

ISSN 1898-1127

GDAŃSKI ROCZNIK
EWANGELICKI

vol. XII

Gdańsk 2018

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 Mattek – UMK, Magdalena I. Sacha – UG, Tadeusz Stegner – UG,
dr Józef Szymeczek – Uniwersytet Ostrawski, Czechy*

REDAKCJA

*bp Marcin Hintz – redaktor naczelny,
Krzysztof M. Różański, Marta Borzych, Maria Drapella, Astrid Gotowt – sekretarz, Iwona Hintz,
Maria Urbańska-Bożek
Redaktor działu Historia – Tadeusz Stegner
Redaktor języka angielskiego – Bolesław Borzycki*

RECENZENCI STALI

*ks. dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG; prof. dr hab. Grzegorz M. Jasiński;
prof. dr hab. Hans-Martin Barth; dr hab. Sławomir Kościelak, prof. UG*

RECENZENCI BIEŻĄCEGO NUMERU

*dr hab. Anna Błażejewska; dr Renata Czyż; dr hab. Zbigniew Danielewicz; dr Jerzy Domastowski;
dr Christoph Ehricht; dr hab. Maria Gołębiewska, prof. PAN; prof. dr hab. Igor Hałagida;
dr hab. Monika Jakubiak-Raczkowska; ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła; ks. dr hab. Zdzisław Kropidłowski,
prof. UKW; dr hab. Grażyna Kubica-Heller; dr Aleksandra Lipińska; dr hab. Tomasz Orłow;
dr Piotr Paluchowski GUMed.; prof. dr hab. Waldemar Rozynkowski; dr hab. Piotr Sikora, prof. A.I.K.;
dr hab. Adrian Uljasz, prof. UR; dr Marcin Wistocki; dr Lucyna Żukowska*

WYDAWCA

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

SKŁAD

Przemysław Jodłowski

PROJEKT OKŁADKI

Jerzy Kamrowski

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

DRUK

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

Prawa autorskie zgodne z „Creative Commons – Uznanie autorstwa CC BY4.0”
Wersją pierwotną czasopisma jest wersja drukowana (wydanie papierowe)

Czasopismo „Gdański Rocznik Ewangelicki” jest indeksowane w bazach:
CEEOL (*Central and Eastern European Online Library*),
CEJSH (*Central European Journal of Social Sciences and Humanities*), *Index Copernicus*, ERIH+

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 wprowadzenia*.....7

HISTORIA

KS. PROF. MARIAN BENDZA, <i>Genoontologiczny wymiar chrystianizacji na przykładzie ziem Półwyspu Bałkańskiego</i>9	9
VOLKER LEPPIN, <i>Kulturelle Transformationen in Europa um 1500</i>25	25
ADAM SZARSZEWSKI, PIOTR PALUCHOWSKI, <i>Wybrane aspekty dobroczynności w protestanckim Gdańsku (XVI-XVIII w.)</i>55	55
ALICJA SAAR-KOZŁOWSKA, <i>Przekaz o królownie Annie Wazównie wyrażony w jej pomniku grobowym</i>73	73
KS. ARTUR ALEKSIEJUK, ELŻBIETA ALEKSIEJUK, <i>Chrześcijański idealizm pedagogiczny Konstantina P. Pobiedonoscewa (1827-1907)</i> 104	104
KATARZYNA SZKARADNIK, <i>Przeszłość i współczesność polskiego luteranizmu w korespondencji Jana Wantuly (1877-1953) i jego syna Andrzeja (1905-1976), późniejszego zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL</i> 121	121
ADRIAN ULJASZ, <i>Jan Sztwiertnia (1911-1940). Wiślański kompozytor, animator kultury i pedagog, ofiara hitlerowskiego obozu Mauthausen-Gusen</i> 138	138
JAROSŁAW KŁACZKOW, <i>Die Regierung gegenüber der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in den Jahren 1945-1951</i> 158	158
PIOTR KALLALAS, <i>Powojenne losy Szpitala Diakonisch-Ewangelickich – historia placówki w latach 1945-1955</i> 174	174
TEOLOGIA	
HENNING THEIBEN, <i>Theologische Verantwortungsethik im europäischen Umbruch. Der rheinische Präses Peter Beier und die Evangelische Kirche der Union</i> 191	191
JÓZEF MAJEWSKI, <i>Laudatissima virgo. Maryja w dialogu katolicko-luterańskim w USA</i> 209	209
KS. GRZEGORZ SZAMOCKI, <i>Konsultacje u lekarza znakiem wiary w Boga, w świetle Syr 38,1-15</i> 240	240
JOSHUA HANSON, <i>Etyczne kontrowersje wokół metody in vitro w stanowiskach i wypowiedziach Ewangelickiego Kościoła Niemiec i Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce</i> 261	261

VARIA

- JACEK A. PROKOPSKI, *Filozofia życia religijnego, czyli Kierkegaard o relacji nauczyciel – uczeń* 282
- ŁUKASZ OSTRUSZKA, *Luter w epoce lajków. Analiza obchodów 500-lecia Reformacji w mediach społecznościowych – wnioski i wyzwania* 297

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

- MARCIN HINTZ, MICHAŁ HUCAŁ, *Wielowymiarowość ewangelickiego prawa kościelnego. Analiza porównawcza i teologiczno-prawna (Jerzy Sojka)*..... 311
- JAROSŁAW KŁACZKOW, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918-1939 (Tadeusz Stegner)*..... 317
- ANETA SOKÓŁ, *XXII Forum Ewangelickie „Ewangelicy Niepodległej. Dzieje i współczesność obywatelskiego zaangażowania”, Wisła 14-16.09.2018 r.* 321

KALENDARIUM

- IWONA HINTZ, *Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2018* 329

Contents

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

HISTORY

- REV. MARIAN BENDZA, *Genoontological Dimensions of Christianity on Example of the Land of the Balkan Peninsula*9
- VOLKER LEPPIN, *Cultural Transformations in Europe around 1500*25
- ADAM SZARSZEWSKI, PIOTR PALUCHOWSKI, *Selected Aspects of Charity in the Protestant Gdańsk in the XVI-XVII Centuries*.....55
- ALICJA SAAR-KOZŁOWSKA, *Message on Anna Vasa of Sweden Expressed by an Arrangement of Ideas Depicted on her Tomb Monument*.....73
- KS. ARTUR ALEKSIEJUK, ELŻBIETA ALEKSIEJUK, *Christian Pedagogical Idealism According to Konstantin P. Pobedonostsev (1827-1907)*..... 104
- KATARZYNA SZKARADNIK, *The Past and Present of the Polish Lutheranism in the Correspondence of Jan Wantuła (1877-1953) and his Son Andrzej (1905-1976), later on the Head of the Evangelical Church of the Augsburg Confession in the Polish People's Republic*..... 121
- ADRIAN ULJASZ, *Jan Sztwiertnia (1911-1940). Wisła-town Composer, Organizer of Cultural Activities and Teacher, Victim of Mathausen-Gusen Nazi Camp* 138
- JAROSŁAW KŁACZKOW, *The Attitude of the State Authorities towards the Evangelical-Augsburg Church within 1945-1951* 158
- PIOTR KALLALAS, *Post-war Fate of the Evangelical Deaconess' Hospital – History of the Establishment within 1945-1955* 174

THEOLOGY

- HENNING THEIBEN, *Peter Beier, President of the Evangelical Church in Rhineland and the Evangelical Church of the Union*..... 191
- JÓZEF MAJEWSKI, *Laudatissima virgo. Maria in the Catholic-Lutheran Dialogue in the USA*..... 209
- REV. GRZEGORZ SZAMOCKI, *Consulting a Doctor as a Sign of Faith in God within the Context of Sirach 38,1-15* 240
- JOSHUA HANSON, *Ethical Controversies on in Vitro Fertilisation in the Attitudes and Statements of the Evangelical Church in Germany and the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland*..... 261

VARIA

- JACEK A. PROKOPSKI, *Philosophy of Religious Life, or Kierkegaard on Teacher-Learner Relationship*..... 282
- ŁUKASZ OSTRUSZKA, *Luther in the Era of “likes”. Analysis of the Celebration of the 500th Anniversary of the Reformation in Social Media – Insights and Problems* 297

REVIEWS AND REPORTS

- MARCIN HINTZ, MICHAŁ HUCAL, *Multi-dimensional Nature of the Evangelical Church Law. Comparative and Theological-Legal Analysis (Jerzy Sojka)* 311
- JAROSŁAW KŁACZKOW, *The Evangelical-Augsburg Church in Poland within 1918-1939 (Tadeusz Stegner)* 317
- ANETA SOKÓŁ, *XXIIth Evangelical Forum „Evangelicals in the Independent Poland. Historical and Present Times of the Civic Commitment“, Wisła 14-16.09.2018 r.* 321

CALENDAR

- IWONA HINTZ, *Chronicle of Events in the Evangelical-Lutheran Parish in Gdańsk, seated in Sopot, in the year 2018* 329

Słowo wprowadzenia

**Wielce Szanowni Państwo,
Czcigodni Czytelnicy „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”!**

Minął kolejny rok pracy Rady Naukowej i Redakcji „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”. Po wielkich obchodach Jubileuszu 500-lecia Reformacji, który znalazł także swój wymiar w szczególnym, reformacyjnym numerze GRE, w roku 2018 powróciliśmy do normalnego trybu pracy. Oddajemy Państwu do lektury i oceny kolejny tom naszego czasopisma.

„Gdański Rocznik Ewangelicki” ma już stałe miejsce w polskiej debacie humanistycznej, spełnia wszystkie formalne kryteria stawiane czasopismom naukowym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Ciągłe zmieniający się proces ewaluacji czasopism zobowiązuje Radę Naukową i Redakcję do szczególnej dbałości o poziom merytoryczny i formalny artykułów. Wszystkie teksty są omawiane w pierwszym rzędzie w gronie Rady i Redakcji, a następnie poddawane procesowi recenzyjnemu w trybie double-blind. Każdy artykuł podlega ocenie dwóch recenzentów. Z powodu negatywnej oceny eksperckiej, kilku z nadesłanych tekstów nie mogliśmy opublikować w bieżącym Roczniku. „Gdański Rocznik Ewangelicki” został zgłoszony do ministerialnego konkursu „Wsparcie dla czasopism naukowych”.

Struktura bieżącego tomu jest podobna do poprzednich. Artykuły zamieszczone są w działach: *Historia*, *Teologia* oraz *Varia*. W tym ostatnim znajdują się teksty o charakterze interdyscyplinarnym.

W bieżącym numerze znalazło się dziewięć artykułów naukowych poświęconych problematyce historycznej. W dziale *Historia* znalazł się tekst przesłany przez śp. ks. Mariana Bendzę, prawosławnego duchownego i profesora Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, który w minionym roku został odwołany do wieczności. Tekst został więc wydrukowany w pierwotnie przesłanej nam formie.

W bieżącym tomie znalazły się trzy teksty niemieckojęzyczne, w tym jeden autorstwa Volkera Lepina, niemieckiego historyka i teologa światowej sławy. W dziale *Teologia* znajdują się trzy teksty, w tym jeden niemieckojęzyczny, poświęcony wybitnej postaci niemieckiego protestantyzmu lat 90. XX w., ks. prezesowi Peterowi Bierowi. Dział *Varia* zawiera dwa artykuły. W dziale *Recenzje* odnajdą Państwo trzy interesujące omówienia najnowszych publikacji dotyczących protestantyzmu. Całość dopełnia, jak w każdym numerze, *Kronika wydarzeń Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie*.

Zapraszamy do odwiedzania naszej strony internetowej: www.gre.luteranie.pl, gdzie znajdą Państwo pełne wersje wszystkich artykułów opublikowanych na naszych łamach od początku istnienia czasopisma. Na stronie www zamieszczamy

wymagania redakcyjne w języku polskim i angielskim adresowane do przyszłych Autorów, jak też bieżące informacje związane z naszym czasopisem.

Nasz Rocznik od kilku lat indeksowany jest w wielu międzynarodowych bazach, w tym na platformie ERIH+, prowadzonej przez norweską fundację naukową. Pełne teksty artykułów zamieszczonych w GRE nieustannie dostępne są w międzynarodowych, naukowych bazach danych: CEJSH – The Central European Journal of Social Sciences And Humanities (www.cejsh.icm.edu.pl) oraz CEEOL – Central an Eastern European Online Library (www.ceeol.com). Nasze czasopismo indeksowane jest również w bazie Index Copernicus (www.indexcopernicus.com), który przyznał GRE za rok 2017 Index Value (ICV) w wysokości 65,73 punktów.


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

Jako Rada Naukowa i Redakcja GRE, czynimy wszystko, by nasz będący jedynym naukowym pismem środowiska luterańskiego w Polsce, spełniał swoją misję, przyczyniając się do podejmowania coraz to nowych badań nad ewangelicyzmem. Pragniemy, by Rocznik pełnił również funkcję popularyzatorską dlatego corocznie zamieszczamy *Kronikę* wydarzeń dziejących się w trójmiejskiej parafii ewangelickiej i w Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej. Ufamy, że GRE staje się coraz ważniejszym i wyraźniej słyszonym głosem w dyskusji akademickiej historyków protestantyzmu, teologów, biblistów, jak też w zakresie szeroko pojętej humanistyki

Dziękuję serdecznie wszystkim, którzy przyczynili się do powstania kolejnego numeru i zapraszam do współpracy. Autorom tekstów dziękuję za współpracę przy tworzeniu ostatecznej wersji tekstu i zaangażowanie w proces adiustacyjny.

Jako redaktor naczelny, dziękuję również całemu Zespołowi Redakcyjnemu za wielkie zaangażowanie w niełatwym procesie adiustacji nadesłanych do Redakcji tekstów. Nadmieniam, że wszystkie osoby zaangażowane w proces powstania Rocznika wykonują swoją pracę *pro publico bono*. Za Państwa wielkie zaangażowanie składam serdeczne podziękowanie.

Życzę Czytelnikom interesującej lektury, Autorom satysfakcji z finalnych wersji ich tekstów, a Wszystkim życzę Bożego Błogosławieństwa!



ks. bp Marcin Hintz – redaktor naczelny

Ks. prof. Marian Bendza

Genoontologiczny¹ wymiar chrystianizacji na przykładzie ziem Półwyspu Bałkańskiego

Streszczenie: Powyższy artykuł odnosi się do sytuacji zaistnienia chrześcijaństwa na Półwyspie Bałkańskim. Dla Autora sprawą nieporównanie ważniejszą niż nagromadzenie faktów historycznych, które zresztą nie są w owym okresie zbyt liczne, wydaje się analiza fenomenu chrześcijańskiego pojawiającego się w kontekście pierwszych symptomów upadku Cesarstwa Rzymskiego i rozpoczynającej się nowej ery religijnej i kulturalnej. W świetle tej analizy chrześcijaństwo ujawnia swój nadprzyrodzony dynamizm, niezwykły nawet w przypadku egzystencjalnych przeciwności.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, chrystianizacja, Półwysep Bałkański

Summary: Genoontological Dimensions of Christianity on the Example of the Balkan Peninsula

The article presents the situation of Christianity on the Balkan Peninsula at the initial moment of its emergence. The Author's major intention is not to gather facts that, as a matter of fact, are not numerous, but on the analysis the Christian phenomenon within the context of the appearing symptoms of the fall of the Roman Empire and beginnings of the new religious and cultural era. The analysis reveals supernatural dynamics of Christianity and its invincible forces even in case of existential adversities.

Keywords: Christianity, Christianization, the Balkan Peninsula

Niniejsze opracowanie stanowi kolejną próbę refleksji nad jakością zaistnienia chrześcijaństwa w wymiarze prawosławnym, gdy ma ono charakter

¹ Genoontologia – analiza bytu w aspekcie jego początku. Początek można traktować dwójako: punktowo – jako moment zaistnienia bądź linearnie – jako początkowy etap realizacji jakości zaistnienia. W naszym przypadku, z uwagi na charakter podejmowanego tematu, wystąpi drugi rodzaj podejścia metodologicznego, z założeniem, iż etap początkowy obejmie okres od ok. roku 50 do 312 *post Christum*. Por. ks. J. Laska, *Kościół, Eklezja, Chrystus*, Warszawa 2012, s. 12 [rękopis].

misyjny, charakterystyczny zarówno dla okresu apostołskiego, jak i poapostołskiego. Wskazana refleksja odnosi się do Półwyspu Bałkańskiego jako miejsca geograficznego istotnego w etnicznym oraz kulturowym aspekcie, ważnego więc i pod względem strategicznym, i cywilizacyjnym, obszaru późniejszego oddziaływania dwu istotnych nurtów chrześcijańskich – zachodniego i wschodniego.

Z tego powodu pominięto szczegóły etnogenetyczne, które w naszym przypadku mogłyby nie tylko nie wspomóc jasności przekazu, lecz stać się okazją do niepożądanych asocjacji bądź dygresji. Jak się wydaje, najkorzystniejszym sposobem przedstawienia zagadnień jest ograniczenie ich do czterech aspektów: dwu związanych z kwestią narodowo-terytorialną (kategoria grecka i serbska) i dwu powiązanych z jakością apostołską i poapostołską kerygmy (wątek judaistyczny i niejudaistyczny). Celem tak określonej metodyki i treści, jakże niekompletnego opracowania, jest jakościowa prezentacja zaistnienia chrześcijaństwa jako Bożej propozycji, mającej znaczne reperkusje w odniesieniu do spraw egzystencjalnych i obyczajowych.

Niniejszy artykuł nie jest zatem pracą *par excellence* historyczną, nie ogranicza się też wyłącznie do refleksji teologicznej. Można powiedzieć, iż zawarta w nim treść i wypływające z niej wnioski mogą się stać punktem wyjścia do pełniejszego pojmowania współczesnej sytuacji eklezjalnej, a także zrozumienia niepożądanych zjawisk obecnej doby, jakimi na pewno są prześladowania chrześcijan czy sekularyzacja społeczeństw. *Christianitas necessaria hominibus ad authenticam existentiam construendam*².

Cur Christianitas³?

To pozornie truistyczne pytanie ma jednak ściśle określone konotacje. O ile zaistnienie eklezjalne wiąże się z Tajemnicą Chrystusowego Wcielenia, o tyle Wcielenie wiąże się z dziełem odkupienia człowieka. A zatem Eklezja to narzędzie Odkupienia, istotny element budowania chrześcijańskiego życia, które staje się autentycznym faktorem lepszej sytuacji świata, dzięki pełniejszej realizacji wymiaru miłości, co wiedzie do osiągnięcia właściwego wymiaru godności ludzkiej.

W ten sposób chrześcijaństwo jawi się jako koniunktywny fenomen przekazu Objawienia i *praxis* egzystencji, czynników poznawczych i woli-

² Albowiem chrześcijaństwo niezbędne jest ludziom dla budowania autentycznej egzystencji (łac.)

³ Dlaczego chrześcijaństwo? (łac.)

nych. Odbiorca, a raczej podmiot misyjny, bo z takimi w przeważającej mierze mamy do czynienia w omawianym okresie, generuje sytuację, która będzie się powtarzać w przyszłości: wszak apostołskość eklezjalna tożsama jest z misyjnością.

Misyjność dysponuje więc istotnym odniesieniem antropologicznym – wszystko dzieje się ze względu na człowieka, zgodnie z Chrystusowym przekazem o człowieku-opość⁴. W omawianej dobie ogląd człowieka nie podlegał istotnemu zróżnicowaniu – istniejący monizm systemowy ewokował równocześnie „dualizm mentalny”: człowieka pojmowano albo jako sługę Boga (system judaistyczny), albo jako element społeczny, bardziej lub mniej zniewolony (system niejudaistyczny).

Misyjność stanowi również istotę życia eklezjalnego, co potwierdza Chrystusowy nakaz misyjny, nakazujący realizację sakramentalną wiązać z kerygmą, którą należy zanieść aż na krańce ziemi jako świadectwo Chrystusa.

Nie możemy jednak zapominać, iż wyjście poza teren palestyńsko-libański⁵ wiązało się nie tylko z opuszczeniem teokratycznej struktury społecznej, nie tylko z pominięciem formalnego i treściowego uwzględnienia kontekstu judaistycznego, lecz także, o czym się niemal nie wspomina, z wyjściem z kręgu małych osiedli i bliskich odległości do metropolii i rozległych terenów. W ten sposób przekaz misyjny nie tylko musiał uwzględnić element cywilizacji pogańskiej, lecz także uwarunkowania geograficzne.

Niezależnie jednak od jakości przekazu, istotne w nim miejsce zajmuje Głosiciel-Apostoł, którego jakość funkcyjną warunkuje podmiot misyjny. Z jego słuchania rodzi się wiara, na podstawie której dokonuje się usprawiedliwienie i potwierdza Dzieło Odkupienia, które oddziałuje nie tylko na podmiot misyjny, lecz i na Głosiciela. Innymi słowy, na podstawie słuchania buduje się rzeczywistość eklezjalna i otwiera szansa zbawienia ludzkiego.

Odpowiedź na pytanie śródtytułu zawiera się zatem w dwu płaszczyznach ideowych:

- chrześcijaństwo to eklezjalne dzieło usprawiedliwienia;

⁴ Por. *Mt 16,16a*. Wskazany *passus* odnoszono do prymatu Piotrowego, jednakże możliwe jest też bardziej ogólne jego odczytanie: Piotr to reprezentant ludzi, którzy stoją u podstaw eklezjalnego oddziaływania Boga zarówno jako Apostołowie (Dwunastu), jak też jako podmioty misyjne. Różnica daje się zauważyć jedynie w jakości funkcji, nie zaś w godności. Nie można też pomijać współzależności pomiędzy jedną funkcją a drugą.

⁵ Ewangeliczne wzmianki o Tyrze i Sydonie odnoszą się właśnie do ziem należących obecnie do Libanu.

– chrześcijaństwo to eklezjalne dzieło zwiastowania Bożej Prawdy, a pośrednio rozwój zdobyczy cywilizacyjnych.

W obu przypadkach zwiastowanie odgrywa istotną rolę, choćby ze względu na to, że w omawianej epoce zapis stanowił element wtórny, a pamięć ludzka była imponująca⁶.

Kerygma apostołskie

Analizując zagadnienie chrystianizacji Półwyspu Bałkańskiego w aspekcie genoontologicznym, mamy na myśli zwłaszcza oddziaływanie św. Pawła z Tarsu. Zarówno miejsce pochodzenia, jak i wykształcenie teologiczne w jerozolimskiej szkole Rabbi Gamaliela czy faryzejski⁷ wymiar judaistycznego przeżywania, czyniło zeń zwornik doskonale znanych idei judaistycznych z prowadzoną refleksją chrystologiczną. Jak się wydaje, doskonale przygotowany do dzieła apostołskie faryzeusz Paweł nauczaniu temu nadawał charakter judaistyczny, który starał się zachowywać, także wychodząc poza pierwotny, obejmujący jego własne środowisko, obszar działania. Taki charakter postępowania apostołskie tłumaczy pierwotne założenie rozpoczynania dzieła ewangelizacyjnego od kontaktów z miejscową diasporą żydowską, zwyczajem rabinistycznym w synagogach zwiastując Naukę Pańską, by dopiero w drugiej niejako fazie skierować się do mieszkańców pochodzenia innego niż żydowskie⁸.

W pierwotnym założeniu judaistyczni mieszkańcy Półwyspu nadawali się znakomicie na przekazicieli chrześcijańskiego nauczania – rozumieli je bowiem nie tylko ze względu na własne przygotowanie mentalne i duchowe, lecz także ze względu na rolę, jaką pełnili w społeczeństwie: z ustanowienia

⁶ Nawet obecnie spotkać można na terenie Półwyspu Bałkańskiego właśnie ludzi potrafiących pamięciowo opanować dziesięć tysięcy wersetów narodowych poematów.

⁷ W tym przypadku używam tego przymiotnika nie w konotacji negatywnej, gdyż nawet przekaz ewangeliczny wskazuje na choćby dwu wybitnych faryzeuszów-chrześcijan (ukrytych), jakimi byli właśnie Gamaliel czy Józef z Arymatei.

⁸ Ks. M. Bendza, *Historia Kościoła prawosławnego w Grecji*, Warszawa 2017, s. 31. Nawet pobieżna analiza przekazu *Dziejów Apostołów* sugeruje, iż skierowanie się wyłącznie do pogan podyktowane zostało nie pobudkami teologicznymi, lecz brakiem głębszego zainteresowania, jeśli nie wrogością środowiska judaistycznego. Jak się jednak okaże, przekaz chrześcijański nie był też rzeczą łatwą dla pogan: gdy św. Paweł na ateńskiej agorze zwiastował Zmartwychwstanie Chrystusa (*Anástasis*), słuchacze *in gremio* zrozumieli ten przekaz jako „informację” o nowej bogini Anastazji.

Bożego byli dziedzicami Bożej Obietnicy, zamieszkującymi cały obszar Helady kontynentalnej i wyspowej. Jak czytamy w *Pierwszej Księdze Machabejskiej* (15, 23), zamieszkiwali oni Spartę, Skion, wyspy Delos, Samos, Rodos, Kos, byli obecni w stolicy Krety Gortinie...

Z innych zaś źródeł wiadomo, iż można ich też było spotkać w Argos, Koryncie, Tesalii, Beocji, Macedonii, Etolii i Attyce, co zresztą potwierdza Pismo. Choć pojawiali się w każdym niemal zakątku prowincji, przecież ich zasiedlenie nie było równomierne, co w znacznej mierze znajdzie swe odbicie w jakości Pawłowego nauczania apostolskiego⁹.

Jak się jednak okaże, ekskluzywne oparcie się na Żydach nie przyniesie w praktyce pożądaných rezultatów z uwagi na dość częste zatargi. Prężnie zorganizowane w poszczególnych miastach diaspory dostrzegały w zwiastunach chrześcijaństwa zagrożenie nie tylko dla własnej egzystencji narodowej, lecz także dla właściwego oddawania czci Bogu; wydawało się, iż pozbawienie jej elementu badania Pisma i ścisłego przestrzegania tak Bożych, jak i faryzejskich (czyli ustalonych przez przywódców duchowych Ludu) przykazań nie tylko cześć tę zuboży, lecz spowoduje nawet całkowity jej zanik. Jak się wydawało, zwrot ku poganom okazywał się potrzebą chwili¹⁰.

Najbardziej owocnym czasem realizacji tego zamiaru była druga i trzecia podróż apostolska św. Pawła, podczas których założono gminy chrześcijańskie w Filippi, Salonikach, Berei i Koryncie¹¹.

Z teologicznego punktu widzenia działalność apostolska wśród nieobrzezanych mogła wszelako oznaczać nie tyle uniwersalizm nauki Chrystusa, ile duchowe i mentalne odcięcie od judaistycznych korzeni. Ta negatywna tendencja miała jednak też swój wymiar pozytywny: przewartościowanie w kwestii Wybrania i Powołania Bożego. Wybranie miało się odtąd utożsamiać nie z przynależnością narodową, lecz z odniesieniem do Chrystusa, Mesjasza¹².

⁹ Na przykład w Filippi społeczność żydowska była tak mała, że nie dysponowała odpowiednimi środkami na wybudowanie synagogi. Świadczą o tym Łukaszowe słowa relacji: W szabat wyszliśmy za bramę nad rzekę, gdzie – jak sądziliśmy było miejsce modlitwy (Dz 16, 13). Por. też ks. M. Bendza, *Historia Kościoła prawosławnego*, dz. cyt., s. 32, a także E. Sakowicz, *Religie niechrześcijańskie*, [w:] *Grecja. Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1993, s. 66.

¹⁰ Por. ks. M. Bendza, *Historia Kościoła prawosławnego*, dz. cyt., s. 33.

¹¹ Por. A. Decaux, *Święty Paweł*, tłum. W. Gadomska-Bounakoff, Warszawa 2006, s. 129-131.

¹² Tamże.

Nieco paradoksalnie właśnie apostołstwo wśród pogan miało się okazać znacznie łatwiejszą i bardziej owocną formą zwiastowania wiary. Wpojenie zamiłowania do mądrości filozoficznej, rozbudzającej ciekawość słuchaczy, zwłaszcza ateńskich (nie bez ironii określanych przez św. Łukasza jako poświęcających czas jedynie na omawianie bądź na wysłuchiwanie czegoś nowego – *Dz* 17, 22) umożliwiało (teoretycznie) zaakceptowanie przekazu apostołskiego, zwłaszcza w kręgu przedstawicieli niższych warstw społecznych. Nawrócenia osób ważnych nie były zapewne zbyt częste, skoro każdorazowo autor biblijny poświęca im sporo uwagi.

Apostoł Paweł w *Listie do Rzymian*¹³ tak podsumowuje swą misję: „Oto od Jerozolimy i na całym obszarze, aż po Ilirię dopełniłem obwieszczenia Ewangelii Chrystusa. A poczytywałem sobie za punkt honoru głosić Ewangelię jedynie tam, gdzie imię Chrystusa było jeszcze nieznanne, by nie budować na fundamencie położonym przez kogo innego”.

Przytoczona wypowiedź apostołska zdaje się sugerować, iż na terenie Półwyspu istniały już wcześniej próby chrystianizacyjne, trudno jednak dziś ustalić przez kogo prowadzone¹⁴. Ważnym *novum* apostołskiej posługi św. Pawła było dostrzeżenie kobiet i powierzanie im odpowiedzialnych zadań¹⁵.

Okres apostołski i wczesny poapostołski charakteryzuje się też początkową fazą prześladowań chrześcijan. Zainicjowane na ziemi palestyńskiej, wnet przeniosły się na Półwysep Bałkański, wzniecone przez przedstawicieli judaizmu, rychło stały się elementem doktryny cesarskiej. Przykładem zwolennika takiej doktryny może być cesarz Trajan (53-117). Za czasu jego panowania zginął w Dyrrachium¹⁶ jeden z tamtejszych męczenników – św. Astius, pierwszy biskup tego miasta. Męczeńską śmierć ponieśli w tym

¹³ *Rz* 15, 19-20.

¹⁴ W środowisku prawosławnym za apostołskiego poprzednika Pawła uważa się św. Piotra. Taka supozycja nie wydaje się jednak uprawniona z uwagi na kilka szczegółów przekazu biblijnego. Nie wdając się w ich rozważanie, powiedzmy ogólnie, iż Piotr bardzo długo dorastał do porzucenia uznawania nadrzędności Prawa (Tory) i związanych z nią konotacji, co potwierdza choćby jego postawa na tzw. soborze jerozolimskim. Na podjęcie wyprawy w kierunku Półwyspu Bałkańskiego nie miałby po prostu czasu, a zresztą zgodnie z umową, miał się zająć chrześcijanami wywodzącymi się wyłącznie, *ex circumcisionibus*, spośród obrzezanych. Ten zresztą dualizm chrześcijański (obrzezany i nieobrzezany) przez kilka wieków jeszcze będzie dawał znać o sobie.

¹⁵ Por. A. Decaux, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 131.

¹⁶ Obecnie Durres w Albanii.

samym czasie Peregryn¹⁷ i Lucjan¹⁸, a w Buthrotum¹⁹ w połowie III stulecia – św. Terinus²⁰.

Zwiastowanie poapostolskie

Powyższy śródtytuł uznać można wyłącznie za kwestię umowną, faktycznie bowiem do II w. po Chrystusie jedność nauczania apostolskiego z „poapostolskim” gwarantowała działalność ucznia św. Jana, męczennika Polikarpa ze Smyrny, którego wychowankiem był św. Ireneusz z Lyonu. Również rozpoczęte w „okresie wcześniejszym” prześladowania trwały nadal. Faktyczną cezurą jest zatem wyłącznie fakt śmierci ostatniego Apostoła Pańskiego, św. Jana (ok. roku 100).

Istotną przesłanką historyczną omawianego okresu jest również fakt ostatecznego ustalenia granic Imperium Rzymskiego, co nastąpiło za czasów cesarza Kommodusa (180-192), w wyniku poszerzenia terytorium o ziemie Galów, Germanów i Partów oraz inne mniejsze terytoria. Przyjmuje się, iż w czasach rozkwitu (II i III stulecie naszej ery) obszar Cesarstwa wynosił niemal 5,7 mln km², mieszkało zaś na nim 120 mln obywateli, co stanowiło wówczas około 2/5 populacji świata²¹.

Zarządzanie tak rozległym, zróżnicowanym etnicznie obszarem, mimo istnienia wspaniałej sieci dróg, było znacznie utrudnione. *Pax Romana* – pokój rzymski trwający już kolejny wiek nie sprzyjał jednak wzrostowi gospodarczemu, opartemu w znacznej mierze na grabieży podbitych terenów, łupach wojennych i sprzedaży niewolników. Jednocześnie istniało realne zagrożenie najazdami barbarzyńskimi.

¹⁷ Być może był to jakiś nieznan z imienia pielgrzym wędrujący do Ziemi Świętej (*peregrinus* – pielgrzym).

¹⁸ Lucjan – uczeń apostolski, uważany za pierwszego męczennika.

¹⁹ Buthrotum – w początkach II w. *post Christum* centralny ośrodek prowincji *Epirus vestus* wydzielonej z Macedonii; stolica historycznej diecezji w Epirze ustanowionej w VI stuleciu, obecnie diecezja tytularna.

²⁰ Św. Terinus – być może kolejny bezimienny męczennik; jego imię może oznaczać „wywodzący się z ziemi” (w opozycji do św. Marina, „wywodzącego się z morza”, domniemanego założyciela państewka San Marino); wzmianki o wspomnianych przypadkach męczeństwa: J. Haniński, J. Leśny, *Historia Albanii*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 54.

²¹ Por. T.J. Craughwell, *Jak najazdy barbarzyńców ukształtowały współczesny świat*, tłum. U. Kowalczyk, Warszawa 2009, s. 14-15.

Po abdykacji Dioklecjana w 303 r. nastąpiło pół wieku względnego spokoju, nie wolnego jednak od sporadycznych najazdów zewnętrznych²². Sytuacja wydawała się jednak groźna, skoro spowodowała zmianę siedziby urzędów cesarskich. Stolicą została położona nieco na uboczu, lecz zabezpieczona mokrądlami Rawenna; znajdujący się niemal w symetrycznym środku północnej części Półwyspu Apenińskiego Mediolan, mimo solidnych murów obronnych, nie wydawał się bezpieczny²³.

W ostatnim ćwierćwieczu III w. istotnym elementem misyjnej fazy rozwoju chrześcijaństwa była działalność św. Erazma²⁴. Ten zmarły w roku 303 biskup doświadczył męczeństwa na terenie Półwyspu Bałkańskiego. Ciężko ranny schronił się do włoskiej miejscowości Formio nieopodal Gaety, gdzie w wyniku odniesionych obrażeń zakończył życie. Na miejscu jego zgonu wnet wybudowano bazylikę. Kult świętego rozprzestrzenił się bardzo szybko. Uznano go też za patrona śródziemnomorskich marynarzy²⁵.

Finałem omawianego okresu jest realizowany w IV stuleciu proces tolerancyjny. Rozpoczął go w roku 311 cesarz Galeriusz. Według legendy dokonał tego ze strachu przed chrześcijańskim Bogiem, który rzekomo miał go ukarać chorobą za wcześniejsze prześladowania Swoich czcicieli²⁶.

Treść edyktu Galeriusza zdaje się jednak odmiennie przedstawiać zagadnienie. Cesarz za pomocą tego dokumentu miałby uzdrowić sytuację w Imperium, którego rozpad przewidywał jako wynik kryzysu dawnej, pogańskiej religii. Na podstawie dotyczącej edyktu relacji Laktancjusza chrześcijan bowiem „z niewiadomego powodu ogarnął taki upór i takie zawładnęło nimi urojenie, że nie szli za ustawami ludzi starożytnych, lecz według swego uznania i zachcianki sami sobie czynili prawa i w różnych miejscach gromadzili wyznawców”²⁷.

²² Na przełomie III i IV w. były to najazdy sarmackie i (zwłaszcza) gockie.

²³ Por. E. Wipszycka, *Wstęp*, [w:] *Sokrates Scholastyk, Historia Kościoła*, przekł. S.J. Kazikowski, PAX, Warszawa 1986, s. 9.

²⁴ Zwanego także św. Elmo. Wiadomości o jego życiu są bardzo skąpe, w większości legendarne. Potwierdzając, co wcześniej powiedziano o ważności legendy dla chrześcijańskiej wiary, trzeba jednak dodać, iż w tym przypadku mamy do czynienia z legendami związanymi z różnymi osobami, obdarzonych tym samym imieniem.

²⁵ Por. J. Haniński, J. Leśny, *Historia Albanii*, dz. cyt., s. 55.

²⁶ Por. B. Nadolski, *Liturgia i liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 34. M. Cary, H.H. Scullard, *Dzieje Rzymu*, tłum. J. Schwakopf, t. II, s. 376. Chorobą tą był prawdopodobnie nowotwór złośliwy, który zmienił postać cesarską w sposób przerażający.

²⁷ Zob. A. Krawczuk, *Konstantyn Wielki*, Warszawa 1985, s. 91.

Edykt miał więc znaczenie ogólnoimperialne (uporządkowanie spraw wiary i spraw społecznych), a bezpośrednią przyczyną jego zaistnienia była świadomość cesarska, że wierzący w Chrystusa odrzucają pogański kult bożków. W dokumencie cesarz pisze: „Spojrzelśmy na tę sprawę przez naszą niezmierną łagodność, zgodnie z naszym stałym obyczajem okazywania łaski wszystkim ludziom [...]. Niechże [chrześcijanie] nadal będą chrześcijanami [...] pod warunkiem że niczego nie uczynią przeciw porządkowi”²⁸. 30 kwietnia edykt ogłoszono w prowincjach bałkańskich. Szybko sporządzony odpis dotarł do całego Imperium. Na podstawie tego dokumentu zwolnily się więzienia, gdzie przetrzymywano wyznawców Chrystusa.

