous four centuries right up through modernity had been significantly shaped by the commentaries of Johannes Cochlaeus, a contemporary opponent of Luther and advisor to Duke George of Saxony. Cochlaeus had characterized Luther as an apostatized monk, a destroyer of Christendom, a corrupter of morals, and a heretic”⁴.

Trough diligent historical work, Catholic research could gradually liberate itself from this one-sided approach to Luther’s person and work⁵. The interest of Catholics in Reformation history was aroused through varied efforts of the

³ Cfr. Martin Luther, *Zeuge Jesu Christi*, Nr. 2 (DWÜ 2, 444f).

⁴ FCC 22.

⁵ See Jörs Ernest and Wolfgang Thönissen, *Personenlexikon Ökumene*, Freiburg: Verlag Herder, 2010, 90-91.

Catholic population in the predominantly Protestant German Empire during the second half of the nineteenth century. Based on this interest, ecumenically minded Catholic theologians could free themselves from a one-sided, anti-Roman Protestant historiography and reach a fundamental thesis according to which Luther overcame a Catholicism in himself that was not Catholic⁶. According to this view, which the Catholic historian Joseph Lortz made popular, the life and teachings of the church functioned in the late Middle Ages mainly as a negative background of the Reformation. The key to understanding the Reformation as an abandonment of the Catholic Church lies thus in the constitution of the late medieval church and the theological uncertainty within Catholic theology⁷: “Luther was portrayed as an earnest religious person and conscientious man of prayer... Sober historical analyses by other Catholic theologians showed that it was not the core concerns of the Reformation, such as the doctrine of justification, which led to the division of the church but, rather, Luther’s criticisms of the condition of the church at his time that sprang from these concerns”⁸ (FCC 22).

After cardinal Johannes Willebrands did Luther justice, in a sense, decades later by acknowledging Luther’s deep religiousness⁹, it was especially pope John Paul II and more recently pope Benedict XVI who completed the image of Luther. In 1996, John Paul II emphasized Luther’s willingness to renew the church¹⁰. Benedict XVI acknowledged in Luther the deep passion and driving force in his search for God throughout his entire life¹¹. It was not Luther’s intention to split the church.

In a further step, through a systematic comparison of two exemplary theologians of both confessions, Thomas Aquinas and Martin Luther, the Catholic Luther research was able to discover analogous theological positions in different theological thought structures and systems, called *Denkformen* (ways of thinking). A hermeneutical comparison between the theology of Thomas

⁶ See the argument of Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Bd.1, Freiburg: Verlag Herder, 1940, 176.

⁷ Ibidem, 137.

⁸ FCC 22.

⁹ Johannes Willebrands, *Mandatum Unitatis: Beiträge zur Ökumene*, Bonifatius, Paderborn 1989, 265.

¹⁰ Sermons and speeches by Pope John Paul II during his Third Pastoral Visit in Germany, 1996, 126, 32.

¹¹ Apostolic Journey of His Holiness Pope Benedict XVI to Berlin, Erfurt and Freiburg, September, 22-25, 2011, 189, 71.

Aquinas and of Martin Luther showed that while the theologians had very different ways of thinking, these ways are not mutually exclusive and can be complementary in some cases: “This work allowed theologians to understand Luther’s theology within its own framework. At the same time, Catholic research examined the meaning of the doctrine of justification within the Augsburg Confession. Here Luther’s reforming concerns could be set within the broader context of the composition of the Lutheran confessions, with the result that the intention of the Augsburg Confession could be seen as expressing fundamental reforming concerns as well as preserving the unity of the Church”¹².

On the occasion of the 450th anniversary of the Augsburg Confession being delivered, it could be shown by both Protestant and Catholic theologians that the *Confessio Augustana* is not the document of the schism, not the founding document of a new church, but a sign and expression in favor of the preservation of the unity in the church¹³. In this sense, the *Confessio Augustana* is in truth a Catholic document.

The project of the ecumenical working group of Protestant and Catholic theologians – under the title “Condemnation of Doctrines: Church-Separating?”¹⁴ – started after the first visit of Pope John Paul II in Germany at the beginning of the 1980s. Following in the footsteps of the Catholic Luther research, this project helped to review the historical viability of the once proclaimed convictions and condemnations that can be found in Luther’s statements and in Protestant-Lutheran confession texts as well as in the decisions of the Council of Trent. Thus, through laborious historical-critical detailed work, it could be determined that the reciprocal convictions were based largely on misconceptions of the opposite’s positions, on one-sided interpretations, or on wrong accentuations. Therefore, there is no longer the need today to see these positions as having the effect of separating the church. This hermeneutical historical-critical method could at last be applied by the Lutheran World Federation as well as the Roman-Catholic Church in their Joint Declaration on the Doctrine of Justification in 1999. The result was that a consensus could be found between Protestants and Catholics on the fundamental truths of the doctrine of justification. In this question of the justification, so central for the reformers, the cause for mutual conviction was dropped.

¹² FCC 23.

¹³ Wolfgang Thonissen, *Alle unter einem Christus*, Berliner Theologische Zeitschrift 10(2011), 325.

¹⁴ Karl Lehmann and Wolfhart Pannenberg, *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?* [In:] *Recht-fertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und Heute*, Herder and Vandenhoeck/Ruprecht Freiburg/ Göttingen 1986.

These changes in the mutual perception of fundamental theological contents that took hold gradually over the decades also shaped the commemoration of past events. The Catholic Luther research has paved the way for an adequate discussion of Martin Luther's person and theology. Likewise, the Lutheran research has successfully freed the image of Martin Luther from a one-sided and overly accentuated description. Before us appears the theologian and professor, deeply embedded in the thinking of medieval theology and monasticism, who focused his theological work on the interpretation of biblical Scripture. Thereby, he appreciated and respected the Church Fathers, from Augustine to Bernard of Clairvaux; he took a critical stance against Aristotle's philosophy, received primarily by the scholastic theologians; and thus he advanced a new kind of theology of piety that was intended primarily for laypeople¹⁵.

Reflecting on Luther's life achievement, Melanchthon stated in the year of Martin Luther's death that his "struggle for piety" called the people back to Christ by showing them that sins would be forgiven at no cost due to God's Son. One just had to accept this grace of Christ in faith. A clear distinction between law and gospel assists in the purification of the theological doctrine. Otherwise, according to Melanchthon, Luther left the Apostles', Nicene, and Athanasian Creeds completely untouched¹⁶.

This positive evaluation of the person and the work of Luther has eventually also been taken up by different Popes, above all Pope John Paul II during his visit to Germany in 1996 and Pope Benedict XVI during his visit in 2011 to the Augustinian Monastery in Erfurt, where he made a special point of praising the Christocentrality of the spirituality of Luther and his passionate seeking for God: "He was driven by the question about God and this became the deep passion and driving force of his life and of his whole life's journey"¹⁷.

As early as 1970 the second President of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, cardinal Johannes Willebrands, in his keynote address at the 5th Assembly of the Lutheran World Federation at Evian-les-Bains spoke about Martin Luther in a positive manner and indeed expressed the conviction that a "more balanced judgment of the person and work of Martin Luther" from the Catholic side was a necessary path to follow "in order to restore the unity that had been lost". From this fundamental approach cardinal Willebrands even praised the Reformer as a teacher of the faith: "In this he can

¹⁵ FCC 101.

¹⁶ Philipp Melanchthon, *Historia Lutheri*, 1546; CR 6, 155–70.

¹⁷ Benedict XVI., Meeting with representatives of the Council of the Evangelical Church in Germany (EKD) in the Augustinian monastery in Erfurt on 23 September 2011.

be our common teacher, that God must remain always as Lord and that our most important human response to God is absolute trust and worship”¹⁸.

4. Conclusion

Several generations of Catholic Luther scholars have helped to place the reformer in his proper historical context and to uncover the spiritual roots of his complex and dialectical theology. The Catholic reappraisal of Luther began in earnest with the seminal work of Joseph Lortz and has been refined and extended by Erwin Iserloh, Otto Hermann Pesch, Jared Wicks, and many others. In his *The Reformation in Germany* (1939), Lortz explained the central dynamic in Luther’s thinking in this way: “Within himself Luther wrestled and overthrew a Catholicism that was not Catholic”. According to Lortz, it was Erasmus more than Luther who precipitated the disruption of Christendom in the sixteenth century.

A better understanding of Luther and his times, however, does not mean that all of the differences which led to the rupture of the church at the Reformation have been happily resolved. It is no service to either the truth of the Gospel or to the unity of the church to claim otherwise. *From Conflict to Communion* is not guilty of such easy-going ecumenism, but it does challenge Catholics and Lutherans together to emphasize areas of fundamental agreement and to live out their faith as members of the one Body of Christ. The report concludes on a note of admonition and hope: “The beginnings of the Reformation will be rightly remembered when Lutherans and Catholics hear together the gospel of Jesus Christ and allow themselves to be called anew into community with the Lord. Then they will be united in a common mission which the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* describes: “Lutherans and Catholics share the goal of confessing Christ in all things, who alone is to be trusted above all things as the one Mediator (1 Timothy 2:5) through whom God in the Holy Spirit gives himself and pours out his renewing gifts”¹⁹.

Summary: Document „From Conflict to Communion”. Some Historical Approaches

In the year 2013 the International Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity has produced its report, titled “From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017”. This

¹⁸ Johannes Willebrands, *Sent into the world*, [in:] *Mandatum Unitatis. Contributions to Ecumenism*, Paderborn 1989, 112-125, 124.

¹⁹ *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, Augsburg 1999, 18.

is the first centenary commemoration of the Reformation marked by a real desire of the Catholics and Protestants as well to come together for its observance. The article describes the way to this very important common testimony. A very important sign of the Catholics' recognition of Luther's faith was the word of the second President of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Cardinal Johannes Willebrands, in his keynote address at the 5th Assembly of the Lutheran World Federation at Evian-les-Bains. The culmination of the relationship was that Catholics and Lutherans gathered in Lund on 31th October 2016 to mark commemoration of the Reformation. The milestone on the way to this celebration was the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* signed in Augsburg 1999. The document *From Conflict to Communion* concludes the common way of Lutherans and Catholics in the last 50 years.

Keywords: Ecumenism, Lutheran-Catholic Dialogue, Luther, pope, *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*; *From Conflict to communion*

Streszczenie: Dokument „Od konfliktu do komunii”. Uwagi natury historycznej

Artykuł omawia historyczne aspekty powstania luterkańsko-katolickiego dokumentu z roku 2013: *Od konfliktu do komunii*. Autor wskazuje w pierwszej kolejności elementy wzajemnego odkrywania jedności przez luteran i rzymskich katolików, które po raz pierwszy miały miejsce w latach 50. XX wieku. Następnie ukazany zostaje kontekst historyczny modlitwy ekumenicznej, która miała miejsce w luterkańskiej katedrze w Lund 31. października 2016. Brali w niej udział papież Franciszek oraz prezydent Światowej Federacji Luterkańskiej bp Younan. Ważnym wydarzeniem na tej drodze była 3. Światowa Konferencja Komisji *Faith and Order*, która obradowała w Lund. Teologowie różnych tradycji, w tym Georges Florovsky, Albert C. Outler, Edmund Schlink, Michael Ramsey, and D. T. Niles stworzyli tam dokument zatytułowany “Word to the Churches”, znany jako *Pryncypia z Lund*.

Następnie zostaje w artykule przywołana postać kardynała Johannes Willebrandsa, drugiego przewodniczącego Papieskiej Rady do spraw Popierania Jedności Chrześcijan. Kamieniem milowym we wzajemnych relacjach luterkańsko-katolickich jest jednak *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, przyjęta w Augsburgu w roku 1999. Dokument *Od konfliktu do komunii* z roku 2013 jest podsumowaniem wspólnej ekumenicznej drogi luteran i rzymskich katolików. Obydwa dokumenty podkreślają zadanie, jakim jest składanie wspólnego świadectwa o Jezusie Chrystusie jako Zbawicielu świata.

Słowa kluczowe: ekumenizm, dialog luterkańsko-katolicki, Luter, papieŹ, „Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”, „Od konfliktu do komunii”

Ks. Andrzej Piotr Perzyński (ur. 1958), prof. dr hab. Prezbiter archidiecezji łódzkiej i kierownik Katedry Teologii Ekumenicznej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, Instytucie Teologicznym w Łodzi oraz zagadnień ekumenicznych w UKSW w Warszawie. Działalność naukowo-badawczą w zakresie ekumenizmu i teologii porównawczej łączy z praktycznymi inicjatywami ekumenicznymi zarówno w środowisku warszawskim, jak i w rodzimej diecezji. Brał czynny udział w kilkunastu przedsięwzięciach i projektach związanych ze wspólnym upamiętnieniem 500-lecia Reformacji. Współinicjator powstania *Polskiego Forum Chrześcijańskiego* i jego sekretarz.

Tomasz Kupś

Immanuel Kant a protestantyzm

„W sobotni poranek, 22 kwietnia 1724 roku, o godzinie 5, mój syn Emanuel¹ przyszedł na świat, a 23 przyjął Chrzest Świąty. Niechaj Bóg zachowa go w swej łasce aż po błogosławiony kres [jego żywota] dla Jezusa Chrystusa! Amen”² – głosi notatka w księdze domowej rodziny Kantów. Ciepłe słowa, w których filozof wspominał wiele lat później swoją matkę (osierociła go, gdy ukończył 13 lat) zanotował jeden z przyjaciół i biografów Kanta: „Była kochającą, pełną uczucia, pobożną i zacną kobietą oraz czułą matką, która swe dzieci bogobojnym życiem i cnotliwym przykładem zachęcała do pobożności. Często zabierała mnie poza miasto, zwracała moją uwagę na dzieła Boże, rozwodząc się z pobożnym zachwytem nad jego wszechmocą, mądrością i dobrocią, i odcisnęła w mym sercu głęboki szacunek wobec stwórcy wszelkich rzeczy. Nigdy nie zapomnę mojej matki, ponieważ zaszczerpiła i wypielegnowała we mnie pierwszy zarodek dobra; otworzyła moje serce na podniety natury; obudziła i rozwinęła moje pojęcia, a jej nauki miały nieustający zbawienny wpływ na moje życie”³. Najpierw w domu rodzinnym pozostawał Immanuel Kant pod silnym wpływem ściśle przestrzeganych i autentycznie przeżywanych zasad luteranizmu, a potem w szkole szpitalnej i w pietystycznym Collegium Fridericianum (zakładzie pedagogicznym wzorowanym na szkole założonej przez Augusta Hermanna Francke w Halle⁴. Szkolną edukację, opartą na surowym rygoryzmie bezlitośnie zwalczającym wszelkie słabości charakteru, wspominał później z krytycyzmem, nie dostrzegając w dumnym poczuciu wyższości pietystów żadnej większej wartości moralnej. A jednak

¹ Kant zmienił później to imię na „Immanuel”, uważając, że nowa forma lepiej oddaje sens hebrajskiego zawołania: „Bóg z nami!”.

² Cyt. za E. Arnold, *Kants Jugend und die fünf ersten Jahren seiner Privatdozentur im Umriss dargestellt*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von O. Schöndörffer, Berlin 1908, s. 107.

³ *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellung von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*, Berlin 1912, s. 162-163.

⁴ S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Biografia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2005, s. 24.

w przypadku Kanta ziarno tego rygoryzmu padło na podatny grunt i z czasem przyniosło owoc w postaci systematycznego uzasadnienia warunków, które człowiek zabiegający o zbawienie powinien spełnić, by zasłużyć na łaskę szczęścia wiecznego.

O wczesnym prywatnym życiu Kanta niewiele wiadomo. Można jednak przyjąć, że od roku 1740, gdy wstąpił na uniwersytet, ukierunkował swoje zainteresowania i z czasem całkowicie poświęcił się nauce. Nie założył rodziny, a z powodu ascetycznego trybu życia dostarczył niewiele materiału swoim późniejszym biografom, zmuszonym do zadowalania się dykteryjkami z ostatnich lat życia filozofa⁵. Powszechnie wiadomo, że podczas studiów Kant rozwijał zainteresowania naukami przyrodniczymi i matematycznymi, rzadko jednak wspomina się o jego teologicznych studiach (Borowski pisze o tym epizodzie, mając zapewne na myśli wykłady teologiczne głoszone na Albertynie przez Franza Alberta Schultza). Tym bardziej niewiele wiadomo o związanych ze studiami teologicznymi, pojedynczych próbach głoszenia kazań⁶. Ta hipoteza nie została jednak nigdy ostatecznie potwierdzona i nie pozwala na wyroczenie poza stwierdzenie faktu ogólnego rozwoju naukowego filozofa, które obejmowało także problematykę teologiczną. W tej dziedzinie Kant z pewnością kształcił się sam także w późniejszym czasie, a nawet czynił to z zaangażowaniem wywołującym zdumienie przyjaciół⁷.

Jednocześnie Kant unikał okazywania pobożności w sposób zewnętrzny, obyczajowy. Nawet wtedy, gdy pełnił obowiązki rektora, które wiązały się z uczestnictwem w oficjalnych uroczystościach kościelnych „miał zwyczaj w miarę możliwości omijać główne drzwi kościoła”⁸. W tej sprawie pozostał nie tylko nieugięty, ale nawet z czasem coraz bardziej radykalnie okazywał swoją niechęć wobec ceremonii religijnych. Jego wolnomyślicielskie nastawienie względem urzędowo nakładanych obowiązków religijnych wzmocniło się

⁵ Wyróżniającym się wyjątkiem jest opracowanie Emila Arnolda, *Kants Jugend und die fünf ersten Jahren seiner Privatdozentur im Umriß dargestellt*, dz. cyt., s. 103 i n.

⁶ Tamże, s. 127-128. Chodzi o wzmiankę [w:] L.E. Borowski, *Leben und Charakter Immanuel Kants*, [w:] *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen der Zeitgenossen*, hrsg. von F. Groß, Darmstadt 1993, s. 14-15 przypis.

⁷ *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellung von Zeitgenossen*, dz. cyt., Darmstadt 1993, s. 77-78; J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“*, Hamburg 1938, s. 19 i n.

⁸ S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Biografia*, dz. cyt., s. 185.

jeszcze bardziej, gdy w wyniku prewencyjnej cenzury nałożonej przez Woellnera zakazano mu wypowiadać się w sprawach religii⁹. Ze sporu tego, jak wiemy, Kant wyszedł zwycięsko i z nowymi siłami przystąpił do głoszenia swych poglądów na tematy religijne. Czynił to aż do śmierci. Ostatnie zapiski filozofa (karty zapisane po roku 1800) nie dotyczyły już filozofii teoretycznej, ale tylko zagadnień filozoficzno-religijnych¹⁰.

Kant zmarł 12 lutego 1804, otoczony przyjaciółmi. Jego wyraźne życzenia dotyczące skromnego pogrzebu nie zostały spełnione. Ciało wystawiono na widok publiczny, a po ponad dwóch tygodniach zorganizowano niezwykle uroczysty pogrzeb, zakończony zwyczajowymi obrzędami pogrzebowymi w królewieckiej katedrze i złożeniem ciała w uniwersyteckim grobowcu (gdzie spoczywa do dziś). Wprawdzie istnieje wiele relacji z pogrzebu Kanta w niemieckich źródłach, ja jednak chciałbym przytoczyć jedyny polski opis tego wydarzenia, zanotowany przez Jana Świącickiego, studenta pochodzącego z Kobreńca koło Rypina, który pisał do swego przyjaciela, Franciszka Malinowskiego (późniejszego burmistrza Golubia): „Dnia 12. Februari Zaszczyt i Ozdoba Wieku naszego Kant pożegnał się z tym światem, dopelnivszy 80. roku zgrzybiałej starości. [...] Pogrzeb jego odłożonym został aż do 28 Febru.[ara], a to z tej przyczyny iż Aufzug, który mu studenci sprawić mieli, nie mógł w tak prędkim czasie przyjść do stanu. Studenci należący do Aufzugu wszyscy w uniformie żałobnej wyszli po niego wraz z muzykami z Collegium Albertinum, do których mimo zamku idących przyłączył się po tym general z oficerami. Portantes [...] niesła go na rękę pod biciem dzwonów po całym mieście aż do akademickiego kościoła, gdzie grób profesorów znajduje się. Przybliżającym się do Collegium Albertinum wyszedł minister, guwerner miasta i senat z całym gronem profesorów naprzeciwko, prowadząc Zug do kościoła”¹¹.

Gdybyśmy więc przyjęli czysto biograficzny punkt widzenia, musielibyśmy stwierdzić, że od narodzin do śmierci pozostał Kant wiernym wyznawcą luteranizmu. Można powiedzieć: Kant był „filozofem protestanckim”, ale czy był – jak twierdził Fryderyk Paulsen – „filozofem protestantyzmu”? Na ten temat pisało wielu autorów: Bruno Bauch, Heinrich Heine, Julius Kaftan, Friedrich Paulsen, Hans Rust, Aloysius Winter i inni. Wciąż też trwają badania dotyczące szczegółów związku Kanta z protestantyzmem. Jedna z ostatnich

⁹ Tamże, s. 193 i n.

¹⁰ Por. T. Kupś, *Opus postumum Immanueli Kanta*, Toruń 2016, s. 242.

¹¹ J. Świącicki, *Listy z Królewca*, oprac. nauk. T. Kupś, Toruń 2014, s. 70-73.

publikacji (Anny Szyrwińskiej) podejmuje na przykład wątek wpływu pietyzmu Spenera na filozofię moralną Kanta¹². Obecnie coraz krytyczniej ocenia się typowe dla historyków XIX-wiecznych jednoznaczne i entuzjastyczne utożsamienia filozofii Kantowskiej z antropologią i eschatologią luterzańską. Hasło Paulsena nie jest już przyjmowane bez zastrzeżeń. W Kantowskiej polemice z religijną metafizyką widać analogie do założeń leżących u podstaw reformy Lutera, ale Kantowska filozofia religii wydaje się jakąś formą kontynuacji ducha reformatorskiego na gruncie filozofii, nie zaś jedynie legitymizacją istniejących już i skostniałych w wieku XVIII rezultatów tej reformy.

*

Gdzie jednak leżą źródła tej wciąż niezaspokojonej potrzeby ustalenia czy Kant był, czy nie był „filozofem protestantyzmu”? Henryk Heine w napisanej w 1834 r. rozprawie zatytułowanej *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech* postawił tezę, że zrozumienie kultury Niemiec musi uwzględniać szczególne znaczenie protestantyzmu i filozofii w ich wzajemnym związku. Specyfika kultury niemieckiej miałby bowiem polegać na ścisłej, jednokierunkowej zależności filozofii niemieckiej od protestantyzmu¹³. Sądy wypowiedane przez poetę oparte zostały na przekonaniu, że historia niemieckiej kultury to proces postępującej laicyzacji, w którym protestantyzm zastąpił rzymski katolicyzm¹⁴, a filozofia transcendentna doprowadziła do całkowitego uwewnętrznienia boskości, przeżywanej odtąd autentycznie tylko w doświadczeniu moralnego obowiązku. Skutkiem widocznym tej zmiany religijnej postawy było odrzucenie zewnętrznego kultu oraz postępująca antropologizacja idei Boga¹⁵. Tak też po części rozumie ten proces historyczny Julius Kaftan, gdy trzy główne gałęzie chrześcijaństwa łączy z określoną tradycją filozoficzną: Kościół

¹² A. Szyrwińska, *Wiedergeborene Freiheit. Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Immanuel Kants*, Berlin 2017.

¹³ Oczywiście równie uzasadniony mógłby się okazać sąd odwrotny, że to religia w Niemczech kształtowała się pod silnym wpływem filozofii. Por. T. Namowicz, *Antropologizacja Boga*, [w:] *Filozofia niemieckiego oświecenia*, Warszawa 1973, s. 29 i n.

¹⁴ H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 45. Max Weber niemal dosłownie powtarza pogląd Heinego (*Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin 1994, s. 86): „Właśnie to absolutne (w luteranizmie do końca konsekwentne) odrzucenie zbawienia drogą sakramentów kościelnych było decydującym czynnikiem różniącym go od katolicyzmu. Ów wielki historyczny proces pozbawiania świata doczesnego pierwiastka cudowności – rozpoczynający się u proroków żydowskich i łączący się z helleńską myślą naukową, odrzucający jako przesąd i występki wszelkie magiczne środki poszukiwania zbawienia – znalazł w tej religii swoje zakończenie”.

¹⁵ *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, dz. cyt., s. 33.

Wschodni z platonizmem, katolicyzm z arystotelizmem, a protestantyzm z filozofią Kanta¹⁶.

W przekonaniu Heinego, korzyścią, jaką odniosła niemiecka kultura w wyniku upowszechnienia idei protestantyzmu, stało się niemal całkowite usunięcie z religii zabobonu. Istoty religii, od Lessinga po Kanta i Hegla, należą odtąd upatrywać wyłącznie w nauce moralnej – jedynym „testamencie”, który pozostawili po sobie założyciele chrześcijaństwa. W centrum tej zmiany stawia Heine właśnie Kanta i jego *Krytykę czystego rozumu*, od której – pisze – „rozpoczyna się w Niemczech duchowa rewolucja, która dostarcza zdumiewających analogii z rewolucją dokonaną we Francji w sferze materii”¹⁷. Zgodnie z tą analogią, Kant miał być „Robespierre’em” duchowego świata myśli, który mieczem krytyki teologii racjonalnej dokonał „egzekucji na deizmie”¹⁸.

Jeśli na bok odłożymy przesadne sformułowania Heinego, stanie się dla nas jasny, wprawdzie skromny, ale trwały i bogaty w konsekwencje, wkład Kantowskiej krytyki. Z duchem protestanckiej religijności zgodne jest odrzucenie teologiczno-filozoficznej spekulacji jako warunku powrotu do pierwotnej ewangelii, która polega wyłącznie na praktyce życiowej i która wybrzmiewa w słowach *Krytyki czystego rozumu*: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, aby zrobić miejsce dla wiary”¹⁹. Ludzkie powołanie jako stwoszenia Bożego realizuje się nie w aktywności intelektualnej, ale w praktyce życia kierującym się zasadami praktycznego rozumu.

Wydaje się, że cały istotny pogląd Kanta na religię został już wyrażony – choć na ogół nie wprost – w latach osiemdziesiątych, w pismach z filozofii praktycznej (w *Ugruntowaniu metafizyki moralności* i w *Krytyce praktycznego rozumu*). A jednak to dopiero *Religię w obrębie samego rozumu* (z roku 1793) uważa się nie tylko za najważniejsze dzieło filozoficzno-religijne Kanta, ale nawet traktuje się jako systematyczny wykład Kantowskiej filozofii religii (wcześniej Kant o religii prawie nie pisał²⁰). Czy jednak była ona takim systematycznym wykładem w zamierzeniu autora?

¹⁶ A. Raffelt, *Kant als Philosoph des Protestantismus – oder des Katholizismus?*, [w:] N. Fischer (Hrsg.), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Freiburg in Br. 2005, s. 144.

¹⁷ H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, dz. cyt., s. 107.

¹⁸ Tamże, s. 111.

¹⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane* [dalej: *Dz. z.*], t. 2, Toruń 2013, s. 63 [B XXX].

²⁰ To znaczy niemal nie pisał o religii wprost. Do takich rzadkich, wprost wypowiedzianych

Jedność tej rozprawie nadana został dopiero w drugim wydaniu (w 1794 r.), wskutek powiązania przedmową i dopiskami czterech oddzielnych esejów, pierwotnie zaplanowanych do publikacji w czasopismach. Nie wpłynęło to jednak na zasadniczo krytyczny, polemiczny a nawet ironiczny charakter publikacji. W wydanym w 1798 r. *Sporze fakultetów* Kant wspomina o *Religii w obrębie samego rozumu* jako o próbie nadania dogmatom wiary znaczenia moralnego²¹. Jednak trudno ją uznać jedynie za filozoficzną interpretację treści historycznej wiary kościelnej lub wyłącznie moralną wykładnię tekstu Biblii, chociaż to ostatecznie zagadnienie stanowi jeden z ważniejszych wątków tej pracy i dostarcza znakomitej ilustracji Kantowskiego sposobu rozumienia relacji między filozofią i religią na gruncie filozoficznej hermeneutyki tekstu biblijnego.

W uwagach dodanych w drugim wydaniu książki Kant wyjaśnia cel swoich rozważań. Poszczególne rozdziały książki, choć z pozoru odnoszą się do uniwersalnych zagadnień religijno-filozoficznych, w gruncie rzeczy poświęcone zostały omówieniu głównych zasad protestantyzmu²², a w założeniu Kanta mają stanowić „parerga” do religii zaprojektowanej filozoficznie jako mieszczącej się w granicach rozumu²³. Książka ta nie zawiera więc systematycznego wykładu religii rozumowej²⁴, ale wyłącznie dodatek do niej, ograniczony do krytycznego rozważenia czterech głównych kwestii: działania łaski,

uwag na temat religii, należy z pewnością definicja zamieszczona w *Krytyce praktycznego rozumu*: „[...] prawo moralne [*moralische Gesetz*] poprzez pojęcie najwyższego dobra jako obiektu i ostatecznego celu czystego praktycznego rozumu prowadzi do religii, tj. do poznania wszystkich obowiązków jako przykazań boskich – nie jako sankcji, tj. samowolnych, z istoty przypadkowych zarządzeń obcej woli, lecz jako istotnych praw wszelkiej wolnej woli samej przez się”. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, oprac. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dz. z.*, t. 3, s. 452 [V 129]. Ta definicja, z pewnymi modyfikacjami, powtarzana jest we wszystkich późniejszych pismach filozofa.

²¹ I. Kant, *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dz. z.*, t. 5, s. 221 [VII 39].

²² Szczegółowo na ten temat pisałem w innym miejscu. Por. T. Kupś, *Filozofia religii Immanuela Kanta*, Toruń 2008, s. 251 i n.

²³ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, [w:] I. Kant, *Dz. z.*, t. 5, s. 54 [VI 52].

²⁴ „[...] jest tu filozofia historii konstruowana za pomocą ignacjańskiej strategii Dwóch Sztandarów, teodycea, wykład moralności jako jądra wszelkiej religii, krytyka – często ostra – religijnej pozytywności, hermeneutyka i odzyskiwanie treści religijnych jako środków pomocniczych względem moralności” (X. Tilliette, *Chrystus filozofów. Prolegomena do Chrystologii filozoficznej*, Kraków 1996, s. 111). Zdaniem teologa, mimo szeroko zakrojonej krytyki historycznej i dogmatycznej warstwy religii, wiele z przedmiotu krytyki zostaje

cudów, tajemnic oraz środków zjednywania łaski²⁵. Odwoływanie się do tych – jak je Kant określa – „egzaltowanych” idei wynika ze słabości ludzkiego rozumu, który z jednej strony, bezsilny w realizowaniu swego powołania do postępowania czysto moralnego, pragnie jednak zagwarantować sobie osiągnięcie tego celu w inny sposób – zakładając działanie łaski, występowanie zdarzeń nadprzyrodzonych, przyjmując inną aniżeli tylko moralną naukę i licząc, że przychyłność Istoty Najwyższej da się zjednać inaczej niż tylko przez moralny tryb życia. *Religia w obrębie samego rozumu* byłaby zatem raczej wyliczeniem błędów, w jakie człowiek popada, ilekroć w swym postępowaniu nie chce oprzeć się wyłącznie na nieomyślności praktycznego rozumu. Przekonania te mogą przekształcić się w dogmatyczną wiarę kościelną, która często jest skłonna, by pomijać elementarny warunek czystości sumienia i bronić zasadności kultu, opierając się na fałszywym przekonaniu, że jest on właściwym sposobem zagwarantowania sobie Bożej łaski²⁶. Ale – z drugiej strony – rozum praktyczny, który nie jest w stanie pozbyć się poczucia niewyobrażalności celów, do których ma dążyć moralnymi środkami, wytwarza specyficzne, „moralnie transcendentn[e] ide[e]”²⁷. Jaka jest rola tych idei? Ich zadaniem nie jest – jak w przypadku czystych idei rozumowych – dostarczenie wzoru zupełności naszego poznania, ale raczej miernika doskonałości naszego postępowania, służą one – czytamy w *Krytyce praktycznego rozumu* – jako „prawzory praktycznej doskonałości, za nieodzowną wytyczną moralnego postępowania i zarazem za miarę porównania”²⁸.

jednak przez Kanta zachowane. Jest to z pewnością kompromis wynikający z konieczności zachowania pozytywności tej części religii, która nie popada w sprzeczność z prawem moralnym, a która jednak może wypełnić rolę narzędzia i środka do realizacji moralnego celu ludzkiego rodzaju.

²⁵ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 54 [VI 52].

²⁶ „[...] gdybyśmy przypuścili nawet coś, co się nigdy nie zdarza, że mianowicie znalazłaby się taka popularna religia, która oświadczałaby wyraźnie, iż łaskę boską pozyskać można jedynie dzięki moralnemu postępowaniu, i gdyby powołany został zastęp kapłanów, którzy pogląd ten wpajaliby ludziom w codziennych kazaniach i przy użyciu całej sztuki przekonywania – to jednak przesady ludzkie zakorzenione są tak głęboko, że z braku innych zabobonów za istotną treść religii uznano by raczej samą obecność na owych kazaniach niż upatrywano ją w nocie i dobrych obyczajach” D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 209.

²⁷ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 54 [VI 53].

²⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Dz. z., s. 205 [V 127]. Przykładem tej nieomyślności odniesienia do moralnego wzorca zawartego w rozumie praktycznym jest zastosowana

Na czym jednak polega transcendentny charakter tych idei? Dla przykładu, w eseju pierwszym (*O obecności złego pryncypium obok dobrego albo o radykalnym złu w ludzkiej naturze*) rozważa Kant zmianę ludzkiego usposobienia jako rezultat działania łaski. Ale takiego aktu interwencji Najwyższej Istoty w ludzkie postępowanie nie możemy sobie wyobrazić inaczej, aniżeli jako jakiejś postaci znanej nam przyczynowości. Takie wyjaśnienie powstania zła czy dobra stanowiłoby nie tylko pogwałcenie zasady autonomii woli i sprawiałoby, że postępowanie człowieka przestałoby w ogóle podlegać ocenie moralnej, ale byłoby także nieuprawnionym (transcendentnym) zastosowaniem pojęcia przyczynowości²⁹. Nic na tym świecie ani poza nim – parafrazując pierwsze zdanie *Uzasadnienia metafizyki moralności* – nie może uczynić człowieka ani moralnie dobrym, ani moralnie złym, poza jedynie dobrą wolą. „Nawet boska wszechmoc – czytamy w *Opus postumum* – nie może stworzyć moralnie-dobrego człowieka (uczynić go moralnie dobrym); on musi tego dokonać sam”³⁰.

Z tych powodów, zdaniem Kanta, należy odrzucić, a przynajmniej wykluczyć, zastosowanie argumentu łaski jako wyjaśnienia zmiany zachodzącej w ludzkim usposobieniu. Nawet gdybyśmy musieli ostatecznie zgodzić się na takie ratujące naszą ułomność działanie natury, niebios, opatrności czy Boga³¹, to i tak nie możemy nigdy ustalić, na czym miałyby ono polegać. Jest i pozostanie ono dla nas tajemnicą³², innymi słowy, nieznaną pozostaje dla nas podmiotowa podstawa determinowania woli (*Gesinnung*). Z pewnością więc Wilhelm Dilthey ma rację, gdy pisze, że: „niedająca się przecenić zasługa Kanta polega na odkryciu absolutnej wartości dobrej woli”³³. Używając pewnego skrótu, można powiedzieć, że najważniejszym wspólnym elementem doktryny protestanckiej oraz filozofii Kanta jest szczególne znaczenie zasady

przez Kanta wykładnia biblijnej opowieści o ofiarowaniu Izaaka. Por. T. Kupś, *Opus postumum Immanuela Kanta*, dz. cyt., s. 270.

²⁹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 54 [VI 53].

³⁰ I. Kant, *Opus postumum*, [w:] I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 21, Berlin 1936, s. 83 i 66.

³¹ Możliwość zamiennego używania określeń „Bóg”, „opatrność” czy „natura” uzasadniają przede wszystkim historyozoficzne rozprawki Kanta. Por. A. Bobko, *Myślenie wobec zła*, Kraków – Rzeszów 2007, s. 282-283.

³² I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 53 [VI 50-51].

³³ W. Dilthey, *Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins (1864)*, [w:] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart – Göttingen 1999, t. 6, s. 2.

wewnętrzności (*Prinzip der Innerlichkeit*)³⁴. Ale wewnętrzność tę Kant rozumie szczególnie – jako wprawdzie tajemniczą, jednak nieomylną władzę rozumu praktycznego. Bez wątpienia ta idea ulega stopniowemu wzmocnieniu w pismach filozofa, doprowadzając w *Opus postumum* do całkowitego zrównania rozumu praktycznego z Bogiem (co Kant wyraża za pomocą formuły *Deus in nobis*)³⁵.

Nie ma więc niczego dziwnego, że skoro pierwszy tekst Kanta poświęcony w całości filozofii moralnej zaczyna się od słów „Nigdzie, ani w świecie, a także poza nim, nie da się pomyśleć o czymś innym, co mogłoby być uznane za dobre bez ograniczeń, aniżeli tylko o dobrej woli”³⁶, to w ostatnich tekstach filozof uznaje, że władza takiego działania zasługuje na boską cześć i jest jedynym „bogiem we mnie”.

Te poglądy filozofa trudno byłoby pogodzić z jakąkolwiek kościelną ortodoksją. Przeciwnie, są one wyraźnie polemiczne. Dystans Kanta wobec wiary kościelnej i teologii protestanckiej najwyraźniej widać właśnie w *Religii...*, podobnie jak krytyczny stosunek wobec egzaltacji i mistycyzmu reprezentowanych przez pietyzm ujawnia się w *Sporze fakultetów*³⁷. Krytyczne zarzuty, jakie formułuje Kant wobec protestantyzmu, wynikają zapewne z przekonania, że rygorystyczna moralność oraz pierwotny radykalizm w odróżnianiu wiary od wiedzy uległy z czasem złagodzeniu w ortodoksji protestanckiej. Istota krytycyzmu Kanta na gruncie religii polega przede wszystkim na tym, że filozoficzna koncepcja religii rozumowej nie daje się utożsamić z żadnym wyznaniem, ani też nie występuje przeciw żadnemu z nich. Kant (nawiązując do oświeceniowych idei wyrażanych w pismach Swifta czy Lessinga) religię rozumie uniwersalnie, pozakonfesyjnie i przeciwstawia jej ideę historycznej wiary: „Istnieje tylko jedna (prawdziwa) religia, ale może być wiele rodzajów wiary”³⁸. Dlatego nie ma sensu ustalanie „doktrynalnej” czystości choćby niektórych tylko elementów Kantowskiej filozofii religii, i ich zgodności z zasadami luteranizmu. Owa „czystość” jest cechą tylko filozoficznego projektu

³⁴ Por. A. Winter, *Der andere Kant: zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim – Zürich – New York 2000, s. 7.

³⁵ Por. T. Kupś, *Opus postumum Immanuela Kanta*, dz. cyt., s. 248 i n.

³⁶ I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, przeł. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dz. z.*, t. 3, s. 146 [IV 393].

³⁷ I. Kant, *Spór fakultetów*, dz. cyt., s. 235 i n. [VII 53 i n.].

³⁸ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 105 [VI 107].

religii rozumowej, która oczywiście w pełni, ale tylko częściowo, w mniejszym lub większym stopniu, może ukazywać się w wierze kościelnej.

Najmocniej zgodność ducha filozofii Kanta z duchem protestantyzmu podkreślał wspomniany już Fryderyk Paulsen. „Kant dokończył to, co zaczął Luter”³⁹ – pisał, mając na myśli przede wszystkim dwie kwestie: zagwarantowanie w filozofii transcendentальной wzajemnej niezależności nauki i wiary (w obrębie teoretycznego użycia rozumu) oraz autonomię sumienia wobec zewnętrznego autorytetu (w obrębie praktycznego użycia rozumu). Kontynuacja reformy zapoczątkowanej przez Lutera w filozofii krytycznej Kanta polegałaby więc na podważeniu zasadności scholastycznego połączenia wiary i nauki (skoro odrzucona jest możliwość teologii spekulatywnej) oraz na przekonaniu, że wartość ludzkiego ducha zależy tylko od czystości wewnętrznych maksym woli.

Paulsen wskazuje trzy główne założenia filozofii Kanta, które uważa za zgodne z duchem luteranizmu⁴⁰. Po pierwsze, Kant jako konsekwentny racjonalista przyznaje rozumowi pełną autonomię w ocenie nie tylko tego, co prawdziwe lub fałszywe, ale także tego, co dobre bądź złe. Po drugie, Kant opowiada się za antydogmatyzmem (oraz związanym z nim antyintelektualizmem), uznając ograniczone kompetencje rozumu spekulatywnego, który zostaje zdyskredytowany jako władza rozstrzygania o wierze religijnej. Postawa ta przejawia się w Kantowskiej krytyce teologii racjonalnej. Po trzecie, Kant jest zwolennikiem praktycznej (moralnej) wiary rozumowej, którą przedstawia jako pośredni rezultat intelektualnej niewiary. Teoretyczny ateizm nie wyklucza teizmu moralnego⁴¹.

W jakim sensie wymienione założenia czystej wiary moralnej w filozofii Kanta, według Paulsena pozostają w zgodzie z duchem luteranizmu? Autonomii rozumu odpowiadałaby opozycja wobec autorytetów (także wobec autorytetu tradycji)⁴². Choć trudno fideizm Lutera identyfikować z racjonalizmem

³⁹ F. Paulsen, *Kant i jego nauka*, dz. cyt., s. 12. Por. A. Raffelt, *Kant als Philosoph des Protestantismus – oder des Katholizismus?*, dz. cyt., s. 141 i n.

⁴⁰ Por. F. Paulsen, *Kant, der Philosoph des Protestantismus*, Berlin 1899, s. 9.

⁴¹ I. Kant, *Danziger Rationaltheologie*, [w:] I. Kant, *Gesammelte Schriften*, t. 27, Berlin 1972, s. 1246-1247.

⁴² Początkowo deklarowana autonomia i wolność religijna – tutaj traktuję ją jako jeden z istotnych elementów luteranizmu – z pewnością, jak pisze Kołakowski, w praktyce okazała się jedynie „złudzeniem” głoszenia zasady indywidualnego życia religijnego, w sytuacji, gdy reformacja przestała znajdować się w opozycji wobec rzymskiego katolicyzmu. Por. L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 15, 1969, s. 160.

Kanta, który rozumowi (praktycznemu) przypisuje autonomię w interpretowaniu Biblii bądź dogmatów, każdorazowo odnoszonych do racjonalnych idei. Człowiek niezdolny do takiego aktu autonomii pozostaje skazany na zewnętrzny autorytet (tkwi w swej niedojrzałości). Z kolei antyintelektualizm i woluntaryzm Lutra korespondowałby z Kantowskim antydogmatyzmem, wyrażonym w krytyce teologii racjonalnej. Wiara bowiem nie jest aktem poznawczym ani z żadnego poznania nie wynika jako jego skutek, nie jest też rezultatem spekulacji czy argumentów opartych bodaj na faktach historycznych, ale wypływa z serca jako pewność bezpośrednia. Jedyne objawienie boskości wybrzmiewa tylko wewnętrznie jako „Dręczące [człowieka] wyrzuty sumienia [które] są głosem Boga w rozumie p r a k t y c z n y m”⁴³. Skutkiem tego nastawienia jest – dokonane ostatecznie w *Krytyce władzy sądowniczej* – odejście Kanta od teologii naturalnej na rzecz etyko-teologii: „Jest ze wszech miar koniecznym – pisze Kant w przedkrytycznej rozprawie z 1763 r. – przekonać się o istnieniu Boga, ale nie aż tak znowu koniecznym, ażeby go dowodzić”⁴⁴. Czterdzieści lat później nie porzucił tego przekonania, ale je zradycalizował: „Nie można pytać: czy istnieje Bóg w przyrodzie (jak gdyby był duszą świata), ponieważ pojęcie to jest sprzeczne; ale Bóg objawia się w moralnie-praktycznym rozumie i w kategorycznym imperatywie.”⁴⁵. To słowa zawarte w ostatnich notatkach Kanta zapisywanych u schyłku życia.

Julius Kaftan zapewne nawiązuje do tych wątków filozofii Kanta, gdy pisze: „Nie poprzez znajomość świata wiedzie droga ku poznaniu Boga, ale przez wewnętrzne doświadczenie moralne, w którym stajemy się osobami: tylko w i a r a prowadzi do Boga i jego poznania, wiara, tj. wypływające z wewnętrznych motywów osobowego życia, poznanie przewyciężające wciąż na nowo świat”⁴⁶. Sformułowany w ten sposób tak zwany „moralny dowód” nie jest rezultatem spekulacji, lecz efektem moralnego usposobienia człowieka. To z kolei łączy się z trzecim założeniem filozofii krytycznej, które – według Paulsena – również zgadza się z nauką Lutra: wartość moralna człowieka tkwi jedynie w formie określenia woli, nie zaś w jego materii albo, ujmując to innymi słowami, w wierze, a nie w uczynkach.

⁴³ I. Kant, *Opus postumum*, dz. cyt., t. 21, s. 149.

⁴⁴ I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, przekł. zbior. Translatorium Filozofii Niemieckiej IF UMK, [w:] I. Kant, *Dz. z.*, t. 1, s. 614 [II 163].

⁴⁵ I. Kant, *Opus postumum*, dz. cyt., t. 21, s. 92.

⁴⁶ J. Kaftan, *Kant, der Philosoph des Protestantismus*. Cyt za: A. Raffelt, *Kant als Philosoph des Protestantismus – oder des Katholizismus?*, dz. cyt., s. 144-145.

Rację więc ma z pewnością Kołakowski gdy pisze, że „etyka Kanta jest sekularyzacją antyracjonalnej teologii Lutra”⁴⁷, ale nie myli się także Tadeusz Namowicz, pisząc, że chrystologia Kantowska jest antropologizacją idei Boga⁴⁸, tak jak Bettina Stangneth, gdy twierdzi, że biblijna hermeneutyka stosowana przez Kanta jest radykalną postacią moralnej alegorezy⁴⁹.

Summary: Kant and Protestantism

The relationships between Kant’s philosophy and Protestantism are still the subject of studies and new findings. Contemporarily, the univocal and enthusiastic identification of Kantian philosophy with Lutheran anthropology and eschatology, typical for nineteenth-century historians, has been evaluated much more critically. Paulsen’s claim that Kant was a “philosopher of Protestantism” is not received without reservation. Some analogies with the foundations of Luther’s reform can be recognised in Kant’s polemic with religious metaphysics. However, Kant’s philosophy of religion seems to be a kind of continuation of the reformation spirit in the field of philosophy, but not only a legitimisation of the religious reform which in the 18th century were already fossilised and out of date.

Keywords: Kant, philosophy of religion, critique of religion, Protestantism, Deus in nobis

Tomasz Kupś – dr hab. filozofii, profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zajmuje się historią filozofii nowożytnej i filozofią religii. Autor monografii: *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda* (Toruń 2004), *Filozofia religii Immanuela Kanta* (Toruń 2008), *Opus postumum Immanuela Kanta* (ssToruń 2016). Na język polski przekładał między innymi rozprawy Kanta, Fichtego, Jaspersa, Schillera, Bultmanna, Müllera. Redaktor naczelny kwartalnika „Studia z Historii Filozofii” oraz serii wydawniczej publikującej materiały z dziejów recepcji filozofii Kanta w Polsce.

⁴⁷ L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 15, 1969, s. 168. Zdanie Kołakowskiego w tej sprawie nie wychodzi zasadniczo poza tezy sformułowane przez H. Heinego.

⁴⁸ T. Namowicz, *Antropologizacja Boga*, dz. cyt., s. 29. Por. T. Kupś, *Opus postumum*, dz. cyt., s. 239.

⁴⁹ B. Stangneth, *Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«*, Würzburg 2000, s. 239 i n.

Christoph Ehricht

Das Prämonstratenserklöster Belbuck als eine Keimzelle der Reformation im südlichen Ostseeraum¹

Das Kloster Belbuck ist in die Reformationgeschichte eingegangen vor allem als der Ort, an dem der pommersche Reformator Johannes Bugenhagen seine entscheidende Prägung erfahren hat. Neben und mit Bugenhagen ging eine Reihe von bedeutenden Persönlichkeiten aus dem Kloster hervor, die zwischen Hamburg und Riga die Reformation der Kirche gestalteten: Männer, aber zumindest auch eine Frau, da eng verbunden mit Belbuck das Prämonstratenserinnenstift Marienbusch in Treptow war.

Belbuck, in der Nähe von Treptow an der Rega gelegen, ist heute der Stadtteil Białobok der polnischen Stadt Trzebiatów. Herkunft und Ableitung des slawischen Ortsnamens (biały bog) legen die Vermutung nahe, dass das Kloster am Ort eines gentilreligiösen Heiligtums gegründet wurde. Im 13. und 14. Jahrhundert dürfte das Kloster zu den größten monastischen Einrichtungen im südlichen Ostseeraum gehört haben, im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert verschwindet es nahezu vollständig.² Seine archäologische Erforschung ist in der jüngsten Zeit im Rahmen eines deutsch-polnischen Forschungsprojektes erfolgt.³

Der Prämonstratenserorden wurde 1120 im französischen Premontre von Norbert von Xanten gegründet als Ordensgemeinschaft für Priester, die in

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags vom 23.11.2017 auf der Internationalen Wissenschaftlichen Konferenz des Historischen Instituts der Staatlichen Universität in St. Petersburg „Religion and Society in Europe from the Middle Ages to the Modern Times“.

² Das wissenschaftliche Standardwerk zur Geschichte und zu den damals verfügbaren Quellen ist immer noch Hermann Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern*. Stettin 1924. Band 1, S. 13 -91. Eine ausführliche Darstellung findet sich bereits in der Dissertation von Walter Paap, *Kloster Belbuck um die Wende des 16. Jahrhunderts*. (Baltische Studien NF Bd. 16, Stettin 1912).

³ Marian Rebkowski i Felix Biermann, *Klasztor Premontratsensów w Białobokach*. Archeologia i Historia. Szczecin 2015

einer monastischen Lebensform (Armut, Keuschheit, Gehorsam) zu dienen bereit waren. Zu den Besonderheiten gehört das Zusammenleben von Klerikern und Konversen (Laienbrüdern). Der Orden folgte der Augustinerregel, war also geistlich und theologisch eng verbunden mit dem Augustiner Chorherrenorden, in den Martin Luther 1505 eintrat. Er stand damit unter der für diese Ordensfamilie typischen Programmatik des absoluten Vorrangs der Orientierung an der Heiligen Schrift. Die späteren vier reformatorischen Grundprinzipien „sola scriptura, sola gratia, solus christus, sola fide“ dürften ihre Wurzeln in der augustiniischen Spiritualität und Frömmigkeit haben. Bekannt ist, dass Martin Luther sich zeitlebens gern als „Augustiner“ bezeichnet hat. Zur Charakterisierung des Prämonstratenserordens mag gehören, dass nach der Spaltung der Hussitischen Bewegung gemässigte Hussiten Aufnahme bei Prämonstratensern gefunden haben. Später hat das Aufkommen des als Häresie verurteilten Jansenismus im 17. Jahrhundert zu einer existenzbedrohenden Krise des Ordens geführt. Hier ist auf weitere Forschungsergebnisse zu hoffen.⁴

Nach Belbuck kamen auf Einladung von Herzog Kasimir I. etwa ab 1170 Prämonstratenser aus dem zu dieser Zeit dänischen Lund. Die erste Gründung des Klosters wird auf das Jahr 1177 datiert, eine Neugründung durch Prämonstratenser aus Friesland erfolgte 1208. Wirtschaftliche Grundlage waren vom Herzog zur Verfügung gestellte Ländereien.⁵ Bereits 1224 stiftete die pommerische Herzogin Anastasia das Kloster Marienbusch für Prämonstratenserinnen. Bereits Ende des 12. Jahrhunderts dürfte in Belbuck der Bau der Klosterkirche St. Peter begonnen haben. Über die Größe des Klosterkonventes gibt es kaum Informationen, eine Urkunde von 1337 erwähnt 24 Brüder, darunter wohl zwei Konversen.

Mit diesem Kloster kam Johannes Bugenhagen in Berührung, als er nach einem kurzen und unabgeschlossenen Studium in Greifswald 1504 als Lehrer und bald als Rektor an der Ratsschule in Treptow tätig wurde, offenbar auf Initiative des damaligen Belbucker Abtes Joachim.⁶ In den 17 Jahren seiner

⁴ Die Ordensgeschichte kann hier nicht im einzelnen verfolgt werden. Verwiesen wird auf Norbert Backmund, *Geschichte des Prämonstratenserordens*. Grafenau 1986. Für den Hinweis auf die durch den Jansenismus ausgelöste Krise danke ich dem Präses der Historischen Kommission des Prämonstratenserordens Prof. Dr. Dr. Ulrich Leinsle, Regensburg.

⁵ Dazu sehr ausführlich Walter Paap, a.a.O., S. 9 ff.

⁶ Aus der umfangreichen Literatur über den pommerischen Reformator sei hier hingewiesen auf: Hans-Günther Leder, *Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformator zum Reform-*

Tätigkeit entwickelte sich die Schule zu einer weit über die Grenzen Pommerns hinaus bedeutenden Bildungsstätte. Bugenhagen integrierte Schritt für Schritt die Auslegung biblischer Schriften in den Lehrplan seiner Schule. Für das Kloster war er bald als Gerichtsschreiber (Justiziar) tätig, wodurch vielleicht hier und an diesem Ort die Wurzeln seiner späteren Wirksamkeit als Verfasser von Kirchenordnungen gelegt worden waren.⁷

1509 wurde Bugenhagen zum Priester geweiht. Um 1517 übernahm er das Lektorat für Bibelauslegung an der von Abt Johannes Boldewan gegründeten Bibelschule des Klosters.⁸ Zur Vertiefung seiner exegetischen Kenntnisse hatte Bugenhagen bereits 1512 Kontakt zum Kreis der Münsteraner Humanisten um Johannes Murnellius aufgenommen – damit beginnt ein weiteres Leben und seinen Freundeskreis in Belbuck unter Leitung des Abtes Johannes Boldewan prägende Verbindung.⁹ Die Lektüre von Luthers Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“, die er beim Treptower Pfarrer Johannes Kureke kennengelernt hatte, überzeugt Bugenhagen nach anfänglichem Erschrecken und Widerspruch. Im Frühjahr 1521 verlässt er seine Treptower und Belbucker Wirkungsstätte, in der Mitte des vierten Lebensjahrzehnts und in einer hochgeachteten Position. Er zieht nach Wittenberg, zunächst zu Philipp Melanchthon, da Luther sich bereits auf den Weg zum Reichstag in Worms gemacht hatte. Andere Ordensbrüder folgen Bugenhagen, der Konvent löst sich auf bzw. wird auf Initiative des Kamminer Bischofs Erasmus von Manteuffel durch Herzog Bogislaw X. aufgelöst.

ator. Studien zur Biographie., Hg. Von Volker Gummelt (Greifswalder Theologische Forschungen Bd. 4) Frankfurt 2002.

⁷ Zu Bugenhagens Weg als Verfasser der wichtigsten Kirchenordnungen Norddeutschlands vgl. die ausführliche Einleitung von Norbert Buske in: *Die pommersche Kirchenordnung von Johannes Bugenhagen 1535. Text mit Übersetzung, Erläuterungen und Einleitungen*. Herausgegeben im Auftrag der Evangelischen Landeskirche Greifswald von Norbert Buske., Berlin 1985.

⁸ Über das Kloster, seine Bibelschule und vor allem über Abt Johannes Boldewan hat Bugenhagen sich ausführlich und mit überschwänglichem Lob in seiner historischen Darstellung „Pomerania“ geäußert. Vgl. dazu: Johannes Bugenhagen, *Pomerania. Faksimiledruck und Übersetzung der Handschrift von 1517/18*. Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte durch Norbert Buske, übersetzt von Lotte Poelchau u.a. Schwerin 2008, hier vor allem ab S. 188.

⁹ Zu Bugenhagens Kontaktaufnahme zu führenden Humanisten, mit der wohl auch der Grundstein zur lebenslangen Freundschaft mit Philipp Melanchthon gelegt wurde, vgl. Thomas Willi, *Die Harfe Gottes – Bugenhagens „In librumpsalmoduminterpretatio“ und ihre Quellen*. [In:] Irmfried Garbe und Heinrich Kröger (Hg.), *Johannes Bugenhagen (1485 – 1558) Der Bischof der Reformation.*, Leipzig 2010.

Dass Bugenhagens Weg nach Wittenberg und zu Luther nicht unvorbereitet war, zeigt eine Predigt Bugenhagens zum Peter- und Paulstag 1519 oder 1520 in der Belbucker Klosterkirche, die zugleich die geistige Welt des Klosters lebendig werden lässt. Kirchenkritik und Reformstreben spielten offensichtlich bereits in dieser Zeit eine beherrschende Rolle. Wir hören in Bugenhagens Predigt: „Wenn wir uns als gute Priester erweisen, so würde es wahrlich nicht an frommen Menschen fehlen, die hinreichend uns mit allem versorgten. Nun aber werden ohne Auswahl viele Priester, die der Kirche nichts nützen, ja viel Ärgernis anrichten, denn sie kennen nichts als die Messe, die übrige Zeit bringen sie mit Fressen, Saufen, Hurerei, Kegel- und Würfelspiel, drei- bis vierstündigen späten Trinkgelagen und unnützem Geschwätz zu, und können nicht eine Stunde ohne Widerwillen auf göttliche Dinge verwenden. ... Darum ihr Priester Christi, die ich alle in Christo liebe als meine Brüder und verehere als meine Herren, beschwöre ich euch bei unserm Herrn Jesu Christo, dass ihr nicht vieles, was ich gesagt habe anseht, als wäre ich gekommen, um euch Vorwürfe zu machen, sondern denkt, dass ich wollte erinnern, was recht ist, nicht aus mir selbst, sondern aus der Heiligen Schrift, nicht weil ich es mir anmaßen wollte zu meistern, sondern weil die Liebe es gebot. Ich rufe Christum zum Zeugen an: Die Liebe hat mich gezwungen, solches zu sagen.“¹⁰

Einige Belbucker Ordensbrüder stellten sich mit und neben Bugenhagen auf die Seite der Reformation. Die bekanntesten sollen hier als bedeutsame Akteure der Kirchenerneuerung vorgestellt werden, da ihr Lebensweg und ihr reformatorisches Wirken Rückschlüsse auf die Gedankenwelt im Belbucker Kloster erlaubt, von dem sie alle ausgegangen sind und in dem sie ihre späteren Entscheidungen vorbereiteten.