Kontynuacją idei zarysowanej przez Galeriusza był ogłoszony przez Konstantyna (na Zachodzie) i Licyniusza (na Wschodzie) słynny edykt mediolański z roku 313²⁹. Pomimo że uznaje się go powszechnie za triumf chrześcijaństwa³⁰, miał on jedynie potwierdzać „legalność kultu chrześcijańskiego” i jego równouprawnienie w odniesieniu do innych systemów religijnych. Czytamy w nim bowiem: „**chrześcijanom i wszystkim** [podkreślenie Autora] dać zupełną wolność wyznawania religii, jaką kto zechce. W ten sposób bowiem bóstwo w swej siedzibie niebiańskiej i dla nas, i dla wszystkich, którzy naszej poddani są władzy, zjednać będzie można i usposobić łaskawie. Ze zbawiennych więc i słuszných powodów postanowiliśmy powziąć uchwałę, że nikomu nie można zabronić swobody decyzji czy myśl swą skłoni do wyznania chrześcijańskiego, czy do innej religii”³¹. Z uwagi na powyższe, rok 313 uznaje się za oficjalne *initium* działalności Kościoła.

Jak widać, na podstawie przytoczonego dokumentu nastąpiło zrównanie chrześcijaństwa z innymi religiami jako *religio licita*³².

Pomimo zwycięskiego postępu chrześcijaństwa i ustania prześladowań, zbyt szybko i niejednokrotnie pod przymusem przyjmowane chrześcijaństwo nie sprzyjało pogłębianiu wiary. Wprawdzie urzędnicy państwowi, oficerowie i żołnierze armii Konstantyna mieli oficjalny obowiązek walki w obronie

²⁸ Tamże.

²⁹ Aczkolwiek na Wschodzie podpisano go w Nikomedii, 13 czerwca 313 r.

³⁰ Tak można mówić o prochrześcijańskiej działalności cesarza Teodozjusza Wielkiego, który w roku 392 wydał dekret zakazujący praktyk pogańskich. Wcześniej, bo w roku 380, cesarz Gracjan i Teodozjusz proklamowali wyznanie chrześcijańskie jako religię państwową. Por. B. Nadolski, *Liturgia i liturgika fundamentalna*, dz. cyt., s. 34-35.

³¹ Za A. Krawczuk, *Konstantyn Wielki*, dz. cyt., s. 93.

³² Religia dozwolona (łac.)

Krzyża jako Jego poddani, niektórzy badacze zwracają jednak uwagę na płytkość chrześcijańskiego przeżywania i – zwłaszcza na Wschodzie – popieranie nauki Chrystusa głównie ze względów politycznych. „Kto chce rządzić Wschodem, winien być, jeśli nie chrześcijaninem, to przynajmniej nastawionym prochrześcijańsko” – mówiono³³.

Grecki podmiot misyjny

Półwysep Bałkański³⁴ zajmował znaczną część Imperium, a po jego podziale stanowił on największy obszar imperialnej części wschodniej. W omawianym przez nas okresie zachowano wcześniejszy podział na następujące prowincje: Achaja, Epir, Macedonia, Iliria, Myzja, Tracja i Panonia. Z geopolitycznego punktu widzenia możemy więc mówić zasadniczo o dwu odniesieniach terytorialnych: terytorium greckiego i terytorium serbskiego³⁵. Granice obu terytoriów są oczywiście umowne, aczkolwiek w odniesieniu do Grecji możemy mówić o południowej i centralno-wschodniej części Półwyspu, podczas gdy Serbii przyporządkujemy, najogólniej mówiąc, część zachodnią i północną.

Za istotny dla rozwoju chrześcijaństwa moment uznać należy zachowanie starożytnych poglądów i praktyk pogańskich. Sytuacja paralelizmu chrześcijańsko-pogańskiego miała przetrwać aż do IV w. *post Christum*³⁶, a była bardzo korzystna dla rozwoju chrześcijaństwa, podobnie jak obecność etnicznego podmiotu judaistycznego. Dzięki temu obraz chrześcijański Półwyspu w omawianym przez nas okresie wydaje się szczególnie otwarty na zdobycze filozofii pogańskiej, pomocnej w kształtowaniu teologii doby pierwszych Soborów.

Z uwagi na swe położenie geograficzne stanowi też Półwysep teren nie tylko politycznego, lecz i ideowego oddziaływania zarówno Zachodu, którego cywilizacja grecka jest kolebką, jak i Wschodu, ku któremu od początku dąży.

³³ G. Ostrogórski, *Dzieje Bizancjum*, tłum. H. Evert-Kappesowa i in., Warszawa 2008, s.86, przyp. 66.

³⁴ W niniejszym artykule mówimy wyłącznie o Półwyspie Bałkańskim jako formacji geologicznej, nie uwzględniając Grecji wyspiarskiej ani kolonialnej (w przeważającej większości Azja Mniejsza).

³⁵ *Serbski* w odniesieniu do przyszłości, albowiem na terenie Ilirii spotykamy Serbów dopiero w VI w.

³⁶ Por. R. Minum, *Early Christian Art And Architecture*, Rome 1992, s. 158.

Na omawianym terenie istotnym, wręcz opatrnościowym, dobrem był czynnik antropologiczny. Obecność Żydów, których św. Paweł uczynił „zwiastunami” Dobrej Nowiny³⁷ i obecność wierzących pogan pozwalała na zakotwiczenia w oparciu o wywodzący się od samego Chrystusa fundament ideowy nowej religii i opracowanie przekazu ewangelicznego łatwiejszego do przyjęcia przez ludność nieżydowską. Ważne miejsce zajmowali też Spartańcy, odznaczający się wcześniej w wielkich wojnach z Persami, a w dobie chrześcijańskiej dających przykład męstwa, niezbędnego zwłaszcza w kontekście prześladowań³⁸.

Dość niejasna wydaje się sprawa Słowian Południowych. Jako ludność napływowa datują oni swą obecność na Półwyspie dopiero w wieku V, w omawianym okresie nie odgrywali zatem zbyt wielkiej roli. Takie stwierdzenie graniczy jednak z ustaleniami hipotetycznymi, gdyż proces sławizacji, jaki zapoczątkowali w odniesieniu do ludności autochtonicznej, podobnie jak dominacja ich kultury czy języka³⁹, świadczy nie tylko o dobrej organizacji społecznej, lecz także o stosunkowo wysokim poziomie egzystencji. Jednocześnie pozostaje tajemnicą, dlaczego wierzenia tych ludów tak łatwo poddały się chrześcijańskiemu oddziaływaniu. Czy była to zasługa ówczesnych misjonarzy, czy może skutek oddziaływania innego czynnika?

Jak wspomniano wyżej, cywilizacja chrześcijańska na terenie Półwyspu wzbogaca się o elementy pogańskiej cywilizacji greckiej, tworząc w ten sposób swoistą koegzystencję Chrystusowego, ewangelicznego *proprium*, judaistycznej mentalności i greckiego języka, obrzędu pogańskiego czy obyczajów. Ten trzeci, grecki, element domaga się szczególnego omówienia.

Religia pogańska, istotny faktor rozwoju chrześcijaństwa greckiego nie był jedynie elementem kontekstu cywilizacyjnego, stanowił bowiem raczej system mitologiczno-doktrynalny, którego dominująca *praxis* epatowała niejednokrotnie przepychem i była skuteczną przeciwwagą rozwijającej się nowej religii. Istotnym także dla chrześcijaństwa faktem była koncentracja głównych ośrodków religii pogańskiej w ważnych dla danego regionu *poleis*: w Achai były to Ateny, kolonialny Efez, stolica Jonii – miejsce kultu Diany - Artemidy, a położona na skrzyżowaniu oddziaływań trzech kontynentów Kreta, dysponowała w Mykenach sanktuarium lokalnych bogów.

³⁷ O czym wspominamy wcześniej.

³⁸ Por. ks. M. Bendza, *Historia Kościoła prawosławnego*, dz. cyt., s. 25.

³⁹ W VI w. możemy już mówić o opanowaniu przez Słowian całego Półwyspu Bałkańskiego, włącznie z Peloponezem, Tracją i Ilirią.

Najważniejsze jednak znaczenie miały misteria, a spośród nich – organizowane w Eleusis na przedmieściach Aten misteria ku czci Demeter, jej córki Persefony oraz Dionizosa, gdyż w bezpośrednim stopniu wpływały na rozwój nowej świadomości *sacrum*.

Misteria te w omawianym przez nas okresie odprawiano nieprzerwanie⁴⁰, a nikt z wtajemniczonych nie wyjawiał ich treści. Wtajemniczenie nie było więc do końca możliwe, a obrzęd mógł mentalnie przygotowywać do tak istotnego dla chrześcijaństwa życia sakramentalnego.

Tak zwane „małe misteria eleuzyńskie” trwały przez osiem dni, obejmując serię rytualnych postów i ofiar, wiążących się także z przyjęciem nowych członków do greckiej społeczności wierzących. „Wielkie misteria” trwały dziewiętnaście dni, obchody były bardziej uroczyste, procesjonalne, połączone również z ofiarami i postami.

Nie wdając się w szczegóły „programu” tych misterii⁴¹, warto zauważyć połączenie w nich elementów natury (wody, ognia, nawet żywego prosiaka, nieskładanego jednak w ofierze, lecz obmywanego w morzu na znak pokuty), z których najważniejsze miejsce zajmowało życiodajne morze oraz czynnik antropologiczny (post, ofiara), mający na celu duchowe wzmocnienie człowieka. Ważnym elementem było wtajemniczenie, czyli prawdopodobnie⁴² omówienie wewnętrznej jakości pogańskiego życia w kontekście znajomości kultu czy właściwego wymiaru modlitwy do danego bóstwa⁴³. Już ta rudymentalna analiza pozwala dostrzec niemalże znaczenie misterii w odniesieniu do wzrostu świadomości chrześcijańskiej.

Warto też przypomnieć Sanktuarium Wielkich Bogów na wyspie Samotraka⁴⁴. W sanktuarium tym oddawano cześć bogom już w epoce brązu⁴⁵. Kult

⁴⁰ Praktykę misteryjną zakończył wspomniany już dekret cesarza Teodozjusza, zakazujący wszelkich przejawów kultów pogańskich.

⁴¹ Por. ks. M. Bendza, *Historia Kościoła prawosławnego*, dz. cyt., s. 25-26.

⁴² Gdyż w tym przypadku bazować winniśmy na podstawach hipotetycznych.

⁴³ Por. ks. M. Bendza, *Historia Kościoła prawosławnego*, dz. cyt., s. 26.

⁴⁴ Samotraka – wyspa w północnej części Morza Egejskiego, od roku 70 *ante Christum* wchodziła w skład Imperium Romanum ciesząc się przywilejami z uwagi na udział mieszkańców w wyprawach wojennych. Po podziale Imperium znalazła się w granicach Bizancjum. W sanktuarium miejscowym oddawano kult nie tylko bogom wschodnim, lecz i lokalnym. Również na tej wyspie odprawiano misteria. Od roku 49 *post Christum* apostoł Paweł prowadzi misję ewangelizacyjną, która prawdopodobnie (aczkolwiek jest to wyłącznie hipoteza) przebiega z utrudnieniami, z uwagi na dominację sanktuarium pogańskiego, co można porównać z analogicznym problemem apostołskim w Filipi.

⁴⁵ Na terenie wysp egejskich epoka ta pojawiła się na początku III tysiąclecia *ante Christum*.

ograniczał się zrazu do starożytnych trackich bóstw płodności. W omawianym okresie odnotowujemy też kult Wielkiej Matki⁴⁶, który od roku 700 *ante Christum* przekształca się w kult Demeter i jej małżonka Hermesa (byli to bogowie „napływowi”). W tym czasie rozpoczęto też budowę obszernego sanktuarium i „działalność misteryjną”.

Jednakże nigdy misteriiów tych nie opisywano, obawiając się zemsty bogów lokalnych. Z tych samych powodów recepcja chrześcijaństwa była utrudniona. O ile na etapie wtajemniczenia znajdowano wspólny mianownik, o tyle fakt odmienności Boga chrześcijan od znanego profilu kultycznego i obyczajowego stawał na przeszkodzie liczniejszemu nawróceniom⁴⁷.

Ponieważ „grecki wymiar” chrześcijaństwa należy do najstarszych, w historii cerkiewnej stał się on rodzajem wzorca dla późniejszych chrześcijańskich jakości teologicznych czy kulturowych. Trudności apostołskie doświadczane w kręgu wcześniejszych wyznawców judaizmu, doprowadzające do decyzji Pawłowej o skierowaniu się ku poganom, sprawiły, że zaistniała teologia i recepcja religijna niebazująca na podstawach *Tanachu*, lecz oparta na greckiej sofistyce. „Fenomen apostołskiej myśli Pawła i jego ‘grupy misyjnej’, teologicznej refleksji św. Jana i sprawności organizacyjnej wiernych, ukształtowanych mentalnie przez prawodawstwo Solona”⁴⁸, wzbogacony obecnością diaspory żydowskiej i wpływem misteriiów, otwierał drogę do pojmowania chrześcijaństwa jako religii wtajemniczenia odmiennego od judaistycznego wymiaru szkół synagogałnych. Na plan pierwszy wysunie się nie element poznawczy, lecz doświadczenie mistyczne, a z biegiem wieków ukształtuje neoplatoński czy oparty na poglądach Plotyna system przekazu wiary. Taki system dozna trawestacji, z uwagi na pojawiający się w połowie pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa „element słowiański”. Te jednak zagadnienia nie mieszczą się już w zakreślonej *a priori* rozciągłości czasowej problematyki niniejszego opracowania.

Serbski podmiot misyjny

Ziemie, które wejdą później w skład Serbii (Tracja, Iliria czy Myzja), już w epoce żelaza odgrywały znaczącą rolę w dziejach starożytnej Grecji, charakteryzując się jednak pewną wyróżniającą je autonomią; także miejscowości tam się znajdujące (zwłaszcza te zaistniałe w okresie rzymskim, jak np. Sirmium – Sremska Mitrovica, Singidunum – Belgrad czy Remesia – Bela Polanka) to

⁴⁶ „Centralnym” ośrodkiem kultu Wielkiej Matki (Pszczoty) był Efez.

⁴⁷ Por. ks. M. Bendza, *Historia Kościoła prawosławnego*, dz. cyt., s. 26.

⁴⁸ Tamże, s. 29.

późniejsze chrześcijańskie metropolie czy ważne miejsca synodalne. Ograniczając się do wskazanych wyżej krain, gdzie w omawianym okresie koncentrowały się zaczątki życia chrześcijańskiego, pokazujemy *de facto* sytuację późniejszej Serbii Południowej, nie zaś terytorium współczesnej Republiki Serbskiej⁴⁹.

A zatem poprzednikami Serbów na terenie ich przyszłego osiedlenia byli Ilirowie, Getowie (Dakowie) i Trakowie. Spośród nich istotne znaczenie miały plemiona iliryjskie, których na przełomie II i I w. *ante Christum* podbili Rzymianie, tworząc prowincję Iliricum⁵⁰ (Iliria). Jako sprawni najemnicy wojenni jej mieszkańcy służyli zarówno w armiach greckich, jak i w armii rzymskiej. W założonych przez nich miastach administrowano w sposób stosowany na terenie całego Imperium, a ich uporządkowanie architektoniczne niewątpliwie sprzyjało późniejszemu zorganizowaniu życia religijnego w dobie chrześcijańskiej. Zarówno ziemie Ilirów, jak i trackich wojowników czy Daków, pod koniec piątego stulecia ulegać zaczynają wyludnieniu, co bezpośrednio sprzyja zagospodarowaniu się przybyszów – słowiańskich Serbów.

Zgodnie z legendą apostołską, misjonarzem chrześcijańskim na terenach dzisiejszej Serbii miał być św. Andrzej Apostoł, który poniósł śmierć męczeńską poprzez ukrzyżowanie w pobliskim Patras⁵¹, a zatem dzieje chrześcijaństwa rozpoczynają się już w I w. Tutaj też miał działać uczeń św. Pawła – Tytus, wysłany tam przez swego mistrza, by kontynuować ewangelizacyjne dzieło apostołskie. Już w IV w. zaistniała metropolia w Sirmium (obecna Sremska Mitrowica), ale najazdy Awarów niemal doszczętnie zniszczyły istniejące tu struktury chrześcijańskie. Wtedy również Iliria zwiększyła swój zakres terytorialny po zachodnie i północne części Półwyspu Bałkańskiego, a Sirmium, stając się jej stolicą, zyskało na znaczeniu. Powstał tu zapewne ośrodek teologiczny, gdzie prawdopodobnie już w okresie soboru nicejskiego kształtowały się zręby katechetycznych ujęć orzeczeń dogmatycznych.

Ponieważ wpływ Bizancjum napotykał na przeszkody geograficzne, dogodniejsze wydawało się oddziaływanie chrześcijaństwa zachodniego⁵². Jednakże pojawienie się koczowniczego plemienia Awarów w Europie (rok 558),

⁴⁹ Warto przy okazji dokonać etnogenetycznego, marginalnego odwołania: w zasiedleniu Półwyspu Bałkańskiego i wynikających zeń historycznych konsekwencji możemy wskazać chronologiczne etapy: tracko-iliryjski, grecko-rzymski, słowiański, awarski, protobułgarski i wreszcie bizantyjski. Por. T. Wasilewski, *Bizancjum i Słowianie w IX wieku*, Warszawa 1972, s. 21.

⁵⁰ Mówiąc o Ilirii, mamy na myśli również Myzję i Trację jako tereny pominięte w treści poprzedniego podrozdziału.

⁵¹ Patras położone jest w Achai, nie zaś w Ilirii.

⁵² Ziemię przyszłej Serbii oddzielała od Frankonii jedynie Chorwacja.

pod presją napierających ze wschodu Turków i utworzenie przez nich agresywnego państwa, spowodowało zniszczenie chrześcijaństwa na omawianym terenie. Z tego powodu Serbowie zapoznali się z chrześcijaństwem zapewne w wieku IX.

Prawda chrześcijańska mogła dotrzeć wtedy do Serbów przez Bułgarię i Dalmację. Nie głosiło jej wyłącznie Bizancjum, wszak Półwysep Bałkański od dawna jawił się jako arena oddziaływania różnych proveniencji chrześcijańskich, rytów i kultur. Nic więc dziwnego, że na terenach dzisiejszej Bośni można znaleźć ślady wpływu zarówno Kościoła zachodniego, jak i bizantyjskiego. W Dubrowniku i Kotorze: „biskupi, i ako upotreblavahu latinski jezik pri službi božjoj, obavljajući je po rimskomu obredu, za čitav jedan vek oblače pri oltaru vizantijske crkvene haline” oraz „kako se pod istim svodom diže rimo-latinski oltar uz vizantijski ikonostazij”⁵³.

Bibliografia:

1. Bendza M., ks., *Historia Kościoła prawosławnego w Grecji*, Warszawa 2017.
2. Borović V., *Istorija Srba*, Zemun 2004.
3. Cary M., Scullard H.H., *Dzieje Rzymu*, t. II, Warszawa 1992.
4. Craughwell T.J., *Jak najazdy barbarzyńców ukształtowały współczesny świat*, Warszawa 2009.
5. Decaux A., *Święty Paweł*, Warszawa 2006.
6. Haniński J., Leśny J., *Historia Albanii*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992.
7. Krawczuk A., *Konstantyn Wielki*, Warszawa 1985.
8. Laska J., ks., *Kościół, Eklezja, Chrystus*, Warszawa 2012 [rękopis].
9. Minum R., *Early Christian Art And Architecture*, Rome 1992.
10. Nadolski B., *Liturgia i liturgika fundamentalna*, Poznań 1989.
11. Ostrogórski G., *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008.
12. Sakowicz E., *Religie niechrześcijańskie*, [w:] *Grecja. Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1993.
13. Wasilewski T., *Bizancjum i Słowianie w IX wieku*, Warszawa 1972.
14. Wipszycka E., *Wstęp*, [w:] *Sokrates Scholastyk, Historia Kościoła*, Warszawa 1986.
15. Wach J., *Socjologia religii*, Warszawa 1961.

⁵³ V. Borović, *Istorija Srba*, Zemun 2004, s. 90. Oryg.: „бискупи, и ако употребљаваху латински језик при служби бојжој, обављајући је по римскому обреду, за читав један век облаче при олтару византијске црквене хаљине“, oraz „како се под истим сводом диже римо-латински олтар уз византијски иконостазии”.

Ks. Marian Bendza (1951-2018) – duchowny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, profesor nauk teologicznych, historyk Kościoła prawosławnego, były prorektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, kierownik Katedry Historii Kościoła Powszechnego i Autokefalicznych Kościołów Prawosławnych na tejże uczelni, były profesor nadzwyczajny Katedry Teologii Prawosławnej na Uniwersytecie Białostockim, pułkownik WP w stanie spoczynku, były kanclerz Prawosławnego Ordynariatu WP, były członek Prezydium Komitetu Nauk Teologicznych PAN. Wybrane publikacje: *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596–1681. Studium historyczno-kanoniczne*, Warszawa 1982; *Starożytne patriarchaty prawosławne*, Białystok 2005 (wspólnie z ks. A. Szymaniukiem); *Droga Kościoła prawosławnego w Polsce do autokefalii*, Białystok 2006; *Historia Kościoła prawosławnego w Grecji*, Warszawa 2017.

Volker Leppin

Kulturelle Transformationen in Europa um 1500¹

Streszczenie: Kulturowe transformacje w Europie około roku 1500

W artykule omówiono zmiany kulturowe, jakie miały miejsce w Europie około 1500 r. W literaturze przedmiotu trwa spór dotyczący wzajemnych relacji pomiędzy średniowieczem i Reformacją. Autor pokazuje, że w późnym średniowieczu nastąpiła daleko idąca polaryzacja pomiędzy różnymi formami pobożności czy ruchami filozoficznymi. W tym okresie do coraz większego znaczenia dochodzi ruch świeckich w Kościele. Z czasem owa polaryzacja form kulturowych nabiera sformalizowanego charakteru, co przejawia się chociażby powstaniem nowych zgromadzeń zakonnych. Charakterystyczne dla tego okresu są z jednej strony centralizacja wielu form życia, z drugiej – oddolne tendencje decentralizacyjne.

Radykalnym krokiem prowadzącym do decentralizacji form pobożnościowych był ruch zapoczątkowany przez Marcina Lutra. Reformacja wprowadziła również w życie późnośredniowiecznego społeczeństwa nowe formy instytucjonalne, w rezultacie czego, niestety, nastąpił podział Europy na ewangelicką i rzymskokatolicką.

Słowa kluczowe: Średniowiecze, Reformacja, pobożność, transformacja

Summary: Cultural Transformations in Europe around 1500

The article describes cultural changes in the late middle Ages. Around the year 1500 territory of Europe was the scene for several social processes that led to the deep polarisation of the religious life. At that time the role of the lay people in the Church radically grew up. One of the most important signs of the changes was the foundation of new monastery convents. The Reformation triggered by Martin Luther belongs to the factors that made polarisation of several forms of institutional life even more advanced. The Reformation created certain new forms of social institutions. The Reformation split up the middle Age Europe in two parts: Protestant and Roman Catholic.

Keywords: Middle Ages, Reformation, Piety, Transformation

Die Diskussion um das Verhältnis von spätem Mittelalter und Reformation war nicht nur von den Entwicklungen allgemeiner Geschichtsschreibung

¹ Dieser Aufsatz basiert auf meinen Überlegungen in: Volker Leppin, *Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten*, in: Volker Leppin, *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, Tübingen 2015 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86), 31-68.

bestimmt, sondern auch von den Rahmenbedingungen der theologischen Großwetterlage und der ökumenischen Annäherung und auch Abgrenzung. So erlaubte die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils auch innerhalb der Kirchengeschichte eine Theorieentwicklung, die den Versuch macht, der Reformation einen nicht primär negativen Ort im Geschichtsablauf zu geben. Vor allem Joseph Lortz² und sein Schüler Erwin Iserloh³ haben hier einen wichtigen Schritt getan, freilich in der Weise, dass sie die tradierte polemische Negativdeutung der Reformation, wie sie etwa noch das Bild eines Heinrich Suso Denifle Anfang des 20. Jahrhunderts bestimmt hatte⁴, nun gewissermaßen verschoben und das späte Mittelalter zu einer Negativfolie für die Reformation machten. In einem schroffen Dekadenzmodell erschienen Spätscholastik und Frömmigkeit des Mittelalters nun als eine Phase der Geschichte des westlichen Christentums, in der sich dieses von seinen eigentlichen Wurzeln löste und nicht mehr im Vollsinn katholisch war. Vor diesem Hintergrund war dann der Protest Luthers gegen Auswüchse der spätmittelalterlichen Kirche bis zu einem gewissen Grade legitim – freilich hätte er seine Notwendigkeit und vor allem die Legitimität fortdauernden Bestandes in Gestalt evangelischer Kirchen in dem Moment verloren, in dem das Konzil von Trient (1546-1563) eine tatsächliche katholische Reform durchgeführt und so die Kirche zu ihrem Wesen zurückgeführt hätte.

Klarsichtig hat Bernd Moeller dem eine evangelische These entgegengestellt und erklärt, um 1500 habe sich „die Intensität der Frömmigkeit [...] mächtig gesteigert“⁵, das 15. Jahrhundert sei geradezu eines der frömmsten Jahrhunderte in der Kirchengeschichte überhaupt gewesen⁶: An die Stelle des De-

² Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg 1939/40, mit zahlreichen späteren Auflagen.

³ Erwin Iserloh, *Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517-1525)*, [in:] HKG(J) 4, Freiburg u.a. 1967, 3-114, 3-10.

⁴ Heinrich Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. Quellenmäßig dargestellt*, 1904. 1909.

⁵ Bernd Moeller, *Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, in: Ders., *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, hg. v. Johannes Schilling, Göttingen 1991, 73-85, hier: 74.

⁶ Bernd Moeller, *Spätmittelalter*, Göttingen 1966 (= KiG 2H), 40. Dieses Modell steht auch hinter den jüngeren Standardwerken zur Reformation von Thomas Kaufmann, *Geschichte*

kadenzmodells trat so programmatisch ein Kulminationsmodell, das die Reformation nicht als Reaktion auf einen Abstieg deutete, sondern als ein Ereignis auf dem Gipfelpunkt der Entwicklung, freilich einer Entwicklung, deren Frömmigkeit als nicht zureichende Ausdrucksform christlicher Haltung zu interpretieren und durch die Rechtfertigungslehre Luthers zu korrigieren war.

Beide Modelle arbeiten je auf ihre Weise mit Wertungen. Die Dekadenz wird ebenso anhand eines zeitexternen Wertemaßstabes beurteilt wie die Frömmigkeit. Demgegenüber setzt Berndt Hamm auf rein deskriptive Begriffe, wenn er den systemsprengenden Charakter der Reformation mit dem Gegenüber von „Gradualismus“⁷ einerseits und „Zentrierung“⁸ andererseits beschreibt. Mit dem „Gradualismus“ nämlich sei, so Hamm, „der Nerv mittelalterlicher, katholischer Gemeinsamkeit“⁹ bestimmt. Diese Gemeinsamkeit also wurde gesprengt, als mit der Reformation eine einzigartige Zentrierung aller Theologie und Frömmigkeit um die Überzeugung von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade durch den Glauben erfolgte. Was allerdings bei solchen Beschreibungen problematisch bleibt, ist die Annahme einer Einheitlichkeit des späten Mittelalters. Diese Vorstellung hat den Vorzug, dass sie die Reformation klar profilieren lässt: Die in sich als einheitlich verstandene Reformation steht dann einem seinerseits einheitlichen Spätmittelalter gegenüber. Doch lässt sich fragen, ob die Schaffung einer Einheit des späten Mittelalters gewissermaßen *ex eventu* tatsächlich den Entwicklungen in Gesellschaft und Religiosität des späten Mittelalters entspricht. Dem soll daher im Folgenden ein Verständnis des späten Mittelalters entgegengestellt werden, das dieses nicht als einheitliche Größe beschreibt, sondern als eine von vielen Spannungen geprägte Epoche – und daraus soll dann ein neues Verständnis des Zusammenhanges von Reformation und Mittelalter entwickelt werden.

der Reformation in Deutschland, Frankfurt/ M. ³2016; ders., *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München ³2017.

⁷ Berndt Hamm, *Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: Was die Reformation zur Reformation machte*, in: ders./ Bernd Moeller/ Dorothea Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995, 57-127, 69-71.

⁸ Berndt Hamm, *Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft*, [in:] JBTh 7 (1992), 241-279.

⁹ Berndt Hamm, *Einheit und Vielfalt*, 71.

1. Kulturelle Polaritäten im späten Mittelalter

Das späte Mittelalter ist, so die These, nicht von durchgängigen Gemeinsamkeiten geprägt, sondern von bipolaren Spannungen, die darauf hinweisen, dass die Entwicklungen des Spätmittelalters gerade nicht gemeinsam auf einen Fluchtpunkt zu-, sondern in mehrere Richtungen auseinanderliefen. Hierin liegt dann auch der naheliegende Schlüssel zum Verständnis der Entstehung der Konfessionen im 16. Jahrhundert: Weder setzt die eine das Mittelalter unmittelbar fort und bricht die andere ganz mit ihm, sondern die eine wie die andere führen in ihrer Institution bestimmte Aspekte der Polarität des späten Mittelalters fort, reduzieren aber zugleich die entgegenstehenden Aspekte.

Die Polaritäten des späten Mittelalters lassen sich in theologie-, frömmigkeits-, und sozialgeschichtlicher Hinsicht deutlich machen:

1. In *theologiegeschichtlicher* Hinsicht ist hier nicht nur an das berühmte Gegenüber von *Via antiqua* und *Via moderna* innerhalb der Scholastik zu denken¹⁰. Bedeutsamer ist das Entstehen von Alternativen zur universitären Wissensverwaltung und damit auch zur klerikalen Alleinverfügung über Welterklärungskonzepte. Schon die mystische Predigt als genuiner Ort von Theologie stellte eine gewisse Herausforderung für die akademische Theologie statt, trat aber noch nicht wirklich in Konkurrenz zu ihr, insofern ihr bedeutendster Vertreter, Meister Eckhart, im 14. Jahrhundert selbst als akademischer Lehrer in Paris tätig war¹¹. Viel bedeutsamer wurde, gerade auch für den Verlauf der Reformation, dass sich mit der humanistischen Bewegung Formen von Wissensproduktion und -weitergabe entwickelten, die zwar, wie Kristeller betont hat, aus bestimmten Formen des akademischen Betriebes, insbesondere der nun aber auf die *studia humanitatis* konzentrierten *artes*-Wissenschaft herauswuchs¹², sich aber, wie insbesondere die Forschun-

¹⁰ S. z.B. Ulrich G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn u.a. 1995, 175-181; Peter Schulthess / Ruedi Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Zürich/ Düsseldorf 1996, 237-247; Volker Leppin, *Theologie im Mittelalter*, Leipzig 2007.

¹¹ S. zu seiner Pariser Lehrtätigkeit: Kurt Ruh, *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, München 1985, S- 21-22.

¹² Paul Oskar Kristeller, *Die humanistische Bewegung*, in: ders., *Humanismus und Renaissance I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen*, hg. v. Eckhard Keßler, München 1980, 11-29, 17.

gen Peter Burkes gezeigt haben, von sozial und institutionell eigene Kommunikationsräume schuf¹³: Die platonische Akademie in Florenz ist der signifikanteste Ausdruck hierfür, die übliche Vergemeinschaftungsform der *sodalitas* oder auch die Schaffung von Korrespondentennetzen für den gebildeten Diskurs sind andere Ausdrucksformen hierfür. Humanismus brachte also eine Spannung zwischen tradiertem Wissen und neuen Formen des Wissen mit sich, die freilich durch die humanistische Umgestaltung der Universitäten, im Reich beginnend mit Heidelberg¹⁴, dann aber auch mit geradezu als humanistische Paradeuniversität startenden Wittenberger Hochschule wieder überbrückt wurden.

2. In *frömmigkeitsgeschichtlicher* Hinsicht wurde im späten Mittelalter die objektive Quantifizierung eines Heilsgewinns ebenso intensiviert wie die subjektive Heilsaneignung. Das späte Mittelalter ist in einem Teil seiner Frömmigkeit von einem Zug geprägt, den Berndt Hamm treffend mit dem Begriff der „nahen Gnade“ charakterisiert hat¹⁵. Dieser lässt sich besonders in der Entwicklung der Mystik ablesen¹⁶: Während die Mystik eines Bernhard von Clairvaux noch überdeutlich ihre enge Verbindung mit dem monastischen Milieu zeigt, hat insbesondere die religiöse Frauenbewegung des dreizehnten Jahrhunderts mit der religiösen Begeisterung von Beginen als Stand zwischen Welt und Kloster einer spirituellen Existenz Raum gegeben, die die unmittelbare Nähe zu Gott in einem Status suchte, der nicht ohne Weiteres in die kirchliche Struktur integriert war. Eine Reaktion hierauf war nicht nur die Verurteilung der Beginen in Vienne durch die Bulle „Ad nostrum“¹⁷, son-

¹³ Peter Burke, *Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien*. Übers. v. Klaus Kochmann, München 1998, 24-26.

¹⁴ S. hierfür noch immer grundlegende Ausarbeitung: Gerhard Ritter, *Die Heidelberger Universität im Mittelalter (1386-1508). Ein Stück deutscher Geschichte*, Heidelberg 1986, 449-490.

¹⁵ Berndt Hamm, „Die nahe Gnade“ – innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit, in: *Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, hg. von Jan A. Aertsen/ Martin Pickavé, Berlin 2004, 541-557.

¹⁶ Volker Leppin, *Die christliche Mystik*, München 2007, 95-110.

¹⁷ Jacqueline Tarrant, *The Clementine Decrees on the Beguines. Conciliar and Papal Visions*, in: *AHP* 12 (1974), 300-308. Die jüngere Forschung hebt hervor, dass die Beginen durchaus

dern auch die Integration der religiös bewegten Frauen in die Bettelorden, zumal in den Dominikanerorden. Diese wiederum bildete den sozialen Nährboden für die *cura monialium*, mit der so bedeutende Mystiker wie Meister Eckhart und Johannes Tauler betraut wurden und deren Aufgabe die Kontrolle der überschwänglichen Frömmigkeit dieser Frauen war¹⁸.

Diese mystische Frömmigkeit nun erreichte schon durch die – nicht erhaltenen – Volkspredigten Johannes Taulers auch das Bürgertum der Städte am Oberrhein¹⁹. Dabei wurde immer stärker die Innendimension zum entscheidenden Ort der Begegnung mit Gott gemacht: Wo nicht das äußere Werk, sondern die innere Haltung das Verhältnis zu Gott bestimmt, ist grundsätzlich in jeder äußeren Handlung Nähe zu Gott zu erlangen.

Auch wenn man trotz einer persönlichen Begegnung Taulers mit Jan Ruusbroec nicht eindeutig klären kann, in welchem Verhältnis die „Devotio moderna“ zur oberrheinischen Mystik stand, kann man doch in dieser Frömmigkeitsbewegung am Niederrhein unzweifelhaft eine Taulers Anliegen entsprechende weitere Integration mystischen Erbes in den bürgerlichen Alltag – freilich unter immer stärkerer Brechung der Spitzen mystischer Erfahrungsräume – beobachten.

All diesen Formen von Verinnerlichung, die bis in die Alltagsarbeit der Städte hineinreichen, läuft ein Strang der äußeren Quantifizierung entgegen, der vielfach die Wahrnehmung des späten Mittelalters bestimmt hat²⁰. Paradefall einer solchen Quantifizierung ist der Ablass. Dieser wird auf unterschiedliche Weisen von einem Ort auf den anderen übertragen. So wurde das logistische Problem einer Wallfahrt erleichtert – frömmigkeitsgeschichtlich sind solche

gut in die Kirche integriert waren: Jörg Voigt, *Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich*, Köln u.a. 2012. Ders. u.a. (Hg.), *Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Stuttgart 2015.

¹⁸ Otto Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München 1987 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 91).

¹⁹ Louise Gnädinger, *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*, München 1993, 117.

²⁰ Vgl. in diesem Sinne auch noch: Enno Bünz / Hartmut Kühne, *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Wissenschaftlicher Begleitband zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“*, Leipzig: Universitätsverlag 2015.

Wallfahrten Ausdruck eines Phänomens, das mit dem Begriff der „Repräsentationsfrömmigkeit“ beschrieben werden kann²¹: Die gesamte spätmittelalterliche Frömmigkeit ist durchzogen von dem Gedanken, dass in Personen oder Gegenständen das Heilige präsent werden könne. Diese Gegenwart des Heiligen im Irdischen macht erst die Quantifizierung des Heils vermittels des Ad-instar-Ablasses und anderer Ablassformen denkbar²²: Man kann sich jahres-, jahrzehnte- oder auch jahrhundertweise von den Folgen der eigenen oder – seit der Bulle „Salvator noster“ des Papstes Sixtus IV. (1471-1484)²³ – fremder Schuld befreien, man kann das Unheil stückweise abarbeiten und das Heil entsprechend stückweise erwerben. Diese Art der Frömmigkeit ist fundamental unterschieden von jenen Konzepten der nahen Gnade, die sich als Erbe der mystischen Frömmigkeit entwickelt hatten. Sie ist gewiss nicht so durchgängig prägend für das späte Mittelalter, wie es der einseitige Rückblick vom 31. Oktober 1517 aus suggerieren könnte – aber sie ist Teil des Mittelalters, Teil einer Lebenswelt, in der man kaufmännisch zu handeln gelernt hat – auf Erden und auch im Himmel. Dabei können die beiden beschriebenen Frömmigkeitstypen durchaus ineinander liegen. So finden sich etwa bei Johannes Tauler nebeneinander jene nahe Gnade und ein stufenhaftes Wegeschema zur Heilserlangung. Nahe, unmittelbare Gnade und quantifizierbar vermittelte Gnade also liegen ineinander – und sind doch als einander elementar fremde Vorstellungen vom Verhältnis zu Gott anzusprechen²⁴.

3. In *sozialhistorischer* Perspektive steht einer Zunahme der Laienverantwortung auf der einen Seite eine Steigerung des klerikalen Charakters der Kirche auf der anderen Seite entgegen. Schon im beginnenden 14. Jahrhundert betonten so unterschiedliche Theologen wie Meister Eckhart und Wilhelm

²¹ S. hierzu: Volker Leppin, *Repräsentationsfrömmigkeit. Vergegenwärtigung des Heiligen in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation in der Wittenberger Reformation*, in: ders., *Transformationen*, 109-125.

²² S. hierzu: Andreas Rehberg (Hg.), *Ablasskampagnen des Spätmittelalters, Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, Berlin 2017.

²³ S.: Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt 2000, 323; Bernd Moeller, *Ablaßkampagnen*, 59f.

²⁴ Die Fremdheit reduziert sich allerdings, wenn man bedenkt, dass auch der Ablass letztlich eine Gnadenverkündigung darstellt. S. Hierzu: Berndt Hamm, *Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen*, Tübingen 2016.

von Ockham das Recht der Laien auf Partizipation an der theologischen Urteilsbildung²⁵. Damit rezipierten sie auch gestiegene Bildungsansprüche auf Seiten der Laien²⁶, die sich mit einem Wunsch nach Verstehbarkeit des religiösen Geschehens verbanden²⁷. Dies zeigt sich besonders in dem Drang nach religiöser Lektüre, vornehmlich in der Volkssprache. Wie ausgeprägt das Interesse an geistlicher Lektüre war, zeigt nicht nur der Erfolg der „Imitatio Christi“ – ein ähnlicher literarischer Erfolg war schon der „Vita Christi“ des Karthäusers Ludolf von Sachsen (ca. 1300-1378)²⁸ beschieden gewesen. Katechetische Literatur wie die „Hymelstraß“ des Stephan von Landskron (gest. 1477)²⁹ tritt daneben, ebenso auch die *ars-moriendi*-Literatur mit ihren Anweisungen zum gelingenden Leben³⁰ – von der Fülle spätmittelalterlicher Bibelübersetzungen ganz zu schweigen³¹. Aufgrund solcher Lektüreeindrücke konnten die Laien sich das Heilsgeschehen subjektiv aneignen und seine Erklärung beurteilen, statt es nur objektiv zu empfangen. Wohl der signifikanteste Ausdruck hierfür ist, dass es im 15. Jahrhundert sogar eine Erklärung der Messe in deutscher Sprache gab³² - noch das Allerheiligste wurde so den Laien

²⁵ S.: Volker Leppin, *Discovering the layman. New perspectives in the theology of the 14th century*, in: Mikail Olszewski (Hg.), *Theologie im Mittelalter* (Archa Verbi. Subsidia 1), 533-544.

²⁶ S.: Herbert Grundmann, *Litteratus-Illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, [in:] *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958) 1-65.

²⁷ Vgl. hierzu: Bernd Moeller, *Spätmittelalter*, Göttingen 1966 (*Die Kirche in ihrer Geschichte* 2 H), 39; Isnard Wilhelm Frank, *Kirchengeschichte des Mittelalters*, Düsseldorf 1984, 193f.

²⁸ Ulrich Köpf, *Art. Ludolf von Sachsen*, in: RGG⁴ 5 (2002), 539.

²⁹ S.: Gerardus Johannes Jaspers, Stephan von Landskron, *Die Hymelstrasz. Mit einer Einleitung und vergleichenden Betrachtungen zum Sprachgebrauch in den Frühdrucken (Augsburg 1484, 1501 und 1510)*, Amsterdam 1979.

³⁰ Mary Catharine O'Connor, *The Art of Dying Well. The development of the ars moriendi*, New York 1966; Austra Reinis, *Reforming the Art of Dying. The ars moriendi in the German Reformation (1519-1528)*, Aldershot 2007.

³¹ Rudolf Bentzinger, *Zur spätmittelalterlichen deutschen Bibelübersetzung. Versuch eines Überblicks*, in: „*Ik lerde kunst dor lust.*“ *Ältere Sprache und Literatur in Forschung und Lehre. Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. phil. habil. Christa Baufeld*, hg. von Irmtraud Rösler, Rostock 1999 (Rostocker Beiträge zur Sprachwissenschaft 7), 29-41.

³² *Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe*, hg. v. Franz Rudolf Reichert, Münster/W. 1967 (= CCath 29).

verständlich gemacht, wenn auch die Betonung der Alleinzuständigkeit der Priester das gesamte Werk durchzieht.

Die Laien blieben aber bekanntlich nicht allein bei diesen kognitiven Formen der Heilsaneignung, sondern sie gaben ihrer gesteigerten Verantwortung für das Heil auch organisatorische Gestalt. Die Bruderschaften, die so prägend für das späte Mittelalter sind, sind auch Ausdruck für die Bereitschaft der Laien, bestimmte religiöse Anliegen selbst in die Hand zu nehmen, insbesondere soziale Anliegen und auch die Totenmemoria. Die Entsprechung der Organisationsform dieser Verbände zu den Zünften zeigt, in welchem Maße religiöses Bedürfnis von den Laien aus definiert und erfüllt wurde. Allerdings waren diese Verbindungen, wie Robert W. Scribner betont hat, „nie weit von offizieller Aufsicht entfernt“³³. Dies liegt nahe, gab es doch bestimmte Verpflichtungen, für die die Bruderschaften elementar auf einen Priester angewiesen waren: Häufig genug war Stiftungszweck ein Altar beziehungsweise die Versorgung eines Altaristen. Der enorme Anstieg der Anzahl von Priestern in den Städten und auch Dörfern des Mittelalters reagierte auf den Bedarf in den Gemeinden³⁴ und wurde vielfach von den Bruderschaften vorangetrieben. Damit aber hat die starke Betonung des Laienelements ihrerseits auch einen Klerikalisierungsschub der öffentlichen Religiosität mit sich gebracht. Die Weichen für eine solche Klerikalisierung hatte das hohe Mittelalter durch den Zwang zur jährlichen Buße³⁵ und, am Übergang zum späten Mittelalter, durch die Sakramentalisierung der Ehe gestellt³⁶ – das Alltagsleben stand so deutlich unter der Kontrolle der Priester. Die durch beide Vorgänge noch gesteigerte Regulierung des Alltags durch die klerikale Hand hat freilich auch das Diskrepanzempfinden zwischen den Ansprüchen an den Klerus und seiner Realität verstärkt³⁷, also diejenige Stimmung, die in bestimmten

³³ Robert W. Scribner, *Elemente des Volksglaubens*, in: Ders., *Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800*, hg. v. Lyndal Roper, Göttingen 2002 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 175), 66-99, 81.

³⁴ Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 329.

³⁵ S. hierzu: Martin Ohst, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter*, Tübingen 1995 (= Beiträge zur historischen Theologie 89).

³⁶ S. zu dieser Thematik den Forschungsüberblick von: Martin Ohst, *Zur Geschichte der christlichen Eheauffassung von den Anfängen bis zur Reformation*, in: ThR 61 (1996), 372-387.

³⁷ Anton Störmann, *Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit*, Münster 1916.

theoretischen Zusammenhängen gerne als „Antiklerikalismus“ für eine Erklärung der Reformation stark gemacht wird³⁸. Die polare Spannung zwischen der Fähigkeit, religiöse Verantwortung zu übernehmen, auf der einen Seite und der unhintergehbaren Verwaltung des Heils durch die Kleriker auf der anderen Seite fand so ihren gelegentlich durchaus aggressiven Ausdruck.

Freilich gab es auch eine institutionelle Reaktion hierauf innerhalb des Rahmens der spätmittelalterlichen Kirche: Schon die Bettelorden mit ihren Predigtscheunen boten eine erste Auffangmöglichkeit für die gesteigerten religiösen Ansprüche in den Städten³⁹ – auf die Dauer konnte jedoch auch dies nicht ausreichen, und es kam zu einer Vielzahl von Prädikantenstellen an städtischen Kirchen⁴⁰: So wurde mit Mitteln der klerikal strukturierten mittelalterlichen Kirche dem Laienbedürfnis nach rationaler Erklärung des Glaubens Rechnung getragen. Nicht zufällig waren es dann häufig gerade die Prädikanten, die in den Städten auch die Reformation vorantrieben⁴¹. Dies ist auch Ausdruck dafür, dass das Auffangen der religiösen Bedürfnisse mittels der Prädikanten nur zeitweise befriedigen konnte: Die Spannung zwischen eigener Einsicht in das Heil und dessen Vermittlung durch die dafür Geweihten wurde immer größer – und das bloße Kriterium der Weihe wurde, kenntlich am Antiklerikalismus, immer nachrangiger gegenüber Kriterien intellektueller oder moralischer Kompetenz.

2. Institutionalisierung der Polarität von Zentralität und Dezentralität im späten Mittelalter

Eine grundlegende Polarität des späten Mittelalters, die von Zentralität und Dezentralisierung, fand vornehmlich institutionellen Ausdruck⁴²: Das fünfzehnte Jahrhundert ist geprägt, von einem Wiedererstarken der kirchlichen Zentralmacht. Das Schisma zwischen den Papststühlen in Avignon und

³⁸ Hans-Jürgen Goertz, *Antiklerikalismus und Reformation*, Göttingen 1995.

³⁹ Isnard Wilhelm Frank, *Kirchengeschichte*, 126-129.

⁴⁰ Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation. Bearbeitete Neuauflage*, Berlin 1987, 13.

⁴¹ S. etwa zum Beispiel Nürnbergs: Gottfried Seebaß, *Stadt und Kirche in Nürnberg im Zeitalter der Reformation*, in: ders., *Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 1997, 58-78.

⁴² Diese Spannung thematisiert auch: Erwin Iserloh, *Martin Luther*, 4-6.

in Rom hatte im ausgehenden vierzehnten Jahrhundert zu einem Zerfall Europas in unterschiedliche Obödienzen mit letztlich nicht immer klaren Zuweisungen geführt. Diese Lage hatte sich noch verschärft, als in Folge des Konzils von Pisa ein dritter Papst Anspruch darauf erhob, die Weltkirche zu leiten. Der dreifache Anspruch auf Zentralmacht stärkte selbstverständlich die unteren Ebenen der Kirchenleitung und die weltlichen Mächte in ihren Verselbständigungstendenzen gegenüber dem Papst. Die Obödienz unter den Papst war nicht mehr selbstverständliche Voraussetzung politischen und kirchlichen Handelns, sondern die Obödienz unter einen bestimmten Papst war Folge einer im Prinzip arbiträren Entscheidung und Ausdruck des politischen Kompromisses. Diese Lage änderte sich erst, als das Konzil von Konstanz sich in dem Dekret „Haec sancta“ vom 6. April 1415 auf seine unmittelbar von Christus gewährte Vollmacht berief, in dieser Situation als Repräsentant der gesamten Christenheit einzugreifen und auch päpstliche Gewalt zum Gehorsam zu verpflichten⁴³. So hatte das Konzil zwar als Konzil die oberste Macht in der Kirche behauptet⁴⁴, aber gerade darin auch die Notwendigkeit einer solchen Zentralmacht eher unterstrichen als in Frage gestellt. Der Behauptung der Macht des Konzils schloss daher im weiteren Verlauf eine Stärkung auch der päpstlichen Zentralmacht nicht aus, sondern förderte sie in gewisser Weise sogar, sobald wieder ein legitimer Papst eingesetzt war. Diese Stärkung wurde noch dadurch unterstrichen, dass Papst Eugen IV. (1431-1447) den Konflikt mit dem Baseler Konzil und dessen nun in prinzipieller Form vorgetragenen konziliaristischen Ansprüchen siegreich bestand.

Diese gerade durch den Konflikt mit den Konzilien erfolgte realpolitische Stärkung des Papstamtes bildete den Hintergrund für einen neuen theologischen Papalismus, der einen ersten Höhepunkt noch unter dem unmittelbaren persönlichen Eindruck der Konzilien in der „Summa de ecclesia“ des

⁴³ Vgl. hierzu: Hubert Jedin, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*, Basel-Stuttgart 1963; Georg Denzler, *Zwischen Konziliarismus und Papalismus. Die Stellung des Papstes im Verständnis der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1437)*, in: ders. (Hg.), *Das Papsttum in der Diskussion*, Regensburg 1974, 53-72.

⁴⁴ Zu der Zuordnung von Neuartigkeit des Dogmas und Versuch, diesen Charakter nicht zu sehr zu betonen s.: Johannes Helmrath, *Das Basler Konzil 1431-1439. Forschungsstand und Probleme*, Köln u.a. 1987, 473.

Kardinals Juan de Torquemada (1388-1468) erfuhr⁴⁵. Reformationsgeschichtlich bedeutsam wurde diese Linie zwei Generationen später bei Torquemadas dominikanischem Ordensbruder Silvester Prierias (1456-1523/7), der diese Position in den Prozess gegen Luther einbrachte⁴⁶.

Freilich war die Restitution papaler Zentralmacht im Zuge des 15. Jahrhunderts nicht überall und in jeder Hinsicht erfolgreich. An verschiedenen Stellen machten sich Gegenkräfte bemerkbar, die zum Teil auf die faktische Bildung von Territorialkirchen hinausliefen, in einem Falle, Böhmen, sogar auf die dezidierte Anerkennung zweier Konfessionen nebeneinander⁴⁷. In Frankreich kam es zu weitreichenden Einflüssen des Königs auf die Kirche⁴⁸ – damit gewann die französische Kirche Selbständigkeit gegenüber Rom, und zugleich war die Abhängigkeit von der französischen Krone gesteigert.

Im Römischen Reich verlief die Entwicklung signifikant anders: Als 1448 das Wiener Konkordat geschlossen wurde, war die Situation nicht mehr so, dass man konziliare Beschlüsse zugunsten einer Reduktion der Abhängigkeit von Rom hätte nutzen können. So wurde eine Abhängigkeitsstruktur festgeschrieben, deren Folge es war, dass in der Folgezeit immer wieder auf den Reichstagen das Klagelied der *Gravamina nationis Germanicae* angestimmt wurde⁴⁹. Vornehmlich die geistlichen Stände klagten über die finanziellen Abgaben in Gestalt von Servitien und Annaten an Rom⁵⁰ und auch über die Vielzahl von nach Rom gezogenen Prozessen. Diese Schieflage zwischen den Bedingungen in Frankreich und in Deutschland ist einer der ganz wesentlichen

⁴⁵ Vgl. zu ihm: Karl Binder, *Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O.P.*, Wien 1976.

⁴⁶ Zu ihm: Heribert Smolinsky, *Art. Prierias, Silvester Mazzolini*, [in:] TRE 27 (1997), 376-379.

⁴⁷ Vgl. Winfried Eberhard, *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478-1530*, München / Wien 1981 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 38), 29f.

⁴⁸ Müller, *Franzosen* 827.

⁴⁹ S. hierzu: Heinz Scheible, *Die Gravamina, Luther und der Wormser Reichstag 1521*, [in:] ders., *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, hg. v. Rudolf May und Rolf Decot, Mainz 1996 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beih. 41), 393-409; E. Wolgast, *Art. Gravamina nationis germanicae*, [in:] *Theologische Realenzyklopädie* 14, Berlin / New York 1985, 131-134.

⁵⁰ Zum avignonesischen Finanzsystem s.: B. Guillemain, *Les papes d'Avignon 1309-1376*, Paris 2000, 49-59.

Faktoren, die ein Entstehen der Reformation in Deutschland begünstigten. Dennoch gab es in Deutschland auch Entwicklungen, die an den Gang der Dinge in Frankreich erinnern, freilich, der anderen Verfassung entsprechend, auf anderen Ebenen: nicht das Reich befand sich auf dem Weg zu einer Nationalkirche, sondern die einzelnen Landestümer bewegten sich zum Teil auf Territorial- bzw. Landeskirchen zu. Besonders augenfällig sind hier die Beispiele zweier Territorien, die dann auch in der Reformationsgeschichte eine maßgebliche Rolle spielten: die Landgrafschaft Hessen und das Kurfürstentum Sachsen sowie, nach der wettinischen Erbteilung, neben diesem auch das Herzogtum Sachsen. In Sachsen zeigt sich im späten Mittelalter ein intensives Bemühen der Herrscher um eine Lenkung der religiösen Geschehnisse ihres Landes. Manfred Schulze hat sie genau beschrieben⁵¹. Besonders wichtig war die eigentümliche Form von Zugriffen auf verschiedene Bistümer im Umfeld der wettinischen Lande, zu deren Vergleichbares zwar in Brandenburg gab, nicht aber in weiter westlich gelegenen Regionen des Reiches. Insbesondere Meißen, Merseburg und Naumburg entwickelten sich durch die personellen Zugriffsrechte der Wettiner de facto zu Landesbistümern, auch wenn sie formal als Reichsstände ihre Eigenständigkeit behielten⁵². Die kirchenrechtliche Diözesaneinteilung wurde zwar formal nicht aufgehoben, die bischöflichen Funktionen aber waren maßgeblich auf die Landesherren bezogen, denen sie in der Regel ihre Wahl verdankten und mit denen sie vielfach auch verwandtschaftlich verbunden waren.

Noch direkter waren entsprechende Maßnahmen in Hessen, wo es im 15. Jahrhundert sogar den Versuch gab, ein eigenes Landesbistum in Kassel zu gründen, das damit völlig außerhalb der Diözesanordnung gestanden hätte⁵³. Zwar wurde dieser Plan nicht durchgeführt, aber mit der Gründung eines Hofgerichtes in Marburg wurde 1500 ein Mittel eingesetzt, das es ermöglichte, das

⁵¹ Manfred Schulze, *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation*, Tübingen 1991 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 2).

⁵² Enno Bünz /Christoph Volkmar, *Das landesherrliche Kirchenregiment in Sachsen vor der Reformation*, in: Enno Bünz, Stefan Rhein, Günther Wartenberg, *Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation*, Leipzig 2005 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 5), 89-109, 97-100.

⁵³ Walter Heinemeyer, *Territorium und Kirche in Hessen vor der Reformation*, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 6 (1956) 138-163, 146.

Abwandern von Prozessen zu verhindern⁵⁴. Nicht nur hier wurde das Territorium stärker in sich abgeschlossen, sondern auch, durchaus vergleichbar mit dem sächsischen Vorgehen, in der verdichtenden Integration der Klöster in die Herrschaft, die es sogar mit sich brachte, dass der Landesherr Klostersvisitationen durchführen ließ und somit eine Institution, für die die Exemtion aus landesherrlicher Gewalt geradezu konstitutiv war, in seine Herrschaftspraxis integrierte⁵⁵. All diese Maßnahmen, in Frankreich wie in Sachsen oder Hessen sind Ausdruck der unterschiedlichen dezentralen Kräfte, die im späten Mittelalter Einfluss auf die Kirche zu nehmen suchten und die nur in der entfernten Rückschau unangefochten scheinende Zentralität des Papstes unterminierten. Man kann sogar noch weiter gehen: Der Territorialisierung der Kirche entsprach eine Kommunalisierung auf städtischer Ebene. Die städtischen Räte bemühten sich vielfach erfolgreich, die Kontrolle über die Pfründen an den zentralen Kirchen ihrer Stadt zu erhalten und die Pfarrerwahl in die Hand zu bekommen⁵⁶. So gelang es beispielsweise in der Reichsstadt Nürnberg dem Rat, 1474 das Präsentationsrecht für die städtischen Pfarreien in den päpstlichen Monaten zu erhalten, 1513 auch das für die bischöflichen⁵⁷. Dieser Umbau der für die geistliche Versorgung entscheidenden Personalpolitik bedeutete, wenn auch im Rahmen von kirchenrechtlich akzeptablen Vereinbarungen, letztlich eine Verschiebung der vom Kirchenrecht her oberen klerikalen Graden zukommenden Zugriffsrechte auf den priesterlichen Klerus auf die weltlichen Instanzen und damit, wenigstens aufgrund seiner starken Verbreitung, eine faktische Unterhöhlung des geltenden Kirchenrechts. Bernd Moeller hat diese Vorgänge im Blick auf die Städte treffend zusammengefasst: „Die deutsche Stadt des Spätmittelalters hatte eine Neigung, sich als *Corpus christianum* im kleinen zu verstehen.“⁵⁸ In

⁵⁴ Gury Schneider-Ludorff, *Der fürstliche Reformator. Theologische Aspekte im Wirken Philipps von Hessen von der Homberger Synode bis zum Interim*, Leipzig 2006 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 20), 65.

⁵⁵ Gury Schneider-Ludorff, *Reformator*, 58.

⁵⁶ Bernd Moeller, *Kleriker als Bürger*. In: ders., *Die Reformation und das Mittelalter* (wie Anm. 6), 35-52, hier: 37; vgl. ders., *Reichsstadt und Reformation. Bearbeitete Neuausgabe*, Berlin 1987, 14.

⁵⁷ Gottfried Seebaß, *Stadt und Kirche in Nürnberg im Zeitalter der Reformation*. [in:] ders., *Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 1997, 58-78. 60f.

⁵⁸ Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, 15.

der Tat war das *Corpus christianum* nicht mehr nur eine universale Größe, sondern auch eine regionale oder gar lokale geworden. Die kirchliche Landschaft zerfiel schon lange vor der Reformation in viele kleine Einheiten, in denen nationale oder regionale Instanzen Einfluss auf die Gestalt der Kirche und ihre personelle Leitung nahmen, ohne dass eine direkte Leitung durch den Papst hinderlich gewesen wäre. Die Vorstellung einer zentral vom Papst geleiteten Kirche war allenfalls die Fiktion papalistischer Theoretiker, der Realität wurde sie nicht gerecht.

Noch etwas anders als in diesen prinzipiell vergleichbaren Vorgängen in Territorien und Städten sind die Verhältnisse in Böhmen einzuschätzen. Das Schicksal von Jan Hus führte hier auf einigen Umwegen dazu, dass im Frieden von Kuttenberg (1485) die Anerkennung der Utraquisten als gleichberechtigt neben den Ppäpstlichen vorgesehen wurde⁵⁹. Siebzig Jahre vor dem Augsburger Religionsfrieden – und durch die Gewährung des individuellen Rechts auf Konfessionswahl in bemerkenswerter Weise von dessen Konzentration auf die Landesherren unterschieden⁶⁰ – war damit in Europa eine Situation entstanden, in der zwei Konfessionen nebeneinander rechtlich anerkannt waren. Die Einheit der mittelalterlichen Kirche war also, durch Territorialisierungstendenzen in Frankreich und innerhalb des Reiches und durch die Auflösung der Einheitskirche in Böhmen längst hinterfragt, ehe mit der Reformation eine weitere Umwälzung stattfand. Das bedeutet aber auch, dass die im einleitenden Kapitel angesprochenen Polaritäten nicht allein auf der Ebene von Theologie und Mentalität zu suchen sind, sondern dass es jedenfalls für die Polarität von Zentralität und Dezentralität durchaus institutionelle Formen gab, die der Kirche des späten Mittelalters ein durchaus heterogenes Gesicht gaben.

3. Luthers Transformation spätmittelalterlicher Frömmigkeit

Die besondere Herausforderung bei der Beschreibung der Reformation stellt die Einordnung der Person Luthers in diesem Prozess dar. Schon im Elternhaus, vor allem aber in seiner Zeit im Kloster ab 1505 hat er viele Einflüsse aufgesogen. Dabei hat die Lutherforschung zu Recht immer wieder den Einfluss des Kirchenvaters Augustin und des Apostels Paulus, dessen Briefe an

⁵⁹ S. hierzu: Winfried Eberhard, *Konfessionsbildung*, 56-60.

⁶⁰ Ebda., 57.

die Römer und die Galater Luther nun, nach dem Psalter, als Professor auslegte⁶¹, hervorgehoben. Tatsächlich ist dies die wichtigste Traditionslinie zur Herausarbeitung der reformatorischen Rechtfertigungslehre, nach der, im Einklang mit Augustin und Paulus, der Mensch nicht durch eigene Werke Gerechtigkeit vor erlangt, sondern allein aus Gottes Gnade Gerechtigkeit geschenkt bekommt, die ihm durch den Glauben individuell zugeeignet wird.

Schaut man jedoch auf den Gang von Luthers Entwicklung, so wird man heute sagen können, dass entscheidend für seine Neuorientierung von Theologie und Frömmigkeit die Begegnung mit den Schriften des spätmittelalterlichen Theologen Johannes Tauler war – im Rahmen der eingangs eingeführten Terminologie also die Entwicklungslinie innerlicher Frömmigkeit, die der veräußerlichten Frömmigkeit entgegenstand⁶². 1515 oder 1516 las Luther Taulers Predigten in dem Leipziger Druck von 1508. Besonders markant ist dabei die Stelle, an welcher Tauler schrieb:

„ob du des tags zΓ sibentzig mal fallest als offt soltu wiederkeren vnd kommen wider zΓ got. vnd dring dich wider in got also schwindiglichen dz dir dein sunde zΓ mal entpfallen. so du da mit zΓ der beicht kommest. das du jt nitt wissest zΓ sagen. Dis sol dich nit entsetzen. es ist dir nit aufgefallen zΓ schaden. sunder zΓ ainer bekentnuß deines nichtes. vnd zΓ ainer verschmehunge dein selber mitt ayner gelassenhayt. nicht mitt ainer schwärmΓtikait (...). Sant paulus spricht. Alle die got lieben den kompt alle ding zΓ gΓt. Nu di gloß spricht. Auch dy sünd. Sunder schweig vnd fleühe zΓ got vnd sihe auf dein nicht. Vnd bleib innen. nit lauf zΓ hant da mit zΓ dem beichtiger.⁶³

Tauler betonte also die innerliche, direkt vor Gott gebrachte Sündenreue – und tröstete zugleich, dass dem gegenüber die Beichte, also die sakramentale Buße vernachlässigt werden könne. Eben diese Gedankenfigur aber findet sich in

⁶¹ S.: Volker Leppin, *Martin Luther*, 67f.

⁶² Ausführlicher zu den mystischen Einflüssen: Volker Leppin, *Die fremde Reformation. Die mystischen Wurzeln Luthers*, München 2017.

⁶³ Sermones: des hochl geleerten in gnaden erleuchten dolctoris Johannis Thaulerii sannt | dominici ordens die da weißend | auff den nächesten waren weg im | gaist zΓ wandern durch überswel bendenn syn. Von latein in teütsch | gewendt manchem menschen zΦ | s(liger fruchtbarkait, Augsburg: Hans Otmar 1508, fol. 192^v).

den ersten beiden Thesen Luthers gegen den Ablass wieder: „1 Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo ‘Penitentiam agite &c.’ omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit. 2 Quod verbum de penitentia sacramentali (id est confessionis et satisfactionis, que sacerdotum ministerio celebratur) non potest intelligi.“⁶⁴

Angesichts dieser frappierenden Entsprechung greift es nicht zu weit, zu erklären, dass Luthers Thesen gegen den Ablass ihren Grund in Taulers mystischer Theologie, also in der innerlichen Frömmigkeit des späten Mittelalters hatten. Hinzu kamen Einflüsse aus der Frömmigkeitstheologie von Luthers Beichtvater Johann von Staupitz, gleichfalls einem Vertreter innerlicher Frömmigkeit. Angesichts dieser Einflüsse ist es alles andere als überraschend, dass Luthers Auftreten sich – nach seiner ersten Publikation, der Herausgabe einer mystischen Schrift, der „Theologia deutsch“⁶⁵ – vor allem am Protest gegen die massivste Form quantifizierter und veräußerlichter Frömmigkeit im späten Mittelalter festmachen lässt: Der Streit um den Ablass hatte unverkennbar seine Wurzel in einer innermittelalterlichen Polarität, führte Luther aber bald darüber hinaus, zumal er sich mit einer Distanz gegenüber der herrschenden scholastischen Theologie insgesamt verband, der Luther wenige Wochen vor den Thesen gegen den Ablass in seiner „Disputatio contra scholasticam theologiam“ Ausdruck gab⁶⁶.

Die Implikationen der eigenen Entwicklung aber wurden Luther erst nach und nach klar: Erst als auf der Leipziger Disputation vom 27. Juni bis 15. Juli 1519 Luthers altgläubiger Gegner Johannes Eck aus Ingolstadt insistierte, dass Luther nicht nur Aussagen vertrat, die der päpstlichen Lehre widersprachen, sondern dass er auch von Konzilien verurteilte Lehren vertrat, wurde deutlich, dass seine Lehre den Verzicht auf jede kirchliche Instanz zur Gewährleistung von Wahrheit nötig machte⁶⁷. Die Konsequenz zog dann für ihn in aller Deutlichkeit Philipp Melanchthon. Am 9. September 1519 hatte er zur Erlangung des theologischen Baccalaureates Thesen zu disputieren, die jedenfalls zum

⁶⁴ Weimarer Ausgabe 1, 233,10-13.

⁶⁵ S.: WA 1, 153. 378f.

⁶⁶ Vgl. hierzu: Leif Grane, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam*, Kopenhagen 1962 (Acta theologica Danica 4).

⁶⁷ S.: Volker Leppin, *Martin Luther*, 150f.

Teil auch von ihm formuliert waren⁶⁸. Sie formulierten klar die mittlerweile gewonnenen Grundsätze der reformatorischen Rechtfertigungslehre: „omnis iustitia nostra est gratuita die imputatio“⁶⁹, aber sie taten noch mehr: „Catholicum praeter articulos, quorum testis est scriptura, non est necesse alios credere“, heißt es in der 16. These⁷⁰. Das bedeutete nichts anderes als: *Sola scriptura*. Die Schrift allein konnte Grundlage für die heilsnotwendige Lehre in Kirche und Theologie sein.

Damit stand im Sommer 1519 das Gerüst der reformatorischen Botschaft bereit, auch wenn es noch keineswegs an allen Punkten in einen Widerspruch zur vorherigen Theologie und Frömmigkeit formuliert wurde. Luther hat sich noch lange mystischer Begriffe und Vorstellungen bedient, um seine Theologie zu formulieren. Der Transformationsprozess von spätmittelalterlicher zu reformatorischer Theologie war weit weniger bruchartig, als dies modernen Deutern erscheinen will. Aber noch wichtiger als diese Beobachtung ist die Beantwortung der letztlich für jede reformationshistorischer Konzeption entscheidenden reformationshistorischen Frage, wie aus dieser theologischen Entwicklung ein gesamtgesellschaftlicher Vorgang werden konnte. Wie weitreichend die Folgerungen dieses, bei aller Anknüpfung an spätmittelalterliche Entwicklungslinie im Einzelnen in der Gesamtheit neuen theologischen Komplexes waren, zeigte sich im Jahre 1520, als Luther seine Schrift „De captivitate Babylonica“ an die Öffentlichkeit gab. In einem Durchlauf durch die sieben im Mittelalter gültigen Sakramente blieben von diesen nur noch Taufe und Abendmahl übrig; die Buße erhielt eine besondere Hervorhebung als Rückkehr in die Taufe, aber nicht mehr als eigenes Sakrament. Diese fundamentale Kritik wäre aufgrund des Schriftprinzips allein nicht möglich gewesen, sondern es war der beschriebenen Komplex reformatorischer Theologie, der hierfür leitend war: Maßstab war nicht allein, ob diese oder jene Handlung in der Bibel eingesetzt war, sondern ob sich in ihr mit einer äußeren Zeichenhandlung ein Einsetzungswort verband, das die Verheißung der Gnadenzuwendung Gottes zusprach. Damit war der Appell an einen Umbau des kirchlichen Heilsvermittlungssystems überdeutlich ausgesprochen. Eine über den kirchlichen Raum im

⁶⁸ S. zur Entstehung: Wilhelm Maurer, *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*. Bd. 2, Göttingen 1969 (= ebd. 1996), 101-103.

⁶⁹ *Melanchthons Werke*, hg. v. Robert Stupperich. Bd. 1: *Reformatorsche Schriften*, Gütersloh 1951, 24, 18f.

⁷⁰ *Melanchthons Werke* 1, 24, 29f.

engeren Sinne hinausgehende Reformation war damit noch nicht zwingend gegeben.

Die zentrale Begründungsfigur hierfür fand sich in einem etwas früheren Text aus demselben Jahr 1520: „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“. Schon dieser etwas umständliche Titel zeigt, dass Luther sich hierin an die weltlichen Instanzen als Träger einer Veränderung wandte. Aber das tat er nicht einfach so, sondern mit einer konkreten Denkfigur, die sich in einer berühmten Formulierung ausdrückte:

Dan was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey ... Szo folget ausz dissem, das leye, priester, fursten, bischoff, und wie sie sagen, geistlich und weltlich, keinen andern unterscheyd ym grund warlich haben, den des ampts odder wercks halben, unnd nit des stands halbenn⁷¹.

Was hier grundgelegt wird, ist die protestantische Lehre vom allgemeinen Priestertum. Diese Lehre ist durchaus nicht vorbildlos im Mittelalter, ja, sie knüpft in unmittelbar nachvollziehbarer Weise an die oben skizzierte Linie einer zunehmenden Betonung der Laienverantwortung in der spätmittelalterlichen Christenheit an, die den gleichfalls nachvollziehbaren klerikalen Entwicklungen entgegensteht. Und sie ist sogar konzeptionell im spätmittelalterlichen Denken nachvollziehbar: Bei dem spätmittelalterlichen Mystiker Johannes Tauler findet sich eine Formulierung, die das Priestertum wenigstens metaphorisch von der engen Bindung an die sakramentale Weihe löst: „Dieser gotdehtiger mensche das ist ein inwendiger mensche, der sol ein priester sin“⁷² – dies gilt ausdrücklich auch für Frauen⁷³. Allerdings ist dies kein allgemeines Priestertum. Es geht nicht wie bei Luther um alles, was aus der Taufe gekrochen ist, sondern es geht um Menschen mit einer bestimmten spirituellen Disposition, um die „gotdehtigen“ Menschen, also die besonders andächtigen, Gott zugewandten Menschen, kurz gesagt: um diejenigen, die im Sinne von Taulers Mystik leben und glauben. Luther führt also nicht einfach Gedanken Taulers fort, sondern vereindeutigt und radikalisiert sie: Indem bei ihm jeder, der aus der Taufe gekrochen ist, zum Priester oder Bischof geweiht ist, gelangt er auf der Basis der Rechtfertigungslehre, die keine Voraussetzung von Seiten

⁷¹ WA 6,408,11f. 26-28.

⁷² *Taulers Predigten* 164, 34-165,1.

⁷³ Ebd., S. 165,15-17.

des Menschen benennt, zu einer Lehre von einem tatsächlich allgemeinen Priestertum, dessen einzige Voraussetzung die gnädige Zuwendung Gottes ist. Indem er so Priesteramt und Bischofsamt nicht mehr in einer eigenen Weihe, sondern in der Taufe begründet, wird einer grundlegenden sozialen Norm des späten Mittelalters ihre theologische Grundlage genommen, nämlich der Unterscheidung von Kleriker und Laien. Hier ist der entscheidende Punkt, an dem eine der oben beschriebenen Polaritäten nicht im Rahmen ihrer dialektischen Bezogenheit aufeinander fortgeführt, sondern gesprengt wird. Hatte es im Mittelalter einerseits eine Zunahme der Laienverantwortung, andererseits auch Züge der Klerikalisierung gegeben, so waren doch beide Entwicklungen auch aufeinander bezogen. Das Beispiel der Bruderschaften macht deutlich, dass die religiös agierenden Laien sich weiter auf Kleriker angewiesen sahen und sich ihrer auch für ihre religiösen Zwecke bedienten. Eben hier setzte Luther einen klaren Schnitt: Zwar wurde nicht die Unterscheidung zwischen Gemeindegliedern und Amtsträgern aufgehoben, aber dieser Unterscheidung wurde ihr ständischer und rechtlicher Charakter genommen, der die Unterscheidung von Kleriker und Laien im Mittelalter ausgemacht hatte. Sie war nicht nur im mittelalterlichen Kirchenrecht selbst festgeschrieben⁷⁴, sondern war auch konstitutiv für eine Vielzahl seiner Regelungen. Indem Luther sich aus rechtfertigungstheologischen Gründen gegen sie wandte, wandte er sich auch gegen einen Grundzug des Kirchenrechts. So war es nur konsequent, dass Ende desselben Jahres, als schon die Androhung des kirchlichen Banns gegen ihn ausgesprochen war, Luther nicht nur die Bulle verbrannte, die diese Androhung bekanntgab, sondern mit ihr zugleich auch das Kirchenrecht.