Zu nennen ist zuerst Bugenhagens Belbucker Freund, der Abt Johannes Boldewan.¹¹ Die erste Erwähnung findet er in der Immatrikulationsmatrikel der Greifswalder Universität von 1503, wo er zeitgleich mit Johannes Bugenhagen studiert hat. Nach dieser Eintragung wurde er 1485 in Greifenberg geboren. Nach dem Studium führte ihn sein Weg zunächst nach Belbuck, von dort über Stolp und das Kloster Pudagla in das Plebanat von Treptow, im April

¹⁰ Die Predigt gehört zu den wenigen überlieferten Schriften aus Bugenhagens vorreformatorischer Zeit. Sie ist jetzt wieder abgedruckt in Norbert Buske, *Johannes Bugenhagen und die Reformation im Herzogtum Pommern. Texte*. Greifswald 1985.

¹¹ Wenn keine andere Literatur angegeben werden kann, wird für die folgenden biographischen Notizen auf die jeweiligen Einträge in der freien Enzyklopädie www.wikipedia.org sowie in weiteren Lexika (Theologische Realenzyklopädie (TRE) oder Allgemeine Deutsche Biographie (ADB)) verwiesen.

1517 wird er das erste Mal als Abt des Klosters Belbuck genannt. 1522, nach Auflösung des Belbucker Konventes, folgt er Bugenhagen nach Wittenberg und wird später von ihm als Geistlicher an die Petrikirche in Hamburg vorgeschlagen, um die in Hamburg eingeleiteten Reformen zu unterstützen. Um 1529 ist er dort verstorben.

Zwei Belbucker haben eine entscheidende Rolle bei der Reformation in Stralsund gespielt.¹² Johannes Äpinus (1499-1553) aus dem brandenburgischen Ziesar war bis 1518 in Belbuck und studierte dann an der Universität in Wittenberg. Mit dem dort erworbenen akademischen Grad eines Baccalaureus übernahm er 1520 die Leitung einer Schule in Brandenburg, ab 1524 das Rektorat der St. Johannis-Schule in Stralsund. Hier wurde er vom Rat der Stadt mit der Ausarbeitung einer Kirchen- und Schulordnung beauftragt, die am Allerheiligentag 1525 verkündet wurde und die zuvor eingetretenen Wirren und Unruhen in der Hansestadt beendete. Diese Ordnung gilt als erste protestantische Kirchenordnung. Sie enthält wie Bugenhagens spätere Kirchenordnungen die drei Regelungsgegenstände Gottesdienstliches Leben, Bildung und Armenfürsorge, die „notae ecclesiae“ der evangelischen Kirche! Die Vermutung liegt nahe, dass das Ordnungswerk des Äpinus auch ein Ergebnis der Zusammenarbeit mit Bugenhagen war, belegen lässt sich dies (noch) nicht. 1529 zog Bugenhagen seinen Freund Äpinus zu der Flensburger Disputation mit dem Täufer Melchior Hofmann hinzu, wodurch der Kontakt nach Hamburg und zum Herzog von Schleswig-Holstein, dem späteren dänischen König Christian III. hergestellt wurde. Zur Umsetzung von Bugenhagens 1529 für Hamburg verfasster Kirchenordnung wird Äpinus als Hauptpastor an St. Petri berufen und wird später erster Superintendent in Hamburg.

Christian Ketelhodt, 1492 im pommerschen Kreis Greifenberg geboren, gehörte früh zum Belbucker Kloster und wurde 1522 für kurze Zeit Nachfolger von Abt Boldewan. Als Herzog Bogislaw auf Betreiben des Kamminer Bischofs Erasmus von Manteuffel den Konvent auflöste, begab Ketelhodt sich auf Wanderschaft und kam 1523 nach Stralsund. In der Stadt war es zu den bereits erwähnten Unruhen gekommen, die sich gegen Missstände in der Kirche richteten, aber auch soziale Ursachen hatten.¹³ Ketelhodt predigte zunächst im Freien außerhalb der Stadt, unter dem Schutz des Bürgermeisters

¹² Vgl. dazu jetzt Norbert Buske, *Zur Geschichte des eigenständigen evangelischen Kirchenrechts in Stralsund*. In : Norbert Buske, Heiner Lück, Dirk Schleinert, *Die Stralsunder Kirchen- und Schulordnung von 1525*. Schwerin 2017, S. 13 – 56.

¹³ Immer noch lesenswert ist die für die damaligen Verhältnisse sehr bemerkenswerte Dar-

aber ab 1. Juni 1523 in der Hauptkirche St. Nikolai. Der bereits erwähnte Treptower Pfarrer Johannes Kureke unterstützte ihn. 1524 brach der Konflikt zwischen den Anhängern der neuen Lehre und den römisch-katholischen Priestern offen aus, es kam zu einem Bildersturm und gelegentlich zu gleichzeitig von Vertretern beider Parteien sehr kontrovers gehaltenen Gottesdiensten und Predigten. Erst die Einführung der Kirchen- und Schulordnung von Johannes Äpinus führte zu einer Beruhigung der Lage. Ketelhodt wurde Pfarrer an St. Nikolai und 1533 Superintendent in Stralsund.

Über die damaligen Grenzen des Reichs hinaus ist der Belbucker Andreas Knopken (1468-1539) als Reformator im livländischen Riga wirksam geworden.¹⁴ Knopken war Geistlicher in Groß-Möllen und in Bublitz im Bistum Kammin und lernte Bugenhagen wohl über seinen Bruder Jakob kennen, der über ein Vikariat in Treptow verfügte. Nach Bugenhagens Weggang aus Belbuck und Treptow wurde Knopken für kurze Zeit dessen Nachfolger an der Bibelschule des Klosters. Bereits 1522 folgte er seinem Bruder nach Riga und trat in der Öffentlichkeit auf im Rahmen einer Disputation über 24 von ihm verfasste Thesen zur Erneuerung der Kirche. Daraufhin wurde er zum Archidiakon von St. Peter in Riga gewählt und setzte sich bis zum Schluß seiner Wirksamkeit – ganz im Geist Bugenhagens – erfolgreich für eine behutsame Durchsetzung der Reformation ein.

In dem bereits erwähnten mit Belbuck verbundenen Prämonstratenserinnenkloster Marienbusch, das bald nach seiner Gründung in die Stadt Treptow verlegt wurde, lebte Elisabeth von Meseritz (geb. um 1500), Tochter einer Familie aus dem brandenburgisch-pommerschen Grenzgebiet. Bald nach Bugenhagen brach auch sie nach Wittenberg auf. Sie heiratete dort Luthers Mitstreiter Caspar Cruciger und wurde als Elisabeth Cruciger zu einer der ersten Liederdichterinnen der Reformation. Bereits 1535 ist sie in Wittenberg gestorben.¹⁵

stellung der Ereignisse in der Arbeit des langjährigen Stadtarchivars Herbert Ewe, *Geschichte der Stadt Stralsund*. Weimar 1984 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Stralsund Band 10).

¹⁴ Zur livländischen Refomationsgeschichte und zum Wirken von Knopken in Riga vgl. die ausführliche und detailreiche Darstellung bei EnnTarvel, *Kirche und Bürgerschaft in den baltischen Städten im 16. und 17. Jahrhundert*. In: Matthias Asche, Werner Buchholz, Anton Schindling (Hgg.) *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*, Bd. 3, Münster 2011; hier besonders S. 24 – 26.

¹⁵ Crucigers einziges überliefertes Lied von 1524 „Herr Christ der einig Gott’s Sohn“ ist bis heute im gottesdienstlichen Gebrauch der evangelischen Kirchen in Deutschland. In poet-

Das Kloster Belbuck wurde nach Auflösung des Konventes von Bogislaw X. unter herzogliche Verwaltung gestellt und nach Einführung der Reformation 1535 von Herzog Barnim IX. säkularisiert.¹⁶ Am Osterdienstag 1560 begann nach einem Blitzeinschlag die Zerstörung des Klosters und der Klosterkirche durch Brand, ab 1616 die endgültige Verwüstung.

Bedeutsam bleibt das Kloster Belbuck als Ort, an dem herausragende Akteure der Reformationsbewegung ihre geistliche Prägung empfangen. Die Namen Bugenhagen, Äpinus und Knopken stehen für eine behutsame und friedfertige, Ketelhodt für eine eher kämpferische Reformation in Norddeutschland und im gesamten südlichen Ostseeraum, zwischen Kopenhagen, Hamburg, Lübeck, Stralsund bis nach Riga. Ihr Wirken führt vor Augen, wie komplex und vielgestaltig die reformatorischen Prozesse verliefen.

Die gern verwendeten Kategorisierungen „Reformation von oben vs. Reformation von unten“ werden wie die meisten historischen Konstruktionen der Wirklichkeit nur bedingt gerecht. Reformatorischer Erneuerungswille, ausgelöst durch Kleriker oder durch Bürgerproteste und vollendet durch Ratsbeschlüsse und herzogliche Entscheidungen hatte viele Gesichter und schwer voneinander zu trennende Erscheinungsformen. Immer wieder spannend bleibt die Frage, wie die Zeitgenossen die Reformation erlebten – als ein allmähliches Hinüberwachsen oder als Bruch und einschneidende Zäsur.¹⁷

Belbuck als Keimzelle - von historischer, europäischer Bedeutung weit über die Kirchenreformation hinaus ist das Wirken eines früheren Belbucker Lektors in Kopenhagen. Als nach den Wirren nach Auflösung der Kalmarer Union und der Grafenfehde der Herzog von Schleswig als Christian III. das Königtum für Dänemark übernehmen konnte, ein Bewunderer Martin Luthers seit vielen Jahren, wurde Bugenhagen mit der Krönung und der Leitung der

ischer Sprachkraft be- und verdichtet es einprägsam die Grunderkenntnisse der neuen Wittenberger Theologie.

¹⁶ Die komplizierten und dramatischen Vorgänge um die Auflösung des Klosters und seine Umwandlung in ein herzogliches Amt beschreibt Walter Paap, a.a.O. S. 49 ff.

¹⁷ Wie sehr Bugenhagen die Möglichkeit eines kontinuierlichen Hinüberwachsens sah und zu verwirklichen suchte, wird daran deutlich, dass er in der pommerschen Kirchenordnung von 1535 anfangs von der Übernahme der geistlichen Leitung durch den Kamminer Bischof Erasmus von Manteuffel ausging. Und noch dessen späterer Nachfolger Martin von Weiher bemühte sich ab 1549 mit Erfolg um eine päpstliche Anerkennung – und führte gleichzeitig Visitationen nach Bugenhagens Kirchenordnung durch. Vgl. dazu Jürgen Petersohn, *Die Kamminer Bischöfe des Mittelalters. Amtsbiographien und Bistumsstrukturen vom 12. bis 16. Jahrhundert*. Schwerin 2015, hier bes. S. 101 ff.

Krönungsfeierlichkeiten beauftragt. Der „Doktor Pomeranus“ übte damit bischöfliche Funktionen aus und hatte eine eigene, an traditionellen Krönungsfeierlichkeiten orientierte Liturgie für die Zeremonie ausgearbeitet. Damit waren auch die Voraussetzungen dafür geschaffen, dass später Christians Sohn Magnus von Dänemark einflussreiche Positionen im Baltikum besetzen konnte. Er heiratete Maria Wladimirowna Staritskaja, eine Nichte von Zar Iwan IV., der Magnus zum König von Livland einsetzte. Auch wenn Magnus dieses Königtum wohl nie übernehmen konnte, haben wir hier doch eine bemerkenswerte, sicher indirekte und auf verschlungenen Wegen gehende Nachwirkung des Geistes von Belbuck in die russische Geschichte.¹⁸

Ein Blick auf die letzten Lebensjahre des sicher bedeutendsten Belbuckers Johannes Bugenhagen wirft bedrückende Fragen auf. Einen seiner späten Briefe schrieb er dem dänischen König Christian III., ein Hinweis auf die enge und freundschaftliche Beziehung zwischen beiden. Der Brief zeigt zugleich, wie überschattet der letzte Lebensabschnitt Bugenhagens war: „Hier predige ich, lese Lectionen in der Schulen, schreibe, richte Kirchensachen aus, examinire, ordinire und sende viel Prediger aus, bete mit unserer Kirchen und befehle alles dem himmlischen Vater – und werde dafür geplaget von den Teufelchen, lügern, lesterern, Heuchlern und anderen Schwermern.“¹⁹ Die innerprotestantischen Streitigkeiten nach Luthers Tod klingen hier an, Vorwürfe und Anfeindungen, denen Bugenhagen wegen seines Verhaltens nach der Besetzung Kursachsens im Schmalkaldischen Krieg und in den Auseinandersetzungen um das Augsburger bzw. Leipziger Interim ausgesetzt war. Wohl vor allem aus Sorge um den Fortbestand der Wittenberger Universität hatte Bugenhagen einen Brief an Moritz von Sachsen geschrieben, in dem er nur seine Bereitschaft zu loyalem Verhalten kundtat, der aber von seinen Gegnern als Zeichen eines Verrats denunziert wurde.

Die hier angedeuteten Vorgänge werden dazu beigetragen haben, dass Bugenhagen lange Zeit in der protestantischen Geschichtserzählung nicht den ihm gebührenden Platz fand. Um so dringlicher bleibt die Aufgabe der

¹⁸ Zu der schillernden Figur des Sohnes von Christian III. vgl. Jens E. Olesen, *Das Siegel Herzog Magnus' von Holstein, Bischof von Ösel und Kurland (1562)*, [in:] Matthias Asche, Werner Buchholz, Anton Schindling (Hgg) *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*, Bd. 4 Münster 2012, hier S. 63 ff.

¹⁹ Vgl. dazu Volker Gummelt, *Johannes Bugenhagen – ein Kirchenmann in Zeiten des Umbruchs*. [In:] Irmfried Garbe / Heinrich Kröger (Hrsg.) *Johannes Bugenhagen (1485 – 1558) Der Bischof der Reformation.*, Leipzig 2010, hier S. 301 der Auszug aus Bugenhagens Brief.

weiteren Erforschung seines Wirkens, seiner Werke, seiner Freunde und ihres geistlichen Ausgangspunktes im Kloster Belbuck.

Summary: The Premonstratensian Monastery in Belbuck as a starting point for the Reformation in the Southern Baltic Sea region

The monastery in Belbuck near Treptow upon Rega in the former Duchy of Pomerania (today Białoboki / Trzebiatów in Pomorze Zachodnie/ Westpomerania, Poland) was founded in the end of the 12th century by Premonstratensians from Lund. In the beginning of the 16th century some very important theologians worked there. They were friends of Johannes Bugenhagen who, later on, became a friend of Martin Luther and Reformer of the northern Germany and of the Kingdom of Denmark. His friends in Belbuck were Johannes Boldewan, Johannes Äpinus, Christian Ketelhodt, Andreas Knopken. Connected with the monastery was a nunnery in Treptow, where Elisabeth von Meseritz (Elisabeth Cruciger) lived. They all exerted great influence on the Reformation and stabilization of the Lutheran Church from Copenhagen as far as Riga. The monastery itself has been, since 1616, completely destroyed, but remembrance of its history may be helpful for a more diverse understanding of very various processes occurring during the early time of “Reformation” in the Southern Baltic Sea region.

Keywords: Monastery in Belbuck, Protestantism, Pomerania, Reformation, Johannes Bugenhagen

Streszczenie: Klasztor Norbertanów (Premonstratensów) w Białoboku (Belbuck) jako punkt wyjścia do Reformacji w regionie Południowego Bałtyku

Klasztor w Białoboku koło Trzebiatowa (Treptow) nad Regą (Pomorze Zachodnie), w dawnym Księstwie Pomorskim, założony został pod koniec XII wieku przez Norbertanów pochodzących z Lund. W początkach wieku XVI działali tu niektórzy z najważniejszych teologów, przyjaciele Johanesa Bugenhagena, który, w późniejszym okresie, został przyjacielem Marcina Lutra i Reformatora północnych Niemiec i Królestwa Danii. Jego współpracownikami w Trzebiatowie byli Johannes Boldewan, Äpinus, Christian Ketelhodt, Andreas Knopken. Klasztor w Białoboku powiązany był z klasztorem żeńskim w Trzebiatowie, w którym żyła Elisabeth von Meseritz (Elisabeth Cruciger). Wszyscy razem wywarli znaczny wpływ na Reformację oraz stabilizowanie Kościoła Luterskiego od Kopenhagi aż po Rygę. Sam klasztor, już od roku 1616, nie istnieje, jednakże przypomnienie jego historii może być pomocne w bardziej zróżnicowanym rozumieniu wielu różnych procesów, jakie zachodziły we wczesnych latach Reformacji w regionie Południowego Bałtyku.

Słowa kluczowe: klasztor w Białobokach, protestantyzm, Pomorze, Reformacja, Johannes Bugenhagen

ks. Christoph Ehricht – (1950), duchowny Kościoła ewangelickiego w Niemczech, nadradca kościelny w Ewangelickim Kościele Północnych Niemiec (Nordkirche), dr teologii ewangelickiej w zakresie historii Kościoła, członek Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e.V., badacz dziedzictwa Jana Bugenhagena, ekumenista. W roku 2014 uhonorowany przez Diakonię Polską KEA w RP nagrodą specjalną.

Ewa Sojka, Jerzy Sojka

Kazanie Marcina Lutra na poświęcenie kościoła zamkowego w Torgawie

Kazanie Marcina Lutra¹ zatytułowane „Poświęcenie nowego domu dla urzędu zwiastowania Słowa Bożego, wybudowanego przy zamku książąt elektorów w Torgawie”² zajmuje szczególne miejsce w jego działalności kaznodziej-skiej³. Wynika to z faktu, że okoliczności, w jakich zostało wygłoszone, były wyjątkowe. Z tego względu w pierwszej części niniejszego artykułu zaprezentowany zostanie kościół, przy okazji poświęcenia którego M. Luter wygłosił omawiane kazanie. W drugiej przedstawione zostanie tłumaczenie tekstu kazania. Część trzecia natomiast stanowić będzie komentarz do głównych wątków teologicznych poszczególnych części tekstu Reformatora.

1. Kościół zamkowy w Torgawie – programowy kościół ewangelicki

Kościół zamkowy w Torgawie powstał jako element rozbudowy zamku Hartenfels w pierwszej połowie lat 40. XVI w. Decyzja o tej rozbudowie była skutkiem przeniesienia przez elektora saskiego Jana Fryderyka w 1532 r. swojej rezydencji z Wittenbergi do Torgawy. Kościół zamkowy miał nie tylko pełnić

¹ Pisma Marcina Lutra [za:] *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883-2009 [skrót: WA] według schematu WA, tom, strona. Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego cytowano za wydaniem: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, red. I. Dingel i in., Göttingen 2014 [dalej: BSELK], a ich polski przekład za: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, wyd. 3, Bielsko-Biała 2011 [dalej: KWKL].

² WA 49, 588-614.

³ Potwierdza to fakt, że ma ono swoje stałe miejsce w wyborach kazań w renomowanych edycjach dzieł Reformatora. Por.: M. Luther, *Kirchweihtag. Luk. 14, 1-6*, [w:] *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*, red. K. Aland, t. 8, Göttingen-Stuttgart 1959-74, s. 440-444; M. Luther, *Sermon at the Dedication of Castle Church, Torgau, 1544*, [w:] *Luther's works*, red. J.J. Pelikan i in., t. 51, Philadelphia 1959, s. 331-354.

rolę świątyni w rezydencji elektora, ale także przekazywać podstawowe treści ewangelickiej wiary⁴. Rości on sobie prawo do tytułu pierwszej świątyni, która została zbudowana od podstaw jako ewangelicka⁵.

Choć w dniu poświęcenia jeszcze niecałe wyposażenie kościoła było ukończone, to na miejscu już znajdowały się jego podstawowe elementy, które za pomocą środków artystycznych przekazywały podstawowe zasady luteriańskiej teologii, a także pojmowania oraz znaczenia nabożeństwa i jego części. Należały do nich portal wejściowy, ambona oraz ołtarz⁶.

Portal wejściowy przygotowywał wchodzących do uczestnictwa w nabożeństwie, kierując ich myśli na pasję Chrystusa. Umieszczone na portalu putta trzymały bowiem symbole męki Chrystusa. Ten obraz uzupełniało przedstawienie jabłka granatu jako symbolu zmartwychwstania, a także znajdująca się nad wejściem scena oplakiwania Chrystusa zdjętego z krzyża. Portal wykorzystywał tradycyjne motywy obecne także w nieewangelickich budowach sakralnych tamtego czasu⁷. Jednocześnie jednak wskazywał on na istotny motyw teologii ewangelickiej: krzyż Chrystusa, który odgrywał w myśleniu M. Lutera kluczową rolę, nie tylko ze względu na fakt, że dokonało się na nim dzieło zbawienia człowieka, ale także dlatego, że perspektywa krzyża⁸ była zasadniczym punktem wyjścia dla reformacyjnego poznania teologicznego⁹.

Kolejnym elementem wyposażenia był prosty stół ołtarzowy, wsparty na przedstawieniach czterech aniołów. Postacie aniołów można uznać za nawiąza-

⁴ G. Wimböck, *Macht des Raumes, Raum des Bildes: Die Ausstattung der Schloßkirche von Torgau*, [w:] *Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation*, red. E. Bünz i in., Leipzig 2005, s. 234.

⁵ Na ten temat zob.: G. Wimböck, *Macht des Raumes...*, dz. cyt., 234, przyp. 4.

⁶ G. Wimböck, *Exemplaridei. Die Kirchenausstattungen der Wettiner im Reformationszeitalter*, [w:] *Glaube und Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit. Aufsätze*, red. H. Marx, C. Hollberg, Dresden 2004, s. 192.

⁷ Tamże; G. Wimböck, *Macht des Raumes...*, dz. cyt., s. 240 n.

⁸ Zob.: „Nie tego można nazwać zgodnie z prawdą teologiem, który ogląda «niewidzialną istotę» Boga, która «w stworzonych rzeczach jest poznawalna» [Rzym 1,20], lecz tego, kto rozpozna samoobjawienie Boga [2 Mż 33,23], które jest widoczne w cierpieniu i krzyżu” (WA 1, 354, tłum. polskie: Ł. Barański, tłumaczenie robocze na potrzeby zajęć w ChAT, w archiwum autora); Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 1, Bielsko-Biała 2016, s. 86.

⁹ Zob.: M. Uglorz, *Krzyż i śmierć Jezusa Chrystusa w teologii Marcina Lutera*, [w:] *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutera i ksiąg wyznaniowych Kościoła luteriańskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 97-106.

nie do przekonania M. Lutra, które wyrażał m.in. w jednym ze swoich podstawowych pism liturgicznych *Formula missae*, że udział w Wieczery Pańskiej jest częścią wyznania, jakie składają chrześcijanie między innymi przed Bogiem i jego aniołami¹⁰. Nawiązujące do Sakramentu Ołtarza przesłanie zostało w pełni podkreślone, kiedy już po poświęceniu uzupełniono je o retabulum ołtarzowe pędzla Lukasa Cranacha Starszego, w którego centrum przedstawiono Wieczere Pańską¹¹. Nie pozostawia to wątpliwości, któremu z dwóch kluczowych elementów luterńskiego nabożeństwa poświęcony jest ołtarz¹².

Szczególną rolę w artystycznym wystroju kościoła zamkowego w Torgawie odgrywała jednak ambona. Jej centralne położenie oddawało znaczenie kazania, Słowa zwiastowanego w luterńskiej teologii¹³. Jako dekorację ambony przygotowano szczególny program ikonograficzny, ujęty w trzech reliefach przedstawiających trzy sceny ewangeliczne. Idąc od lewej, są to: Chrystus i cudzołożnica (J 8,1-11), kazanie 12-letniego Jezusa w świątyni (Łk 2, 41-52) oraz wypędzenie przekupniów ze świątyni (J 2, 13-21). Relief Chrystus i cudzołożnica ukazuje kluczowe dla teologii luterńskiej przeświadczenie, że podstawą zbawienia nie jest wypełnianie uczynków Zakonu, które symbolizuje tu stojący w tle Mojżesz z tablicami Prawa, ale łaska Chrystusa, który zwraca się do grzesznika. Centralnie umieszczone przedstawienie Chrystusa jako kaznodziei w świątyni podkreśla

¹⁰ H.-J. Krause, *Die Schlosskapelle im Torgau*, [w:] *Glaube Und Macht. Sachsen...*, dz. cyt., s. 183; por.: WA 12, 216.

¹¹ G. Wimböck, *Macht des Raumes...*, dz. cyt., s. 241.

¹² Zob. M. Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, Tübingen 2011, s. 154-157; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała 2017, s. 162-166; por.: WA 12, 205-220; WA 19, 72-113.

¹³ Por.: „Gdzie bowiem Duch Święty nie sprawia, aby Słowo było głoszone, i gdzie nie budzi serc, aby je przyjmowano, tam bywa ono martwe, jak było za papieżstwa, gdy wiara była pod korcem, gdy nikt w Chrystusie nie rozpoznawał Pana ani też Ducha Świętego jako tego, który uświęca. To znaczy, nikt nie wierzył, iż Chrystus jest naszym Panem w tym znaczeniu, że bez naszych uczynków i zasługi zdobył dla nas taki skarb i miłymi nas uczynił Ojcu. Czego tedy tam brakowało? Brakowało obecności Ducha Świętego, który mógł być to objawić i spowodować zwiastowanie; byli tam natomiast ludzie i złe duchy, którzy nas uczyli, że przez własne uczynki można być zbawionym i zdobywać łaskę. Dlatego też nie jest to chrześcijański Kościół. Gdzie bowiem nie ma zwiastowania o Chrystusie, tam też nie ma i Ducha Świętego, który tworzy, powołuje i zgromadza Kościół chrześcijański, poza którym nikt nie może przyjść do Chrystusa Pana, gdzie słowo zwiastowane tam Kościół (*Duży katechizm, Część druga. O wierze, Trzeci artykuł*, BSELK, s. 1060; KWKL, s. 98). Zob. także: A. Beutel, *Wort Gottes*, [w:] *Luther Handbuch*, red. A. Beutel, wyd. 2, Tübingen 2010, s. 362-371; J. Sojka, *Słowo zwiastowane w teologii Marcina Lutra i późniejszym luteranizmie*, [w:] *Billy Graham „Ewangelizator w rozdartym świecie”*. Studium ekumeniczne, red. A. Palion, Katowice 2015, s. 49-74.

rangę zwiastowania Słowa Bożego – kazania. Relief ten obrazuje więc podstawową działalność, jakiej podejmuje się stający na ambonie duchowny. Jednocześnie obrazuje on także dwa sposoby odniesienia się do zwiastowanego Słowa Bożego. Grupa osób po prawej stronie jest zasluchana, zaś postaci po lewej lekceważą kazanie Chrystusa, oddając się swoim księgom. Także na tym reliefie obecny jest motyw starotestamentowy. Całość bowiem wystylizowana jest podobnie jak drzeworyt Lucasa Cranacha Starszego, ilustrujący wittenberskie wydanie Lutrowego tłumaczenia części ksiąg Starego Testamentu z 1524 r., na którym przedstawiono świątynię Salomona. Taka prezentacja zwiastującego Chrystusa kojarzy się więc z Salomonem – starotestamentowym symbolem mądrości. Uzupełniająca program ambony scena trzecia – wypędzenie przekupniów ze świątyni – obrazuje oczyszczenie domu Bożego, domu modlitwy. Sam kościół zamkowy miał być takim miejscem oczyszczonym z fałszywego kultu, zaś w centrum dziejących się w nim wydarzeń miał powrócić ukrzyżowany Chrystus, którego symbolizował na ostatniej ze scen zdobiących ambonę kolejny motyw starotestamentowy, mianowicie wąż, który został wywyższony przez Mojżesza na pustyni. Jak zauważają komentatorzy wystroju kościoła zamkowego, ten program ikonograficzny ambony, podobnie jak w przypadku portalu wejściowego, nie zawierał jakichś szczególnie oryginalnych motywów, jednak ich świadome zestawienie tworzyło nową jakość, która podkreślała zmianę przeznaczenia kościoła w odnowionym, reformacyjnym rozumieniu chrześcijaństwa¹⁴.

Kościół zamkowy w Torgawie poświęcono w dniu 5 października 1544 r. Kazanie zatytułowane „Poświęcenie nowego domu dla urzędu zwiastowania Słowa Bożego, wybudowanego przy zamku książąt elektorów w Torgawie”¹⁵, którego tłumaczenie i omówienie zamieszczono niżej, Marcin Luter wygłosił podczas porannego nabożeństwa¹⁶. Udział Reformatora w tych uroczystościach wynikał z jego bliskich kontaktów z elektorem, które datowały się przynajmniej od początku lat 20. XVI w., kiedy to młodemu Janowi Fryderykowi M. Luter dedykował swój komentarz do *Magnificat*¹⁷. Ponadto miejscowy superintendent oraz kaznodzieja dworski, Gabriel Zwilling, nie mógł pochwalić się taką zażyło-

¹⁴ H. J. Krause, dz. cyt., s. 183; G. Wimböck, *Macht des Raumes...*, dz. cyt., s. 241-246.

¹⁵ WA 49, 588-614.

¹⁶ H.-J. Krause, dz. cyt., s. 176.

¹⁷ Por. dedykację [w:] WA 7, 544, całość tekstu wykładu *Magnificat* znaleźć można [w:] WA 7, 544-604. Por.: omówienia w polskiej literaturze: K. Kowalik, *Wejrzał na nicość swojej służebnicy. Teologiczno-ekumeniczne studium Komentarza Dr. Lutra do Magnificat*, Lublin 1995; J. Sojka, *Maryja w protestantyzmie*, „Teofil” 2017, z. 1, s. 86-89.

ścią z samym elektorem i jego dworem. To spowodowało, że termin nabożeństwa, w czasie którego doszło do poświęcenia kościoła, musiał być dostosowany do możliwości przyjazdu do Torgawy M. Lutra, który pod koniec życia cierpiał na liczne dolegliwości ograniczające jego możliwości poruszania się¹⁸.

Przeprowadzona w Torgawie uroczystość poświęcenia zrywała w pełni z rytmem liturgicznym dotychczas stosowanym podczas takich wydarzeń. Nie tylko nie brał w nim udziału biskup, ale także zmieniono centralną część ceremonii. Stało się nią kazanie, bowiem nowy dom Boży powinien być poświęcony Słowem Bożym i modlitwą w obecności odpowiadającego na zwiastowanie „pieśnią pochwalną” zboru¹⁹.

2. Marcin Luter, *Poświęcenie nowego domu dla urzędu zwiastowania Słowa Bożego, wybudowanego przy zamku książąt elektorów w Torgawie*²⁰.

[588]²¹ Umiłowani przyjaciele, oto mamy teraz pobłogosławić ten nowy dom i poświęcić go naszemu Panu Jezusowi Chrystusowi. Nie tylko do mnie to należy i nie tylko ja mam do tego prawo, ale wy także powinniście chwycić za kropidło i kadzidło, tak by ten nowy dom był gotowy na to, by nie działo się w nim nic innego, jak tylko by nasz umiłowany Pan mówił do nas przez Swoje Święte Słowo, a my byśmy odpowiadali Mu przez modlitwy i pieśni pochwalne. Dlatego, aby został on poświęcony we właściwy i chrześcijański sposób, nie jak kościoły papistów, z ich biskupim namaszczeniem i okadzeniem, ale zgodnie z wolą i nakazem Boga, chcemy zacząć od wysłuchania Słowa Bożego i zajęcia się nim. A żeby działania nasze przynosiły owoce, następnie na Jego polecenie i za Jego zgodą wspólnie wzywajmy Go i módlmy się słowami Ojca nasz.

Ewangelia wg św. Łukasza 14,1-11

O człowieku chorym na puchlinę uzdrowionym w Sabat

A gdy Jezus wszedł w sabat do domu jednego z przedniejszych faryzeuszów, aby spożyć posiłek, oni go podpatrywali. I oto zjawił się przed nim pewien człowiek chory na puchlinę. Wtedy Jezus zapytał uczonych [589] w zakonie i faryzeuszów, mówiąc: Czy wolno w sabat uzdrawiać, czy też nie? A oni milczeli. On zaś ujął go, uzdrowił i odprawił. Potem rzekł do nich: Jeśli osioł lub wół którego z was wpadnie do studni, czy zaraz, nawet w dzień sabatu, go nie wyciągniesz? I nie mogli mu na to dać odpowiedzi. Następnie, gdy zamwał, jak obierali

¹⁸ G. Wimböck, *Macht des Raumes...*, dz. cyt., s. 237 i n.

¹⁹ H.-J. Krause, dz. cyt., s. 183 i n.

²⁰ Tłumaczenie na podstawie: WA 49, 588-614.

²¹ W nawiasach kwadratowych podano strony w tomie 49 wydania: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883-2009 [WA].

pierwsze miejsca, powiedział do zaproszonych podobieństwo, tak do nich mówiąc: Gdy cie ktoś zaprosi na wesele, nie siadaj na pierwszym miejscu, bo czasem zjawi się ktoś znaczniejszy od ciebie, także zaproszony, wtedy przyjdzie ten, który ciebie i tamtego zaprosił i powie ci: Ustąp temu miejsca; i wtedy ze wstydem będziesz musiał zająć ostatnie miejsce. A gdy będziesz zaproszony i pójdziesz, usiądź na ostatnim miejscu, gdy zaś przyjdzie ten, który cie zaprosił, rzecze do ciebie: Przyjacielu, usiądź wyżej! Wtedy doznasz czci wobec wszystkich współbiesiadników. Każdy bowiem, kto się wynwyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wynwyższony.

Ewangelia ta ukazuje nam dysputę jaką Chrystus musi toczyć z żydami na temat sabatu. Byli oni bowiem szczególnie udręczeni przez ten sabat, a więc dręczyli nim i naszego Pana. Czynili to nad wyraz chętnie, także wówczas, gdy On, nasz Pan, zwiastował podczas sabatu zgromadzonemu ludowi, jak ma to miejsce u nas w niedzielę, a po kazaniu czynił cuda, aby pomóc biednym ludziom, a przede wszystkim, by potwierdzić tym swoje nauczanie. Takie zwiastowanie żydzi mogli jeszcze znieść (gdy nie obrzucał ich obelgami). Ale to, że w sabat [590] zajmował się chorymi i czynił cuda, nie podobało im się ani trochę, i nazywali to łamaniem sabatu.

Ten fragment poświęcony sabbatowi należy do głoszenia katechizmu, gdyż jest mowa o przykazaniu: „Pamiętaj byś sabat [lub dzień święty] święcił”, co szczególnie dla żydów było poważnym przykazaniem jako trzecie z pierwszej tablicy i nakazuje przestrzegać specjalnie wyznaczonego (mianowicie siódmego) dnia. Dlatego sabat był dla nich poważną sprawą. I dlatego też tak bardzo ich denerwowało, że Chrystus uzdrawiał chorych właśnie w ten dzień. I oskarżali Go o to, jakoby nie zachowywał sabatu. Tak mądrość musiała więc usprawiedliwiać się przed swoimi dziećmi, tak jak karci i dzisiaj nas chrześcijan, że głosimy dziesięć przykazań i sabat, a nie zachowujemy ich tak jak powinniśmy. Ale co zyskują oni swoim obelgami rzucanymi na Chrystusa i Jego Kościół, jest także widoczne w tej Ewangelii, mianowicie, że sami muszą gryźć się w języki i widząc przykład wołu i osła zaczerwienić się ze wstydu.

My jednak wiemy z łaski Bożej, jak należy zachowywać sabat, gdyż nauczyliśmy się tego od naszego Pana, Syna Bożego. Prawdą jest, że ludowi żydowskiemu został wówczas wyznaczony specjalny dzień sabatu, a do tego też wybrane miejsca i ród czy grupa osób, oraz specjalnie wyznaczone kapłaństwo czy nabożeństwo. Gdyż to wszystko musiało mieć miejsce w ich kraju oraz w świątyni Jerozolimskiej i [być sprawowane] przez lewitów, należących do grupy kapłanów, którzy jako jedyni mogli byś sługami Kościoła.

Ale my, którzy jesteśmy w Królestwie naszego Pana Chrystusa, nie jesteśmy przywiązani do konkretnego rodu czy miejsca tak, byśmy musieli być właśnie tam czy mieć właśnie ten ród lub szczególnie wybrane osoby. Ale my wszyscy

jesteśmy kapłanami, jak napisane jest w 1 Liście Piotra 2 [1 P 2,9], że wszyscy, [591] zawsze i wszędzie powinniśmy głosić Słowo Boże. Na urząd zwiastowania może zaś zostać powołany każdy, z jakiegokolwiek rodu czy stanu, kto ma łaskę i rozumienie Pisma, by nauczać innych. A więc i my jesteśmy panami sabatu z Chrystusem i przez Chrystusa, jak mówi On w Ewangelii Mateusza: „Sabat jest ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla sabatu. Tak więc Syn Człowieczy jest Panem również i sabatu” (Mk 2,27n; Mt 12,8), a więc i wszyscy, którzy weń wierzą, są tak samo panami sabatu.

Z ludem żydowskim musiało więc być wówczas tak, że zachowywali oni pewien szczególnie wyznaczony dzień (jak i szczególne pochodzenie, osoby i miejsce) aż do czasu Chrystusa, aby w taki zewnętrzny sposób, osobiście przepisany i nakazany im przez Boga, odróżniali się od pogan, a także sami mieli zewnętrzne świadectwo, że są Ludem Bożym, w którym ma przyjść na świat Syn Boży. Ale oto tenże Pan przyszedł i zapoczątkował na całym świecie nowe, wieczne Królestwo. My chrześcijanie nie jesteśmy już przywiązani do takich zewnętrznych, szczególnych spraw, ale mamy wolność, a więc jeśli się nam sabat czy niedziela nie podoba, możemy wziąć poniedziałek lub jakiś inny dzień tygodnia i uczynić zeń niedzielę. Jednakże, aby panował porządek dla dobra wspólnego konieczne jest, by był jeden taki dzień czy czas, który pasuje wszystkim, a nie aby każdy mógł wyznaczyć coś specjalnego, w sprawach które dotyczą wszystkich i całego Kościoła, czy też zmieniać czas i dzień. Tak też kto jest powołany i otrzymał polecenie głoszenia nie powinien tego robić w samotności, ale przed całym zborem.

Dlatego też powinno się zorganizować to tak, by w wyznaczonym i określonym czasie wszyscy, każdy człowiek był w stanie powstrzymać się od swojego handlu bądź pracy [592] i by zgromadzili się w miejscu, o którym wiedzą, że będzie tam zwiastowane. Gdzie jednak zajdzie taka sytuacja, że w wyznaczonym dniu zgromadzenie się i głoszenie nie będzie możliwe, wówczas można to uczynić nazajutrz lub innego dnia.

Skoro jednak powszechnie niedziela uznawana jest jako nasz sabat czy dzień świąteczny, niech tak pozostanie, byle byśmy tylko pozostali nad nią panami, a nie ona nad nami. Gdyż to, żeby każdy chciał zmieniać na nowo dzień, godzinę czy miejsce, według swojego upodobania, też nie byłoby dobre. Ale wszyscy powinni się zgodzić co do tego, przygotować i zgromadzić po to, żeby słuchać Słowa Bożego i z kolei wspólnie wzywać Go i modlić się za wszelkie potrzeby i dziękować za otrzymane dobrodziejstwa. Jeśli nie może to mieć miejsca pod dachem czy w kościele, to niech dzieje się na placu pod niebem i gdziekolwiek jest na to miejsce, tak jak Paweł zwiastował nad wodą w Filipi

(Dz 16,13) oraz w sali w Troadzie (Dz 20,8), niech to jednak będzie uporządkowane, wspólne, szczerze zgromadzenie. Gdyż nie można ani nie powinien szukać każdy swojego miejsca, ani sekretnych kątów, aby kryć się, jak mają to w zwyczaju nowochrześcijanie.

Tę wolność mamy, my chrześcijanie, także z nauki dzisiejszej ewangelii. I powinniśmy trwać przy tym, że jesteśmy panami sabatu oraz innych dni i miejsc. Nie ustanawiamy natomiast szczególnych świętości czy sposobów służenia Bogu, jak to czynią Żydzi czy nasi papiści.

A więc ten dom powinien być zbudowany według takiej wolności i przeznaczony dla tych, którzy są tu na zamku i na dworze, lub w innych miejscach, którzy chcą doń wejść. Nie żeby czynić zeń szczególny kościół, jak gdyby był on lepszy niż inne domy, w których głosi się Słowo Boże. Gdyby jednak zaszła taka potrzeba, że nie chciano by się tu zbierać lub było to niemożliwe, można również dobrze głosić na zewnątrz, przy studni lub w jakimkolwiek innym miejscu. Gdyż prorocy także [593] nie szanowali tak bardzo świątyni w Jerozolimie (zwłaszcza że nie mogli znieść samych najwyższych kapłanów) ani nie zwiastowali cały czas w niej, ale tu i tam, i gdzie ich zanosło, jak można zobaczyć w ich pismach.

Ale równocześnie pragnęli oni często przebywać w domach i w miejscach, gdzie się gromadzono. Jak mówi Psalm 42: „Wspominam to z wielkim rozrzewnieniem, Jak chodziłem w tłumie, pielgrzymując do domu Bożego Wśród głosów radości i dziękczynienia tłumowi świętującego” (Ps 42,5). Tenże tłum musiał więc mieć jakieś miejsce, swój dzień czy godzinę, dogodną dla słuchaczy. Dlatego Bóg tak zarządził i nakazał, że ustanowił Święty Sakrament, by był udzielany w zborze i w miejscu w którym się gromadzimy, modlimy i dziękujemy Mu. Jak więc ma to miejsce w regimencie świeckim, gdzie to, co dotyczy wspólnoty, powinno zostać uregulowane, tym bardziej powinno mieć też miejsce tu, gdzie ma się słuchać Słowa Bożego.

Zaletą tego, że chrześcijanie gromadzą się wspólnie, jest, że modlitwa jest jeszcze bardziej żarliwa. Powinno się przecież modlić wszędzie i zawsze. Ale modlitwa nigdzie nie jest tak silna, jak wówczas, gdy cały tłum modli się zgodnie i wspólnie.

Tak więc umiłowani praojcowie ze swymi naśladowcami i tymi, którzy jeszcze się do nich przyłączyli, siadali pod drzewem lub stawiali chatkę czy przygotowywali ołtarz. To była ich świątynia i Dom Boży, w którym zwiastowali Chrystusa, przyszłe nasiono, które zostało im obiecane, wspólnie składali ofiary, wzywali Boga i dziękowali Mu. Cały czas przebywali więc chętnie (jak mówili) z ludźmi i pośród nich, choć przecież mogli sami rozważać Boże Słowo i modlić się.

Jakże często czytamy w Piśmie Świętym, że także modlitwa jednego człowieka była bardzo silna, jak 1 Mż 18,23 nn, [594] gdy Abraham prosi Boga za ludzi w Sodomie i okolicznych miastach i zyskuje aż tyle, że miały one zostać oszczędzone, jeśli znajdzie się tam dziesięciu sprawiedliwych. A Chrystus w Ewangelii Mateusza 18,20.19 obiecuje jeszcze więcej, że gdzie dwóch lub trzech zbierze się w Jego imię, tam będzie pośród nich i o co będą zgodnie się modlić, to zostanie im dane przez Ojca Niebieskiego itd. O ileż bardziej powinna pokładać w tej obietnicy swoją nadzieję cała wspólnota chrześcijan, gdy wspólnie i zgodnie modlą się o coś w imię Chrystusa?

A gdyby nawet nie dało to żadnych innych owoców, to wystarczyłoby w zupełności, że gdy gromadzicie się we dwoje, troje czy cały wasz dom, jest z wami obecny Chrystus. Z pewnością także Ojciec i Duch Święty nie pozostaną na zewnątrz ani aniołowie nie będą trzymać się z dala. Natomiast diabeł ze swą piekielną gromadą nie zbliży się do was.

Na początku Ewangelii zostało powiedziane o sabacie, jak i gdzie, i w jakim stopniu my chrześcijanie powinniśmy z niego korzystać, mianowicie o tym, że w określonym czasie i miejscu, na które się zgodziliśmy gromadzimy się, by zajmować się Bożym Słowem i słuchać go oraz przedstawiać Bogu potrzeby nasze, naszego zboru i innych, a więc zanosić do nieba silne, żarliwe modlitwy. A także, by między sobą opowiadać o dobrodziejstwach Bożych i wychwalać je. Wówczas wiemy, że jest to właściwe nabożeństwo, które się Mu podoba i na którym sam jest obecny. I że nie musimy wznosić Mu żadnych innych kościołów ani świątyń, ponosząc wielkie koszty i wielce się trudząc, ani nie musimy koniecznie wiązać się z żadnym miejscem ani czasem, ale daje nam On wolność, byśmy mogli czynić to kiedy, gdzie i jak często możemy, i która nas jednoczy, abyśmy, jak powinniśmy czynić w całym naszym chrześcijańskim życiu, wykorzystywali naszą wolność od takich zewnętrznych rzeczy, służąc naszym bliźnim, a więc także w tej kwestii w zgodzie i harmonii z innymi.

[595] Po drugie, widzimy jak Chrystus karci ślepotę żydów i przynosi hańbę tym, którzy chcą Go pouczać i karcić. I poucza ich na ich własnym przykładzie, jak w wolności można korzystać z sabatu według naszych potrzeb i naszych bliźnich. Gdyż tu zaczynają sprzeczać się z Nim o to, że uzdrowił chorego na puchlinę i obwiniają Go o łamanie sabatu, przekonani, że celnie Go ugodzili. Tak jak wcześniej w 13. rozdziale Ewangelii Łukasza (Łk 13,11nn), gdzie Chrystus uzdrowił w sabbat w synagodze kobietę, która od osiemnastu lat chodziła pochylona, przełożony bożnicy czy (jak mówimy dziś) proboszcz, zaczął mówić do tłumu: w tygodniu jest sześć dni, kiedy powinno się pracować, wtedy powinniście przychodzić i pozwalać sobie pomóc, a nie w dzień sabatu,

gdy powinno się świętować i nie zaczynać niczego. Chcieli takim kazaniem wielce skarcić Chrystusa, nie odważyli się jednak powiedzieć Mu tego w twarz.

Dał im za to właściwą odpowiedź tak, że wraz ze swoimi towarzyszami musieli zaczerwienić się i zamilknąć: Obludnicy! Czy nie ma wśród was nikogo, kto odwiązuje w dzień sabatu swego wołu czy osła od żłobu i nie wyprowadza ich do wodopoju, gdy tego potrzebują? A ja miałbym tej, która jest przecież córką Abrahama, nie wyzwolić z pęt, którymi szatan więzi ją już od osiemnastu lat? Podobnie mówi dalej: „Jeśli osioł lub wół którego z was wpadnie do studni, czy zaraz, nawet w dzień sabatu, go nie wyciągniesz?” (Łk 14,5).

To, co chciał im powiedzieć, mówiąc wprost w naszym niemieckim języku, to: sami jesteście przecież wołami i osłami, a i nawet głupszy od nich, i równie dobrze możecie pozwolić na to, by was osioł nauczał czytać, a wół prowadził do szkoły. Gdyż może was on równie dobrze nauczyć, byście go uwolnili, gdy możecie i napiili go w sabat lub wyciągnęli ze studni, gdyby do niej wpadł, aby nie zginął, dlaczego więc nie możecie zrozumieć ani nauczyć się, o ile bardziej potrzebne jest, byście [596] pomagali ludziom, którzy tego potrzebują? Ale jesteście tak tępyimi kłocami, że zabraniaćce pomagać człowiekowi w potrzebie, a swojego bydła nie chcecie zaniedbać choćby w najmniejszej sprawie. A przecież wasz wół ani krowa nie umarliby od tego, że ich nie napięcie w sabat. Wy jednak sądzicie, że nie możecie pozwolić im cierpieć pragnienia ze względu na sabat. A więc bardziej szanujecie potrzeby waszego bydła niż człowieka, który jest przecież waszym bliźnim, stworzonym na obraz Boży, którego z polecenia Bożego masz miłować, gdyż mówi On: będziesz miłował bliźniego swego, jak siebie samego (Łk 10,27).

Umiłowany, zważ to i oblicz zgodnie ze Słowem Bożym. Czyż sądzisz, że wielkim brakiem miłosierdzia byłoby, żeby Twoje bydło cierpiało pragnienie, a ty nie zaprowadziłbyś go do wody. I czyż jesteś aż takim diablem, żeby człowieka, któremu zgodnie z nakazem Bożym winien jesteś wszelką miłość i przyjaźń, a także swoje własne życie, pozostawić w potrzebie, i jeszcze chciałbyś mieć co do tego rację i ukarać mnie za to, że pomagam choremu. A przecież sam chciałbyś, żeby tobie, gdy będziesz w potrzebie, pomóc w sabat. I nie chciałbyś ani nie uważałbyś za słusne, aby bliźni pozwolił na to, byś pozostał w potrzebie, a sam dyskutował wiele na temat sabatu, tak jak ty sam czynisz teraz wobec bliźniego. Chcesz zaś być uważanym za wielkiego świętego; zachowujesz sabat, a nie rozumiesz nic z tego, czym on jest i jak powinien być zachowywany, że nawet twoja krowa i osioł są mądrzejsze od ciebie, uczonego w Piśmie, które uczą cię, co powinienesz czynić wobec nich (a tym bardziej wobec swojego bliźniego).

Tacy są jednak ci obludnicy, którzy niczego nie wiedzą o Ewangelii ani nie chcą o niej słyszeć i sądzą, że są panami i nauczycielami całego świata, a tymczasem są największymi ślepcami i głupcami. A mnie się wydaje, że tymi, z którymi Chrystus toczył ten spór, byli właśnie ten kapłan czy lewita (lub jego towarzysze), o których Chrystus mówił w 10 rozdziale Ewangelii Łukasza (Łk 10,30nn), którzy [597] przeszli obok rannego, leżącego niemalże martwym przy drodze i pozostawili go tam na pół umarłego, opuszczając w potrzebie.

Z pewnością miało to miejsce w sabat, ponieważ chcieli oni udać się na nabożeństwo i uważali, że jest to dobry powód, by zostawić tak rannego i mówili: Oj, zachowaj mnie Boże, żebym go dzisiaj nie dotknął. Nie mogę się teraz stać nieczystym ani przegapić mojego nabożeństwa itd. Tak jak czyni to dziś śmietanka tych dzieci nierządu, którzy w swój sabat nie mogą upiec jablek, a co dopiero podać pomocną dłoń biednemu człowiekowi w potrzebie (w szczególności chrześcijaninowi); o wiele chętniej pomogliby zabić wszystkich chrześcijan. Ale co się tyczy ich nienawiści i zazdrości, a oprócz tego lichwy, męczenia i dręczenia chrześcijan, tu nie mają sumienia i nie zważają ani na sabat, ani na przykazania Boże. Jeśli ma to przynieść im korzyść, nie pozwolą ze względu na sabat (co do którego przecież deklarują, że tak ściśle go zachowują), by zmarnowała się ani jedna kura czy gęś. Podsumowując: oni są przecież tymi pobożnymi, świętymi dziećmi (choć ze względu na krew sami nie wiedzą, skąd się wywodzą), które prorok Izajasz w 58. rozdziale karcie ze względu na sabat (Iz 58,3), że w tym dniu czynili tylko to, co im się podobało, włącznie z zakaznym nabożeństwem i pogardzaniem lub uciskaniem bliźnich. Z tym, że są oni jeszcze gorsi; popelniają oni przeciwko Chrystusowi i Jego wyznawcom złe czyny, ciągle spragnieni są ich krwi, a równocześnie całkowicie poważnie deklarują, że służą Bogu przez świętowanie sabatu. Sami przecież widzą, że w ich nabożeństwie, kapłaństwie, świątyni i sabacie nic już nie pozostało.

Dlatego dobrze się stało tym obludnikom, że muszą przed Chrystusem publicznie czerwienić się ze wstydu i zostają pohańbieni. Tak też powinno być z tymi, którzy Chrystusa, Bożego Syna, chcą pouczać i karcieć, że sami zostaną zanieczyszczeni i zostanie ukazane, że są głupszy i bardziej szaleni od wołu i osła, ponieważ takie nierozumne zwierzęta szanują bardziej niż człowieka. Otrzymując więc słuszną zapłatę od Chrystusa, zamiast [598] czci i panowania, które chcieli zyskać wydając Go, sami siebie okryli publicznie hańbą.

Dlatego ucz się tu od Chrystusa tego, czym jest właściwe rozumienie sabatu oraz jak powinno się rozróżniać pomiędzy zewnętrznym zwyczajem sabatu, czyli tym, co dotyczy czasu, godziny czy miejsca oraz koniecznymi dziełami miłości, których Bóg pragnie, by były zachowywane w każdym czasie, o każdej godzinie i w każdym miejscu, gdzie jest to konieczne, aby wiedziano, jak mówi w innym

miejscu, że sabat został ustanowiony ze względu na człowieka, a nie człowiek dla sabatu (Mk 2,27). I że człowiek jest więc panem sabatu i korzysta zeń według potrzeb jego i jego bliskich, a więc, że w ten sposób może bez przeszkód zachowywać to i inne przykazania Boże. Gdyż właściwe znaczenie trzeciego przykazania jest takie, że powinno się korzystać z sabatu po to, by słuchać i uczyć się Słowa Bożego, jak powinno się zachowywać pozostałe przykazania, dotyczące zarówno Boga, jak i bliźniego oraz służyć innym i pomagać im w miłości.

Obludnicy nie wiedzą o tej różnicy i nie mogą o niej wiedzieć, ponieważ dostrzegają w tym przykazaniu tylko zewnętrzny uczynek świętowania dnia i tylko to uważają za konieczne. A przecież jeśli przynosi im to pożytek lub tego potrzebują, sami tego nie zachowują. Nie zostawią swojego wola czy osła bez wody. Ale na swoich bliźnich nie zważają. Tu chcą zachowywać przykazanie tak surowo jak się da, że nie podadzą nikomu ręki, gdy widzą, że potrzebuje ich pomocy. I wół czy osioł ma tu pierwszeństwo przed bliźnim, a tego, co czynią, nie nazywa się łamaniem sabatu. Ale gdyby mieli śpieszyć z pomocą czy usłużyć bliźniemu, który jest w potrzebie lub gdy widzą takie zachowanie u innych, musi to być znieważanie świętości sabatu lub nieprzestrzeganiem go, jak zostało w innym miejscu Ewangelii powiedziane o Chrystusie: jakże może być z Boga ten, kto nie przestrzega sabatu? (J 9,16).

My jednak wiemy dzięki łasce Bożej, jak należy rozumieć to przykazanie o sabacie. Gdyż brzmi ono: „Pamiętaj abyś sabat” lub „dzień święty [599] święcił”. Zwróć tu uwagę na to słowo. Co to znaczy „święcić” dzień, godzinę bądź tydzień? Oczywiście nie oznacza to, jak sobie marzą żydzi czy nasi wspaniali święci, całkowicie beczynnego siedzenia i nierobienia nic, ale po pierwsze, robienie wówczas tego, co jest świętym dziełem, czyli tego, co podoba się Bogu. Mianowicie, że się przede wszystkim w czysty i święty sposób głosi Słowo Boże, nie tak jak ci uczeni w Piśmie i faryzeusze, którzy zafalszowują i przekręcają Boże przykazania, gdyż wyżej cenią woły i osły niż ludzi. A także, że inni słuchają Słowa Bożego i uczą się go oraz pomagają w tym, by było ono w sposób czysty zwiastowane i zachowywane. To oznacza właściwe przestrzeganie świątecznego dnia oraz poświęcenie miejsc czy kościołów, jak my (Bogu niech będzie chwała) poświęcamy ten dom. Tak, ten urząd kaznodziejski jest kropidłem, za które my wszyscy na równi powinniśmy chwycić, by siebie oraz innych pobłogosławić i poświęcić.

Po drugie, oznacza to, że to Słowo Boże, które usłyszeliśmy, ujmujemy w naszych sercach i skrapiamy się nim, by dało nam siłę i przyniosło owoce oraz publicznie wyznajemy je i deklarujemy, że chcemy w swym życiu aż po śmierć przy nim trwać.

Po trzecie, oznacza, że usłyszawszy Boże Słowo, wznosimy także wspólnie do Boga olejki lub kadzidło, a mianowicie to, że wspólnie wzywamy Go i modlimy się, o czym wiemy, że z pewnością jest Mu miłe i ma w tym upodobanie (w szczególności we wspólnym zgromadzeniu). A także to, że zgodnie chwalimy przy tym Boga i dziękujemy Mu z radością za wszystkie Jego dobrodziejstwa, doczesne i wieczne oraz wszelkie cuda, które działa w swoim Kościele, a więc wszystko, co ma miejsce na takim zgromadzeniu całego zboru czy Kościoła, jest więc całkowicie świętą Bożą sprawą i dziełem, i świętym sabatem tak, aby zarówno służyć Bogu słusznie i nabożnie jak i pomóc wszystkim ludziom.