4. Institutionelle Aneignung reformatorischer Theologie

Erst wenn man theologiegeschichtlich an diesem Punkt angelangt ist, lässt sich auch der gesellschaftliche Vorgang der Reformation verstehen. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum erst ist die sozialförmige und sozialformende Gestalt der Reformation. Zu Recht ist in der reformationshistorischen Forschung hervorgehoben worden, dass die Adelschrift, in der sich die angeführte prononcierte Formulierung von den aus der Taufe gekrochenen Pries-

⁷⁴ C. 12 q. 1 c. 7 (*Corpus iuris canonici*, hg. V. Emil Friedberg. Pars 1, Leipzig 21879 (= Graz 1955), 678.

tern, Bischöfen und Päpsten findet, mehr ist als ein zufälliges Schreibtischprodukt des Theologen Luther. Ganz gezielt greift Luther hier Themen auf, die schon länger Thema der erwähnten *Gravamina nationis Germanicae* waren und verstärkt so die schon im späten Mittelalter den Zentralkräften entgegenstehenden Dezentralisierungskräfte⁷⁵. Er klagt das Ziehen von Prozessen nach Rom an⁷⁶, beschwert sich über die finanzielle Ausaugung Deutschlands durch die verschiedenen Abgaben wie Annaten und dergleichen⁷⁷. Seine eigene Position und bisherige Entwicklung wird wohl am deutlichsten in der Forderung nach einer Universitäts- und Bildungsreform zum Ausdruck gebracht⁷⁸. Aber auch diese passt in ein Reformprogramm, das seinen Grundlinien nach nicht besonders originell war, sondern seine Leistung gerade darin aufwies, dass schon länger im Schwange befindlichen Reformforderungen nun eine Grundlage gegeben wurde.

Diese Reformforderungen gewannen aber auch einen prinzipiellen Charakter⁷⁹. Wenn Luther fordert, die Überordnung des Papstes über den Kaiser zu beenden⁸⁰ und die eidliche Bindung der Bischöfe an den Papst aufzuheben⁸¹, so sind dies Hinweise auf eine auch institutionelle Lösung der deutschen Kirche von der Gesamtkirche, die in ihrem Kontext noch schwerer wiegen. Denn ganz deutlich waren ja im Titel die Adressaten benannt: der Adel deutscher Nation. Konkret sind damit die Fürsten und Bischöfe aufgefordert, gemeinsam die deutsche Nation zu schützen⁸². Auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums also wurden nun diese Instanzen in ihrer weltlichen Funktion zur Reform der gesamten Kirche aufgefordert. Was bislang als Appell an Rom verklungen war, sollte nun in die eigene Hand genommen werden, sei es auch

⁷⁵ Heinz Scheible, *Die Gravamina, Luther und der Wormser Reichstag 1521*, in: ders., *Melanchthon und die Reformation*, Mainz 1996 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte. Beihefte 41), 167-183.

⁷⁶ WA 6, 430, 5-7.

⁷⁷ WA 6, 418, 14-427, 34.

⁷⁸ WA 6, 457, 28-462, 11.

⁷⁹ Vgl. zur Deutung der Adelschrift im Rahmen von Luthers Biographie: Volker Leppin, *Martin Luther*, 155-158.

⁸⁰ WA 6, 433, 26-435, 2.

⁸¹ WA 6, 433, 10ff.

⁸² WA 6, 419, 9f.

auf Kosten einer Lösung von Rom, wie sie ja faktisch durch den Gallikanismus schon länger vorgelebt wurde.

Auch dies kam, bedenkt man die oben beschriebenen Entwicklungen zu einer Verselbständigung der Kirchengovernance der Territorien gegenüber der papstkirchlichen Hierarchie, vorhandenen Tendenzen durchaus zupass. Der Drang nach einer Verdichtung der Territorien und der Kommunalisierung der städtischen Kirchen, wurde durch Luther nicht erzeugt, sondern er war längst da. Aber die reformatorischen Theologien gaben dieser längst vorhandenen Bewegung eine theologische Begründung und zugleich einen Schub. Treffend hat Berndt Hamm dieses Geschehen mit dem Begriff der „normativen Zentrierung“ zusammengefasst⁸³: Was sich aus unterschiedlichen Gründen, oft verbunden mit lokalen politischen Interessen, ergeben hatte, erhielt so Grund und Richtung. Reformatorische Theologie war im strengen Sinne Verstärkung der vorhandenen mittelalterlichen Tendenzen. Sie griff diese auf und gab ihnen einen neuen Impuls und damit durchschlagende Kraft. Die Option für Luther bedeutete aber die Absage an das bisherige Kirchensystem und die Entscheidung für eine Änderung der alten Kirche durch die laikalen Instanzen. Luther war hierfür Katalysator, ja, mehr noch: So wie die Lehre vom allgemeinen Priestertum eine normative Zentrierung brachte, geschah durch das Schicksal Luthers eine symbolische Zentrierung durchaus heterogener Bestrebungen. Die Einheit der Reformation entstand theologisch durch die Begründung laikaler kirchenordnender Tätigkeit und die Aufhebung der grundlegenden Differenz von Klerikern und Laien⁸⁴. Politisch-symbolisch entstand sie durch die Orientierung an der zentralen Symbolgestalt Luther. Reformation wäre so wenig ohne Luther verstehbar wie durch ihn allein.

Ohne dass die Fürsten schließlich die Reformation gestaltend in die Hand genommen hätten, wäre die reformatorische Bewegung vermutlich eine Episode geblieben. Genau hier setzt nun aber, anders als in den Städten, die direkte Fortwirkung Martin Luthers ein. In sehr unmittelbarer Weise gilt dies für Sachsen, wo Luther seinen direkten Einfluss auf das Herrscherhaus geltend machen konnte, aber indirekt auch für das weitere gewichtige Territorium, das

⁸³ B. Hamm, *Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft*, [in:] *Jahrbuch für Biblische Theologie* 7 (1992) 241-279.

⁸⁴ S. zu diesem Ansatz: Volker Leppin, *Wie reformatorisch*, 175.

vergleichsweise früh der Reformation zufiel: Hessen. Wie Gury Schneider-Ludorff gezeigt hat, ist Philipp von Hessen nachdrücklich von Luthers Adelschrift beeindruckt gewesen⁸⁵, also eben von jener Schrift, der der wichtige Gedanke des Priestertums aller Gläubigen zu entnehmen ist. Beide, der hessische Landgraf wie die wettinischen Kurfürsten standen dabei in der oben im Zusammenhang der Dezentralisierung skizzierten Tradition ihrer Vorfahren, aber beide erfuhren durch die reformatorische Bewegung, und in diesem Falle nun tatsächlich personalisiert: durch Luthers Wirken und Schreiben eine Legitimation für ihr Tun, die sich ebenso wie die oben beschriebenen Phänomene im städtischen Bereich als normative Zentrierung des politischen Handelns durch Theologie beschreiben lassen. Die Theologie Martin Luthers gab den Fürsten für ihr Eingreifen in kirchliches Handeln den theologischen Grund, der nach der Adelschrift einerseits in der Intransigenz Roms lag, andererseits aber im allgemeinen Priestertum, auf dessen Grundlage die gesellschaftlich hervorragendsten und geeignetsten Personen, eben die Adeligen zur Kirchenreform befähigt und aufgerufen waren.

Dieser Impuls fruchtete mit einer zeitlichen Verzögerung gegenüber den ersten Ansätzen in den Städten, aber dann umso nachdrücklicher zu Veränderungen in den Territorien. Es war im Wesentlichen der Reichstag von Speyer 1526, dessen dissimulierender, also die Entscheidung zwischen den Parteien offen haltender Abschied⁸⁶ von Hessen und dem ernestinischen Sachsen als Erlaubnis zur Durchführung von Reformation genutzt wurde. Der Abschied vom 27. August 1526 hatte formuliert, im Blick auf das Wormser Edikt solle es jedem Stand bis Abhaltung eines Konzils oder einer Nationalversammlung gestattet sein, „für sich also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen Gott, und käyserl. Majestät hoffet und vertraut zu verantworten“⁸⁷. Hessen und Sachsen machten sich umgehend an die Umsetzung, wobei Hessen zunächst noch durch die Homberger Kirchenordnung⁸⁸ einen eigenen

⁸⁵ Gury Schneider-Ludorff, *Reformator*, 36f. 59.

⁸⁶ Armin Kohnle, *Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden*, Gütersloh 2001 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 72), 271.

⁸⁷ *Neue und vollständigere | Sammlung | der | Reichs=Abschiede ... Zweyter Theil | derer | Reichs=Abschiede | von dem Jahr | 1495. Bis auf das Jahr 1551. | inclusive*, Frankfurt/Main 1747, 274 § 4.

⁸⁸ Vgl. Gury Schneider-Ludorff, *Reformator*, 45-59.

Weg ging, ehe Philipp von Hessen dann, auch wegen des Widerstandes Luthers, aber zugleich in Anknüpfung an die eigenen mittelalterlichen Traditionen auf die sächsische Linie der Visitation einschwenkte. Mit diesen Aktivitäten ab dem Herbst 1526 wurde die Reformation zu einem territorialen Geschehen und damit der Handlungsrahmen auch gewichtiger politischer Einheiten im Reich – nicht zuletzt mit Sachsen in einem der Kurfürstentümer. Die Reformation war damit, die Anstöße Luthers aus der Adelschrift aufgreifend und weiter gestaltend, zu einem Geschehen geworden, das nur noch zum Teil in der Hand der Theologen lag und viel stärker den Eigengesetzlichkeiten der Politik zu folgen hatte.

5. Formierung der polaren Blöcke

Langfristig führte dieser Prozess der politischen Umsetzung der Reformation durch die Obrigkeiten dazu, dass das, was als kulturelle Polaritäten das späte Mittelalter geprägt hatte, sich nun institutionell verfestigte. In gezielter Grobzeichnung kann man sagen, dass die Reformation sich Impulsen verdankte, die innerhalb der spätmittelalterlichen Polaritäten als antischolastisch, laikal und dezentral zu beschreiben sind: Diese drei Tendenzen erhielten einen kräftigen Schub durch die Reformation, deren erster Anstoß in Luthers Theologie aus den Verinnerlichungstendenzen des späten Mittelalters resultierte. Diese Verinnerlichungstendenzen sind freilich zugleich diejenigen, die im stärksten Maße auf beide sich formierende Großgruppen, die altgläubigen und die reformatorischen, gleichermaßen verteilt blieben; obwohl Tauler nicht zuletzt wegen der Einflüsse auf die reformatorische Theologie auf den römischen Index gesetzt wurde⁸⁹, entwickelte sich doch mystische Theologie und Frömmigkeit auch im römisch-katholischen Kontext, zumal in Spanien weiter⁹⁰.

Wo aber am allerdeutlichsten und von früh an die Verhärtung einsetzte, war die Polarität von Zentralität und Dezentralität: Es gehört zu den dramatisch vorantreibenden Momenten der Entwicklung der Reformation, dass Luther auf Gegner stieß, die den an der Bußfrage⁹¹ entzündeten Konflikt zu einem Streit um die Papstfrage vorantrieben: Mit dem Gutachten im Lutherprozess wurde der oben schon erwähnte Dominikaner Silvester Mazzolini Prierias

⁸⁹ Louise Gnädinger, *Johannes Tauler*, 418.

⁹⁰ Volker Leppin, *Mystik*, 115.

⁹¹ Volker Leppin, *omnem vitam*, 7-25.

beauftragt, der die scharf papalistische Tradition seines Ordens fortschrieb. Als Höhepunkt seiner Gedankenführung kann sein Satz gelten: „Quicumque non innitur doctrine Romane ecclesie, ac Romani pontificis, tanquam regule fidei infallibili, a qua etiam sacra scriptura robur trahit et autoritatem, hereticus est.“⁹²

Mit einer solchen schroff zentralistischen Position war Luthers Anliegen nicht zu vereinbaren, und in ganz ähnlicher Weise entwickelten die neue, sich von der Scholastik lösende Theologie und die Betonung des Laienelements in der Lehre vom allgemeinen Priestertum die innerhalb eines einheitlichen *Corpus christianum* aushaltbaren Polaritäten zu Konflikten weiter, die nicht mehr unter einem gemeinsamen Dach gehalten werden konnten.

Dies galt in besonderem Maße, als aus der Betonung der Verantwortung auch der Laien für die Kirchenreform die auf eine radikal dezentrale Kirchenorganisation hinauslaufende Konsequenz einer Gestaltung der Reformation durch die Landesherren gezogen wurde, wie es im Gefolge des ersten Speyerer Reichstages durch Hessen und Sachsen geschehen war.

Dieses Vorgehen schärfte den Konflikt, und der zweite Speyrer Reichstag brachte die Reaktion der altgläubig gebliebenen Stände, die die Ereignisse in Hessen und Sachsen als Missbrauch der Rechtslage verstanden und, wie man zugespitzt sagen könnte, dagegen protestierten. Reichsrechtlich führte dies freilich dazu, dass der Reichstag nun wieder auf die Durchsetzung des gegen Luther gerichteten Wormser Edikts drängte und die evangelisch gewordenen Stände dagegen protestierten, woher der Name der „Protestanten“ rührt, auch wenn damit zunächst etwas anderes gemeint ist, als der moderne Sprachgebrauch vermuten lassen könnte: Wer im mittelalterlichen Recht eine *protestatio* vorlegt, bezeugt seine aufrecht bleibende Haltung gegen als illegitim wahrgenommene Vorgänge. Eben dies taten die protestierenden Stände, indem sie auf ihrer eigenen Auslegung des ersten Speyerer Reichstagsabschiedes und damit auf der Legitimität ihrer Reformmaßnahmen beharrten.

Dieses Hin und Her in der Reichspolitik war auch dadurch mitbedingt, dass der Kaiser Karl V. längere Zeit nicht im Reich weilte. Für das Jahr 1530 aber schrieb er einen Reichstag aus, zu dem er in durchaus verbindlichem Ton beide Seiten aufforderte, ihre Auffassung darzulegen. Das reichsrechtlich

⁹² *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521). 1. Teil: Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablassthesen (1517-1518)*, hg. v. Peter Fabisch und Erwin Iserloh, Münster 1988 (= CCath 41), 55.

durchaus schiefe Ergebnis war, dass lediglich die evangelische Seite ihre Sicht darlegte. Dies taten die Wittenbergisch Gesonnenen in der *Confessio Augustana*, die dann in einem längeren Prozess zum Grundbekenntnis des Luthertums werden sollte. Der Reichstag von 1530 endete mit einem offenen Dissens: Die Evangelischen, die noch dazu ihren inneren Zwiespalt dokumentierten, indem vier oberdeutsche Städte ein abweichendes Bekenntnis und Zwingli ein Privatbekenntnis vorlegten, erhielten für die von ihnen seit 1526 vorgenommenen Änderungen beziehungsweise für deren theologische Begründung keine Zustimmung.

Angesichts der damit eingetretenen rechtlichen Unsicherheit schlossen sie bald einen Verteidigungsbund: den Schmalkaldischen Bund, mit seinen Hauptleuten dem Kurfürsten von Sachsen und dem Landgrafen von Hessen⁹³, aber auch zahlreichen weiteren Mitgliedern, die sich zu gegenseitigem Schutz in Glaubensdingen verpflichteten. Hier bereits zeichnete sich ab, dass Differenzen in der Auslegung des Christlichen bestanden, die nicht mehr im 15. Jahrhundert noch innerhalb eines *Corpus christianum* nebeneinander gehalten werden konnten, sondern die sich konfrontativ verfestigten. Diese Konfrontation vermehrte sich durch die Erfolge des Schmalkaldischen Bundes – insbesondere mit der Einführung der Reformation in Württemberg 1534⁹⁴, in Brandenburg schrittweise ab 1535 und im albertinischen Sachsen 1539⁹⁵ - eher noch, als dass sie sich verminderte, weil hierdurch die reformatorisch gesonnene Gruppe zu einer echten Partei im Reich wurde. Dieser zunehmenden Macht konnte der Kaiser nachgebend oder konfrontativ begegnen, und tatsächlich versuchte er zeitweise einen Weg, der hart an der Grenze zu der Forderung nach einem Nationalkonzil war, indem er Religionsgespräche innerhalb des

⁹³ S.: Gabriele Haug-Moritz, *Der Schmalkaldische Bund 1530-1541/42. Eine Studie zu den genossenschaftlichen Strukturelementen der politischen Ordnung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation*, Leinfelden-Echterdingen 2002 (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 44).

⁹⁴ Volker Leppin, *Theologischer Streit und politische Symbolik. Zu den Anfängen der württembergischen Reformation 1534-1538*. [in:] ders., *Reformatorische Gestaltungen. Theologie und Kirchenpolitik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Leipzig 2016 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 43), 153-176.

⁹⁵ Günther Wartenberg, *Art. Sachsen II. Freistaat*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 29, Berlin / New York 1998, 558-580, 567f.

Reiches anberaumte, also die theologischen Fragen, die eigentlich nach katholischem Verständnis nur durch ein weltweites Konzil hätten geklärt werden könnten, auf Reichsebene einer Kompromisslösung zuzuführen. Als dieser Kompromissweg allerdings scheiterte, wuchs auch die Konfrontation neu an, und sie entlud sich schließlich im Jahre 1546/7 im Schmalkaldischen Krieg, der das Desaster für Sachsen und Hessen darstellte und dem Albertiner Moritz von Sachsen nicht nur die Kurwürde, sondern auch den Ruf eines Judas von Meißen eintrug, der um des eigenen Vorteils willen seine Glaubensgeschwister verraten hatte; erst durch die Forschungen von Günther Wartenberg ist es gelungen, Moritz angemessen abgewogen zu interpretieren⁹⁶. Umgekehrt ist es auch ihm zu verdanken, dass sich die politische Lage wieder umkehrte. Sein forsches Vorgehen gegen den Kaiser wendete das Blatt, und über den Passauer Vertrag 1552⁹⁷ kam es schließlich 1555 zum Augsburger Religionsfrieden mit seinen berühmten Regelungen, die für Reichsstädte ein konfessionelles Nebeneinander erlaubten, für geistliche Territorien eine dauerhafte Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche und für weltliche Territorien eben jene Regelung einführten, die dann später mit dem Satz *cuius regio, eius religio* zusammengefasst wurde⁹⁸: Der Landesherr bestimmte über die Religion seiner Untertanen. Und als Religionen waren zwei anerkannt: die römisch-katholische, die sich gleichzeitig im Konzil von Trient ihr spezifisches neuzeitliches Gesicht gab, und die Verwandten der Augsburger Konfession. Das Reich zerfiel damit in zwei unterschiedliche Auslegungen des Christentums, es war verfassungsrechtlich religiös polar gegliedert. Aus den unterschiedlichen, einander an vielen Stellen überlagernden Polaritäten des späten Mittelalters, die innerhalb einer christlichen einheitlichen Gesellschaft mit aller Divergenz hatten existieren können, war die eine große verfassungsrechtliche Polarität geworden. Hatte im späten Mittelalter religiös vieles nebeneinander bestehen können, so standen nun zwei religiöse Blöcke gegeneinander, vertraten einander ausschließende Wahrheitsansprüche – und erkannten sich rechtlich gleichwohl gegenseitig an.

⁹⁶ S.: Günther Wartenberg, *Landesherrschaft und Reformation. Moritz von Sachsen und die albertinische Kirchenpolitik bis 1546*, Gütersloh 1988 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 55).

⁹⁷ Volker Henning Drecoll, *Der Passauer Vertrag (1552). Einleitung und Edition*, Berlin 2000 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 79).

⁹⁸ Axel Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004; Carl A. Hoffmann u.a. (Hg.), *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, Regensburg 2005.

Wybrana literatura (opracowania zwarte):

1. Angenendt A., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.
2. Binder K., *Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O.P.*, Wien 1976.
3. Burke P., *Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien*. Übers. v. Klaus Kochmann, München 1998.
4. Bünz E., Kühne H., *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Wissenschaftlicher Begleitband zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“*, Leipzig 2015.
5. Bünz E., Rhein S., Wartenberg G., *Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation*, Leipzig 2005.
6. O'Connor M.C., *The Art of Dying Well. The development of the ars moriendi*, New York 1966.
7. Denifle H., *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. Quellenmäßig dargestellt*, 1904.
8. Denzler G. (Hg.), *Das Papsttum in der Diskussion*, Regensburg 1974
9. Drecoll V.H., *Der Passauer Vertrag (1552). Einleitung und Edition*, Berlin 2000.
10. Hoffmann C.A., u.a. (Hg.), *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, Regensburg 2005.
11. Eberhard W., *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478-1530*, München / Wien 1981.
12. Frank I.W., *Kirchengeschichte des Mittelalters*, Düsseldorf 1984.
13. Gnädinger L., *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*, München 1993.
14. Goertz H.-J., *Antiklerikalismus und Reformation*, Göttingen 1995.
15. Gotthard A., *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004.
16. Grane L., *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam*, Kopenhagen 1962.
17. Hamm B., *Abläss und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen*, Tübingen 2016.
18. Hamm B. / Moeller B. / Wendebourg D., *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995
19. Haug-Moritz G., *Der Schmalkaldische Bund 1530-1541/42. Eine Studie zu den genossenschaftlichen Strukturelementen der politischen Ordnung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation*, Leinfelden-Echterdingen 2002.
20. Helmrath J., *Das Basler Konzil 1431-1439. Forschungsstand und Probleme*, Köln u.a. 1987.
21. *Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, hg. von Jan A. Aertsen/ Martin Pickavé, Berlin 2004.
22. „Ik lerde kunst dor lust.“ *Ältere Sprache und Literatur in Forschung und Lehre. Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. phil. habil. Christa Baufeld*, hg. von Irmtraud Rösler, Rostock 1999.

23. Iserloh E., *Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517-1525)*, in: HKG(J) 4, Freiburg u.a. 1967.
24. Jaspers G.J., von Landskron S., *Die Hymelstrasz. Mit einer Einleitung und vergleichenden Betrachtungen zum Sprachgebrauch in den Frühdrucken (Augsburg 1484, 1501 und 1510)*, Amsterdam 1979.
25. Jedin H., *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*, Basel-Stuttgart 1963
26. Kaufmann T., *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München 2017.
27. Kaufmann T., *Geschichte der Reformation in Deutschland*, Frankfurt/M. 2016.
28. Kohnle A., *Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden*, Gütersloh 2001.
29. Kristeller P.O., *Humanismus und Renaissance I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen*, hg. v. Eckhard Keßler, München 1980.
30. Langer O., *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München 1987.
31. Leinsle U.G., *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn u.a. 1995.
32. Leppin V., *Die christliche Mystik*, München 2007.
33. Leppin V., *Die fremde Reformation. Die mystischen Wurzeln Luthers*, München 2017.
34. Leppin V., *Reformatorsche Gestaltungen. Theologie und Kirchenpolitik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Leipzig 2016.
35. Leppin V., *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, Tübingen 2015.
36. Lortz J., *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg 1939/40.
37. Maurer W., *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*. Bd. 2, Göttingen 1969.
38. Moeller B., *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, hg. v. Johannes Schilling, Göttingen 1991.
39. Moeller B., *Reichsstadt und Reformation. Bearbeitete Neuausgabe*, Berlin 1987
40. Moeller B., *Spätmittelalter*, Göttingen 1966.
41. Ohst M., *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter*, Tübingen 1995.
42. Paulus N., *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt 2000.
43. Rehberg A. (Hg.), *Ablasskampagnen des Spätmittelalters, Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, Berlin 2017.
44. Reinis A., *Reforming the Art of Dying. The ars moriendi in the German Reformation (1519-1528)*, Aldershot 2007.
45. Ruh K., *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, München 1985
46. Scheible H., *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, hg. v. Rudolf May und Rolf Decot, Mainz 1996.

47. Schneider-Ludorff G., *Der fürstliche Reformator. Theologische Aspekte im Wirken Philipps von Hessen von der Homberger Synode bis zum Interim*, Leipzig 2006.
48. Schulthess P. / Imbach R., *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Zürich/ Düsseldorf 1996.
49. Schulze M., *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation*, Tübingen 1991.
50. Scribner R.W., *Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800*, hg. v. Lyndal Roper, Göttingen 2002.
51. Seebaß G., *Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 1997.
52. Störmann A., *Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit*, Münster 1916.
53. Wartenberg G., *Landesherrschaft und Reformation. Moritz von Sachsen und die albertinische Kirchenpolitik bis 1546*, Gütersloh 1988.
54. Voigt J., *Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich*, Köln u.a. 2012.

Volker Leppin (ur. 1966), niemiecki historyk Kościoła i teolog. Studia w zakresie teologii i germanistyki. Profesor Uniwersytetu w Tybindze. Specjalista w zakresie historii średniowiecza, Reformacji i oświecenia. Członek Akademii Nauk w Heidelbergu. Od roku 2016 członek Komisji Teologicznej Ewangelickiego Kościoła Niemiec (EKD). Autor wielu publikacji książkowych z zakresu historii Kościoła.

Volker Leppin (born 1966) German historian of the Church and theologian. He studied theology and German philology. Professor of the University in Tübingen. Specialist in the history of Middle Ages, Reformation and Enlightenment. Member of the Academy of Sciences in Heidelberg. Since 2016 a member of the Theological Commission of the Evangelical Church of Germany (EKD). Author of numerous book publications dealing with the history of the Church.

Adam Szarszewski, Piotr Paluchowski

Wybrane aspekty dobroczynności w protestanckim Gdańsku (XVI-XVIII w.)¹

Streszczenie: Artykuł prezentuje wybrane aspekty dobroczynności wobec potrzebujących, udzielanej w Gdańsku głównie ze strony władz miejskich, w okresie nowożytności. Zwrócono uwagę na postęp, jaki dokonał się w mieście, w tym zakresie, w wieku XVI właśnie za sprawą Reformacji. Omówiono gdańskie ordynacje dotyczące powyższego problemu, a także rozwój instytucji zajmujących się dobroczynnością.

Słowa kluczowe: Gdańsk, dobroczynność, protestantyzm

Summary: Selected Aspects of Charity in the Protestant Gdańsk in the XVI-XVII Centuries

The article presents selected problems of charity for those in need in the period of early modern Gdansk, which was mainly provided by the municipal authorities. The main focus here was on changes that occurred due to the progress of the Reformation in the city which took place in the sixteenth century. Gdańsk regulations regarding the above problem were discussed, as well as the development of institutions dealing with charity.

Keywords: Gdańsk, charity, Protestantism

Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili (Mt 25, 40) – te słowa Chrystusa stały się dla chrześcijan jedną z najważniejszych wskazówek pobożnego życia, a co za tym idzie, inspiracją do stworzenia systemu opieki nad osobami potrzebującymi. Do najsłynniejszych instytucji, erygowanych jeszcze w starożytności, należały domy opieki stacjonarnej założone przez św. Bazylego w Cezarei Kapadockiej ok. 369 r. W późniejszym

¹ W artykule skupiono się na pomocy socjalnej względem osób przebywających w Gdańsku, pomija się w nim jednak np. kwestię dobroczynności wobec społeczności pozagdańskich, temat ten podjął w swoim referacie E. Kizik, *Pomoc finansowa protestanckiego Gdańska dla współwyznawców w kraju i za granicą*, wygłoszonym podczas międzynarodowej konferencji: „Jubileusz Pięćsetlecia Reformacji (1517-2017). Protestantyzm w Prusach Królewskich, Książęcych i Inflantach. Historia – Ludzie – Sztuka – Literatura”, która miała miejsce 29-30 września 2017 r. w Centrum św. Jana w Gdańsku; materiał ten ma zostać opublikowany w czasopiśmie „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”.

okresie idea ta była popularyzowana, dzięki szerzeniu się chrześcijaństwa w Europie.

Gdańsk, późnośredniowieczny i wczesnonowoczesny, w porównaniu do innych miast regionu, charakteryzował się znacznym nasyceniem instytucji dobroczynnych. Już na początku XIV w. odnotowano istnienie szpitala św. Ducha, wkrótce zaś powstały następne. Do przełomowego 1517 r. przetrwało ich osiem, gdyż część placówek powołanych w XV w. uległa wczesniemu wygaszeniu (np. szpital Młodego Miasta). Owe osiem szpitali to: szpital Wszystkich Aniołów Bożych (*Aller Gottes Engel Hospital*), szpital Bożego Ciała (*Heiligen Leichnam Hospital*), szpital św. Jakuba (*St. Jacobs Hospital*), szpital św. Ducha (*Heiligen Geist Hospital*), szpital św. Elżbiety (*St. Elisabeth Hospital*) z sierocińcem (*Kinderhaus*), szpital św. Barbary (*St. Barbara Hospital*), szpital św. Gertrudy (*St. Gertrud Hospital*) oraz Lazarek, czyli Dom Chorych na Ospe (*Lazareth oder Pockenhaus*). Do końca XVII w. powstał jeszcze Szpital na Zapleczu (*Hinterspital*) oraz instytucje paraszpitalne: Dom Pracy Przymusowej (*Zuchthaus*) oraz Dom Dobroczynności i Sierot (*Spend- und Waisenhaus*), a tuż pod miastem szpital bonifratrów ulokowany w Starych Szkotach².

² Najważniejsze prace na temat gdańskiego szpitalnictwa i dobroczynności w okresie nowożytnym opublikowane po 1945 r. to: S. Sokół, *Medycyna w Gdańsku w dobie odrodzenia*, Wrocław 1960, s. 227-239; K. Bilikiewiczowa, *Collectanea ex Senatus consultis. Wyciągi z uchwał Rady m. Gdańska z lat 1604-1730 zawierające materiały do dziejów medycyny*, „Studia i Materiały do Dziejów Nauki Polskiej”, seria B, 1961, z. 5, s. 3-41; S. Porębowicz, *Szkic historyczny z dziejów opieki społecznej i szpitalnej w Gdańsku*, „Szpitalnictwo Polskie” 1964, nr 3, s. 127-134; S. Sokół, *Rzut oka na rozwój szpitalnictwa w dawnym Gdańsku*, [w:] *Pamiętnik XX-lecia Szpitala Wojewódzkiego im. M. Kopernika w Gdańsku*, Gdańsk 1966, s. 7-12; S. Porębowicz, *Samopomoc społeczna oraz szpital cechowy żeglarzy p.w. św. Jakuba w Gdańsku*, „Szpitalnictwo Polskie” 1970, nr 1, s. 19-25; E. Sieńkowski, *Ochrona zdrowia i opieka społeczna w Gdańsku w dobie Odrodzenia*, „Annales Academiae Medicae Gedanensis”, t. 4, 1974, s. 557-565; A. Drygas, *Krótki przyczynek do dawnych dziejów kościoła i szpitala pod wezwaniem św. Elżbiety w Gdańsku*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny”, t. 50, 1987, nr 4, s. 513-526; Z. Kropidłowski, *Formy opieki nad ubogimi w Gdańsku od XVI-XVIII wieku*, Gdańsk 1992; M. Bogucka, *Organizacja szpitalnictwa w Gdańsku w XVI-XVII wieku*, [w:] *Szpitalnictwo w dawnej Polsce*, red. M. Dąbrowska, J. Kruppé, Warszawa 1998, s. 145-154; Z. Kropidłowski, *Organizacja dzieł miłosierdzia chrześcijańskiego w Gdańsku w XVI-XVIII w.*, [w:] *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI-XVIII w.*, red. U. Augustyniak, A. Karpiński, Warszawa 1999, s. 139-160. A. Szarszewski, *Szpital i kościół św. Jakuba w Gdańsku. Zarys historyczny*, Toruń 1999; tenże, *Ordynacje i statuty szpitali gdańskich XV-XIX w.*, Toruń 2004; tenże, *Najstarsze księgi rachunkowe szpitali gdańskich. Księga rachunkowa szpitala Bożego Ciała (l. 1580-1581), księga rachunkowa zjednoczonych szpitali św. Ducha i św. Elżbiety*

Poza istnieniem dobrze udokumentowanych fundacji szpitalnych, z okresu do 1517 r., zachowały się pojedyncze informacje o udzielaniu wsparcia osobom potrzebującym³. Ważną rolę w tych działaniach pełniły różnego rodzaju bractwa, skupione przy kościołach, kaplicach, gildie i cechy oraz bractwa w Dworze Artusa. Jednakże trudno oszacować w jakim stopniu pomoc materialna udzielana przez nie realnie wspierała potrzebujących, wśród których należy wyróżnić następujące grupy osób wymagających pomocy socjalnej:

- ubodzy nieposiadający stałego miejsca zamieszkania;
- ubodzy posiadający jakieś lokum (*Hausarmen*);
- wdowy;
- sieroty;
- osoby przewlekle chore i/lub niepełnosprawne;
- osoby w wieku podeszłym, nie posiadające wsparcia rodziny.

(l. 1585+1593), Toruń 2005; tenże, *Ordynacje i instrukcje szpitala św. Łazarza, Szpitala na Zapleczu oraz Domu dla Chorych Zakaźnie w Gdańsku XVII-XVIII w.*, Toruń 2005; tenże, *Lazaret czyli dom dla ospowatych: krótka historia o wytwórcach trumien, cyruliku i jego Czeladniku*, „*Annales Academiae Medicae Gedanensis*”, t. 35, 2005, supl. 9, s. 245-254; tenże, *Opieka nad osobami upośledzonymi umysłowo i chorymi psychicznie w gdańskim szpitalu św. Łazarza (lazarecie) od XVI w. do XVIII w.*, „*Annales Academiae Medicae Gedanensis*”, t. 35, 2005, s. 199-205; tenże, *Zjawisko szpitala miejskiego w XIV-XVIII w. na przykładzie fundacji szpitalnych Gdańska*, „*Annales Academiae Medicae Gedanensis*”, t. 35, 2005, supl. 9, s. 137-158; tenże, *Sprawy szpitali i sierocińców w aktach prawnych Rady Miasta Gdańska XVI-XVIII w.*, Toruń 2006; tenże, M. Bogotko-Szarszewska, *Imago mundi pauperum. Dom Dobroczynności w Gdańsku według Johanna Jacoba Freyabenta i Samuela Donneta*, Toruń 2006; A. Szarszewski, *Proces medykalizacji szpitali gdańskich, aspekty socjalne, prawne i ekonomiczne (1755-1874)*, Gdańsk 2007; tenże, *Życie codzienne w szpitalu św. Jakuba w Gdańsku w XVI-XVIII w.*, [w:] *Szpital i kościół św. Jakuba. 600 lat fundacji gildii szyprów w Gdańsku*, red. A. Sroka, Toruń 2009, s. 200-240; A. Szarszewski, *Die vereinigten Spitäler zum Heiligen Geist und zu St. Elisabeth in Gdańsk/Danzig am Ende des 18. Jahrhunderts*, [w:] *Quellen zur europäischen Spitalgeschichte in Mittelalter und Früher Neuzeit. Sources for the History of Hospitals in Medieval and Early Modern Europe*, hrsg. M. Scheutz, A. Sommerlechner, H. Weigl, A. S. Weiss, Wien 2010, s. 581-606; A. Szarszewski, *Lekarzy czujne oczy. Medykalizacja w Gdańsku doby oświecenia*, „*Klio*” 2010, nr 15, s. 59-93; P. Samół, *Kościół i szpital w topografii Młodego Miasta Gdańska*, [w:] *Między Gdańskiem a Santiago. 600-lecie konsekracji kościoła św. Jakuba fundacji szyprów w Gdańsku*, red. B. Siek, A. Szarszewski, P. Paluchowski, Gdańsk 2015, s. 65-90; S. Kościelak, *Kościół i szpital św. Jakuba wobec reformacji. Przemiany w funkcjonowaniu instytucji opiekuńczej w protestanckim Gdańsku*, [w:] *Między Gdańskiem a Santiago*, dz. cyt., s. 91-108; A. Szarszewski, *Księgi kościelne jako źródło do badań dziejów fundacji szpitalnych*, [w:] *Między Gdańskiem a Santiago*, dz. cyt., s. 111-126.

³ R. Kubicki, *W trosce o zbawienie – testamenty kupców Gdańska i Elbląga z drugiej połowy XV i początku XVI wieku*, „*Przegląd Zachodniopomorski*”, z. 1, 2016, s. 111-128.

Jednym z bardziej spektakularnych przykładów mogą być zapisy związane z okolicznościami powstania szpitala św. Gertrudy w XIV w., ulokowanego na lewym brzegu Kanału Raduni, naprzeciwko Bramy Długoulicznej⁴. Pierwotnie do tego celu mogła służyć tamtejsza kaplica cmentarna, funkcjonująca w czasie panowania zarazy oraz przeznaczona dla skazańców i zmarłych w podróży, którą następnie przekształcono w kościół. Świadczyłby o tym zapis w księdze gruntowej, obejmującej m.in. Przedmieście (*Vorstadt*), gdzie znajdują się niedatowane zapisy: *Ciuitas ad vsum pauper[um] languentiu[m] in Cimiter[i]o b[ea]te Gertrud[is]*⁵ oraz *Ciuitas ad vsum pauper[um] in cimiter[i]o b[ea]te Gertrud[is]*⁶. Prawdopodobnie chodzi tu o dość luźno ze sobą powiązaną grupę ubogich, mieszkających na cmentarzu św. Gertrudy, poza murami miasta (*extra muros*). Przeganiani na noc poza granice Gdańska, wracali nazajutrz to po, aby żebrać pod bramami albo w innych punktach tkanki miejskiej. Prawdopodobnie dla tej grupy założono szpital poza murami, dający schronienie także podróżnym⁷. Zachowały się dwa zapisy z 1399 r., wskazujące na obecność chorych przy fundacji św. Gertrudy, którymi się tam opiekowano⁸. Może chodzić tu o fundację na rzecz chorych ludzi w drodze, lecz nie otrzymujących jeszcze zinstytucjonalizowanej opieki szpitalnej. Innym przykładem jest powstała przed 1390 r. gildia ubogich (*Elendengilde*), posiadająca Dwór Ubogich (*Elendenhof*), który później stał się zaczątkiem szpitala św. Elżbiety⁹.