[600] Gdyż to, co ja, gdy gromadzimy się w zborze, głoszę, nie jest moim słowem ani uczynkiem, ale dzieje się ze względu na was wszystkich i dla całego Kościoła, dlatego że musi być jeden, który mówi i prowadzi Słowo z nakazu i upoważnienia innych, którzy przecież przez to, że słuchają tego zwiastowania, przyznają się do tego Słowa i także nauczają innych. A więc tego, że dziecko zostaje ochrzczone, nie dokonuje sam ksiądz, ale także rodzice chrzestni jako świadkowie, a wręcz cały Kościół. Gdyż Chrzest, tak jak Słowo i sam Chrystus, jest dobrem wspólnym wszystkich chrześcijan. A więc też modlą się, śpiewają i dziękują wszyscy razem i nie ma tu niczego, co ktoś miałby lub robiłby tylko sam dla siebie. Ale to, co ma jeden, mają też inni.

Widzisz więc, że sabat jest właściwie święcony i że właściwie służy się Bogu dla naszego zbawienia. Tym samym służy się też bliźniemu przez nauczanie i modlitwę, co jest najwyższą służbą i dobrodziejstwem, przez które pomaga się na wieczność. Następnie przechodzimy do drugiej tablicy, szczególnie nam bliskiej, która mówi o tym, aby pomagać w cielesnych potrzebach, gdziekolwiek widzisz, że ktoś potrzebuje twojej pomocy. To także nakazał Bóg, a Jego przykazanie należy zachowywać nie tylko w sabat, ale w każdym czasie i godzinie. A więc tak, aby nie zaniedbać też urzędu kościelnego Bożego Słowa i modlitwy, gdyż w przykazaniu „Pamiętaj abyś dzień święty święcił” nie jest to zabronione ani też uczynki miłości nie są ograniczone, ale tylko te, które przeszkadzałyby urzędowi zwiastowania Bożego Słowa i modlitwie.

Tak więc w tym przykazaniu o sabacie zawarty jest także cały Zakon, że inne przykazania nie są przez nie unieważniane. Jak wówczas, gdy widzę [601] mojego bliźniego w niedoli i w niebezpieczeństwie dla jego ciała i życia, bym nie przechodził obok jak kapłan i lewita i nie zostawił go leżącego na śmierć. Tak więc nie zachowuję w czysty sposób sabatu, stając się mordercą mojego brata, ale jeśli mu usłużę i pomogę, jak to uczynił Samarytanin, biorąc go na swojego wierzchowca i wioząc do najbliższej gospody.

Widzimy więc, że nasz Pan Chrystus sam tak czynił i swoim przykładem nauczył nas tak czynić. Gdyż jak pokazuje historia Ewangelii, jego zwyczajem

było chodzenie w sabbat wraz z innymi do szkół (które u nich były jak nasze kościoły), gdzie sam głosił tłumowi, który modlił się tam i śpiewał psalmy. I tam też, gdy kazanie było skończone lub później, gdy został przez kogoś zaproszony, leczył chorych, którzy tam byli lub których do niego przynoszono. Były to Jego dobre uczynki i jałmużny, które rozdzielal wokół siebie z miłością, wraz ze zbawczą nauką oraz darami zdrowia, a do tego przebaczenie grzechów i Bożą łaskę dawał wszystkim, którzy jej u Niego poszukiwali, jak czyni to i dziś w kościołach przez tenże urząd głoszenia Słowa, który On sam prowadzi.

Tymczasem u tych obludników, którzy tam karzą i karzą Chrystusa za to, że nie przestrzega On sabbatu, nie ma nic innego, jak tylko działanie przeciwko temu i innym przykazaniom zarówno w ich nauce, jak i w życiu. Gdyż nauczają oni [602] po pierwsze niewłaściwie, przekręcają przykazania Boże, nie uczą ani modlitwy, ani dziękowania Bogu, ale uczą zaniedbywania prawdziwych uczynków miłości wobec bliźniego zarówno pomocy duchowej w dążeniu do Królestwa Bożego, jak i cielesnej w jego potrzebie. Tymczasem sami w sabbat postępują tak (i twierdzą, że czynią właściwie), aby zaspokoić własne potrzeby i służyć swojemu brzuchowi, czyli nie pozwolą na to, by ich wół czy osioł, gdyby cierpiał pragnienie lub wpadł do studni, został w potrzebie. Podobnie w dzień sabbatu (jak mówi gdzie indziej Chrystus) zabijają i przygotowują woły, cielęta i owce na ofiarę i uczą tego lud po to, by przynosił im wiele takich ofiar. Czy to nie jest pracowanie rękoma, zapytaj rzeźnika.

I czynią coś takiego nie ze względu na Boga, jak twierdzą, ale ze względu na swój brzuch i samopoczucie, o czym sami zaświadczyli, gdy sprowadzili w wielkie święto do świątyni owce, woły i gołębie na sprzedaż, aby przyniesiono im tak wiele ofiar, jak tylko możliwe. A przecież mogli powiedzieć ludziom tak, jak zrobił to przełożony bożnicy (Łk 13,14): Jest sześć dni w tygodniu, wtedy przynosiscie i składajcie ofiary, a nie w dzień sabbatu.

Tak też czyniliśmy dotąd pod papieństwem, sam mogę wskazać na siebie jako na przykład, gdy przez ponad piętnaście lat żyłem w czystym bałwochwaltwie i bluźnieniu Bogu, w niewierze w Boga i fałszywym zaufaniu do martwych świętych, których sam wzywałem, także [603] podczas mszy i życia klasztornego. I gotowy byłem (tak jak czynią dziś oni w swym uporze) potępiać pobożnych, niewinnych chrześcijan, prześladować ich i zamęczyć na śmierć, gdyby nie chcieli chwalić takiego bałwochwaltwa, a przez to miałem zamiar wielce zasłużyć się dla Boga, codziennie uczestnicząc w nabożeństwie i innych wydarzeniach w kościele z wielkim skupieniem.

Ale oto Bóg ocalił mnie laskawie od tego i pozwolił mi zobaczyć, że takie próżne zwodzenie i bezbożna istota i całe papieństwo nie jest niczym innym ani niczym lepszym niż tacy głupi nauczyciele i uczniowie, którzy należą do szkół

wołów i osłów, a nawet nie są godni, by ich do tych zwierząt porównywać, gdyż nie są nawet tak dobrzy jak żydzi, którzy zachowywali swój sabat, nakazany im przecież przez Boga. Za nimi zaś nie przemawia nic poza wymyślonymi przez ludzi bezwartościowymi sprawami i samodzielnie wybranymi uczynkami, i życiem, które wynoszą znacznie ponad Boże przykazania.

Gdyż oprócz tego, że swoim balwochwalstwem i bezbożną nauką codziennie bezczeszczą Boga i bluźnią Mu, nie szanują też żadnego uczynku miłości wobec swoich bliźnich; pozwolą raczej, by ktoś zginął i przepadł niż podadzą mu pomocną dłoń. A są w tym tak pilni, że nie śmia ani o włos przekroczyć swoich ludzkich ustanowień, regul i nakazów, tak jak żydzi w sabat nie mogli używać ani trochę przypraw. Uważali, że postąpiliby źle, gdyby opuścili wymyślone przez siebie nabożeństwo ze względu na bliźniego. A równocześnie nie zwracali uwagi na to, że nie tylko pozostawiają bliźnich bez pomocy, ale też zwodzą ich fałszywą nauką i oszukują, odbierając im pieniądze i dobra, żeby napelnić swoje brzuchy i mieć wszystkiego pod dostatkiem. A żeby nic im nie umknęło, udają, że muszą bronić tego jako dóbr kościelnych i nie dopuścić do żadnego uszczerbku na tym. A Bogu czy bliźniemu niech się dzieje, co chce.

[604] Takimi pokrętnymi, głupimi świętymi, jeszcze głępszymi niż woły i osły, są też gromada Mahometa, Turcy, czy jak się wspólnie określają ci, którzy nie słuchają i nie przyjmują Chrystusa. Dlatego my powinniśmy po prostu dziękować Bogu i chwalić Go, że słyszymy i mamy Jego czyste Słowo, że wiemy, jak mamy zachowywać się zarówno wobec Boga, jak i bliźniego, właściwie sprawować nabożeństwo i prowadzić całe nasze życie. I powinniśmy także szczerze wzywać Boga i prosić Go o to, by nas w tym zachował, byśmy pozostali przy Jego Słowie w prawdziwej wierze i prawdziwym święceniu sabatu.

Tyle wystarczy na temat pierwszej części Ewangelii, o sabacie, która nas poucza, jak właściwie go święcić, abyśmy nie byli związani z czasem, miejscem, domem czy osobą, ale brali je i używali ich zgodnie z naszym upodobaniem i potrzebą, byśmy wspólnie słuchali Słowa Bożego, modlili się i dziękowali, co najlepiej jest czynić w zgromadzeniu, ponieważ w samotności traci się chęć, a serce i myśli są mniej rozproszone niż w innych okolicznościach, gdyż każdy ma do czynienia nie tylko z sobą samym, ale też z innymi. Po to więc niech ten dom zostanie poświęcony, nie dla siebie samego, ale dla nas, abyśmy sami przez Słowo Boże zostali poświęceni i takimi pozostali. Abyśmy to, co Bóg łaskawie nam dał, pomagali też utrzymać i poszerzać.

Następuje część druga

Drugą część Ewangelii stanowi kazanie, które Chrystus wygłasza przeciw tym, którzy obierają sobie pierwsze miejsca itd. Wydaje się to nie być żadną nadzwyczajną nauką, było jednak konieczne, by ukarać żydowską obłudę i błędne

rozumowanie, sądzili oni bowiem, że miało to związek z ich świętością i służbą Bogu, i tylko dlatego mogli zająć wysoko, i być poważanymi oraz szanowanymi przez innych. I tak jak [605] przekręcili przykazanie o sabacie, który świętowali tylko po to, by uważano ich za świętych, służąc tym nie Bogu zgodnie z Jego przykazaniem, ale sobie samym, tak też uczynili w swoim zewnętrznym stanie i postępowaniu wobec świata. Nie kierują się tym, by służyć przez to Bogu czy bliźniemu, ale tylko by wywyższać siebie. Przeczytali Pismo i Mojżesza z zamkniętymi oczyma, jakby nie było nakazane przyjmowanie ubogich i mniejszych, służenie im i pomaganie, a siadanie u szczytu stołu w sabat i panowanie na ziemi. Jak im się też roi, że ich prawo przyniesie ze sobą to, że będą panami nad poganami, a my będziemy ich sługami. Tak jak i Turek wierzy i utrzymuje, że musi być panem świata, i wraz ze swoimi mahometanami i mamelukami uciskać poddanych jak panowie i szlachta. My zaś mamy jak ich najmniejsi pastuszkowie iść boso i leżeć pod ich stopami. Sądzą, że wspaniale służą tym Bogu i gdy do tego doprowadzą, ma to być znak, że Bóg jest zadowolony i jest po ich stronie. Tak jak nasz Antychryst, papież, postępował według tego i tak nauczał. A więc także ten obludnik w swoich kazaniach i czynach wszystko nakierowuje na to, by przez każdego być uważanym za wielkiego i wspaniałego, i bez przeszkód móc zachowywać się wobec bliźniego niemilosiernie i wyniosłe, a przy tym utrzymuje, że ma rację. Uczynili więc innego Mojżesza i Zakon, tak jak zamienili sabat, inaczej niż im nakazał Bóg.

Dlatego Pan także ze względu na tę część miał wiele z nimi do czynienia, gdy krzyczał przeciwko nim w Ewangelii Mateusza (Mt 23,6n) i mówił do uczniów, że powinni się strzec faryzeuszów i uczonych w Piśmie, ponieważ chętnie siedzą oni na pierwszych miejscach w szkołach [synagogach], chętnie dają się pozdrawiać itd.

[606] Jak można pogodzić ze sobą te dwie sprawy: zajmowanie pierwszych miejsc nie ma, a równocześnie ma być właściwe? Gdyż nie zostało przecież zakazane, a sam Chrystus, jak jest dalej mowa w tekście, powiedział również: „A gdy będziesz zaproszony i pójdziesz, usiądź na ostatnim miejscu, gdy zaś przyjdzie ten, który cię zaprosił, rzecze do ciebie: Przyjacielu, usiądź wyżej!” itd. (Łk 14,8n). Jak mógł powiedzieć, że nie powinno się siadać na pierwszych miejscach, a równocześnie że ten, kto usiądzie na ostatnim miejscu, zostanie posadzony bliżej? Odpowiedź: widzisz tu słowo „wybierać”, gdyż tekst mówi: „zauważył, jak obierali pierwsze miejsca” (Łk 14,7). Podobnie jak wcześniej, w przypadku sabatu, zostali ukarani w taki sposób, że zostało powiedziane „nie mogli mu na to dać odpowiedzi”. Muszą być tacy, którzy siedzą na pierwszych, i tacy, którzy siedzą na ostatnich miejscach. Gdyż (jak mówiłem wcześniej) nie można każdemu wyznaczać ani przygotowywać szczególnego miejsca, czasu, świątyni

czy kaplicy w zborze. A więc też nie możemy wszyscy być książętami, hrabiami, kaznodziejami, mieszczanami, mężczyznami, kobietami, panami i sługami, ale muszą współistnieć ze sobą różne stany, a każdy powinien mieć dość do zrobienia w ramach swojego stanu. A więc nie powinniśmy i nie możemy wszyscy siedzieć tak samo na pierwszych lub ostatnich miejscach. Musi też być ustanowione przez Boga zróżnicowanie, że kto jest wyższego stanu, ten siedzi wyżej niż inni. I nie powinno być tak, że hrabia siada przed księciem, sługa przed panem. A więc musi też istnieć zróżnicowanie między stanami, mieszczanami, rolnikami itd.

Ale o to właśnie chodzi, żebyś właściwie rozumiał i znał znaczenie Słowa Chrystusa, że wyższy stan czy cokolwiek innego kim Jesteś, dał ci Bóg, ale nie po to, żebyś się takim darem przechwalał lub wywyższał ponad ludzi, jak gdybyś był dla Boga lepszym od innych, ale polecił ci On, byś udał się pomiędzy poddanych ci i służył swoim bliźnim.

Gdyż do tego, bym był kaznodzieją, Bóg dał mi łaskę, ale też polecił, żebym się przed takim darem nie uchylał [607], ale bym szedł i służył każdemu dla jego zbawienia, jak mówi Paweł w Liście do Rzymian: „Każdy z nas niech się [nie sobie, ale – ML] bliźniemu podoba ku jego dobru, dla zbudowania. Bo i Chrystus nie miał upodobania w sobie samym” itd. (Rz 15,2n). A więc uczynił innych książętami, panami, szlachtą, regentami, uczonymi, a do tego dał im panowanie, władzę, cześć, sprawny rozum itd. I chce, by ich szanować i sadzać na pierwszych miejscach. Ale też, by oni sami nie wywyższali się ponad innych, jak często grzeszą dumą i pychą, w szczególności obecnie, gdyż pełno jest bezczelności i arogancji wśród klas wyższych, a także prostackiej chłopskiej dumy wśród innych.

Dlatego jeśli masz od Boga dar, że jesteś silniejszy, wyższy, bardziej uczony i szlachetniejszy niż inni, pomyśl, że polecił ci służyć tym swoim bliźnim. A jeśli nie, wiedz też, że przecież najbiedniejszy pastuszek, który w porównaniu z tobą jest niczym jeżeli chodzi o dary czy szacunek ze strony świata, dla Boga i aniołów jest o wiele większy i zostaje wywyższony do nieba. Ty natomiast, ze swymi pięknymi honorami i ozdobami zostajesz strącony do piekła, gdyż Bóg stworzył nie tylko książąt hrabiów, szlachtę, uczonych, ani nie tylko ich zaprosił do swojego Królestwa. Dla Niego tak samo dobry jest każdy, kto jest chrześcijaninem, jak mówimy, wyznając naszą wiarę: Wierzę w Boga Stworzyciela nieba i ziemi. Dlatego nie myśl, że musisz sam siedzieć na pierwszym miejscu, czy że nie możesz nikomu ustąpić itd. Gdyż Bóg, który stworzył cię panem, regentem, doktorem czy nauczycielem, jest tak samo Bogiem dla ubogiego żebraka, jak i dla ciebie, a Jego oczy patrzą tak samo stale na niego, jak na wielkiego pana czy księcia na ziemi.

I podsumowując: czy siedzisz na pierwszym, czy na ostatnim miejscu, czy też po środku, wiara wszystko wyrównuje, gdyż powiedziane jest: „wierzymy, że

jedyny Bóg [608], Stwórca nieba i wszechziemi”²² itd. Dlatego nie ma powodu do dumy wobec innych, ale kto jest pierwszy, powinien wziąć sobie do serca tę naukę Chrystusa, by się nie wywyższał nad innych, by nie został w hańbie posadzony dalej. Powinien raczej myśleć: Bóg, który uczynił mnie księciem, stworzył też moich poddanych, i nie mam w Nim mniej ani więcej niż najmniejszy rolnik na wsi. Tak, jeśli byś chciał w swoim stanie książęcym być dumny i pyszny, pogardzając innymi, wówczas Bóg weźmie służącego rolnika, który jest pelen pokory i spojrzy na niego z upodobaniem, i wywyższy go nad wszystkich cesarzy i królów, jak uczynił z Józefem, Dawidem i Danielem itd.

Tak, powiesz, nie muszę więc być królem, księciem, panem, doktorem czy kimś ważniejszym od innych, by siedzieć na pierwszym miejscu? Nie, tak też nie jest. Bądź raczej i pozostań tym, kim jesteś, i czyn, co ci zostało polecane, i co niesie ze sobą twój stan. Ale bacz, byś przed tym Panem, który zaprosił ciebie i innych, nie był dumny i nie wywyższał się. Gdyż On tego nie znosi, by ktoś sam się wywyższał. Ale ten, kogo On posadzi na pierwszym miejscu, ten zostanie z dobrym sumieniem i czcią wywyższony.

I niezależnie od tego, kto siedzi na pierwszych miejscach i jest wyższego stanu, dla Niego na równi miłymi gośćmi są wszyscy, którzy trzymają się Jego Słowa i nakazu. Jakakolwiek służąca cieszy się tu taką samą opinią jak najczciodsza cesarzowa lub królowa, gdyż może powiedzieć: wierzę przecież w tego samego Boga i jestem ochrzczona w Jego imię, wzywam mojego Pana Chrystusa [609], cóż mi szkodzi, że nie jestem szlachcianką ani bogatą mieszczanką? U Boga mam przecież tyle samo, co one, a ponieważ jestem wierząca i pokorna, mój ubogi stan mi wystarcza, wiem więc, że Bóg mnie widzi i mogę pozwolić wielkiej cesarzowej siedzieć tam, gdzie jest.

Dlatego pośród chrześcijan nikt nie ma powodu się skarżyć, że jest ubogi czy niskiego stanu. Umiłowany, nawet jeśli nie masz tyle, co król lub właściciel ziem, złotych koron, władzy, dóbr, czci, to przecież masz tego samego Boga, Stworzyciela nieba i ziemi, tego samego Chrystusa, Chrzest i Jego całe Królestwo Niebieskie. Jak mówi święty Paweł o chrześcijanach, że są oni „nic nie mający, a jednak wszystko posiadający” (2 Kor 6,10), gdyż jak mówi w 1. Liście do Koryntian „wszystko jest wasze, wyście zaś Chrystusowi, a Chrystus Boży” (1 Kor 3,22n). Dlatego pod Jego panowaniem jesteś wystarczająco bogaty i błogosławiony, tak że nawet żaden cesarz nie może mieć więcej od ciebie. Zostań tylko przy swoim stanie i bądź zadowolony, czy siedzisz na pierwszym, czy na ostatnim miejscu. I strzeż się przed zmianą miejsca, żebyś sobie nie pomyślał: ponieważ jestem księciem, szlachcicem, uczonym, władcą, należy mnie tylko poważać i wysoce

²² Początek pieśni, por.: WA 35, 451 (tłum. polskie: *Śpiewnik ewangelicki*, Bielsko-Biała 2002, nr 351).

szanować. Powiedz raczej: strzeż mnie, Ojcze Niebieski, przed pychą; gdyż wiem, że najmniejszy orzący pole może być lepszy w Twoich oczach niż ja itd.

Widzisz więc, że Bóg z jednej strony wszystko ujednocila i zrównuje wielkie różnice wielu stanów i osób, to jednak sam określił, kim mają one być w tym życiu, a więc że każdy pełni swój urząd i wykonuje polecone mu dzieło, jak tego wymaga jego stan, w pokorze, która wszystkie stany i osoby zrównuje przed Bogiem, jako na równi stworzone, i w której każdy jest tak samo dobry jak inni. Aby nikt nie przechwalał się przed Bogiem i nie zachowywał się tak wobec bliźnich, jakby należał do wyższego stanu. Ale by każdy wiedział, że jeśli, należąc do wyższego stanu, nie [610] będzie zachowywał się pokornie, to zgrzeszy o wiele poważniej i zostanie o wiele mocniej potępiony niż inni.

Z kolei choć ludzie należący zarówno do wysokich, jak i niskich stanów są równi w oczach Boga i wszystko mają takie samo, jak mówi List do Efezjan: „jedno ciało i jeden Duch [...], jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4,4n), nie jest przecież powiedziane, że rolnik za plugiem lub służąca mają iść do domu i powiedzieć do pana czy pani: dla Boga jestem tak szlachetny i tak dobra jak ty, dlatego nie mogę ci być poddana ani posłuszna itd. Jak się niestety teraz wszędzie i coraz powszechniej przyjmuje, że także niższe stany chcą obalić jako młodzi szlachcice swoich panów i książęta, a także służący i służące swoich panów i panie, z czystej złośliwości, w szczególności gdy widzą, że są potrzebni.

Nie przystoi to przecież żadnemu chrześcijaninowi, gdyż jest sprzeczne z regułą i nauką Chrystusa. Mianowicie ponieważ wyższym stanom zakazane zostało, by ktokolwiek okazywał choćby w najmniejszym stopniu dumę i butę, tym bardziej Bóg chce zakazać jej mniejszym i poddanym.

Ta pokora przynależy do bycia chrześcijaninem jako najbardziej szlachetna i potrzebna cecha, taka która jest także najważniejszym węzłem miłości i jedności chrześcijańskiej; jak mówi w innym miejscu św. Paweł w liście przeznaczonym na dzisiejszą niedzielę [Ef 4,2], że nie nadyma się i nie wynosi w swoim urzędzie czy stanie ponad innych i przeciwko nim, choć równocześnie wie, że jest ważniejszy od innych. Ale wie, że powinien w tym służyć swojemu Panu tak jak inni, gdyż każdemu dany jest jego urząd i dzieło, a umiłowany Bóg chce przyciągnąć do swojego Królestwa i posadzić przy swoim stole tego, kto Mu w tym wiernie służy.

[611] Gdyż musi On mieć wiele różnych urzędów i stanów, dlatego daje też wiele różnych darów i czyni tak, że zawsze jeden potrzebuje drugiego, żaden nie mógłby poradzić sobie bez drugiego. Czymże byliby książęta, szlachta, regenci, gdyby nie było innych, jako księży, kaznodziejów, nauczycieli? Czy też tych, którzy uprawiają pola, zajmują się handlem, itd. Byliby niczym i nic by nie mogli sami się nauczyć ani uczyńić.

Dlatego nikt nie powinien tu patrzeć sam na siebie, ale każdy powinien patrzeć na niebo i mówić: Bóg stworzył wszystkie stany i nikt nie jest dla Niego mniejszy niż ten, kto jest pyszny i dumny, ani nikt nie jest dla Niego lepszy niż ten, kto się najbardziej unia. Choćbyś był wysokiego stanu i zajmował ważny urząd, ale gdy będziesz zdawał sprawę z darów, które otrzymałeś, będziesz wyglądał podlej jeszcze niż biedny pastuszek.

Ja sam znalazłem kilku wielkich doktorów, których uważano za światła dla świata i którzy cieszyli się wielkim poważaniem wśród panów i książąt, a którzy, gdy nadeszła godzina ich śmierci, zaczęli mówić: Ach Panie Boże, gdybym tylko był pasterzem świń itd. Gdybyś tak powiedział wcześniej, za życia, gdy cieszyłeś się wielkim poważaniem i godnością, ze szczerego serca, a więc unżył się, wówczas także Bóg powiedziałby do ciebie: Przyjacielu, siedzisz na ostatnim miejscu, chodź tu bliżej itd.

Ustanawia On bowiem i daje różne urzędy, a Chrystus Syn Boży, który siedzi po prawicy Ojca, daje różne dary, którymi nas próbuje: czy się Go w tym boimy i chcemy Mu służyć, a tym samym unżyć się. Gdyż pragnie od nas tej pokory (jak zostało powiedziane) [612] i ona Mu się należy. Jeśli tak nie postępujemy w naszym życiu, wówczas w śmierci zostaniemy ostatecznie boleśnie strąceni na dół. Chce On, by wszystkie stany i osoby były równe, oraz zadbać o wszystkich jako o swoich gości, usadzić ich i uszanować tak, by nikt nie mógł się skarżyć. Aby tylko każdemu wystarczyło to, co ma i żeby sam nie wywyższał się ponad wszystkich, choćby nawet był o wiele ważniejszy i większy dla świata niż inni.

Chrystus, Syn Boży, był przecież także wysoko sytuowany i szlachetny, a jednak zrównał się z nami biednymi ludźmi, unżył się pośród wszystkich. Kobieta musi być kobietą i nie może być mężczyzną i też jest stworzeniem Bożym oraz należy do Bożego stanu, w ramach którego ma nosić dzieci, opiekować się nimi i wychowywać je. Tak też ja jestem mężczyzną, stworzonym do innego urzędu i dzieła. Czy jednak powinienem być z tego dumny i mówić: nie jestem kobietą, dlatego jestem lepszy dla Boga? Czy nie mam raczej chwalić Boga za to, że stworzył zarówno kobietę i mnie, przez kobietę, i mnie umieścił w moim stanie.

Cóż za niechrześcijańską rzeczą jest, że jeden chce pogardzać drugim dlatego, że widzi, iż należy on do innego stanu lub czyni coś innego niż on sam jest i czyni? Jak teraz często zdarza się wśród młodej szlachty, że jeden atakuje drugiego z błahych powodów. Jeden nazywa drugiego pisarzem i mogą się z tego powodu pozabijać. Tym bardziej postępują tak wobec innych, biednych księży, kaznodziejów czy mniej znaczących ludzi. Bacz więc i strzeż się przed tym, mówiąc „kto się wywyższa będzie poniżony”. Gdyż Bóg nie chce i nie może znieść

takiej dumy i pychy. Cóż bowiem masz takiego, z czego jesteś dumny, cóż masz sam z siebie? I czyż inny nie jest tak samo stworzeniem Bożym jak ty, kimkolwiek jest. Bóg nie chce, żeby ktokolwiek był pogardzany, gdyż kto pogardza Jego stworzeniem, ten szydzi też z Jego Stwórcy, mówi Salomon (Przyp. 14,31; 17,5). A kto ubliża jednemu stanowi, ten ubliża także Jemu, samemu Panu.

[613] Dlatego jednak, tam gdzie w innym wypadku niczego nie szanowałbyś ani się nie wstydział, powinieneś szanować Boga. Jeśli jednak Nim gardzisz, wiedz, że On też gardzi tobą i może cię odrzucić, i straci cię niżej, nieważne jak wysoko siedzisz. Gdyż wzięłeś tu na siebie nie człowieka, ale Majestat w Niebie.

Gdyby ziemski książę na dworze powołałby kogoś na dany urząd, a ktoś inny chciałby wówczas z tej osoby zakpić, ubliżyć jej czy ją zamordować, wówczas szybko dostrzegłbyś, czy książę by to tolerował. Co powinieneś zrobić jako szlachcic, gdyby ktoś inny złośliwie wyśmiewał czy obrażał kogoś z twojego otoczenia? Tak jak tobie zależy na twoim psie, koniu czy dorodnej krowie, tak też Bogu zależy na Jego stworzeniu.

Dlatego nieważne, czy inny stan jest niższy niż twój, powinieneś wiedzieć, że także został stworzony i ustanowiony przez Boga. Z drugiej strony powinieneś też wiedzieć, że ty także zostałeś po to umieszczony w swoim stanie, byś się uniżał i służył innym. Jak szlachcic swojemu księciu na dworze czy na polu, służący czy służąca panu lub pani, tak też ty powinieneś czynić, ze względu na Boga. To oznaczałoby wówczas prawdziwe schodzenie niżej lub uniznianie się, jak nazywa to Chrystus, Bóg z kolei wywyższyłby cię i podniósł przed całym światem ze wszelkimi honorami.

Wystarczy już na temat Ewangelii przy poświęceniu tego domu. A oto, umiłowani przyjaciele, pomogliście pokropić go właściwą wodą święconą, Słowem Bożym. Chwycie więc ze mną za kropidło, to znaczy: za modlitwę. I wzywajmy Boga i módlmy się. Po pierwsze, za Jego święty Kościół, by zachował wśród nas swe święte Słowo i wszędzie je rozprzestrzenił. Aby też utrzymał w czystości ten dom, który teraz jest poświęcony na chwałę Bogu, przez poświęcenie Bożym Słowem, by nie został zbezczeszczony przez diabła ani zanieczyszczony jego kłamstwami czy fałszywą nauką.

Prośmy też za wszelką władzę i o pokój we wszystkich niemieckich krajach, by Bóg zachował je łaskawie i wzmocnił, bronil przed złośliwościami diabła i jego dworu, papieża, biskupów i papistów. Potrzeba bowiem silnej modlitwy, gdyż widzimy i cierpimy ze względu na wielką plagę takiego braku jedności i niezwykle okrutne złośliwości diabła, i jego zgrai.

W końcu prośmy też za naszą drogą zwierzchność, książąt tego kraju i wszystkich władców, i stany, wysokie i niskie, rządzące i poddane, by [614] szanowały Słowo Boże, dziękowały Bogu za to, że dobrze sprawują swój urząd, że

są wierni i posłuszni, oraz okazują miłość chrześcijańską wobec bliźniego. Gdyż tego chce od nas wszystkich Bóg i to jest właściwe kadzidło chrześcijanina, aby o te wszystkie potrzeby szczerze prosić. AMEN.

3. Główne wątki kazania Marcina Lutra – komentarz

Marcin Luter, przy takich okazjach jak poświęcenie Kościoła, rzadko dobierał szczególne teksty biblijne. Tak było też w Torgawie, gdzie jego kazanie oparte zostało na przeznaczonej na 17. niedzielę po Trójcy Świętej perykopie z Łk 14,1-11. Reformator podzielił kazanie na dwie części. Pierwsza komentuje historię uzdrowienia chorego w sabbat, druga zaś skupia się na zawartym w drugiej części pouczeniu Jezusa na temat zajmowania miejsca przy stole. Bezpośrednie odniesienia do okoliczności wygłoszenia kazania znalazły się natomiast we wstępie poprzedzającym odczytanie tekstu Ewangelii oraz w trzech ostatnich, podsumowujących akapitach. Omówienie głównych wątków kazania rozpoczniemy od wspomnianego wstępu i zakończenia, następnie zaś przedstawione zostaną obie części kazania wyróżnione przez M. Lutra.

3.1. Wstęp i zakończenie

To jedyne fragmenty kazania, które bezpośrednio nawiązują do zasadniczej treści uroczystości, w czasie której kazanie zostało wygłoszone. We wstępie M. Luter stwierdza, że zadaniem postawionym przed zborom, do którego zwraca się ze swoim zwiastowaniem, jest poświęcenie nowego domu Bożego. Co istotne, pojmuje on to zadanie nie tylko jako wyłącznie swoją prerogatywę – kaznodziei czy osoby pełniącej urząd kościelny – ale jako zadanie zboru. Dochodzi tutaj do głosu reformacyjne pojmowanie Kościoła w pierwszym rzędzie nie jako hierarchicznej instytucji, ale jako wspólnoty wierzących²³. W logice, która widzi w tego typu działaniu zadanie całego zboru, można też dostrzec odzwierciedlenie Lutrowej koncepcji kapłaństwa wszystkich wierzących. Zgodnie

²³ Por.: „[...] wierzę, że na ziemi istnieje święta gromadka ludzi i zbór prawdziwie świętych, którego jedyną głową jest Chrystus; zgromadzony przez Ducha Świętego, trwa on w jednej wierze, myśli i przekonaniu, obdarzony różnymi darami, lecz zgodny w miłości, bez podziałów i rozdarcia” (*Duży katechizm, O wierze, Trzeci artykuł*, BSELK, s. 1062.1064; KWKL, s. 98), a także fundamentalną dla Reformacji wittenberskiej definicję Kościoła z *Wyznania augsburskiego*, która w jego wersji niemieckiej brzmi następująco: „Naucza się także, że po wszystkie czasy istnieć i trwać musi jeden święty chrześcijański Kościół, który jest zgromadzeniem wszystkich wierzących, wśród których Ewangelia jest czysto zwiastowana i sakramenty święte zgodnie z Ewangelią bywają udzielane” (BSELK, s.102; tłum. polskie: *Wyznanie augsburskie (Konfesja augsburska) z 1530 roku – 95 tez ks. Marcina Lutra z 1517 roku*, Bielsko-Biała 2014, s. 30).

z nią wszyscy ochrzczeni²⁴, a według innego ujęcia wszyscy wierzący²⁵, mają prawo do przeprowadzania tego typu czynności kościelnych. Zaś oddanie ich w gestię ordynowanych do tego duchownych wynika tylko i wyłącznie z konieczności zachowania w zborze porządku oraz z tego, że taka służba na rzecz bliźnich jest istotną częścią ich własnego powołania²⁶.

M. Luter wzywa więc wszystkich we wstępie, by chwycili za kropidło i kadzidło. Nie jest to jednak dowód na to, że Reformacja wittenberska nie dokonała reinterpretacji rytu poświęcenia Kościoła. Jak dowiadujemy się z zakończenia, wodą święconą w kropidle jest bowiem Słowo Boże, a kadzidłem modlitwa. Tak więc poświęcenie, jak zauważa M. Luter we wstępie, nie ma się dokonać poprzez „biskupie namaszczenie i okadzenie”, ale przez Słowo Boże i modlitwę. Taka zmiana nie tylko tłumaczy, dlaczego Reformator nie zdecydował się na jakiś szczególny tekst kazalny powiązany z aktem poświęcenia, ale wyklądał przeznaczone na daną niedzielę Słowo Boże przekazane w Ewangelii Łukasza, lecz także wskazuje na ewangelicki sens istnienia budynku kościelnego. Jego szczególność nie wynika z aktu poświęcenia, ale z faktu, że spotyka się w nim zbór wierzących, który słucha Słowa Bożego i odpowiada na nie pieśnią pochwalną oraz modlitwą. Zatem to przywiązanie do Słowa Bożego, tak jak stwarza Kościół²⁷ rozumiany jako wspólnota, tak też nadaje sens użytkowaniu budynku kościelnego oraz jest istotą nabożeństwa.

Modlitwa przy poświęceniu ma być nie prośbą o jakiegoś rodzaju właściwości szczególne kościoła jako budynku, ale o Bożą ochronę, by w tym miejscu

²⁴ „Wszyscy chrześcijanie są naprawdę stanu duchownego i nie istnieją między nimi żadne różnice, jak tylko przez urząd [...]. Wszystko to stąd się wywodzi, że mamy jeden chrzest, jedną ewangelię i wiarę jedną i równymi jesteśmy chrześcijanami” (WA 6, 407 (tłum. polskie: *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszenie chrześcijańskiego stanu (1520)*, przeł. J. Lasota, „Z Problemów Reformacji”, t. 6, 1993, s. 154n).

²⁵ „[...] wszyscy wierzący są zobowiązani do pełnienia urzędu królewskiego i kapłańskiego wraz z Chrystusem. Czytamy o tym w 1 Liście Piotra 2,9: »wy jesteście narodem wybranym, królewskim kapłaństwem«” (WA 7, 27; tłum. polskie: M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, przeł. z wersji niemieckiej M. Czyż, [w:] M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, s. 37).

²⁶ „Dlatego każdy, kto chce być chrześcijaninem, musi być świadom tego i pamiętać o tym, że wszyscy w jednakowy sposób jesteśmy kapłanami – to znaczy wszyscy mamy jednakową władzę nad Słowem Bożym i sakramentem. Tylko, że każdy może jej używać wyłącznie za zgodą zboru, gdy jest z góry do tego powołanym. Gdyż tego, co należy do wszystkich nie może przywłaszczyć sobie jedna osoba, dopóki nie zostanie do tego powołana” (WA 6, 566).

²⁷ Por. WA 2, 430.

Słowo Boże było zwiastowane w sposób czysty i wierny. Tym samym akt poświęcenia kościoła nie zawiera w sobie nic ponadto, co powinno zawierać każda modlitwa o zachowanie istoty Kościoła-wspólnoty wierzących. To wpisanie modlitwy o nowy dom Boży w zwyczajną modlitewną aktywność Kościoła widać także w zakończeniu, w którym obok prośby o zachowanie Słowa Bożego w nowopoświęconym domu Bożym ujęta zostaje modlitwa o pokój, a także o błogosławieństwo dla zwierzchności świeckiej.

Te rozważania o nabożeństwie i zadaniu nowopoświęconego budynku kościoła należy jeszcze uzupełnić wskazaniem na wzmiankę o roli tego ostatniego, jaka znalazła się na marginesie rozważań w części pierwszej. W niej M. Luter podkreśla, że oddanie do użytku nowego kościoła jest użyteczne, gdyż pozwala w dobrych warunkach zwiastować Słowo Boże i udzielać sakramentu. Przestrzega jednak przed zbytnim przywiązaniem do budynku, powołując się na nieraz zdystansowany stosunek starotestamentowych proroków do świątyni jerozolimskiej. Ten przykład to dla niego argument na rzecz sensu chrześcijańskiego nabożeństwa, którym nie jest spotkanie w określonym miejscu, ale zwiastowanie Słowa Bożego w kazaniu i sakramencie oraz modlitwa. Jeśli nie ma ku temu specjalnie wyznaczonego miejsca – kościoła – to powinno się ono odbywać mimo to, w dowolnym miejscu, które będzie ku temu dogodne. Fundamentalna bowiem dla życia Kościoła w myśli reformacyjnej jest nie pielęgnacja budynków kościelnych, ale zachowanie czystego i wiernego zwiastowania Ewangelii oraz udzielanie sakramentów zgodnie z zawartym w niej ustanowieniem²⁸.

3.2. Część pierwsza

W niej M. Luter komentuje pierwszą część tekstu kazalnego, czyli Łk 14,1-6. Ewangeliczna historia o polemice Jezusa z faryzeuszami odnośnie do tego, czy godzi się uzdrowić człowieka w sabbat, staje się dla Wittenberczyka punktem wyjścia do odpowiedzi na pytanie o właściwe świętowanie sabatu. Odpowiedź tę Reformator zalicza do głoszenia katechizmu. Wynika to z faktu, że pojmowanie chrześcijańskiego obchodzenia dnia świętego było przez Wittenberczyka ujmowane w ramach wykładu III przykazania, a więc integralnej części katechizmu.

²⁸ Por.: „Naucza się także, że jeden po wszystkie czasy istnieć i trwać musi jeden święty chrześcijański Kościół, który jest zgromadzeniem wszystkich wierzących, wśród których Ewangelia jest czysto zwiastowana i sakramenty święte zgodnie z Ewangelią bywają udzielane. To bowiem wystarcza do prawdziwej jedności Kościołów chrześcijańskich, gdy w nich zgodnie w czystym ujęciu Ewangelia jest zwiastowana, a sakramenty bywają udzielane zgodnie ze Słowem Bożym” (*Wyznanie augsburskie*, art. VII, BSELK, s. 102; tłum. polskie: *Wyznanie augsburskie (Konfesja...*, dz. cyt., s. 34).

Fakt, że M. Luter podkreśla powiązanie treści kazania z nauczaniem katechizmem, wynika z kolei z wagi, jaką do propagowania tego ostatniego przykładała Reformacja. Znajomość treści katechizmowych była warunkiem dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej²⁹. Znaczenie tej „Biblii laickiej” odzwierciedlone było w fakcie przygotowania przez M. Lutra *Małego katechizmu* i *Dużego katechizmu*, które stały się wzorcowymi katechizmami Reformacji, a także weszły do korpusu luteranśkich ksiąg wyznaniowych. Trzeba także pamiętać, że M. Luter podejmował się wykładu przykazań i innych treści katechizmowych w wielu innych pismach³⁰. Ponadto Reformator z wykładu treści katechizmowych uczynił istotny element swojej aktywności kaznodziejskiej. Pierwszy z regularnie wygłaszanych cykli kazań katechizmowych wygłosił w Wittenberdze już w 1516 roku³¹.

To umiejscowienie treści pierwszej części kazania w kontekście katechizmem daje się dostrzec nie tylko na poziomie formalnego zaliczenia objaśnianego tekstu biblijnego do treści „Biblii laickiej”, ale widoczne jest również na poziomie merytorycznej zbieżności z wykładem III przykazania, jaki M. Luter zaprezentował w *Dużym katechizmie*³². Osłą wykładu tekstu o uzdrowieniu w sabbat staje się dla Reformatora pytanie o właściwe świętowanie tego dnia. M. Luter odwołuje się w odpowiedzi na nie do dwóch swoich zasadniczych pryncypiów. Po pierwsze, chrześcijanie są wolni od rzeczy zewnętrznych³³, nikt nie może czynić z ich udziału we właściwym świętowaniu nakazu, od którego zależne jest ich zbawienie. Reformator motywuje tę wolność przede wszystkim faktem, że wszyscy chrześcijanie są kapłanami, zgodnie z 1 P 2,9. Ten status chrześcijan,

²⁹ Zob.: „Nauka ta jest tak uporządkowana i ułożona, by mogła stanowić przedmiot nauczania dla dzieci i prostaczków. Dlatego od dawna jest nazywana z grecka katechizmem, to jest nauką dla dzieci, którą koniecznie powinien znać każdy chrześcijanin; kto jej nie zna, nie może być zaliczony do chrześcijan ani też dopuszczony do żadnego sakramentu” (M. Luter, *Duży katechizm, Przedmowa*, BSELK, s. 912, KWKL, s. 60).

³⁰ Jako przykład niech posłuży dostępne w tłumaczeniu na język polski pismo *O dobrych uczynkach* z 1520 r. Zob.: WA 6, 204-276 (tłum. polskie: M. Luter, *O dobrych uczynkach*, tłum. D. Chwastek, [w:] tenże, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, s. 54-138).

³¹ Zob.: Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, dz. cyt., s. 105-108.112-116; J. Maciuszko, *Założycielskie teksty ewangelicyzmu*, [w:] M. Luter, *Mały katechizm. Duży katechizm*, Bielsko-Biała 2014, s. 7-21.

³² *Duży katechizm, Część pierwsza, Trzecie przykazanie*, BSELK, s. 958-966 (KWKL, s. 69-72).

³³ Por. pismo *O wolności chrześcijanina*, w którym M. Luter objaśnia uwalniający potencjał przyjmowanej wiarą obietnicy Ewangelii. Zob.: WA 7, 20-38 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności...*, dz. cyt., s. 28-53).

jak pisał już w *O wolności chrześcijanina*, jest jednym ze skutków wiary³⁴. Jest więc nieodłącznym elementem życia chrześcijańskiego.

Z drugiej jednak strony wolność chrześcijańska nie jest podstawą do zaniebdywania posłuszeństwa przykazaniom, z których trzecie nakazuje świętowanie sabatu. W rozumieniu Lutrowym nie polega ono na ustanawianiu szczególnych świętych miejsc czy świętego czasu, ale na słuchaniu Słowa Bożego, a co za tym idzie – braniu udziału w publicznym nabożeństwie, do którego przynależy także zanoszenie do Boga prośb w modlitwach. Czasem do tego przeznaczonym jest wśród chrześcijan niedziela. Należy ją więc zachowywać, nie ze względu na konieczność zewnętrznych uczynków, ale ze względu na konieczny porządek³⁵. Warto też odnotować, że Wittenberczyk podkreśla w tym kazaniu znaczenie wspólnotowej modlitwy, jaka ma miejsce w nabożeństwie.

M. Luter postrzega w tym kontekście zadanie zwiastowania Słowa Bożego jako służbę bliźniemu. Jest to dzieło Chrystusa wśród ludzi, które zostało powierzone wszystkim chrześcijanom i nikt z nich nie może sobie go przywłaszczyć na wyłączność. Ponownie zatem dochodzi tutaj do głosu zasadnicze w myśleniu Reformatora o Kościele pryncypium powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących³⁶, tym razem uzupełnione o rozumienie urzędu kościelnego jako służby³⁷.

Wskazane wyżej pryncypium wolności chrześcijańskiej w pojmowaniu wierności III przykazaniu w świętowaniu sabatu łączy się z odrzuceniem pojmowania udziału w nabożeństwie jako uczynku. W tym kontekście pojawiają się trzy negatywne przykłady takiego ujęcia przestrzegania „dnia świętego”: Żydzi, Turcy i papiści³⁸. Jest to typowy dla późnych wypowiedzi M. Lutra³⁹ zestaw

³⁴ WA 7, 27 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności...*, dz. cyt., s. 37).

³⁵ Por. argumentację M. Lutra w sporze z Andreasem Karlstadtem dotyczącym dynamiki wprowadzania reform w Wittenberdze w 1522 r. Zob.: WA 10 III, 1-64; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, dz. cyt., s. 156-159.

³⁶ Zob. wyżej przypis 23.

³⁷ Por. odzwierciedlające myślenie M. Lutra ujęcie *Wyznania augsburskiego*: „Abyśmy tej wiary dostąpili, ustanowiona jest służba nauczania Ewangelii i udzielania sakramentów. Albowiem przez Słowo i sakramenty, jak gdyby przez środki, udzielany jest Duch Święty, wzniecający wiarę, gdzie i kiedy Bóg zechce, w tych, co słuchają Ewangelii” (*Wyznanie augsburskie*, art. V, [w:] KWKL, s. 144; BSELK, s. 100 n).

³⁸ G. Miller, *Luther's Views on the Jews and Turks*, [w:] *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford 2014, s. 427.

³⁹ Na temat późnego etapu refleksji na temat Żydów zob.: J. Sojka, *Marcin Luter i Żydzi*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” nr 1, 2016, s. 42-50; T. Kaufmann, *Luthers Juden*,

trzech eschatologicznych wrogów chrześcijaństwa, którzy często pojawiają się na kartach jego późnych pism⁴⁰. Odwołanie do perspektywy zwolenników papieża łączy się w kazaniu z Torgawy z wątkiem autobiograficznym. M. Luter wskazuje, że sam przez 15 lat żył w podobnym bałwochwalstwie. Nawiązuje tym samym do czasu, gdy sam był zakonnikiem⁴¹, który to czas pojmował przez pryzmat swojej całościowej oceny ślubów zakonnych jako próbę uzyskania zaśluzgi przed Bogiem⁴².

3.3. Część druga

Druga część kazania, w której M. Luter objaśnia Łk 14,7-11, skupia się na innym charakterystycznym wątku myśli Reformatora. Jezusowy komentarz, dotyczący hierarchii zajmowania miejsc przy stole, staje się dla Reformatora okazją do rozważania problemu stanu i powołania chrześcijańskiego oraz wzajemnych relacji tych, którzy w tych stanach i powołaniach żyją. Myślenie o życiu chrześcijanina w świecie w kategorii powołania do określonej służby społecznej, m.in. do trzech podstawowych stanów: domu i rodziny, władzy świeckiej i Kościoła⁴³, jest charakterystyczne dla luterskich rozważań o życiu chrześcijan w świecie⁴⁴. Znajduje ono także swoje odzwierciedlenie w nauczaniu katechizmowym⁴⁵.

Odmalowana przez M. Lutra w kazaniu z Torgawy struktura społeczna jest z ustanowienia Bożego różnorodna. Owa różnorodność to Boży dar. Każdy człowiek powinien się w niej odnaleźć i zająć w niej miejsce adekwatne

Stuttgart 2014, s. 106-140; na temat Turków szob.: J. Ehmman, Luther, *Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515-1546)*, Gütersloh 2008, s. 292-442.

⁴⁰ Zob.: M. U. Edwards, *Luther's Last Battles. Politics and Polemics*, Leiden 1983, s. 97-142, 163-202.

⁴¹ H. Schilling, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*, Poznań 2017, s. 71-143.

⁴² Zob.: WA 8, 573-669; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 1, dz. cyt., s. 182-186.

⁴³ Por.: „Natomiast świętymi zakonami i prawdziwymi ustanowieniami, danymi przez Boga, są te trzy: urząd kapłański, stan małżeński i świecka zwierzchność. [...] te trzy ustanowienia są ujęte w słowo i przykazanie Boga. Co bowiem jest ujęte w Słowo Boże, jest rzeczą świętą, ponieważ Słowo Boga jest święte i uświęca wszystko to, co z Nim jest związane i w Nim zawarte” (WA 26, 504n; tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*, przeł. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 2014, s. 193n).

⁴⁴ Zob.: A. Stegmann, *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*, Tübingen 2014, s. 415-500.

⁴⁵ Por.: *Duży katechizm, Część pierwsza, Czwarte przykazanie*, BSELK, s. 968-992 (KWKL, s. 72-79).

do swojego powołania. Pociąga to za sobą także podporządkowanie tym, którym powierzono odpowiedzialność za człowieka, a także wzięcie odpowiedzialności za tych, którzy człowiekowi zostali powierzeni. M. Luter przypomina jednak z całą mocą, że taki zhierarchizowany obraz społeczeństwa nie jest powodem do tego, by ktokolwiek wywyższał się nad innych i pysznił wobec nich. Tego nie rozumieli zarówno Żydzi, których obserwował Jezus, jak i zwolennicy papieża. Ponownie zatem, podobnie jak w części pierwszej, negatywnym przykładem są przedstawiciele grup zaliczanych w późnych pismach Reformatora do eschatologicznych wrogów Słowa Bożego. M. Luter, inaczej niż wskazani zwolennicy papieża i żydzi, widzi w tej społecznej różnorodności i wzajemnych relacjach powód do oddawania chwały Bogu za to, jak cudownie zaplanował życie ludzkie, w którym poszczególne osoby mogą wzajemnie się uzupełniać i współpracować, służąc sobie tym, co przynależy do ich powołania i stanu.

Podstawowym powodem takiego ujęcia tego problemu jest fakt, że każdy ma przed Bogiem taką samą godność. Wynika to po pierwsze z tego, że wszyscy zostali przez Boga stworzeni⁴⁶, a także z tego, iż każdy został przez Boga tak samo obdarowany zbawieniem, które stało się jego udziałem, jeśli wierzy. Dlatego nikt nie ma prawa wywyższać się nad innych. Znowu uwidacznia się tu pryncypium równości wszystkich chrześcijan przed Bogiem, które w myśli M. Lutra przyjęło postać przytaczanej już wyżej nauki o powszechnym kapłaństwie wszystkich wierzących. Takie ujęcie wiąże się też z tym, że prawo decydowania o innych wiąże się zawsze w myśleniu Reformatora ze służbą i odpowiedzialnością. Ten, któremu powierzono prawo decydowania o innych, ma to czynić nie jako wyraz władzy nad nimi, ale jako służbę ich potrzebom⁴⁷.

⁴⁶ Zob.: objaśnienie I artykułu Apostolskiego Wyznania Wiary w *Małym katechizmie*: „Wierzę, że Bóg stworzył mnie oraz wszystkie twory, że mi dał ciało i duszę, oczy, uszy i wszystkie członki, rozum i wszystkie zmysły, i dotąd utrzymuje; nadto obdarza mnie odzieniem i obuwiem, pokarmem i napojem, domem i gospodarstwem, żoną i dziećmi, rolą i byłem i wszystkimi dobrami, tudzież wszystkie potrzeby ciała i życia mego obficie codziennie zaspokaja, od wszelkich niebezpieczeństw chroni i od wszystkiego złego strzeże i zachowuje, a to wszystko jedynie z ojcowskiej, boskiej dobroci i miłosierdzia, bez wszelkiej zasługi i godności mojej; za co Mu dziękować i chwalić Go, służyć Mu i posłusznym być powinienem. To jest istotną prawdą!” (*Mały katechizm, Skład wiary, Pierwszy artykuł*, BSELK, s. 870; KWKL, s. 45).

⁴⁷ Przykładem takiego podejścia jest katechizmowy wykład IV przykazania, który oprócz wyakcentowania dziecięcego obowiązku posłuszeństwa podkreśla także odpowiedzialność rodziców za wychowanie dzieci. Zob.: *Duży katechizm, Część pierwsza, Czwarte przykazanie*, BSELK, s. 990-992 (KWKL, s. 78n).

4. Podsumowanie

Kazanie Marcina Lutra na poświęcenie kościoła w Torgawie w interesujący sposób ukazuje reformatorską wizję miejsca budynku kościelnego i nabożeństwa w życiu chrześcijan, a także zadania tych ostatnich w ramach służby w świecie. Oddanie do użytku pierwszej świątyni zbudowanej od podstaw jako kościół ewangelicki, co znalazło swoje odzwierciedlenie także w zastosowanym w niej programie artystycznym, nie jest dla M. Lutra okazją ani do tego, by odejść od przypisanego na niedzielę, w którą odbywała się uroczystość, tekstu kazalnego, ani też do tego, by skoncentrować się na roli kościoła jako miejsca nabożeństwa. Te wątki pojawiają się właściwie na marginesie zasadniczego wywodu kazania. Jego jądro natomiast stanowi podstawowe zadanie, jakie realizowane jest w nabożeństwie, a więc rozważanie Słowa Bożego – przypisanej na daną niedzielę Ewangelii. Sensem istnienia kościoła jest więc stworzenie warunków do tego, by Słowo Boże mogło być zwiastowane.

Tekst niedzielnej Ewangelii daje Wittenberczykowi asumpt do tego, by poruszyć dwa ważne wątki teologicznej refleksji, które w jego rozumieniu należały do podstaw wiary chrześcijańskiej ujętych w katechizmie. Pierwszym jest właściwie uczczenie dnia świętego, które powinno się odbywać w wolności i porządku oraz być skoncentrowane na słuchaniu Słowa Bożego oraz modlitwie. Drugim jest powołanie do życia chrześcijan w różnych stanach i ukazanie wynikającej z tego różnorodności społecznej, a także zróżnicowania międzyludzkich relacji, w tym też podległości, jako darów Bożych, dzięki którym ludzie mogą sobie wzajemnie służyć. Jednocześnie ten Boży plan dla życia społecznego nie jest powodem, by ci, którzy zajmują eksponowane stanowiska, pysznili się swoją pozycją, ale by służyli bliźnim, którzy zostali im powierzeni. Na zakończenie warto także odnotować, że w obu zasadniczych wątkach kazania, a także w towarzyszących im rozważaniach o nabożeństwie, widoczna jest wyraźnie Lutrowa koncepcja powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących.

Summary: Martin Luther's Sermon at the Dedication of the Castle Church in Torgau

The main part of the article „Martin Luther's Sermon at the Dedication of the Castle Church in Torgau” is a translation to Polish of the Reformer's sermon on the 5th of October 1544 to the text from Luke 14:1-11. It was delivered during the ceremony of consecration of one of the first churches built from the beginning as an evangelical temple. The text of the translation is accompanied by an introduction, which discusses the church in Torgau and the circumstances of its consecration, as well as a commentary that includes the main threads of

M. Luther's sermon, which include: definition of an evangelical service, questions of remembering the Sunday, and the social structure based on various vocations.

Keywords: Martin Luther, Dedication of the Castle Church in Torgau, servit, vocation.

Ewa Sojka – pochodzi z Myślenic; absolwentka lingwistyki stosowanej na Uniwersytecie Warszawskim oraz teologii ewangelickiej na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Tę ostatnią studiowała również na Reńskim Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w Bonn. Pracuje jako nauczycielka języka angielskiego oraz niemieckiego, a także jako tłumaczka. W jej tłumaczeniu ukazały się teksty Światowej Federacji Luterńskiej zebrane w tomach: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterńskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014; *Konfirmacja w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterńskiej*, red. J. Sojka, Bielsko-Biała 2017, a także: G. Gizewiusz, *Rozważania na temat jedności, czystości i wolności nauki, wewnątrz Kościoła i ponad nim, co w tym względzie jest konieczne*, Ostróda 2016; J. Pelikan, *Jan Sebastian Bach wśród teologów*, Katowice 2017. Opublikowała także: „Trzeba pytać prostego człowieka i patrzeć mu na głowę” – rewolucja językowa Reformacji: w tłumaczeniu, szkole, druku, [w:] *Reformatory*, red. Ł. Barański, M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2013, s. 69-80; „Pytanie o Boga nie może zostać zamiechane” – życie i dzieło Karola Bartha, „Przegląd Ewangelicki” 2009 z. 1, s. 4-16.

Jerzy Sojka – doktor nauk teologicznych, pochodzi z Cieszyna, studiował w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie oraz na Reńskim 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. Opublikował m.in. *Widzialne Słowo. Sakramenty w luterńskiej „Księdze zgody”*, Warszawa 2016, *Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego pisma*, t. 1-2, Wisła 2014-2017 oraz wraz z Łukaszem Barańskim: *Reformacja*, t. 1-2, Bielsko-Biała 2016-2017.

Kalina Wojciechowska

Aby słowo Boże dzięki śpiewowi wśród ludzi przebywało

Najbardziej znanym zdaniem Marcina Lutera dotyczącym muzyki jest niewątpliwie to z przedmowy do *Symphoniae iucundae*, antologii Georga Rhaua (1538), w którym opisuje muzykę jako „największy – zaraz po słowie Bożym – skarb na świecie, który panuje nad naszymi myślami, sercami i duszami”¹. Wraz z tytułowym cytatem zaczerpniętym z listu do Georga Spalatina (1523)² obie sentencje tworzą ramy Lutrowej teologii muzyki, choć nie wyczerpują całego wachlarza poglądów Reformatora na temat pochodzenia, istoty i funkcji muzyki w życiu chrześcijanina.

Nowatorstwo i kontynuacja

Nikogo nie trzeba przekonywać, jak ważną rolę odgrywała muzyka w życiu Reformatora. Od najmłodszych lat obcował z nią nie tylko teoretycznie, ale też praktykował jako śpiewak (początkowo alt, później tenor), lutnista, twórca tekstów, a według niektórych przekazów, również melodii. Śpiewając jako dziecko w kościelnym chórze, ucząc się muzyki, tańca i śpiewu w Eisenach, a następnie kształcąc się w Erfurcie na wydziale sztuk wyzwolonych, poznawał Luter teorię muzyki, różne jej gatunki i style, w tym praktykę ówczesnego śpiewu kościelnego – zarówno monodycznego, jak i polifonicznego, skale kościelne oraz idee związanych z nimi tonów i afektów. Nie zaprzestał uprawiania muzyki ani w klasztorze w Erfurcie, a następnie w Wittenberdze, ani po porzuceniu mniszego życia. Warto przypomnieć, że pierwszą mszę odprawił w niedzielę *Cantate*, a przeznaczony na tę niedzielę introit rozpoczynał się od słów: *Cantate Domino canticum novum*³. O tym, że Lutrową miłość do muzyki i jej znajomość dostrzegali jemu

¹ M. Luter, *Przedmowa do Symphoniae iucundae atque adea breves quattor vocum*, Luther's Werke [dalej: LW] 53, s. 321-323; [za:] R.A. Leaver, *Luther's Liturgical Music. Principles and Implicationes*, Grand Rapids 2007, s. 374, przypis 24.

² H. Schilling, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*, Poznań 2017, s. 542-543.

³ R.A. Leaver, dz. cyt., s. 31.

współcześni, świadczy nadany Reformatorowi przydomek *musicus et philosophus eruditus*⁴. A o biegłości Lutera w uprawianiu muzyki wypowiedzieli się nawet jego oponenti, m.in. Johannes Cochlaeus, który przyznawał, że grający na lutni Luter przyciągał wzrok i jawił się zabranym niczym Orfeusz⁵.

Przed słynnym ogłoszeniem 95 tez w Wittenberdze erudycja muzyczna Lutera zbudowana była na quadrivium, średniowiecznym systemie podziału matematyki na arytmetykę, geometrię, astronomię i muzykę, ponadto na retoryce, czyli nauce o afektach, a także na alegorycznej metodzie egzegezy. Ten ostatni komponent widać we wczesnych wykładach na temat Psalmów (1513-16), w których np. wymienione w Biblii instrumenty – trąby, cymbały, harfy itp. – miały symbolizować stan ducha, umiejętności, zmysły, a nie odnosić się do realnej, słyszalnej muzyki. Zgodnie z patrystyczną tradycją, sięgającą III w., „cytra to aktywna dusza, harfa jest czystym umysłem. Dziesięć strun może być rozumiane jako dziesięć nerwów, bo nerw jest struną. Z tego powodu harfa symbolizuje ciało z pięcioma zmysłami i pięcioma umiejętnościami”⁶.

Co więcej – będący wtedy pod wpływem retorycznego i mistycznego rozumienia muzyki, Luter dostrzegał jej rolę w budzeniu pobożności. Ale taka muzyka powinna rozbrzmiewać przede wszystkim w ludzkim sercu, a użycie niektórych instrumentów, zwłaszcza tych głośnych, może raczej stłumić pobożność niż ją wzbudzić i rozwijać. Reformator nigdy zresztą nie polubił tych głośnych instrumentów (np. trąb), wolał pozostawać przy cichej lutni, której był wiernym sympatykiem, ewentualnie flecie. Ten negatywny stosunek do hałasu, który – jak się wydaje – nie został ostatecznie utożsamiony z muzyką, znalazł wyraz m.in. w późniejszej (1526) *Deutsche Messe*. Prawdziwi chrześcijanie potrzebują umocnienia, a nie pobudzenia głośną muzyką, ale jeśli w procesie stawania się chrześcijaninem miałyby być pomocne dzwony, organy, brzękadła, wszystko, co wydaje głośnie dźwięki, to należy na to przyzwolić. Im bardziej Luter odchodził od alegorycznego wykładu Biblii ku interpretacji literalnej, tym bardziej realnie i autonomicznie oraz emocjonalnie i psychologicznie postrzegał muzykę i nadawał jej znaczenie teologiczne.

W autonomicznym, emocjonalnym i psychologicznym postrzeganiu muzyki jest Luter, jak na początek XVI w., dość nowoczesny. Wiadomo, że jednym z jego ulubionych kompozytorów był Josquin des Prés (1440-1521), który łączył

⁴ H. Schilling, dz. cyt., s. 540.

⁵ J. Cochlaeus, *Commentaria de actis et scriptis Marthini Lutheri Saxonis*, Maintz 1549, [za:] R.A. Leaver, dz. cyt., s. 34.

⁶ Pseudo-Orygenes, *Selecta in Psalmos* 32, 2-3, [za:] J. McKinnon, *Music in Early Christian Literature*, New York 1987, s. 38.

teorię z praktyką i potrafił tak ozdabiać melodie, aby w nich wyrazić każde uczucie. Luter, zafascynowany twórczością kompozytora, twierdził, że w przeciwieństwie do tych, którzy robią z nutami to, co potrafią, Josquin czyni z nimi to, co sam chce⁷. U Josquina, spadkobiercy szkoły franko-flamandzkiej, wyrafinowany kontrapunkt spotyka się z niezwykle emocjonalnością, wyrażaną często prostymi środkami⁸. Najważniejsze dla Reformatora było jednak to, że w twórczości des Prés słowo i muzyka stanowią równorzędne wobec siebie, zharmonizowane elementy – słowo i jego treść znajdują odzwierciedlenie w muzyce, nierzadko w formie dźwiękowej, onomatopiecznej imitacji. Będzie to można później odnaleźć w Lutrowej teologii muzyki. Podobnie jak echa traktatu *De canticis* francuskiego teologa Jeana Gersona (1363-1429) oraz dzieła *Complexus viginti effectuum nobilis artis musicae* niderlandzkiego kompozytora, muzyka i teoretyka – Johanna Tinctorisa (1435-1511), w którym w formie aforyzmów opublikował listę skutków, jakie przynosi muzyka. Wiele z nich – np. radość, pokój, ukojenie, odpędzenie smutku i diabła – znalazło się później w Lutrowej przedmowie do wspomnianej antologii *Symphoniae iucundae* wydanej przez Georga Rhaua.

Nowoczesność i świeżość spojrzenia Lutra na muzykę nie oznacza jednak zerwania z wielowiekową tradycją kościelną. Przeciwnie, Reformator często nawiązuje do teorii *jubilus* (radowanie się) Augustyna: „Dobrze śpiewać Bogu – pisał Augustyn – to znaczy wyśpiewywać wśród radości [...]. Jeśli nie zdołasz Go wypowiedzieć [...], co ci pozostaje, jak nie wykrzykiwać z radości, aby serce twoje weseliło się bez słów [...]”⁹. W średniowieczu teorię Augustyna odnoszono przede wszystkim do chorałowego *Alleluja*, w którym ostatnią sylabę ozdabiano skomplikowanymi, rozbudowanymi i trudnymi do zapamiętania melizmatami, mającymi bez słów wyrażać tę wielką radość. Luter odniósł ją do muzyki w ogóle („Śpiewać – *cantare* – oznacza chwalić [Boga] tylko ustami, *iubilare* zaś oznacza czynić to całym sercem”¹⁰), a liturgiczne (chorałowe) wyrażanie radości w praktyce znacznie uprościł. Sięganie do tradycji chorałowej Kościoła miało również znaczenie teologiczne – świadczyło o łączności z tradycją Kościoła starożytnego (chorał ambrozjański) i średniowiecznego (chorał gregoriański).

⁷ P. Orawski, *Lekcje muzyki. Średniowiecze i Renesans*, Warszawa 2010, s. 167.

⁸ Tamże, s. 168.

⁹ Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Psalm 32*, [w:] *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 32, Ps. 1-36, tłum. J. Sulowski, opr. E. Stanula, Warszawa 1986, s. 302-303.

¹⁰ LW 10, 344; por. LW 10, 208.

Zakorzenie Lutra w tradycji śpiewu kościelnego znajduje odzwierciedlenie w dwóch dziełach poświęconych reformie nabożeństwa: *Formula Missae et Communionis* (1523) i w *Deutsche Messe* (1526)¹¹. W obu do głosu dochodzi jeszcze średniowieczna teoria afektów wyrażana poprzez tony/skale kościelne. Choć Lutra kojarzy się przede wszystkim z wprowadzeniem języka narodowego do liturgii i powrotem do starożytnej praktyki śpiewania hymnów i pieśni przez całe zgromadzenie, to jednak Reformator nigdy nie zrezygnował całkowicie ani z łaciny, ani z chorałów, ani z wielogłosowych pieśni wykonywanych wyłącznie przez profesjonalny, wyszkolony chór. Msze łacińskie i łacińskie śpiewy rezerwował dla katedr i opactw, gdzie znajomość łaciny była powszechna. Msze, a przynajmniej czytania liturgiczne, modlitwy oraz pieśni w języku narodowym – dla kościołów parafialnych, gdzie znajomość tego języka była znacznie słabsza¹².

Łacińska polifonia była postrzegana jako elitarna. Osłabieniu tej elitarności i ekskluzywizmu miało służyć zastąpienie jej językiem niemieckim. Z kolei zachowanie polifonii (w zreformowanym nabożeństwie był to przede wszystkim czterogłosowy kontrapunkt „nuta przeciw nucie” – *nota contra notam*, który dziś przypomina prostą harmonizację) stanowiło swoisty łącznik pomiędzy sztuką dostępną ówczesnym wykształconym muzycznie elitom a reformacyjnym inkluzywizmem – bowiem wykonanie wielogłosowych opracowań odbywało się przy udziale zawodowych śpiewaków, natomiast teksty były zrozumiałe dla wszystkich. Podczas jednego nabożeństwa można było zatem usłyszeć formę wielogłosową wykonaną przez wybranych śpiewaków oraz formę jednogłosową śpiewaną przez ogół wiernych. Często jednak zastępowanie łaciny językiem niemieckim przy pozostawieniu starej melodii okazywało się kłopotliwe, ze względu na różną liczbę sylab i nut oraz inaczej rozłożone akcenty w łacinie i niemieczyźnie. Dlatego zaczęto tworzyć pieśni, których melodie naturalnie łączyły się z językiem niemieckim. Jak już wspomniano, mógł to być uproszczony, ale za to bardziej wyrazisty chorał gregoriański i/lub ambrozjański. Później melodie jednogłosowych chorałów, a potem jednogłosowych pieśni samego Lutra, stawały się *cantus firmus* opracowań wielogłosowych. Ale teraz *cantus firmus* umieszczano w sopranie, a nie, jak dotąd, w tenorze, przez co od razu był rozpoznawalny.

Początkowo zamiarem Lutra było „tworzenie psalmów w języku ojczystym dla ludu, to znaczy pieśni duchownych, aby słowo Boże także dzięki śpiewowi wśród ludzi przebywało”¹³, stąd tytuły większości pierwszych zbiorów pieśni

¹¹ M. L. Hendrickson, *Musica Christi. A Lutheran Aesthetic*, New York 2005, s. 17-21.

¹² A. Wilson-Dickson, *Historia muzyki chrześcijańskiej*, Warszawa 2007, s. 77.

¹³ H. Schilling, dz. cyt., s. 542-543.

ewangelickich zawierały sformułowania *Geistliche Lieder* lub *Geistliche Gesänge*. W 1524 r. został opublikowany pierwszy taki zbiór *Geistliches Gesangbüchlein*, w którym znalazły się zarówno utwory łacińskie, jak i niemieckie pieśni jednogłosowe, częściowo autorstwa samego Lutra, oraz utwory wielogłosowe napisane przez Johanna Waltera z Torgawy, uważanego za pierwszego kantora Reformacji. Później do współpracy udało się pozyskać m.in. Caspara Othmayra, Nikolausa Hermana, Paula Ebera. Na terenach polskich trzy śpiewniki z niemieckimi pieśniami powstały w Królewcu już w 1527 r., a w 1547 r., również w Królewcu, pojawił się polski kancjonał Jana Seklucjana *Pieśni duchowne a nabożne nowo zebrane i wydane*.

Sam Reformator nie był pewien swoich kompetencji zarówno jako autor tekstów, jak i muzyki. Rzeczywiście, nie wszystkie pieśni, którym przypisuje się jego autorstwo, reprezentują najwyższy poziom literacki i muzyczny, ale niemal wszystkie, a wymienia się ich 36, weszły do powszechnego użytku Kościołów luterańskich¹⁴. Luter pisał pieśni oparte na modlitwie *Ojczy naszej* i na *Dekalogu*, aby je upowszechnić. Wiele jego tekstów to parafrazy Psalmów – np. hymn *Aus tiefer Not* nawiązujący do Ps 130 oraz późniejszy hymn Reformacji *Ein feste Burg ist unser Gott*, nawiązujący do Ps 46, którego oryginalna postać jest jeszcze pełna rytmu i energii, czego XVIII-wieczny sposób śpiewania isorytmicznego (w równych wartościach) zupełnie ją pozbawił. Ważną część twórczości Lutra stanowią pieśni związane z rokiem kościelnym. W wielu z nich pobrzmiewają echa chorałowej twórczości łacińskiej, np. *Nun komm der Heiden Heiland* to opracowanie ambrozjańskiego hymnu adwentowego *Veni redemptor gentium*, a *Christ lag in Todesbanden* opiera się częściowo na wielkanocnej sekwencji *Victimae paschali laudes* przypisywanej Wiponowi z Burgundii, częściowo na rycerskiej średniowiecznej pieśni niemieckiej¹⁵.

Kontrafaktura – czyli zmiana tekstu najczęściej ze świeckiego na religijny lub dostosowanie tekstu religijnego do potrzeb rozwijającej się teologii reformacyjnej przy zachowaniu dawnej linii melodycznej – stała się jednym ze znaków rozpoznawczych Reformacji. Aby pieśni mogły być lepiej zapamiętywane i chętniej śpiewane, wykorzystywał Luter proste, popularne melodie piosenek dziecięcych, szkolnych, ludowych, nawet ulicznych, a także pieśni rycerskich. Takie podejście podyktowane było nie tylko względami pragmatycznymi, ale również głęboką teologią muzyki.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ A. Wilson-Dickson, dz. cyt., s. 78.

Teologia muzyki

Luter uważał muzykę za „dar Boga, nie człowieka, cenny i kosztowny skarb przekazany ludziom, [twierdził, że KW] rozwesela ona serce, przegania diabła, sprawia niewinną radość. Dzięki niej przemija złość, pożądlivość i pycha”¹⁶. Od początku świata jako doskonale dzieło (*creatura*) Boga, a nawet dowód Jego istnienia, muzyka miałaby być zaszczerpiona i zasiana we wszystkich stworzeniach. Reformator posuwa się nawet do personifikacji muzyki, nazywa ją *Panią Muzyką*, co nie jest tylko zabiegiem retorycznym, alegoryzacją, lecz raczej wyrazem pewnej ontologii muzyki¹⁷. W życiu religijnym Luter wyznaczał jej miejsce tuż po teologii, bo dzięki niej można „wdrażyć się w poznawaniu i chwaleniu Stwórcy”. Tak rozumiana muzyka nie tylko „zasługuje na najwyższą pochwałę”, ale też musi być traktowana jako dzieło z gruntu dobre, ponieważ „nie może być zła tam, gdzie ludzie dobrze śpiewają. Nie ma tu miejsca na złości, niezgody, nienawiści i zazdrości. Ustąpić musi duszy cierpienie, skąpstwo, troska i co tam jeszcze czleka dotyka, odchodzi wraz ze smutkiem”¹⁸. Oznacza to, że dla Lutera nie istnieje właściwie podział muzyki na świecką i religijną, bo każda jest duchowa. Jednak tym, co potrafi degenerować lub wywyższać muzykę, jest słowo. Ta afirmacja, absolutyzacja i rezygnacja z etycznego wartościowania muzyki pozwoliła Lutrowi na sięganie po kontrafakturę. Skoro każda muzyka jest dobra, a deprawują ją tylko słowa, należy te demoralizujące i „bezużytecznie zawstydzające słowa zastąpić słowami wzniosłymi, chwalcymi Boga dobrymi, pożytecznymi i chrześcijańskimi”, aby muzyka na powrót stała się użyteczna w głoszeniu Ewangelii¹⁹.

Dla Lutera bardzo ważne stało się wzajemne ściśle powiązanie muzyki i słowa. W przeciwieństwie do średniowiecznego twierdzenia, że muzyka pozostaje w służbie słowa, w reformacyjnej teologii muzyki oba elementy są tak samo ważne. Niekiedy ważność i współlistnienie wyprowadza się z chrystologii – tak jak Chrystus, wcielone Słowo, jest zarówno Bogiem, jak i człowiekiem, tak samo Chrystus jest w słowie umuzycznionym (*Verbum musicae*²⁰), które pozostaje zarówno muzyką, jak i słowem²¹. Ponadto, podobnie jak kazanie, umuzyczone

¹⁶ LW 49,427-428.

¹⁷ O. Söhngen, *Theologie der Musik*, Kassel 1967, s. 84.

¹⁸ LW 49,427-428.

¹⁹ F. Blume, *Protestant Church Music*, London 1975, s. 33.

²⁰ W liście do L. Senfla (1530) Luter różnicuje leksykalnie *vox musicae* i *verbum theologiae*, ale zrównuje ich funkcje.

²¹ Por. M.L. Hendrickson, *Musica Christi. A Lutheran Aesthetic*, New York 2005, s. 10.

słowo pozostaje w służbie Ewangelii, staje się *viva vox evangelii*. Dzięki muzyce człowiek może poczuć się obdarowany Bożym słowem z większą mocą niż bez niej, ponieważ to ona przez melodyczne, rytmiczne i harmoniczne elementy intensyfikuje znaczenie tekstu. Innymi słowy – muzyka wzmacnia oddziaływanie słowa Bożego, ponieważ człowiek słyszy je niejako podwójnie – muzyka rozbrzmiewa tym, co wyraża tekst, tekst zaś wyraża to, czym rozbrzmiewa muzyka. Podobnie jak głoszone i wysłuchiwanie słowo, muzyka pozostaje jednak czymś zewnętrznym²². Porównanie do kazania nie jest oczywiście przypadkowe, Luter bowiem uważał muzykę za skuteczne narzędzie działania Ducha św. Ten sam Duch, który zmienia słowa kazania w słowa Boga i przez to „wzniesła wiarę, kiedy i gdzie Bóg zechce, w tych, którzy słuchają Ewangelii” (por. CA V), działa też poprzez muzykę i dotykając sumienia słuchacza, powołuje go, przemienia i odradza. Wszystko to streszcza Reformator w liście z 1530 r. do jednego z najbardziej znanych kompozytorów epoki Ludwiga Senfla, którego muzykę bardzo cenił: „żadna sztuka nie może równać się z teologią tak jak muzyka, ponieważ oprócz teologii tylko ona zapewnia to, co gdzie indziej tylko teologia tworzy – radość i spokój duszy”²³.

Nic dziwnego, że stojąc tak blisko teologii, muzyka wraz ze słowem już w latach 20/30. XVI w. stała się jej wyrazem. Częstość i wielość sytuacji publicznego i prywatnego użycia pieśni, rozpowszechnienie i dostępność szersza niż pism *strictie* teologicznych, przystępność intelektualna i językowa, walory mnemotechniczne – wszystko to dawało możliwość skutecznego oddziaływania na wiernych i kształtowania ich tożsamości. Śpiew został nawet zdefiniowany jako dowód istnienia wiary i jej wyznacznik, skoro „ten, kto szczerze wierzy, musi radośnie o tym śpiewać i mówić, żeby inni też to słyszeli i czynili. Kto zaś nie pragnie o tym mówić i śpiewać, dowodzi, że nie wierzy i nie przynależy do nowego, radosnego Testamentu”²⁴. Treścią radosnego śpiewu była, jak wspomniano, Ewangelia rozumiana jako głoszenie Chrystusa, który swoją łaską usprawiedliwia grzesznego człowieka: „Bóg bowiem pocieszył nasze serca i umysł przez swego umiłowanego Syna, którego nam dał dla zbawienia nas od grzechu, śmierci i diabła”²⁵. Najlepiej do wyrażania tej treści nadawały się parafrazowane teksty biblijne. W ten sposób pieśni przyczyniały się też do upowszechnienia

²² M.E. Anttila, *Luther's Theology of Music*, Berlin-Boston 2013, s. 97.

²³ LW 49, 427-428.

²⁴ M. Luter, *Przedmowa do Śpiewnika Bapsta* (1545), LW 53,333, [za:] R.A. Laever, *Kontrapunkt teologii muzyki*, *Muzyka* 52 (2007), s. 9.

²⁵ Tamże.

znajomości Biblii wśród wiernych – zgodnie z zasadą, że śpiewany tekst lepiej się zapamiętuje i dłużej pamięta.

Luter docenia więc wartość muzyki nie tylko na gruncie teologii i pobożności, ale również etyki, psychologii, relacji międzyludzkich. Tych zaś, którzy nie uważają jej za *cudowne Boże dzieło* , ocenia bardzo surowo. Twierdzi, że nie zasługują oni ani na miano człowieka, ani na to, aby słuchać czegoś więcej niż *rżenia osłów i kwiku świni* ²⁶.

Summary: May the singing make the Word of Lord be among people

The article presents Martin Luther, the Reformer as a musician and theologian of music. From his early age, Luther played the lute well, later on also the flute and sang. When Luther studied in Eisenach, he had music lessons. Because music was taught in a mathematical manner, Luther acquired good understanding of the theory of harmonics. He learned to distinguish between different musical genres. In the monastery, already as a monk, he could refine his skills. Later on Luther was able to transcribe and adapt folk melodies (contrafactum) and to harmonise them as well as to write music for psalms. The Reformer himself composed 36 hymns for German texts. As Luther reformed the liturgy, he accorded full importance to the sermon as well as to community singing. The singing was defined as an assertion of faith and spiritual commentary on biblical texts. Music was at the heart of the Lutheran Reformation. Luther's theology of music is formed through the conviction that music is a particularly beautiful and unique offering of the divine creation. „Music is a gift from God and next to theology” – wrote Luther. Music also moves human hearts. To bring people joy and to praise the Lord is the music's true task and service.

Keywords: Martin Luther, theology of music, music theory, Lutheran reformation.

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.

²⁶ M. Luter, *Przedmowa do Symphoniae iucundae atquea dea breves quattor vocum*, LW 53,324; [za:] R.A. Leaver, *Luther's Liturgical Music*, dz. cyt., s. 367, przypis 178.

Jacek Hołówka

Erazm i Luter o wolnej woli

Spór o wolną wolę między Erazmem z Rotterdamu i Marcinem Lutrem to jedna z najciekawszych i najbardziej zasadniczych polemik, jakie kiedykolwiek toczono w filozofii. Jest oczywiste, że ten spór w równym stopniu angażuje filozofię, jak i teologię. To go z jednej strony nobilituje, ale z drugiej komplikuje. Pojawiają się w nim wątki z zakresu historii filozofii, historii teologii, konfliktów religijnych i burzliwej polityki XVI-wiecznej Europy. W sporze brali udział giganci myślowi tej epoki, ale jak wiadomo, to nigdy nie wystarcza, by osiągnąć porozumienie. Wolno stąd wyciągać wniosek, że ten spór, co do swego zasadniczego przedmiotu, jest nierozwiązywalny. Dalsza debata na temat wolnej woli może się jednak przyczynić – jeśli nie do rozjaśnienia statusu swobodnych działań człowieka – to przynajmniej do lepszego zrozumienia obu przeciwnych stanowisk.

Chcę od razu powiedzieć, że moim zdaniem nie należy ubolewać nad tym, że spór o wolną wolę jest nierozstrzygalny – jeśli taką przyjmujemy konkluzję. Dla filozofii nie ma zasadniczego znaczenia, czy wolna wola istnieje, czy nie. Oczywiście dobrze byłoby znać odpowiedź na to pytanie, ale ważniejsze jest coś innego, a mianowicie dostrzeżenie, że żadnego z tych dwóch stanowisk nie można uznać za zasadniczo błędne i żadnego nie można uznać za uzasadnione w takim stopniu, który by świadczył o jego bezwzględnej teoretycznej przewadze. Filozofia jest w znacznym stopniu historią pomyłek, paradoksów i obrony niewiarygodnych stanowisk. Nie tylko spór o wolną wolę jest nierozstrzygalny. Równie nieudane są próby ustalenia, czy rację ma realizm, czy idealizm; realizm, czy nominalizm; naturalizm, czy fundacjonalizm; empiryzm, czy fenomenalizm itd. Wracając do wolnej woli, z pewnością oba stanowiska, katolickie i luterskie, mogą być podstawą dobrej filozofii – wnikliwej, racjonalnej, jasno prezentującej swe tezy i dostrzegającej ich konsekwencje. Dla filozofii jest ważniejsze to, jakie konsekwencje normatywne i teoretyczne płyną z przyjęcia lub odrzucenia wolnej woli, nad to, kto w tym sporze ma rację. Z teologią jest inaczej, ponieważ

wybór teoretycznego stanowiska silniej pociąga za sobą praktyczne konsekwencje. Filozof może trochę przyznać rację Erazmowi, a trochę Lutrowi, a pod jakimś względem im obu. W religii nie można być na zmianę katolikiem i luteraninem. Nie można też być luteraninem i wierzyć w wolną wolę, czyli brać na siebie pełną odpowiedzialność za swe czyny. Nie można być katolikiem i odrzucać istnienia wolnej woli, czyli uznać siebie za kogoś całkowicie poddanego żelaznej woli opatrności, a nadto kierowanego namiętnościami i być może przypadkiem. Zatem jeśli jakiś luteranin dojdzie do przekonania, że ma wolną wolę, to chyba musi zrezygnować ze swej wiary i przejść na inną. W przeciwnym razie, trzymając się starej nazwy, będzie tworzyć historycznie nieugruntowaną wersję luteranizmu, odbiegającą od nauki Marcina Lutra i Filipa Melanchtona. I podobnie, jeśli katolik zaakceptuje predestynację oraz fatalizm jako zasadniczo słuszne stanowisko teologiczne, to nie ma podstaw dalej uważać siebie za katolika, chyba że w skryty sposób zamierza przekształcić główne prawdy swej dotychczasowej religii w nowe, luterzańskie dogmaty.

Choć teoretyczna racja w tym sporze jest prawdopodobnie nieosiągalna – co już przyznałem – to jako osobną sprawę widzę kwestię wiarygodności obu stanowisk. Wprawdzie żadne z nich nie może przytoczyć na swoją korzyść rozstrzygających racji teoretycznych, ale niekoniecznie świadczy to o tym, że użyte przez ich zwolenników argumenty są równie przekonujące. Na ten aspekt obu stanowisk będę się starał zwrócić szczególną uwagę. Dodam jeszcze, że moim zdaniem luteranie mają dobry wpływ na katolików – dopóki nie stają z nimi do wojny – ponieważ uczą ich powagi, nieustępliwości, śmiałości intelektualnej i konsekwencji. Równie dobry wpływ mają też, moim zdaniem, katolicy na luteranów, ponieważ skłaniają ich do sceptycyzmu, ustępliwości, upodobania do scholastyki i ćwiczenia się w empatii. Dodam jeszcze, że ekumenizm nie jest bliski mojemu sercu, i że spór Erazma z Lutrem – choćby miał trwać wiecznie – przemawia na rzecz tezy, że wolność myślenia jest czymś ważniejszym niż jednomyślność.

Sporowi o wolną wolę Erazm i Luter poświęcili znaczne umiejętności teoretyczne, talent retoryczny i moc perswazji. Stanowisko w tej sprawie było dla nich obu probierzem uczciwości religijnej i troski o własne zbawienie. Ponadto – i jest to bardzo budującą okolicznością – każdy z nich dostrzegał wewnętrzną uczciwość w swym oponentie. To prawda, że Luter podejrzewał i oskarżał Erazma o to, że jest skrytym papistą i pelagianinem, a Erazm w stylu niemal kaznodziejskim napominał Lutra, by powrócił do dawnej wiary i uznał za przekonujący zasadniczy korpus chrześcijańskiej wiedzy teologicznej. Żaden jednak nie zarzucał drugiemu nierzetelności i hipokryzji. Upór i zapalczywość tak, choro-

bliwe umiłowanie pokoju i bawienie się finezją intelektualną też. Nieostrzeżenie konsekwencji własnych przekonań i bałagan myślowy również. Jednak upodobania do frazesów, niekompetencji lub powierzchowności myśli raczej nie. Pod tym względem ich ostry spór był wzorem uczciwego sporu. Przy okazji Erazm i Luter ujawnili swe różne temperamenty, różne intuicje religijne i różny sposób zainteresowania światem. Erazm był znawcą języków klasycznych, filozofem, literatem i humanistą. Luter był rygorystą przywiązanym do literalnego odczytania Pisma, kaznodzieją ogarniętym misją nawracania i reformatorem religijnym. Ich przygotowanie teoretyczne było jednak zadziwiająco podobne¹. Obaj w przeszłości byli augustianami i obaj otrzymali świecenia kapłańskie. Obaj byli zgorszeni swobodnym życiem kleru i brakiem szacunku papieża dla głębokich dociekań teologicznych. Obaj byli oburzeni swobodnym handlem odpustami i stałym zaprzątnięciem hierarchii kościelnej doczesnymi sprawami. Obaj byli przekonani, że Kościół uległ demoralizacji i umysłowemu bezwładowi, zachowując jedynie pozory troski o myśl religijną i prawdy wiary. Erazm nad tym ubolewał i formułował przestrogi mające usunąć zepsucie. W sumie był łagodny i pobłażliwy. Luter protestował, groził rozłamem, potępiał i z determinacją domagał się surowej samokontroli. Każdy miał swoją rację.

Tło sporu

W połowie grudnia 1516 r. Erazm otrzymał list od Georga Spalatinusa, kapelana i sekretarza Elektora Saksońskiego². Treść listu była zasugerowana przez Lutra, który chciał skłonić Erazma do większej nieustępliwości w sprawach wiary. Przez Spalatinusa prosił, by Erazm zechciał krytycznie popatrzeć na przyjętą przez siebie koncepcję „usprawiedliwienia z czynów”. Według Lutra Erazm zbyt wąsko rozumiał prawo religijne. Ograniczał jego zakres do rytuałów i obzędów. Luter zarzucał Erazmowi, że idąc śladem Hieronima przez prawo rozumiał przebieg religijnych ceremonii. Tymczasem Luter uznaje, że prawo religijne to przede wszystkim Dziesięcioro Przykazań, a to oznacza, że nie jesteśmy usprawiedliwieni przed Bogiem ze swego postępowania w duchu filozofii Arystotelesa, czyli przez prowadzenie cnotliwego życia, i że jedyne wiarygodne usprawiedliwienie płynie z wiary. Luter zaleca zatem Erazmowi, by zapoznał się z pismem św. Augustyna *De spiritu et littera*. Wtedy dopiero właściwie zrozumie „List Pawła do Rzymian”, w szczególności werset 1,17, który głosi: „W [Ewangelii] bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku

¹ T.H.M. Akerboom, *Erasmus and Luther on the Freedom of the Will in Their Correspondence*, *Perichoresis* 8.2 (2010) s. 240.

² Tamże, s. 243.

wierze prowadzi, jak jest napisane: 'a sprawiedliwy z wiary żyć będzie'. Ten fragment z Listu Pawła odwołuje się do księgi Habakuka 2,4: „Oto zginie ten, co jest ducha nieprawego, a sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierności.” Luter sugeruje, że „duch prawy”, „wierność” i „wiara” to to samo. Erazm mógł się zgodzić lub nie. Luter przez Spalatinusa przytacza też inny fragment z „Listu do Rzymian” 5, 12: „A to dlatego – jak przez jednego człowieka grzech wszedł w świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli”. Erazm mógł przyjąć tę augustiańską koncepcję grzechu pierworodnego, lub nie.

Te dwa fragmenty z Listu Pawła, wzmocnione koncepcją usprawiedliwienia przez wiarę, czyli zbawienia wyłącznie na mocy pełnego zaufania do Boga, stanowiły podstawę teologii Lutera, zanim wszedł w bezpośredni konflikt z Watykanem. Powołanie się na Augustyna świadczy jednak o tym, że prawdopodobnie Luter poszukiwał jakiegoś uzasadnienia dla koncepcji usprawiedliwienia przez wiarę, i że to uzasadnienie znalazł tam właśnie. Augustyn twierdzi mianowicie, że wszyscy byliśmy obecni przy Adamie, gdy sprzeciwił się Bogu. To dziwny argument i jego niewiarygodność mogła raczej osłabić tezę usprawiedliwienia przez wiarę, niż ją wzmocnić. Augustyn dowodzi, że zasługujemy na udział w grzechu pierworodnym, ponieważ jesteśmy potomkami Adama i jakoś byliśmy obecni przy nim w Raju, gdy okazał nieposłuszeństwo. Ponieważ jesteśmy potomkami Adama, musieliśmy być jakoś obecni w jego ciele w formie zarodkowej. Przy tej interpretacji szczególnego znaczenia nabiera pytanie, za co właściwie Adam został ukarany – za nieposłuszeństwo, czy za brak wiary w nieomyślność Boga. Najczęściej wybierane jest to pierwsze rozumienie. Kara była sprawiedliwa, ponieważ Bóg rządził całym Rajem. On ustanawiał prawa, z góry przestrzegał pierwszych rodziców przed ich złamaniem, domagał się posłuszeństwa i stał na straży porządku. Testował Adama i Ewę, by poznać ich szacunek dla rozkazów i zrozumienia, czym ryzykują przez okazanie nieposłuszeństwa. Temu epizodowi można nadać nieco inny sens. Bogu nie chodziło o posłuszeństwo, tylko o ślepe zawierzenie i bezwzględne zaufanie. Nie chciał rządzić i okazywać swą ogromną moc. Chciał pierwszych rodziców nauczyć ufności i zdolności zawierzenia dobroczyńcom. Z pewnością nie chodziło mu o owoc, który był tylko rekwizytem mającym odwrócić od siebie uwagę i skierować ją na coś ważniejszego. Najlepszym dowodem jest fakt, że nawet rodzaj owocu nie jest jasno wskazany. Ale być może posłuszeństwo też jest rekwizytem, który ma odwrócić od siebie uwagę i skierować ją na coś ważniejszego. Luter nie mówi tego wprost, ale wydaje się to sugerować. Zasadniczym grzechem nie było zerwanie i kosztowanie owocu. Nie było nim nieposłu-

szeństwo. Grzechem był brak szacunku dla dobroczyńcy, niewdzięczność, samowola, naiwne poleganie na samym sobie. Bóg nie nauczał sprawiedliwości, tylko uczył wiary.

Luter mógł też używać innej argumentacji, by podtrzymać koncepcję zbawienia przez wiarę. Mógł stwierdzić, że żadna suma zasług nie jest dostateczna, by zapewnić człowiekowi nagrodę wiecznego szczęścia i doskonałości. Czy nie brzmi to fałszywe, że ktoś za jakąś sumę wyrzeczenia i dobrych uczynków zostanie uznany za dobrego człowieka i zbawiony, a ktoś inny, kto uczynił nieco mniej niż ten pierwszy, gdyż nie znalazł krytycznej miary zaliczającej próbę, uznany zostanie za złego i na zawsze potępiony? Ta fałszywa buchalteria odbiera wierze wszelką wiarygodność – uważał Luter, i przez Spalatinusa zarzuca Erazmowi, że ulega wpływom Pelagiusza. Przyjmuje, że zbawienie w jakiś sposób zależy od dobrych uczynków i zasług moralnych lub religijnych. Tymczasem nie ma żadnego powodu, by wiara była utajonym i opóźnionym – bo pośmiertnym – sądem nad życiem doczesnym. Religia nie jest domeną rozliczeń, gróźb, nakazów, surowości, łagodności, poświęcenia, wybaczenia i sprawiedliwej odpłaty. Jest sferą bezwzględnej ufności Bogu bez wstępnych wymagań i bez oczekiwania na nagrodę. Wiara to zaufanie do Boga, którego się zna tylko z przekazów i którego można zrozumieć tylko przez studiowanie Pisma, a nie przez ustalenia teologów i kapłanów, interpretatorów i kodyfikatorów. Wiara to zrozumienie, że nic ostatecznego nie zależy od nas. Wszystko jest w rękach Boga i może przypadku.

Erazm zwlekał z odpowiedzią na te sugestie i napomnienia. Niewykluczone, że nawet nie czuł się w obowiązku przedstawić jakichkolwiek wyjaśnień. W religii chyba nie szukał prawdy, tylko żądał tolerancji. Sytuacja się zmieniła, gdy w roku 1520 Watykan obłożył Lutra klątwą. Erazm był wstrząśnięty tą decyzją i określił ją jako gest: „odrażający w swej wymowie, tchnący bardziej dzikością mnichów zebrzących niż łagodnym duchem papieża Leona”³. Luter uważał jednak, że to za mało. Chciał usłyszeć od Erazma wyraźną deklarację, że Erazm stoi po jego stronie, że przyjmie radykalne stanowiska Lutra i nie będzie się wahać. Gdy tego się nie doczekał, w kwietniu 1524 r. napisał list, w którym dziękuje Erazmowi za prace na polu literatury i badań tekstowych, prosi go jednak, by przestał zajmować się teologią i pozostawił ją lepiej przygotowanym.

³ Terrence M. Reynolds, *Was Erasmus Responsible for Luther? A Study of the Relationship of the Two Reformers and Their Clash Over the Question of the Will*, Highlands, Michigan. *Concordia Theological Quarterly*. Vol 41 #4 (1977), s. 21.

„Pogodziliśmy się już z Twoją słabością i dziękujemy Bogu za dary, którymi Cię obdarzył. [...] Nie masz jednak ani skłonności, ani odwagi, by się stać reformatorem. Prosimy więc, byś stanął z boku”⁴.

Chodziło o to, by Erazm nie wziął udziału w sporze między tradycjonalistami i reformatorami na żądanie papieża. Przy okazji Luter nie powstrzymał się od uszczypliwości.

„Ty ze swoją miłującą pokój teologią nie dbasz o prawdę. Co szkodzi, jeśli cały świat przepadnie. Bóg wtedy stworzy nowy”⁵.

List do Erazma powstał już po napisaniu przez Lutera sarkastycznego piśma: „Twierdzenia do wszystkich artykułów błędnie potępionych przez rzymską bullę”. W tym piśmie stanowisko Lutera uległo zaostrzeniu w stosunku do jego wcześniejszych poglądów. Jeszcze w „Dysputacjach z Heidelbergu” Luter pisał: „wolna wola istnieje tylko jako nazwa”⁶. W „Twierdzeniach...” wypowiada się bardziej radykalnie i wycofuje z wcześniejszego stanowiska. Wolna wola nie jest już nazwą i nie może mieć zastosowania nawet jako puste słowo na coś, co nie istnieje. Nie można w duchu filozofii Augustyna odnosić się przy pomocy tego słowa do jakiegokolwiek bezbożnego działania, ponieważ to, o czym mówi ten termin, mianowicie swobodny wybór, w ogóle nie istnieje. Luter przypomina swe wcześniejsze stanowisko i otwarcie się go wypiera.

„Po grzechu [Adama] wolna wola jest tylko słowem, i gdy osiąga to, co potrafi osiągnąć, popełnia moralny grzech. Ten artykuł trzeba wycofać. Popelnilem błąd, gdy powiedziałem, że przed otrzymaniem łaski swobodny wybór był rzeczywisty tylko w swej nazwie. Powinienem być powiedzieć prosto: „wolny wybór jest w rzeczywistości fikcją, jest nazwą bez rzeczywistości. Bowiem nikt nie ma mocy pomyśleć dobrej lub złej myśli, gdyż – jak słusznie poucza artykuł Wycliffa potępiony w Konstancji – wszystko dzieje się z absolutną koniecznością”⁷.

Z tego wynika, że nawet Adam w Raju nie miał realnej możliwości kierowania swym postępowaniem. Musiał ulec namowie złego węża i zjeść zabroniony owoc. Głosząc tę tezę Luter broni stanowiska jawnie fatalistycznego. Wszystko, co się dzieje w ludzkim życiu, dzieje się z konieczności. Nawet nasze myśli nie zależą od nas. Przyjęte przez nas poglądy są nam z góry przypisane. Nasze decyzje są złudzeniem. Nigdy niczego swobodnie nie wybieramy. Istnieje tylko konieczność i być może przypadek. W każdym razie nic się nie dzieje się

⁴ Lee Gatiss, *The Manifesto of the Reformation — Luther vs. Erasmus on Free Will, Churchman*. Vol. 123 #3 (2009), s. 204.

⁵ Reynolds, s. 23.

⁶ Gatiss, s. 204.

⁷ Tamże, s. 205.

pod wpływem decyzji podjętych przez deliberację i konsultację z innymi lub z własnym sumieniem. Rozważnie podjęte decyzje są zmyśleniem, ponieważ namysł niczego nie zmienia. Bóg i przypadek całkowicie kierują naszym ciałem i naszą duszą.

Pewni autorzy uważają, że ten radykalny punkt widzenia nie jest dziś przyjmowany przez Kościoły protestanckie. J. I. Packer i O. R. Johnston napisali w roku 1957, że „współczesne kościoły protestanckie mają semi-pelagianizm we krwi.”⁸ Nie wiem, czy to prawda. Ale jeśli jest to prawda, to by znaczyło, że dzisiejsi luteranie szukają jakiegoś porozumienia ze spadkobiercami Erazma. W XVI w. zwolennicy Lutra stawiali sobie ostrzejsze wymagania. Luter przepowiedział Erazmowi, że albo będzie reformatorem, albo zostanie papistą – *tertium non datur*⁹. Erazm jednak nie chciał na żądania Lutra zerwać z tradycyjną nauką Kościoła. Odstęczała go perspektywa odrzucenia wolnej woli oraz zobowiązanie do fatalistycznego rozumienia zasług i grzechów. Erazm widział, że jeśli wykluczy się zasługi z powodu braku wolnej woli, to z tego samego powodu trzeba wykluczyć grzech. Zapewnienie, że zasługi są zmyśnione, a grzechy realne, uderza swą niekonsekwencją. Nasze winy ostatecznie muszą być tak samo nieistotne, jak nasze dobre uczynki. Jeśli to Bóg działa przez nas w dobrym, to działa też przez nas w złym. To jednak brzmi jak bluźnierstwo i Erazm opierał się naciskom Lutra.

Wkrótce spotkał się jednak z jeszcze większą presją ze strony papieża Hadriana VI. Otrzymał list utrzymany w tonie uprzejmego ultimatum¹⁰. Papież podkreślał, że herezje Lutra „doprowadzają nieprzeliczone dusze do zguby”, więc oczekuje, że Erazm stanie w obronie zagrożonych, a także że wykaże się lojalnością i przedstawi krytykę poglądów Lutra. Erazm chciał się zgodzić i nie chciał. Zamiast pisać traktat przeciw Lutrowi, postanowił napisać polemikę z poglądami Lutra na temat wolnej woli. Terrence M. Reynolds podziwia tę decyzję:

„Jest świadectwem siły duchowej tego człowieka, że uprzejmie odmówił Papieżowi. Jednak nacisk był niemal nie do zniesienia. Z pewnością Erazm chciał pozostać w Kościele rzymskim, a to wymagało, by coś napisał przeciw Lutrowi. Wybrał temat zasugerowany przez króla Anglii – wolność woli”¹¹.

By złagodzić wydźwięk swej planowanej polemiki z Lutrem, Erazm najpierw opublikował dwa inne traktaty: „O nieskończonej łagodności Bożej”

⁸ Tamże, s. 217.

⁹ Reynolds, s. 18.

¹⁰ Tamże, s. 22.

¹¹ Tamże.

i „Badanie wiary” (*Inquisitio de fide*). W tych utworach wprowadza odróżnienie między doktrynami fundamentalnymi i poglądami pobocznymi. Niewątpliwie miał nadzieję, że uda mu się przekonać obie strony – protestantów i tradycjonalistów – do uznania, że dla wszystkich chrześcijan konieczne jest przyjęcie wspólnego zrębu zasadniczych poglądów sformułowanych tak oszczędnie i przekonująco, by ich odrzucenie było wprost równoznaczne z wyparciem się wspólnej wiary chrześcijańskiej. Jednak wzajemna niechęć okazała się silniejsza od szacunku dla jednolitych i poważnie traktowanych przekonań. Traktaty nie wywarły żadnego pojednawczego efektu. Nawoływanie do zgody zbagatelizowano.

W *Inquisitio de fide*, które ukazało się sześć miesięcy przed *Diatrybą*, Aulus (rzymski katolik) pyta Barbatiusa (luteranina) o to, jak rozumie Skład Apostolski. Barbatius i Aulus gorliwie zgadzają się na to samo rozumienie wyznania wiary. Wtedy Aulus pyta rozmówcę: „Jak to się zatem dzieje, że tak burzliwa wojna toczy się między Wami i prawomyślnym [kościołem]?” Barbatius odpowiada: „W istocie, jak to się dzieje?”¹².

Nie ma dobrej odpowiedzi na to pytanie ani w utworze, ani – jak wiemy – wśród jego czytelników. W konsekwencji, w roku 1524 Erazm publikuje zasadnicze dzieło: „Diatrybę czyli rozważania o wolnej woli” (*De libero arbitrio diatriba seu collatio*). Luter był oburzony treścią tej książki. Uznał Erazma za zdrajcę, tchórze, papistę i krętacza. Zachował jednak minimum szacunku dla jego intelektu. Na jakiś czas. Przez ponad rok nie odpowiadał na krytykę zawartą w *De libero arbitrio*. Biografowie sugerują, że milczałby zapewne dłużej, gdyby do odpowiedzi nie namówiła go żona, Katarzyna von Bora. Luter wybrał dość rzadko stosowany w teologii styl argumentacji: na zmianę podziwia i wyśmiewa Erazma. *Diatrybę* nazywa „Panią Diatrybą”, niewątpliwie w intencji ośmieszenia jej zawartości, z zamiarem zdyskwalifikowania jej jako „babskiego gadania”. O autorze wyraża się z otwartą pogardą.

„[...] czy to zbiegiem okoliczności, czy z przypadku, czy wreszcie jakimś dziwnym zrzędzeniem losu w sprawie tak ważnej nie powiadasz nic, co by już poprzednio nie było powiedziane, owszem, tak dalece mniej powiadasz, ale za to więcej znaczenia przypisujesz wolnej woli, niż dotychczas sofiści (scholastycy) powiadali i jej przypisywali, (o czym obszerniej poniżej będzie mowa), iż nawet zbytęcznym wydawać się może odpowiadać na tamte twoje argumenty, które już przedtem tylekroć przeze mnie były zbijane; zdeptane zaś i po prostu starte w proch zostały przez niezwykcioną książkę Filipa Melanchtona o „podstawowych tezach teologicznych”, moim zdaniem godną nie tylko nieśmiertelności, lecz także kościelnego kanonicznego uznania, z którą porównana twoja książka tak mi obmierzła i lichą się wydała, że głęboko z tobą współczuję, iż nader

¹² Reynolds, s. 22.

piękny swój, i talentu pelen, wykład tymi brudami skalaleś, i niechęć czuję do tego zupełnie bezwartościowego tematu, który w tak cenne ozdoby krasomówstwa jest ujęty, jak gdyby śmiecie i gnój noszono w złotych i srebrnych naczyniach¹³”.

Te zaczepki wyraźnie pokazują, że Erazm i Luter mieli rozbieżne cele. Erazm chciał załagodzić spór i doprowadzić Kościół rzymski i reformatorów Kościoła do wspólnego stanowiska. Luter chciał wykazać, że z Rzymem i z jego rzecznikami poważnie debatować się nie da, ponieważ papieżowi nie chodzi o prawdy wiary, tylko o władzę i pieniądze, przepych w obrzędach i posłuszeństwo w kwestiach teologicznych. Gdy Erazm wystąpił przeciw poglądom Lutra, Luter uznał, że Erazm występuje przeciw swobodzie religijnych przekonań, przeciw szacunkowi dla ludzkich intuicji religijnych i przeciw dosłownemu interpretowaniu Pisma. Miał dobre przesłanki, by tak myśleć. Wprawdzie Erazm nie był papistą, ale – jak twierdzi Lee Gatiss¹⁴ – był zapewne pierwszym chrześcijańskim ateistą. Zależało mu bardziej na pokoju i na umocnieniu szacunku dla racji dostatecznej, czyli dla logiki, niż na ustaleniu religijnej prawdy. Dla Erazma tak wysoki cel jak prawda religijna po prostu nie istniał, tak jak dla Lutra nie istniała wolna wola. Natomiast brzydziło Erazma prowadzenie pustych sporów pełnych nienawiści.

Być może wolno też powiedzieć coś jeszcze. Luter, nie odstępując od własnej interpretacji Pisma a głównie od przekonania, że inspiracją wiary chrześcijanina powinno być pięć pierwszych rozdziałów *Listu Pawła do Rzymian*, już postanowił stworzyć własny kościół, nie tyle przez troskę o wolność myśli i sumienia, ile w poczuciu własnej nieomyślności i w nadziei bezbłędnego odczytania woli Boga i jego zamiarów. Czyli Luter postępował podobnie jak papież. Wierzył w swą nieomyślność. Spór o wolną wolę jest więc bardziej świadectwem odmiennych postaw religijnych niż bezstronnym intelektualnym sporem.

Niepewność istnienia wolnej woli

Skupmy uwagę przez chwilę na sprawach bardziej doczesnych. Każdy człowiek ma oczywiście trwale i silne poczucie kierowania się wolną wolą. Więcej nawet, każdy ma liczne osobiste doświadczenia świadczące o jej istnieniu. Mamy przecież niejednokrotnie wrażenie, że coś udaje nam się łatwo wykonać, coś innego z trudem, a jeszcze coś innego jest ponad nasze siły. Czyli niekiedy nasza

¹³ Marcin Luter (ks. dr.) *O niewolnej woli - De Servo Arbitrio*, przełożył z jez. Łacińskiego oraz wstępem opatrzył ks. prof. Wiktor Niemczyk. Źródło: <http://luter2017.pl/wp-content/uploads/pdf/ONiewolnejWoli.pdf>, s. 1-2.

¹⁴ Gatiss, s. 208.

wolna wola działa sprawnie, w innych sytuacjach musi walczyć z jakimiś skłonnościami, a w jeszcze innych po prostu jest bezradna, gdy napierają na nas nie-dające się ujarzmić siły, np. senność, głód, współczucie, gniew. Wystarczy przypomnieć sobie sytuację, w której musieliśmy czegoś doglądnąć, lub stać na warcie, lub skończyć jakąś pracę. Czasami takie postanowienie udawało się nam zrealizować, czasem nie, gdyż mimo starań zasypialiśmy. Takie szukanie winy w słabości można uznać za trafny albo głęboko mylący opis. We współczesnej filozofii wielu autorów argumentuje za Lutrem, że wolna wola jest złudzeniem. Ten pogląd przyjmują filozofowie inspirowani Gilbertem Ryle'em lub teoriami neurofizjologicznymi i kognitywistyką. Ich zdaniem nie kierują nami postanowienia, tylko motywy. Jeśli zasypiam mimowolnie, to nie dlatego że nie mam wolnej woli, tylko dlatego, że jestem zmęczony. Jeśli przez tydzień nie odpowiadam na czyjś list, to nie dlatego, że za słabo przymuszam się do odpisania, tylko dlatego że jestem za bardzo zajęty innymi obowiązkami, lub podświadomie drażni mnie perspektywa, że przez uprzejmość będę musiał napisać coś, czego nie myślę.

Przeciw takiej interpretacji słabości wypowiadają się zwolennicy Donalda Davidsona, którzy uważają, że opis działania pomijający stany mentalne jest zawsze niepełny i wypaczony. Ich zdaniem nie jesteśmy automatami biernie poddawanymi swym motywom, tylko sami wybieramy swe motywy i potrafimy je zmienić. To nie my, tylko ci, którzy nie potrafią kierować sobą, są automatami. Wyjaśnienia wymaga zatem niezdolność do konsekwentnego postępowania w zgodzie z własnymi postanowieniami, czyli słaba wola, a nie silny charakter i panowanie nad sobą. Nieraz przecież widzieliśmy, że gniew na siebie samego bardzo usprawnia skuteczność działania. Jeśli przepalimy czajnik, bo zapatrzyliśmy się na telewizję, to najpierw czajnik odkupujemy, a później postanawiamy nigdy więcej nie zostawiać czajnika na gazie podczas transmisji opery w trzech aktach. Jeśli ktoś potrafi skutecznie trzymać się tego zobowiązania, to ma wolną wolę, jeśli tego nie potrafi, to jej nie ma. To jest kwestia samosterowności, a nie zewnętrznych motywów. Zwolennicy Davidsona słusznie wskazują, że jest jakiś fałsz w usprawiedliwieniach, które brzmią: „Ta dziewczyna została zgwałcona, ponieważ sama się o to prosiła. Chodziła na wpół rozebrana i kolysała biodrami”. Albo: „Do papierosów dodają teraz jakieś środki w rodzaju opium, powodujące, że nałogowiec nie może się od palenia odzwyczaić”. Albo: „Moi przełożeni kazali mi zorganizować transport kolejowy, więc musiałem wykonać ich rozkaz jak najlepiej. To chyba lepiej, że więźniowie jechali krócej, a nie dłużej”. Albo: „Do trzeciego kieliszka wódki mogę jeszcze decydować, czy wypiję następny, ale po czwartym muszę wypić piąty”. To dość oczywiste, że ten sposób mówienia przyjmują tylko ludzie obsesyjnie unikający odpowiedzialności za

swoje czyny. Ich sposób widzenia świata pozwala im zawsze myśleć o sobie, że są niewinni.

Przyjęcie żadnego z tych dwóch poglądów nie daje nam wprost wyjaśnienia mechanizmu działania wolnej woli. Sądzę, że łatwiej znajdziemy właściwe rozwiązanie łącząc teorie Ryle'a i Davidsona, choć ten pierwszy w istnienie wolnej woli nie wierzy, a drugi tak. Ryle wskazuje, że kierowanie sobą polega na wybraniu właściwych motywów, które przejmą nad nami kontrolę. Czyli do tego, by postępować tak, jak chcemy, nie potrzebujemy wolnej woli, a jedynie właściwego psychicznego przymusu. Davidson ma natomiast rację twierdząc, że każde działanie w istocie zależy od naszego postanowienia, choć to postanowienie powinno dotyczyć motywów, a nie samych czynów. Podobnie jest moim zdaniem z Erazmem i Lutrem. Erazm wie, co należałoby wyjaśnić i szuka wyjaśnień w Piśmie. Nie znajduje tam jednak jednoznacznego zapewnienia, że Bóg dał człowiekowi wolną wolę. Więcej nawet, Pismo nie tłumaczy, w jaki sposób można by pogodzić ludzką wolną wolę z boską wszechmocą, bez jej ograniczenia. Erazm wypowiada pewne sugestie, ale nie wydaje się z nich całkiem zadowolony. Natomiast Luter nie zamierza rozstrzygać kłopotliwych dylematów. Nie stara się pogodzić boskiej wszechmocy ze swobodą kierowania własnymi czynami. Przyjmuje, że ta swoboda jest złudzeniem, ponieważ wolna wola nie istnieje. Luter sądzi, że robimy to, co musimy robić, i w żadnym razie nie mamy ani możliwości wyboru, ani prawa do usprawiedliwienia swych czynów, ani szansy na wzięcie na siebie odpowiedzialności za swe postępowanie. Wszyscy jesteśmy grzesznikami przed obliczem Pana. Powinniśmy uznać swoją małość, grzeszność, uwikłanie, niesamodzielność i brak jakiegokolwiek tytułu do stawiania warunków i wnoszenia roszczeń. Przykuci do tego statusu nie mamy nawet prawa żalić się na swój los. Nie jesteśmy ofiarami bezdusznej opatrności, tylko nieświadomymi swej niegodziwości nieszczęśnikami. To jest teoria całkiem jasna, tylko do wyjaśnienia pozostaje kwestia, czy jest ona zawarta w Piśmie, czy raczej jest wytworem wyobraźni Lutera. To właśnie miał ustalić spór o istnienie wolnej woli.

Tajemna treść Pisma Świętego

Erazm rozpoczyna *Diatrybę* od stwierdzenia, że bardziej ceni postawę sceptyka od postawy dogmatyka. Woli rozważać niż stwierdzać. Ponieważ w zdaniu: „daleki jestem od lubowania się w twierdzeniach” ostatnie słowo wzięte jest w cudzysłów¹⁵, Luter miał dobry powód, by uznać, że ta wypowiedź jest aluzją

¹⁵ E. Gordon Rupp i Philip S. Watson (red.) *Luther and Erasmus. Free Will and Salvation*, The Westminster Press, Philadelphia 1969. (Dalej odnośniki w tekście: Erazm., s.), s. 37.

do jego traktatu, w którym zwalcza bullę papieża: *Twierdzenia do wszystkich artykułów*. ... Uznał, że Erazm celowo odcina się od wszelkich teologicznych twierdzeń, by podważyć wiarygodność antypapieskiego traktatu Lutra. Sam Erazm wyjaśnia jednak swą niechęć do twierdzeń inaczej. Wybiera sceptycyzm, ponieważ Pismo Święte w wielu miejscach nie daje się jasno zrozumieć.

„Są tajne miejsca w Piśmie Świętym, których badania Bóg sobie nie życzył, i im głębiej w nie wnikamy lub im głębiej pragniemy w nie wniknąć, tym bardziej stają się one ciemne. W ten sposób jesteśmy doprowadzeni do uznania niepoznawalnej chwały boskiej mądrości i słabości umysłu ludzkiego. To przypomina jaskinię w pobliżu Korykos (dziś Khorgos – JH), o której Pomponius Mela pisze, że najpierw przyciąga wędrowców swym pięknem, a później, gdy wejdą głębiej, okazuje im swą grozę i ujawnia majestat obecności jakiegoś boga, który zamieszkuje to miejsce i nakazuje się wycofać”¹⁶.