Należy podkreślić, że dla okresu przedreformacyjnego informacje o organizacji opieki nad potrzebującymi w Gdańsku są wrywkowe¹⁰. Przyjmuje się, że obowiązywał klasyczny schemat znany z niemal całej ówczesnej Europy chrześcijańskiej, w którym podstawowymi jednostkami dobroczynnymi były instytucje kościelne, wspomagane przez bractwa, najczęściej religijne, rzadziej

⁴ Szczegółowo na ten temat: A. Szarszewski, *Patrocinia średniowiecznych szpitali gdańskich*, [w:] *Kaci, święci, templariusze. Studia z dziejów średniowiecza*, t. 14, red. B. Śliwiński, Malbork 2008, s. 327-399; w latach 2014-2017 trwały badania archeologiczne na Targu Siennym, które przyniosły nowe informacje na temat szpitala św. Gertrudy, jednak do tej pory nie zostały opublikowane.

⁵ Archiwum Państwowe w Gdańsku [dalej cyt.: APG], sygn. 300,32/3, k. 55v.

⁶ APG, sygn. 300,32/3, k. 61v.

⁷ P. Simson, *Geschichte der Stadt Danzig in 4 Bänden*, Bd. 1, Danzig 1913, s. 89, 172.

⁸ APG, sygn. 300,32/1, k. 69r.

⁹ A. Drygas, *Krótki przyczynek*, art. cyt., s. 519-520.

¹⁰ Z okresu tego zachowała się tylko jedna ordynacja gdańska z 1458 r. wydana dla szpitala św. Jakuba: APG, sygn. 300,61/67, s. 2-11; jej tekst opublikowano w: A. Szarszewski, *Szpital i kościół*, dz. cyt., s. 163-166; A. Szarszewski, *Ordynacje i statuty*, dz. cyt., s. 15-24.

świeckie. Brak jest natomiast namacalnych dowodów na istnienie bardziej zorganizowanej pomocy ze strony gdańskiej gminy miejskiej. Sytuacja ta miała ulec zmianie z chwilą zetknięcia się Gdańska z ideami Marcina Lutra¹¹.

Pierwsze zarządzenie gdańskiej Rady, które tradycyjnie wiąże się z przemianami społecznymi i religijnymi, pochodzi z 1525 r.¹² Najważniejszymi jego postanowieniami były: przejście szpitali gdańskich przez gminę i zmiana systemu zarządzania, w tym ustalenie podległości ich zarządu tzw. panom szpitalnym (*Hospitalar-Herren*) i Radzie oraz centralizacja dobroczynności miejskiej, m.in. poprzez stworzenie tzw. skarbon bożych (*Gotteskasten*). Z późniejszej ordynacji, z 1610 r., wynika, że funkcjonowały one w pięciu kościołach: Mariackim, św. Jana, św. Bartłomieja, św. Katarzyny i św. Piotra i Pawła¹³. Skarbonami opiekowali się tzw. zarządcy skarbon bożych (*Vorstände des Gotteskastens*), ustanawiani przez Radę Miejską. W okresie późniejszym, grono tych osób weszło w skład powstałego Urzędu Dobroczynnego (*Spendamt*), zaś zarządzający zostali prowizorami Urzędu Dobroczynności (*Vorsteher des Spendamt*) lub prowizorami ubogich (*Provisores der Armen*). Do ich obowiązków należało m.in. opłacanie kaznodziejów z kościołów po to, aby z ambon nakłaniali wiernych do ofiarności na rzecz ubogich.

Ważnym elementem agitacyjnym były tzw. tablice jałmużnicze, z których jedna zachowała się w kościele Mariackim¹⁴, a druga, pochodząca z niezidentyfikowanej świątyni, znajduje się obecnie w kościele św. Trójcy (wzorowana na wykonanej w 1607 r. przez Antona Möllera tablicy kościoła Mariackiego).

Drugim ważnym aktem prawnym reorganizującym dobroczynność miejską stała się ordynacja ubogich wydana w 1551 r.¹⁵ Dokument przede wszystkim regulował zasady udzielania pomocy materialnej żebrakom oraz ubogim.

¹¹ Ostatnio o początkach Reformacji w Gdańsku pisał: S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk 2012, s. 34-44; tenże, *Dzieje wyznaniowe Gdańska od XVI do początku XIX wieku*, [w:] *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej. W 500-lecie wystąpienia Marcina Lutra*, t. 1, red. E. Kizik, S. Kościelak, Gdańsk 2017, s. 65-70.

¹² Tekst tego dokumentu opublikowano w: H. Freytag, *Zwei Danziger Armenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts*, „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsverein”, 1899, H. 39, s. 119-122; został on omówiony również w: Z. Kropidłowski, *Formy opieki*, dz. cyt., s. 26-28; A. Szarszewski, *Sprawy szpitali*, dz. cyt., s. 57-58.

¹³ Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska (dalej cyt.: PANBG), sygn. Ms Ortm, fol. 76, s. 40-57.

¹⁴ O tym zabytku: T. Labuda, „*Tablica Jałmużnicza*” Antoniego Möllera z kościoła Mariackiego w Gdańsku. *Problemy ikonograficzne*, „Gdańskie Studia Muzealne”, t. 3, 1981, s. 141-155 oraz 373-380.

¹⁵ PANBG, sygn. od 5717, 8^o, k. 1; H. Freytag, dz. cyt., s. 122-130.

Zatwierdzona została instytucja wójta żebraczego (*Bettel-Vogt*). Zgodnie z ordynacją wyznaczono ośmiu takich funkcjonariuszy. Na obszarze gdańskiego Prawego Miasta działało trzech wójtów, utrzymywanych przez zjednoczone szpitale św. Ducha i św. Elżbiety oraz jeden wspierany przez szpital św. Jakuba. Na obszarze Starego Miasta działali zaś wójtowie utrzymywani przez szpital Wszystkich Aniołów Bożych i przez Lazaret, z kolei na Przedmieściu dwóch kolejnych, opłacanych przez szpitale św. Gertrudy i św. Barbary. Wójtom żebraczym przysługiwał na dzień św. Michała (29 września) roczny deputat, na który składały się: koszula, spodnie, buty i kaftan. Do ich obowiązków należało przepędzanie obcych żebraków, nadzorowanie żebraków miejskich, wymierzanie kar w przypadkach wykroczeń (chłosta, toczenie w beczce). Za każdego doprowadzonego do więzienia wójt żebraczy otrzymywał jeden szeląg, za każdego ubogiego zanieśionego do grobu, jak i za każdego chorego przyprowadzonego do szpitala, osiem szelągów; a za wymierzenie kary toczenia w beczce dziesięć groszy.

Do sprawy utrzymania osób odpowiedzialnych za utrzymanie porządku wśród ubogich powracano jeszcze kilkakrotnie, m.in. w 1656 r. Musiały zdarzyć się wówczas nieznane spory kompetencyjne między poszczególnymi szpitalami, skoro Rada, powołując się na ordynację z 1551 r., postanowiła, że należy kontynuować zwyczaj utrzymywania trzech wójtów przez zjednoczone szpitale św. Ducha i św. Elżbiety, a jednego przez Lazaret¹⁶.

Zezwolenie na zebranie na ulicach Gdańska, w myśl ordynacji z 1551 r., otrzymywali jedynie ci ubodzy, którzy sami nie mogli się utrzymywać. Stworzone zostały rejestry żebraków, w oparciu o które wydawano specjalne odznaki, upoważniające do żebrania. Co piątek, o godzinie ósmej rano, winni byli zbierać się w kościele św. Ducha, gdzie wójtowie mieli ich nakłaniać do bogobojnego życia. Wyznaczono także szereg innych świątyń, w których wygłaszano specjalne kazania dla ubogich. Co pół roku każdy z żebraków miał być egzaminowany ze znajomości podstawowych modlitw. W razie braków w edukacji religijnej osobie takiej odbierano odznakę.

Ten zapis ordynacji z 1551 r. otwiera szereg postanowień penalizacyjnych. Osiem dni więzienia groziło za sprzedanie odznaki. Za zachowanie sprzeczne z obyczajami wymierzano niesprecyzowaną karą zwyczajową. Za wzgardzenie pożywieniem przewidziano relegowanie żebraka z miasta, z dodatkową karą toczenia w beczce, podobnie jak za wzgardzenie pomocą medyczną lub symulowanie ataków padaczki czy innych chorób. Toczenie w beczce przewidziano też dla obcych żebrzących w mieście bez pozwolenia.

¹⁶ APG, sygn. 300,R/Rr,1, s. 144; streszczenie dokumentu w: A. Szarszewski, *Sprawy szpitali*, dz. cyt., s. 109-110.

Relegowanie poza mury groziło ponadto chorym na choroby weneryczne, którzy mimo wyleczenia ponownie popadali w „grzeszne nalogi”.

Następną grupą objętą przepisami ordynacji byli ubodzy posiadający własne rodziny, którzy nie mogli lub wstydzieli się żebrać. Podlegali oni spisowi uaktualnianemu co pół roku. Do tego zadania wyznaczono osobnego prowizora, którego obowiązkiem było sprawdzanie wiarygodności danych spisu oraz – w przypadku pozytywnej weryfikacji – wręczenie stosownej odznaki.

Osobne przepisy dotyczyły ubogich przyjmowanych do szpitali. Uznano, że nie powinno się hospitalizować biednych dla korzyści czy za pieniądze. Jeśli prowizorzy znaleźli wolne miejsca w którymś ze szpitali, zobowiązani byli zgłosić to prowizorom kasy ubogich, ci zaś mieli wyznaczać na nie potrzebującego. Dla osób, które nie mogły być hospitalizowane z powodu braku miejsca, wyznaczano zapomogę w wysokości co najmniej dwóch grzywien na kwartał.

Kolejną grupę stanowili obywatele innych miast, którzy zachorowali w trakcie pobytu w Gdańsku. Według ordynacji z 1551 r. zasadniczo winni oni być przyjmowani do szpitala, a w przypadku braku miejsca obowiązek finansowania leczenia spoczywał na prowizorach kasy ubogich. Jeśli była to osoba bardzo biedna, mogła uzyskać prawo do żebrania na ulicach Gdańska, jednak jej odznaka miała się różnić od tych, które nosili żebracy z miasta.

Dobroczynność miejska obejmowała również opiekę cyrulicką, przy czym wprowadzono szereg przepisów mających na celu uniemożliwienie korzystania z niej przez osoby nieupoważnione, głównie obcych żebraków.

Ordynacja z 1551 r. zawierała ponadto postanowienia umowy pomiędzy prowizorami szpitali i prowizorami kas ubogich, w której postanowiono, że do szpitali św. Ducha, św. Gertrudy oraz do szpitala Wszystkich Aniołów Bożych będą przyjmowani starzy, zdrowi ludzie; do szpitala św. Elżbiety wszyscy cierpiący, jak to określono, na choroby naturalne; do Lazaretu zarówno ubodzy chorzy na choroby weneryczne, z ciężkimi chorobami, chorzy psychicznie, upośledzeni umysłowo, jak i chorzy zakaźnie; do szpitala św. Barbary chorzy Polacy oraz chorzy dotknięci chorobami budzącymi odrazę; do szpitala św. Jakuba wszyscy marynarze, jak i osoby, które zachorowały na morzu. Prowizorzy tychże szpitali zobowiązani byli wynajdywać wolne miejsca w swoich zakładach oraz zgłaszać je zarządcom kas ubogich, ci zaś, zgodnie z prawem, mieli zapelniać je komornikami. Każdy obywatel miasta, wezwany przez Radę do pełnienia funkcji prowizora ubogich i kasy ubogich, miał sprawować ją przez trzy lata, a następnie przysługiwało mu prawo do zaproponowania swego następcy. W przypadku, gdy osoba wybrana na prowizora kasy ubogich,

nie chciała objąć tego urzędu, zobowiązana była wpłacić na jej rzecz sto pięćdziesiąt grzywien.

Ordynacja regulowała ponadto zasady funkcjonowania kas ubogich znajdujących się w kościołach. Do ich kontrolowania wyznaczono czterech godnych zaufania obywateli, w tym dwóch duchownych i dwóch ludzi świeckich, opróżniających skarbony raz na kwartał. To oni stali się zaczątkiem ważnej instytucji dobroczynnej protestanckiego Gdańska – Urzędu Dobroczynności.

Obie ordynacje, zarówno powstała w 1525 r., jak i ta napisana w roku 1551, wiele zawdzięczały ideom głoszonym przez Marcina Lutra. Reformator już w 1519 r., wspominając pochodzący ze Starego Testamentu zakaz żebrania, twierdził, że obowiązkiem chrześcijaństwa jest „skończyć z żebractwem”¹⁷. Inspirował się przy tym także słowami św. Pawła: „kto nie pracuje, ten niech i nie je”. W rozprawie z 1520 r., *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego*, Luter ponownie wrócił do tego problemu, w słowach: „Jest jedną z najpilniejszych potrzeb, by położono kres wszelkiemu żebractwu w całym chrześcijaństwie. Właściwie nie powinien nikt z chrześcijan chodzić po żebraniu”. Jednocześnie Reformator zgłosił w niej szereg postulatów mających, jego zdaniem, uzdrowić sytuację: „Każde miasto musiałoby swoich ubogich ludzi zaopatrzyć i nie przyjąć żadnego obcego żebraka, niechby się oni nazywali, jakby chcieli, czy byłiby to wędrowni bracia lub też żebraczy zakon. Mogłoby każde miasto wyżywić swoich, a gdyby było na to za mało, należałoby też w okolicznych wioskach upomnieć lud, by coś na ten cel dali, bowiem i tak muszą oni żywić wielu włóczęgów i złych lobuzów pod pretekstem żebrania. Wtedy wiedziałoby się też, kto jest rzeczywiście ubogi, a kto nie. Musiałby też być zawiadowca lub opiekun, który by znał tych wszystkich ubogich i zgłaszał radzie lub proboszczowi o tym, czego oni potrzebują lub w jaki sposób najlepszy można by tę sprawę uregulować”¹⁸.

Jednak wytyczne te okazały się zbyt ogólnikowe i w 1522 r. miasto Leisnig wystąpiło do Reformatora o pełniejszą wykładnię powyższych postulatów. Tak powstała ordynacja, w której Luter wskazał, że zsekularyzowane dobra kościelne winny być przekazywane na rzecz ubogich. Propagował on tu pogląd, że skoro u zarania chrześcijaństwa dobra Kościoła były dobrami gminy, to i obecnie gminna kasa winna służyć wszystkim chrześcijanom. Jako inne ważne źródło dochodów dla wspomnienia potrzebujących wymienia

¹⁷ M. Luter, *Sermon über den Wucher*, [w:] *Dr. Martin Luthers Deutsche Schriftem. Theils vollständig, theils in Auszügen*, Bd. 1, hrsg. L.W. Lomler, Gotha 1816, s. 85.

¹⁸ M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszeniu chrześcijańskiego stanu*, tłum. J. Lasota, „Z Problemów Reformacji”, t. 6, 1994, s. 20.

skarby ubogich (*Almußkisten*). Miały być to „dwie skrzynie w których chleb, sery, jaja, mięso i inną żywność i inne zasoby będą umieszczane, jak także jedna lub dwie skarby (*Stock*) do których będą składane pieniądze”¹⁹. Pamiętać przy tym należy, że skarby na datki na rzecz ubogich stawiano w kościołach znacznie wcześniej (*Opferstock*), lecz dysponentem tak pozyskanych funduszy nie była gmina miejska, lecz lokalny Kościół.

Wzorem miasta Leisnig skarby boże powstały w 1525 r. w Hamburgu, w 1531 r. w Lubece i w 1534 r. w Bremie. Gdańsk należał do tych miast, w których skarby boże pojawiły się najwcześniej. Otwieranie ich następowało w obecności specjalnych urzędników wedle określonego ceremoniału i w okolicznościach uregulowanych przepisami prawa. Następnie pozyskane z nich fundusze rozdawano tym potrzebującym, którzy zostali ubogimi „nie ze swojej winy, ale raczej w wyniku niezbadanej woli Boskiej”²⁰.

W dokumentach z epoki pada w tym miejscu określenie *Hausarmen* (dosłownie: ubodzy domowi). Podkreśla to ideę propagowaną przez Lutra, aby oddzielać lub rozróżniać ubogich miejskich od ubogich napływowych. Ta pierwsza grupa (owi *Hausarmen*) to ubodzy posiadający stałe lokum w mieście. Często utożsamiani byli z tzw. ubogimi wstydliwymi, tzn. biedakami, których nędza zazwyczaj była niezawiniona, jednakże wstyd nie pozwalał im żebrnąć²¹. Druga grupa ubogich, którym gmina powinna pomagać, to potrzebujący lokatorzy szpitali. Natomiast ubodzy bez stałego lokum (tzw. luźni ludzie) znaleźli się pod szczególnym obstrzałem ówczesnego prawodawstwa nie tylko w Gdańsku, ale praktycznie rzecz biorąc we wszystkich miastach i krajach protestanckich (potem także katolickich). Niedysyjnacja retoryka, tak protestancka, jak i katolicka, coraz wyraźniej przeciwstawiała ubogich, znajdujących się pod opieką gminy miejskiej (czy lokalnego Kościoła) ludziom walęającym się od miasta do miasta. Wedle rozpowszechnianej propagandy ci drudzy mieli być bezwstydnymi, zawszawionymi żebrakami, wręcz chępiącymi się nędzą; natrętnymi, nie wzdragającymi się przed kradzieżami czy gorszymi zbrodniami, a przy tym rozpustnikami zżeranymi przez choroby weneryczne²².

¹⁹ Tamże, s. 19.

²⁰ Tamże, s. 19-20.

²¹ Problem zależności praw ubogich w Gdańsku od idei Lutra został szerzej omówiony w: A. Szarszewski, „*Tablica Jałmużnicza*” Antona Möllera z kościoła mariackiego w Gdańsku. *Spoleczna geneza zabytku*, „*Rocznik Gdański*” 2006, t. 66, s. 85-99.

²² J.L. Vives, *O wspomaganii ubogich albo o niedostatku*, tłum. R. Węsierski, Kraków 1993, s. 12.

Wspomniany wyżej Urząd Dobroczynności, wyłoniony z początkowo nie do końca sformalizowanej grupy czterech prowizorów skarbon bożych, przechodził w następnych latach liczne przeobrażenia. Szczególnie brzemienne w skutkach stało się połączenie, w październiku 1608 r.²³, Urzędu z zarządami trzech innych instytucji dobroczynnych: Lazaretu, Szpitala na Zapleczu i Domu dla Chorych Zakaźnie (*Pestilenzhaus*). Było to pokłosie trwającej od 1602 r., dyskusji wewnątrz Rady Miejskiej co do celowości erygowania zakładu opieki stacjonarnej nad sierotami i ludźmi bez stałego miejsca zamieszkania. Z powodu braku funduszy ograniczono się do stworzenia w 1608 r. Urzędu Dobroczynności w nowej formule. Wydana dlań w 1610 r. ordynacja²⁴ utożsamiała go z prowizorami ubogich domowych (*Vorsteher der Hausarmen*). Nie dziwi więc, że ponownie objęto opieką ubogich miejskich, natomiast obcych po prostu wypędzano. Nadal nie rozwiązano problemu miejskich ubogich, z różnych przyczyn pozbawionych dachu nad głową, a zwłaszcza sierot.

Początek XVII w. to okres, w którym zastanawiano się powszechnie nad możliwościami resocjalizacji osób, które weszły w konflikt z prawem, lecz wciąż miały szanse na powrót do społeczeństwa. Jednym z problemów było finansowanie takich przedsięwzięć. Próbowano go rozwiązać poprzez łączenie resocjalizacji z pracą na rzecz społeczności, która przynosiłaby zysk dla danej instytucji. Skutkiem tego w Europie powstawały w tym okresie liczne instytucje typu *Arbeitshaus*, *Workhouse*, *Spinbuis*, *Raspelbuis* oraz organizacje pokrewne²⁵. Jednym z pierwszych pomysłów realizowania tego typu instytucji na terenie Gdańska było ufundowanie w 1629 r. na terenie Lazaretu Przędzalni (*Spinnhaus*)²⁶. Szybko jednak okazało się to niewystarczające i w 1630 r. powołano do życia samodzielnie funkcjonujący Dom Pracy Przymusowej²⁷.

Następny etap w rozwoju opieki socjalnej w Gdańsku to wyodrębnienie w 1653 r., przez Radę Miejską, osobnego zarządu Urzędu Dobroczynności,

²³ PANBG, sygn. Ms Ortm. fol. 76, s. 41.

²⁴ PANBG, sygn. Ms Ortm. fol. 76, s. 41-57.

²⁵ R. Jütte, *Health Care Provision and Poor Relief in Early Modern Hanseatic Towns. Hamburg, Bremen and Lübeck*. [w:] *Health Care and Poor Relief in Protestant Europe 1500-1700*, eds. O. P. Grell, A. Cunningham, London 1997, s. 111, 120-122.

²⁶ APG, sygn. 300,R/Pp,4, s. 161-164.

²⁷ D. Kaczor, *Dom Poprawy (Zuchthaus) w Gdańsku w XVII-XVIII w.*, „Rocznik Gdański”, R. 56, 1996, nr 1, s. 43-63.

wywodzącego się z sześćoosobowego kolegium prowizorskiego²⁸. Jednak dopiero w 1699 r. Urząd uzyskał własny zakład – Dom Dobroczynności i Sierot²⁹. Przez niemal sto lat (do roku 1788) był schronieniem dla ubogich pozbawionych stałego lokum oraz dla starszych sierot. Jego przedstawiciele sprawowali także kuratelę nad swymi pełnoletnimi wychowankami, którym zapewniali pracę. Do ich obowiązków należała także edukacja ubogich dziewcząt, mieszkających poza Domem (*Grane Mädchen*). W roku 1752 dzieci zakładu zostały objęte przywilejem króla polskiego Augusta II, zrównującym dzieci poczęte w grzechu z dziećmi z prawego łoża, jak wcześniej obowiązywało to w Domu Dziecka i Sierot (*Kinder- und Waisenhaus*)³⁰. W drugiej połowie XVIII w. Dom Dobroczynności i Sierot krytykowany był za równoczesne przetrzymywanie pod jednym dachem nieletnich oraz „zdeprawowanych” dorosłych, dlatego ze swej struktury wyodrębnił on Instytut Ubogich (*Armeninstitut*). Jego celem stało się udzielanie wsparcia zwłaszcza biedakom, którzy zamieszkiwali w domach. Stanowiło to wyraz przekonania o wyższości tego rodzaju pomocy nad opieką w zakładach zamkniętych. Pierwotnie Instytut mieścił się w wydzielonej izbie Domu Dobroczynności, a następnie we własnym budynku przy *Am Spendhaus*. Jak widać, znów doszła do głosu idea wspierania przede wszystkim osób posiadających stałe miejsce zamieszkania (*Hausarmen*), choć w tym przypadku nie tyle chodziło o ideę opieki nad „swoimi” ubogimi, ile raczej o kwestie ekonomiczne.

Do ważnych urzędników Urzędu Dobroczynności należeli wzmiankowani już wójtowie żebraczy (*Bettelvögte, Gassenvögte*). Początkowo było ich ośmiu, a od połowy XVII w. wymienia się osiemnastu wójtów żebraczych: ośmiu na Prawym Mieście, trzech na Starym Mieście i trzech na Przedmieściu oraz czterech dla pozostałych obszarów miasta. Wspomniane już obowiązki względem obcych ubogich podkreślane były wielokrotnie w ówczesnych aktach prawnych. Na przykład w latach 1610-1612 Rada Miejska wydała ordynację dla wójtów ze Szpitala na Zapleczu, którzy mieli obchodzić Prawe Miasto, Stare Miasto oraz Przedmieście i sprawdzać, czy jakiś chory nie leży w gnoju lub przed drzwiami. Każdego z takich biedaków musieli wy badać, skąd przybył i na co choruje. Jeśli znaleźliby przy nich jakieś pieniądze, powinni je przekazać

²⁸ APG, sygn. 300,R/Rt,1, s. 203-206; PANBG, sygn. Ms 428, k.574v; G. Lengnich podaje nieco późniejszą datę tego zdarzenia: 1655 r., zob.: G. Lengnich, *Jus Publicum Civitatis Gedanensis oder der Stadt Danzig Verfassung und Rechte. Nach der Originalhandschrift des Danziger Stadtarchivs*, hrsg. von O. Günther, Danzig 1900, s. 218.

²⁹ PANBG, sygn. Od 12893,8^o, adl. 1.

³⁰ APG, sygn. 300,D/70, 23; na ten temat, zob.: A. Szarszewski, M. Bogotko-Szarszewska, dz. cyt., s. 88.

szafarce Szpitala na Zapleczu. Gdyby chory zmarł, szafarka musiała pozostawione mienie przekazać zarządowi szpitala. W przypadku zawiadomienia wójtów o tym, iż jakiś chory lub zmarły leży na ulicy, należało interweniować w ciągu godziny. Każdy z wójtów co niedziela udawał się do kościoła i kontrolował, czy zebrane pieniądze trafiały do skarbon kościelnych. Wójtowie prawomiejscy zabierali chorych umyślowo z ulic do cel w Lazarecie, za co z Kamlarii otrzymywali za każdego z nich czterdzieści szelągów. Ponadto byli zobowiązani do kąpania obłąkanych raz na kwartał oraz do czyszczenia ich cel. Wszystkich zmarłych śmiercią gwałtowną, w tym skazańców, mieli zanosić na cmentarz, za co otrzymywali osobną zapłatę³¹. Z innych aktów prawnych dotyczących wójtów żebraczych warto przytoczyć zarządzenie wydane w 1691 r., w którym Rada Miejska postanowiła, aby chore i kalekie osoby, przybywające do Gdańska w czasie Jarmarku Dominikańskiego, były przez wójtów żebraczych przeganiane z miasta, zaś zdrowe i krnąbrne odsyłane do Domu Poprawy. Jedynie osoby nazbyt chore miały być przekazywane do Lazaretu³².

Jak więc widać, począwszy od lat dwudziestych XVI w., w Gdańsku stopniowo poszerzano zakres opieki nad osobami wymagającymi wsparcia. Do niewątpliwych osiągnięć ówczesnej polityki socjalnej Gdańska należało przeniesienie prerogatyw, w tym zakresie, z Kościoła na Radę Miejską. Jednak do słabych stron, obowiązującego do 1793 r., systemu opieki socjalnej należał brak spójnej wizji. Rada Miejska, do której należało prawo patronatu nad instytucjami dobroczynnymi z jednej strony poczuwała się do ich nadzorowania, z drugiej jednak nie prowadziła zbyt aktywnej polityki wspierającej je finansowo. Do wyjątków należało zwalnianie szpitali od tzw. macy, czyli podatku od przemiału zboża, czy też akcyzy piwnej. Czasem, w przypadku perturbacji finansowych, wspierająca rola władz ograniczała się do udzielania światłych rad, takich jak np. porada udzielona w 1674 r. prowizorom szpitala św. Barbary, którzy skarżyli się na brak środków na utrzymanie ubogich. Jedyne, co wówczas Rada miała do zaoferowania zdesperowanemu zarządowi, to zalecenie, aby jeszcze w znacznie większym stopniu zmniejszył liczbę utrzymywanych ubogich. Najczęściej i najbardziej konsekwentnie wydawanymi zarządzeniami legislacyjnymi Rady, dotyczącymi finansowania instytucji dobroczynnych, były zezwolenia na kwestowanie na terenie miasta.

Zresztą także nadzór nad instytucjami dobroczynnymi nie należał do najściślejszych. W efekcie co jakiś czas dochodziło w nich do nadużyć, których

³¹ APG, sygn. 300,R/Pp,4, s. 156-159.

³² APG, sygn. 300,R/O,16, k. 39r.

zapewne daloby się uniknąć, gdyby nadzór nie był sprawowany jedynie okazjonalnie. Już w 1545 r., kiedy zarządy fundacji szpitalnych oskarżane były o niegospodarność, Trzeci Ordynek, reprezentujący interesy pospólstwa, zażądał od Rady zmian³³. Stworzono wówczas organ nadzorczy nad wszystkimi szpitalami, składający się początkowo z dwóch, potem z czterech, tzw. panów szpitalnych (*Hospitals-Herren*). Podlegali oni bezpośrednio Radzie Miejskiej, trzech z nich było kamlarzami [skarbnikami miejskimi – red.], czwarty zaś rajcą³⁴. Jednak okazało się to niewystarczające. Do najpoważniejszego kryzysu doszło w 1721 r. w wyniku nadużyć, wywołanych przez jednego z prowizorów szpitala św. Jakuba. Aby zapobiec powtarzaniu się tego rodzaju sytuacji, Rada powołała nowych panów szpitalnych³⁵, od których oczekiwała szczegółowych relacji. Trudno nazwać ten zabieg efektywnym, skoro już w 1769 r. władze miejskie po raz kolejny zorientowały się, że postanowienia powyższe nie są w ogóle respektowane i ponownie nakazały ściślejszy nadzór³⁶.

Innym istotnym elementem, który należy podkreślić, było przeformułowanie idei wspomagania osób potrzebujących w kontekście podniesienia wartości pracy. Słowa ją sakralizujące – „módl się, pracując” – stały się inspiracją do nałożenia na ubogich obowiązku pracy. Wprawdzie nakaz taki istniał na wiele lat przed Reformacją – czego dobitnym dowodem jest choćby gdańska ordynacja szpitala św. Jakuba z 1458 r.³⁷, nakazująca ubogim utrzymywanym przez fundację odpracowywanie swego utrzymania – jednak zasada ta zaczęła powszechnie obowiązywać po 1517 r. Na przykład w ordynacji ubogich z 1551 r. zapisano obowiązek odpracowania przez nich kosztów poniesionych na ich leczenie przez gdańskie szpitale³⁸. W ordynacjach Lazaretu z lat 1610 i 1629 zawarto przepisy o pracy kobiet³⁹, podobnie w ordynacji zjednoczonych szpitali św. Ducha i św. Elżbiety z 1643 r.⁴⁰ W ordynacji szpitala św. Barbary z 1684 r. podkreślono, że próżniactwo tak u młodych, jak i u starych, jest

³³ APG, sygn. 300,10/1 k.5v; P. Simson, *Geschichte*, dz. cyt., Bd. 1, s. 187.

³⁴ APG, sygn. 300,R/LI,1, s. 990-991; G. Lengnich, *Jus publicum*, dz. cyt., s. 205-206; P. Simson, *Geschichte*, dz. cyt., Bd. 2, s. 187-188.

³⁵ APG, sygn. 300,R/Mm,1, s. 75-76.

³⁶ APG, sygn. 300,R/Mm,20d, s. 157-158.

³⁷ APG, sygn. 300,61/67, s. 2-11; tekst opublikowano w: A. Szarszewski, *Szpital i kościół*, dz. cyt., s. 163-166; A. Szarszewski, *Ordynacje i statuty*, dz. cyt., s. 15-24.

³⁸ H. Freytag, dz. cyt., s. 122.

³⁹ PANBG, sygn. Ms.Ortm. fol.76, s. 50; APG, sygn. 300,R/Pp,4 s. 161-164.

⁴⁰ APG, sygn. 300,R/Rr,1, s. 66.

wielką przywarą, z której lęgnie się wszelkie zło. Z tego względu wszyscy mieszkańcy szpitala mieli pilnie pracować, aby przez opieszałość nie wpaść w jeszcze gorsze grzechy⁴¹. Podobne zasady obowiązywały w szpitalu Bożego Ciała⁴². Najpełniej jednak podkreślają to przepisy wydane w 1700 r. przez Radę Miejską dla Domu Dobroczynności i Sierot. We wstępie nawiązano do faktu, iż Gdańsk przepelniony jest miejscowymi i obcymi żebrakami, spośród których wiele osób nie pracuje, a próżniactwo i lenistwo nakłania ich do niegodziwego życia. Z tego powodu Rada Miejska nakazała erygowanie Domu Dobroczynności i Sierot. Miało to sprawić, że młodzi ludzie, często pozbawieni opieki rodziny, nauczą się tam uczciwego zawodu, a dorośli, do tej pory żyjący z żebractwa, będą zarabiać na swe utrzymanie⁴³. Idea ta podtrzymana została także w latach następnych, kiedy Gdańsk znalazł się pod wpływem idei pietystycznych⁴⁴.

Trudno przecenić wpływ idei Reformacji na rozwój opieki socjalnej Gdańska w okresie nowożytnym. Powstaje jednak pytanie: czy poza czynnikami socjoekonomicznymi istniały inne przesłanki na rzecz tego rozwoju? Jest ono istotne zwłaszcza w kontekście zanegowania przez Lutra wartości dobrych uczynków, a więc i takich, które podejmowane są względem osób potrzebujących. Sprawę tę, żywo wówczas dyskutowaną, rozwiązała (przynajmniej dla ortodoksyjnego nurtu luteranizmu) „Formuła Zgody” (*Konkordienformel*) z 1577 r., która zawierała liczne odniesienia do idei wartości dobrych uczynków, m.in.:

„I. Dobre uczynki wyrastają bez wątpienia z prawdziwej wiary (jeśli ta nie jest martwa, lecz żywa) jak owoce z dobrego drzewa. [...]

III. Wierzymy, nauczamy i wyznajemy, iż wszyscy ludzie, zwłaszcza nowo narodzeni i odnowieni przez Ducha Świętego powinni wykonywać dobre uczynki. [...]

⁴¹ APG, sygn. 300,R/Rr,1, s. 83-84.

⁴² E. Keyser, *Die Geschichte des Hospitals zum Heiligen Leichnam in Danzig*, Danzig 1926, s. 15-16.

⁴³ PANBG, sygn. Od 12893,8^o, adl. 1; szerzej na temat pracy w kontekście dobroczynności miejskiej: A. Szarszewski, M. Bogotko-Szarszewska, dz. cyt., s. 47-72.

⁴⁴ C. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus. Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Göttingen 1971, s. 333; S. Salmonowicz, *Pietyzm na Pomorzu Polskim oraz w Wielkopolsce w pierwszej połowie XVIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne”, R. 27, 1979, nr 2, s. 95-105.

VII [...] Wolny duch człowieka czyni dobrze nie z lęku przed karą, jak sługa, lecz z umiłowania sprawiedliwości, okazując należne posłuszeństwo jak dzieci (Rz 8,15)⁴⁵.

Zmiany w systemie dobroczynności w Gdańsku, jakie nastąpiły pod wpływem Reformacji, oczywiście nie rozwiązały trapiących miasto trudności socjalnych. Jednakże należy pamiętać, że to właśnie wówczas pojawiły się załączki nowoczesnych idei, w myśl których problem wspomagania osób potrzebujących jest problemem całej społeczności. Najbogatsze i największe miasto Rzeczypospolitej stworzyło więc system opieki socjalnej oparty o wyspecjalizowane instytucje. System ten wprawdzie nie zdołał podoląć całemu ciężarowi obowiązków względem osób chorych, biednych, opuszczonych, kalekich, sierot i wdów, jednak biorąc po uwagę ówczesne realia, najprawdopodobniej stanowił jedyny wówczas, rokujący na możliwość realizacji swoich szlachetnych założeń, program.

Bibliografia

1. Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej: APG) sygn. 300,10/1;
2. APG sygn. 300,32/1;
3. APG sygn. 300,32/3;
4. APG sygn. 300,61/67;
5. APG sygn. 300,D/70, 231;
6. APG sygn. 300,R/L1,1;
7. APG sygn. 300,R/Mm,1;
8. APG sygn. 300,R/Mm,20d;
9. APG sygn. 300,R/O,16;
10. APG sygn. 300,R/Pp,4;
11. APG sygn. 300,R/Rr,1.
12. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska (PAN BG) sygn. Ms 428;
13. PAN BG sygn. Ms Ortm, fol. 76;
14. PAN BG sygn. Od 5717, 8°;
15. PAN BG sygn. Od 12893,8°, adl. 1.
16. Bilikiewiczowa K., *Collectanea ex Senatus consultis. Wyciągi z uchwał Rady m. Gdańska z lat 1604-1730 zawierające materiały do dziejów medycyny*, „Studia i Materiały do Dziejów Nauki Polskiej”, seria B, 1961, z. 5, s. 3-41.
17. Bogucka M., *Organizacja szpitalnictwa w Gdańsku w XVI-XVII wieku*, [w:] *Szpitalnictwo w dawnej Polsce*, red. M. Dąbrowska, J. Kruppé, Warszawa 1998.

⁴⁵http://diec.warszawska.luteranie.pl/pobierz/Formu%C5%82a_Zgody_z_1577%20r.pdf
[dostęp: 20.04.2018].