Jako przykład niejasnej wypowiedzi Pisma podaje Erazm fragment *Listu do Rzymian* 11,33:

„O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga!

Jakże niezbadane są jego wyroki. I nie do wyśledzenia Jego drogi”.

Niczym chyba nie można było Lutra bardziej rozgniewać niż cytatem z Pawła. Erazm wiedział doskonale, że Luter opiera swą nową wiarę na pięciu pierwszych rozdziałach Listu do Rzymian. Erazm przytacza fragment z jedenastego rozdziału, by wykazać, że Boga nie można zrozumieć, ponieważ jest zbyt wielki. To ma dowodzić, że Pismo jest niejasne. Ale przecież słowa Pawła są tu doskonale zrozumiałe – Luter ma prawo zaprotestować. Niezrozumiałe jest nie to, co Pismo mówi, czyli, że Bóg jest wielki, tylko to, o czym Pismo mówi, czyli jakie własności przysługują wielkiemu Bogu. Paweł stwierdza, że nie umiemy pojąć mądrości i wiedzy Boga, ale wyraża się jasno i jednoznacznie. Nie lepsze są kolejne przykłady. W *Dziejach Apostolskich* 1,7 czytamy, że nie znamy godziny swej śmierci i nie możemy przewidzieć, kiedy nastąpi Dzień Ostateczny¹⁷. Znowu zrozumienie tych oświadczeń nie nastęrcza żadnych kłopotów. Niejasność dotyczy tego, o czym Pismo mówi, ale nie tego, co mówi. Z drugiej strony, Erazm bardzo oględnie wspomina o niepokalanym poczęciu i zupełnie nie napomyka o paradoksie Trójcy Świętej. Unika prawdziwie trudnych fragmentów, co Lutra mogło słusznie drażnić. Erazm bardziej wspierał stanowisko Lutra, niż je podważał. Gdyby Erazm chciał serio bronić swego poglądu na niejasność Pisma, to powinien był przypomnieć średniowieczny traktat Abelarda *Sic et Non*, gdzie wyliczone są istotne niejasności i niekonsekwencje Pisma św., albo

¹⁶ Tamże, s. 38.

¹⁷ Tamże, s. 39.

powołać się na jakieś papieskie potępienia schizmatyków. Musimy zapytać, czy Erazm był bardziej powściągliwy, niż trzeba, przez ostrożność, bo bał się przyznać, że zna *Sic et Non*, które było wtedy obłożone zakazem studiowania, czy dlatego, że nie chciał się narazić papieżowi ujawniając istotnie trudne fragmenty Pisma, czy dlatego, że chciał sobie zdobyć życzliwość Lutra i podsuwał mu zupełnie łatwe problemy do rozwiązania?

Nie bardzo sobie wyobrażam, by można było dać przekonujące odpowiedzi na te pytania. W odpowiedzi Lutra, która się ukazała szesnaście miesięcy później, autor wprost odrzuca sugestie Erazma, że Pismo jest niejasne. Zaczyna od Groty Korycyjskiej.

„Nie należy więc do sprawy to, co ty przytaczasz na temat groty korycyjskiej. W Piśmie Świętym rzeczy tak się nie mają. A co dotyczy najwyższego majestatu i najskrytszych tajemnic, to one nie są już w ukryciu, lecz na samym przedzie i otwarcie przedstawione i wyjaśnione. Chrystus bowiem odsłonił nam ich znaczenie, byśmy rozumieli Pismo. A Ewangelia głoszona jest wszelkiemu stworzeniu i na całej ziemi rozległ się jej głos. „Wszystko zaś, co jest napisane, ku pouczeniu naszemu jest napisane” (Rz 10,18; 15,4.) I zasię: „Całe Pismo przez Boga jest natchnione i pożyteczne do nauczania”, (2 Tm 3,16). Nuże wiec, ty i wszyscy sofiści (scholastycy), nuże, przytoczcie jedną jakąś tajemnicę, która by dotychczas w Pismach była niejasna! Że zaś dla wielu wiele rzeczy pozostaje niejasnych, to nie pochodzi z niejasności Pisma, lecz ze ślepoty lub z opieszałości tych, którzy nie zabiegają o to, by dojrzeć najjaśniejszą prawdę. Tak Paweł wypowiada się o żydach w 2 Kor 3, 14: „Zasłona pozostaje na sercu ich” i znowu: „Jeżeli ewangelia nasza jest zakryta, zakryta jest w tych, którzy giną, których serca Bóg tego wieku (=szatan) oślepił”. (2 Kor 4,3) Z tą samą bezczelnością mógłby obwiniać słońce i mroczny dzień ten, kto sam sobie oczy zakrywa lub ze światła idzie do mroku i siebie przed światłem zakrywa”¹⁸.

Luter twierdzi zatem, że kto nie rozumie Pisma dosłownie, ten w sztuczny sposób odgradza się od jego treści i wzbrania się przed zrozumieniem. Kto ma tu rację? Z jednej strony Erazm przyznaje, że nie jest pewien swego odczytania Pisma, ale podaje przykłady, które wszyscy rozumieją. Z drugiej strony Luter zapewnia, że wszystko rozumie w Piśmie, ale też nie rozpatruje trudności opisanych przez Abelarda i innych krytyków Pisma, tylko nierozumiejącym zarzuca ślepotę i bezczelność. Logicznie rzecz biorąc, mylić mogą się obaj. Być może Erazm żąda zbyt silnych kryteriów zrozumienia. Być może Luter zadowala się zbyt słabymi. Filozofia nie może tu niczego rozstrzygnąć. Tylko zdrowy rozsądek wsparty dobrą wolą może tu zająć jakieś stanowisko.

¹⁸ Luter, s. 6.

Choć może się zdarzyć jeszcze coś innego (i na to chyba liczyli Erazm i Luter), że mianowicie w naturalny sposób jeden z uczestników debaty przyzna rację drugiemu. Luter niemal napomyka o takiej możliwości. Upiększa swą wypowiedź komplementami pod adresem swoim i Erazma.

„A kto wie, najlepszy Erazmie, czy Bóg nie uzna za rzecz właściwą, by ciebie nawiedzić przeze mnie, nędzne i kruche narzędzie swoje, iżbym w szczęśliwej godzinie (o co z serca proszę Ojca miłosierdzia przez Chrystusa, Pana naszego) przez te książeczkę do ciebie przyszedł i bardzo drogiego brata pozyskał. Albowiem, chociaż ty na temat wolnej woli mylnie myślisz i piszesz, jednak nie małe należą ci się ode mnie dzięki, że mnie w moim poglądzie jeszcze bardziej utwierdziłeś, i gdy wiedziałem, że na temat wolnej woli rozprawiał [...] tak wielki umysł, i [...] z takim nakładem sił, a jednak do niczego nie doprowadził, tak iż przedstawia się on dziś gorzej niż poprzednio, to jest to wyraźnym dowodem na to, że wolna wola to wierutne kłamstwo, i że sprawa z nią ma się podobnie, jak z ową niewiastą z ewangelii, że im więcej lekarze ją leczyli, tym gorzej się miała. (Mk 5,26) Głęboką więc okażę ci wdzięczność przez to, gdy ty dzięki mnie staniesz się pewniejszym, a ja dzięki tobie mocniejszym. Lecz i jedno i drugie jest darem ducha, a nie wynikiem naszej służby. Dlatego należy prosić Boga, aby mnie otworzył usta, a tobie i wszystkim serca, i aby On Sam był wśród nas nauczycielem, któryby w nas mówił i słuchał”¹⁹.

Powyższy fragment pochodzi z *De servo arbitrio*, czyli z odpowiedzi Lutra na *De libero arbitrio* Erazma. Wróćmy teraz do Erazma i postawmy pytanie, czy w Piśmie są jakieś trudne fragmenty dotyczące wolnej woli, o których Erazm jednocześnie sądzi, że musi się na nich oprzeć. Musimy o to zapytać, ponieważ tak właśnie Erazm zarysował swój wstępny zamysł badania wolnej woli.

Wolna wola w Piśmie Świętym

Erazm zaczyna od księgi Syracha, ale nie odwołuje się do wersu 12 w rozdziale 15, w którym prorok otwiera rozważania na temat wolnej woli, tylko idzie od razu do wersu 14 w tym samym rozdziale, gdzie znajdujemy komentarz do wyjściowego twierdzenia. Zaczniemy od początku, czyli od tego, co czytamy w Księdze Syracha na temat rzekomego uzależnienia woli człowieka od woli Boga.

„Nie mów: „Pan sprawił, że zgrzeszyłem”
Czego on nienawidzi, tego nie będzie czynił.
Nie mów: „On mnie w błąd wprowadził”,
Albowiem On nie potrzebuje grzesznika.

¹⁹ Luter, s. 2.

Pan nienawidzi wszystkiego, co wstrętne,

I nie pozwala, by ci, którzy się go boją, mieli z tym styczność.” (Syr 15,11-13)

Mamy tu stwierdzenie, że Bóg nikogo nie zmusza do grzechu, a nawet pozwala, by grzech przestał w ogóle istnieć. Te słowa wykluczają, by ktokolwiek miał być wystawiony na niezawinione, ale nieuchronne potępienie. Bóg żąda od nas wyparcia się wszystkiego „co wstrętne” i najwyraźniej uznaje to za możliwe i wykonalne. Zatem mamy wolną wolę i sami decydujemy o tym, jak będziemy postępować. Przynajmniej niekiedy i zapewne w istotnych sprawach. Bóg „nie potrzebuje grzesznika”, więc nie ma powodu patrzeć beczynn timer na to, że będziemy grzeszyć. Czyli albo z góry ochroni nas przed błędami (to jest co prawda możliwe, nawet jeśli nie mielibyśmy wolnej woli), albo pozwala nam wybrać właściwą drogę postępowania (czyli przyznaje nam wolną wolę) i ewentualnie zapewnia jakiś sposób oczyszczenia się z win. Co dokładnie Bóg robi, nie jest jasne. Kto zostanie zbawiony, nie jest jasne, ale fatalizm jest wykluczony. Nie działamy jak automaty z góry skazane na wszystko, co im się przytrafia. Niemniej Erazm słusznie skarży się na niejasność Pisma i tu mamy dobry przykład na występowanie trudności interpretacyjnych. Co Bóg robi z nami? Czy ochroni nas przed grzechem, czy da możliwość uniknięcia grzechu, czy pozwoli oczyścić się z grzechu? Nie wiadomo. Erazm omija ten fragment i następnym razem, i od razu przechodzi do kolejnego, najbardziej zasadniczego²⁰.

„On na początku stworzył człowieka

I zostawił go własnej mocy rozstrzygania.

Jeżeli zechcesz, zachowasz przykazania,

Być wiernym zależy od twojej dobrej woli.

Położył przed tobą ogień i wodę,

Co zechcesz, po to wyciągniesz swą rękę.

Przed ludźmi życie i śmierć,

Co ci się podoba, to będzie ci dane.” (Syr 15, 14-17)

Można dopatrywać się rozmaitych trudności w tym fragmencie, ale zasadnicze twierdzenie jest jasne i proste: „Jeżeli zechcesz, [to] zachowasz przykazania, [bo] być wiernym zależy od twojej dobrej woli”. Czyli mamy wolną wolę, jesteśmy w stanie świadomie wybrać to, co chcemy i skutecznie potrafimy realizować swój wybór. Erazm podaje jedyną dopuszczalną interpretację tego fragmentu. Syrach zdecydowanie wyklucza możliwość, by Bóg pozbawił nas swobodnego wyboru czynów i skazał nas na jeden, z góry zaprogramowany los niepodlegający dalszym decyzjom. Może nie zawsze potrafimy postępować, jak należy. Może nasza wola wyczerpuje się lub zasypia. Może bywamy uparci i świadomie nieposłuszni. Ale nawet kiedy nie potrafimy się powstrzymać od złego,

²⁰ Erazm, s. 47.

nasza wola nie jest sparaliżowana i zachowujemy: „własną moc rozstrzygania”. W komentarzu Erazm wyróżnia trzy stanowiska na temat wolnej woli²¹ od najbardziej sprzyjającego tezie, że mamy wolną wolę do najbardziej jej nieprzychylnego.

Po pierwsze, mamy stanowisko Pelagiusza, który twierdzi, że po śmierci Jezusa na Krzyżu ludzie otrzymali ponownie łaskę, czyli zostali „uwolnieni i uleczeni przez łaskę”²². To spowodowało, że odzyskali moc czynienia dobra i mogli kierować się wolą. Wola odzyskała moc działania, której pozbawił ją czyn Adama. Innymi słowy należy rozumieć, że od wygnania z Raju do śmierci na Krzyżu wolna wola była bezsilna, czyli że jej w ogóle nie było. Po Odkupieniu wolna wola znów staje się sprawna. Dzięki łasce człowiek otrzymał możliwość zbawienia, podobnie jak wtedy, gdy go Bóg stwarzał i „uczynił go przez łaskę człowiekiem, a nie żabą”²³. W stanie łaski wolna wola, działająca skutecznie i chroniąca od grzechu, jest wystarczającym warunkiem zbawienia.

Zwolennicy Dunska Szkota idą dalej i twierdzą, że nawet bez łaski człowiek kierujący się wolną wolą może liczyć na zbawienie i może je otrzymać na mocy zasługi. Siły naturalne wystarczą do tego, by człowiek zdobył „zasługę według słuszności” (*meritum congruum*), choć nie są dostateczne, by zdobyć „zasługę według godności” (*meritum condignum*). Różnica polega na tym, że istnieją zasługi zapracowane i zasługi uznane. Pierwsze dają podstawę do zbawienia, drugie dają zarówno podstawę, jak i obietnicę. Gdyby Bóg nie istniał, mielibyśmy tylko *meritum congruum*, ponieważ Bóg istnieje, mamy *meritum condignum*. Podobnie, w okresie zawieszenia działania łaski, czyli od czasów Adama do Jezusa, człowiek mógł liczyć na wyrobienie sobie zasługi według słuszności, choć nie mógł liczyć na zasługi według godności. Mógł sobie zapracować na zbawienie, ale nie mógł zdobyć prawa do uzyskania zbawienia. Szkot liczy jednak na miłosierdzie boskie. Dopuszcza, że nieochrzczeni, pozostający w stanie niewinności lub cnoty, też będą zbawieni, choć wyklucza, by można było uznać, że nieochrzczeni na takie miłosierdzie i zasługują i mają do niego prawo.

Trzecie stanowisko to stanowisko Lutra. Głosi ono, że wszelkie zasługi są Bogu niemile, ponieważ ujawniają ludzką interesowność i chęć wymuszenia nagrody. Erazm sugeruje nawet, że według Lutra mogą być one Bogu „tak obmierzłe jak cudzołóstwo i morderstwo”²⁴, ponieważ zabieganie o takie zasługi jest całkowicie oderwane od miłości do Boga i od wiary w Boga. Erazm uznaje to

²¹ Tamże, s. 51.

²² Tamże, s. 51.

²³ Tamże, s. 51.

²⁴ Tamże, s. 51.

stanowisko za zbyt surowe. Nadto wskazuje, że próbuje ono oddzielać od siebie motywy, których nie znamy i których nie potrafimy ustalić. Jeśli na przykład ktoś walczy o swoją ojczyznę, to trudno stwierdzić, czy kieruje nim bardziej miłość do kraju, czy bardziej chęć zdobycia sławy. A gdy kierują nim oba motywy na raz, to niemożliwe jest stwierdzić, czy taki wojownik bardziej zasługuje na pochwałę, czy na nagane, czy na jedno i drugie zarazem²⁵.

Luter szydzi z tych odróżnień i je odrzuca. Przegląd stanowisk dokonany przez Erazma interpretuje jako przyjęcie poglądu, że istnieją trzy rodzaje woli, a nie trzy rozmaite próby opisanie tej samej woli. Streszcza opinie Erazma niestarannie, tak by właściwie nie było wiadomo, kiedy mówi o Pelagiuszu, kiedy o Szkocie, a kiedy o Lutrze.

„Z jednego zdania o wolnej woli ty robisz trzy. Trudnym wprawdzie do przyjęcia, lecz jednak całkiem prawdopodobnym wydaje ci się zdanie tych, którzy zaprzeczają, że człowiek może bez szczególnej łaski chcieć tego, co dobre, którzy zaprzeczają, że może zrobić początek, zaprzeczają, że może robić postępy, dokonać czegoś itd. Ty uważasz je za możliwe do przyjęcia dlatego, ponieważ pozostawia ono człowiekowi dążenie i usiłowanie, lecz nie pozostawia mu tego, co mógłby przypisać swoim siłom. Trudniejszym wydaje ci się zdanie tych, którzy twierdzą, że wolna wola nie jest do niczego zdolna jak tylko do grzeszenia, a że jedynie łaska dokonuje w nas to, co dobre itd. Najtrudniejszym zaś zdanie tych, którzy mówią, że wolna wola to tylko puste słowo, lecz że Bóg dokonuje w nas zarówno to, co dobre jak i to, co zle i że wszystko, co się dzieje, dzieje się z czystej konieczności. I przyznajesz, że z tymi ostatnimi zdaniami polemizujesz”²⁶.

Erazm istotnie za najtrudniejsze do przyjęcia uważa stanowisko Lutra. Odrzuca je w całej *Diatrybie*, ponieważ nie chce się zgodzić na wizję świata, w której rządzi konieczność ustalona przez Boga, ale utrzymywana przed ludźmi w tajemnicy, i w której nie ma miejsca na decyzje, postanowienia, wybór działania, odpowiedzialność i zasługę. Luter nie broni jednak swego stanowiska przeciw Erazmowi, tylko przypisuje Erazmowi błędy. Erazm rzekomo inaczej definiuje wolę, a inaczej ją opisuje. Przyjęta przez niego definicja brzmiała: „przez wolną wolę będę tu rozumieć władzę ludzkiej woli, przy której użyciu człowiek może zabiegać o wieczne zbawienie lub go się wyrzec”²⁷. Jednak podczas omawiania trzech stanowisk Erazm wybiera takie rozumienie wolnej woli, które uwzględnia

²⁵ Tamże, s. 52.

²⁶ Luter, s. 40.

²⁷ Erazm, s. 47.

potrzebę łaski do zbawienia, czyli wybiera Pelagiusza. Nie rozstrzyga jednak wyraźnie, czy człowiek bez łaski może również pragnąć dobra. Zatem nie wypowiada się na temat Szkota. Zdecydowanie odrzuca tylko stanowisko Lutra. Takie rozstrzygnięcie jest niewystarczające – uważa Luter. Jeśli z trzech stanowisk Erazm odrzuca tylko jedno, to ciągle został z dwoma, z których zresztą żadne nie zgadza się z zaproponowaną przez niego definicją wolnej woli.

„Czy wiesz zaś, mój Erazmie, co mówisz? Przytaczasz tutaj trzy poglądy, jak gdyby poglądy trzech szkół, ponieważ nie rozumiesz, że jest to jedna i ta sama rzecz, tylko rozpatrywana różnie w coraz to innych słowach przez nas, tych samych i jednej szkoły wyznawców. Lecz pozwól, że zwrócimy ci uwagę i ukážemy ci niedbalstwo lub tępotę twojego sądu. Pytam: jak podana przez ciebie powyżej definicja wolnej woli pasuje do tego pierwszego, całkiem prawdopodobnego poglądu? Powiedziałeś bowiem, że wolna wola to zdolność ludzkiej woli, dzięki której człowiek może zwrócić się ku dobremu. Tutaj zaś mówisz i godzisz się na to, by mówiono, że człowiek bez łaski nie może chcieć, co dobre. Definicja potwierdza to, [czemu] podany na nią przykład zaprzecza, i w twojej wolnej woli można doszukać się zarazem „tak”, jak i „nie”, tak iż jednocześnie pochwalasz nas zarazem jak i potępiasz, a także siebie samego w jednym i tym samym dogmacie i artykule potępiasz i pochwalasz. Czy sadzisz, że nie jest czymś dobrym zwracać się ku temu, co prowadzi do wiecznego zbawienia, a co twoja definicja przypisuje wolnej woli, ponieważ wcale nie potrzeba łaski, jeśli w wolnej woli było tak wielkie dobro, iż sama mogłaby się zwrócić ku dobremu? Inna przeto jest wolna wola, którą definiujesz, a inna ta, której bronisz. Ma więc teraz Erazm w porównaniu z innymi i z sobą samym dwie wolne wole, całkowicie sobie przeciwne”²⁸.

Ten komentarz Lutra wypacza i gmatwa stanowisko Erazma pod wieloma względami. Luter najpierw zarzuca Erazmowi, że mówi o jednej rzeczy, a myśli, że jest ich trzy. Zaraz potem zarzuca Erazmowi – odnosząc się do tego samego fragmentu – że Erazm mówi o jednej woli, ale mówi tak niekonsekwentnie, jakby mówił o dwóch różnych koncepcjach woli. Luter nie stosuje jednak przeciw Erazmowi celowych szykan. Przypisuje mu niedorzeczność, ponieważ jest przekonany, że każda koncepcja wolnej woli jest niedorzeczna. Każdy, kto próbuje opisać wolną wolę gdzieś popełnia błąd. A jaki to jest błąd, nie ma w istocie większego znaczenia. Cała koncepcja wolnej woli jest zdaniem Lutra absurdalna.

²⁸ Luter, s. 40-41.

Prawdopodobny schemat argumentacji Erazma

Erazm nie ma własnej koncepcji wolnej woli – to prawda. Porównywał ze sobą stanowiska trzech szkół i oceniał je ze względu na ich zgodność z Pismem i ze zdrowym rozsądkiem. Te trzy szkoły, jak pamiętamy, to byli pelagianiści, szkotyści i luteranie. Erazm akceptuje dwie pierwsze teorie i odrzuca trzecią. Nie ma w tym jednak żadnego błędu. Nie wybiera jednej teorii, ponieważ dwie pierwsze teorie różnią się od siebie głównie ze względu na rolę łaski w zbawieniu, a ten aspekt nie ma rozstrzygającego znaczenia dla ustalenia, czy wolna wola istnieje i jak działa w odniesieniu do czynów nie mających wpływu na zbawienie. Erazm uznaje więc obie teorie za akceptowalne, choć dodaje, że woli pierwszą. Drugiej niemniej nie odrzuca, ponieważ uznaje ją za dopuszczalną.

Wkład Erazma do ustalenia wiarogodnego stanowiska w sprawie wolnej woli jest może skromny, ale przekonujący. Co więcej, w pewnym punkcie jest całkiem pomysłowy, choć niezupełnie oryginalny. Jeszcze w średniowieczu odróżniano dwa rodzaje konieczności i Erazm to przypomina.

Nie każdy rodzaj konieczności wyklucza wolną wolę. Bóg Ojciec koniecznie powołuje do życia swego Syna, jednak powołuje go do życia swobodnie i dobrowolnie, bo nic go nie zmusza, by tak postąpił²⁹.

Erazm nie komentuje tych twierdzeń, ponieważ uważa je za oczywiste. Bóg nie robi niczego przypadkowo, zatem jeśli powołuje Syna do istnienia, to powołuje go z konieczności. Jednocześnie jest to konieczność przez niego samego ustalona, ponieważ nic go nie zmusza, by wybierał, jak wybiera. Można się zastanawiać, czy nie ma w tym stanowisku sprzeczności, ale to nie jest naszym zadaniem. Erazm podaje przytoczony przykład, żeby wykazać, że także człowiek może zachować wolność działania, mimo pewnych konieczności zachodzących w ludzkich sprawach. To go prowadzi do pytania, w jaki sposób Bóg może znać przyszłe fakty, jeśli zależą one od ludzkiej woli, a więc nie są konieczne. Wracamy zatem do pytania Augustyna, czy Bóg chce, żebyśmy grzeszyli, jeśli przewiduje nasze grzechy i może im zapobiec. W szczególności to pytanie jest ważne dla oceny odpowiedzialności Judasza. By mogła się dokonać ofiara Krzyża, ktoś musiał zdradzić, pojmać i zabić. Czy sprawcy dopuścili się wtedy swych niegodziwości z konieczności i zgodnie z wolą Boga, czy raczej kierowali się wolną wolą wbrew woli Boga?

Można postawić pytanie: „A co by się stało, gdyby w ostatniej chwili Judasz zmienił zdanie?” Odpowiedź wydaje się prosta: Uprzednia wiedza boska nie zostałaby sfalsyfikowana, ani wola nie zostałaby zablokowana, ponieważ Bóg z góry by wiedziałby, że Judasz zmieni zdanie. Ci, którzy zajmują się tym pro-

²⁹ Erazm, s. 68.

blemem ze scholastyczną subtelnością, wprowadzają odróżnienie między „koniecznością następstwa” i „koniecznością następnika”, i przy użyciu tych terminów wykładają swoje poglądy. W ich przekonaniu z konieczności nastąpi to, że Judasz zdradzi Pana, jeśli Bóg chce, by to się stało, gdy posługuje się swą wieczną wolą. Zaprzeczają jednak temu, by stąd wynikało, że Judasz koniecznie musiał zdradzić, skoro zamysł tego czynu powstał w jego przewrotnej woli, a nie w woli Boga³⁰.

Zostawmy specjalistom od średniowiecznej scholastyki odróżnienie woli wiecznej i woli zachodzącej w czasie oraz ścisłą średniowieczną interpretację terminów: „konieczność następstwa” i „konieczność następnika”. Problem, na który Erazm zwraca uwagę musimy jednak podjąć, ponieważ dotyczy najważniejszego pytania w sporze o wolność woli: Czy możliwe jest jednoczesne przyjęcie trzech tez:

1. Wola Boga działa z koniecznością;
2. Dotyczy wszystkiego, co się dzieje w świecie;
3. Zostawia miejsce na działanie ludzkiej wolnej woli?

Paradoks jest oczywisty. Jeśli Bóg rządzi wszystkim, to jak człowiek może rządzić sobą? Niezależnie od tego, jak ten problem widziano w średniowieczu, Erazm, jak sadzę, słusznie nadaje temu problemowi charakter implikacji logicznej. W pewnych sytuacjach Bóg może chcieć zachodzenia implikacji oraz poprzednika implikacji. Ale w innych sytuacjach Bóg może chcieć, by zachodziła implikacja, ale może nie decydować niczego na temat jej poprzednika. Takie odróżnienie pozwala wprowadzić do teologii konieczność bezwzględną i konieczność warunkową. Pierwszą można nazywać „koniecznością następstwa”, a drugą „koniecznością następnika”, nawet jeśli scholastycy nie całkiem to samo mieli na myśli, co zresztą może być dziś trudne do ustalenia.

Przy tej propozycji pojęciowej i logicznej problem Judasza jest rozwiązany. Bóg nigdy nie chciał, by Judasz zdradził Jezusa. Nie chciał jednocześnie implikacji i zawartego w niej poprzednika. Konieczność następstwa zatem nie zachodziła. Judasz nie musiał zdradzić, ponieważ Bóg nie przyjmował postawy wyrażającej się w słowach: „Chcę by on zdradził i chcę, by on chciał zdradzić”. Bóg przyjął inną postawę: „Chce by on zdradził, pod warunkiem, że on sam chce zdradzić”. Bóg akceptował implikację, ale nie ustalał jej poprzednika. Pozwalał Judaszowi zdradzić i uzależniał ogrom łaski przeznaczonej dla ludzi skażonych grzechem pierwotnym od czynu Judasza, ale nie skazywał Judasza na zdradę i nie obiecywał bezwzględnie gatunkowi ludzkiemu powrotu do łask. Erazm – jeśli go dobrze rozumiem – wybiera prostą i przekonującą interpretację: istnieją

³⁰ Tamże.

dwa rodzaje konieczności, bezwzględna i względna i Bóg posługuje się obiema, by pogodzić własną wszechmoc z możliwością jej ograniczenia i z działaniem wolnej woli.

W codziennym życiu postępujemy podobnie. Czasem chcemy pójść do teatru bezwzględnie, i wtedy nie negocjujemy, tylko idziemy. Czasami jednak chcemy pójść do teatru, tylko pod warunkiem, że jakaś wybrana osoba zechce pójść razem z nami. Pierwsze życzenie jest bezwzględne, drugie warunkowe. Ale oba mogą być równie szczerze i równie swobodne. W każdym z nich występuje inny rodzaj konieczności, choć równie uprawniony i równie realnie odczuwany. Nie mogę sobie wyobrazić np. oglądania Moliera na scenie inaczej niż w obecności mojej żony, ponieważ chcę mieć koło siebie kogoś, kto kipi oburzeniem na Świętoszka. Czy to znaczy, że zależę w tej sprawie od swej żony? Nie sędzę. To ja wybrałam implikację, której poprzednik jest pusty. Jeśli żona zechce pójść, to dobrze. Jeśli odmówi, to też nie idę i krzywda mi się nie dzieje, ponieważ wolę nie pójść na Moliera, niż siedzieć obok obcych ludzi, którzy się wiercą i którym się wydaje, że oglądają ramotę.

Prawdopodobny schemat argumentacji Lutera

Luter nie zbiera w jednym miejscu swych argumentów przeciw wolnej woli, ale wydaje się, że po zestawieniu jego fragmentarycznych uwag powstaje dość konsekwentny schemat przekonań. Celem jego argumentacji jest wykazanie, że wolna wola nie istnieje. Wprawdzie Luter wrywa się z tym wnioskiem wielokrotnie już w trakcie argumentacji, ale można przyjąć, że są to tylko emocjonalne komentarze nie zaburzające biegu rozumowania. Mamy pięć przesłanek i wniosków. Rozpatrzmy je po kolei.

1. Wolna wola ma służyć przede wszystkim zbawieniu i poza tym nie jest ważna.
2. Teoretycznie wolna wola może służyć do wyboru dobra lub do wyboru zła.
3. Jednak do wyboru dobra wolna wola nie jest potrzebna, ponieważ taki wybór gwarantuje nam łaska, tam gdzie jest przyznana.
4. Do wyboru zła wolna wola też nie jest potrzebna, bo zła nie należy wybierać.
5. Byłoby niedobrze, gdyby dzięki wolnej woli ktoś mógł zdobyć zbawienie, choć nie otrzymał łaski do zbawienia.
6. Zatem wolna wola jest zawsze niepotrzebna i należy się cieszyć, że jej nie mamy.

Po pierwsze, w sprawie zbawienia Luter jest nieprzejednany. Twierdzi, że nie ma dla chrześcijanina ważniejszej sprawy, niż wiedzieć, ile wolności zostawia człowiekowi uprzednia wiedza Boża.

„Będę więc tą moją książką [chodzi o *De servo arbitrio*] nastawał ostro na ciebie i na wszystkich sofistów (scholastyków), aż mi wyjaśnicie moc wolnej woli

i jej działanie, a będą nastawał, jeśli Chrystus laskaw będzie, tak ostro, iż mam nadzieję, że pożałujesz wydania tej twojej rozprawy [*De libero arbitrio*]. Jest przeto, i to szczególnie konieczną i zbawienną dla chrześcijanina rzeczą wiedzieć, iż uprzednia wiedza Boża nie pozostawia wolnego biegu ślepego przypadkowi, lecz że wszystko niezmienna i wiekuista, i nieomylna wola przewiduje, zamyśla i dokonuje. Tym piorunem zostaje porażona i doszczętnie starta wolna wola; toteż ci, którzy obstają przy tym, że wolna wola jest udowodniona, powinni ten piorun albo zaprzeczyć, albo zataić albo innym jakimś sposobem od siebie oddalić”³¹.

Myślę, że trzeba temu piorunowi zaprzeczyć, wprowadzając odróżnienie między koniecznością bezwzględną i warunkową. Wtedy wola nie będzie starta. Będzie można przyjąć, że gdyby wola istniała, to jej najważniejszym zadaniem byłoby ustalić, jak może się ona przyczynić do zbawienia. Potwierdzają to słowa: „Jest [...] to szczególnie konieczną i zbawienną dla chrześcijanina rzeczą wiedzieć, iż uprzednia wiedza Boża nie pozostawia wolnego biegu ślepego przypadkowi”. (tamże) Według Lutera wolna wola nie może wystąpić jako konkurencyjna siła wobec wszechogarniającej łaski i konieczności.

Po drugie, Luter przyznałby z pewnością (a może nawet gdzieś to wprost mówi), że gdybyśmy mieli wolną wolę, to moglibyśmy jej używać źle albo dobrze. Jak dotąd, to nie jest nic więcej ponad proste wyliczenie logicznych możliwości. Luter mówi nawet coś bardzo bliskiego do tego założenia we fragmencie stwierdzającym, że wobec Boga nasze czyny nie mogą być „ni takie, ni takie”, tylko muszą być albo sprawiedliwe, albo grzeszne.

„Paweł atoli twierdzi, że cokolwiek jest poza obrębem tej wiary, nie jest sprawiedliwe przed Bogiem. Jeżeli nie będzie sprawiedliwe przed Bogiem, z konieczności jest grzechem. Albowiem nawet u Boga nie ma dziedziny pośredniej między sprawiedliwością a grzechem, dziedziny, która by była neutralna, ni taka ni taka, więc ani sprawiedliwością, ani grzechem. Inaczej bowiem do niczego nie doprowadziłoby całe rozważanie Pawła, które wynika z owego podziału, że mianowicie przed Bogiem jest albo sprawiedliwością, albo grzechem to, cokolwiek u ludzi się dzieje lub przez nich jest dokonywane – jest sprawiedliwością, jeżeli temu towarzyszy wiara, a grzechem, jeżeli wiary nie ma. U ludzi zapewne rzeczy tak się mają, że są u nich sprawy pośrednie i neutralne, obojętne, w dziedzinie, w których ludzie ani nic nie są sobie dłużni, ani nic dla siebie nawzajem nie świadczą. W stosunku do Boga bezbożny grzeszy, niezależnie od tego czy je czy pije, czy cokolwiek innego czyni, ponieważ nadużywa stworzenia Bożego w ustawicznej swojej bezbożności i niewdzięczności, ani też w każdej chwili nie oddaje z serca chwały Bogu. Nie jest także lekkim piorunem to słowo, które

³¹ Luter, s. 10.

brzmi: „Wszyscy zgrzeszyli i brak im chwały Bożej” i „nie ma żadnej różnicy”. Zapytuję uroczyście: „Co można by jaśniej powiedzieć?”³²

Luter prezentuje się w tym fragmencie jako rygorysta, ale nie ten aspekt jego przekonań jest tu ważny, tylko eliminacja stanów neutralnych w świecie i ewentualnych następstw działania woli, gdyby ona istniała. Wola wprowadzałaby zamieszanie.

Po trzecie, Luter jest przekonany, że człowiek w żaden sposób nie może sam uczynić nic dobrego. Bez łaski jest zawsze grzesznikiem i z konieczności czyni tylko zło, tak jak „bezbożny, który je i pije”. Trzeba odrzucić myśl, że nawet w niewielkim stopniu człowiek sam sobie coś zawdzięcza. Luter odrzuca choćby śladowe ustępstwa na rzecz pelagianizmu i przy okazji słusznie obala rzekomą rzeczywistą różnicę między *meritum condignum* i *meritum congruum*. Ironią kwituje próby uhonorowania głogu, drzewa figowego i *Diatryby* Erazma.

„A choćby nawet przyjąć, że jak najmniej przypisują wolnej woli, niemniej jednak nauczają, że sprawiedliwość i łaskę możemy osiągnąć właśnie dzięki owemu „jak najmniej”. Albowiem w żaden inny sposób nie umieją rozwiązać tej kwestii, dlaczego Bóg jednego usprawiedliwia, a drugiego opuszcza, jak w ten sposób, że wyraźnie stwierdzają istnienie wolnej woli, mianowicie, że jeden wysiłał się, a drugi się nie wysiłał, i że Bóg na jednego spogląda łaskawie, ze względu na to jego usiłowanie, drugim zaś pogardza, aby nie okazać się niesprawiedliwym, jeśliby postąpił inaczej. I chociaż w mowie i piśmie udają, że nie osiąga się łaski przez zasługę przynależną, wystarczającą do osiągnięcia łaski i nie nazywają tego zasługą godną łaski [*meritum condignum*], jednak myślą nas tym słowem i niemniej przy samej tej rzeczy obstają. Jakże bowiem miałyby ich uniewinniać to, że nie zwą tego zasługą godną łaski, a jednak jej przypisują wszystko to, co należy do zasługi godnej łaski, że mianowicie łaskę u Boga osiąga ten, kto się wysiła, ten zaś, kto się nie wysiła, jej nie osiąga [*meritum congruum*]. Czy nie należy to wyraźnie do zasługi godnej łaski? Czy nie robią oni z Boga kogoś, kto bierze wzgląd na uczynki, na zasługi, na osoby? Ponieważ mianowicie jeden z własnej swojej winy nie posiada łaski, gdyż się nie wysiłał, drugi zaś osiąga łaskę, ponieważ się wysiłał, nie byłby jej zaś osiągnął, jeźliby nie był się wysiłał. Jeźli to nie jest zasługą godną łaski, to chciałbym się dowiedzieć, co wówczas mogłoby być nazwane zasługą godną łaski? W ten sposób mógłbyś igrać ze wszystkimi słowami i mówić: Nie jest to wprawdzie zasługą godną łaski, a jednak dokonuje ona tego, co zwykle osiąga zasługą godną łaski. Głóg nie jest złym drzewem, lecz jednak dokonuje tylko tego, czego dokonuje złe drzewo. Drzewo figowe nie jest do-

³² Luter, s. 105.

brym drzewem, lecz dokonuje tego, czego zwykle dokonuje dobre drzewo. *Diatryba* nie jest wprawdzie bezbożna, lecz mówi i czyni tylko to, co człowiek bezbożny³³.

Do wyboru dobra potrzebna jest nie wolna wola, tylko łaska – mówi Luter. Łaska działa niezawodnie, skutecznie i trafnie. Nigdy nie wspiera złych czynów. Ponadto działa zawsze w sposób adekwatny do okoliczności, pozwala wybierać poprawnie i bez niepokoju o zdobycie nagrody. Natomiast odróżnienie zasługi według godności i zasługi według słuszności to zdaniem Lutera czysta sofisterya

Po czwarte, ponieważ czynienie zła jest w ogóle niepotrzebne, to niepotrzebna jest wola, która niczego innego nie umie. A Luter jest zdania, że wolna wola, gdyby istniała, to niczego innego nie potrafiłaby zrobić. Z własnej inicjatywy człowiek potrafi tylko upaść.

„O wiele znośniejsza jest nauka sofistów, lub przynajmniej ich ojca Piotra Lombardzkiego powiadającego, że wolna wola to jest zdolność rozróżniania, a następnie i zdolność wyboru, wprawdzie wyboru tego, co dobre, jeżeli ją wspiera łaska, zdolność zaś wyboru tego, co złe, jeżeli łaski nie ma, i całkiem wyraźnie wraz z Augustynem sądzi, że wolna wola, z własnej swej mocy nic innego nie może, jak tylko upaść, i do niczego nie jest zdolna jak tylko do grzeszenia. Stąd też Augustyn w II księdze „Przeciwko Julianowi” zwie wolę raczej „nie-wolną”, aniżeli „wolną”³⁴.

Po piąte, byłoby niedobrze, gdyby wola, która nie otrzymała łaski od Boga, mogła ją wymusić zasługami. Zasługi nie powinny być brane pod uwagę w ocenie charakteru człowieka, ponieważ usprawiedliwienie jest darem, a dar przekazywany jest za darmo³⁵.

„Albo czego mi brak, gdy będę miał łaskę Bożą? Powiedział bowiem autor *Diatryby*, a mówią także wszyscy sofiści (scholastycy), że my uzyskujemy łaskę Bożą i możemy się do jej przyjęcia przygotować, oczywiście wprawdzie nie jakobyśmy na nią wystarczająco zasługiwali, lecz według zasad słuszności, mamy podstawę, by jej móc oczekiwać a to jest jawne zaprzeczanie Chrystusa, z łaski którego – jak tutaj zaświadcza Jan Chrzciciel my łaskę otrzymujemy. Albowiem już powyżej (str. 769) walnie rozprawilem się z owym wymysłem o „zasłudze według godności” i „zasłudze według zasad słuszności” i dowiodłem, że są to

³³ Luter, s. 106.

³⁴ Luter, s. 39.

³⁵ Luter, s. 106.

słowa puste, w rzeczywistości zaś mają na myśli zasługę wystarczającą do osiągnięcia łaski, to zaś jest bezbożnością większą, aniżeli Pelagiańska, jak to powiedzieliśmy³⁶.

Zaslugi nie mogą być podstawą zbawienia, ponieważ ostatecznie w ogóle nie wiadomo, czym są zasługi. Jest uzurpacją sądzić, że Bóg patrzy na nas przychylnie, tylko dlatego że posłuszni jesteśmy Jego woli. Nie dziękuje się słudze za to, że jest posłuszny.

Po szóste, wniosek musi brzmieć, że wobec Boga nikt nie ma zasług, a zasługi u ludzi nie liczą się w niebie. A już w żadnym razie nie można zasługi zdobyć przez zabieganie o własne zbawienie. Być może daloby się je zdobyć przez jakiś wielki dar ratujący komuś życie lub nadający życiu sens. Ale coś takiego może zrobić tylko Bóg, a nie człowiek. Czyli przypisywanie komukolwiek zasług jest bluźnierstwem i sprowadza się do nadania komuś jakiejś pozornej boskości. Wolno tylko powiedzieć, że Bóg ma wolną wolę i On okazuje nam miłosierdzie, kiedy zechce, a za Swą wyrozumiałość żąda czci, wdzięczności, zaufania i wiary.

Wynika teraz z tego, że „wolna wola” jest to określenie (nomen) całkowicie boskie, i nie może przysługiwać nikomu innemu, jak tylko samemu Boskiemu Majestatowi. On bowiem (Majestat Boski) „może czynić i czyni wszystko (jak to opiewa Psalm 135, 6), co zechce, na niebie i na ziemi”. A jeżeli to przypisuje się ludziom, to równie słusznie by się im przypisało także samą boskość, a nie może być większego świętokradztwa jak to³⁷.

Podsumowanie

Kontrowersja między Erazmem i Lutrem na temat wolnej woli ukazuje dwa odmienne podejścia do tego problemu. Erazm jest przede wszystkim filozofem, i w imię utrzymania bardziej wiarygodnego stanowiska w tej dyscyplinie, gotów jest dokonywać poważnych koncesji religijnych. Przyjmuje istnienie wolnej woli nawet za cenę pewnego skomplikowania relacji między wolą Boską i wolą ludzką. Luter postępuje odwrotnie. Jest przede wszystkim teologiem. Broni przekonania, że moc Boska nie może być niczym ograniczona, decyzje Boskie pozostają nieodgadnione i nie podlegają żadnemu zatwierdzeniu na ziemi. Idąc dalej, Erazm gotów jest przyjąć istnienie jakiejś wspólnoty intencji i cichego porozumienia między Bogiem i ludźmi. Luter zdecydowanie odrzuca takie sugestie i uznaje, że ludzkie życie przebiega na ziemi bez zasług i bez jakichkolwiek gwarancji zbawienia. Dla utrzymania tej koncepcji gotów jest przyjąć pogląd jawnie niezgodny z codziennym doświadczeniem i odrzuca istnienie wolnej woli.

³⁶ Luter, s. 112.

³⁷ Luter, s. 22.

Trudno wprost uwierzyć, że Luter chce interpretować swe stanowisko dosłownie, gdy mówi: „wolny wybór jest w rzeczywistości fikcją”. Dosłownie rozumiane odrzucenie wolnej woli czyni z nas deterministyczne automaty niezdolne nawet do sterowania własnymi myślami. Takie stanowisko zamazuje różnicę między działaniem według racji i działaniem pod presją przyczyn. Gdyby Luter chciał być konsekwentny, musiałby przyznać, że ludzki umysł w ogóle nie jest zdolny kierować się wyobrażeniami i postanowieniami, czyli że pozostaje we wszystkich okolicznościach bezwolnym niewolnikiem jakichś zjawisk zachodzących w mózgu, lub decyzji Boskich obejmujących każdy aspekt życia każdego człowieka. Zwolennicy fizykalizmu, jak np. Daniel Dennett, przyjmują taki pogląd, ale ich stanowisko często jest uznawane za dogmatyczne i karykaturalnie redukcjonistyczne. Być może Luter był jednak zdania, że dla przyjęcia bardziej przekonującego stanowiska w teologii warto zaakceptować nawet najbardziej nieprzekonujące stanowisko w filozofii.

Summary: Erasmus and Luther on free will

The author discusses the controversy between Erasmus and Luther over free will. He recapitulates the position of Erasmus who identified three conceptions of free will attributing them to Pelagius, Duns Scotus and Martin Luther, respectively. Erasmus firmly rejected only the last one. The author also presents the Luther's view that the exercise of free will would collide with the working of divine grace that forcesto reject the existence of free will. This controversy revitalizes a mediaeval problem, still highly inspirational. Is God at least partly responsible for our sins? Was He accountable for hardening the pharaoh's heart (Ex 4: 21)? Was it approved by God that Judas would betray Jesus? Erasmus proposes an interesting solution to this problem that the author of this article finds bright and proper. It is based on the distinction between 'the necessity of the consequence' and the 'necessity of the consequent'. The 'necessity of the consequence' is the acceptance of a logical implication together with its antecedent. In this case the consequent is entailed by logical inference (by *ponendo ponens*). Acceptance of this formula is equivalent to acting as an accomplice. The 'necessity of the consequent', however, is limited to the endorsing of the implication together with its consequent, but without accepting the antecedent. On these conditions the endorsement is no more than a concession for the occurrence of the fact implied, but it does not involve a volitional partnership in the act. To be more specific: God hardened the pharaoh's heart and thereby He acted in collusion with the pharaoh. In the case of Judas, however, God only condescended that Judas would betray Jesus without cooperating in the act. Thus the will of

pharaoh's was weakened, or presumably deactivated, while Judas was free to act as he pleased, availing himself of his free will.

Keywords: free will, grace, predestination, sin, good works, divine justice, Pelagius, Duns Scotus, Gilbert Ryle, Donald Davidson

Jacek Hołówka, urodzony we Lwowie w 1943 r., ukończył filozofię na Uniwersytecie Warszawskim i poboczne studia na anglistyce. Zajmował się socjologią medycyny pod kierownictwem prof. Magdaleny Sokolowskiej w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN oraz w Mershon Center w Ohio, pod kierownictwem prof. Saada Nagiego. Pracował w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii UW. Był pierwszym kierownikiem Zakładu Filozofii Analitycznej na UW i pozostał na tym stanowisku do odejścia na emeryturę. Jako Visiting Professor uczył w Indiana University i w Notre Dame University. Przez rok prowadził zajęcia w Viadrinie (Frankfurt nad Odrą) jako Europa Professor. Przez jedną kadencję był prodziekanem Wydziału Filozofii i Socjologii UW, oraz prorektorem UW. Zatrudniony jako profesor filozofii w Wyższej Szkole Nauk Społecznych Pedagogium w Warszawie. Od reaktywowania „Przeglądu Filozoficznego” w 1992 r. jest jego redaktorem naczelnym. Przez kilka kadencji członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Autor „Relatywizmu etycznego” (PWN 1981), „Etyki w działaniu” (Prószyński 2001) oraz dwóch podręczników do etyki dla szkół średnich. Liczne artykuły z zakresu filozofii moralnej i filozofii analitycznej. Razem z Bogdanem Dziobkowskim opracował zbiór esejów napisanych przez wielu autorów, noszący tytuł: „Panorama współczesnej filozofii” (PWN 2016) oraz tom zatytułowany „Marksizm: nadzieje i rozczarowania” (PWN 2017).

Karol Toeplitz

**Marcina Lutra teologiczna definicja człowieka,
czyli
Dysputa o człowieku**

Tezy Marcina Lutra zatytułowane *Dysputa o człowieku* zostały spisane na początku 1536 r., dla potrzeb zajęć na Uniwersytecie w Wittenberdze¹. Oto ich treść².

1. Filozofia, ludzka mądrość, definiuje człowieka jako istotę żywą, uzdolnioną rozumowo, obdarzoną zmysłami i cielesnością.
2. Zbędne jest roztrząsanie, czy człowiek we właściwym, czy niewłaściwym sensie tego słowa będzie określany jako „zwierzę”.
3. Ale trzeba wiedzieć: definicja ta określa tylko śmiertelnego, ziemskiego człowieka.
4. I rzeczywiście prawdą jest, że rozum jest najważniejszy, jest najlepszą cechą ze wszystkich, w porównaniu z pozostałymi rzeczami [Dinge] tego życia, to wprost coś boskiego.
5. On jest wynalazcą i sternikiem wszystkich sztuk wyzwolonych³, nauki medycznej, prawa i tego wszystkiego, co w tym życiu jest w posiadaniu człowieka, a więc mądrości, władzy, dzielności, świetności i wspaniałości.
6. Z pełnym prawem należy go [rozum] określić jako różnicę istotową, dzięki której określa się człowieka jako człowieka w odróżnieniu od zwierząt i pozostałych bytów [Dingen].
7. Także Pismo św. uznało go za pana nad ziemią, ptakami, rybami i bydłem nakazując: „Panujcie!” itd. (1 Mojż 1, 28)⁴.

¹ M. Luter, *Disputatio de homine*, tłum. G. Ebeling, *Lutherstudien*, Bd. II,1-3, 1977, 1982.

² Tłum. K. Toeplitz. Tłumacz zachował interpunkcję Autora.

³ G. Ebeling słusznie zwraca uwagę, że Luter nie wymienia tu ani filozofii, ani – co istotne – teologii, które do sztuk wyzwolonych były wtedy zaliczane.

⁴ Zarówno w tym miejscu, jak i w dalszych, Luter cytuje niezupełnie zgodnie z własnym przekładem Pismo św.

8. Oznacza to, że [rozum] ma być słońcem i czymś w rodzaju boskiej mocy, ustanowionej w tym życiu po to, aby tymi wszystkimi bytami rządzić.
9. I nawet po upadku Adama Bóg nie odebrał tej zwierzchności rozumowi, lecz raczej ją potwierdził.
10. Jednak [rozum] sam z siebie nie wie naprawdę, z jakiej przyczyny jest taką wielkością, a wnioskuje tak jedynie ze skutków swoich działań.
11. Jeśli się z tego powodu porówna filozofię albo sam rozum z teologią, wówczas okaże się, że właściwie o człowieku nie wiemy właściwie nic.
12. Nieomal nie jesteśmy w stanie jego cielesnej [stoffliche] przyczyny⁵ w wystarczający sposób postrzec.
13. Filozofia bez wątpienia nie zna sprawczej i odpowiednio do tego celowej przyczyny istnienia człowieka;
14. Jako przyczynę celową nie uznaje niczego innego, jak doczesną pomyślność, dobrobyt; i nie wie, że sprawczą siłą jest Bóg, Stwórca.
15. Odnośnie do przyczyny nadającej kształt [życiu], którą określają mianem duszy, nigdy w przeszłości i przyszłości wśród filozofów nie zapanuje jednolity pogląd.
16. Przez fakt, że Arystoteles zdefiniował⁶ ją jako najważniejszą rzeczywistość ciała, która ma zdolność życia – pragnął się przypodobać docentom i studentom.
17. Nie ma też żadnych widoków na to, by człowiek mógł siebie poznać, a przede wszystkim najważniejszej części swojej istoty, dopóki wreszcie nie pojmie samego siebie u źródła, którym jest Bóg.
18. I, co ubolewania godne: nawet w odniesieniu do swojego wyboru czy swoich myśli, rozum nie posiada pełnej i niezawodnej władzy, lecz jest w tym skazany na przypadek i jest podporządkowany temu, co nieistotne.
19. Podobnie do tego, jakie jest to życie, podobnie też nacechowana jest zarówno definicja człowieka, jak i poznanie człowieka, jest mianowicie niewystarczające, niepewne i zanadto zorientowane na cielesność.
20. Teologia natomiast definiuje całego i doskonałego człowieka, wychodząc z pełni swojej mądrości⁷.

⁵ Luter wykorzystuje w poniższych wywodach cztery rodzaje przyczyn wyróżnionych przez Arystotelesa: materialną, formalną, sprawczą i celową.

⁶ Arystoteles zdefiniował duszę jako „zasadę życiową”, która według niego dotyczyła także roślin i zwierząt – przyp. G. Ebelinga.

⁷ Luter wykorzystuje w teologii rozróżnienie dokonane przez Aureliusza Augustyna na *scientia* (wiedza) i *sapientia* (mądrość), akcentując na polu teologii tę ostatnią.

21. Mianowicie: człowiek⁸ jest stworzeniem Boga, złożonym z ciała i żywej duszy, od początku uczynionym według obrazu Boga, bez grzechu, z zadaniem płodzenia potomstwa, panowania nad rzeczami i nie przeznaczonym do umierania nigdy;
22. ponadto, że po upadku Adama popadł pod władzę diabła, podlega grzechowi i śmierci, a jedno i drugie jest złem, którego własnymi siłami [człowiek] nie jest zdolny przewyciężyć, a więc jest wieczne;
23. i, że [człowiek] tylko przez Syna Bożego, Jezusa Chrystusa może zostać uwolniony (o ile weń wierzy) i obdarowany życiem wiecznym.
24. W tych właśnie warunkach działa ów najpiękniejszy i najwspanialszy rozum, który pozostał w swej wielkości także po grzesznym upadku, a mimo to – jak z tego wynika – jest pod władzą diabła.
25. W następstwie tego człowiek jest i pozostaje – bez względu na to czy jest królem, panem, sługą, mądrym, sprawiedliwym i niezależnie od tego z powodu posiadania jakichś dóbr tego świata jest wyróżniony – mimo to jest w stanie grzechu, ponieważ jest podległy władzy diabła.
26. Dlatego jeśli ktoś mówi, że naturalne siły człowieka po jego upadku zostały nienaruszone, filozofuje bezbożnie, wbrew teologii.
27. Podobnie, kto powiada, że człowiek może dzięki temu, co czyni i co leży w jego siłach, zasłużyć na łaskę Bożą i życie [wieczne].
28. Również, kto powołuje się na Arystotelesa (który o człowieku z teologicznego punktu widzenia nie ma pojęcia) i twierdzi, że rozum tęskni za tym, co najlepsze.
29. Podobnie też kto twierdzi, że w człowieku ustanowiona jest cecha, iż „nad nim światło oblicza jego Pana” (Ps 4, 7)⁹, to znaczy zdolność do podejmowania wolnych decyzji w celu wydawania sprawiedliwych przepisów i zdolność wyrażania dobrej woli.
30. Również, że w mocy człowieka znajduje się możliwość wyboru między dobrem i złem, życiem albo śmiercią itp.
31. Wszyscy, którzy podobnie twierdzą, nie rozumieją, kim jest człowiek ani nie wiedzą, o czym mówią.
32. Paweł w Liście do Rzymian 3, 28: „Uważamy bowiem, że człowiek bywa usprawiedliwiony przez wiarę, niezależnie od uczynków zakonu” – skrótowno przedstawił definicję człowieka, stwierdzając, że człowiek przez wiarę zbawiony będzie.

⁸ Tezy od 21. do 23. są teologiczną Luterką definicją człowieka.

⁹ Por. przypis 4.

33. Kto o człowieku mówi, że musi zostać usprawiedliwiony, ten z pewnością twierdzi, że jest grzesznikiem i [człowiekiem] niesprawiedliwym i dlatego jest winny w obliczu Boga, ale przez łaskę może zostać uratowany.
34. Paweł pojmując przy tym „człowieka” w sposób ogólny, mówi o człowieku na całym świecie, czyli rozumie pod nim wszystkich, których określa się mianem ludzi znajdujących się w stanie grzechu.
35. Tak oto człowiek w tym życiu jest dla Boga czczym materiałem¹⁰ [Stoff] dla przyszłego kształtu jego życia.
36. Tak też stworzenie w ogóle, które teraz marności jest podporządkowane, dla Boga jest materiałem [Stoff] dla przyszłej postaci [formy] człowieka.
37. I jest to podobne do tego, jak na początku było niebo i ziemia, aby potem, po sześciu dniach miały one przyjąć zakończoną postać aktu stworzenia, mianowicie był to materiał,
38. tak człowiek w tym życiu odnosi się do swojej przyszłej postaci, kiedy jego obraz na podobieństwo Boga zostanie przywrócony i dokończony.
39. Do osiągnięcia tego stanu człowiek znajduje się w stanie grzechu i dzień po dniu zostaje w narastający sposób usprawiedliwiony albo zeszpecony [verunstaltet].
40. Z tego powodu Paweł tych obszarów rozumu nie określa nawet jako wartych miana „świat”, lecz określi je raczej jako „schematy świata” (1 Kor 7, 31)¹¹.

*

Reformator, mając na uwadze próbę zdefiniowania człowieka, konfrontuje stanowiska filozoficzne z teologicznym reformacyjnym i wskazuje zarówno na ich sprzeczność, jak też niemożność uzgodnienia różniących się stanowisk filozoficznych w tej kwestii. Lutrowa, jednoznacznie teologiczna krytyka, dotyczy starożytnego (Arystotelesa przede wszystkim) definiowania człowieka jako *animal rationale*, które to pojmowanie w średniowieczu i scholastyce było właściwie bezdyskusyjne i uchodziło za wzorcowe. Krytyka ta obejmuje punkty od tezy 1. do 19. Nie oznacza to, że Luter odrzuca ową *differentia specifica*, jaką stanowi rozum. Rola rozumu zostaje podkreślona i uhonorowana mocnymi słowami (4.-9.), chociaż jego zdolność do samopoznania i samookreślenia się człowieka zostaje w sposób radykalny poddana w wątpliwość (tezy 10.-19.)