18. Drygas A., *Krótki przyczynek do dawnych dziejów kościoła i szpitala pod wezwaniem św. Elżbiety w Gdańsku*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny”, t. 50, 1987, nr 4, s. 513-526.
19. Freytag H., *Zwei Danziger Armenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts*. „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsverein” 1899, H. 39, s. 99-130.
20. Hinrichs C., *Preußentum und Pietismus. Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiössoziale Reformbewegung*, Göttingen 1971.
21. <http://diec.warszawska.luteranie.pl/pobierz/Formu%C5%82a_Zgody_z_1577%20r.pdf>; [dostęp 20.04.2018].
22. Jütte R., *Health Care Provision and Poor Relief in Early Modern Hanseatic Towns. Hamburg, Bremen and Lübeck*. [w:] *Health Care and Poor Relief in Protestant Europe 1500–1700*, red. O.P. Grell, A. Cunningham, London 1997.
23. Kaczor D., *Dom Poprawy (Zuchthaus) w Gdańsku w XVII-XVIII w.*, „Rocznik Gdański”, R. 56, 1996, nr 1, s. 43-63.
24. Keyser E., *Die Geschichte des Hospitals zum Heiligen Leichnam in Danzig*, Danzig 1926.
25. Kościelak S., *Dzieje wyznaniowe Gdańska od XVI do początku XIX wieku*, [w:] *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej. W 500-lecie wystąpienia Marcina Lutera*, t. 1, red. E. Kizik, S. Kościelak, Gdańsk 2017.
26. Kościelak S., *Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk 2012.
27. Kościelak S., *Kościół i szpital św. Jakuba wobec reformacji. Przemiany w funkcjonowaniu instytucji opiekuńczej w protestanckim Gdańsku*, [w:] *Między Gdańskiem a Santiago. 600-lecie konsekracji kościoła św. Jakuba fundacji szyprow w Gdańsku*, red. B. Siek, A. Szarszewski, P. Paluchowski, Gdańsk 2015.
28. Kropidłowski Z., *Formy opieki nad ubogimi w Gdańsku od XVI-XVIII wieku*, Gdańsk 1992.
29. Kropidłowski Z., *Organizacja dzieł miłosierdzia chrześcijańskiego w Gdańsku w XVI-XVIII w.*, [w:] *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI-XVIII w.*, red. U. Augustyniak, A. Karpiński, Warszawa 1999.
30. Kubicki R., *W trosce o zbawienie – testamenty kupców Gdańska i Elbląga z drugiej połowy XV i początku XVI wieku*, „Przegląd Zachodniopomorski” 2016, z. 1, s. 111-128.
31. Labuda T., „*Tablica Jałmużnicza*” Antoniego Möllera z kościoła Mariackiego w Gdańsku. *Problemy ikonograficzne*, „Gdańskie Studia Muzealne”, t. 3, 1981, ss. 141-155, 373-380.
32. Lengnich G., *Jus Publicum Civitatis Gedanensis oder der Stadt Danzig Verfassung und Rechte. Nach der Originalhandschrift des Danziger Stadtarchivs*, red. von O. Günther, Danzig 1900.
33. Luter M., *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszeniu chrześcijańskiego stanu*, tłum. J. Lasota, „Z Problemów Reformacji”, t. 6, 1994, s. 153-192.
34. Luter M., *Sermon über den Wucher*, [w:] *Dr. Martin Luthers Deutsche Schriften. Theils vollständig, theils in Auszügen*, t. 1, red. von L.W. Lomler, Gotha 1816.

35. Porębowicz S., *Samopomoc społeczna oraz szpital cechowy żeglarzy p.w. św. Jakuba w Gdańsku*, „Szpitalnictwo Polskie”, nr 1, 1970, s. 19-25.
36. Porębowicz S., *Szkic historyczny z dziejów opieki społecznej i szpitalnej w Gdańsku*, „Szpitalnictwo Polskie”, nr 3, 1964, s. 127-134.
37. Salmonowicz S., *Pietyzm na Pomorzu Polskim oraz w Wielkopolsce w pierwszej połowie XVIII wieku*. „Roczniki Humanistyczne”, R. 27, 1979, nr 2, s. 95-105.
38. Samól P., *Kościoty i szpitale w topografii Młodego Miasta Gdańska*, [w:] *Między Gdańskiem a Santiago. 600–lecie konsekracji kościoła św. Jakuba fundacji szyprow w Gdańsku*, red. B. Siek, A. Szarszewski, P. Paluchowski, Gdańsk 2015.
39. Sieńkowski E., *Ochrona zdrowia i opieka społeczna w Gdańsku w dobie Odrodzenia*, „Annales Academiae Medicae Gedanensis”, t. 4, 1974, s. 557-565.
40. Simson P., *Geschichte der Stadt Danzig in 4 Bänden*, t. 1, Danzig 1913.
41. Sokół S., *Medycyna w Gdańsku w dobie odrodzenia*, Wrocław 1960.
42. Sokół S., *Rzut oka na rozwój szpitalnictwa w dawnym Gdańsku*, [w:] *Pamiętnik XX–lecia Szpitala Wojewódzkiego im. M. Kopernika w Gdańsku*, Gdańsk 1966.
43. Szarszewski A., *Die vereinigten Spitäler zum Heiligen Geist und zu St. Elisabeth in Gdańsk/Danzig am Ende des 18. Jahrhunderts*, [w:] *Quellen zur europäischen Spitalgeschichte in Mittelalter und Früher Neuzeit. Sources for the History of Hospitals in Medieval and Early Modern Europe*, red. M. Scheutz, A. Sommerlechner, H. Weigl, A. S. Weiss, Wien 2010.
44. Szarszewski A., Bogotko-Szarszewska M., *Imago mundi pauperum. Dom Dobroczynności w Gdańsku według Johanna Jacoba Freyabenta i Samuela Donneta*, Toruń 2006.
45. Szarszewski A., *Księgi kościelne jako źródło do badań dziejów fundacji szpitalnych*, [w:] *Między Gdańskiem a Santiago. 600–lecie konsekracji kościoła św. Jakuba fundacji szyprow w Gdańsku*, red. B. Siek, A. Szarszewski, P. Paluchowski, Gdańsk 2015.
46. Szarszewski A., *Lazaret czyli dom dla ospowatych: krótka historia o wytwórcach trumien, cyruliku i jego czeladniku*, „Annales Academiae Medicae Gedanensis”, t. 35, 2005, supl. 9, s. 245-254.
47. Szarszewski A., *Lekarzy czujne oczy. Medykalizacja w Gdańsku doby oświecenia*, „Klio”, 2010, nr 15, s. 59-93.
48. Szarszewski A., *Najstarsze księgi rachunkowe szpitali gdańskich. Księga rachunkowa szpitala Bożego Ciała (l. 1580-1581), księga rachunkowa zjednoczonych szpitali św. Ducha i św. Elżbiety (l. 1585-1593)*, Toruń 2005.
49. Szarszewski A., *Opieka nad osobami upośledzonymi umysłowo i chorymi psychicznie w gdańskim szpitalu św. Łazarza (lazarecie) od XVI w. do XVIII w.*, „Annales Academiae Medicae Gedanensis”, t. 35, 2005, s. 199-205.
50. Szarszewski A., *Ordynacje i instrukcje szpitala św. Łazarza, Szpitala na Zapleczu oraz Domu dla Chorych Zakaźnie w Gdańsku XVII-XVIII w.*, Toruń 2005.
51. Szarszewski A., *Ordynacje i statuty szpitali gdańskich XV-XIX w.*, Toruń 2004.
52. Szarszewski A., *Patrocinia średniowiecznych szpitali gdańskich*. [w:] *Kaci, święci, templariusze. Studia z dziejów średniowiecza*, t. 14, red. B. Śliwiński, Malbork 2008.

53. Szarszewski A., *Proces medykalizacji szpitali gdańskich, aspekty socjalne, prawne i ekonomiczne (1755-1874)*, Gdańsk 2007.
54. Szarszewski A., *Sprawy szpitali i sierocińców w aktach prawnych Rady Miasta Gdańska XVI-XVIII w.*, Toruń 2006.
55. Szarszewski A., *Szpital i kościół św. Jakuba w Gdańsku. Zarys historyczny*, Toruń 1999.
56. Szarszewski A., „*Tablica Jałmużnicza*” Antona Möllera z kościoła mariackiego w Gdańsku. *Spółeczna geneza zabytku*, „*Rocznik Gdański*”, t. 66, 2006, s. 85-99.
57. Szarszewski A., *Życie codzienne w szpitalu św. Jakuba w Gdańsku w XVI-XVIII w.*, [w:] *Szpital i kościół św. Jakuba. 600 lat fundacji gildii szyprow w Gdańsku*, red. A. Sroka, Toruń 2009.
58. Vives J.L., *O wspomaganiu ubogich albo o niedostatku*, tłum. R. Węsierski, Kraków 1993.

Adam Szarszewski, (ur. 1962 r.) doktor nauk medycznych, doktor habilitowany nauk humanistycznych. Obecnie kierownik Zakładu Historii i Filozofii Nauk Medycznych Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego. Zainteresowania badawcze w dziedzinie historii: dzieje medycyny gdańskiej, historia etyki w medycynie, historia szpitalnictwa europejskiego.

Piotr Paluchowski, (ur. 1982 r.) doktor nauk humanistycznych o specjalności historia nowożytna. Zatrudniony jako adiunkt w Zakładzie Historii i Filozofii Nauk Medycznych Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego. Zainteresowania badawcze koncentruje na zagadnieniach: gdański rynek czytelnicy w XVII-XVIII w. (m. in. gazety drukowane, kalendarze), medycyna pomorska okresu nowożytnego (do końca XVIII wieku), dzieje oświecenia.

Alicja Saar-Kozłowska

Przekaz o królowie Annie Wazównie wyrażony w jej pomniku grobowym¹

[...] *Królewskie serce do wielkich rzeczy
na pospolity pożytek prędkie* [...]

Gabriel Joannicy²

Streszczenie: Pomnik grobowy Anny Wazówny (1568-1625) stanowi trwały, wielowarstwowy, oparty na rzeczywistej biografii królowny, dokument jej cnót oraz luterańskiej wiary. Powstał z fundacji Władysława IV Wazy, około 1636 r. Znajduje się w dzisiejszym kościele katolickim Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny, wcześniej słynnym toruńskim zborze ewangelickim. Przekaz treści ideowych dzieła nastąpił poprzez symbole-znaki: krzyż, księga z cytatem z *Listu do Hebrajczyków* (Heb 11,6): *Bez wiary niemożliwe jest podobanie się Bogu*; kwitnąca gałązka – symbol roślin leczniczych, odniesienie do zainteresowań zmarłej botaniką i medycyną; bocian – symbol oddanej troski i opieki nad rodziną oraz poddanymi; wąż pod jego nogami – symbol pokonanego grzechu; wieniec i gałązka palmowa jako symbole zwycięstwa. Treści ideowe pomnika zawarte są także w personifikacjach, odczytanych według przepisów na obrazowanie pojęć abstrakcyjnych z *Iconologii* Cesarego Ripy (Wiary Chrześcijańskiej, Wdzięczności, Zwycięstwa), będących alegoriami dróg życia, które wiodą duszę w sfery wyższe. Zabytek i ceremonia pogrzebowa sytuowały zmarłą w niebie, podobnie jak symbolika elementów architektonicznych i detalu (kopuła – niebo, portal, kotary – brama światów).

¹ Artykuł stanowi próbę wprowadzenia czytelnika do odczytania programu ideowego pomnika Wazówny w sposób adekwatny do współczesnych jego twórcom – zleceniodawcy i fundatorowi, autorowi projektu i wykonawcom – metod kodowania i wyrażania treści, z założenia wielowarstwowych, operujących różnorodnymi nośnikami znaczeń symbolicznych, czytelnych jednocześnie powszechnie i tylko dla wtajemniczonych. Z uwagi na wyznaczoną objętość tekstu część zagadnień, które wymagałyby szerszego omówienia, zostały w toku wykładu jedynie wspomniane, przy jednoczesnym odesłaniu do literatury.

² Gabriel Joannicy, dedykacja dla Anny Wazówny w *Zielniku* Szymona Syreniusza, A. Saar-Kozłowska, *Zielnik Szymona Syreniusza*, „Rocznik Elbląski”, t. XXIV, 2012, s. 97-100; Tejże, *Królewskie serce do wielkich rzeczy na pospolity pożytek prędkie, czyli dedykacja Gabriela Joannicego dla Anny Wazówny w „Zielniku” Szymona Syreniusza*, [w:] H. Bobińska, G. Ojcewicz, A. Saar-Kozłowska, *Nie tylko brodnickie tajemnice Anny Wazówny*, Szczytno 2018, s. 511-515 (odpis), 516-522. *Zielnik* Syreniusza, zob. <http://dlibra.bibliotekaelblaska.pl/dlibra/docmetadata?id=44476&from=publication> [dostęp: 30.11.2018].

Słowa kluczowe: Anna Wazówna, Wazowie w Polsce, ikonografia nowożytna, treści dzieła sztuki, sztuka nagrobna, barokowa *pompa funebris* w Polsce, nowożytne ceremonie pogrzebowe w Polsce, symbolika nowożytna, innowiercy w Polsce, kościół NM Panny w Toruniu, fundacje królewskie Wazów

Summary: Message on Anna Vasa of Sweden Expressed on her Tomb Monument

The tomb monument of Anna Vasa of Sweden (1568-1625) constitutes permanent, multi-layer document, based on her real biography, highlighting her virtues and Lutheran faith. The tomb monument was erected by Władysław IV Vasa at the today's catholic church of the Assumption of the Blessed Virgin Mary, formerly the famous Evangelical Church. The message of the work's ideas was achieved by constructing symbols-signs (a cross, book with a quotation from *Epistle to the Hebrews* (Heb 11,6): *Without faith it is impossible to please to God*, a twig in bloom – a symbol of medicinal plant – a reference to the deceased princess' interest in botany and medicine, a stork – symbol of devoted concern and care of the family and subjects, a snake under the stork legs – symbol of the defeated sin, a wreath and palm tree twig as symbols of victory), personifications read out following the rules of depicting abstract concepts taken from Cesar Ripa's *Iconology* (Christian Faith, Gratitude, Victory), allegories of the ways of life conducting the soul towards higher spheres. The monument and funeral ceremony situated the deceased in heaven, as other architectural elements and details did (the dome – heaven, portal, curtains – the gate of the worlds).

Keywords: Anna Vasa of Sweden, the Vasas in Poland, modern iconography, contents of a work of art, tombstone art, baroque *pompa funebris* in Poland, funeral ceremony in Poland, modern symbolism, infidels in Poland, Church of the Assumption of the Blessed Virgin Mary, Vasas' royal foundations.

Wstęp

Rok 2018 w województwie kujawsko-pomorskim został ogłoszony Rokiem Anny Wazówny w 450. rocznicę jej urodzin; odbyły się wystawy, konferencje, wykłady, konkursy wiedzy i plastyczne, powstały nowe publikacje, odprawiono nabożeństwa ekumeniczne, dlatego też warto przybliżyć tę wybitną postać oraz poświęcone jej dzieło sztuki.

Pomnik grobowy Anny Wazówny (1568-1625) w swym programie ideowym stanowi trwały, powszechnie dostępny, wielowarstwowy i głęboki, oparty na rzeczywistej biografii królowny dokument jej cnót, wyznawanej wiary, zasług doczesnych oraz sposobu pojmowania jej osobowości i wagi dokonań przez współczesnych. Przekaz ten został zakodowany w fundacji architektoniczno-rzeźbiarskiej o królewskiej randze (ok. 1636 r.) i jest po dziś dzień czytelny, nawet jeśli zabytek pozbawiony jest komentarza słownego w postaci inskrypcji, która nie została wykuta z racji nieukończenia prac nad dziełem. Aby odczytać program zabytku, należy przede wszystkim posłużyć się stosowanymi ówczesznie metodami kodowania treści symbolicznych i tradycją ich obrazowania, odnieść się do poznanej biografii królowny,

odczytać dzieło w kontekście historycznym, mając na uwadze sytuację wyznaniową Rzeczypospolitej, polityczne stosunki Polski i Szwecji³, politykę dynastyczną polskich Wazów, stosunki panujące w rodzinie fundatora – Władysława IV oraz aktywność obozu innowierczego w Polsce.

Nośniki treści symbolicznych w dziele sztuki oraz metody kodowania przekazu ideowego

Dzieła sztuki sepulkralnej są nie tylko formą upamiętnienia zmarłego człowieka. Przekazują w sposób obrazowy oraz tekstowy informacje o ich bohaterach, takie jak dane biograficzne, wyznanie, ale także pozycja majątkowa osób upamiętnionych oraz ich rodziny, zapatrywania estetyczne, przyjęte wzorce artystyczne, a nade wszystko – szczególnie w przypadku osób wyjątkowych uwiecznionych dziełami o charakterze jednostkowym – osobowość postaci.

Charakterystyka zmarłego następuje poprzez słowo oraz obraz. Przekaz słowny występuje w postaci inskrypcji, cytatów, często z *Pisma Świętego*, kompozycji słowno-obrazowych⁴. W wypowiedzi obrazowej rolę nośników wyrażanych treści odgrywają: rzeźba, architektura oraz detal architektoniczny, a także malarstwo. W przypadku rzeźby wykorzystywane są figury personifikacji – postaciowe wyobrażenia pojęć abstrakcyjnych, takich jak np. cnoty teologiczne (Wiara – *Fides*, Nadzieja – *Spes*, Miłość – *Caritas*) czy też równie często kardynalne (Sprawiedliwość – *Justitia*, Roztropność – *Prudentia*, Umiarowanie, Wstrzemięźliwość – *Temperantia*, Męstwo, Siła – *Fortitudo*), a także alegorie – obrazowe przedstawienia kategorii nieoglądalnych (np. oszczerstwo, triumf)⁵. Wykonywane są też płaskorzeźby ze scenami z życia bohatera, często pojawiają się również wyobrażenia zmarłego w postaci półfigury lub figury, ukazanej w pozycji leżącej, stojącej, klęczącej, z oznakami pozycji społecznej (insygnia, klejnoty, strój), z symbolami wykonywanego zawodu

³ A. Saar-Kozłowska, *Geneza fundacji pomnika grobowego Anny Wazówny w Kościele NP Marii w Toruniu*, [w:] *Sztuka Torunia i Ziemi Chełmińskiej 1233-1815*, red. J. Poklewski, Warszawa-Poznań-Toruń 1986, s. 174-179.

⁴ J. Pelc, *Słowo i obraz. Na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*, Kraków 2002; Z. Maślińska-Nowakowa, *Formy słowno-obrazowe kościoła św. Anny w Krakowie*, [w:] *Treści dzieła sztuki*, [w:] *Materiały sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Gdańsk, grudzień 1966*, Warszawa 1969, s. 195-213; A. Alciatus, *Emblematum libellus, Książeczka emblematów*, przekł. i komentarze pod kier. M. Mejora: A. Dawidziuk, B. Dziadkiewicz, E. Kustroń-Zaniewska, wstęp i oprac. R. Krzywy, Warszawa 2002; C. Ripa, *Ikologia*, przekł. I. Kania, Kraków 1998.

⁵ Z. Maślińska-Nowakowa, *Formy słowno-obrazowe*, dz. cyt., s. 208.

(np. książka dla intelektualisty, czaszka dla lekarza, roślina, np. kwitnąca gałązka, dla botanika). Sceny z życia zmarłego ilustrowano najczęściej płasko-rzeźbami.

Forma dzieła, jego okazałość oraz lokalizacja także wyrażają określony przekaz ideowy. Wystawienie nagrobka w prezbiterium jest najbardziej zaszczytne i zastrzeżone dla postaci wybitnych. Skala dzieł świadczy o randze osoby, rozmachu fundacji i potędze rodu. Forma zawieszzonego na ścianie epitafium, przyściennego lub wolnostojącego nagrobka, a także kaplicy, wyraża nie tylko ówczesnie panujące ogólne wzorce artystyczne lub wzorce przyjęte w danym środowisku klasowym czy wyznaniowym, ale także pozycję rodziny.

Zastosowane elementy architektoniczne mają też przyjętą od wieków wymowę, na przykład kopuła symbolizuje niebo oraz baldachim rozpięty nad grobem wyjątkowej osobistości, łuk wywyższa postać znajdującą się pod nim, portal – ozdobne obramienie wejścia – może symbolicznie stanowić granicę świata doczesnego i sfer zaświatowych⁶, porządek architektoniczny oznacza rangę i charakter osoby, np. dorycki stosowany był dla odznaczających się męstwem, koryncki, bardzo bogaty, dla członków rodziny królewskiej⁷. Już samo zastosowanie formy kolumnowej w architekturze dzieła sztuki sepulkralnej stanowiło rodzaj wywyższenia upamiętnianego bohatera. Ornament i wszelkie ozdoby bądź trzymane przez postacie przedmioty (atrybuty) mogły symbolizować śmierć (np. zgaszona pochodnia), nadzieję na życie wieczne (np. owoc granatu), chłód śmierci (np. ornament zwijany⁸). Wykorzystywane w kompozycji architektury figury geometryczne, najczęściej doskonale, włączały w przekaz ideowy swoją symbolikę⁹. Dzieło sztuki stawało się zatem wieloaspektowym, wielowarstwowym nośnikiem różnorodnych treści zakodowanych w nim, czytelnych w niejednakowym zakresie dla odmiennych od-

⁶ J. Białostocki, *Drzwi śmierci: Antyczny symbol grobowy i jego tradycja*, [w:] tegoż, *Symbole i obrazy w świecie sztuki*, Warszawa 1982, t. 1, s. 158-186.

⁷ K. Cieślak, *Kościół cmentarzem*, dz. cyt., „Asocjacje Koryntii z pojęciem cnoty łączą się [...] z przekonaniem o triumfalnym i pomnikowym charakterze kolumny” – s. 71.; E. Forsman, *Säule und Ornament. Studien zum Problem des Manierismus in den nordischen Säulenbüchern und Vorlageblättern des 16. und 17. Jahrhunderts*, Stockholm 1956.

⁸ Ornament zwijany (Rollwerk) – ornament przypominający przestrzenne komponowanie form wyciętych z blaszanej taśmy, jego zakończenia są spiralnie zwinięte i czasem także podgięte do góry. Rollwerk stosowany był szeroko w dekoracji architektonicznej, w rzeźbie i snycerstwie, meblarstwie, złotnictwie, tkactwie, malarstwie, grafice i iluminatorstwie.

⁹ J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, przekł. I. Kania, Kraków 2000, s. 130-131 (*Figury*), 132-134 (*Formy*).

biorców. Zależał on od więzi ze zmarłym i znajomości jego dziejów, wykształcenia, wiedzy o literaturze, historii, sztuce dawnej i współczesnej, a nade wszystko od znajomości kodów przekazu treści ideowych dzieł plastycznych. Wiele elementów takiej złożonej wypowiedzi artystycznej swymi tradycjami sięgało antyku. W czasach baroku ten przekaz bywał bardzo skomplikowany i głęboki, ale w myśl ówczesnych poetyk mógł być on odczytywany przynajmniej w dwu warstwach: pierwszej – poprzez widoczne, powszechnie znane symbole, oraz głębszej – poprzez personifikacje, alegorie, symbole, powiązania słowno-obrazowe i tradycję obrazowania idei i tematów. Tak też było w przypadku pomnika grobowego szwedzkiej księżniczki luterańskiego wyznania – Anny Wazówny.

Upamiętnienie cnót bohaterki

Program treściowy pomnika grobowego Anny Wazówny (1568-1625)¹⁰ stanowi odzwierciedlenie i przesłanie dotyczące jej biografii, pozycji w rodzinie królewskiej, osobowości, znaczenia dla współczesnych wykreowanego „symbolu postaci” – bohaterki religijnej, a szczególnie dla jej współwyznawców. Jest świadectwem cnót, którym holdowała za życia – reprezentując tym samym „moralnie uporządkowaną postawę do realizowania czynów dobrych w określonej dziedzinie ludzkiego działania”¹¹. Uzasadnienie przekazywanych treści zawierają odnalezione dokumenty źródłowe, natomiast po bohaterce dzieła pozostało stosunkowo niewiele pamiątek, albo wciąż czekają one na odnalezienie, odkrycie, bądź rozpoznanie.

¹⁰ Na temat biografii bohaterki M. Dubiecki, *Dwie przedstawicielki dawnych dynastji*, „Przegląd Powszechny“, T. 50, R. 13, 1896, z. 4 s. 38-50, z. 5, dokończenie, s. 186-206; H. Almqvist, *Anna*, [w:] *Svenskt biografiskt lexicon*, t. 2, 1919, s. 22-27; K. Lepszy, *Anna Wazówna*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 1, Kraków 1935, s. 133-134; D. Maciak, *Anna Wazówna, Zarys biografii*, „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej“, XXXII, 1990, z. 2, s. 287-306; G. Kurkowska, *Anna Wazówna 1568-1625. Polskie losy szwedzkiej królowny*, Toruń 1995; A. Saar-Kozłowska, *Infantka Szwecji i Polski. Anna Wazówna 1568-1625. Legenda i rzeczywistość*, Toruń 1995, Tejże, *Anna Wazówna – „Królowa Botaniki Polskiej”*. *Mądra królowna w historii staropolskiej medycyny*, [w:] *Album Amicorum. Między Wilnem a Toruniem. Księga pamiątkowa dedykowana profesorowi Józefowi Poklewskiemu*, Toruń 2008, s. 304-319; W. Leitsch, *Anna, die Schwester des Königs*, [w:] Tegoż, *Das Leben am König Sigismunds III. von Polen*, Bd. II, Wien 2009, s.1074-1144; A. Saar-Kozłowska, *Zielnik Szymona Syreniusza*, „Rocznik Elbląski”, t. XXIV, 2012, s. 45-105.

¹¹ Stanisław Witek, *Cnota*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1995, szp. 521.

Królewna była osobą bardzo aktywną i za życia dobrze znaną jako wnuczka, córka, siostrzenica i siostra władców, także jako stanowcza luteranka, a wieści o jej uporze w sprawach wiary docierały także na inne znamienite dwory europejskie, włącznie z papieskim i medycejskim¹². Dała się poznać jako dobra administratorka podległych jej starostw – brodnickiego (1605) i golubskiego (1611), także jako wspomożycielka swoich przyjaciół¹³, współwyznawców¹⁴ oraz poddanych¹⁵ – niezależnie od wyznania¹⁶, jako osoba zainteresowana botaniką, ziołolecznictwem i medycyną oraz medycznymi i botanicznymi księgami¹⁷, prowadząca bogatą korespondencję. Wsparała finansowo wydanie *Zielnika* krakowskiego lekarza Szymona Syreniusza – księgi służącej leczeniu i medycynie domowej po kres XVIII wieku¹⁸. Sama układała zielnik roślin leczniczych¹⁹. Całe życie cierpiała z powodu problemów zdrowotnych, jednakże próbowała sobie z nimi radzić, także poprzez rozwijanie własnej wiedzy medycznej, którą służyła chętnie innym. Jeszcze na łożu śmierci organizowała ślub swej podopiecznej Magdaleny von Farensbach, nie zaniedbując działań na rzecz innych. Pozostały po niej listy

¹² A. Saar-Kozłowska, *Śmierć i problemy pochówku Anny Wazówny w Brodnicy*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo XXVII – Nauki Humanistyczno-Społeczne”, 1996, z. 298, s. 59-61.

¹³ *Anna Vasas brev till familien Gyllenstierna 1591-1612. Listy Anny Wazówny do rodziny Gyllenstiernów z lat 1591-1612*, wyd. J. Dumanowski, P. Garbacz, W. Krawczuk, O. Swensson, Kraków 2002.

¹⁴ A. Saar-Kozłowska, *Anna Wazówna i Waleriusz Herberger. Dwie drogi spełnienia nakazów wiary*, [w:] *Kościół imienia Żłóbka Chrystusa (Kripplein Christi) we Wschowie na tle procesu konfesjonalizacji w krajach Europy Środkowej*, red. P. Klint, M. Małkus, K. Szymańska, Wschowa 2012, s. 309-318.

¹⁵ Korespondencja Anny Wazówny (łącznie 33 listy, w tym: 25 Anny Wazówny, 6 pisanych do niej i 2 powiązane tematycznie), Akta Miasta Gdańska 300/ 53, Korespondencja, Królowie polscy, nr 61, Anna, siostra Zygmunta III, 1591-1623; Archiwum Miasta Elbląga, sygn. 692.

¹⁶ Np. Marszałkiem dworu Wazówny był Adam Parzniewski, katolik, któremu ufundowała epitafium w katedrze warszawskiej, a jej ulubioną dwórką była Parzniewska, która pozostała z królewną do ostatnich chwil jej życia.

¹⁷ Zob. A. Saar-Kozłowska, *Anna Wazówna* – „*Królowa Botaniki Polskiej*”, dz. cyt., s. 303-319.

¹⁸ R. Żurkowa, *Wokół „Zielnika” Szymona Syreniusza*, „Rocznik Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie”, R. XXX, 1985, s. 169-183.

¹⁹ A. Zemanek, *Odnalezienie prawdopodobnych śladów pierwszego polskiego zielnika królowy Anny Wazówny*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, R. 41, 1996, s. 197-205.

– udało się odnaleźć ich ponad 300²⁰, dedykowane jej druki okolicznościowe oraz te o tematyce religijnej²¹, rękopis z cytatami biblijnymi w Uppsali, relacje z jej pogrzebu²² i *Panegyryk* żałobny²³, wiersze profesorów akademickiego gimnazjum toruńskiego (1636)²⁴, inne ofiarowane jej utwory, łącznie z dedykacją profesora krakowskiej Alma Mater, Gabriela Joannicego, w *Zielniku Syreniusza*²⁵. Nie ma pewnego jej portretu²⁶, brak jej rzeczy osobistych, książek, sprzętów medycznych, zbioru recept, o których wiadomo, że istniały²⁷.

Jest jednak, jak zostało już powiedziane, poświęcone jej dzieło, które stanowi wyrażony formami sztuki zapis jej życia i dokonań. Dziełem tym, które

²⁰ Odwołania do korespondencji królowy *Archiwum Domu Sapiehów*, t. 1, listy z lat 1575-1606, wyd. A. Prochaska, Lwów 1892; S.P. Koczorowski, *Dziesięć listów Anny Wazówny (1603–1620)*, „Reformacja w Polsce II”, 1922, s. 296-305; A. Saar-Kozłowska, *Infantka*, dz. cyt.; Tejże, *Polskie lata Anny Wazówny. Przyczynek do badań nad osobowością postaci w świetle nowo poznanych źródeł*, „Almanach Historyczny” t. 3, 2001, s. 40-71; *Anna Vasas brevtill familjen Gyllenstierna 1591-1612*, dz. cyt.; A. Saar-Kozłowska, *Medyczo duchowe aspekty choroby Anny Wazówny w świetle XVII-wiecznej korespondencji prywatnej*, [w:] H. Bobińska, G. Ojcewicz, A. Saar-Kozłowska, *Nie tylko brodnickie tajemnice Anny Wazówny*, dz. cyt., s. 135-344.

²¹ A. Saar-Kozłowska, *Anna Wazówna i Waleriusz Herberger*, dz. cyt., s. 316, przyp. 30. Królowa miała trzy zamki – w Stegeborgu, Brodnicy, Golubiu-Dobrzyniu, w których rezydowała, obecnie istniejące w mocno zmienionym stanie oraz pałac w Brodnicy Zachowała się też jej złota bransoleta z herbami Szwecji, Wazów, Folkungów i monogramem APS (Anna Princeps Sveciae – Anna Sveriges Princessa). Zob. A. Saar-Kozłowska, *Infantka*, dz. cyt., s. 67-70; tejże, *Klejnoty*, dz. cyt.; G. Ojcewicz, *Brodnicka grabież grobu Anny Wazówny, czyli polsko-szwedzkie losy złotej bransolety. Nowa wersja wydarzeń*, [w:] H. Bobińska, G. Ojcewicz, A. Saar-Kozłowska, *Nie tylko brodnickie tajemnice Anny Wazówny*, dz. cyt., s. 39-67.

²² *Relatio de Augustiis Egzequii Serenissimae Annae Principis Sveciae felicis memoriae Thorunii Borussorum a. d. XV mens Julii. Ann. M.D.C. XXXVI celebratis*, Thorunii, Apud Franciscum Schnellboltz.

²³ M. Opitz, *Panegyricus Serenissimae Suecorum Gothorum ac Vandalorum Principis Annae Heroinae Praestantissimae Honori Piaeque Memoriae Consecratus a Martino Opitio*, Thorunii, Ex Officina Schnellboltziana, Iterum editus, Ann MDC XXXVI; I. Mikołajczyk, *Marcin Opitz w hołdzie Annie Wazównie*, „Folia Toruniensia”, 2000, nr 1, s. 69-89.

²⁴ *Sacrum Honori et Memoriae Serenissimae Principis Annae Infantis Sveciae [...] Heroinae Religiosissimae [...] Dicitum a Docentibus in Gymnasio Thorunensis*, Thorunii 1636.

²⁵ Zob. przyp. 2.

²⁶ W. Drecka, *Portret Anny Wazówny J. H. Elbfasa*, [w:] *Ars auro prior. Studia Joanni Białostocki sexagentariodicata*, Warszawa 1981, s. 523-525.

²⁷ Listy Anny Wazówny do Urszuli Meierin z lat 1624-1625, Riksarkivet w Sztokholmie, Extranea Polen IX, sygn. 111(1).

stało się znakomitym dokumentem poświadczającym charakter wazowskiej księżniczki²⁸, jest jej pomnik grobowy, znajdujący się w obecnym kościele Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Toruniu, który w latach 1557-1724 był słynnym, nie tylko na terenie ziemi chełmińskiej, ale także w całym Królestwie Polskim, zbojem luteraniskim, służącym także wiernym innych wyznań protestanckich²⁹. Zabytek powstał około 1636 r. z fundacji króla Władysława IV Wazy, bratanka zmarłej, tolerancyjnie nastawionego wobec innowierców, niestety z przyczyn wynikających z polityki wyznaniowej i uległości wobec papieża na uroczystościach żałobnych nieobecnego, a reprezentowanego w Toruniu 16 lipca 1636 r. przez kalwinistę Krzysztofa Radziwiłła, wykonawcę zaleceń monarszych. Dzieło znajduje się w prezbiterium świątyni, po lewej stronie ołtarza głównego, niegdyś poliptyku gotyckiego, od lat 30. XVIII w. okazałej konstrukcji barokowej. W krypcie pod podłogą wnętrza skromnej budowli pochowane zostały doczesne szczątki Wazówny, które na pogrzeb należnej jej królewskiej rangi czekały niemal 11 lat w Brodnicy.

Pomnik grobowy Anny Wazówny, rodzaj skromnego mauzoleum, ma formę przykrytej nieforemną kopułą głębokiej wnęki portalowej o planie połowy elipsy, otwierającej się do prezbiterium kościoła półkolistą arkadą ujętą okazałym portalem. Mieści ona przyścienny nagrobek zmarłej. Z zewnątrz budowla ma prosty półkolisty kształt, zamknięty stożkowatym dachem skrywającym niewidoczną kopułę, ściany podzielone są pionowymi akcentami lizen, płycinami; wieńczy je słabo rozbudowany gzymś. Wnętrze grobowca jest niezwykle proste. Wyłożono je jedynie czarnym kamieniem, ledwo zaznaczono cokół ścian, kopułę podkreślono jednak gzymsem, aby zaznaczyć funkcję tego elementu architektonicznego, istotną także w kreowaniu przekazu treściowego całości³⁰.

²⁸ A. Saar-Kozłowska, *Polskie lata Anny Wazówny*, dz. cyt., zwłaszcza s. 58-71, 68-69. Zob. <http://pilsudski.jcom.pl/foto/Anna/POLSKIE.pdf?i=1> [dostęp: 10.01.2019].

²⁹ P. Birecki, *Sztuka luteraniska na ziemi chełmińskiej od drugiej połowy XVI do pierwszej ćwierci XVIII wieku*, Warszawa 2007; A. Saar-Kozłowska, *Pomnik upamiętniający Annę z Leszczyńskich Potocką w kościele Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii w Toruniu*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. IX, 2015, s. 38-61.

³⁰ Zabytek wykonany został z czarnego wapienia zbitego, nazywanego czarnym marmurem, ze względu na zdolność przyjmowania poleru oraz z białego alabastru. Z marmuru powstały elementy architektoniczne zabytku, takie jak kolumny, okładziny wnętrza oraz portalu, cokół oraz sarkofag, na którym spoczywa posłanie zmarłej, zaś z alabastru – jej figura, rzeźby personifikacji umieszczone na portalu oraz elementy detalu architektonicznego, takie jak kapitele i bazy kolumn, herby, ozdobne plakiety, podwieszane tkaniny, woluty z pękami kłosa owocowo-listnych ujmujących cokół nagrobka.



Il. 1. Pomnik grobowy Anny Wazówny w kościele Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Toruniu, ok. 1636 r., fot. A. Skowroński

Nagrobek składa się z wysokiego cokolu ujętego podwójnymi przeciwstawnie skrętnymi wolutkami, z górnej z nich zwiesza się pęk owocowo-listny. Na wierzchniej płycie cokolu, na lwich łapach ustawiono otwarty sarkofag, na którym znajduje się posłanie z figurą zmarłej. Postać leży na wznak, lekko tylko unosząc się i podginając nogi, ma otwarte oczy, ręce złożone do modlitwy. Ubrana jest w suknię przedstawioną na modłę hiszpańską, z okazałą kryzą, o obcisłej górnej partii, z rozbudowanymi naramiennikami, z rozkloszowaną dolną częścią, o rozciętych, długich do samej ziemi rękawach. O randze upamiętnionej osoby świadczy garnitur istic królewskich klejnotów, z powtarzającym się motywem dwu pereł, składający się z okazałego łańcucha, trzech zawieszek (wisiorów), łańcucha dłuższego i cieńszego złożonego z beczułkowatych ogniw, dwu bransolet, naszywanych klejnotów, zwanych *pontalikami*; zapewne niegdyś dłonie królowy (obecnie rekonstruowane) zdobiły pierścienie³¹.



Il. 2. Figura Anny Wazówny w jej pomniku grobowym w kościele Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Toruniu, około 1636, fot. M. Rdesińska, A. Saar-Kozłowska

³¹ A. Saar-Kozłowska, *Klejnoty Anny Wazówny w jej wizerunku nagrobnym w Toruniu*, [w:] *Amulet – Znak – Klejnot. Biżuteria w Polsce*, Materiały z IV Sesji Naukowej zorganizowanej przez Toruński Oddział Stowarzyszenia Historyków Sztuki oraz Międzynarodowe Targi Gdańskie S.A. w Gdańsku, w dniach 6-7 marca 2003 roku, red. nauk. K. Kluczwajd, Toruń 2003, s. 56-68, il. s. 184-188 (*Rzemiosło artystyczne i wzornictwo w Polsce*).

Portal ma około 10 m wysokości. Składa się z dolnej partii kolumnowej, nastawy oraz zwieńczenia. Do wnętrza grobowca prowadzi on przez półkolistą arkadę, którą ujmują kolumny i półpilastry o korynckich kapitelach. Dźwigają one gzyms oraz odcinki belkowania, składające się z architrawu, fryzu i gzymsu. W przyłuczach arkady umieszczono ozdobne tkaniny – jakby podwieszane chusty-kotary. Architektoniczne elementy pionowe dolnej partii dźwigają rozsunięty półkolisty naczólek. Pomiedzy jego ćwierćkolistymi spływami wstawiono prostokątną płytę, na której w okazałym kartuszu, zbudowanym z ornamentów rollwerkowo-okuciowych (zwijanych i okuciowych³²), z elementami w kształcie małżowiny chrząstkowej, umieszczono snopek – herb Wazów. Po bokach środkowej płyty, pod bogato profilowanymi spływami naczółka, znajdują się – po lewej stronie trzy korony szwedzkie (w odwrotnym, niepoprawnym układzie, jedna ponad dwiema), po prawej zaś lew skandynawskiej dynastii Folkungów.

Na spływach naczółka oraz na szczycie zwieńczenia umieszczono trzy figury alegoryczne, które uosabiają cnoty zmarłej. Postacie te, dzięki utrzymanym przez nie atrybutom, zostały w toku badań historyczno-artystycznych rozpoznane jako Wdzięczność (wł. *Gratitudine*, łac. *Gratitudo*) po lewej stronie zabytku, Wiara Chrześcijańska (wł. *Fede Christiana*, łac. *Fides Christiana*) po prawej, w centrum Zwycięstwo (wł. *Vittoria*, łac. *Victoria*)³³. Mimo tego, że pomnik uległ w ciągu wieków silnym zniszczeniom oraz przekształceniom, na te identyfikacje znaczeń figur portalowych pozwoliło odtworzenie dawnych, zniekształconych w toku dziejów atrybutów. Było to możliwe dzięki zachowanym XVIII-wiecznym przekazom ikonograficznym – rysunkowi i grafice³⁴ oraz dokumentom z czasów XIX- i XX-wiecznych konserwacji zabytku³⁵. Po

³² Ornament okuciowy – późnorennesansowy ornament składający się z motywów naśladowanych płaskie żelazne okucia np. skrzyń, tworzą go listwy i ażurowe plakiety; obok nich występują m.in. kaboszony, małe rauty i motywy imitujące główki gwoździ, itp., wykorzystywano też w kompozycjach ornamentalnych m. in. maskarony, lwie głowy, motywy fantastyczne i roślinne.

³³ A. Saar-Kozłowska, *Infantka*, dz. cyt., s. 112-126, tejże, *Iustitia i religio – „Dwa Skrzydła” wiodące duszę w sfery wyższe. Dzieło sztuki jako wzór moralno-filozoficzny na przykładzie pomnika grobowego Anny Wazówny*, Festiwal Filozofii, t. 8, *Filozofia i Sztuka*, red. nauk. E. Starzyńska-Kościszko, A. Kucner, P. Wasyluk, Olsztyn 2016, s. 169-195.

³⁴ A. Saar-Kozłowska, *Infantka*, dz. cyt., s. 112-126, il. 18.

³⁵ Zespół akt Rejencji w Kwidzynie (Regierung Marienwerder) z lat [1698] 1808-1944, sygn. 10/4692, 4693, Archiwum Państwowe w Gdańsku; Copernicus-Verein für Wissenschaft und Kunst zu Thorn, sygn. 119-122 (od roku 1902), 144 (1838-1944); Państwowa Inspekcja

usunięciu błędnie odtworzonego atrybutu figury po lewej stronie (kielicha) oraz przywróceniu wieńca laurowego w dłoni figury na szczycie portalu, zestaw atrybutów był następujący: po lewej kwitnąca gałąź, bocian z wężem pod nogami, po prawej otwarta księga z cytatem z nowotestamentowego *Listu do Hebrajczyków* – *Sine Fide impossibile est Deo placere Hb 11 c. 6* (*Bez wiary niemożliwe jest podobanie się Bogu, Hbr 11,6*) oraz krzyż, na szczycie zwieńczenia wieniec laurowy, gałązka (obecnie laurowa, pierwotnie palmowa). W przypadku identyfikacji figur wszystkie atrybuty są jednakowo ważne, ale z przestrzeni nawy głównej świątyni, skąd najczęściej zabytek jest oglądany, najwyraźniej prezentuje się kwitnąca gałąź oraz krzyż i wieniec na szczycie.

Dzielo wyraża wielowarstwowy program ideowy zgodnie ze stosowanymi ówczesnie systemami kodowania treści. Pierwsza z tych warstw zawiera treści ogólnie rozpoznawalne, powszechnie znane, zgodne z charakterystyką bohaterki. Nazwiemy ją warstwą symboli-znaków. Drugą warstwę, wymagającą głębszej interpretacji, czytelną dla osób wtajemniczonych w ówczesne kody przekazu treści, stanowi zespół wymienionych powyżej personifikacji. Systemowi temu wtóruje symbolika elementów architektury, zastosowanych materiałów, detali, proporcji, kształtów geometrycznych odczytanych w kompozycji architektonicznej, wyznaczanych przez nią kierunków (głównie oś pionowa³⁶) oraz wykreowanej przestrzeni – wnęki kopułowej poza rzeczywistością ziemską (zmarła jest w niebie). Ażeby rozszyfrować-odkodować kolejne warstwy treści wyrażanych przez pomnik grobowy Anny Wazówny trzeba odnieść się do wielowiekowej, sięgającej antyku, symboliki oraz jej aktualizacji w czasach nowożytnych.

Nigdy w pełni nie ukończony pomnik nie został opatrzony wykutą na tablicy cokołu nagrobka, zapewne zaplanowaną pierwotnie, inskrypcją nagrobną informującą o pochodzeniu, randze i dokonaniach zmarłej osoby³⁷. Przejściowo, krótki tekst *Anna Princ. Svec. 1637*, znajdował się na wysokich drzwiach przez jakiś czas zamykających wejście do wnęki grobowca. W 1995 r. został umieszczony na posadzce pomieszczenia, ponad kryptą, napis *Anna Wazówna*

Budowlana i Państwowy Urząd Budownictwa Naziemnego w Toruniu, sygn. P 30; Państwowa Inspekcja Budowlana i Państwowy Urząd Budownictwa Naziemnego w Toruniu 1839-1937, sygn. 45, Archiwum Państwowe w Toruniu.

³⁶ A. Saar-Kozłowska, *Szczęśliwość wieczna królowny Anny Wazówny. W niebie pod kopułą pomnika grobowego*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo XLIV, Nauki Humanistyczno-Społeczne, 2013, z. 414, s. 125-162.

³⁷ A. Saar-Kozłowska, *Napisy na pomniku grobowym królowny Anny Wazówny w kościele Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Toruniu. Pytanie o granice interpretacji*, [w:] *Inskrypcje toruńskie*, red. I. Sawicka, Toruń 1999, s. 115-165.

1568-1625. W tej sytuacji niemal cały ciężar wyrażenia przekazu treściowego o upamiętnionej bohaterce spoczął na elementach obrazowych pomnika (figurach – zmarłej i personifikacji) oraz elementach architektonicznych i detalu.

Powstały w toruńskim kościele zabytek nie był odosobnionym elementem upamiętnienia słynnej bohaterki obozu innowierczego, jaką stała się królowa Anna Wazówna. Na jego program składały się także uroczystość żałobna³⁸ oraz druki okazjonalne i w ich kontekście symbolika przekazu dzieła architektoniczno-rzeźbiarskiego dopełniała się. Ceremonia pogrzebowa przygotowana przez współwyznawców zmarłej, nie zawsze zgodnie z zaleceniami władcy, stanowiła rodzaj zadośćuczynienia za przedśmiertne nawracanie do konwersji, niepogrzebanie ciała w sposób należny z racji wysokiego urodzenia, rozgłoszenie plotki o zmianie wyznania na łożu śmierci na katolickie, brodnicką profanację, kiedy ciało wyjęte z sarkofagu odarto z szat i skradziono klejnot albo dwa³⁹. *Panegyryk*, wprowadzając motywy apokaliptyczne – pochodzących zbrojonych odzianych w biel, księgi żywota, do której już została wpisana zmarła, korony żywota, którą otrzymała już od Chrystusa – sytuował bohaterkę w niebie i stwarzał paralelę do przechodzącego ulicami Torunia konduktu żałobników, którzy z rozkazu Władysława IV także odziani byli w biel oznaczającą czystość, zwycięstwo i stan paniński zmarłej. W czasie trwania ceremonii, wydarzenia odbywały się jakby równoległe w dwu rzeczywistościach: ziemskiej – żałobników oraz niebiańskiej – królowy i towarzyszącego jej orszaku zbrojonych⁴⁰. Marcin Opitz napisał: „Oto towarzystwo, orszak odziany na białe, dusze niebu przypisane”⁴¹. Kondukt docierał do grobowca, gdzie leżała i lekko unosila się na posłaniu zmarła królowa przed obliczem niewidzialnego dla ziemskich obserwatorów Boga, ręce składając do modlitwy

³⁸ Relacje źródłowe na temat pogrzebu Wazówny w 1636 r. A. Saar-Kozłowska, *Infantka*, dz. cyt., s. 76-99, przyp. 63 na s. 166.

³⁹ A. Saar-Kozłowska, *Śmierć i problemy pochówku*, dz. cyt., s. 69-80, aneks nr 4, s. 89-91; G. Ojcewicz, *Brodnicka grabież grobu Anny Wazówny*, dz. cyt., s. 39-64.

⁴⁰ Tejże, *Szczęśliwość wieczna królowy Anny Wazówny: w orszaku zbrojonych w panegyryku żałobnym Marcina Opitza oraz w trzecim niebie, o którym pisała do pastora Herbergera*, [w:] *Kultura Radości na ziemi wschowskiej*, red. P. Klint, M. Małkus, K. Szymańska, Wschowa 2013, s. 221-245, zwłaszcza 232-235.

⁴¹ I. Mikołajczyk, *Marcin Opitz w hołdzie Annie Wazównie*, dz. cyt., s. 86, 87. Zob. też prawdopodobny projekt inskrypcji nagrobnej: DEO OPT[IMO]. MAX[IMO]. ET MEMORIAE AETERNAE SERENISSIMAE PRINCIPI ANNAE (w XVII-wiecznych miscellaneach toruńskich, sygn. Pol. 7.III. 281-352 tekst dołączony do druku oznaczonego numerem 315, lecz nie posiada z nim związków treściowych (Biblioteka im. Cypriana Norwida w Elblągu); Epitafium Anny księżniczki polskiej i szwedzkiej [po 1625], rkps, Archiwum Państwowe w Gdańsku, sygn. 300, R – Vv, 12, s. 303.

gestem poddania się jego woli, otwartymi oczami oglądając już inną rzeczywistość – niebiańską.

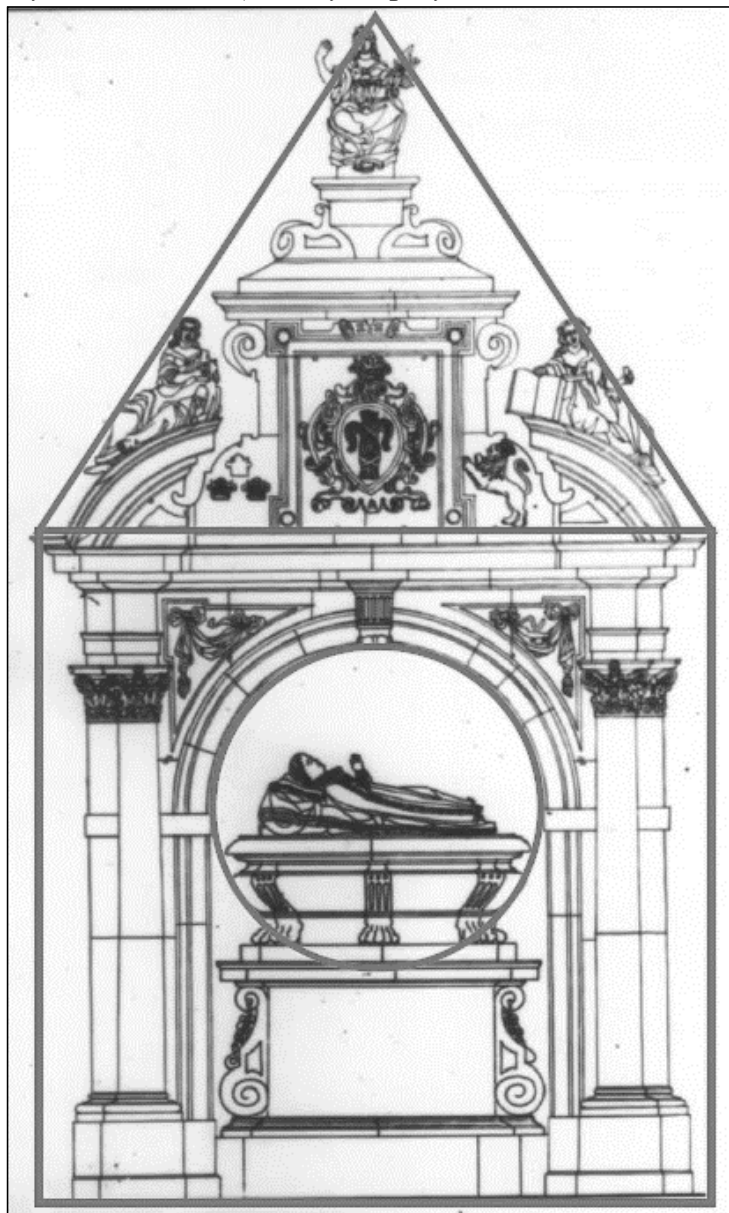
Wyrażony na pomniku grobowym program ideowy stanowił wypowiedź w kwestii genealogii zmarłej, jej zasług oraz przyszłego, pośmiertnego losu. Był rodzajem świadectwa-przepustki do życia wiecznego w wymiarze ziemskim w pamięci potomnych oraz zaświatowym w wymiarze duchowym. Nośnikami znaczeń były: obraz (pomnik, ruchomy obraz żałobników w kondukcji z ciałem, herbami, wieńcami), słowo drukowane (tekst zaczynający się od słów *Deo. Opt. Max., Sacrum Honori et Memoriae...*), słowo odczytywane (panegyryk, mowy pogrzebowe), śpiew, dźwięk dzwonów. Ten wieloaspektowy „spektakl teatralny” – barokowej *pompa funebris* (ceremonii żałobnej) – stanowił całość 16 lipca 1636 r. od godziny 8 rano do godzin popołudniowych.

Pomnik grobowy i ceremonia wyrażały pewność zbawienia, charakterystyczną dla innowierczych dzieł sztuki sepulchralnej, wynikającą ze skuteczności ofiary krzyżowej Chrystusa i darmo danej łaski. O stanie niebiańskiej szczęśliwości zmarłej świadczą: lokalizacja w prezbiterium, elementy architektury i detalu architektonicznego, takie jak portal w formie łuku triumfalnego, jako brama oddzielająca świat doczesny od sfery pozaziemskiej, kopuła – symbol nieba, umieszczenie figury zmarłej pod łukiem sugerowanego koła-niebawieczności, powstałego z dopełnienia łuku arkady portalu, płytka nisza grobowca, przeznaczona jedynie dla zmarłej, „niezapraszająca” widza do wnętrza, chusty-tkaniny-kotary w przyłuczach, wyznaczające granice światów, zaś podciągnięte, jak w toruńskim zabytku, dopuszczają widza do wizji zmarłej w niebiosach. W formach zabytku można też doszukać się figur doskonałych, które wprowadzają własną symbolikę. Kwadrat dolnej partii symbolizuje ziemię, wpisane w niego koło niebo, trójkąt nastawy Trójcę Świętą albo relację między dwiema pierwszymi figurami⁴².

W wolutach ujmujących cokół nagrobka występuje motyw spirali, a w pęczkach owocowo-listnych znajdują się granaty. Spirala jest prastarym symbolem życia, wieczności, ewolucji. Owoce mogą mieć znaczenie wanitatywne, mówiące o przemijalności ziemskiej egzystencji człowieka, poprzez porównanie z cechami samych szybko psujących się owoców, zaś granaty zwieszające się z ujmujących cokół nagrobka wolut symbolizują wieczność zbawienia. Od naj-

⁴² J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 130-131, 216; D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 57; A. Saar-Kozłowska, *Szczęśliwość wieczna królowny Anny Wazówny. W niebie pod kopułą pomnika grobowego*, dz. cyt., s. 133-135 oraz il. 5-8, s. 157-160.

dawniejszych czasów owoc granatu miał szczególną symbolikę związaną zarówno z życiem oraz ze śmiercią⁴³. Owoce ten w rękach dzieciątka Jezus jest symbolem zmartwychwstania. Mamy zatem do czynienia z nawiązaniem do przemijania życia oraz nadzieją na życie przyszłe.



Il. 3. Dokumentacja rysunkowo-pomiarowa pomnika grobowego Anny Wazówny z naniesionymi wykresami konstruującymi jego formę figur geometrycznych

⁴³ S. Kobielski, *Florarium Christianum. Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*, Kraków 2006, s. 79.

Symbole-znaki. Eksponowane atrybuty figur portalowych

Funkcjonujące w warstwie symboli-znaków książka i krzyż należą do najstarszych symboli. Krzyż jest czołowym symbolem wiary chrześcijańskiej. Książka jest powszechnie interpretowana jako znak treści intelektualnych i Bożych objawień. W kontekście pomnika grobowego Wazówny, nawet przy słabiej czytelnym tekście, mogła być rozumiana jako źródło treści religijnych. Lektura inskrypcji *Sine fide impossibile Est Deo placere – Bez wiary niemożliwe jest podobanie się Bogu* pozwalała zidentyfikować napis jako wyraz poglądów religijnych upamiętnionej osoby, a poświadczenie źródła pochodzenia jej treści jako cytatu biblijnego (He 11, C. 6) sankcjonowało zasadność głoszonych idei⁴⁴. Książka jako symbol treści religijnych występowała w różnych kompozycjach plastycznych. Oznaczała *Pismo Święte*, rozumiane jako słowo Boże, które zostało ludziom przekazane w postaci *Starego i Nowego Testamentu*.

Kwitnąca gałązka trzymana w prawej dłoni przez figurę umieszczoną na lewej części rozerwanego naczółka portalu pomnika grobowego Anny Wazówny jest elementem o symbolicznym charakterze, który widoczny jest jako pierwszy w najczęstszym oglądzie dzieła z nawy kościoła. Tak wyeksponowany wywołuje skojarzenia z biografią upamiętnionej królowny poprzez odniesienie do jej praktyki ziołoleczniczej oraz zainteresowań botanicznych, wykonywania przez nią medykamentów i jednocześnie przywołuje archetypiczne znaczenie ziół leczniczych obecnych w wielu kulturach, także chrześcijańskiej oraz powszechnie podzielane przekonanie o cudownych właściwościach roślin. Prototypem wszystkich nadzwyczajnych roślin, które mają moc wskrzeszania zmarłych, zapewniania nieśmiertelności, leczenia chorób czy też przywracania młodości, jest drzewo życia⁴⁵. W kulturze chrześcijańskiej wierzono, że mocą i cudownymi właściwościami zioła lecznicze obdarzył Bóg⁴⁶. Więcej, uważano, że Bóg jest lekarzem i aptekarzem, a ziemscy lekarze i aptekarze są przedłużeniami ręki Boga. Bóg stwarza środki i metody chroniące swoje stworzenie. W środowisku luterańskim posługa medyczna wobec bliźnich, którą sprawowała także królowna Anna, traktowana była

⁴⁴ A. Saar-Kozłowska, *Napisy na pomniku grobowym królowny Anny Wazówny*, dz. cyt., s. 133-142; Na temat wymowy ideowej *Listu do Hebrajczyków* zob. np. J. Szłaga, *Eschatologia Listu do Hebrajczyków*, [w:] *Biblia o przyszłości*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1987, s. 93-104; Tenże, *Hebrajczycy, List do Hebrajczyków (Hbr)*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, Lublin 1993, szp. 608-611.

⁴⁵ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przekł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posł. S. Tokarski, Łódź 1993, s. 282, 284, 286 (*Archetyp ziół leczniczych*), 288.

⁴⁶ Tamże, s. 288.

jako nakaz wiary⁴⁷. W połączeniu z drugim atrybutem figury z gałązką, jakim jest bocian, i przez znajomość kodu personifikacji ikonologicznych zapisanych w księdze *Iconologii* Cesarego Ripy, następowało uruchomienie kolejnej warstwy przekazu treściowego, wyrażonej poprzez personifikację Wdzięczności.

Wieniec, widziany na szczycie zwieńczenia portalu pomnika grobowego królowny Anny Wazówny w ręce figury Zwycięstwa, ma bardzo bogatą symbolikę zarówno w kulturze chrześcijańskiej, jak i sięgającej czasów antyku. W znaczeniu symbolicznym wieniec z kwiatów oraz korona mogą wyrażać te same treści. W przypadku toruńskiego zabytku jest to motyw szczególnie istotny z uwagi na trzykrotne powtarzanie go w samym pomniku – wieniec w dłoni figury na szczycie, diadem-wieniec na głowie królowny, wieniec-korona zawieszony nad nagrobkiem na zakończenie uroczystości żałobnych oraz wieniec spleciony przed śmiercią na jej prośbę i założony po wydaniu ostatniego tchnienia na głowę zmarłej (jak informuje *Panegiryk* żałobny). We wszystkich tych kontekstach wieniec oznaczał zwycięstwo – w trudach życia, nad śmiercią, na obranych drogach – ziemskiej aktywności (*vita activa*) i religijnej kontemplacji (*vita contemplativa*). Symbolizował także koronę żywota. Odnosił się również do królewskiego pochodzenia zmarłej. Wieniec oznaczał zatem zwycięstwo rozumiane w kategoriach ziemskich oraz zaświatowych i symbol ten należał do rozumianych powszechnie. W środowiskach innowierczych szeroko znany był też cytat z drugiego rozdziału *Apokalipsy* *Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia* (Ap 2, 10)⁴⁸. Zgodnie z przekazem treściowym pomnika, ceremonii pogrzebowej oraz panegiryku – królowna już go otrzymała.

Przeprowadzone badania, dotyczące rekonstrukcji pierwotnego programu pomnika Wazówny ujawniły, że trzymana obecnie przez figurę na szczycie gałązka laurowa była pierwotnie gałązką palmową. Gałązka ta należy do zestawu atrybutów łączonych z wieńcem laurowym w personifikacji Zwycięstwa. Palma była prastarym symbolem zwycięstwa, w języku poetyckim oznacza ona zarówno zwycięstwo, jak i nagrodę zwycięstwa. Gałązki palmowe wyrażały też radość i w tym celu noszono je w pochodach triumfalnych oraz procesjach religijnych. Reprezentują one przymioty całego drzewa palmowego, które nie ulega wiatrom ani burzom, ani słonecznej spiekocie, jest wiecznotrwale (żyje ok. 200-300 lat), ze wszystkimi gatunkami roślin zawsze zielonych (nawet zimą) dzieli ono symbolikę życia, które nie obumiera. W *Psalmie* 92,13-15 czytamy,

⁴⁷ J.A. Steiger, *Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, Leiden-Boston 2005, s. 42-47.

⁴⁸ Cyt. według *Biblii Tysiąclecia*.

że *Sprawiedliwy zakwitnie jak palma*, zaś palma w *Biblii* jest symbolem tego, co wzniosłe i doskonale. W kontekście wymowy ideowej pomnika grobowego Anny Wazówny najistotniejsze mogło być jednak to, że w *Apokalipsie*, do której silnie nawiązywał w swym żałobnym *Panegiryku* Marcin Opitz, w wizji końca światów jawi się nieprzeliczony tłum zbawionych, który stoi przed tronem i Barankiem, odziany w białe szaty (tak jak żałobnicy na pogrzebie Wazówny), z palmami w dłoniach, stanowiącymi tu symbole ostatecznego zwycięstwa i wiecznej nagrody (Ap 7,9).

Osobom wtajemniczonym w ówczesny kod symbolicznej wypowiedzi bocian kojarzył się z najlepszymi cechami usposobienia, które mogły ozdobić każdego człowieka, szczególnie predystynowanego do sprawowania opieki nad innymi ludźmi z tytułu urodzenia, zajmowanego stanowiska lub też posiadanej władzy. Bocian, ze względu na troskliwą opiekę nad swymi rodzicami, uznawany był już w starożytności za wzór niedościgły dla człowieka w tej kwestii. Pozytywne cechy tego ptaka były szeroko znane i propagowane także w literaturze średniowiecza. Sądzono, że bociany są zwolennikami życia we wspólnocie, przeciwnikami węży (symbolizującymi m.in. grzech), wyjątkową troską otaczają swoje potomstwo, a potomstwo szczególnie opiekuje się nimi. W odniesieniu do królowy miało to wyrażać jej wyjątkowe starania o dobro poddanych oraz rodziny, czego dowodzą odnalezione listy królowy⁴⁹.

Wąż, znajdujący się w toruńskim pomniku grobowym królowy Anny pod nogami bociana, był całkowicie niewidocznym atrybutem personifikacji znajdującej się po lewej stronie portalu. Symbolizował złe afekty, których przeciwnikiem był bocian⁵⁰.

⁴⁹ K. Elian, *O właściwościach zwierząt* (wybór), przekł., wstęp i przyp. A.M. Komornicka, Warszawa 2015, s. 73-74, 167, *Fizjolog Epifaniusza*, [w:] *Fizjologi i aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, przekł. i oprac. S. Kobielus, Kraków 2005, s. 28, przyp. 11, s. 29; *Aviarium*, [w:] tamże, s. 141, przyp. 59, s. 164; Horapollo, *Hieroglify*, przekł. i kom. J. Krocak, wstęp J. Sokolski, Wrocław 2003, s. 65, księga II, nr 58; *Bestiariusz*, przekł. R. Rosor, Kraków b. m. w., s. 101-102; A. Alciatus, *Emblematum libellus*, dz. cyt., Emblem V, s. 12-13. Valeriano P. [Bellvnensis], *Hieroglyphica, sive De saris Aegyptiorum aliarumq[ue] Pentium litteris, Commentariorum Libri LVIII cum duobus alijs ab eruditissimo viro annexis...*, Coloniae Agrippinae Ex Officina Hieratorum F.F. Anno. M.DC.XXXI, s. 203-208; U. Eco, *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, przekł. W. Soliński, Gdańsk – Warszawa 2002, s. 162-163; C. Ripa, *Iconologia*, Roma 1603, s. 196 (Gratitudine); C. Ripa, *Ikonomia*, dz. cyt., s. 197.

⁵⁰ Tenże, dz. cyt., s. 137-138; P. Valeriano, *Hieroglyphica*, dz. cyt., s. 208.

Wiara, Wdzięczność, Zwycięstwo. Personifikacje cnót królowy

W warstwie treściowej zabytku, wyrażanej przez trzy rzeźbione personifikacje, określone zostały cnoty, którym w swym ziemskim życiu hołdowała Anna Wazówna. Jednoznaczne rozszyfrowanie personifikacji umożliwia znana powszechnie w czasach nowożytnych księga zawierająca przepisy na obrazowanie pojęć abstrakcyjnych – *Iconologia* Cesarego Ripy, wydana po raz pierwszy w 1593 r., w 1603 ilustrowana, wznawiana wielokrotnie, wykorzystywana jako wzornik. Dzięki tej księdze poznano kod, według którego zaszyfrowany został przekaz treściwy zabytku określony poprzez atrybuty. Postać z kwitnącą gałązką i bocianem to Wdzięczność, z księgą *Pisma Świętego* i krzyżem to Wiara Chrześcijańska, z wieniec laurowym i pierwotnie z gałązką palmową to Zwycięstwo. Cytat z *Listu do Hebrajczyków* (11, 6)⁵¹ występujący na otwartej księdze może być rozpatrywany jako wyraz zasad religijnych współwyznawców królowy oraz, bardziej osobiście, jako symbol jej własnej drogi życiowej i praktyki religijnej potwierdzonej źródłowo. Można też uznać go za opowiedzenie się za rolą wiary w życiu wiernego i jej znaczenia dla jego przyszłej egzystencji i, tym samym, opowiedzenie się na rzecz jednego z artykułów teologii protestanckiej określanego mianem *sola fide*. Zarówno *sola fide* (tylko wiara), *sola Scriptura* (tylko Pismo) i *sola gratia* (tylko łaska) wynikają z zasady *solus Christus* (tylko Chrystus).

Według przepisu Cesarego Ripy, Wdzięczność⁵² ma personifikować „kobieta w ręce trzymająca bociana tudzież gałązkę lubinu albo bobu”. Aby wyjaśnić obecność bociana, Ripa powołuje się na Horapollona, który twierdzi⁵³, że „zwierzę to bardziej od innych dba o swoich rodziców w starości: w tymże miejscu, gdzie go ongiś wykarmili, urządza im gniazda, wydiera niepotrzebne pióra i żywi ich dopóty, dopóki nie wyrosną im dobre, tak aby mogli sami znaleźć sobie pożywienie. Dlatego Egipcjanie zwierzęciem tym ozdabiali swoje berła i mieli je w wielkim poważaniu”⁵⁴. Autor dodaje też informację zaczerpniętą z *Historii naturalnej* Pliniusza, który pisze, że „tak jak lubin i bób użyźniają

⁵¹ *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz – Ekskursy*, oprac. S. Łach, t. 10, *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach*, Poznań 1959, s. 251.; F.X. Porporato S.I., „*Sine fide impossibile est placere Deo*”. (*Hbr. 11,6*), „*Verbum Domini*” 19, 1939, s. 214.

⁵² C. Ripa, *Iconologia*, dz. cyt., s. 196-197.

⁵³ Obecność bociana w pomniku królowy Anny może mieć w świetle jej biografii także dodatkowe znaczenie. W tekście *Iconologii* wydanym w roku 1603 bocian pojawia się również w przepisie na obrazowanie personifikacji Medycyny. Tenże, dz. cyt., s. 310-312, il. na s. 311.

⁵⁴ C. Ripa, *Iconologia*, dz. cyt., s. 197.

pola, na których wyrosły, tak też my, uiszczając dług wdzięczności, powinniśmy zawsze w dwójnasób wypłacać się tym, którzy poprawiają nasz los”⁵⁵.

Wdzięczność miała obrazowo ewokować analogiczne myśli w odniesieniu do biografii i zasług zmarłej członkini królewskiego rodu, która – jak napisano w inskrypcji brodnickiej – „[...] była umysłem wykształconym, życzliwym, dobrotliwym, godną podziwu uprzejmością w stosunku do wszystkich [...] dziewica najobyczajniejsza, księżniczka wspaniałomyślna, Bohaterka sławna. Której ręce i bogactwo zawsze stały otworem dla sierot i potrzebujących, życzliwość dla strapionych, apteka dla chorych [...]”.



Il. 4. Figura Wiary Chrześcijańskiej z księgą, z cytatem z *Listu do Hebrajczyków* po prawej stronie portalu pomnika grobowego Anny Wazówny, fot. M. Saar-Kozłowski

⁵⁵ Tamże.



Il. 5. Figura Wdzięczności po lewej stronie portalu pomnika grobowego Anny Wazówny, fot. M. Rdesińska, A. Saar-Kozłowska

Z analizy przykładów zastosowania kategorii Wdzięczności, w wersji słownej i obrazowej oraz poświęconych jej rozważań myślicieli wynika, że jest ona cnotą pokrewną sprawiedliwości i oznacza szlachetne usposobienie do wspomagania bliźnich bez oczekiwania na nagrodę czy pamięć otrzymanego wsparcia. Stanowi także wyraz wdzięczności za otrzymane dobrodziejstwa i chęć odplacenia za nie. Jest dobrowolnym wewnętrznym zobowiązaniem.



Il. 6. Figura Zwycięstwa na szczycie portalu pomnika grobowego Anny Wazówny, fot. M. Rdeśńska, A. Saar-Kozłowska

W sensie religijnym za sprawiedliwość uważa się głoszenie i postępowanie zawsze zgodne, niezależnie od sytuacji, z prawami bożymi, czyli regułami wynikającymi z systemu etycznego danej religii. Dotyczy to szczególnie sytuacji, kiedy takie postępowanie wymaga osobistego Heroizmu. W tym sensie słowa tego używa się w takich frazach jak „człowiek sprawiedliwy”. Sprawiedliwość to oddanie każdemu tego, co mu się należy.

W *Sumie teologicznej* św. Tomasz z Akwinu, pisząc o cnotach społecznych pokrewnych sprawiedliwości, rozważa m.in. interesujące nas kwestie wdzięczności⁵⁶. W interpretacjach tekstu⁵⁷ podkreślony został obowiązek troski nie tylko w odniesieniu do rodziców, ale także krewnych i współobywateli, co ma znaczenie w przypadku programu ideowego pomnika grobowego królowy Anny Wazówny – troskliwej opiekunki rodziny, swoich poddanych i współwyznawców⁵⁸.

W listach Anny Wazówny do Rady Miasta Gdańska czytamy⁵⁹: z Krakowa 18 czerwca 1604 r.: „[...] Balcerowi Freitagowi [...] dom odstąpić i udostępnić [...] zapewnić mu jak najszybciej dobrą pomoc prawną, aby mu się nie stała krzywda, [...] by otrzymał królewską donację [...]”; z Krakowa 26 października 1607 r.: „[...] Jorkell Szyper z niejakim Janem Linnkiem [...] aby [...] odnieść sprawiedliwość uciekł się do nas [...]”; z Warszawy 6 maja 1617 r.: „[...] Dietrich Knoll dał nam do zrozumienia, w jaki sposób on i inni w trakcie podróży morskiej popadli w najwyższe ubóstwo i nic mu nie pozostało, by on i jego dzieci mogli się wyżywić i utrzymać. [...] my jego biedę łaskawie wzięliśmy sobie do serca [...] jest naszym żądaniem, byście [...] okazali [...] dobre poparcie [...]”; z Warszawy 23 marca 1620 r. w sprawie Gegra Lytka, żeby „[...] z żoną w leciech podeszłych, y przez niedostatek ratować się nie mogących, [...] w którymkolwiek szpitalu żywota swego dokończyć mogli [...]”; z Warszawy 6 sierpnia 1620 r.: „[...] z powodu przekazania Gregera Lutkeusa i jego gospodyni do hospicjum, [...] pismo z prośbą do was kierujemy [...] ze względu na ich największą biedę, niechaj nie odrzucają [...] z powodu ich

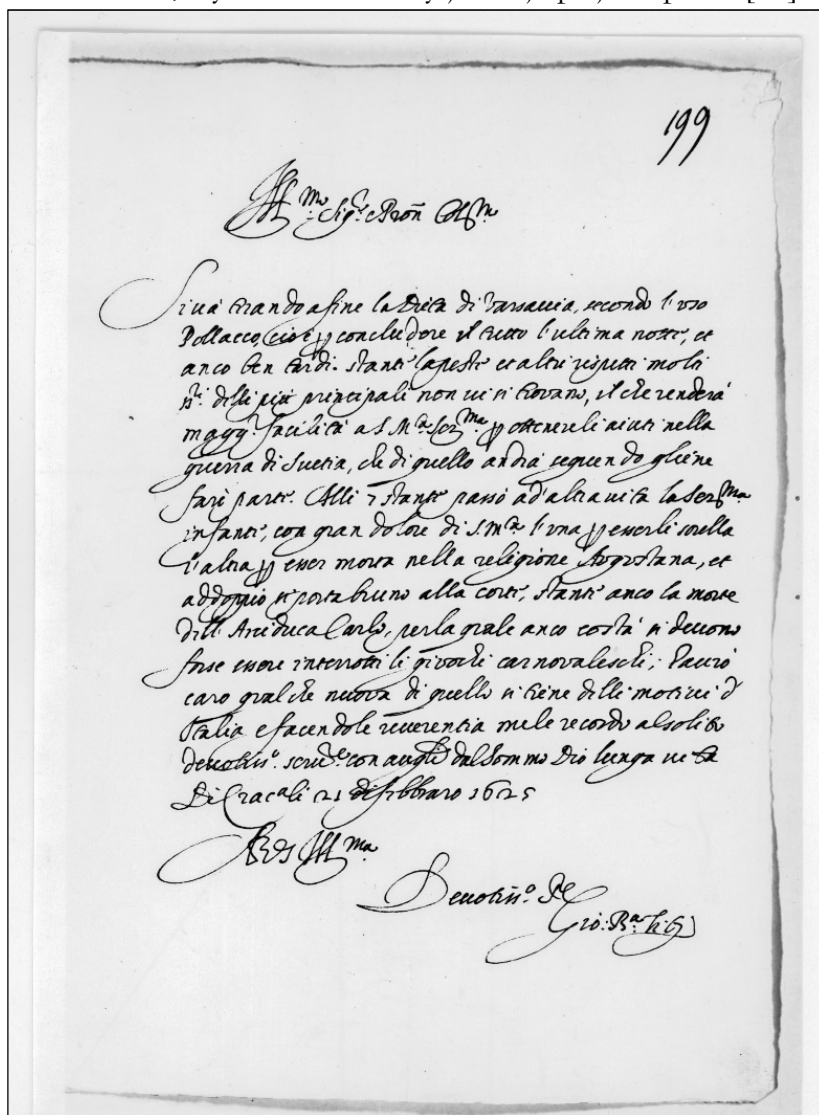
⁵⁶ Święty Tomasz z Akwinu, *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, [w:] tegoż, *Suma teologiczna*, t. 20, przekł. i objaśnienia O. F. W. Bednarski, O.P., słowo wstępne J. Em. Ks. Arcybiskup Stefan Kardynał Wyszyński, t. 20, Londyn 1972, 2 – 2, qu. 101-122.