Prymat teologicznego definiowania człowieka jest tu wyraźny (20.-40.) Luter najpierw wskazuje na całościowe biblijno-zbawcze aspekty (21.-23.),

¹⁰ W odróżnieniu od arystotelesowsko-scholastycznego ujęcia materii (Stoff) i formy (Seele) Luter używa tych rozróżnień dla określenia relacji ziemskiego człowieka (materia) i celu prowadzącego ku Bogu (forma). Uwaga oparta na sugestii G. Ebelinga.

¹¹ Por. przypis 4; w oryginale: „[...] a ci, którzy używają tego świata, jakby go nie używali”.

które formuluje krytycznie wobec zasadniczych scholastycznych ujęć (26.-31.), aby wzmocnić swoją kluczową argumentację w oparciu o Pawłową naukę o usprawiedliwieniu (32.-34.).

W odróżnieniu od filozoficznych definicji partykularnych, Reformator posługuje się „pełnią mądrości” (20.) i mówi o człowieku w jego totalności. Przedtem jednak odwołuje się do bezgrzesznego stworzenia człowieka (w oparciu o *Genesis*) i do jego „upadku”. Tezy przeciwstawiają się także pochodnym pelagianizmu (choć samo określenie tego nurtu nie znajduje się w tekście), który w średniowieczu i po dziś dzień daje znać o sobie; próby autonomizacji człowieka i jakiegokolwiek nawet wzmianki o roszczeniach antropocentryzmu zostają zdecydowanie poddane krytyce. „Upadek” człowieka, podległość Złemu (diabłu) powodują, że Luter zdecydowanie potępia poglądy, według których istota człowieka po „upadku” i przed nim się nie różni (26.). Zanegowana zostaje możliwość własnej zasługi w dziele zbawienia (27.), co jest absolutnie koherentne z teologicznym *credo* Reformacji: *sola gratia i solus Christus*. Ponadto Luter podważa wolność wyboru człowieka w kwestii autonomicznego rozróżniania przez człowieka dobra i zła, życia i śmierci (30.), co ma swoje implikacje etyczne i zapewne wymaga szczegółowego omówienia.

Znając język Lutera, niekiedy rubaszny i bezpardonowy, z atencją czyta się tezę 31., z której wynika, że inaczej myślący nie wiedzą, o czym mówią, ale można sobie wyobrazić, że rozwijając ten punkt w dyspacie, Autor będzie używał języka w sposób bezpardonowy.

Teocentryczne pojmowanie człowieka jako bytu grzesznego nie ulega więc wątpliwości (32.-34.). Luter charakteryzuje sytuację grzesznego człowieka znajdującego się w obliczu Boga pomiędzy stworzeniem i jego dokonaniem [Vollendung] za pomocą biblijnej reinterpretacji arystotelesowskiego rozróżnienia materii i formy (35.-40.) oraz czterech rodzajów przyczyn: materialnej, formalnej, celowej i sprawczej. Logika Lutera jest znamieną; najpierw poddał krytyce definicję człowieka Arystotelesa, a teraz wykorzystuje jego poglądy, aby ująć stworzenie ludzkie, jego bytowanie *hic et nunc* – z punktu widzenia Boga – jako materiał dla przyszłego, doskonałego życia (35. i n.). Ta materia w końcu, za sprawą Chrystusa, winna uzyskać taką formę, aby ponownie stać się egzystencją na obraz i podobieństwo ...

Konteksty etyczne takiego podejścia do definiowania człowieka są oczywiste. Luter porusza problem wolnej woli czy niewolnej woli, wyboru między dobrem i złem, życiem i śmiercią. Nie mówi wprawdzie o konsekwencjach tak pojmowanego wyboru ani o warunkach niezbędnych dla ich dokonania, ale wskazuje na znikomość człowieka, na to, że znajduje się on dialektycznie zarówno pod działaniem grzechu, jak też łaski, a prymat tej ostatniej nie może

budzić wątpliwości. Zaskakująca jest w tym kontekście teza 39., według której usprawiedliwienie (ale i upadek, co zrozumiałe) jest procesem(!) już tu i teraz, na ziemi. Rodzi to implikacje teologiczne, ale może bardziej jeszcze etyczne, co wymaga dodatkowych dogłębnych studiów.

Nie można od „suchych” tez wymagać wszystkiego, ale dają one pełny obraz teologicznej antropologii Reformatora, począwszy od człowieka stworzonego bez grzechu, wolnego, do zatracenia tych cech w rezultacie „upadku” Adama, aż po odzyskanie podobieństwa do Boga.

Błędem byłoby mniemanie, że Luter nie docenia rozumu; nawet po „upadku” podkreśla jego wielkość (9. i 24.). Tego, że „w oddali” dają o sobie znać poglądy A. Augustyna, nie trzeba w tym miejscu szerzej komentować.

Kluczowy spór dotyczący relacji wiary do rozumu w myśli chrześcijańskiej, u podłoża którego znajdują się przede wszystkim poglądy Ap. Pawła, zostaje przez Lutra jednoznacznie rozstrzygnięty, chciałoby się powiedzieć: po heglowsku, to znaczy nie deprecjonuje on znaczenia i roli rozumu, ale poddaje go krytyce, zwięża pole jego oddziaływania, wskazując na to, że w miarę pełna definicja człowieka bez udziału teologii jest niemożliwa, więcej jeszcze, jest błędna i tylko ona, nie filozofia, wskazuje ostateczny cel i sens istnienia człowieka, a nie – jak filozofowie – na doczesną pomyślność i dobrobyt. Bez odniesienia do Boga człowiek, według Lutra, nie jest w stanie określić siebie w sposób przekonujący.

Dysputa o człowieku dotyka kilku płaszczyzn: organizacji nabożeństwa, nauki (*facis dogmatis*) zobowiązań do przekazania niezafalszowanych twierdzeń. Podstawą ma być, rzecz jasna, Słowo Boże, które dla Reformatora i Reformacji stanowi jedyną normę. Reformacja restytuowała czystą naukę Słowa Bożego w opozycji do błędnej tradycji i herezji. Stąd Reformacja szwajcarska, w porównaniu z wittenberską, traktuje absolutnie krytycznie wszelkie zmiany, o ile mają jeszcze cokolwiek wspólnego z papieżem. Dlatego też Reformacja ta jest stale *in statu nascendi*, ma niekończący się charakter. Nie przekreśla to depozytu wiary zawartego w Piśmie Św. Po śmierci apostołów rola tradycji musiała nabrać nowego, poszerzonego znaczenia, jako pierwiastek spajający rozrzucone gminy wiernych, jako element wiążący późniejsze pokolenia ze źródłem, jak ujmuje to 1 Kor 11,2. W skrócie mówi się wtedy o sukcesji apostoelskiej, w którą Luter się w swoim pokoleniu wpisuje. Ta właśnie tradycja staje się punktem odniesienia do wszelkich teologicznych dyskusji. E. Lessing słusznie zwraca uwagę na fakt, że Lutrowa *sola scriptura* wprawdzie uwalnia od zniewolenia przez tradycję, ale jednocześnie wskazuje na ciągłość, przede wszystkim z paulinizmem, w szerokim znaczeniu tego słowa.

W tym kontekście kilka słów o Lutrowym pojmowaniu teologii. Otóż

Reformator traktuje ją jako mądrość eksperymentalną, która jest bliżej określana przez: dar wymowy, medytację i kuszenie (*tentatio*), a więc realizuje się w podmiocie w trakcie procesu usprawiedliwiania. Tym samym podważa Luter sens pytania czy teologia jest natury teoretycznej, czy praktycznej i na to miejsce fundamentem staje się wiara jako *vita passiva* po to, aby *vita activa* z jego uczynkami oraz *vita complativa* z jego spekulacjami nie zwiody człowieka na manowce. Tym samym przelamuje Luter dotychczasowy schemat: teoria-praktyka, który zostaje zastąpiony przez schemat: metafizyka-moralność, który kulminuje w trzecim elemencie ograniczającym, w patosie. Tu daje o sobie znać nie tyle scholastyczna teologia, ile monastyczna. Pojawia się w tym miejscu sztuka dysputy o charakterze duszpasterskim, całkowicie nacelowana na ukształtowanie się wiary opartej na Piśmie Św., które przemawia do pojedynczego człowieka poprzez medytację nad Nim. Z tego powodu Luter pojmuje teologię nie jako naukę o podstawowych zasadach, o ejdetycznym charakterze, lecz jako naukę o historycznym charakterze i jako naukę doświadczalną(!), uwarunkowaną przez teksty *sola scriptura*. Kluczem do takiego pojmowania teologii jest List Ap. Pawła, a szczególnie trójczłon: grzech, prawo, łaska, który determinuje interpretację pozostałych tekstów Biblii, a ważnym elementem tego odczytywania jest pocieszenie. Na ten właśnie rys paulinizmu, leżący u podstaw myślowych Lutra, szczególną uwagę zwrócił Philipp Melanchton.

Nieprzemijająca wartość Lutrowych „wskazówek”, bo taki charakter mają komentowane skróty myślowe, czyli tezy, jest dla protestantyzmu oczywista. Filozofie i etyki antropocentryczne, tak współcześnie rozpowszechnione, zostają tu jednoznacznie, to znaczy negatywnie ocenione; są one jednostronne, niewystarczające w pojmowaniu człowieka, co Reformator znakomicie przewidział (15.).

Zilustruję to w skrócie kilkoma przykładami. Człowiek to istota kochająca (M. Scheler), społeczna (K. Marks), bawiąca się (J. Huizinga), symboliczna (E. Cassirer), religijna (R. Otto), to twórca narzędzi (A. Gehlen), istota doskonałająca się (G. Marcel), twórcza (J. Kuczyński), historyczna (G. W. Hegel), tajemnicza (Augustyn i kontynuatorzy), przeżywająca siebie (S. Kierkegaard), tragiczna (J.P. Sartre), pełna sprzeczności (B. Pascal, F. Nietzsche), nieznaną (K. Jaspers) itd., itp.

Jeżeli ten wcale niepełny wykaz współczesnych prób definiowania człowieka porównamy z tezą Lutra o tym, że takie koncepcje są jednostronne, niewystarczające i niepewne (teza 20.), to stanie się jasne, że całościowe potraktowanie człowieka wymaga metabazy, co w przypadku Lutra sprowadza się do teologii, wreszcie do Boga.

*

Aż nadto trafnie tezy te są przykładem arcydzieła myślowej kompozycji odzwierciedlającej teologię dojrzałego Lutra (WA 39,1,175-177).

Wraz z innymi tekstami niezbędnymi Lutrowi do zajęć na uniwersytecie tezy tu drukowane dotyczą usprawiedliwienia przez wiarę (Rz 3,28), jak też towarzyszą paralelnie prowadzonym zajęciom Lutra na temat Księgi Rodzaju.

Niezwykle ważny jest fakt, że *Dysputa o człowieku* znajduje się w ścisłej relacji do 95 też. Zaryzykowałbym hipotezę, że **Wittenberskie tezy są w miarę popularną prezentacją myśli zawartych w *Dyspucie...*, która wymaga znajomości zarówno historii filozofii, jak i teologii. Myśli zawarte w *Dyspucie...*, przy bliższej analizie, wskazują *implicite* na wszystkie wątki zawarte w 95 tezach.**

I jeszcze jedna uwaga. Dysputy nad tym, kim jest człowiek, jak uczy historia kultury śródziemnomorskiej, pojawiają się wtedy, kiedy dotyka ją **kryzys wartości**, wszelkich. Wtedy to pojawiają się wątpliwości dotyczące dotychczasowego pojmowania człowieka. Ilustruje to znakomicie okres działalności Reformatorów. Upada autorytet antycznych filozofów, dotychczasowe poglądy Augustyna zaczynają zajmować myśli Tomasza z Akwinu, dają znać o sobie spory wewnątrz samej Reformacji (np. Reformacja szwajcarska), do tego bliskie jest już Odrodzenie, które wszechstronnie kwestionuje wszystkie dotychczasowe wartości, a wynalazek druku powoduje, że zmiany w sferze duchowości zachodzą z niespotykaną dotychczas prędkością, co w szczególności odbiło się na rozprzestrzenianiu się Reformacji w Europie. Nie można także zapomnieć o wojnach trapiących wówczas Europę i o wojnie chłopskiej....

Post scriptum

Wydaje się konieczne dodanie kilku uwag dotyczących tłumaczenia. Ograniczyłem komentarze do absolutnie niezbędnego minimum. XVI-wieczny język niemiecki w wydaniu Lutra posiada szczególną zaletę: mediatyzował on dwie odmiany tego języka, tworząc właściwie podstawy kulturowe wspólne dla różnych krajów niemieckojęzycznych. Niewykluczone, że dzisiaj przekład z łaciny na niemiecki miałby inny charakter. Prezes Związku Literatów Polskich, Jarosław Iwaszkiewicz, podczas naszej wspólnej pracy nad przekładem dużego tekstu stwierdził: „O co my się spieramy, przecież każdy(!?) przekład jest interpretacją”.

Każdy? Tłumaczymy zgodnie z sensem, jaki dana myśl ma we współczesnym języku, ale nie wypaczając istoty tekstu, który tłumaczymy. I jeszcze jedna uwaga. Kiedy przystąpiłem do tłumaczenia J. Bugenhagena *Christliche*

Leichenpredigt über D. Martin Luthern (1546), okazało się, że liczne pojęcia zawarte w tym tekście dawno wyszły w ogóle z obiegu, a inne nabrały zupełnie innego znaczenia! W jakimś sensie trudność ta dotyczy także tu przetłumaczonego tekstu.

Z problemów translatorskich zdawał sobie sprawę sam Reformator, kiedy napisał *Ein Sendbrief vom dolmetschen* w 1530 r.¹².

Przytoczmy chociaż jeden konkretny przykład. Otóż w *95 тезах*, w pierwszej używa Luter greckiego słowa *metanoia* jako czynienie pokuty; ale wbrew licznym tłumaczeniom Reformatorowi wcale nie chodziło o nieustanne(!) pokutowanie, lecz o nawrócenie, o przemianę myśli i serca, chodziło o nawrócenie ducha, nie zaś o akt, który miałby być stałym wyrazem skruchy czy żalu.

Mateusz Osęka, tłumacz i komentator dzieła Lutera *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom (koniec września 1433)*¹³, pisze: „Fakt wydania krytycznego (WA) nie zamyka dyskusji o optymalnej modernizacji tekstu, gdyż konieczne są prace nad wydaniem popularnymi...”. Idzie o to, by teologicznie i filozoficznie nieprzygotowany czytelnik mógł z tekstu wynieść maksymalną korzyść. W przekładzie M. Osęki przypisy zajmują niekiedy tyle samo miejsca, co zasadniczy tekst. Tej praktyki chciałem uniknąć...

Summary: Martin Luther's theological definition of man, or Dispute concerning man

The above text consists of two parts. The first one contains translation of 40 theses of Martin Luther of 14 of January 1536, called *Dispute Concerning Man* written down for the Wittenberg University. The second part contains the commentary. It should be noted that Luther's text enclosed here in full corresponds with *The 95 Theses* of 31th of October, 1517. The author of the Comment remarks, that Aristotle's rational philosophical concept of man has its limits of theological nature. Theology formulates the tasks of reason that, despite the decay of man, must still perform its tasks, whereas theology overcomes one-sidedness of rationalism, pointing out to the aim and formulating the sense of human life that is impossible without reference to God. These problems are dealt with in the second part of the abovementioned forty theses, 20-40. There appears a clear thought, that while fighting with his own peccability, man depends on grace (*sola gratia*). Here L. refers to Paul's Letter to the

¹² Por. M. Luther, *Reformatorisches Schriften*, Leipzig 1956; skróconą wersję tego tekstu zawarł Andrzej Ściegienny [w:] *Luter*, Warszawa 1967.

¹³ M. Luter, *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom (koniec września 1433)*, tłum. M. Osęka, Warszawa 2007, s. 17.

Romans (3, 28) and his commentary of Psalm 51. The further part of the commentary includes specific parts of the 40 theses, arranged respectively. In the concluding part, particular contemporary concepts of human being are listed, and, at the same time, general wider perspective of Lutheran concept of man is revealed.

Keywords: philosophy of religion, theology, Martin Luther, definition of man, man's attributes

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.

Eliza Filby

God & Mrs Thatcher. The Battle for Britain's Soul

Biteback Publishing Ltd, London 2015, ss. xxxiii + 407

Recenzowana książka składa się z prologu, 10 rozdziałów, podziękowań oraz indeksu osobowo-rzeczowego. Układ treści ma charakter chronologiczno-problemowy.

Autorka deklaruje, że celem jej książki jest opis działalności politycznej Margaret Thatcher, od czasów rozpoczęcia przez nią kariery parlamentarnej, do zakończenia w listopadzie 1990 r. piastowania przez nią funkcji premiera Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej, a była – jak wiadomo – pierwszą kobietą sprawującą ten urząd, a zarazem pierwszą kobietą – liderem Partii Konserwatywnej. Należy podkreślić, że Thatcher nie była jedynym brytyjskim premierem odwołującym się do Boga i chrześcijaństwa w okresie swojej funkcji publicznej. Po niej czynił to np. lider Partii Pracy Tony Blair, piastujący urząd premiera w latach 1997-2007.

Szczególną wartością tej publikacji jest syntetyczny opis chrześcijaństwa brytyjskiego oraz relacji między religią i polityką drugiej połowy XX w.¹ Dodajmy, w czasach zasadniczych przemian politycznych (koniec Imperium Brytyjskiego i spadek znaczenia państwa brytyjskiego na arenie międzynarodowej), gospodarczych oraz społecznych (m.in. wpływ imigrantów z dawnych kolonii na zmianę struktury religijnej społeczeństwa brytyjskiego, procesy sekularyzacyjne). Na tle takiej panoramy, Autorka sytuje rozważania motywacji religijnej w polityce M. Thatcher. Eliza Filby wyraźnie podkreśla nieporównywalność sytuacji brytyjskiej do amerykańskiej w tej materii. W Wielkiej Brytanii, nawet w obrębie Partii Konserwatywnej, nie zaistniał fenomen tzw. religijnej prawicy na podobieństwo USA, czy też np. koalicji Moralna Większość Jerry'ego Falwella. Można mówić o „regionalnym aspekcie” silnych związków między religią a polityką w odniesieniu do Irlandii Północnej, czym zajmuje się Steve

¹ Godna uwagi jest kompleksowa monografia brytyjskiego eksperta w tej dziedzinie: S. Bruce, *Politics and Religion in the United Kingdom*, London-New York 2012.

Bruce (wspomniany w przypisie), co nie wchodzi w zakres przedmiotowy recenzowanej książki. Niemniej w tym miejscu warto przypomnieć o silnych związkach między protestantyzmem a Demokratyczną Partią Unionistów i Ulsterską Partią Unionistów oraz katolicyzmem a tamtejszymi partiami Sinn Fein i Socjaldemokratyczną Partią Pracy.

W rozdziale I książki, pt. *Boże, błogosław Grantham*, Autorka ukazuje wpływ metodyzmu na ukształtowanie się światopoglądu politycznego przyszłej brytyjskiej premier. Chodzi tu o wartości propagowane przez nią w polityce, które złożyły się na pojęcie „taczeryzmu”, będącego połączeniem neoliberalizmu w warstwie ekonomicznej, z pewnymi elementami powrotu do sprawdzonych tradycyjnych wartości w warstwie kulturowej. Ten wpływ to w dużym stopniu rola ojca M. Thatcher, który pełnił wiele ról społecznych w Grantham, a był też świeckim kaznodzieją w miejscowym Kościele metodystycznym. Autorka podkreśla i w tym rozdziale i w innych, wpływ Kościoła metodystycznego na brytyjską politykę, szczególnie w XIX w.

Ciekawym brytyjskim fenomenem, o którym wielokrotnie na kartach tej książki wspomina Eliza Filby, jest powstały w epoce wiktoriańskiej chrześcijański socjalizm (s. 52, 53-56, 233, 270, 271). W XX w. jego reprezentantami byli m.in. arcybiskup Canterbury William Temple czy Richard H. Tawney.

Autorka naświetla też motywy konwersji M. Thatcher do Kościoła anglikańskiego (s. 67, 145) i podaje wiele interesujących wiadomości dotyczących życia religijnego „Żelaznej Damy”, w tym o świątyniach i kaplicach Kościoła Anglii, do których uczęszczała na nabożeństwa (np. s. 144). Dowiadujemy się, że w toczącej się w latach 80. XX w. dyskusji na temat ordynacji kobiet na urząd prezbitera (m.in. na forum Synodu Generalnego Kościoła Anglii), była takiemu rozwiązaniu przeciwna (s. 147). Wpływ na jej nominację biskupie w ustanowionym przez prawo quasi-państwowym Kościele Anglii miały poglądy, w tym polityczne, kandydatów. Optowała – co nie dziwi w świetle powyższego stwierdzenia – za kandydatami konserwatywnymi (s. 148), nie ufając liberalnie nastawionym duchownym, takim jak na przykład Hugh Montefiore (s. 162).

Eliza Filby przedstawia nie tylko postawy polityczne hierarchów anglikańskich dotyczące na przykład rozwodów i aborcji (s. 73, 74, 200), lecz również związane z wieloma istotnymi zagadnieniami społecznymi okresu rządów premier M. Thatcher w latach 1979-1990. Kościół anglikański, ale nie tylko on, pozostawał w ostrym sporze z premier M. Thatcher i jej rządem co do sposobów rozwiązywania kwestii bezrobocia czy bezdomności. Zagadnienia te były treścią raportu Kościoła anglikańskiego, p.t. *Wiara w Mieście*, opublikowanego w 1985 r. Uwypuklono w nim złamanie spójności społecznej w brytyjskim

społeczeństwie i szybko postępujące rozwarstwienie (s. 168, 172, 173, 175, 181, 188). Spór Kościołów chrześcijańskich z premier M. Thatcher dotyczył też kwestii zbrojeń atomowych Zjednoczonego Królestwa, gdyż wielu duchownych angażowało się w tym czasie w działalność organizacji o nazwie *Kampania na Rzecz Rozbrojenia Nuklearnego* (angielski akronim: CND). Wielu także krytykowało podjęcie przez Thatcher decyzji o wysłaniu w 1982 r. wojsk brytyjskich na Falklandy, w celu odzyskania zaanektowanych przez Argentynę wysp. Niejako symbolicznym wyrazem rozbieżności stanowisk stała się sytuacja opisana przez E. Filby w rozdziale *Święci wojownicy i błogosławieni czyniący pokój*. Otóż premier nalegała na zorganizowanie w katedrze Św. Pawła nabożeństwa dziękczynnego za wygraną z Argentyną wojnę, natomiast sprzeciwił się temu pomysłowi m.in. ówczesny dziekan tej znamienitej świątyni. Sceptycyzm wyraził też sam arcybiskup Canterbury, Robert Runcie, który podczas II wojny światowej był żołnierzem. Modlitewne wezwanie do pokoju przedstawił on jasno w kazaniu podczas wspomnianego wyżej nabożeństwa, któremu ostatecznie nie nadano „dziękczynnej” formuły.

Kościoły chrześcijańskie, na czele z Kościołem Anglii, krytycznie odnosiły się do stanowiska rządu torysów i samej M. Thatcher wobec problemów rasowych, nie tylko w Wielkiej Brytanii. Chodziło także o bierność wobec apartheidu w Republice Południowej Afryki. Sama premier konsekwentnie sprzeciwiała się (wbrew opinii np. przywódców Wspólnoty Narodów) nałożeniu sankcji ekonomicznych na reżim w Pretorii. W książce (na s. 289-292, 295-297) znajdziemy wiele przykładów zaangażowania brytyjskich chrześcijan w walce z apartheidem i polityką segregacji rasowej. Stanowisko Margaret Thatcher również w tej mierze było sprzeczne z opiniami i działalnością rodziny Kościołów chrześcijańskich w Zjednoczonym Królestwie.

Zrozumienia w różnych kręgach kościelnych nie znalazła jej tzw. „Teologia miłosiernego Samarytanina” (s. 131, 238-240), opiewająca sukces ekonomiczny jednostki i sakralizująca w pewien sposób indywidualny zysk. Można powiedzieć, że była to ówczesna wersja rozpowszechnionej dzisiaj w niektórych środowiskach pentekostalnych „teologii sukcesu”.

Interesująco przedstawia Autorka „dylemat” M. Thatcher w prowadzonej w latach 80. XX w. debacie publicznej na temat zliberalizowania zasad handlu w niedziele (s. 230, 232, 266). Z jednej strony Premier opowiadała się za wolnością handlu, co eksponowała również w zagranicznej polityce gospodarczej, a z drugiej – za zachowaniem szczególnego charakteru niedzieli, jako dnia wolnego od pracy, chociaż nie używała w tym kontekście argumentacji religijnej,

mimo że była liderką Partii Konserwatywnej, dla której te kwestie miały wówczas (jeszcze) znaczenie². To sprawa interesująca dla polskiego czytelnika, w związku z trwającą obecnie dyskusją na temat ograniczenia albo wręcz zakazu handlu w niedziele oraz w dni świąteczne. I warto dodać, że książka ta może przysłużyć się „odbrązowieniu” percepcji M. Thatcher nad Wisłą, szczególnie odnośnie do prowadzonej przez nią polityki wewnętrznej.

Jak wielu polityków, również M. Thatcher wykorzystywała odniesienia do religii w niektórych obszarach swojej aktywności publicznej, ale jej nawoływania do swoistego „neowiktorianizmu” rozmijały się z postawami większości społeczeństwa brytyjskiego. E. Filby podaje przykład nieporównywalnie większej skuteczności w inspirowaniu Brytyjczyków do czynienia dobra ze strony gwiazdy popkultury lat 80. XX w. – Boba Geldofa (w ramach koncertów *Life Aid*, w trakcie których zbierano pieniądze dla ludzi głodujących w Afryce) niż ze strony duchownych różnych wyznań i religii (s. 301).

W tej godnej uważnej lektury książce zabrakło jednak szerszych odniesień do religijnych inspiracji w działalności deputowanych Izby Gmin nie tylko z ramienia torysów (np. towarzystw religijnych parlamentarzystów) w okresie pełnienia przez Margaret Thatcher funkcji premiera.

Książka ta z pewnością skłoni do wielu przemyśleń tych czytelników, którzy interesują się relacjami między religią a życiem politycznym we współczesnych państwach.

Paweł A. Leszczyński

² Zob. także refleksje na temat liberalizacji ustawy o sklepach z 1950 r. autorstwa jednego z ministrów w rządzie M. Thatcher zawarte w jego wspomnieniach: D. Hurd, *Memoirs*, London 2003, s. 353, 354.

Aneta Sokół

Polska książka ewangelicka po 1989 roku

Wyd. „Głos Życia”, Katowice 2016, bibliogr., il., indeks osob. ss. 304.

Opublikowana w katowickim wydawnictwie „Głos Życia” monografia Anety Sokół pt. *Polska książka ewangelicka po 1989 roku* jest pozycją godną uważnej lektury i refleksji. Autorka, zgłębiająca od wielu lat problematykę kultury religijnej luteranów, podjęła próbę usystematyzowania i uporządkowania różnych form działalności polskich wydawnictw ewangelickich, wyraźnie określając ramy czasowe dociekań i metodę opisu. Wychodząc od krótkiej historii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce i dokonujących się po przełomie politycznym w 1989 r. przemian, skoncentrowała uwagę na charakterystyce ogólnopolskich i parafialnych inicjatyw wydawniczych, na działalności wydawniczej stowarzyszeń ewangelickich i indywidualnych projektach edytorskich. Cezura roku 1989 jest w propozycji metodologicznej Anety Sokół w pełni uzasadniona; przeobrażenia polityczno-ustrojowe sprzyjały kulturalno-religijnej aktywności Kościołów, przyczyniając się do powstania nowych czasopism i oficyn ewangelickich. Przede wszystkim wydawnictwa kościelne, w tym największe z nich „Augustana” z siedzibą w Bielsku-Białej, a tuż za nim wydawnictwo Centrum Misji Ewangelizacji w Dziegielowie „Warto”, zaczęły dostarczać na rynek publikacje o charakterze religijnym i edukacyjnym. Większość z nich wychodziła naprzeciw misyjnej pracy Kościoła, który podkreślał potrzebę integracji wszystkich polskich luteranów, bez względu na wiek i miejsce zamieszkania.

Autorka, która z wykształcenia jest polonistką i bibliolożką, omawia w kilku rozdziałach monografii zarówno elementy kultury książki ewangelickiej i zasięg jej oddziaływania, jak również grupy odbiorców i ich oczekiwania. Zastosowane w rozpoznaniu problemów metody badawcze (np. metoda bibliograficzna, bibliometryczna, metoda obserwacji czy wywiadu) pozwalają poznać mechanizmy promocji i rozpowszechniania książki, jak również wzbogacić wiedzę o jej recepcji.

Całość posiada przejrzystą strukturę – publikacja zawiera wstęp, siedem głównych rozdziałów, zakończenie, bibliografię przedmiotową obejmującą źródła niepublikowane, publikowane i internetowe, indeks osobowy a także wykresy, tabele i ilustracje – co ułatwia wyłowienie z bogatego materiału informacyjnego faktów i wydarzeń, ważnych dla zrozumienia różnych rodzajów

aktywności polskich ewangelików oraz zróżnicowanego, także w obszarze form i gatunków repertuaru wydawniczego. Z kolei starannie sporządzona bibliografia za lata 1989-2013 zaznacza bogactwo treści i wątków tematycznych podejmowanych przez stowarzyszenia i indywidualnych autorów, księży, publicystów czy zawodowych historyków.

Gromadząc i analizując obszerny materiał badawczy, Autorka sięgnęła zresztą nie tylko do książkowych publikacji, ale także do innych źródeł, dokumentujących życie religijne i kulturalne luteranów, np. do sprawozdań, biuletynów parafialnych, artykułów w prasie ewangelickiej, stron internetowych Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego i jego oddziałów czy stron księgarń internetowych oraz do prac o charakterze okolicznościowym, do korespondencji i wywiadów z osobami zaangażowanymi w działalność wydawniczą. Uporządkowany i starannie wyselekcjonowany materiał pokazuje specyficzny charakter współczesnego ewangelickiego piśmiennictwa, w którym obecne są – jak dowodzi autorka – zarówno tradycyjne rodzaje, np. katechizmy, śpiewniki, kazania, postylle, publikacje historyczne czy pamiątkowe, jak i nowe formy przekazu, do których należą albumy, przewodniki, prace naukowe i teologiczne oraz współcześnie powstająca literatura piękna i literatura faktu. Specyficzna – twierdzi Autorka, obudowując swoje tezy argumentacją – jest również dynamiczna działalność oficyn wydawniczych, zaznaczająca się w sferze produkcji, dystrybucji oraz recepcji książki ewangelickiej po 1989 roku.

W założeniu Badaczki publikacja ma odpowiedzieć na kilka istotnych pytań. Pierwsze z nich dotyczy wpływu tradycji na współczesną kulturę książki ewangelickiej, kolejne dotyczą oferty wydawnictw i roli, jaką spełniają one w diasporalnej wspólnotce kulturowo-wyznaniowej i w kulturze ogólnopolskiej. Dlatego w krąg rozważań włączone zostały niezbadane dotychczas kwestie rozpowszechniania publikacji we własnym środowisku wyznaniowym i poza jego obszarem. Słusznie też Autorka uważa, iż strategie reklamowe łączące elementy tradycji z nowoczesnymi trendami (np. księgarnie internetowe, reklama „zewnątrzna”), umacniają w diasporalnej społeczności polskich ewangelików poczucie wyznaniowej tożsamości.

Główny przedmiot eksploracji, w liczącej 304 stron publikacji, dotyczy zagadnienia kultury ewangelickiej książki. Przedstawiając je i rozważając na tle historycznym i w odniesieniu do zmieniającego się społeczno-kulturalnego krajobrazu po 1989 r., Autorka wskazuje na elementy odzwierciedlające specyfikę luteranśkich pozycji książkowych, podkreślając, że służą one celom poznawczym i pogłębiają wiedzę o przeszłości własnego Kościoła, ale nie tylko. Książka ewangelicka przekazuje także współczesnym odbiorcom tradycyjny system wartości i skupia żyjących w diasporze luteranów wokół wyznaniowych

wzorców kulturowych, obyczajowych i duchowych. Z drugiej strony książka ta funkcjonuje w szerszym, ogólnopolskim obiegu, przyczyniając się do upowszechnienia wiedzy o polskim ewangelicyzmie, jego historii, tradycji i teraźniejszości w grupach odbiorców poza środowiskiem luteranów i przekazując współczesny obraz działalności Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Reasumując, uważam, że monografia Anety Sokół pt. „Polska książka ewangelicka po 1989 roku” posiada dużą wartość poznawczą i wypełnia widoczną lukę w badaniach nad różnymi aspektami kultury książki wyznaniowej. Z uwagi na oryginalny i nowatorski charakter opracowania, jest pozycją, która zainteresuje nie tylko bibliotekarzy i znawców piśmiennictwa luterkańskiego, ale także historyków, historyków kultury i kulturoznawców zajmujących się „fenomenem” książki w kontekście historycznym, kulturowym czy religijnym. Publikacja dostarcza wiele impulsów do kontynuowania badań nad treściami współczesnej książki ewangelickiej, ale zachęca także do dyskusji nad kulturą religijną luteranów w przeszłości.

Grażyna Barbara Szewczyk

Jaki byłby świat bez Reformacji?

Dyskutują: Jerzy Buzek, bp Marcin Hintz, Paweł Huelle, Sławomir Kościelak i Zbigniew Nosowski¹

Zbigniew Nosowski: *Spotkaliśmy się na Debatę Reformacyjną. Chciałbym więc zaprosić Panów do rozmowy o Reformacji, o jej znaczeniu; o tym, gdzie można teraz szukać jej śladów; o tym, jaki byłby świat, Europa, Kościół, Polska, Gdańsk bez Reformacji; o tym, co dzisiaj najbardziej potrzebuje reformy. Będziemy rozmawiać w sposób swobodny, bez referatów, bez przygotowanych długich wypowiedzi.*

Najpierw chcę spytać Panów o znaczenie Reformacji – lecz nie tylko oficjalnie, ale bardziej osobiście, a przynajmniej zawodowo. Każdy z Panów – jako naukowiec i polityk, pisarz, naukowiec historyk, duchowny – w jakiś sposób ma z tym do czynienia. Czasami w sposób bardzo osobisty i wyrażający własną tożsamość, a czasem wyrażający raczej własne zainteresowania zawodowe. Czym jest dla Panów Reformacja?

Jerzy Buzek: Najbardziej widoczny i najmocniejszy jest u mnie efekt lat dziecięcych, chłopięcych, młodzieńczych. Czytałem Biblię od najmłodszych lat, bo był to pewien nakaz moralny. Biblia w moim domu była po polsku, tak jak w wielu innych domach ewangelickich – w czasach, kiedy moje koleżanki i koledzy, rówieśnicy katolicy, nie mieli zupełnie tego zwyczaju i to w ogóle nie było wśród nich popularne. Nie chcę powiedzieć, że było zakazane – ale nie było zalecane. Przynajmniej takie odnosiłem wrażenie, bo oni się dziwili, że ja Biblię mam i czytam po polsku. To było takie dochodzenie samemu do pewnych istotnych prawd.

Potem, gdy zostałem osobą publiczną, nowego znaczenia nabrało dociekanie dobra wspólnego, poszukiwanie prawdy. Oczywiście jest ważne, że czytanie Biblii przez każdego osobiście może rodzić pewne nadinterpretacje albo zupełnie nowe rozumienia – i mamy z tym do czynienia. Tego trzeba się wystrzegać. Równocześnie jednak osobista lektura Biblii otwiera człowieka na myślenie innych i na rozmowę z innymi. Pamiętam jak w latach 80. czy 90. czytaliśmy Biblię

¹ Autoryzowany zapis Debaty Reformacyjnej, jaka odbyła się w Gdańsku 19 maja 2017 r.

w gronie przyjaciół, np. na wczasach. Byłem wówczas jedynym ewangelikiem, a reszta to katolicy. Wtedy czytanie Biblii było już bardzo modne, choć dla mnie było to normalne. Mieliśmy wtedy różne interpretacje, ścieraliśmy się. A zatem jest tu pewne zagrożenie, ale jednocześnie rodzi się otwartość.

Widzę jeszcze jedną bardzo ważną wartość Reformacji: etos pracy. Moje koleżanki i koledzy dziwili się zawsze w szkole średniej, później na studiach, a potem jak już pracowaliśmy, że praca dla mnie to jest sens życia, choć obowiązek. Że nie potrafię w ogóle wyobrazić sobie życia bez pracy. Dla nich inaczej – praca to obowiązek, bo trzeba jakoś żyć, ale nie sens życia.

Ale to też się zmieniło. Pamiętam wykłady ks. prof. Józefa Tischnera na zjeździe „Solidarności” codziennie rano – o etosie pracy, o budowaniu etosu solidarności w oparciu o etos pracy. W ten sposób nasze wyznania zbliżają się do siebie – z obydwu zresztą stron, uczymy się nawzajem od siebie. Ale ponieważ pytanie Pana Redaktora dotyczyło znaczenia Reformacji, w taki właśnie sposób odpowiadam. Dla mnie ten etos solidarności – opartej o etos pracy i porozumiewania się dzięki pracy, dzięki szlachetności pracy – był bardziej naturalny niż dla moich katolickich koleżanek i kolegów. Takie są moje doświadczenia z młodości.

Zbigniew Nosowski: *A jak to było z Pańskim premierostwem w katolickim kraju? Czy to była tylko wymówka (dla nas, katolików), że mamy luteranckiego premiera, więc możemy pokazać światu, że wcale tak wszystkiego nie zdominowaliśmy w Polsce? Czył Pan się może w taki sposób instrumentalnie wykorzystywany? Czy też było to dla Pana naturalne zaangażowanie, zgodnie zresztą z tradycją rodzinną Buzków, bo przecież brat pańskiego dziadka był senatorem II Rzeczypospolitej i twórcą Głównego Urzędu Statystycznego?*

Jerzy Buzek: Nie widziałem w tej sytuacji żadnej sztuczności ani żadnej pompy, ani żadnej przesady. Owszem, czuć było pewną ulgę, że nie będą teraz Polakom zarzucać ksenofobii czy zaściankowości – i ta ulga jest zrozumiała, bo były tego rodzaju zarzuty.

Natomiast jeśli rozmawiamy w ogóle o chrześcijanach w naszej ojczyźnie, to wiadomo, że Kościół katolicki lat 70., 80., 90. XX wieku był wielkim, otwartym Kościołem, a otwarcie to miało niezwykle szerokie wymiary. Na pewno wtedy luteranom było łatwiej, nie mam co do tego żadnych wątpliwości. Zdarzają się napięcia między jednym a drugim wyznaniem, ale jako premier nie odczuwałem żadnych nadzwyczajnych napięć.

Zbigniew Nosowski: *Pamiętam swoje zaskoczenie, gdy zorientowałem się, że będzie Pan zaprzysięgany na premiera rządu Rzeczypospolitej w dniu Święta Reformacji. To było bardzo symboliczne.*

Jerzy Buzek: Dokładnie tak było. Koleżanki i koledzy z rządu też zwracali na to uwagę i mówili: „słuchaj, to jest niesamowite, że właśnie w tym dniu...”.

Dla nich to była radość, przyjemność i fajny zbieg okoliczności. Tego oczywiście nikt nie planował, ale tak po prostu wyszło – zrządzenie Ducha Świętego.

Zbigniew Nosowski: *Biskup Marcin Hintz oczywiście zajmuje się mówieniem o Kościele, o Reformacji stale, ale czy może poprosić o taką bardziej osobistą refleksję o znaczeniu Reformacji?*

Bp Marcin Hintz: Gdy sięgam pamięcią do pierwszej myśli o Reformacji, to są to oczywiście lata lekcji religii i wspomnienie dziadka. Mój dziadek był ewangelickim duchownym. Właściwie go nie pamiętam, bo miałem 4 lata, gdy zmarł, ale poznawałem jego notatki i rzeczy, będąc już nastolatkiem. Poprzez osobę dziadka sięgałem do jego książek – i wśród nich też były te o historii Reformacji. Pamiętam pierwsze spotkanie z książeczką Rondthaler'a poświęconą Marcinowi Lutrowi i dziejom Reformacji, co mnie bardzo zainteresowało.

Ciągle fascynowało mnie, dlaczego dziadek taką drogę wybrał, jak to się stało, że został duchownym w wieku 50 lat, dopiero po II wojnie światowej, będąc już dojrzałym człowiekiem. Dziadek był bardzo zaangażowany jako człowiek świecki, prowadził szkoły niedzielne przed wojną, wykonywał różne prace w warszawskiej parafii Świętej Trójcy – ale dopiero po wojnie, gdy było ogromne zapotrzebowanie na duchownych, zrealizował młodzieńczy plan bycia księdzem. Wracalem do tego myślami i osoba dziadka cały czas była gdzieś przy mnie, gdy myślałem o swojej drodze życiowej. Chciałem studiować filozofię i teologię, i oba te marzenia spełniłem równolegle.

Później Reformacja była już dla mnie stałym impulsem do refleksji o współczesnym świecie. Jako teolog zajmuję się etyką teologiczną, a więc sięganie do Reformacji – do tego, co wtedy uczyniono, do zmiany świata i paradygmatu – jest dla mnie czymś bardzo aktualnym, co mnie ciągle inspiruje. Warto to wspomnieć, gdy jesteśmy w takim miejscu jak Gdańsk. W tym mieście po raz pierwszy na polskich ziemiach głoszone Ewangelię według zasad Marcina Lutra, czyli czystą Ewangelię, jak to wtedy powiadano. Kilka lat później gdańszczanie przyjmują ewangelicyzm jako swoje wyznanie.

To prowadzi do przemiany myślenia o funkcji – dzisiaj byśmy powiedzieli – społeczeństwa obywatelskiego, przemiany organizacji życia społecznego, zmiany funkcji, które kiedyś wykonywały zakony. Wdrażano w życie ideę powszechnego kapłaństwa, mówiono o zaangażowaniu społecznym, odpowiedzialności za biednych. To wszystko znajduje dzisiaj swe odbicie w etyce ewangelickiej, w etyce społecznej, a dla mnie jest ciągłym impulsem do myślenia o różnych sprawach, które stanowią dla nas w Polsce i w Europie problem.

Dziś gorącym tematem jest sprawa uchodźców – na to również staram się patrzeć z perspektywy właśnie reformacyjnej. Luter przyjął we własnym domu nawet swego wroga teologicznego Andreasa Karlstadta. Obaj panowie nie lubili

się, bo Karlstadt był dla Lutra zbyt radykalny, ale gdy był on zagrożony, gdy potrzebował schronienia – dom Lutrów stał się dla niego właśnie takim miejscem. To dla mnie impuls do myślenia o świecie współczesnym, który jest pod wieloma względami bardzo różny od tego sprzed 500 lat, ale ewangeliczne przesłanie jest wciąż takie samo: kochać Boga i kochać bliźniego. Takie impulsy Reformacja jakby na nowo odkryła i starała się wdrażać w życie wszędzie, gdzie tylko się pojawiła, tak w Wittenberdze, jak i w Gdańsku, i na całym świecie.

Zbigniew Nosowski: *Wspomniał Ksiądz Biskup o problemie uchodźców, a ja sobie tak ze smutkiem pomyślałem: oto padają właśnie po raz kolejny te niby kolosalne liczby kilku czy nawet kilkudziesięciu tysięcy osób uciekających przed wojną i nieszczęściami, które mielibyśmy przyjąć do Polski – i które jakoby miałyby być zagrożeniem dla polskiej tożsamości. A ja sobie myślę: iluż więcej mamy prawosławnych czy nawet luteranów! Nawet w tak bardzo homogenicznej Polsce po II wojnie światowej i po zagładzie Żydów! I co? Mieliśmy nawet luteranina jako szefa rządu – i jakoś nie pozabawił Matki Bożej Częstochowskiej korony Królowej Polski...*

Ksiądz Biskup jest tutejszym, miejscowym, lokalnym pasterzem. Pora więc na głosy dwóch gdańszczan, którzy zajmują się też opisywaniem tego pięknego miasta. Najpierw pisarz, pan Paweł Huelle. Jaki jest Pański stosunek do Reformacji? Jak Pan widzi jej znaczenie? Miałby Pan mniej o czym pisać w Gdańsku, gdyby nie Reformacja?

Paweł Huelle: Po pierwsze, dziękując Księdzu Biskupowi za naprawdę zaszczytne zaproszenie, muszę powiedzieć jak Kierkegaard: czuję w tej chwili bojaźń i drzenie, bo moja wiedza na temat Reformacji jest wiedzą raczej ogólną, może nie stereotypową – zapewne nie – ale bardzo poszatkowaną. To moje usprawiedliwienie. Przede wszystkim zaś chciałbym powiedzieć, że książki bywają niebezpieczne – bo o książce właśnie chciałbym powiedzieć w kontekście Reformacji.

Ale zacznę od swojego doświadczenia biograficznego. Nie miałem duchownych w mojej rodzinie, niemniej przekonałem się, że książki bywają niebezpieczne, już kiedy poszedłem do pierwszej klasy szkoły podstawowej. Ponieważ nauczyłem się czytać dużo szybciej i czytałem „Mitologię” Parandowskiego w wydaniu dla dzieci, to pojawił się kłopot, gdy na pierwszej lekcji religii siostra zakonna, prowadząca przy parafii z nami lekcje, powiedziała: „Pierwszą zasadą jest: jeden Bóg w trzech Osobach”. A Pawełek podnosi rękę i mówi: „Nieprawda, jest więcej bogów...”. Ona mówi: „Jak to?”. „No jest Zeus, i ten, i tamten...”. „Przyjdź z mamą!”. I wtedy zrozumiałem, że książki mogą przynosić też pewne niepowodzenia. To była pierwsza taka lekcja.

A teraz serio. Dla mnie istotne jest to, co powiedział Karl Popper – wielki filozof XX wieku, emigrant, który uciekał przed nazistami z Wiednia, autor m.in. „Logiki odkrycia naukowego”, ale również wielkiego dzieła „Społeczeństwo

otwarte i jego wrogowie”. Otóż Popper stwierdził, że były dwie rewolucje książkowe w dziejach Europy. Pierwsza to ta, gdy Pizystrat, tyran ateński, nakazał spisać i ujednolicić „Iliadę” i „Odyseję”, i zrobić wiele kopii, które weszły do obrotu handlowego – czyli książka stała się przedmiotem kupna, zwoje Homera stały się przedmiotem kupna. Drugą rewolucję przyniósł oczywiście Gutenberg.

Przechodząc już do Reformacji, powiedziałbym, że Reformacja to książka, a książka to Reformacja – tak mi się to kojarzy jako pisarzowi. Reformacja nie miałaby takiego zasięgu i takiej – przepraszam za wyrażenie – siły rażenia, gdyby nie właśnie wynalazek Gutenberga. Czy to był przypadek? To w rękach Boga było, że pojawił się wynalazek Gutenberga i dzięki temu te idee mogły się nie tylko ścierać ze sobą, ale mogły się też rozwijać, można je było propagować. Przecież zaraz po wystąpieniu Lutra było 12 czy 14 wydań jego kazań, o ile dobrze pamiętam. Bardzo szybko się ta myśl rozprzetrzeniała – zatem wynalazek Gutenberga został doskonale wykorzystany przez reformatorów, a później przez kontrreformatorów. Ale dla mnie Reformacja to książka, a książka (drukowana oczywiście) to Reformacja – tak mi się to kojarzy.

Zbigniew Nosowski: *Profesor Sławomir Kościelak zajmuje się zawodowo, jako akademicki historyk, opisywaniem historii Kościoła, historii Reformacji i Kontrreformacji w Prusach Królewskich. Jest to fascynująca historia?*

Sławomir Kościelak: Jak najbardziej. Rzeczywiście, tak się składa, że jestem historykiem nowożytnikiem i zajmuję się – nie wiem czy z powodu nazwiska, czy może jednak z zamiłowania – stosunkami wyznaniowymi na tym obszarze. Dla mnie Reformacja – może najpierw powiem okiem zawodowego historyka – to właściwie jeden z takich najważniejszych, przełomowych punktów w dziejach świata, w dziejach ludzkości. Od tego okresu zwykliśmy rozpoczynać epokę nowożytną – tę, w której żyjemy. Reformacja to także, można by powiedzieć, szczególne narzędzie przeobrażania świata, kreowania nowych form, idei, doznań, przemyśleń – jest ich mnóstwo i ta obfitość form fascynuje. Dzięki Reformacji otworzyły się przecież przestrzenie do tej pory ludziom nieznanne: wspaniała sztuka, pisarstwo, ale także przemiany w świecie politycznym, gospodarczym – to wielki przełom.

Oczywiście, możemy na tę przemianę patrzeć też jak na różgę żelazną, która przegoniła, przelamała pewne przestarzałe już formy. Ale myślę, że to także jest historia ludzi. Bo historia świata to historia ludzi i dzięki temu pojawia się wiele możliwości badawczych. Ta historia to właściwie bardzo bogate, bardzo skomplikowane życiorysy ludzi nietuzinkowych, ludzi, którzy musieli podejmować decyzje ważne, którzy musieli opowiedzieć się...

Warto pamiętać, że mówimy o czasach, kiedy nie było nastawienia na ideowy kompromis, np. „ja mam 50% racji, drugi ma 50%”. Nie – każda z tych

grup, które się wówczas starły, myślała ze swojego punktu widzenia, że ma 100% racji. Przyniosło to bardzo wiele interesujących zderzeń, ciekawych wydarzeń – jest więc czym się zajmować. My, historycy, jesteśmy trochę detektywami, Reformacja zatem to dla nas świat fascynujący.

Moje osobiste stanowisko to spojrzenie od drugiej strony, bo jestem katolikiem. Zatem badając Reformację, musiałem niejako odsunąć swoje myślenie osobiste, aby przyjrzeć się ówczesnym ludziom w sposób maksymalnie obiektywny. Było to dla mnie niesamowite, gdy sobie uzmysłowilem, że badam i wczytuję się w życiorysy ludzi głęboko wierzących, ale wybierających różne drogi – nawet poczułem z nimi swoiste duchowe powiązanie. Mam obecnie duży sentyment do bohaterów moich badań – po jednej i drugiej stronie. Myślę zresztą, że jest to warunek pełnego obiektywizmu w naukach historycznych: zbliżyć się do bohaterów i zrozumieć ich.

Zbigniew Nosowski: *I może się wtedy okazać, że obie strony miały po 100% racji – więc w sumie tej racji jest jakieś 200%?*

Sławomir Kościelak: Okazuje się, że procenty przestają wtedy mieć jakiegokolwiek znaczenie. To są po prostu wspaniałe postaci – po jednej i po drugiej stronie. Oczywiście nie zawsze jest pięknie, cudownie, idealnie, ale rzeczywiście można tu wiele ciekawych rzeczy powiedzieć.

Zbigniew Nosowski: *Żartowałem oczywiście z tymi 200% racji, ale tak trochę można by dziś podsumować niektóre ustalenia teologiczne dialogów ekumenicznych. Chociażby w przypadku „Deklaracji o usprawiedliwieniu” okazało się, że to, co tak bardzo dzieliło katolików i luteranów, może być dziś tak zreinterpretowane, że już nie dzieli, chociaż różnice nadal pozostają. I w takim właśnie sensie teologia daje szansę na przekroczenie 100%, na których wcześniej wszystko się zatrzymywało – bo każdy miał swoje 100%. Okazuje się, że jeśli spojrzysz się głębiej, to można zobaczyć inaczej.*

W drugiej rundzie tej debaty chciałbym zaprosić Panów do refleksji w duchu trochę historii alternatywnej – przepraszam, bo nie wiem, na ile zawodowemu historykowi wypada się w to włączyć. Chciałbym spytać, jaki byłby świat, gdyby nie było Reformacji? Może zaczniemy od Księdza Biskupa, bo Reformacja dotyczyła przede wszystkim Kościoła, a dopiero potem jej konsekwencje sięgały Europy, Polski, Gdańska. Księżo Biskupie, czy można sobie wyobrazić Kościół bez Reformacji? Czy byłaby inna Reformacja, ale później? Czy Marcin Hintz byłby dzisiaj katolikiem rzymskim, gdyby nie było Reformacji? Czy byłoby mniej przelanej krwi w imię walki o tego prawdziwego, stuprocentowego Pana Jezusa?

Bp Marcin Hintz: Może zacznę od tego ostatniego stwierdzenia. Myślę, że przelewanie krwi w imię Pana Jezusa było jedynie wykorzystywaniem argumentu religijnego dla nakręcania zupełnie innych konfliktów w Europie. Czyn-

nik religijny tylko je potęgował. Dlatego wołałbym, żeby w tej kwestii wypowiedział się prof. Kościelak jako historyk próbujący zobaczyć XVII wiek bez tego elementu podziału.

Natomiast w Kościele – gdyby nie było Marcina Lutra, to byłby pewnie jakiś inny Marcin reformator, tak jak był Jan Hus... Bo przecież gdyby druk wynaleziono 100 lat wcześniej, to właśnie Jana Husa byśmy dzisiaj wspominali w 600. rocznicę Reformacji. Spalono go na stosie w roku 1415. Może gdyby był druk, to w 1417 r. ogłosiłby swoje tezy przeciwko odpustom i te tezy wypłynęłyby w świat?

Zgadzam się z panem Pawłem Huelle, że Reformacja to książka, to druk – bez tego nie sposób sobie wyobrazić możliwości rozprzestrzenienia idei reformacyjnych. Zachodnia Europa w średniowieczu w wielu miejscach wołała o reformę Kościoła. Nie udało się Piotrowi Waldo, nie udało się Wyclifowi, nie udało się Husowi, udało się Lutrowi – tak można powiedzieć. Mówię tu o prekursorach Reformacji, o tych, którzy próbowali w innych miejscach dokonać może nie tego samego co Luter, ale w imię tych samych zasad: powrotu do ewangelicznej, pierwotnej, apostołskiej wiary i odkrycia wartości Biblii. Dopiero gdy Biblia zaczęła być drukowana, gdy mogła wejść pod dachy ówczesnych mieszczan i szlachty – pojawiła się szansa, żeby dało się faktycznie zrealizować hasło powrotu do źródeł, do Biblii, do tego, jak funkcjonowało chrześcijaństwo na początku, do Dziejów Apostolskich.

W mojej ocenie reforma Kościoła prędzej czy później nastąpiłaby, bo problemy nawarstwiały się. Zresztą w historii Kościoła mówimy o tzw. soborach reformatorskich, które żądały naprawy Kościoła „w głowie i w członkach”: Piza, Bazylea, itd. – tam pojawiał się postulat koncyliaryzmu, otwarcia Kościoła, służby, a nie panowania duchownych. Te postulaty były zgłaszane również przez nurt franciszkański, który też był nurtem protestu, ale w ramach struktury Kościoła.

Luter też chciał naprawy Kościoła w ówczesnym kształcie, chciał, by jego 95 tez było impulsem do debaty. Chciał być wysłuchany, chciał, by głos wielu takich jak on – Husów, Lutrow, Wyclifów, Waldów – mógł przebić się do szerszej dyskusji. Co się jednak stało? Odrzucono go, nie wysłuchano, kazano mu powiedzieć jedno słowo łacińskie: *revoco* (odwołuję) – a on był już tak świadomy swej wiary i biblijnie przekonany o słuszności, że nie mógł odwołać. Powiedział więc te słynne słowa w 1521 roku, że jeżeli nie zostanie przekonany argumentem z Pisma Świętego, to jego sumienie nie pozwala mu odwołać, bo byłoby to czymś złym, gdyby wystąpił przeciwko swojemu sumieniu. Dlatego w mojej ocenie Reformacja była procesem, który szedł od dołu i był wołaniem setek tysięcy chrześcijan.

Zbigniew Nosowski: *Sądzi Ksiądz Biskup, że dzisiaj, w XXI wieku, gdyby żył augustinianin Martin Luther, to byłby luteraninem czy pozostałby nadal katolikiem?*

Bp Marcin Hintz: Byłby Marcinem Lutrem, bo nie byłoby luteranizmu. Pewnie byłaby jakaś inna postać reformy Kościoła, do której by nawiązywał. Jeżeli ten dzisiejszy Luter tak głęboko wierzyłby w to, co odczytał w Liście do Rzymian, gdyby żył w tak głębokiej łączności z zasadą *sola fide*, musiałby być dzisiaj ewangelikiem. A czy byłby luteraninem czy reformowanym? Wydaje mi się, że skoro droga Lutra była taką drogą duchową, drogą walki, odnalazłby się dzisiaj w konfesyjnym protestantyzmie, w klasycznym ewangelicyzmie.

Zbigniew Nosowski: *Panie Premierze, spytam Pana o Europę, bo nią się Pan długo zajmował i zajmuje – będąc wcześniej przewodniczącym Parlamentu Europejskiego, a obecnie ważnym i wpływowym europarlamentarzystą. Czy można sobie wyobrazić Europę bez Reformacji?*

Jerzy Buzek: To bardzo prowokacyjne pytanie... Bo oczywiście można sobie wyobrazić, ale ja sobie nie wyobrażam. I trudno w ogóle odtworzyć, jakby to mogło wyglądać – to jest tyle kolejnych zdarzeń od początku, że teraz trudno to odwrócić.

Obecnie w Parlamencie Europejskim widzimy oczywiście, że są różnice między wyznaniem, czasami o tym mówimy. Mamy takie modlitewne śniadania, w których uczestniczy około 100 koleżanek i kolegów. To spora grupa, raz do roku przyjeżdżają też goście z różnych krajów. I my tam nie wiemy, kto jest jakiego wyznania. Najwyżej zakładamy, że skoro Łotysz, to raczej protestant, a jak Włoch, to raczej katolik – ale tak naprawdę tego nie wiemy. Na przykład my obaj z Janem Olbrychtem pochodzimy z Cieszyńskiego – jeden katolik, drugi ewangelik. Naprawdę trudno rozpoznać, jeśli ktoś o to nie zapyta – a nikt o to nie pyta. Wspólnie siedzimy, modlimy się, rozmawiamy.

A jednak te różnice są. Wiemy na przykład, że Skandynawowie mają inną gospodarkę – na najwyższym poziomie, inną politykę socjalną – na najwyższym poziomie, odpowiedzialność za pracę wykonywaną, etos pracy – również na najwyższym poziomie; i równocześnie korupcję na najniższym poziomie. To są wyniki badań, które ze wszystkich stron się potwierdzają. Są więc pewne różnice między krajami Północy i Południa Europy – nie chcę powiedzieć między krajami protestanckimi i katolickimi, lecz Południa i Północy. Jakiś jednak wpływ ma na to również protestancki etos pracy, takiej pracy organicznej, u podstaw. Mnie tego uczył mój pastor w Chorzowie, który mówił, że dopiero prawdziwa praca czyni z nas chrześcijanina, człowieka odpowiedzialnego. Tego elementu akurat nie dostrzegałem u moich katolickich koleżanek i kolegów w tamtym okresie. Obecnie to się zmienia, bo wzajemnie na siebie wpływamy, zbliżamy się do siebie i różnych rzeczy od siebie nawzajem się uczymy.

Myszę też o różnicy pod względem, nazwijmy to, unikania przesady i nadmiernego blichtru. Sądzę, że to wynika również z kościoła, do którego się wchodzi. Piękne są katolickie kościoły, świątynie i katedry, pełne obrazów, największych dzieł sztuki i tego naprawdę nikt nie podważy ani nie zabierze. Ale z drugiej strony skromność i prostota wnętrza kościoła ewangelickiego uczy nas od razu pokory. Pamiętajmy, że Kościół tracił swoje posiadłości na tych terenach, gdzie wchodził protestantyzm, a jeśli tracił, to znaczy, że pojawiający się tam Kościół ewangelicki był biedny – po prostu żył ze składek wiernych. A Kościół katolicki miał wtedy nadal ogromne bogactwa. Tu też jest różnica, trwająca do dzisiaj: życie w prostocie, w skromności, zabieganie o wiernych, duch demokratycznych wyborów swojego proboszcza, czy elementarny obowiązek edukacji, bo skoro mamy czytać słowo Boże i jest naszym obowiązkiem rozumieć je, to znaczy, że musimy się uczyć czytać i pisać.

Nie wiem, o ile wcześniej kraje protestanckie wprowadziły obowiązek nauki czytania i pisania, ale pewnie ze 100 lat wcześniej. Może nawet było to jeszcze wcześniej, bo na ziemiach polskich edukacja istniała od XIX wieku, a już w XVII wieku, czyli nawet 150 lat wcześniej, uczono się w środowiskach protestanckich, by czytać i rozumieć słowo Boże.

Tę różnicę, którą się nadal czuje, można streścić jednym pojęciem: społeczeństwo obywatelskie i jego siła. Bo skoro buduje się w ten właśnie sposób – w oparciu o własne rozumienie tego, w co się wierzy – to efektem jest zupełnie inna świadomość odpowiedzialności za to, w co się wierzy.

Zbigniew Nosowski: *Mysząc o Europie i Reformacji, sądzę, że warto też wspomnieć o Unii Europejskiej, która w swym oryginalnym pomysle była odpowiedzią na tę negatywną, wspomnianą już tu, konsekwencję (oczywiście nie bezpośrednią) Reformacji – czyli wojny religijne. Wspólnoty europejskie to próba zaprowadzenia pokoju między narodami zwaśnionymi.*

A jak wyglądałaby Polska bez Reformacji? Czy wyobrażenia pisarza podpowiada tu jakieś ciekawe obrazy, refleksje?

Paweł Huelle: Reformacja miała bardzo dobry start w Polsce, a później na skutek różnych okoliczności – także historycznych, nie tylko z powodu Kontrreformacji – ten start nie przyniósł jednak spodziewanych rezultatów w sensie rosnącej siły obywatelskiej.

Ale najpierw wtrąć jeszcze jedno zdanie w związku z tym, co Pan Premier Buzek mówił o czytaniu Biblii w kręgu rodzinnym... Otóż w 1299 roku na Synodzie w Lyonie zakazano pod surowymi karami, aby świecki katolik posiadał Biblię, a jeśli posiadał, to nie miał jej czytać, a jeśli umiał czytać, to nie miał jej tłumaczyć. Oczywiście Reformacja całkowicie zmiotła resztki tych zakazów...

Jeżeli miałbym pisać jakąś historię alternatywną, to w swoim marzeniu literackim widziałbym nowelę (nawet z chęcią bym ją napisał) o tym, że ziściłby się jednak projekt Jana Łaskiego utworzenia Kościoła polskiego. Nie w znaczeniu narodowego Kościoła katolickiego, lecz narodowego w sensie anglikańskim, cieszącego się supremacją, tak jak w Anglii to się stało w czasach Henryka VIII. Myślę zresztą, że to przyniosłoby Polsce bardzo pozytywne konsekwencje polityczne – ale to już inna historia.

Bardzo dobrze, że przez cały czas w Polsce istniał ferment reformacyjny, chociaż istniał jako wąski margines. Oczywiście było bardzo wielu wybitnych protestanckich pisarzy, polityków, działaczy społecznych, ale w sensie ilościowym to była wyraźna mniejszość. Z tym że ten zaczyn mniejszości był bardzo ważny. Dobrze, że byli!

Moje pierwsze literackie zderzenie z protestantyzmem, ze współczesnymi ewangelikami, miałem dzięki mojemu koledze pisarzowi, Jerzemu Pilchowi, którego wszyscy Państwo znają albo czytają, albo czytali. Jak Państwo wiedzą, on ten swój ewangelicyzm ogrywa w bardzo wielu wariantach, czasami nawet wręcz frywolnych, kiedy np. pisze, że brat miał narzeczoną Krystynę, katoliczkę i matka się zamartwiała straszliwie, mówiąc: „niedobrze, nigdy nie będziesz miał świeżego ciasta w niedzielę”. To są takie bardzo zabawne stereotypy, a może i nie stereotypy, do których Jerzy Pilch uwielbia się odwoływać. Przypomnę jeszcze jedną scenę filmową (pochodzi ona z powieści „Spis cudzołóżnic”), kiedy narrator Gustaw, luteranin z Wisły, oprowadza po Krakowie szwedzkiego humanistę luteranina. Chodzą po tym mieście jak dwa duchy i on tak delikatnie tego Szweda poklepuje i mówi: „we are two Protestants in the heart of the Catholic country”...

Trudno mi powiedzieć, jak by było w Polsce bez Reformacji. Powiem, że żałuję, iż jednak Reformacja nie stanowiła tu nurtu mocniejszego, że jednak Kontrreformacja postanowiła zwyciężyć – z woli Boga, można powiedzieć.

Ale chciałem powiedzieć jeszcze jedną rzecz: ewangelikom, Lutrowi i Reformacji zawdzięczam osobiście to, co uwielbiam, a mianowicie barok. Barok był bowiem narzędziem Kontrreformacji – mówię oczywiście o architekturze. Nie byłoby takich zdobionych kościołów, o których mówił Pan Premier, bez Reformacji. Bo one miały być tym magnesem przyciągającym wiernych do katolicyzmu. I jeszcze to, że na organach grają tu głośniej i piękniejsza muzyka jest. Chociaż akurat najpiękniejszą muzykę religijną świata stworzył Jan Sebastian Bach, który był przecież nie katolikiem, tylko luteraninem. Dziękuję więc Wam za barok i za te przepiękne kościoły – choć one były przeciwko Wam budowane, ale zostały i są naszym wspólnym dziedzictwem.

Jerzy Buzek: My jako luteranie i katolicy nawzajem się niejako napędzamy, dzięki temu następuje rozwój. Może z wyjątkiem wojen, od trzydziestoletniej poczynając... Ale przecież i bez Reformacji też się w Europie „praliśmy”: i 100 lat wcześniej, i 200 lat wcześniej, i jeszcze wcześniej... To wszystko działo się grubo przed Reformacją... A wojny krzyżowe? Ilu ludzi zginęło na skutek wypraw krzyżowych? Zatem Reformacja przyniosła jedynie nowy powód do walk, które w Europie i tak stale istniały.

Chciałbym tu jeszcze wspomnieć Andrzeja Frycza Modrzewskiego, który nie zmienił wyznania, ale *de facto* rozwinął swoją obywatelskość i swoją wspinała teorię „co znaczy być obywatelem” w tle Reformacji. Z tego się wzięła Konfederacja Warszawska i nasze otwarcie na innowierców w Polsce. To było niesamowite historyczne doświadczenie. Był w tym wyraźny wpływ Reformacji. Frycz Modrzewski tego nie ukrywał. On nie musiał przechodzić na protestantyzm, na luteranizm, on po prostu jako katolik został owładnięty nową myślą, nowym duchem. Analogiczne przykłady można by znaleźć w wielu innych dziedzinach.

Zbigniew Nosowski: *A co z Gdańskiem? Panie Profesorze, Gdańsk bez Reformacji chyba nie da się wyobrazić?*

Sławomir Kościelak: Dla historyka to w ogóle trudna sprawa cokolwiek sobie wyobrazić, chociaż w ostatnim czasie są historycy, którzy się w tym lubują i szukają alternatywnych scenariuszy. Ale gdyby spojrzeć na Gdańsk, to w całej Koronie Polskiej, w całej Rzeczypospolitej, a myślę, że również w tym obszarze nad Bałtykiem, nie było lepiej przygotowanego miejsca – obrazowo ujmując, oblanego paliwem rozmaitych okoliczności – lepiej nadającego się do Reformacji. W Koronie Reformacja zaczyna się w Gdańsku – tutaj są najwcześniejsze wydarzenia. Jeżeli nawet odrzucimy ostatnio mocno kwestionowaną sprawę owego jakoby odejścia z klasztoru i ożenku Jakoba Knade, to będzie chociażby Boschenschein z 1520 roku, czy w 1522 Jacob Hegge – już wtedy oczywisty przywódca Reformacji w duchu luteranckim.

Gdańsk był właściwie idealnym miejscem dla Reformacji na skutek najrozmaitszego splotu wydarzeń, okoliczności i czynników kulturowych: kontaktu z Rzeszą i problemów wojennych, kryzysu i skorumpowania władzy ściśle powiązanej akurat w tym momencie z lokalnym Kościołem. Bo mamy przecież wówczas burmistrza Gdańska Eberharda Ferbera, a jego brat Maurycy Ferber jest proboszczem kościoła Mariackiego. Wydają ogromne pieniądze. To była taka mała bazylika św. Piotra – taki symboliczny wymiar ma przecież budowa w tym czasie plebanii kościoła Mariackiego czy zdobienie za niebotyczne sumy wnętrza kościoła. Na to wszystko idą pieniądze z kasy miejskiej, a Ferberowie są oskarżani o rozmaite inne ciemne sprawy, więc gniew ludu

wzbiera. Przychodzą wtedy impulsy reformacyjne, a postulaty wyznaniowe mieszają się ze społecznymi i politycznymi. Tutaj trzeba dużej fantazji, żeby wyobrazić sobie jakąś sytuację odmienną.

Fantazjując można założyć, że Maurycy Ferber jednak poślubił Annę Piemann (a dostał kosza i dlatego poszedł do stanu duchownego), a skoro ożeniłby się, to podzieliłby się z bratem majątkiem i nie byłoby już tacy potężni, więc już może nie mieliby ochoty tak bardzo nadużywać tego tandemu „miasto-Kościół”. Możemy sobie też wyobrazić, że pojawiłby się jakiś charyzmatyczny ksiądz w kręgu katolickim, który byłby tak gorliwy jak Piotr Kanizy czy np. tak obdarzony pomysłowością i humorem jak Filip Neri – ale oni przecież urodzili się później i w pewnym sensie też są „produktem” Reformacji. Mówię tak, bo gdy Kościół katolicki próbował znaleźć remedium na rozwój wydarzeń, to musiał jednak trochę odmienić swój wygląd i znaleźć inne sposoby działania.

Takiej alternatywnej sytuacji, takiego cudu – tak to nazwijmy – nie było. A nawet gdybyśmy sobie wyobrazili, że jednak tak by się stało, to przypominam, że Reformacja rozpoczęła się w Wittenberdze, że jeszcze musiałoby nie być Marcina Lutera, a przecież był. I nie zapominajmy, że Reformacja jest tak naprawdę doświadczeniem całego Kościoła zachodniego, łacińskiego. Trzeba by więc sięgać z tą historią alternatywną jeszcze bardziej wstecz, kilkaset lat wcześniej: że Mieszko nie przyjąłby chrztu z Rzymu, tylko z Bizancjum – i tylko wtedy może by się okazało, że Reformacja tutaj nie dotarła. Rozwojem wydarzeń pokierowały wielkie procesy historyczne, dzięki nim mieliśmy to doświadczenie – jeszcze raz podkreślam: naprawdę bogate w konsekwencje aż do dnia dzisiejszego.

Zbigniew Nosowski: *Sluchając tej historii dwóch braci, usłyszałem kolejny dowód, poprzez historię lokalną, na tezę, że zbyt bliskie związki Kościoła z władzą zdecydowanie źle kończą się dla samego Kościoła.*

W trzeciej rundzie naszej refleksji chciałbym spytać Panów o to, co dzisiaj najbardziej wymagałoby reformacji, czy raczej reformy. Co w dzisiejszym świecie, w Europie, Polsce, Gdańsku, Kościele wymaga takiej naprawdę gruntownej reformy? Księżo Biskupie, zaczynajmy od Kościoła...

Bp Marcin Hintz: Od czego należałoby zacząć? Od człowieka. Od poszczególnego, pojedynczego człowieka trzeba zacząć...

Zbigniew Nosowski: *Nie mogę się powstrzymać od wtrącenia, że mówi Ksiądz Biskup „papieżem Franciszkiem”...*

Bp Marcin Hintz: Nie miałem przyjemności jeszcze osobiście się z nim spotkać, ale myślę, że on rzeczywiście podobnie myśli w tym punkcie. Bo trzeba zacząć od pojedynczego człowieka – nie od wielkich hasel, programów,

lecz od dotarcia z Ewangelią, przesłaniem o wolności chrześcijanina, do pojedynczego człowieka, żeby człowiek odczuł swoją podmiotowość w tym miejscu, w którym żyje: czy jest to Gdańsk, czy Pruszcz Gdański, czy fragment Kaszub, czy Śląsk Cieszyński, czy Szwecja, czy Islandia. Żeby człowiek poczuł się podmiotowo w tym miejscu, w którym jest. Tego w dzisiejszym świecie bardzo mi brakuje.

Widzimy zagubienie ludzi w gąszczu idei, w szumie informacji. Ludzie szukają prostych rozwiązań, często zbyt jednoznacznych, dlatego że nie pytają się w głębi swego sumienia, co jest dobre, tylko oczekują łatwych odpowiedzi. Wtedy szukanie takich prostych rozwiązań prowadzi do rozwiązań prostactkich, do tworzenia niepotrzebnych napięć w świecie, który mógłby zupełnie inaczej funkcjonować. Tym, co mi się we współczesnym świecie najbardziej marzy, jest dotarcie z orędziem ewangelicznym do poszczególnego człowieka, przemiana serc i sumień, i odzyskanie przez poszczególnych ludzi własnej podmiotowości.

Przez ostatnie dwa dni podczas konferencji jubileuszowej mówiliśmy bardzo często o Europie, która jest m.in. bardzo różna w krajach o proveniencji protestanckiej i o proveniencji katolickiej, jeśli chodzi o zaufanie do drugiego człowieka. I to jest drugi aspekt, o którym chciałbym powiedzieć: żebyśmy sobie bardziej ufali na różnych płaszczyznach i więcej próbowali budować wspólnie. Takie podejście wydaje mi się szczególnie ważnym doświadczeniem krajów anglosaskich i północy Europy, gdzie ludzie angażują się samoczynnie w procesy budowania społeczeństwa obywatelskiego. Takiego właśnie działania w duchu porozumienia chciałbym się uczyć od Szwedów, od Norwegów, od Holendrów. I jeszcze brać lekcję z historii, że rzeczywiście wykorzystywanie religii do celów politycznych nikomu dobrze nie służy, a najmniej Kościołowi – to niebezpieczeństwo stoi przed współczesną Europą. Jest ryzyko instrumentalnego wykorzystywania Kościoła i idei religijnych dla własnych potrzeb, dla budzenia lęków, napięć, ksenofobii. Byłoby dobrze zaprząć religię do przemiany ludzkich serc w zupełnie innym kierunku, do przemiany ludzkich sumień i odpowiedzialności za to, co się czyni.

To są moje marzenia. Wszyscy mamy prawo do takich pragnień. Możemy zmieniać świat, tylko jeżeli takie marzenia i wizje będziemy mieli. Takie też pragnienie miał Marcin Luter. Jemu chodziło o odnowę Kościoła. Przybijając tezy 31 października, nie chciał podziału Kościoła i będę to wielokrotnie, ciągle podkreślał. Nie chciał budowania czegoś nowego, chciał powrotu do pierwotnych korzeni chrześcijaństwa! Tego nam wszystkim życzę, byśmy do tych wspólnych korzeni wracali, do ewangelicznego orędzia Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, który czyni nas ludźmi wolnymi. Dlatego zresztą jako hasło

obchodów jubileuszu Reformacji, my – luteranie w Polsce – wybraliśmy hasło „Wolni w Chrystusie zmieniamy świat”. Chciałbym, żebyśmy przyjęli to zadanie nie tylko jako luteranie, ale jako wszyscy chrześcijanie. Jako ludzie wolni w Chrystusie chcemy ten świat zmieniać.

Zbigniew Nosowski: *Do tego rzeczywiście trzeba mieć wizję... Panie Premierze, czy współczesny kryzys Europy nie wiąże się właśnie z tym zagubieniem wizji i spadkiem poczucia podmiotowości obywateli? Co wymaga reformy w dzisiejszej Europie?*

Jerzy Buzek: Wraz z postępem technicznym, zwłaszcza nieograniczonym dostępem do informacji, nasza cywilizacja stworzyła nowe zagrożenie. Oto zalew fałszywych informacji podważa wzajemne zaufanie do siebie. W Unii Europejskiej obecnie wszystkie instytucje myślą, jak na to reagować. Podobnie wszystkie rządy – i na razie nie mamy dobrej odpowiedzi. Na pewno w niektórych sprawach będzie to wymagało ponownej edukacji, niemal od zera, np. jak korzystać z internetu i jak selekcjonować informacje – przecież ludzie tego nie wiedzą. Kłamstwo króluje – i na podstawie tego kłamstwa podejmuje się decyzje kluczowe ze względów politycznych, np. w demokracji wybiera się jakiegoś człowieka na kluczowe stanowisko. W takiej sytuacji się znaleźliśmy, to jest kompletny oblęd.

Edukacja była immanentnie związana z Reformacją, bo trzeba było nauczyć się czytać i pisać, jeśli ktoś chciał być dobrym chrześcijaninem. Wtedy rodzi się oczywiście obywatelskość i odpowiedzialność. Ale jest jeszcze drugi biegun... Wspomnieliśmy o wojnach, o wyprawach krzyżowych, do których ludzie zawsze znaleźli powód. Polski król sto lat przed Reformacją wybrał się na wojnę z zakonem chrześcijańskim w obronie pogan i był to wystarczający powód do wojny. Polski król, chrześcijanin, bronił pogan przed zakonem chrześcijańskim! Zatem różnice religijne i wojny religijne, które nastąpiły po Reformacji, nie były wcale niczym nadzwyczajnym. Nie chciałbym oskarżać Reformacji, że była źródłem straszliwych wojen na kontynencie europejskim, bo ich było wystarczająco wiele z każdego byle powodu wcześniej – o tym już mówiłem. Po Reformacji znalazł się wyjątkowo „fajny” powód dodatkowy. Coraz trudniej było wyjaśnić, dlaczego my się właściwie mordujemy nawzajem i dlaczego wciąż – najdalej po dwóch, trzech pokoleniach – łamiemy te „wieczne pokoje”, które za każdym razem podpisujemy. W związku z tym świetne okazało się tłumaczenie: „bo oni jakoś inaczej Pana Boga czczą”.

To nam nadal grozi w Europie. Wojna nam grozi w gruncie rzeczy tak samo, jak nam groziła... Jak będzie wyglądała – nie wiemy. Ani na czym będzie polegała, jakie będą nasze cierpienia... Być może nasi bracia i siostry będą takimi samymi uchodźcami jak ci, których dzisiaj nie chcemy przyjąć, a którzy nas

blagają o litość. W tej kwestii popełniamy zresztą ogromny grzech jako chrześcijanie – wszyscy, razem, wspólnotowo. Nauka, jaką powinniśmy wyciągnąć z tych licznych wojen, jest taka: wtedy były łatwe powody do wojny, a więc teraz unikajmy takich łatwych powodów, otwierajmy się do siebie, rozmawiajmy ze sobą, bądźmy jak najbliżej, nie rozdzielajmy się, nie róbmy podziałów w Europie, bądźmy jedno – na tyle, na ile możemy. Nie musimy oczywiście ograniczać swojej tożsamości czy jej w żaden sposób wykluczać. Szanujmy swoją tożsamość, ale rozumiemy się, otwierajmy się.

Takie porozumienie w końcu nastąpiło pomiędzy luteranami a katolikami, i to w dalekim stopniu. Staralem się dawać na to przykłady, jak choćby II Sobór Watykański. Często odczuwam, że w Kościele ewangelickim jest trochę za mało emocji, a emocje są potrzebne tak samo, jak intelektualne przeżywanie wiary. Z drugiej strony może za dużo jest obrządków w Kościele katolickim – ale w to nie chciałbym wchodzić. Z mojej perspektywy trochę w Kościele ewangelickim brakuje emocji.

Zbigniew Nosowski: *A jak dodamy prawosławie, to katolicyzm będzie po środku.*

Jerzy Buzek: Owszem. Ksiądz Biskup może od razu podjąć tę dyskusję, to będzie wewnętrzna dyskusja w Kościele ewangelickim, też byłaby to ciekawa sprawa. Być może nie mam racji, ale mówię, że powinniśmy uczyć się od siebie, przyglądać się sobie nawzajem i to jest nauka płynąca z Reformacji dla nas dzisiaj w Europie – bo moim zdaniem wojna niestety grozi nam nadal, chociaż nie wyobrażamy sobie, jak ona mogłaby wyglądać.

Paweł Huelle: Poszedłbym tutaj tropem Księdza Biskupa Hintza i myślę, że należałoby jednak mówić i myśleć o jednostce – nie wyłączając tego wymiaru, o którym mówił Pan Premier Buzek, bo to oczywiste, że instytucje, partie polityczne, liderzy, nauczyciele itd. powinni próbować wdrażać niemal od urodzenia pewne dobre obyczaje, np. internetowe. Dla mnie jednak najważniejsze jest to, co Grecy określali słowem *metanoia*, czyli przemiana – kształcenie czy ukazywanie ludziom, swoim wiernym, zdolności do przemiany pozytywnej. Rozumiem to jako zdolność do pewnego rodzaju medytacji – modlitwy, która może być medytacją, czy też medytacji, która może być modlitwą.

Ostatnio zajmuję się trochę teologią prawosławną i przeczytałem po raz kolejny w życiu „Opowieść pielgrzyma”. Czytam też pisma mistyków – ojców mistycznych prawosławia – i przeczytałem bardzo dużo na temat tzw. modlitwy serca, modlitwy Jezusowej, i przypomniało mi się w tym kontekście stwierdzenie Kierkegaarda, którego już po raz drugi będę cytował. On powiedział do swoich współczesnych: „jeżeli miałbym być waszym lekarzem i was ule-

czyć, to miałbym dla was jedną radę: nauczcie się produkować czas”. Użył takiego właśnie słowa: produkować czas. Nie fabrycznie, rzecz jasna. Raczej: nauczcie się mieć ten czas dla siebie, w sensie tej bezinteresownej medytacji.

Uważam, że bez przygotowania jednostki do przyjęcia takiej możliwości *metanoi*, niewiele zdziałamy. Zgiełk i wrzask naszej cywilizacji jest coraz większy i będzie coraz większy. Nic na to nie poradzimy, on taki jest. Myślę, że można wychodzić tylko od jednostki i próbować ocalać tych, którzy jeszcze nie popadli w paszczę Lewiatana.

Bp Marcin Hintz: Często narzekamy, że nas ewangelików jest w Polsce tak mało – ale to jest też naszą szansą jako Kościoła. To daje możliwość docierania do pojedynczego człowieka z duszpasterstwem „osoba do osoby”. Nie tylko cieszenia się, że mamy przed sobą pełen kościół, w którym są tłumy, ale że mamy możliwość osobistego, personalnego spotkania z pojedynczą osobą. Duchowny jest wtedy bliżej jednostek, do których sumień może bezpośrednio dotrzeć. Jest to szczególnie widoczne w diasporze. Tu widziałbym szansę polskiego ewangelicyzmu w budowaniu sumień ludzkich.

Zbigniew Nosowski: *Gdy pan Huelle mówił o produkowaniu czasu, to zaraz pomyślałem o produkowaniu ciszy – jak to też jest nam dramatycznie potrzebne. I przypomniało mi się też, że przecież gdy powstawały podwaliny tego, co później zostało nazwane Europą i cywilizacją europejską, to zaczęło się od prostego hasła ora et labora, módl się i pracuj. Żyjący według tego hasła benedyktyni nie budowali przecież cywilizacji, oni po prostu mieli modlić się i robić swoje – a wyszła im cywilizacja. Warto chyba to doświadczenie w tym kontekście przywołać.*

Paweł Huelle: Mieszkam w Oliwie. Cystersi, którzy mają parafię w Oliwie, nie są cystersami klasztornymi. Prowadzą tam duszpasterstwo, bo nie mieli innej możliwości, gdy po wojnie tam wrócili. Ale pamiętam jak pojechałem do Hauterive w Szwajcarii, to w tamtejszym opactwie cysterskim wszedłem w piękną dolinę – i widzę, jak oni pracują w swoich białych habitach: jeden krowy pasie, dwóch powoli maluje most, trzeci dach naprawia. Właśnie *ora et labora!* I taka cisza panowała w tej dolinie! Byłem zachwycony tym i pomyślałem: „Boże, dlaczego w Oliwie nie mamy takich cystersów?”

Zbigniew Nosowski: *Panie Profesorze, a co z Pańskiej perspektywy wymagałoby najbardziej gruntownej reformy?*

Sławomir Kościelak: Z perspektywy historyka byłbym ostrożny, jeżeli chodzi o kwestie reformy odgórznej, bo to jednak zawsze jest ingerencja. Mogę, posługując się przykładami historycznymi, przypomnieć Państwu, że dosłownie 5 lat przed wystąpieniem Marcina Lutera zebrał się Sobór Laterański V, który skończył swoje obrady w marcu 1517 – i jego jedynym celem było zna-

leżć remedium na reformę Kościoła. Radzono tam, radzono, ale w ostateczności instytucja Kościoła katolickiego w tym momencie nie znalazła pomysłu na to, co i jak należy zmienić – a kilka miesięcy później rozpoczęła się Reformacja. Zresztą Reformacja też – aczkolwiek później dołączyły do niej elity i władza – była pomysłem oddolnym. Zatem ostrożnie z reformami!

Jeśli natomiast miałbym dzielić się tu refleksją osobistą, to myślę, że reformowanie tak naprawdę trzeba zaczynać od siebie, od swojego najbliższego otoczenia: wsłuchać się w to, co mówią inni, ale też posłuchać samego siebie i szukać jakiejś nici porozumienia. W ten sposób postępując, najlepiej zmienimy czy polepszymy i świat, i siebie.

Jerzy Buzek: My mniej więcej od 5 lat w instytucjach europejskich myślimy, jak naprawę zreformować Unię, jak ją naprawić... Może ktoś się znajdzie, kto wymyśliłby nam coś potrzebnego?

Zbigniew Nosowski: *Na to czekamy, lecz na razie mężowie stanu raczej umierają niż się rodzą... Pora na głosy z sali.*

Prof. Janusz Rachoń: Zacznę od pewnej anegdoty. Ileś lat temu byłem na konferencji rektorów europejskich uczelni technicznych i na kolacji miałem przyjemność siedzieć obok rektorów z Litwy, Łotwy i Estonii. Ponieważ działo się to niedaleko od terminu wyborów w naszym kraju, więc zadałem im pytanie, jaka jest u nich frekwencja wyborcza. W odpowiedzi słyszę, że na Łotwie 90%, w Estonii 85%, a na Litwie 46%. Zdziwiony pytam: skąd ta różnica!? A ten Litwin mówi do mnie: „no przecież ty jesteś tak samo z katolickiego kraju, jak i ja”. W Estonii i na Łotwie, czyli u protestantów – obowiązek przede wszystkim.

Wczoraj wysłuchałem z dużym zainteresowaniem wykładu prof. Kościelaka i zaskoczyło mnie, że w niewiele lat po tym, jak Luter wystąpił, w Gdańsku już ponad 70% mieszkańców było ewangelikami. Ale parę lat wcześniej oni wszyscy byli przecież katolikami. Również całe zaplecze, czyli Kaszubi, to byli katolicy. Dzisiaj Pan Profesor powiedział, że Gdańsk to było wyjątkowe miejsce, w którym Reformacja mogła wystartować w Królestwie Polskim, dając za przykład tutejszą korupcję „administracyjno-kościelną”. Myślę jednak, że podobne sytuacje miały miejsce w Krakowie czy w Płocku i w innych miastach Polski.

Dlaczego Reformacja tak szybko odniosła tu sukces? Czy nie dostrzegają Panowie roli czynnika ekonomicznego? Chcę przypomnieć – co zresztą też dowiedziałem się wczoraj podczas wykładu prof. Kościelaka – że możnawładcy bardzo chętnie likwidowali klasztory i kościoły, zabierając im ich dobra, a w związku z tym sami również chętnie przechodzili na luteranizm. Innymi słowy, ewangelicyzm stawał się dosyć szybko wyznaniem państwowym.

Myślę też o roli czynnika edukacyjnego i poziomu technologicznego. Bardzo mnie zainteresowało, dlaczego Reformacja dotknęła Kościół Zachodni, a nie dotknęła Kościoła Wschodniego? Wprawdzie pamiętam, że w podobnym czasie Osmani zajęli Bizancjum, itd., więc pewnie Kościół Wschodni miał swoje inne kłopoty, ale tam nie było Reformacji.

Sławomir Kościelak: Dlaczego szybko szło w Gdańsku, a nie tak szybko w Krakowie? Otóż w latach 20. XVI wieku, czyli tuż po wystąpieniu Lutra, Reformacja przyjmowała się bardzo szybko w takich regionach, gdzie istniała ludność niemieckojęzyczna, mówiący po niemiecku osadnicy. A w Gdańsku w tym okresie ludność w 90% była niemieckojęzyczna. To było miasto hanzeatyckie, ściśle współpracujące z innymi miastami hanzeatyckimi, prowadzące po niemiecku cały obrót towarów, mające stały kontakt z całą Rzeszą... A to oznaczało całą sieć bardzo bliskich kontaktów, łącznie z rodzinnymi. Najemnicy w armii krzyżackiej na tych terenach są już w większości ogarnięci Reformacją. Podobnie przybysze z głębi Niemiec – i każdy z nich opowiada, co się tam dzieje.

No i książki... Książki były narzędziem informacji. To taka ówczesna rewolucja informatyczna – ona dotrze potem też do innych ośrodków, nawet do Lwowa, bo tam też są osadnicy niemieccy. Marcin Luter rozpoczął Reformację w języku niemieckim, więc jest oczywiste, że ten język był najpierw językiem Reformacji. Dopiero potem przeszli go także Polacy. A zanim nie nastąpiło doświadczenie Jana Kalwina, Reformacja miała luterański charakter.

Paweł Huelle: Norman Davies nazwał Gdańsk niemiecką perłą w polskiej Koronie. Ale proszę rozważyć to stwierdzenie, które jest bardzo trafne: „niemiecka perła w polskiej Koronie”. To napięcie pomiędzy niemiecką perłą a polską Koroną znamionuje całe dzieje Gdańska, aż do rozbiorów Polski, bo później historia już toczy się inaczej – Gdańsk jest miastem garnizonowym i stracił w ogóle swoje znaczenie. To napięcie było również napięciem tożsamościowym, dlatego że większość ludności była niemieckojęzyczna, a Korona polska.

Napięcie to było stale obecne w dziejach Gdańska na różnych poziomach, odkąd pojawiła się tu pierwsza kolonia niemiecka, to jest od XIII wieku, kiedy lubeczanie osiadają w Gdańsku na przywileju księcia pomorskiego. Myślę, że Reformacja dostarczyła też – poza wszystkimi innymi poziomami, o których mówiliśmy – tego elementu tożsamościowego, państwowego. Aby być w opozycji do Korony (z którą gdańszczanie byli co prawda powiązani, czerpali z niej zyski, ale z drugiej strony byli duszeni podatkami) trzeba było się odróżnić. To była chęć bycia bardziej odrębnym. Zapewne ten element psychologiczny tutaj, w Gdańsku, odgrywał ważną rolę. Jeśli prześledzimy paręset lat historii Gdańska, to wyraźnie będzie widać te napięcia.

Sławomir Kościelak: Uzupełniając, dodam, że powinniśmy patrzeć na owych Niemców (czy ludność niemieckojęzyczną) inaczej – nie z perspektywy naszych XIX i XX-wiecznych nacjonalizmów. Raczej, mówiąc żartobliwie, jak na „naszych Niemców”. Bo to są nasi Niemcy. Oni tworzą tutaj republikę miejską, która cieszy się ogromnymi przywilejami, możliwościami, która jest z tego bardzo dumna, która pieczołowicie tego strzeże. Oczywiście – luteranizm też jest pewnego rodzaju narzędziem, który dodatkowo chroni tę niezależność.

Z kolei poczucie powiązania z polskim zapleczem też jest silne – wzajemnie siebie potrzebujemy. Tutaj cały czas w naturalnym procesie przybywają Polacy, Kaszubi – i w większości się germanizują, bo taki jest dominujący wokół język. Ale w XVIII wieku tutejszy luteranizm będzie miał wymiar także polski. Bo żył tutaj chociażby Mrongowiusz, a wcześniej jeszcze Gizewiusz. I pisali oni polskie kancjonały, i pewne rzeczy były publikowane po polsku – można by powiedzieć: naturalnie. To jest właśnie piękne, że wszystko tu się ładnie poukladało, jakby samo z siebie. Oczywiście tumulty i tu się zdarzały, lecz w Gdańsku z powodu wiary ani jedna, ani druga strona nikogo nie spaliła. I to jest najważniejsze! Nikt tu na stosie nie spłonął czy nie został w żaden sposób ukarany z powodu wyznawanej wiary.

Bp Marcin Hintz: Warto jeszcze uzupełnić, że tutaj wydano Biblię Gdańską w 1632 roku – czyli najważniejszy przekład Biblii polskich ewangelików. Używano go przez następne 350 lat, aż do wydania Biblii Warszawskiej w 1975 roku. To był główny tekst polskich ewangelików, tu w Gdańsku wydany, tu tłumaczony. Zatem ten obraz jednorodności językowej Gdańska jest dość fałszywy. Tu się ścierały języki, tu mówiono po holendersku czy też niderlandzku, po polsku, po gdańsku – bo to był specyficzny dialekt, który naprawdę jest bardzo trudno zrozumieć dzisiaj, nawet jeśli ktoś zna bardzo dobrze język niemiecki. Można zatem powiedzieć, że było to miasto wielu kultur, gdzie – jak prof. Kościelak wczoraj w wykładzie pokazał – ścierał się luteranizm z kalwinizmem, gdzie byli katolicy, ale gdzie nie było tych stosów. I jeszcze trzeba podkreślić, że, książki drukowano, ale one tu nie płonęły... A Biblia Gdańska z 1632 roku jest pięknym świadectwem języka polskiego, polskiej kultury – i niestety zapomnianym zabytkiem, który warto przypominać.

Paweł Huelle: Nie zgadzam się, że zapomnianym, Księżo Biskupie, bo gdy pisałem moją powieść „Weiser Dawidek”, to umieściłem tam postać Żółtoskrzydłego, takiego trochę szaleńca, który mówi słowem Bożym – może nie całkiem składnie – i cytaty z Księgi Daniela, których on używa, są wzięte z Biblii Gdańskiej. Czyli nie jest ona całkiem zapomniana, ponieważ ja specjalnie szukałem takiego języka bardziej archaicznego, a pięknego. Na przykład: „przeto rozedrze piekło paszczę swoją”...

Bp Andrzej Suski: Chciałbym serdecznie podziękować za ciekawą rozmowę panelową. Bardzo dużo tu skorzystałem. Często pojawiały się tu odwołania do osobistych przeżyć, osobistych opinii – i chciałbym troszkę pójść tym torem. Dla mnie osobiście pojęcia Reformacji i Kontrreformacji, aczkolwiek ważne z punktu widzenia historycznego, są już tylko pojęciami historycznymi. Dla mnie o wiele ważniejsze jest pojęcie formacji – co zresztą niezwykle celnie zostało podkreślone w logo obchodów 500-lecia Reformacji (przedrostek „Re” jest w innym kolorze). Bardzo ważna jest nasza wspólna formacja chrześcijańska – to, o czym mówił Pan Premier: że chrześcijanie spotykają się i modlą się wspólnie, nie pytając nawet o konfesję.

Żyjemy w obliczu sekularyzmu w Europie, fali sekularyzmu, która niszczy dosłownie wszystko, co chrześcijańskie – już bez rozróżniania, czy to jest katolickie czy ewangelickie. W tej sytuacji rzeczą bardzo ważną jest zachowanie naszej chrześcijańskiej tożsamości w Europie, a do tego trzeba formacji, ciągłej formacji, wspólnej formacji – chrześcijańskiej. I jeśli mówimy o jakichś wyzwaniach na przyszłość po tych 500 latach, to właśnie myślę, żebyśmy i katolicy, i ewangelicy nade wszystko bronili, kształtowali i rozwijali tożsamość chrześcijańską w Europie. Bo albo będzie Europa chrześcijańska, albo pewnie w ogóle jej już nie będzie.

Sławomir Kościelak: Odpowiem jeszcze prof. Rachoniowi na temat prawosławia. Dlaczego Reformacja wydarzyła się właśnie na Zachodzie? Jest to oczywiście długofalowy proces. Jak wskazują niektórzy historycy, próby reformy na Zachodzie miały miejsce począwszy od roku 1200. Był Waldo, był św. Franciszek, byli albigeni, potem oświadczenie Wyclifa, Jan Hus, itd. Mamy więc cały ciąg wydarzeń, aż w końcu eksploduje Reformacja w wydaniu Marcina Lutra.

Jeżeli chodzi o Kościół Wschodni, to on ma zupełnie inne doświadczenia. On też ma problemy, tam też się kłóca, ale mają problemy o charakterze bardziej teologicznym: monofizyci, arianie, nestorianie... Natomiast od czasu Wielkiej Schizmy patrzą już z dystansem na to, co dzieje się na Zachodzie. Tutaj w Polsce możemy mówić, że luteranie, kalwiński i prawosławni próbowali zawrzeć pewien sojusz przeciwko katolikom na przełomie XVI i XVII wieku (wzajemnie się wspierali, bo katolicyzm zaczął już dominować, zaczynała się Kontrreformacja), ale generalnie te próby nie bardzo się powiodły, a prawosławni zawsze patrzyli trochę podejrzliwie na próby takiego wspólnego działania.

Jerzy Buzek: Pan Rektor Rachoń jest z wykształcenia technikiem – i ja też. Zatem technicznie mogę sobie tak to wyobrazić: że Kościół Zachodni i Wschodni podzielił się wcześniej i my byliśmy w zachodniej odnodze. I tylko

ta nasza odnoga podzieliła się głęboko ponownie. We wschodniej odnodze było inaczej.

Ale Pan Rektor zapytał też o co innego, co mnie również interesuje, a rozumiem, że paneliści też mogą mieć pytania. A mianowicie: kwestia ekonomiczna. Niby było to wyjaśnione: że zależność Gdańska od Rzeczypospolitej, że niemiecka perła w polskiej Koronie, ale jak to było – ktoś wtedy tracił majątki, to gdzie one przechodziły?

A z drugiej strony, mówimy cały czas o rzeczy ważniejszej: o pewnej nowej idei, o naprawie sposobu pojmowania wiary. Rozumiem, że tu, w Gdańsku – w oparciu o niemieckie tłumaczenie Biblii i o to, że ktoś zaczął prowadzić nabożeństwa w języku niemieckim – ludzie pewnie chętniej przychodzili do kościoła... Jak to wyglądało historycznie? Bo musieli być wierni, którzy chcieli przychodzić.

A co z kwestią majątków? Księża ewangelicy byli po prostu biedni, bo nie mieli majątków. Kto je konfiskował? Czy władcy? Jak to wyglądało? To jest sprawa ekonomiczna. A z drugiej strony rozumiem, że gdy ludzie, którzy chcieli się modlić, nagle usłyszeli, że mówi się do nich w zrozumiałym języku i do tego sami mogą jeszcze czytać, bo im dostarczono Biblię – to miało to ogromny wpływ na rozwój luteranizmu. Czyli czynniki ekonomiczne mogły splotać się z czysto religijnymi.

Sławomir Kościelak: Pierwsze dekady po wystąpieniu Marcina Lutra to bardzo szczególny moment. W Gdańsku zwolennikami zmian są ci, którzy byli rzeczywiście dobrze przygotowani, mieli doktoraty teologiczne, wiedzę i umiejętności kaznodziejskie. Opowiadają się oni za Marcinem Lutrem, więc mają coś do powiedzenia i mówią to jeszcze w języku narodowym, chociaż oczywiście jeszcze w tej fazie po interwencji Zygmunta Starego w 1526 r. czynią to w sposób niejawni.

Natomiast po stronie katolickiej jest coś bardzo interesującego, co mnie osobiście jako badacza fascynuje: mamy tu bowiem, nawet jeszcze do lat 50. XVI wieku, ogromną armię duchownych – liczoną w dziesiątki, jak nie w setki osób (nie znamy ich większości z nazwisk) – tzw. mansjonarzy, altarystów. Ich jedynym zadaniem jest odprawiać Msze prywatne. Był to, można powiedzieć, ważny, ale z punktu widzenia duszpasterstwa jałowy element działania, bo dotyczyło to w zasadzie tylko kilku osób, odbywało się w licznych zamkniętych kaplicach. Dla przykładu – w samym tylko kościele Mariackim mamy 240 takich mansjonarzy i jednego kaznodzieję. Ten kaznodzieja mówi kazania po niemiecku i w duchu luteranśkim, a oni odprawiają po kaplicach te Msze dla kilku osób, zamknięci, po łacinie i to nie wywiera żadnego wpływu.

Jest taka piękna relacja jeszcze sprzed nadania przywileju wyznaniowego dla Gdańska w 1557 roku, gdy tutaj bawi, badając jednocześnie sytuację w Gdańsku, ówczesny biskup kujawsko-pomorski Jan Drohojowski. I jest zapisane w jego aktach, że jeden z jego kapelanów poszedł zobaczyć, jak to się odbywa w kościele Mariackim. Podczas kazania luterńskiego kaznodziei był obecny tłum ludzi, a gdy on skończył, wszyscy wyszli. Zostało w ławkach tylko kilka starszych kobiet i kilkoro dzieci – i wtedy wyszedł z Mszą kapłan katolicki. To jest autentyczna relacja pokazująca, że w tym momencie nie było po drugiej stronie liderów – ludzi, którzy mogliby podjąć rywalizację o rząd dusz, powiedzieć, że my też mamy coś ciekawego do zaoferowania. Trzeba było kilkudziesięciu lat po Trydencie, żeby tacy się pojawili.

Zbigniew Nosowski: *Ta odpowiedź Pana Profesora to też bardzo dobra puenta tego spotkania, bo najlepsze są chyba takie spotkania, z których można wyjść z poczuciem niedosytu, że się człowiek czegoś dowiedział, ale jeszcze nie wszystkiego, więc należy samemu podrażnić, poczytać, poszukać. Ta odpowiedź pokazuje, ile jest jeszcze fascynujących szczegółów w tej historii. Czy ktoś z panelistów chciałby jeszcze zabrać głos?*

Paweł Huelle: Na wypadek, gdybym był ostatni, chciałbym postawić kodę Słowackim. Juliusz Słowacki napisał „Ode do wolności” w roku 1830 – i jest tam bardzo ciekawe odniesienie do luteranizmu. To jest druga strofa trzeciej części „Ody do wolności”. Brzmi ona tak:

*Jakiś mnich stanął u proga,
Kornej nie uchylił głowy,
Walczył słowami Boga
I wzgardził świętymi kary.
Upadł gmach zachwiany słowy.
Błysnęły światła promienie...
Pierwsze wolności westchnienie
Było i westchnieniem wiary.*

Także dla wieszczka Reformacja była jednym z pierwszych przebłysków wolności w nowożytnej Europie.

Zbigniew Nosowski: *Dziękuję panelistom za dyskusję, wszystkim Państwu za uwagę, a Księdzu Biskupowi za zorganizowanie tej debaty.*

Tekst opracował Zbigniew Nosowski

Iwona Hintz

Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2017

Przez całą dekadę ewangelicy na całym świecie przygotowywali się do obchodów Jubileuszu 500 lat Reformacji. Ten historyczny spłot wydarzeń był naszym udziałem w roku 2017. Miniony rok obchodzony był bowiem w społeczności Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego jako **Rok 500 lat Reformacji**. Był to czas błogosławiony, który także my – ewangelicy na Pomorzu i w Wielkopolsce – czyli w Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła luterńskiego w Polsce przeżyliśmy jako coś wyjątkowego.

Biblijne hasło, które towarzyszyło nam w tych obchodach pochodziło z Księgi proroka Ezechiela 36,26: „Bóg rzekł: Dam wam serce nowe, i ducha nowego dam wam do waszego wnętrza”. To słowo, mówiące o potrzebie wewnętrznej odnowy, towarzyszyło nam przez minionych 12 miesięcy.

Cała społeczność naszej Diecezji, jak też Parafia trójmiejska z wielkim zaangażowaniem włączyły się w działania na rzecz upamiętnienia i uwspółcześnienia wydarzenia, które zmieniło bieg dziejów Europy. Poniżej zostaną ukazane najważniejsze z inicjatyw, które były udziałem ewangelików z Gdańska, Sopotu, Gdyni i wielu innych miejscowości Pomorza, gdzie miały miejsce obchody Jubileuszu, jak też inne ważne wydarzenia organizowane w przestrzeni Kościoła.

Początek roku stoi w większości regionów naszego kraju pod znakiem Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Tegoroczne obchody w Trójmieście zainaugurowała „Modlitwa o Pokój”, w niedzielę – 15 stycznia, w Centrum Ekumenicznym św. Brygidy w Oliwie, w której brali udział przedstawiciele różnych religii monoteistycznych. Natomiast pierwsze nabożeństwo ekumeniczne w ramach Tygodnia Modlitw odbyło się w środę, 18 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 oraz duchowni z Kościoła Rzymskokatolickiego. Kościół Ewangelicko-Augsburski reprezentowali: proboszcz trójmiejskiej parafii ks. bp Marcin Hintz oraz ks. Marcin Rayss. W nabożeństwie wzięły także udział siostry ze Zgromadzenia Sióstr Brygidek w Gdańsku.

Sopockie nabożeństwo uświetnił występ chóru parafialnego „Gloria Dei” pod dyr. 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 zakończeniu nabożeństwa uczestnicy udali się na emporę kościoła Zbawiciela do parafialnej biblioteki „Etos”, gdzie uroczystie otwarta została nowa wystawa poświęcona polskiej literaturze doby Reformacji, przygotowana przez kuratora biblioteki, Marię Drapella. Spora część wystawy poświęcona została m.in. twórczości Mikołaja Reja – polskiego poety, prozaika renesansowego, polityka i teologa ewangelickiego.

Następnie duchowni i zaproszeni goście udali się do plebanii sopockiej parafii na przyjęcie, w którym brał udział Prezydent Miasta Sopotu dr Jacek Karnowski. Przewodniczący PRE, oddział w Gdańsku ks. bp Marcin Hintz wygłosił słowa pozdrowienia, podziękował za organizację TMOJCh 2017 na terenie Trójmiasta, wyrażając jednocześnie nadzieję na dalszą, dobrą współpracę w duchu jedności. Gościom tradycyjnie zostały również wręczone egzemplarze „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego” za rok 2016.

W niedzielę 5 lutego, po nabożeństwie, odbyło się sprawozdawcze Zgromadzenie Parafialne za rok ubiegły. Zatwierdzono preliminarz budżetowy na rok 2017 oraz omówiono bieżące kwestie parafialne, w tym planowane obchody Jubileuszu 500 lat Reformacji.

Pierwsze w roku 2017 spotkanie Oddziału Gdańskiego Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego odbyło się we wtorek, 7 lutego. Miało ono charakter wyjazdowy, bowiem członkowie i sympatycy PTEw spotkali się w Auli Gdańskiej Szkoły Wyższej, której siedziba od niedawna mieści się w Gdańsku przy ul. Biskupiej 24B – w budynku należącym do Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku. Głównym tematem spotkania była historia Biskupiej Górki. Zebranych przywitał prezes PTEw w Gdańsku – Piotr Dolny, a następnie modlitwą spotkanie rozpoczął proboszcz trójmiejskiej parafii – ks. bp Marcin Hintz. Jako pierwszy głos zabrał kanclerz GSW Tadeusz Noch, który w skrócie zaprezentował historię i profil uczelni. Następnie referat pt. „Biskupia

Górka wczoraj” wygłosił Krzysztof Jachimowicz, pracownik Muzeum Historycznego Miasta Gdańska i parafianin PE-A Gdańsk. Słuchacze poznali historię najwyższego wzniesienia w okolicy gdańskiej starówki. Prelegent skupił się przede wszystkim na strategicznym znaczeniu Biskupiej Górki dla obronności Gdańska, a co za tym idzie – na fortyfikacjach na niej zbudowanych z byłą redutą koszarową.

W dniu 10 lutego, w ramach wykładów z cyklu „Dominikańskiej Szkoły Wiary w Gdańsku”, referat wygłosił ks. bp Marcin Hintz. Organizatorem otwartych wykładów o różnej tematyce dot. wiary i religii jest Klasztor oo. Dominikanów w Gdańsku, a bezpośrednio za „Dominikańską Szkołę Wiary” odpowiedzialny jest o. Wojciech Czwichocki OP. Wykład bp. Hintza zatytułowany „500-lecie dziedzictwa Reformacji” był bezpośrednim nawiązaniem do jubileuszowego roku 2017, w którym ewangelicy na całym świecie obchodzą 500-lecie Reformacji – czyli dzieła odnowy Kościoła, którego symboliczny początek miał miejsce w Wittenberdze dnia 31 października 1517 roku.

W dniu 22 lutego ks. bp Marcin Hintz – zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej – był gościem Radia TOK FM. W audycji „OFF Czarek” redaktora Cezarego Łasiczki bp Hintz rozmawiał na temat rocznicy śmierci Reformatora Kościoła – ks. Marcina Lutra oraz o obchodach jubileuszu 500-lecia Reformacji w Polsce i na świecie. Audycja była okazją do przybliżenia słuchaczom życiorysu Ojca Reformacji, historii Reformacji, podstawowych zasad wiary Kościoła ewangelickiego i reformacyjnej teologii, zwłaszcza teologii krzyża oraz poszukiwań „łaskawego Boga” przez Lutra, które doprowadziły do powstania ewangelickiej nauki o usprawiedliwieniu i zbawieniu z łaski przez wiarę. Ks. bp Hintz mówił również o dialogu ekumenicznym, o wypracowanej przez katolików i ewangelików formule wspólnego upamiętnienia 500-lecia Reformacji w roku 2017.

W 3. Niedzielę przed Postem, *Estomibi*, 26 lutego, po nabożeństwie uroczyste została otwarta w Sali Debory wystawa prac, których autorem jest Artur Bucewski. Wystawa zatytułowana „Wyplłyn na głębiej” była dostępna dla zwiedzających do 28 maja. Kuratorem wystaw w Sali Debory jest od wielu lat Szymon Mielczarek.

W środę, 8 marca, obchodziliśmy w naszej Parafii Światowy Dzień Modlitwy. Corocznie liturgię nabożeństwa z tej okazji przygotowują chrześcijanki z różnych krajów i Kościołów. W tym roku w ekumenicznym gronie modliliśmy się według liturgii przygotowanej przez kobiety z Filipin. Nabożeństwo z tej okazji odbyło się w sopockim kościele Zbawiciela i rozpoczęło się od procesjonalnego wejścia pań prowadzących liturgię, pod przewodnictwem pastorowej Iwony Hintz oraz duchownych: ks. bpa Marcina Hintza i ks. Marcina Rayssa.

W liturgii brały również udział zaproszone na nabożeństwo Siostry Brygidki, a kazanie wygłosiła mgr teologii i praktykantka ewangelicko-augsburskiej parafii Wniebowstąpienia Pańskiego w Warszawie – Marta Zachraj. O oprawę muzyczną nabożeństwa zadbała nowa organistka trójmiejskiej parafii – Hanna Roesler.

Światowy Dzień Modlitwy to okazja ku temu, by spotkać się na wspólnej modlitwie, ale także, by lepiej poznać kraj, z którego pochodzą autorki liturgii. Podczas krótkiej prezentacji multimedialnej, przygotowanej przez ks. Marcina Rayssa, mogliśmy poznać najważniejsze fakty i postaci z historii Filipin, a także ciekawostki i przepiękne krajobrazy z liczącego ponad 100 mln mieszkańców kraju, rozciągniętego na archipelagu składającym się z ponad siedmiu tysięcy wysp na Pacyfiku.

Temat przewodni tegorocznego Światowego Dnia Modlitwy brzmiał: „Czy jestem wobec ciebie niesprawiedliwy?”. Hasło to nawiązywało przede wszystkim do nierówności społecznych panujących na Filipinach. Autorki liturgii pragnęły zwrócić uwagę na potrzebę równego traktowania wszystkich osób, niezależnie od płci. Podczas nabożeństwa lektorki czytały nie tylko Słowo Boże, ale także świadectwa i refleksje Filipinek. Dzięki temu mogliśmy zapoznać się z codziennymi problemami, oczekiwaniami, radościami i smutkami filipińskich kobiet.



Fot.1. Nabożeństwo z okazji Światowego Dnia Modlitwy

Na zakończenie bp Marcin Hintz udzielił zebranybłogosławieństwa, a uczestnikom nabożeństwa wręczone zostały kartki z motywem liturgicznym – obrazem namalowanym przez filipińską artystkę oraz specjalnie przygotowane przez członkinie Koła Pań Seniorok male woreczki z ryżem. Panie zadbały również o to, by po nabożeństwie wszyscy mogli poznać smaki Filipin. W trakcie poczęstunku w Sali Debory uczestnicy mogli podzielić się swoimi wrażeniami i przemyśleniami.

W dniach 10-11 marca obradował Synod Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KE-A w RP. Pierwsza sesja VI kadencji Synodu odbyła się na terenie parafii ewangelicko-augsburskiej w Bydgoszczy. Dwudniowe spotkanie rozpoczęło się w piątkowe popołudnie, od modlitwy w kościele Zbawiciela, którą poprowadził zwierzchnik Diecezji, ks. bp Marcin Hintz. Po rozważaniu Słowa Bożego Biskup oraz Radca Diecezji, ks. Janusz Staszczak, odebrali ślubowanie świeckich członków Synodu, wybranych jesienią ubiegłego roku jako reprezentantów poszczególnych parafii do władz Diecezji.

Po wieczornej modlitwie zaplanowano sesję referatową, która odbyła się w sali Centrum Parafialnego bydgoskiej parafii. Referat pt. *Reformacyjne przesłanie o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę i jego aktualizacje* wygłosił ks. bp Marcin Hintz. Następnie w krótkiej dyskusji słuchacze podzielili się swoimi refleksjami. Wieczorem odbyła się również część integracyjna, którą poprowadziła kurator Diecezji – Izabela Główka-Sokołowska. Drugi dzień sesji Synodu DP-W rozpoczął się w sobotni poranek od nabożeństwa spowiednio-komunijnego, które wspólnie poprowadzili ks. bp Marcin Hintz, ks. radca Janusz Staszczak, który wygłosił kazanie oraz ks. Marek Loskot i ks. Marcin Rayss, którzy poprowadzili liturgię. Podczas nabożeństwa ślubowanie złożyli pozostali Synodalowie, którzy dojechali w sobotę rano.

Po nabożeństwie rozpoczęły się właściwe obrady. Najpierw Synod DP-W minutą ciszy uczcił pamięć zmarłej w wieku 41 lat po ciężkiej chorobie w dniu 8 marca śp. Anny Boruty-Bisok, teologa i katechetki, która pełniła swoją służbę w poznańskiej parafii. Następnie rozpoczęła się sesja wyborcza, której celem było wyłonienie nowej Rady Diecezjalnej, członków Diecezjalnej Komisji Rewizyjnej oraz świeckich delegatów do Synodu Kościoła. Tę część obrad prowadził zwierzchnik Kościoła E-A w RP, ks. bp Jerzy Samiec. Synod DP-W wybrał ks. Janusza Staszczaka z parafii w Koszalinie na radcę duchownego, a Jarosława Klaczkowa z parafii w Toruniu na radcę świeckiego Rady Diecezjalnej. Kuratorem Diecezji wybrana została ponownie Izabela Główka-Sokołowska z parafii w Koszalinie.

Jako iż wiosenna sesja Synodu ma charakter również sprawozdawczy, po przeprowadzonych wyborach i krótkiej przerwie, Synodalowie wysłuchali

sprawozdań środowiskowych duszpasterzy diecezjalnych. Ze swojej służby relacje kolejno składali: Ogólnopolski Duszpasterz Motocyklistów – ks. Walde-
mar Gabryś, Diecezjalny Duszpasterz Młodzieży – ks. Karol Niedoba, Dyrek-
tor Diakonii DP-W – ks. Wojciech Froehlich oraz kapelan Ewangelickiego
Duszpasterstwa Wojskowego – ks. kmdr por. Marcin Pilch.

Po przyjęciu sprawozdań duszpasterzy przez Synod relację ze swej dzia-
łalności złożyła Rada Diecezjalna. Słowo wygłosiła kurator Diecezji – Izabela
Główka-Sokolowska oraz duchowny radca Diecezji – ks. Janusz Staszczak,
a następnie swoje sprawozdanie za rok 2016 przedstawił zwierzchnik DP-W,
ks. bp Marcin Hintz.

Po przyjęciu sprawozdania Rady Diecezjalnej i Biskupa Diecezji za rok
2016, Synod zapoznał się ze sprawozdaniem finansowym, które przedstawiła
księgowa Diecezji – Dorota Mielczarek oraz z protokołem z posiedzenia Die-
cezjalnej Komisji Rewizyjnej i na wniosek tejsze udzielił absolutorium Radzie
Diecezjalnej oraz zatwierdził sprawozdanie finansowe. Następnie omówiono
i odpowiednią uchwałą przyjęto preliminarz budżetowy na rok 2017, w którym
uwzględniono specjalne środki przeznaczone na diecezjalne obchody 500-lecia
Reformacji.

Ks. bp Marcin Hintz przekazał Synodalom materiały promujące wyda-
rzenia parafialne i diecezjalne związane z obchodami jubileuszu 500-lecia Re-
formacji oraz zachęcił do wspólnego świętowania.

Życie Parafii to nie tylko sfera duchowa, lecz również zmaganie się z wyz-
waniami natury administracyjnej i gospodarczej. W niedzielę 19 marca, w ko-
ściele Zbawiciela w Sopocie, odbyło się Zgromadzenie Parafialne, poświęcone
wyodrębnionej parafialnej działalności gospodarczej. Na Zgromadzeniu
przedstawiono sprawozdanie z działalności gospodarczej za rok ubiegły oraz
podjęto uchwałę o przekazaniu dochodu z działalności gospodarczej w całości
na cele statutowe parafii, tj. działalność kultową parafii. Zgromadzenie Para-
fialne podjęło również stosowne uchwały dot. administracji nieruchomości pa-
rafialnej przy ul. Zaroślak w Gdańsku.

W piątek, 7 kwietnia odbył się wykład ks. bpa Marcina Hintza pt. „Obraz
Reformatora Marcina Lutra w polskiej literaturze naukowej i popularnonauko-
wej”. Wykład miał miejsce w Bibliotece Gdańskiej PAN i był jednym z cyklu
wykładów w ramach obchodów jubileuszu 500-lecia Reformacji, których or-
ganizatorem jest Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne.

Również 7 kwietnia, w ramach cotygodniowych lekcji religii, odbyły się
parafialne rekolekcje pasyjne dla dzieci i młodzieży. Rekolekcje rozpoczęły się
od wspólnej modlitwy i śpiewu. Następnie młodsza i starsza grupa wiekowa
brały udział w zajęciach tematycznych.

W tym roku zajęcia dla młodszych uczestników ze szkół podstawowych poprowadziła Monika Mielczarek w formie wielkanocnych warsztatów plastycznych. Dzieci przygotowywały się do Wielkanocy poprzez wspólną, kreatywną pracę i rozmowę. Celem warsztatów było zdobienie jajek, jako symbolu życia i odrodzenia, które jest mocno osadzone w polskiej tradycji Świąt Wielkanocnych. Dzieci miały możliwość zdobienia styropianowych jaj różnymi technikami. Najprostszą z nich było nakładanie na jajka farby takimi narzędziami, jak pędzel czy gąbka, a nawet palce, co dało niepowtarzalne efekty. Druga technika zdobienia, która pojawiła się na zajęciach, to tak zwany *decoupage*: na powierzchnię jajka dzieci przyklejały motywy wycięte lub wyrwane z serwetek papierowych albo bibuły. Ostatnią ze stosowanych metod zdobienia było naklejanie różnych ozdób, takich jak kolorowe pianki, piórka, oczka itp. Dzieci łączyły w swoich pracach różne techniki, dodawały własne oryginalne pomysły, zdobiąc z wielką radością jajka, baranki i króliczki. Plon tych warsztatów rekolekcyjnych był niezwykle efektowny.

Natomiast starsza młodzież, wraz z ks. Marcinem Rayssem, oglądała w tym czasie film, pt. „Bóg nie umarł”, który tematycznie nawiązuje do kontrowersyjnej tezy niemieckiego filozofa Fryderyka Nietzschego: „Bóg umarł, Bóg nie żyje”. Wprowadzenie do filmu, będące swego rodzaju polemiką z tą tezą, poprowadził Maciej Lubiejewski, przybliżając sylwetkę filozofa oraz kontekst jego tezy. Po filmie odbyła się dyskusja na temat Bożej obecności w naszym życiu.

Dnia 10 kwietnia w Sopocie obradowała po raz pierwszy w nowym składzie Rada Diecezjalna Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KE-A w RP. Rada zapoznała się z programem obchodów 500-lecia Reformacji w Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej. Omówiono program obchodów centralnych w Warszawie oraz w pozostałych diecezjach naszego Kościoła. Głównym przedmiotem obrad były bieżące sprawy administracyjne poszczególnych parafii.

W środę, 26 kwietnia w siedzibie Kaszubskiego Forum Kultury w Gdyni odbyło się otwarcie wystawy „Johannes Bugenhagen Doktor Pomeranus 1485–1558. Humanista – Organizator kościoła – Doktor teologii”. Wystawę osobiście otworzył zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ks. bp Marcin Hintz. Prelekcję pt. „Jan Bugenhagen, Reformator Pomorza i Europy” wygłosił dr Jerzy Sojka z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Wydarzenie uświetnił koncert chóru „Gloria Dei” z Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku-Sopocie pod dyrekcją Mai Zalesińskiej. Chór wykonał cztery utwory ewangelickich kompozytorów.

Gdański Oddział Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego zorganizował w dniu 27 kwietnia kolejne spotkanie upamiętniające obchody Jubileuszu 500 lat Reformacji. Gościem był wykładowca Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie dr Jerzy Sojka, który wygłosił prelekcję pt. „Marcin Luter i Reformacja”. Po wykładzie odbyła się promocja książek o tematyce reformacyjnej, których autorem bądź współautorem jest dr J. Sojka.

Z kolei w sobotę, 6 maja, odbyła się gra miejska „Śladami różnych wyznań”, zorganizowana przez Nadbałtyckie Centrum Kultury oraz Komitet organizacyjny Jubileuszu 500-lecia Reformacji w Gdańsku i na Pomorzu. W grze tej, przeznaczonej dla rodzin, uczestnicy poznali jeden z ciekawszych aspektów kulturowego dziedzictwa Gdańska – miasta, w którym przez wieki mieszkali obok siebie wyznawcy kilku konfesji. Pomimo wielu wojen i zawirowań politycznych ślady tej współegzystencji szczęśliwie przetrwały. Dzięki odpowiednio opracowanej trasie, w aktywny sposób odszukano miejsca i zabytki związane z luteranami, kalwinami, katolikami, a także anglikanami czy menonitami.

W dniach 1-3 maja odbył się wspólny rekolekcyjny wyjazd rodzin pastorskich Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KE-A w RP do Szwecji, którego pomysłodawcą i organizatorem była Iwona Hintz, małżonka biskupa Marcina Hintza. Wycieczka rozpoczęła się od nocnej podróży promem z Gdyni do Karlskrony. Po zejściu na ląd na uczestników czekał już autokar i udano się na poranne zwiedzanie miasta, liczącego zaledwie trzydzieści sześć tysięcy mieszkańców, a mimo to największego w regionie, będącego ośrodkiem administracyjnym. Karlskrona położona jest na wyspach archipelagu Blekinge, a główna część miasta zajmuje wyspę Trosso. Miasto jest także ważnym portem wojennym, wpisanym na listę UNESCO jako ponadczasowe świadectwo kultury i historii.

Księża oraz kurator Diecezji wraz z rodzinami (łącznie 44 osoby), pod przewodnictwem Pawła Bobera – członka trójmiejskiej parafii, który zawodowo oprowadza turystów po Szwecji, odwiedzili dawny targ rybny, bezludną wyspę z przepiękną panoramą okolicy, kościół Admiralicji – największą drewnianą świątynię w Szwecji, rynek z pomnikiem króla Karola XI, na polecenie którego założono miasto oraz wewnątrz stojącego przy rynku kościoła św. Trójcy, zwanego też kościołem niemieckim. Zwiedzanie miasta było również okazją do zapoznania się z zabytkową architekturą drewnianych, kolorowych domów, charakterystycznych dla Szwecji.

Drugą część wycieczki zaplanowano w mieście Kalmar, oddalonym od Karlskrony o 90 km. Zwiedzanie Kalmaru rozpoczęto od wizyty w luteranńskiej katedrze, zbudowanej w drugiej połowie XVII w., stojącej w centrum miasta.

W katedrze, jako że wyjazd miał charakter nie tylko integracyjny, ale i rekolekcyjny, odbyło się nabożeństwo. Słowem Bożym podzielił się ks. Wojciech Froehlich, a w swoim rozważaniu mówił między innymi o specyfice służby w Kościele i duszpasterstwie – w nawiązaniu do niedzieli *Misericordias Domini*.



Fot. 2. Wyjazd rodzin pastorskich

W ramach tegorocznej „Gdańskiej Wiosny Chóralnej+” odbyły się koncerty upamiętniające Jubileusz Reformacji. „Gdańska Wiosna Chóralna+” to kontynuacja ubiegłorocznego cyklu wiosennych koncertów w wykonaniu Chóru Kameralnego „441 Hz” z Gdańska.

Gościem specjalnym majowych koncertów był Wyższobramski Chór Kameralny z Cieszyna pod dyrekcją Piotra Sikory, który wystąpił 7 maja w sopockim Kościele Zbawiciela. Chór ten powstał i działa przy cieszyńskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej i Kościele Jezusowym – największym ewangelickim kościele w Polsce. Koncerty Wyższobramskiego Chóru Kameralnego wiązały się bezpośrednio z Jubileuszem 500 lat Reformacji.

W dniach 18-21 maja w Gdańsku i Sopocie miały miejsce główne obchody Jubileuszu 500-lecia Reformacji w Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, które odbyły się pod hasłem: *Ewangelickie dziedzictwo w Słowie, życiu, obrazie*. Na bogaty program obchodów składało się wiele wydarzeń, których organizatorem była Diecezja wraz z trójmiejską parafią przy współpracy z Wydziałem Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego, Muzeum Historycznym Miasta Gdańska, Polską Filharmonią Bałtycką, Nadbałtyckim Centrum Kultury oraz

Muzeum Sopotu. Honorowy patronat nad obchodami w Gdańsku i na Pomorzu objęli: bp Jerzy Samiec – Biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, Mieczysław Struk – Marszałek Województwa Pomorskiego, Paweł Adamowicz – Prezydent Gdańska i Jacek Karnowski – Prezydent Sopotu.

Program i samo hasło obchodów miały za zadanie podkreślić 500 lat Reformacji, jako swoistego procesu, któremu początek dał ks. dr Marcin Luter. Jubileusz to również okazja do refleksji nad wszystkimi pozytywnymi zmianami, jakie Reformacja przyniosła regionowi pomorskiemu i całej Europie oraz jej ogromny wpływ na różne dziedziny życia, nie tylko w sferze religijnej, ale społecznej i gospodarczej. Trójmiejskie obchody nie były więc wyłącznie uroczystym upamiętnieniem wydarzenia sprzed pięciuset lat i odwołaniem się do historii, ale przede wszystkim miały na celu ukazanie kilkusetletniego dziedzictwa społeczno-kulturalnego społeczności ewangelickiej w Gdańsku, Sopocie, na Pomorzu oraz roli tej społeczności w rozwoju miast i regionu na przestrzeni stuleci.

Obchody rozpoczął 18 maja, w czwartek przed południem, *Gdański Kongres Reformacyjny*, w ramach którego odbyła się w auli Wydziału Historycznego UG dwudniowa, międzynarodowa **konferencja naukowa „Słowo Ewangelii i jego oddziaływanie w tradycji Reformacji XVI wieku”**. Uczestników przywitał rektor Uniwersytetu Gdańskiego, prof. Jerzy Gwizdała, a słowo pozdrowienia wygłosił prezydent Gdańska, Paweł Adamowicz. Organizatorzy Kongresu zaprosili do refleksji nad współczesnym wymiarem spuścizny Reformacji naukowców z dziedziny nauk historycznych, teologicznych, filozofii, pedagogiki, socjologii, ekonomii oraz historii sztuki. Referaty w poszczególnych panelach tematycznych wygłosili m.in. bp dr Hans-Jürgen Abromeit – zwierzchnik Ewangelickiego Kościoła Północnych Niemiec, profesorowie z UG Jan Iluk i Tadeusz Stegner – członkowie trójmiejskiej parafii, prof. Jarosław Klaczkow z UMK – radca Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, ks. prof. Bogusław Milerski – rektor ChAT, prof. Juliusz Gardawski z SGH w Warszawie, filozof i etyk warszawski prof. Jacek Hołówka oraz bp prof. Marcin Hintz z ChAT.

W piątkowe popołudnie, 19 maja, na zakończenie *Gdańskiego Kongresu Reformacyjnego*, w Wielkiej Sali Wety Ratusza Głównego Miasta w Gdańsku odbyła się **Debata Reformacyjna** z udziałem prof. Jerzego Buzka, pisarza Pawła Huelle, historyka prof. Sławomira Kościelaka i ks. bp. prof. Marcina Hintza. Dyskusję, będącą swoistym podsumowaniem konferencji naukowej, moderował Zbigniew Nosowski – redaktor naczelny miesięcznika „Więź”. Uczestnicy debaty próbowali odpowiedzieć na pytania: czym jest Reformacja?; co byłoby, gdyby nie miała ona miejsca?; jaki miała wpływ na życie? Dyskutanci dzielili

się także swoimi osobistymi przemyśleniami na temat dzieła odnowy Kościoła. Paweł Huelle, nawiązując do wynalezienia druku, powiedział, że „dla niego Reformacja to książka – bo to właśnie dzięki słowu pisanemu idee reformacyjne i nauka Lutra mogły się szybko rozpowszechnić”. Premier Jerzy Buzek odwołał się do czytania Pisma Świętego – w domu, w ojczystym języku. Osobista lektura Słowa Bożego od dzieciństwa jest niezwykle ważna dla ewangelików. Premier podkreślił, że aby można było studiować Biblię, nie tylko każdy powinien mieć do niej dostęp, ale także musiał umieć czytać – stąd też nie da się przecenić roli, jaką odegrała Reformacja w rozwoju edukacji. Z kolei bp Marcin Hintz w osobistej refleksji wspominał swojego dziadka, także duchownego ewangelickiego, którego wiara i służba w Kościele były inspiracją do rozpoczęcia studiów teologicznych i sięgnięcia do dziedzictwa Reformacji.



Fot. 3. Gdańska debata reformacyjna

Wieczorem, po debacie, w Polskiej Filharmonii Bałtyckiej odbył się **Koncert Symfoniczny „500 lat Reformacji”**. Publiczność wysłuchała *Koncertu na dwoje skrzypiec d-moll* Jana Sebastiana Bacha oraz *V Symfonii D-dur „Reformacyjnej”* Feliksa Mendelssohna-Bartholdy’ego. Słowa powitania, nawiązujące do dziedzictwa Reformacji w Gdańsku, solidarności i otwartości miasta nad Motławą, wygłosili bp Marcin Hintz i prof. Jerzy Buzek, a koncert prowadził i uświetnił słowem o muzyce światowej sławy reżyser, Krzysztof Zanussi. Jan Sebastian Bach – muzyk baroku, luteranin, kantor parafii w Lipsku – zawarł w swej wielkiej twórczości gorące wyznanie wiary ewangelickiej, a protestanci

zwykli nazywać Bacha „piątym Ewangelistą” i „muzycznym teologiem”. Z kolei symfonia „Reformacyjna”, skomponowana przez Mendelssohna w 1830 r., zawiera muzyczne motywy z hymnu naszego Kościoła *W aronym grodem*. Będący ortodoksyjnym luteraninem kompozytor napisał ją z okazji uroczystości obchodzonej wówczas trzechsetnej rocznicy ogłoszenia na sejmie w Augsburgu *Wyznania Wiary* w 1530 r. Orkiestrę Symfoniczną PFB poprowadził znakomity australijski dyrygent – Daniel Smith. Koncert był wspianym akcentem obchodów Jubileuszu i okazją ku temu, by podkreślić rolę muzyki i pieśni w twórczości ewangelickich kompozytorów, którzy odegrali niebagatelną rolę w historii Reformacji. Symfonia „Reformacyjna”, która po raz pierwszy zabrzmiała w Filharmonii Bałtyckiej, dla wszystkich ewangelików była wielkim przeżyciem, a publiczność, która wypełniła salę koncertową, gromkimi brawami nagrodziła muzyków. Po koncercie w sali Jazzowej gdańskiej filharmonii odbył się okolicznościowy bankiet.



Fot. 4. Koncert Reformacyjny w Filharmonii Bałtyckiej

W sobotnie przedpołudnie, 20 maja, można było w ramach obchodów wybrać się na spacer edukacyjny po byłych gdańskich luterzańskich i kalwińskich kościołach. Spacer, którego organizatorem było Nadbałtyckie Centrum Kultury, zatytułowano ***Szlak kulturowy Reformacji. Tajemnice gdańskich epitafiów***. Epitafia wydają się bowiem znakomitym punktem wyjścia do roz-

mowy o osobach żyjących niegdyś w Gdańsku, tworzących to miasto i tu pochowanych. A należy pamiętać, że w gronie tych osób znakomitą większość stanowią protestanci.

Również w sobotę oficjalni goście obchodów, w tym wszyscy biskupi luterkańscy wraz z małżonkami, zostali zaproszeni na uroczysty obiad do Sieni Dworu Artusa w Gdańsku. Gospodarzem uroczystości był Prezydent Miasta Gdańska – Paweł Adamowicz, któremu towarzyszyli urzędnicy i radcy miejscy, w tym zastępczyni prezydenta – Aleksandra Dulkievicz. Spotkanie było okazją do wymiany doświadczeń na temat współpracy Kościoła z samorządami w różnych rejonach naszego kraju.



Fot. 5. Spotkanie biskupów luterkańskich z Prezydentem Gdańska, Pawłem Adamowiczem

Natomiast wieczorem uczestnicy obchodów spotkali się w Gdańsku-Oliwie w Centrum Ekumenicznym św. Brygidy, gdzie odbył się wieczór słowno-muzyczny. Poezję religijną swojego autorstwa czytał pisarz Paweł Huelle, a wieczór uświetnił koncert kameralny Trio Barokowego w składzie: Jarosław Wyrzykowski – obój, Angelika Leśniak – skrzypce, Natalia Kasperczyk – wiolonczela oraz Hanna Roesler – klawesyn. Wieczór poprowadził i słowem o kompozytorach wzbogacił bp Marcin Hintz. Na zakończenie goście udali się na poczęstunek w ogrodzie.



Fot. 6. Wieczór słowno-muzyczny w Centrum św. Brygidy

Ostatniego dnia obchodów, w niedzielę, 21 maja odbyło się ***Uroczyste Nabożeństwo Dziękczynne*** w sopockim kościele Zbawiciela, podczas którego Słowo Boże głosił zwierzchnik Kościoła E-A w RP, bp Jerzy Samiec. Nabożeństwo rozpoczęło się procesją, którą poprowadzili wspólnie Rada Parafialna trójmiejskiej parafii oraz Rada Diecezjalna. W nabożeństwie wzięli udział: bp Waldemar Pytel, prezes Diakonii – bp Ryszard Bogusz, prezes Synodu Kościoła – ks. dr Adam Malina, radca Konsystorza – ks. Janusz Staszczak, duchowni Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, goście ekumeniczni reprezentujący Kościół Rzymskokatolicki i Kościoły zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej, przedstawiciele korpusu dyplomatycznego, władz samorządowych, świata nauki oraz trójmiejskich instytucji kultury. Oprawę muzyczną zapewnił chór parafialny *Gloria Dei* pod dyrekcją Mai Zalesińskiej. Na zakończenie słowa pozdrowienia do wiernych wygłosili m.in. wicemarszałek Województwa Pomorskiego – Paweł Orłowski i prezydent Sopotu – Jacek Karnowski. Gospodarz miejsca, bp Marcin Hintz, podziękował wszystkim osobom, które wniosły wkład w diecezjalne obchody 500 lat Reformacji.

Bezpośrednio po nabożeństwie wszyscy zostali zaproszeni do Muzeum Sopotu, gdzie dokładnie w południe odbył się wernisaż wystawy ***Z dziejów***

wspólnoty ewangelickiej w Sopocie, przygotowanej we współpracy z trójmiejską parafią. Wystawę wspólnie otworzyli: bp Marcin Hintz, prezydent Sopotu Jacek Karnowski oraz dyrektor sopockiego muzeum i jednocześnie kurator wystawy – Karolina Babicz-Kaczmarek. Na ekspozycji zaprezentowano między innymi główne zasady wiary ewangelickiej, przedwojenną historię sopockiej parafii, a także wybrane sylwetki sopocian-ewangelików, których działalność miała znaczący wpływ na rozwój i życie miasta. Byli nimi władarze miasta, księża, architekci i przedsiębiorcy, tacy jak Friedrich Basner, Adolf Bielefeldt, ks. Otto Bowien i Paul Puchmüller. Udokumentowane zostały również, w bardzo nowoczesnej i interaktywnej formie, wzniesione przez nich budowle sakralne oraz domy i wille. Zwiedzający mogli m.in. obejrzeć prezentację multimedialną, zapoznać się z luterańskimi strojami liturgicznymi, ułożyć puzzle z grafiką kościoła Zbawiciela w Sopocie, usiąść w kościelnej ławce i posłuchać w słuchawkach hymnu naszego Kościoła czy wziąć jako pamiątkę karteczki z cytatami znanych ewangelików. Uzupełnieniem wystawy była opracowana przez Muzeum trasa spaceru „Śladami sopockich ewangelików” w formie mapki. Wystawie, dostępnej do 24 września 2017r., towarzyszyły także wykłady historyczne, pokazy filmów i spotkania, których zadaniem było przybliżenie zwiedzającym Kościoła luterańskiego.



Fot. 7. Otwarcie wystawy w Muzeum Sopotu

Ostatnim punktem programu diecezjalnych obchodów Jubileuszu 500-lecia Reformacji był wieczorny koncert kameralny w *Domu Uphagena* – zabytkowym domu mieszczańskim przy ul. Długiej w Gdańsku, będącym oddziałem Muzeum Historycznego Miasta Gdańska. Koncert **„Geistliche Lieder – pieśni**

duchowne w muzyce artystycznej baroku” był pierwszym z cyklu zatytułowanego „W Salonie Uphagenów. Muzyka tradycji ewangelickiej w Gdańsku”. Gwiazdą wieczoru była Aleksandra Anisimowicz – urodzona w Polsce i mieszkająca w Amsterdamie ceniona barokowa sopranistka. Artystka wykonała pieśni autorstwa Ojca Reformacji – Marcina Lutra, a także Johanna Waltera – jednego z najwybitniejszych kompozytorów muzyki protestanckiej i autora pierwszego ewangelickiego śpiewnika oraz sztandarowych twórców baroku – J. S. Bacha i G.F. Händla.

Obchody zostały przygotowane przez wiele osób, a w szczególności przez Komitet Organizacyjny w składzie: bp Marcin Hintz, Dominika Gzowska prof. Jan Iluk i ks. kmdr Marcin Pilch. Koordynatorem działań była pastorkowa Iwona Hintz, za sekretariat Komitetu odpowiadał ks. Marcin Rayss.

W dniu 2 czerwca ks. bp Marcin Hintz był gościem Radia TOK FM. W audycji „OFF Czarek” redaktora Cezarego Łasiczki bp M. Hintz rozmawiał o obchodach Jubileuszu 500-lecia Reformacji, o książce Heinza Schillinga „Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu” oraz o niedawno wydanym, pierwszym „Luterańskim katechizmie dla dorosłych” Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (Luterańskiego) w Polsce.

W dniach 3-4 czerwca odbył się w Kaliszu XXXI Diecezjalny Zjazd Chórów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, w czasie którego świętowano 160-lecie kaliskiego chóru.

W sobotę po południu chóry z Sopotu, Bydgoszczy, Koszalina, Poznania, Torunia, Piły, Rypina i Kalisza spotkały się w Ośrodku Turystyki i Sportu w Gołuchowie koło Kalisza na wspólnej próbie. Po jej zakończeniu uczestnicy zostali zaproszeni na integracyjną biesiadę.

W niedzielę rano, po śniadaniu, wszyscy uczestnicy zjazdu udali się do Kalisza, gdzie w kaplicy im. ks. Marcina Lutra odbyli próbę wspólnego śpiewania, a później uczestniczyli w uroczystym nabożeństwie. Kazanie wygłosił ks. bp Jerzy Samiec – zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, spowiedź poprowadził ks. bp Marcin Hintz – zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, a liturgię – ks. radca Janusz Staszczak, ks. Tomasz Wola oraz proboszcz kaliskiej parafii ks. Michał Kühn.

Po nabożeństwie chórzyci oraz goście, prowadzeni przez kaliskich parafian, udali się do garnizonowego kościoła pw. św. Wojciecha i św. Stanisława Biskupa, który do 1945 r. był kościołem ewangelickim. Tam odbył się koncert XXXI Zjazdu Chórów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, który uświetnił uroczyste obchody Jubileuszu 160-lecia Kaliskiego Ewangelickiego Towarzystwa Śpiewaczego. Zgodnie z tradycją zjazdów, kolejność występów była loso-

wana. Wystąpiły więc kolejno chóry: z Torunia, Pily, Sopotu, Bydgoszczy, Koszalina, Rypina i Poznania. Jako ostatni zaśpiewali Jubilaci – chór z Kalisza, a przed jego występem proboszcz kaliskiej parafii, który prowadził koncert, zapoznał zebranych z historią Kaliskiego Ewangelickiego Towarzystwa Śpiewaczego. Na zakończenie, zgodnie z tradycją diecezjalnych zjazdów, nadszedł czas na wspólne śpiewanie połączonych chórów, które wykonały trzy pieśni: *Na skale kościół stoi*, *Święta miłość Jezusowa* oraz *Pan jest światłością*. Zjednoczonymi chórami dyrygowała Renata Ceroń.

W środę 31 maja w Domu Uphagena – Oddziale Muzeum Historycznego Miasta Gdańska, odbył się wykład prof. Tadeusza Stegnera pt. „Ewangelicy w Trójmieście po 1945 roku”. Spotkanie, organizowane przez Towarzystwo „Dom Uphagena” w ramach cyklu „Kultura dawnego Gdańska”, a prowadzone przez prof. Sławomira Kościelaka, dotyczyło przemian narodowościowych, demograficznych, społecznych wśród ewangelików Gdańska, Gdyni i Sopotu po drugiej wojnie światowej. Przedstawiona została aktywność społeczności protestanckiej i jej duchownych w różnych sferach życia, nie tylko religijnego. W omówieniu tego zagadnienia szczególnie ważna była cezura 1945 r., zmieniająca, w związku z wyjazdem ludności niemieckiej, sytuację ewangelików w tym regionie. Poruszony został temat różnych przyczyn utraty przez ewangelików kościołów, plebanii i miejsc związanych z działalnością edukacyjną i dobroczynną, a także procedur przejęcia tychże obiektów przez państwo. Szczególną uwagę poświęcił prof. T. Stegner podkreśleniu działalności proboszczów trójmiejskiej Parafii: księdza Edwarda Dietza, ks. biskupa Michała Warczyńskiego i ks. biskupa Marcina Hintza. Podczas spotkania znalazł się również czas na omówienie obecnego życia trójmiejskiej Parafii oraz aktywności jej członków w wielu dziedzinach życia społecznego i kulturalnego.

W dniu Święta Trójcy Świętej, 11 czerwca, w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie miało miejsce bardzo uroczyste nabożeństwo. Społeczność Parafii E-A w Gdańsku-Sopocie wspólnie przeżywała uroczystość Konfirmacji. Po odpowiednim przygotowaniu – dwuletniej nauce konfirmacyjnej i zdanym pozytywnie egzaminie – ośmioro młodych członków parafii złożyło ślubowanie wierności Bogu oraz Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu w akcie Konfirmacji. W tym dniu młodzi ewangelicy przystąpili również po raz pierwszy do Sakramentu Komunii Świętej.

Po akcie Konfirmacji gratulacje i życzenia w imieniu Rady Parafialnej złożył kurator Parafii, Władysław Jamborowicz, wręczając konfirmantom na pamiątkę Śpiewniki Ewangelickie z dedykacją, natomiast pastorowa Iwona Hintz, w imieniu całej społeczności sopockich ewangelików, wręczyła konfirmantom symboliczne róże. Konfirmanci złożyli też specjalne podziękowanie księżom,

katechetom, pastorowej, radzie parafialnej oraz swoim rodzicom i rodzicom chrzestnym, wręczając im kwiaty. Uroczysty charakter nabożeństwa podkreśliła oprawa muzyczna, która została przygotowana przez Chór „Gloria Dei” pod dyrekcją Doroty Kowalczyk. Z okazji Konfirmacji chór wykonał trzy utwory.



Fot. 8. Konfirmacja 2017

W dniach 15-18 czerwca delegacja trójmiejskiej parafii wzięła udział w Ewangelickich Dniach Kościoła, które miały miejsce na Śląsku Cieszyńskim. Grupa ewangelików z Pomorza udała się na to ważne wydarzenie autokarem i brała udział w bogatym programie, który był realizowany w Wiśle, Cieszynie i Bielsku-Białej.

Chór „Gloria Dei” wystąpił z koncertem podczas uroczystego niedzielnego nabożeństwa w Kościele św. Piotra i Pawła w Wiśle. Kazanie w wypełnionym po brzegi wiślańskim Kościele wygłosił ks. bp Marcin Hintz. Ważnym punktem Dni Kościoła były osobiste spotkania ewangelików z różnych części Polski.

W dniu 22 czerwca w Muzeum Sopotu prof. Tadeusz Stegner opowiadał o sopockich ewangelikach. Wykład zorganizowany został wspólnie z Polskim Towarzystwem Ewangelickim, w ramach wydarzeń towarzyszących wystawie „Z dziejów wspólnoty ewangelickiej w Sopocie”. W tematykę prelekcji wprowadziła dyrektor Muzeum – Karolina Babicz-Kaczmarek. Na spotkaniu przedstawione zostały dzieje sopockiej społeczności ewangelickiej w XIX w., gdy

powstała w Sopocie pierwsza świątynia – ewangelicka Kaplica Pokoju. Prelegent omówił prężny rozwój wspólnoty ewangelików w czasach służby księży Conrada i Otto Bowiena (1899–1914), czyli w okresie, kiedy Towarzystwo Budowy Kościoła, pod protektorem i ze wsparciem finansowym cesarzowej Augusty Wiktorii, doprowadziło do wybudowania w centrum miasta, przy obecnej ulicy Bohaterów Monte Cassino, kościoła Zbawiciela (obecnie rzymskokatolicki kościół pw. św. Jerzego). Prof. T. Stegner podkreślił, że niezmiernie ważny dla ewangelickich wiernych był rok 1901, kiedy to Sopot uzyskał prawa miejskie, oddana została do użytku nowa świątynia, a także proboszczem sopockiej parafii został wybrany ks. Otto Bowien, który pełnił swą służbę przez następujących trzydzieści lat. Ksiądz Otto Bowien był wielkim duszpasterzem, organizatorem, krzewicielem oświaty. Doprowadził parafię do rozkwitu, zakładając wiele towarzystw oraz budując dom parafialny i dwie plebanie. Prof. T. Stegner poświęcił też fragment wykładu na omówienie roli ewangelików w międzywojennych dziejach Sopotu. Następnie przedstawiony został okres po II wojnie światowej, w którym przekazano jeden z kościołów i pozostałe budynki na rzecz państwa, a wielką rolę w odbudowie życia parafialnego odegrał ks. Edward Dietz. Omawiając relacje księży ewangelickich, w tym ks. E. Dietza, z ówczesnymi władzami, prelegent nie pominął cytatów z inwigilacji sopockich duchownych przez służby bezpieczeństwa.



Fot. 9. Piknik parafialny na zakończenie roku szkolnego 2016/17

W niedzielę, 25 czerwca, po nabożeństwie, w ogrodzie parafialnym odbył się rodzinny piknik z okazji zakończenia roku szkolnego. Uczniowie wraz z rodzicami, dziadkami i wszystkimi chętnymi parafianami świętowali wspólnie rozpoczęcie wakacji. Dla najmłodszych przygotowano mnóstwo atrakcji,

jak gry planszowe, piniata ze słodyczami, malowanie twarzy. Przede wszystkim chodziło o wspólnie spędzony czas i zabawę na świeżym powietrzu. Rodzice przygotowali poczęstunek w formie salatek, owoców, różnorodnych ciast oraz świeżo wyciskanych soków – wszystko pod hasłem „pysznie i zdrowo”. W dobrej atmosferze i przy pięknej słonecznej pogodzie przywitaliśmy wakacje, by po zasłużonym odpoczynku od września znów ruszyć do nauki i pracy.

W dniu 1 lipca miał miejsce organizowany przez Nadbałtyckie Centrum Kultury wyjazd studyjny pod nazwą „Dziedzictwo kulturowe Reformacji na Pomorzu”. Wydarzenie to było częścią projektu „Reformacja i ewangelicyzm nad Bałtykiem” i miało na celu poznanie reprezentatywnych dla dziedzictwa ewangelicyzmu pomorskiego budowli i miejsc pamięci o pastorach, działaczach religijnych. W wycieczce uczestniczyło 50 osób. O zabytkach opowiadali: historyk prof. Sławomir Kościelak z Uniwersytetu Gdańskiego, historyk architektury dr Piotr Samół z Politechniki Gdańskiej i historyk sztuki dr hab. Piotr Birecki z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika – uznani badacze, autorzy inwentaryzacji architektonicznych poszczególnych kościołów czy obiektów oraz ich opracowań historyczno-konserwatorskich. Trasa obejmowała kościoły, cmentarze i inne budowle w miejscowościach: Gdańsk-Orunia, Pruszcz Gdański, Wróblewo, Osice, Krzywe Koło, Koźliny, Stogi Malborskie, Nowy Staw, Żelichowo/Cyganek, Stegna i Sopot. Większość zwiedzanych miejsc to rzymskokatolickie kościoły parafialne, które zachowały wystrój projektowany i fundowany przez ewangelików. Znajdują się w nich przedmioty o dużej wartości teologicznej i artystycznej, są to przede wszystkim ołtarze, ambony, chrzcielnice i prospekty organowe.

W niedzielę, 9 lipca, po niedzielnym nabożeństwie w kościele Zbawiciela w Sopocie, w Sali Debory miało miejsce uroczyste otwarcie wystawy prac autorstwa Ewy Wilińskiej, zatytułowanej „Poszukiwania”.

W sobotę, 29 lipca, również w kościele Zbawiciela gościnnie wystąpili artyści Sopotkiego Teatru Muzycznego „Baabus Musicalis”. W przestrzeni naszego kościoła odbyła się nowa premiera musicalu pt. „Wielka podróż Dorotki” – wariacji opartej na powieści L.F. Bauma „Czarnoksiężnik z krainy Oz”, w przekładzie A. Marianowicza.

Kolejnym wydarzeniem, które odbyło się w ewangelickim kościele Zbawiciela, był koncert „Niemiecki Barok” z cyklu *Ewangelickie Poranki Muzyczne* – 13 sierpnia wystąpiło „Trio barokowe” w składzie: Jarosław Wyrzykowski – obój barokowy, Angelika Leśniak – skrzypce barokowe, Natalia Kasperczyk – wiolonczela barokowa, Hanna Roesler – klawesyn. W programie znalazły się

utwory Johanna Joachima Quantza, Georga Friedricha Händla, Johanna Sebastiana Bacha oraz Georga Philippa Telemanna – ewangelickich twórców epoki baroku.

W dniu 31 sierpnia, podczas sesji Rady Miasta Gdańska, radni jednomyślnie podjęli uchwałę w sprawie upamiętnienia 500-lecia Reformacji na Pomorzu Gdańskim. W treści rezolucji czytamy: *W 2017 r. obchodzimy 500. rocznicę wydarzenia, które na zawsze zmieniło oblicze Europy. W krótkim czasie po ogłoszeniu 95-letniego Marcina Lutra, co stało się symbolicznym początkiem Reformacji, nowe idee dotarły do Gdańska i to tu, z ambony kościoła NMP – najważniejszej świątyni w mieście, wygłoszono pierwsze ewangelickie kazanie w Królestwie Polskim. Zwycięstwo Reformacji w naszym mieście usankcjonował w 1557 r. król Zygmunt August. Odtąd aż do 1945 r. ewangelicy mieli decydujący wpływ na sprawy Gdańska, który stanowił najważniejszy ośrodek Reformacji w wielonarodowościowej I Rzeczypospolitej. Ewangelikami byli najwięksi gdańszczanie doby przedrozbiorowej: Jan Heweliusz, Daniel Gabriel Fahrenheit czy Daniel Gralath. Dziś, gdy dawne kościoły ewangelickie w Gdańsku służą przeważnie katolikom, a spadkobiercy Reformacji stanowią w mieście i regionie mniejszość, pragniemy wyrazić szacunek wobec członków Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP oraz zapewnić, że cenimy ich rolę i wkład, jaki wnieśli w kulturę i duchowość Gdańska i całego Pomorza Gdańskiego.*

W dalszej części dokumentu czytamy: *Pamiętamy, że w ścisłym związku z ideami odnowy życia religijnego zapoczątkowanymi przez Lutra powstały wspaniałe dzieła sztuki, którymi dziś szczytują się gdańskie kościoły i muzea, by wymienić tylko najważniejsze: kamienny ołtarz Abrahama van den Blocka w kościele św. Jana, „Tablicę jałmużniczą” Antona Möllera w Bazylice NMP czy obrazy Izaaka van den Blocka i Hansa Vredemana de Vries w Wielkiej Sali Rady Ratusza Głównego Miasta. Dla ewangelickich świątyń gdańscy kompozytorzy tworzyli kantaty i muzykę organową, których piękno na nowo odkrywają muzykolodzy naszych czasów. Wielką zasługą gdańskiej Reformacji było założenie Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego – szkoły, która wykształciła wielu wybitnych gdańszczan, jak wspomniani już Heweliusz i Gralath.*

W sesji Rady Miasta udział wzięli bp prof. Marcin Hintz – zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej oraz Władysław Jamborowicz – kurator trójmiejskiej Parafii. W okolicznościowym wystąpieniu bp Marcin Hintz podziękował Radzie Miasta i Prezydentowi Gdańska, Pawłowi Adamowiczowi, za podjęcie inicjatywy Uchwały oraz za pomoc w organizacji głównych obchodów 500-lecia Reformacji w Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, jakie miały miejsce w dniach 18-21 maja 2017 r. Biskup podkreślił, że Parafia Trójmiejska, która w swej ustawowej nazwie ma zapis: Gdańsk-Gdynia-Sopot jest bezpośrednim kontynuatorem wielowiekowych tradycji gdańskiego ewangelicyzmu i dzisiaj aktywnie uczestniczy w życiu kulturalnym, naukowym i społecznym

Pomorza Gdańskiego. Poinformował, że dzisiejsza inicjatywa Radnych Gdańska wpisuje się w podobne uchwały podjęte na Śląsku, Dolnym Śląsku i Mazurach.

W czwartek, 7 września, Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne zaprosiło na wykład prof. Karola Toeplitza, w ramach „Gdańskich Wykładów Filozoficznych”, zatytułowany „Kierkegaard a Luter i Reformacja”. W swoich rozważaniach prof. Karol Toeplitz – filozof, teolog i tłumacz – skupił się na sylwetce duńskiego filozofa i teologa wyznania luterńskiego, Sorena Kierkegaarda oraz jego stosunku do osoby Reformatora, jak i samej Reformacji. O książce Sorena Kierkegaarda w tłumaczeniu prof. Karola Toeplitza opowiedziała dr Maria Urbańska-Bożek.

W dniu 23 września, w Domu Uphagena – Oddziale Muzeum Historycznego Miasta Gdańska, na kolejnym koncercie organizowanym w ramach obchodów 500-lecia Reformacji wystąpili: Klaudia Trzasko – sopran oraz „Uphagen Ensemble”. W programie zaprezentowano utwory gdańskich kompozytorów epoki baroku: Crato Büthnera, Johanna Balthazara Christiana Freislicha, Johanna Valentina Medera, Damiana Stachowicza, a także pieśni autorstwa Marcina Lutra. Wydarzenie to było częścią projektu „W salonie Uphagenów – muzyka tradycji ewangelickiej w Gdańsku”, którego organizatorami byli Fundacja Gdański Festiwal Muzyczny i Muzeum Historyczne Miasta Gdańska.

W dniach 17 i 18 października, w Ratuszu Staromiejskim w Gdańsku, odbyła się Międzynarodowa Konferencja Naukowa pt. „Reformacja i ewangelicyzm nad Bałtykiem”. Głównym organizatorem konferencji było Nadbałtyckie Centrum Kultury wraz ze Stacją Naukową Polskiej Akademii Umiejętności w Gdańsku, a w przygotowania wydarzeń towarzyszących włączyło się szereg instytucji trójmiejskich, m.in. Archiwum Państwowe w Gdańsku. Współorganizatorem konferencji była Diecezja Pomorsko-Wielkopolska KE-A w RP, a patronatem konferencję objął zwierzchnik DP-W ks. bp Marcin Hintz. W dwudniowych obradach wzięli również udział duchowni Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, w ramach diecezjalnej konferencji księży. Obrady, których celem było ukazanie dziejów Reformacji i jej skutków w sferze kulturowej i społecznej, rozpoczęto od rozważań nad osobą Johanna Bugenhagena – Reformatora Pomorza. Podczas pierwszej sesji naukowcy z Niemiec przedstawili sylwetkę, życie i działalność Bugenhagena oraz realizację jego idei w dziedzinie edukacji i pomocy społecznej. W dalszej części przypomniana została również historia Reformacji na Pomorzu.

W ramach tej konferencji odbyły się również wernisaże dwóch wystaw. Pierwszego dnia wieczorem uczestnicy spotkali się w Centrum św. Jana w Gdańsku, byłym kościele ewangelickim, którego właścicielem po II wojnie światowej

stał się skarb państwa, a obecnie służy on gdańszczanom jako centrum kulturalne, zarządzane przez NCK. Wystawa „Johannes Bugenhagen. Doktor Pomeranus (1485-1558)”, której wernisaż miał miejsce właśnie w Centrum św. Jana, została przygotowana przez Towarzystwo Badań nad Historią Kościoła na Pomorzu w 2008 r. z okazji pamiątki 450-lecia śmierci Jana Bugenhagena – wybitnej osobistości, doktora teologii i reformatora Pomorza. Bugenhagen, obok Filipa Melanchtona, był jednym z najważniejszych współpracowników Marcina Lutra. Świadectwo życia Doktora Pomeranusa wciąż budzi podziw współczesnych dla jego dokonań jako duszpasterza, nauczyciela, organizatora Kościoła, a także dla jego wkładu w rozwój szkolnictwa oraz systemu socjalno-pedagogicznego. Bugenhagen był historiografem Pomorza, autorem „Pomeranii” (1518) – syntezy historii tej krainy. Po uroczystym otwarciu wystawy, którego dokonał zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, ks. bp Marcin Hintz, uczestnicy mieli okazję zwiedzić kościół św. Jana i zapoznać się z jego historią.

Wernisaż drugiej wystawy, zatytułowanej „Z życia Kościołów – protestanci na Pomorzu w XIX i XX w.” miał miejsce w Archiwum Państwowym w Gdańsku na zakończenie konferencji naukowej „Reformacja i ewangelicyzm nad Bałtykiem”. Założeniem organizatora była prezentacja wybranych zagadnień z życia Kościoła ewangelickiego z terenu Pomorza. Obok materiałów dotyczących organizacji poszczególnych parafii zaprezentowano archiwalia ilustrujące różne przejawy życia społeczno-religijnego. Na wystawie można było obejrzeć wybrane księgi chrztów, konfirmacji, ślubów i zgonów z kościołów ewangelickich. Zgromadzono również akta dotyczące organizacji i funkcjonowania gmin wyznaniowych i ich działalności dobroczynnej, polegającej na wspieraniu osób potrzebujących, chorych, ubogich oraz więźniów. Ponadto uwzględniono rysunki, plany i fotografie przedstawiające architekturę oraz wyposażenie kościołów, zaplecza przykościelne, gmachy szkół i szpitali, stanowiące dziedzictwo materialne wspólnot protestanckich na Pomorzu. O zgromadzonych na wystawie eksponatach opowiadała zebranych jej kuratorka, dr Katarzyna Kubicka – wicedyrektor Archiwum Państwowego w Gdańsku. Wystawę otworzyli wspólnie ks. bp prof. Marcin Hintz wraz z ks. radcą Januszem Staszczakiem.

W niedzielę, 22 października wystąpił gościnnie w kościele Zbawiciela w Sopocie chór „Vocal Collegium Rostock”. Chór składa się z 60 śpiewaków, działa w Rostoku, w północnych Niemczech. Motto chóru „Niech brzmi wspaniała muzyka” współbrzmi ze świetnym wykonaniem utworów wybitnych kompozytorów współczesnych oraz epok minionych.

Ogólnopolskie Centralne Obchody Jubileuszu 500 lat Reformacji miały miejsce w Warszawie w dniach 27-29 października. W uroczystościach brali

udział przedstawiciele trójmiejskiej Parafii: bp Marcin Hintz wraz z małżonką Iwoną Hintz, bp senior Michał Warczyński wraz z małżonką Jolantą Warczyńską, prof. Tadeusz Stegner oraz prof. Bogumił Linde. W dniach 27-28 odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa „500 lat Reformacji – tradycja, dziedzictwo, teraźniejszość”, której organizatorem była Chrześcijańska Akademia Teologiczna. Referaty wygłosili prof. Tadeusz Stegner oraz bp Marcin Hintz.



Fot. 10. Uroczysta sesja w Zamku Królewskim w Warszawie w ramach Centralnych Obchodów Jubileuszu 500 lat Reformacji

Uroczysta Sesja odbyła się 27 października na Zamku Królewskim w Warszawie. Zgromadziła nie tylko liczne grono ewangelików, ale również gości ekumenicznych i przedstawiciele władz państwowych. Obecni byli m.in. prezydent Andrzej Duda, prezydent Warszawy Hanna Gronkiewicz-Waltz, premier Jerzy Buzek, zwierzchnicy Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej, w tym metropolita Sawa oraz biskupi Kościoła Rzymskokatolickiego na czele z prymasem Polski abp. Wojciechem Polakiem. Zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, ks. bp Jerzy Samiec, przypomniał wpływ Reformacji na rozwój kultury polskiej. Podkreślił także, że reformacyjna koncepcja powszechnego kapłaństwa przyczyniła się do odpowiedzialności wszystkich wierzących za swoje parafie i wiarę, ale także za gminę czy ojczyznę. W ramach „Weekendu Reformacyjnego” w Warszawie odbyły się także koncerty, a uroczystości zwieńczyło nabożeństwo w Kościele św. Trójcy.

W przeddzień Święta Reformacji, 30 października, Sejmik Województwa Pomorskiego podjął Uchwałę upamiętniającą 500 lat Reformacji. Sesji przewodniczył przewodniczący Sejmiku Województwa Pomorskiego, Jan Kleinsmidt, a wzięli w niej udział: marszałek Województwa Pomorskiego – Mieczysław Struk, wicemarszałek Senatu – Bogdan Borusewicz, posłowie i senatorowie Pomorza. Uchwała została podjęta jednogłośnie. W słowie skierowanym do radnych Sejmiku oraz zgromadzonych gości, biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, ks. prof. Marcin Hintz, podziękował za inicjatywę uchwalenia rezolucji upamiętniającej 500-lecie Reformacji na terenie obecnego województwa pomorskiego, wskazał na postacie z pięknych kart przeszłości pomorskiego ewangelicyzmu, w tym na Jana Bugenhagena oraz Jana Heweliusza, jak też na działalność gimnazjum akademickiego w Gdańsku. Bp M. Hintz przywołał wydarzenia kulturalne, społeczne i naukowe, które miały miejsce w roku Jubileuszu 500 lat Reformacji w miastach Pomorza, szczególnie w Gdańsku, Sopocie, Gdyni, Słupsku oraz Bytowie. Na zakończenie zaakcentował, że w dniu Święta Reformacji na terenie Gdańska będzie miało miejsce otwarcie wielkiej wystawy *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej. W 500-lecie wystąpienia Marcina Lutra*, przygotowanej przez Muzeum Narodowe w Gdańsku, a następnie zaprosił na nabożeństwo reformacyjne do kościoła Zbawiciela w Sopocie

W dniu Święta Reformacji, 31 października, w Gdańsku i w Sopocie miały miejsce szczególnie uroczyste obchody Jubileuszu 500-lecia Reformacji.

Pierwszym punktem programu był wernisaż wystawy ***Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej. W 500-lecie wystąpienia Marcina Lutra***, który odbył się w Dworze Artusa w Gdańsku. W otwarciu wystawy wzięli m.in. udział: prezydent miasta Gdańska – Paweł Adamowicz, prezydent miasta Sopotu – Jacek Karnowski, marszałek województwa pomorskiego – Mieczysław Struk oraz wicemarszałek Senatu RP – Bogdan Borusewicz.

Uroczystość poprowadził dyrektor Muzeum Narodowego w Gdańsku – Wojciech Bonisławski, a okolicznościowe słowo do zebranych wygłosił zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KE-A w RP, ks. Bp Marcin Hintz. O wystawie i zgromadzonych zbiorach opowiadali jej kuratorzy z aż czterech instytucji: Muzeum Narodowego w Gdańsku, Muzeum Historycznego Miasta Gdańska, Archiwum Państwowego w Gdańsku i Biblioteki Gdańskiej PAN. Właśnie głównie te instytucje udostępniły eksponaty na wystawę, ale trafiły na nią również obiekty z innych krajowych i zagranicznych kolekcji. Wystawa ukazuje dziedzictwo protestantyzmu w Gdańsku począwszy od wieku XVI aż po wiek XIX. Zgromadzono na niej najciekawsze obiekty spośród bogato zachowanych zbiorów. W „Zielonej Bramie” – oddziale Muzeum Narodowego w

Gdańsku – do końca stycznia 2018 r. będzie można zobaczyć licznie zgromadzone dzieła sztuki, stroje i naczynia liturgiczne, archiwalne dokumenty, w tym m.in. listy Marcina Lutra do Rady Miejskiej w Gdańsku. Ciekawostką są prezentowane po raz pierwszy na wystawie oryginalne tkaniny z pochówku z kościoła św. Trójcy. Autorką aranżacji graficznej wystawy jest członkini trójmiejskiej parafii, Dominika Gzowska. Po części oficjalnej w Dworze Artusa, zebrani przeszli do Zielonej Bramy, gdzie po wystawie wprowadzali gości jej kuratorzy.

Drugim punktem obchodów było uroczyste nabożeństwo dziękczynne. Wieczorem trójmiejscy parafianie oraz zaproszeni goście zgromadzili się w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie, by wspólnie, w ekumenicznym gronie, upamiętnić 500 lat Reformacji. W nabożeństwie uczestniczyli duchowni z Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej, a Kościół rzymskokatolicki reprezentował ks. bp Zbigniew Zieliński. Ponadto uczestniczyli w nim przedstawiciele władz państwowych i samorządowych: m.in. wicemarszałek Senatu RP – Bogdan Borusewicz oraz Prezydent Miasta Sopotu – Jacek Karnowski. Na zaproszenie odpowiedzieli również licznie zgromadzeni przedstawiciele świata nauki i kultury oraz trójmiejskich instytucji. Nabożeństwo wspólnie poprowadzili: ks. bp Marcin Hintz, ks. bp senior Michał Warczyński oraz ks. Marcin Rayss, a oprawę muzyczną przygotował chór parafialny *Gloria Dei* pod dyrekcją Mai Zalesińskiej. Okolicznościowe kazanie wygłosił ks. bp Marcin Hintz.

Dnia 10 listopada w Muzeum Miasta Gdyni miał miejsce wernisaż wystawy pt. *Luter w Gdyni?* poświęconej dziedzictwu gdyńskich protestantów. W opisie Wystawy czytamy: *500 lat po wydarzeniach w Wittenberdze przypominamy o dziedzictwie protestantów w Gdyni i jej okolicach: o życiu parafialnym luteran w Małym Kacku, o ewangelickich kolonistach z Góry Donas czy Polskim Zborze Ewangelicko-Augsburskim z okresu międzywojennego. Opowieść w formie wystawy o gdyńskich ewangelikach jest nie tylko pretekstem do poznania bliżej kościołów protestanckich oraz zasad ich wiary. Jest również źródłem refleksji nad naszą pamięcią i niepamięcią o członkach tych kościołów, którzy tu przez wieki żyli, modlili się i pracowali.*

W kolejnych tygodniach jesieni 2017 roku, jak też początku 2018 roku, wystawie towarzyszyły i będą towarzyszyć wykłady: ks. Marcina Rayssa, prof. Tadeusza Stegnera, Jerzego Kąkola, dra Jerzego Domasłowskiego, dr Małgorzaty Grzywacz i dyr. Jacka Friedricha.

W dniu 25 listopada odbyła się, w siedzibie Europejskiego Centrum Solidarności w Gdańsku, szósta odsłona *Dialogów Dominikańskich*, zatytułowana *Co reformować, co konserwować? Dylematy chrześcijan*. Dyskutanci próbowali odczytać znaczenie momentu dziejów, w którym się znaleźliśmy – pół tysiąclecia po

krzysie i podziale chrześcijaństwa, w epoce gwałtownych przyspieszeń technologicznych, w zjednoczonej Europie, która przeżywa czas próby. W debacie prowadzonej przez ks. Krzysztofa Niedałtowskiego wzięli udział: filozof i politolog – dr Jarosław Głodek OP, teolog – bp prof. ChAT Marcin Hintz, pisarz – Paweł Huelle oraz teolożka – dr Joanna Koleff-Pracka.



Fot. 11. Otwarcie wystawy *Later w Gdyni*

Z kolei w niedzielę, 26 listopada, po nabożeństwie, odbył się uroczysty wernisaż wystawy plakatów autorstwa naszej parafianki – Dominiki Gzowskiej – znanej i cenionej plastyczki, autorki wielu scenariuszy wystaw organizowanych w trójmiejskich i pomorskich muzeach. Plakaty ukazane w *Sali Debory* stanowią jednak pierwszą w jej działalności twórczej tego typu prezentację.

W 2. Niedzielę Adwentu, 10 grudnia, miało miejsce wstąpienie 7 osób do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. To ważne wydarzenie stanowiło duchowe przeżycie nie tylko dla wstępujących, ale także dla całego zboru. Uroczystość wstąpienia do Kościoła poprzedza przynajmniej roczny okres nauki zasad wiary ewangelickiej.

W 3. Niedzielę Adwentu, 17 grudnia, po nabożeństwie w kościele w Sopocie odbył się doroczny Kiermasz Adwentowy, na którym można było zakupić domowe wypieki, ozdoby świąteczne i wiele innych, przygotowanych własnoręcznie przez naszych parafian, produktów i specjalów. Pomysłodawcą i koordynatorem kiermaszu jest od siedmiu lat pastorowa, Iwona Hintz. Dochód z kiermaszu został przeznaczony na pracę z naszymi dziećmi i młodzieżą.

W tę samą niedzielę Adwentu, wieczorem w Kościele Zbawiciela miała miejsce Gwiazdka dla dzieci. Wielowątkowe przedstawienie świąteczne, przygotowane przez ks. Marcina Rayssa oraz pastorową Klaudię Rayss, zostało ciepło przyjęte przez licznie zgromadzonych. Tym razem dzieci wcieliły się w rolę zwierzątek podążających do Pana Jezusa narodzonego w Betlejem. Na koniec spotkania dzieci zostały obdarowane przez świętego Mikołaja prezentami.



Fot. 12. Gwiazdka dla dzieci

Ostatnie dni przedświąteczne wypełnione były spotkaniami adwentowymi i świątecznymi w różnych parafialnych gremiach: Koło Pań Seniorek, Spotkania dla osób zainteresowanych protestantyzmem, Rada Parafialna, Chór „Gloria Dei”, Koło Studium Biblijnego oraz Koło Młodzieży. Ważnym elementem przedświątecznej tożsamości ewangelickiej i duchowości są odwiedziny osób samotnych i w podeszłym wieku, do których docierają w tym czasie duchowni.

Koniec roku to świąteczne nabożeństwa i pożegnanie mijającego roku podczas sylwestrowego nabożeństwa w Kościele, które stanowi okazję do podziękowania Bogu za błogosławieństwo minionych 12 miesięcy.

Rok 2017 – **Rok Jubileuszu 500 lat Reformacji** – był niezwykle ważnym czasem dla ewangelików na całym świecie. Polskie obchody tego wydarzenia miały szczególną rangę. Także trójmiejskie i szerzej – pomorskie przeżywanie tego wydarzenia miało podniosły charakter. Przez cały rok staraliśmy się w różny

sposób i różnymi środkami ukazać bogactwo reformacyjnego dzieła odnowy Kościoła, które zapoczątkowali Marcin Luter, Filip Melanchton czy Johannes Bugenhagen. W XVI w. na polskiej mapie ewangelicyzmu Gdańsk pełnił szczególną rolę. To dziedzictwo staraliśmy się nie tylko ukazać, ale również na różnych płaszczyznach aktualizować i uwspółcześniać. Ufamy, że ogrom włożonej pracy w obchody Jubileuszu 500 lat Reformacji będzie owocował przez długie lata.

Opracowano na podstawie materiałów własnych oraz dokumentacji Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku-Sopocie.