⁵⁷ *Czy pietyzm obowiązuje do opieki nad rodzicami?*, tamże, s. 15 n.

⁵⁸ O.F.W. Bednarski, *Objaśnienia tłumacza*, [w:] Święty Tomasz z Akwinu, *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, dz. c., q 101,2 s. 213. „Rodzicom zawdzięczamy życie i wychowanie [...]. Ten obowiązek pomagania w zapewnianiu środków do życia naszym rodzicom, gdy nie mają z czego żyć, rozciąga się także na innych krewnych, a nawet na współobywateli w miarę a) naszych możliwości i b) ich praw do naszej pomocy, którą winniśmy nieść tym większą, im bliżsi są nam ci współobywatele, z powodu pokrewieństwa, koleżeństwa, sąsiedztwa, sprawowanego urzędu itp., względnie w im większym znajdują się nieszczęściu”.

⁵⁹ Zob. Archiwum Państwowe w Gdańsku, Akta Miasta Gdańska, 300, 53, Korespondencja, Królowie polscy, nr 61, Anna, siostra Zygmunta III, 1591-1623, s. 10, 4(13),5(17), 6(25), 6a(29), 5a(21),12(63), 8(37).

wieku i słabości nie są w stanie zarabiać na utrzymanie [...] jest naszym najjaśkawszym zamiarem, wymienione osoby jak najlepiej wesprzeć [...]”⁶⁰.



Il. 7. List Giovanniego Battisty Siriego wysłany na dwór Medycejski do Florencji z informacją, że siostra króla Zygmunta III Wazy zmarła w wierze luteranśkiej („morta nella religione Augustana”), Archiwum Medycejskie we Florencji, Archivio Mediceo del Principato

W pomniku grobowym Anny Wazówny dwie personifikacje – po lewej Wdzięczność, po prawej zaś Wiara Chrześcijańska – oznaczają że królowna praktykowała wiarę, która jest czynna w miłości (Ga 5,6b), łącząc modlitwę z aktywną pracą.

⁶⁰ Fragmenty korespondencji przekł. z j. niemieckiego J. Jarosz.

Obie rzeźbiarskie personifikacje są jednakowo piękne, niemal bliźniaczo podobne, o pociągłych twarzach, delikatnie uśmiechnięte z lekko uchylonymi ustami, o długich, pięknych włosach; żadna z nich nie została wyróżniona ani skalą, ani urodą.

Wdzięczność oznacza zaangażowanie się bohaterki w drogę życia aktywnego (ziololecznictwo⁶¹, działalność dobroczynna, zarządzanie starostwami, wspieranie współwyznawców, naukowców i poetów⁶²). Wiara Chrześcijańska oznacza życie duchowe królowy, wytrwanie w wybranej wierze luterańskiej mimo trudów życia w królewskiej rodzinie katolickiej polskiego władcy, w kraju wprawdzie słynącym z tolerancji, ale o dominującej wierze katolickiej, i wobec ponawianych prób nawracania nawet na łożu śmierci. Odnosi się ona też do studiowania tekstów religijnych, życia wiarą i nakazami wiary. Ponad personifikacjami Wiary Chrześcijańskiej i Wdzięczności góruje personifikacja Zwycięstwa, oznaczająca zwycięstwo zmarłej w życiu doczesnym i zaświatowym, dzięki hołdowaniu dwu drogom życia – aktywnej pomocy bliźnim i kontemplacji spraw boskich. Panegirysta zaś odczytał na pogrzebie Wazówny następujące słowa: „Zwyciężyłaś Anno, zwyciężyłaś i korzystasz teraz z tego królestwa, którego szczęście umieszczone zostało daleko od namiętności panowania, od nieszczęść i spisków, rywalizacji, od krzywd w czasie wojny i pokoju. Oglądasz już szczęśliwą ową księgę, do której wcześniej wpisana zostałaś między najświętsze imiona, posiadaczy nieba. Przesadzona zostałaś do ogrodu nieśmiertelności, włączona w drzewo zbawienia, rozkrzewiona przy źródłach żywych wód. Posiadasz teraz te dobra, które jak ten, który je przydzielił, są niezmienne i wieczne”⁶³.

Zakończenie

Przesłanie o mądrej królowie, wiernej luterance, wspomóżycielce ubogich pozostało w obecnie katolickiej świątyni mariackiej w Toruniu jako świadectwo życia Wazówny, upamiętnienie i wzór dla jej współwyznawców w 1636 r., a także dla wszystkich wiernych aż po dzień dzisiejszy. Dla profesorów toruńskiego gimnazjum akademickiego królewska siostra była *Heroína Religiossima*⁶⁴ – bohaterką najbardziej religijną. Dzieło sztuki swoimi środkami

⁶¹ A. Saar-Kozłowska, *Anna Wazówna – „Królowa Botaniki Polskiej”*; dz. cyt.; tejsze, *Zielnik Szymona Syreniusza*, dz. cyt. (bibliografia do tematu).

⁶² Tejsze, *Anna Wazówna i Waleriusz Herberger*, dz. cyt.

⁶³ Tłum. I. Mikołajczyk.

⁶⁴ *Sacrum Honori et Memoriae Serenissimae Principis Annae Infantis Sveciae [...] Heroína Religiossima* [...], dz. cyt.

wypowiedzi przesyła ten przekaz dalej w niepoznaną przyszłość. Czeką na odczytanie, interpretację i zastosowanie idei do aktualnie panujących warunków. Jego oddziaływanie trwa i każdorazowo aktualizuje się dla nowego odbiorcy. Na zakończenie warto też przypomnieć słowa z inskrypcji, którą opatrzono złożone w sarkofagu doczesne szczątki luteranki starościny brodnickiej, zrehabilitowanej zapewne na polecenie katolickiego brata zmarłej, króla Zygmunta III Wazy: „[...] mimo że wytrwała w religii odwróconej od katolickiej, a jednak nie była [tej] wroga (licet religionis a Catholica diuersae tenax, attamen nec inimica fuit)”⁶⁵. Słowa te funkcjonują – w moim odczuciu – jak testament ówczesnych bohaterów dziejów królowej i jej samej. To też przesłanie dla przyszłych pokoleń, które już zaowocowało, choćby ekumenicznym międzynarodowym pochówkiem bohaterki 15 października 1995 r. w Toruniu⁶⁶, kolejnym, ostatecznym(?) zadośćuczynieniem wobec niej i świadectwem ekumenicznych przemian naszych czasów. *Requiescat in pace.*

Inskrypcja z brodnickiego sarkofagu Anny Wazówny (1625)

Najdostojniejsza Księżniczka, Anna Infantka Szwecji

Zrodzona z najdostojniejszych: Jana Króla Szwecji i Katarzyny Jagiellonki, córki Najdostojniejszego Zygmunta I Króla Polski, i Wielkiego Księcia Litewskiego, i Bony Sforzy Księżniczki Mediolanu i Bari, a także Siostry Najdostojniejszego Zygmunta Augusta również Króla Polski, i ta sama Najdostojniejszego i Najpotężniejszego Księcia Pana, Pana Zygmunta III Polski i Szwecji [króla] teraz szczęśliwie panującego po śmierci starszej [siostry] niegdyś w młodym wieku [zmarłej] *Jedyną Siostrą* [wyróżn. AS-K], która długim związkiem rodowodu ze strony ojca i matki wyprowadzonego od największych królów, odpowiadając szlachetnie cnotom królewskim i bohaterskim, BYŁA umysłem wykształconym, życzliwym, dobrotliwym, godną podziwu uprzejmością w stosunku do wszystkich, rzadką stanowczością przewyższająca płeć [kobięcą], dziewica najobyczajniejsza, Księżniczka wspaniałomyślna, Bohaterka sławna. KTÓREJ ręce i bogactwo zawsze stały otworem dla sierot i potrzebujących, życzliwość dla strapionych, apteka dla chorych, hojność dla dobrze zasłużonych, KTÓRĄ pozostałe również cnoty do tego stopnia ozdabiała, że niczego w niej nie zabrakło do najwyższej chwały i prawdziwej ozdoby i *mimo*

⁶⁵ Sz. Starowolski, *Monumenta Sarmatarum*, Cracoviae 1655, s. 328. Przedruk w oryginale A. Saar-Kozłowska, *Śmierć i problemy pochówku*, dz. cyt. s. 80-81.

⁶⁶ Tejże, *Toruńskie obchody Międzynarodowego Roku Tolerancji w 1995 roku. Colloquium Charitativum i pochówek Anny Wazówny*, „Przegląd Regionalny”, R. II/1996, 1997, nr 1, s. 99-155 (artykuł zawiera literaturę dotyczącą wydarzenia).

że wytrwała w religii odwróconej od katolickiej, a jednak nie była [tej] wroga [wyróżn. AS-K]. W Brodnicy po długim cierpieniu na skutek chorób z żywych dnia 6 lutego Roku Zbawienia 1625, w 56 roku zaś swego wieku usunięta. Najjaśniejszy i Najpotężniejszy Książę PP. Zygmunt, Król Polski Szwecji, Brat zatroszczył się, żeby najlepsza Siostra została złożona w tym Sarkofagu⁶⁷.

Bibliografia:

1. Alciatus A., *Emblematum libellus, Książeczka emblematów*, przekł. i kom. pod kier. M. Mejora: A. Dawidziuk, B. Dziadkiewicz, E. Kustroń-Zaniewska, wstęp i oprac. R. Krzywy, Warszawa 2002.
2. Almquist H., *Anna...*, [w:] *Svenskt biografiskt lexicon*, t. 2, 1919, s. 22-27.
3. *Anna Vasasbrev till familjen Gyllenstierna 1591-1612. Listy Anny Wazówny do rodziny Gyllenstiernów z lat 1591-1612*, wyd. J. Dumanowski i in., Kraków 2002.
4. *Archiwum Domu Sapiechów*, t. 1, listy z lat 1575-1606, wyd. A. Prochaska, Lwów 1892, http://opac.bu.umk.pl/webpacbin/skrypty/link.pl?umk_w=pole_856&url=http://polona.pl/item/11499506 [dostęp: 03.03.2018].
5. *Aviarium*, [w:] *Fizjologi i aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, przekł. i oprac. S. Kobielus, Kraków 2005.
6. *Bestiariusz*, z katońskiego przeł. R. Rosor, Kraków b. r. w.
7. Białostocki J., *Drzwi śmierci: Antyczny symbol grobowy i jego tradycja*, [w:] tegoż, *Symboli i obrazy w świecie sztuki*, Warszawa 1982, t. 1, s. 158-186.
8. Birecki P., *Sztuka luterńska na ziemi chełmińskiej od drugiej połowy XVI do pierwszej ćwierci XVIII wieku*, Warszawa 2007.
9. Cieślak K., *Kościół cmentarzem. Sztuka nagrobna w Gdańsku (XV-XVIII w.)*. „Długie trwanie” epitafium, Gdańsk 1992.
10. Cirlot J.E., *Słownik symboli*, przekł. I. Kania, Kraków 2000.
11. *DEO OPT[IMO]. MAX[IMO]. ET MEMORIAE AETERNAE SERENISSIMAE PRINCIPI ANNAE* (w XVII-wiecznych miscellaneach toruńskich, sygn. Pol. 7.III. 281-352 tekst dołączony do druku oznaczonego numerem 315 lecz nie posiada z nim związków treściowych (Biblioteka im. Cypriana Norwida w Elblągu).
12. Drecka W., *Portret Anny Wazówny J. H. Elbfaśa*, [w:] *Ars auro prior. Studia Joanni Białostocki sexagentario dicata*, Warszawa 1981, s. 523-525.
13. Dubiecki M., *Dwie przedstawicielki dawnych dynastji*, „Przegląd Powszechny”, T. 50, R. 13, 1896, z. 4, s. 38-50, z. 5, dokończenie, s. 186-206.
14. Eco U., *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, tłum. W. Soliński, Gdańsk- Warszawa 2002.
15. Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, postł. S. Tokarski, Łódź 1993.

⁶⁷ Tłum. z języka łacińskiego I. Mikołajczyk.

16. Elian K., *O właściwościach zwierząt* (wybór), przekł., wstęp A. M. Komornicka, Warszawa 2015.
17. *Fizjolog Epifaniusza*, [w:] *Fizjologi i aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, przekł. i oprac. S. Kobielus, Kraków 2005.
18. Forssman E., *Säule und Ornament. Studien zum Problem des Manierismus in den nordischen Säulenbüchern und Vorlageblättern des 16. und 17. Jahrhunderts*, Stockholm 1956.
19. Forstner D. OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, kom. T. Łozińska, Warszawa 1990.
20. Horapollo, *Hieroglify*, przeł. i kom. J. Krocak, wstęp J. Sokolski, Wrocław 2003.
21. Kobielus S., *Florarium Christianum. Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*, Kraków 2006.
22. Koczorowski S.P., *Dziesięć listów Anny Wazówny (1603 – 1620)*, „Reformacja w Polsce II” 1922, s. 296-305.
23. Kurkowska G., *Anna Wazówna 1568-1625. Polskie losy szwedzkiej królowny*, Toruń 1995.
24. Leitsch W., *Anna, die Schwester des Königs*, [w:] tegoż, *Leben am König Sigismunds III. von Polen*, t. II, Wien 2009, s.1074-1144.
25. Lepszy K., *Anna Wazówna*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 1, Kraków 1935, s. 133-134.
26. *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz – Ekskursy*, oprac. S. Łach, t. 10, *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, red. E. Dąbrowski, Poznań 1959.
27. Maciak D., *Anna Wazówna, Zarys biografii*, „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej”, XXXII, z. 2/1990, s. 287-306.
28. Maślińska-Nowakowa Z., *Formy słowno-obrazowe kościoła św. Anny w Krakowie*, [w:] *Treści dzieła sztuki. Materiały sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki*, Gdańsk, grudzień 1966, Warszawa 1969, s. 195-213.
29. Mikołajczyk I., *Marcin Opitz w hołdzie Annie Wazównie*, „Folia Toruniensia”, 2000, nr 1, s. 69-89.
30. Opitz M., *Panegyricus Serenissimae Suecorum Gothorumac Vandalorum Principis Annae Heroinae Praestantissimae Honori Piaequae Memoriae Consecratus a Martino Opitio, Thorunii, Ex Officina Schnellboltziana, Iterumeditus, Ann MDC XXXVI*.
31. Pelc J., *Słowo i obraz. Na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*, Kraków 2002.
32. Porporato F.X. S.I., *Sine fide impossibile est placere deo. (Hbr. 11,6)*, „Verbum Domini” 1939, 19, s. 214.
33. *Relatio de Augustiis Egzequiis Serenissimae Annae Principis Sveciae felicitis memoriae Thorunii Borussorum. d. XV mensJulii. Ann. M.D.C. XXXVI celebratis*, Thorunii, Apud Franciscum Schnellboltz.
34. Ripa C., *Ikonomia*, przekł. I. Kania, Kraków 1998.
35. Ripa C., *Iconologia*, Roma 1603.

36. Saar-Kozłowska A., *Geneza fundacji pomnika grobowego Anny Wazówny w Kościele NP Marii w Toruniu*, [w:] *Sztuka Torunia i Ziemi Chełmińskiej 1233-1815*, red. J. Poklewski, Warszawa-Poznań-Toruń 1986, s. 159-179.
37. Saar-Kozłowska A., *Infantka Szwecji i Polski. Anna Wazówna 1568-1625. Legenda i rzeczywistość*, Toruń 1995.
38. Saar-Kozłowska A., *Śmierć i problemy pochówku Anny Wazówny w Brodnicy*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”. Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo XXVII – Nauki Humanistyczno-Społeczne”, 1996, z. 298, s. 45-94. <http://pilsudski.jcom.pl/foto/Anna/PROBLEMY.pdf> [dostęp: 10.01.2019].
39. Saar-Kozłowska A., *Toruńskie obchody Międzynarodowego Roku Tolerancji w 1995 roku. Colloquium Charitativum i pochówek Anny Wazówny*, „Przegląd Regionalny”, R. II/1996, 1997, nr 1, s. 99-155.
40. Saar-Kozłowska A., *Napisy na pomniku grobowym królowy Anny Wazówny w kościele Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Toruniu. Pytanie o granice interpretacji*, [w:] *Inskrypcje toruńskie*, red. I. Sawicka, Toruń 1999, s. 115-165.
41. Saar-Kozłowska A., *Polskie lata Anny Wazówny. Przyczynek do badań nad osobowością postaci w świetle nowo poznanych źródeł*, „Almanach Historyczny” 2001, 3, s. 40-71. <http://pilsudski.jcom.pl/foto/Anna/POLSKIE.pdf?i=1> [dostęp: 10.01.2019].
42. Saar-Kozłowska A., *Klejnoty Anny Wazówny w jej wizerunku nagrobnym w Toruniu*, [w:] *Amulet – Znak – Klejnot. Biżuteria w Polsce*, Materiały z IV Sesji Naukowej zorganizowanej przez Toruński Oddział Stowarzyszenia Historyków Sztuki oraz Międzynarodowe Targi Gdańskie S.A. w Gdańsku, w dniach 6-7 marca 2003 r., red. nauk. K. Kluczajd, Toruń 2003, s. 56-68, il. s. 184-188 (*Rzemiosło artystyczne i wzornictwo w Polsce*).
43. Saar-Kozłowska A., *Anna Wazówna – „Królowa Botaniki Polskiej”. Mądra królowna w historii staropolskiej medycyny*, [w:] *Album Amicorum. Między Wilnem a Toruniem. Księga pamiątkowa dedykowana profesorowi Józefowi Poklewskiemu*, Toruń 2008, s. 304-319.
44. Saar-Kozłowska A., *Zielnik Szymona Syreniusza*, „Rocznik Elbląski”, t. XXIV, 2012, s. 45-105.
45. Saar-Kozłowska A., *Anna Wazówna i Waleriusz Herberger. Dwie drogi spełnienia nakazów wiary*, [w:] *Kościół imienia Żłóbka Chrystusa (Kripplein Christi) we Wschowie na tle procesu konfesjonalizacji w krajach Europy Środkowej*, red. P. Klint, M. Małkus, K. Szymańska, Wschowa 2012, s. 307-343.
46. Saar-Kozłowska A., *Szczęśliwość wieczna królowy Anny Wazówny: w orszaku zbawionych w panegiryku żałobnym Marcina Opitza oraz w trzecim niebie, o którym pisała do pastora Herbergera*, [w:] *Kultura Radości na ziemi wschowskiej*, red. P. Klint, M. Małkus, K. Szymańska, Wschowa 2013, s. 221-245.
47. Saar-Kozłowska A., *Szczęśliwość wieczna królowy Anny Wazówny. W niebie pod kopułą pomnika grobowego*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo XLIV, Nauki Humanistyczno-Społeczne, 2013, z. 414, s. 125-162.
48. Saar-Kozłowska A., *Pomnik upamiętniający Annę z Leszczyńskich Potocką w kościele Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii w Toruniu*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. IX, 2015, s. 38-61.

49. Saar-Kozłowska A., *Iustitia i religio – „Dwa Skrzydła” wiodące duszę w sfery wyższe. Dzieło sztuki jako wzór moralno-filozoficzny na przykładzie pomnika grobowego Anny Wazówny*, Festiwal Filozofii, t. 8, *Filozofia i Sztuka*, red. nauk. E. Starzyńska-Kościszko, A. Kucner, P. Wasyluk, Olsztyn 2016, s. 169-195.
50. Saar-Kozłowska A., *Medyczo duchowe aspekty choroby Anny Wazówny w świetle XVII-wiecznej korespondencji prywatnej*, [w:] H. Bobińska, G. Ojcewicz, A. Saar-Kozłowska, *Nie tylko brodnickie tajemnice Anny Wazówny*, Szczepiwo 2018, 135-344.
51. *Sacrum Honori et Memoriae Serenissimae Principis Annae Infantis Sveciae [...] Heroinae Religiosissimae [...] Dicitur a Docentibus in Gymnasio Thorunensis*, Thorunii 1636.
52. Starowolski Sz., *Monumenta Sarmatarum*, Cracoviae 1655.
53. Steiger J.A., *Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, Leiden-Boston 2005.
54. Szłaga J., *Eschatologia Listu do Hebrajczyków*, [w:] *Biblia o przyszłości*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1987, s. 93-104.
55. Szłaga J., *Hebrajczycy, List do Hebrajczyków (Hbr)*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, Lublin 1993, szp. 608-611.
56. Syreniusz Sz., *Zielnik*, Kraków 1613, <http://dlibra.bibliotekaelblaska.pl/dlibra/docmetadata?id=44476&from=publication> [dostęp: 30.11.2018].
57. Tomasz z Akwinu, św., *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, [w:] tegoż, *Suma teologiczna*, t. 20, przekł. i obj. F.W. Bednarski, O.P., słowo wstępne J. Em. Ks. Arcybiskup Stefan Kardynał Wyszyński, t. 20, Londyn 1972
58. Valeriano P. [Bolzano] [Giovanni Pietro dalle Fosse] Bellvnensis, *Hieroglyphica, sive De saris Aegyptiorum aliarumq[ue] Pentium litteris, Commentarium Libri LVIII cum duo bus alijs ab eruditissimo viro annexis...*, Coloniae Agrippinae Ex Officina Hieratorum F.F. Anno. M.DC.XXXI.
59. Witek S., *Cnota*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1995, szp. 521.
60. Zemanek A., *Odnalezienie prawdopodobnych śladów pierwszego polskiego zielnika królewny Anny Wazówny*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, R. 41, 1996, s. 197-205.
61. Żurkowa R., *Wokół Zielnika Szymona Syreniusza*, „Rocznik Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie”, R. XXX, 1985, s. 169-183.

Źródła rękopiśmienne:

1. Copernicus-Verein für Wissenschaft und Kunst zu Thorn, sygn. 119-122 (od roku 1902), 144 (1838-1944), Archiwum Państwowe w Toruniu.
2. Epitafium Anny księżniczki polskiej i szwedzkiej [po 1625], rkps, Archiwum Państwowe w Gdańsku, sygn. 300, R – Vv, 12, s. 303.
3. Korespondencja Anny Wazówny (łącznie 33 listy, w tym: 25 Anny Wazówny, 6 pisanych do niej i 2 powiązane tematycznie), Akta Miasta Gdańska 300/ 53, Korespondencja, Królowie polscy, nr 61, Anna siostra Zygmunta III, 1591-1623; oraz w zespole Archiwum Miasta Elbląga, sygn. 692.
4. Listy Anny Wazówny do Urszuli Meierin z lat 1624-1625, Riksarkivet w Sztokholmie, Extranea Polen IX, sygn. 111(1).

5. Państwowa Inspekcja Budowlana i Państwowy Urząd Budownictwa Naziemnego w Toruniu, sygn. P 30, 45 (1839-1937), Archiwum Państwowe w Toruniu.
6. Zespół akt Rejencji w Kwidzynie (Regierung Marienwerder) z lat [1698] 1808-1944, sygn. 10/4692, 4693, Archiwum Państwowe w Gdańsku.

Alicja Saar-Kozłowska – absolwentka Wydziału Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, specjalność konserwatorstwo i muzealnictwo; adiunkt w Zakładzie Muzealnictwa Instytutu Zabytkoznawstwa i Konserwatorstwa UMK. Zainteresowania badawcze koncentrują się głównie na sztuce nowożytnej przede wszystkim terenów Polski, Szwecji i Włoch oraz na zagadnieniach współczesnego wystawiennictwa. Wśród szczegółowych tematów badawczych znalazły się m.in.: biografia, pochówek i pomnik grobowy Anny Wazówny; nagrobek króla Szwecji Jana III Wazy w katedrze w Uppsali; rzeźba polska w XVII w.; rzeźba włoska XV w.; badania źródłowe dotyczące rodziny Wazów w Polsce i w Szwecji; zagadnienia ikonografii nowożytnej (np. symbolika perły).

Ks. Artur Aleksiejuk, Elżbieta Aleksiejuk

Chrześcijański idealizm pedagogiczny Konstantina P. Pobiedonoscewa (1827-1907)

Streszczenie: Osoba Konstantina Pobiedonoscewa (1827-1907) kojarzy się zwykle z funkcją oberprokuratora Świętobliwego Synodu Rządzącego, którą pełnił przez niemal ćwierć wieku, mając ogromny wpływ na funkcjonowanie Kościoła prawosławnego w carskiej Rosji. Jego działalność, szczególnie w obszarze polityki wewnętrznej, niewątpliwie przysporzyła mu złej sławy bezwzględnego przeciwnika wszelkiego postępu i wolności, rusyfikatora i ksenofoba. Opinie o Pobiedonoscewie jako człowieku napiętnowanym cynizmem i bezlitosnym świeckim inkwizytorze, w świetle współczesnych badań jego twórczości i dorobku, nie wytrzymują jednak krytyki, a nawet można je uznać za krzywdzące. Przykładem jest jego myśl pedagogiczna, która daje podstawy do tego, aby pod maską Torquemady dostrzec twarz idealisty i romantyka, z poświęceniem realizującego strategię oświatową, w słuszość której nigdy nie wątpił. Jej wyznacznikami były wierność carowi, ojczyźnie i prawosławiu. Działania, jakie w tym celu podejmował, nie świadczyły o braku subtelności, cynizmie czy wstecznictwie, które mu często zarzucano. U podstaw jego wizji pedagogicznej leżała chrześcijańska koncepcja człowieka, troska o autentyczne zrozumienie ludzkiej wolności, wiara w szczególne posłannictwo nauczyciela, poczucie odpowiedzialności za przyszłość narodu i państwa. Celem artykułu jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi poglądów i tej arcyciekawej, chociaż kontrowersyjnej postaci, i jej dorobku pedagogicznego, który w naszym kraju jest praktycznie nieznan.

Słowa kluczowe: Konstantin Pobiedonoscew, rosyjski idealizm pedagogiczny, rosyjska pedagogika chrześcijańsko-narodowa, szkoły cerkiewno-parafialne, pedagogika rosyjska końca XIX w.

Summary: Christian Pedagogical Idealism According to Konstantin P. Pobedonostsev (1827-1907)

Konstantin P. Pobedonostsev (1827-1907) is most often associated with his position as Ober-Procurator of the Most Holy Synod which he held for nearly a quarter of a century. This allowed him to have a great influence on the functioning of the Orthodox Church in Tsarist Russia. His activity, particularly in the area of internal politics, undoubtedly was the source of bad fame as a ruthless opponent to all forms of progress and freedom, and as a Russifier and xenophobic. Opinions related to Pobedobostsev as a man stigmatised by cynicism and being a merciless lay inquisitor, in the light of contemporary research into his work and achievements, cannot withstand criticism, and can even be deemed to be detrimental. An example of this is his pedagogical thought, which provides grounds for perceiving, under the

mask of Torquemada, the face of an idealist and romantic who realizes his educational strategy with complete dedication. A determinant of this was his faithfulness to the Tsar, homeland and Orthodoxy. The actions he took to achieve this goal do not indicate a lack of subtleness, cynicism, or the backwardness that he was accused of. At the foundation of his pedagogical vision was the Christian concept of man, care for an authentic understanding of human freedom, faith in the special mission of the teacher, a sense of responsibility for the future of the nation and state. The objective of this article is to make the Polish reader aware of the views of this very interesting, although controversial, figure and his pedagogical achievements which are practically unknown in our country.

Keywords: Konstantin P. Pobedonostsev, Russian pedagogical idealism, Russian Christian and national pedagogy, parochial schools, Russian pedagogy at the end of the 19th century.

W rosyjskiej historiografii pedagogicznej Konstantin P. Pobedonoscew (1827-1907) jest zaliczany do grona jednego z najważniejszych liderów nurtu konserwatywno-narodowego. Piastując w latach 1880-1905 funkcję oberprokuratora Świętobliwego Synodu Rządzącego miał olbrzymi wpływ na rosyjski Kościół prawosławny¹. Przez dziesięciolecia odgrywał także znaczącą rolę w polityce wewnętrznej Rosji². Pobedonoscew był z wykształcenia prawnikiem. Jego aktywność polityczna i prawotwórcza, odcisnęła swoje piętno także

¹ M. Heller, *Historia Imperium Rosyjskiego*, tłum. E. Melech, T. Kaczmarek, Warszawa 2009, s. 637-638; J. H. Billington, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, tłum. J. Hunia, Kraków 2008, s. 410-412. Świętobliwy Synod Rządzący (ros. *Svâtejszjij Pravitel'stvujušij Sinod*) – instytucja zarządzająca Kościołem prawosławnym w Rosji w latach 1721-1917, powołana przez Piotra I. Synod składał się z dwunastu członków, w większości biskupów, chociaż niekiedy dopuszczano także kapłanów. Cztery miejsca stale zajmowali metropolici: petersburski, moskiewski, kijowski i egzarcha Gruzji. Inni biskupi zbierali się jedynie na czas sesji synodalnych. Członków Synodu wybierał imperator i na jego żądanie można było ich dymisjonować. Z ramienia cara funkcję kontrolną nad Synodem sprawował urzędnik w randze oberprokuratora, który układał też program obrad. Chociaż nie miał on prawa głosu i siedział przy oddzielnym stole, w rzeczywistości to on był głową gremium, gdyż nic nie można było zrobić bez jego wiedzy i zgody. Członkom Synodu pozwalano jedynie odpowiadać „tak” lub „nie” na jego propozycje. W przypadku braku zgody z decyzją Synodu oberprokurator nie przedstawiał jej imperatorowi do zatwierdzenia, bez czego nie miała ona mocy prawnej (S.I. Alekseeva, *Institut sinodal'noj ober-prokuratury i ober-prokurory Svâtejszego Sinoda v 1856-1904 gg.*, „Nestor”, 2001, nr 1, s. 291-310, <http://yakov.works/history/19/57/2000alek.htm> [dostęp 07.05.2018]).

² D. N. Šilov, *Gosudarstvennye deâтели Rossijskoj imperii: Glavy vysših i central'nyh učreždenij. 1802-1917. Bibliografičeskij spravočnik*, S.Peterburg 2002, s. 580-591; A. Ū. Polunov, *K. P. Pobedonoscew w obšestvenno-političeskoj i duhovnoj žizni Rossii*, Moskva 2010.

na polityce oświatowej. Z jego inicjatywy w dniu 13 czerwca 1884 r. weszły w życie *Przepisy o szkołach cerkiewno-parafialnych*³. Na ich bazie w połowie lat 80. XIX w. zaczęły powstawać dwuletnie i czteroletnie szkoły elementarne, które podlegały bezpośrednio Synodowi⁴. Pobiedonoscew uczestniczył także w dyskusjach na temat reformy szkolnictwa wyższego w Rosji za panowania cara Aleksandra III Romanowa. Warto zaznaczyć, że występował przeciw planom ograniczenia autonomii uniwersytetów, które zakładał projekt ustawy z 1884 r. Zaprzeszał jednak krytyki w momencie podpisania ustawy przez cara⁵. Celem artykułu jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi poglądów pedagogicznych tej kontrowersyjnej postaci, z jednej strony wrażliwego idealisty-romantyka, z drugiej zaś twardego zwolennika carskiego jednowładztwa i reakcyjnej polityki Aleksandra III Romanowa (1881-1894).

Konstantin Pobiedonoscew – człowiek pełen kontrastów

Konstantin Pobiedonoscew był człowiekiem niewątpliwie utalentowanym i głęboko religijnym. Przez wiele lat pełnił funkcję gubernera carskich dzieci, przyszłych władców Rosji – Aleksandra III i Mikołaja II, z którymi łączyła go nawet przyjaźń⁶. Zdaniem wielu był mężem stanu i wybitnym państwowcem, człowiekiem o szerokich horyzontach myślowych, taktownym,

³ *Pravila o cerkovno-prihodskih školah (1884 g.)*, [w:] *Hrestomatiâ po istorii pedagogiki*, red. S. A. Kameneva, Moskva 1936, <http://www.detskiysad.ru/raznlit/istped008.html> [dostęp: 04 05.2018]; T. E. Žitenev, *Sozdanie „Pravil o cerkovno-prihodskih školah” ot 13 iûnâ 1884 goda i reforma načal’nyh škol Svâtejšego Sinoda*, „Viestnik VUiT”, 2009, nr 3, s. 154-175.

⁴ W szkołach dwuletnich program nauki obejmował modlitwę, historię świętą, krótki katechizm, śpiew cerkiewny, czytanie cerkiewno-słowiańskiej i świeckiej literatury oraz arytmetykę (w zakresie czterech działań matematycznych). W szkołach czteroletnich nauczano zaś dodatkowo historii Kościoła i historii Rosji. Na czele szkół elementarnych podległych Synodowi stali duchowni, którzy równocześnie byli nauczycielami religii. Oprócz duchowych nauczycielami byli także pobożni chłopci. Rok szkolny trwał w tych szkołach praktycznie około 3 miesięcy. W przepisach o szkołach cerkiewno-parafialnych z dnia 13 czerwca 1884 r. wskazywano, że celem tych szkół jest utrwalanie w narodzie prawosławia. Poziom szkolnictwa podporządkowanego władzom kościelnym pozostawiał jednak wiele do życzenia, gdyż – jak pisze Nikołaj Troickij – kadra nauczycielska była słabo wykształcona, a naukę „sprowadzano do religii, cerkiewnego śpiewu oraz podstaw czytania i pisania” N. A. Troickij, *Rossîâ v XIX veke: kurs lekcij*, Moskva 1999, s. 327.

⁵ U. Cierniak, *Konserwatyzm Konstantina Pietrowicza Pobiedonoscewa*, [w:] *Idee konserwatywne w Rosji*, red. A. Raźny, Kraków 2010, s. 156.

⁶ Tamże, s. 145.

wrażliwym, o wysokiej kulturze osobistej. Pisano o nim, że miał „umysł niepospolity, żywy i otwarty, wszystkim się interesował, niczego nie traktował beznamyślnie; jego wykształcenie było wszechstronne i gruntowne”⁷. Inni zaś mieli o nim jak najgorsze zdanie. Nazywano go „człowiekiem rozporządzeń i *opryczniny*”⁸, „małym Torquemadą”, „wampirem Rosji” i „nietoperzem w okularach”⁹. Nikołaj Ziernow charakteryzował go jako człowieka „napiętowanego cynizmem”, uosobieniu „całkowitego braku wiary w ludzką uczciwość i cnotę”, z perspektywy którego „zło zawsze zwyciężało dobro, a rozpad i izolacja zawsze górowały nad siłami twórczymi”, walczącego „przeciw reformom *samodzierżawia*”, próbującego „stłumić wszelki postępowy ruch i «zamrozić» kraj”, a także przeciwstawiającego się „każdemu przejawowi liberalizmu w polityce i kształceniu”¹⁰. Jednakże – pisał o nim Nikołaj Bierdiajew – chociaż Pobiedonoscew „wyzwał do siebie skrajną nienawiść, [...] a przez długie i ciężkie lata był koszmarem życia rosyjskiego”, to jednak „kiedy się go czyta, nienawiść słabnie: dźwięczą u niego takie nuty jak szczerą pokorą przed czymś wzniosłym, miłość do tego, co narodowe i romantyczne, przywiązanie do starożytności”¹¹.

Z opinii osób, które Pobiedonoscewa znały osobiście i badań historyków, którzy próbowali dokonać oceny jego działalności z perspektywy czasu, wyłania się obraz człowieka pełnego kontrastów. Na podstawie jego listów do przyjaciół i znajomych¹², wśród których było wiele znanych osobistości życia politycznego i kulturalnego w Rosji, duchownych (m.in. członków Synodu),

⁷ E. M. Feoktistov, *Pobedonoscew*, [w:] K. P. Pobedonoscew: *Pro et contra: Ličnost', obšestvenno-političeskaâ deâtel'nost' i mirovozzrenie Konstantina Pobedonosceva v ocenke russkich myslitelej i issledovatelej: Antologîâ*, red. D. K. Burlak, S.-Peterburg 1996, s. 278.

⁸ Opricznina (ros. *opričnina*) – okres w dziejach Rosji (1565–1572) i określenie polityki wewnętrznej stosowanej w tym czasie przez cara Iwana IV Groźnego. Celem *opričniny* było zdławienie wszelkiej opozycji wewnętrznej i umocnienie władzy carskiej.

⁹ A. V. Amfiteatrov, E. V. Aničkov, *Pobedonoscew*, [w:] K. P. Pobedonoscew: *Pro et contra*, dz. cyt., s. 320-321.

¹⁰ N. Ziernow, *Rosyjskie odrodzenie religijne XX wieku*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2015, s. 81.

¹¹ N. A. Berdâev, *Nigilizm na religioznoj počve*, [w:] K. P. Pobedonoscew: *Pro et contra*, dz. cyt., s. 287.

¹² Na szczególną uwagę zasługują tutaj następujące zbiory korespondencji: 1) tzw. *Zbiór moskiewski* (K. P. Pobedonoscew, *Moskovskij sbornik*, [w:] K. P. Pobedonoscew: *Pro et contra*, dz. cyt., s. 80-275), wydany także w języku polskim (K. P. Pobiedonoscew, *Ze „Zbioru Moskiewskiego” (Moskovskij sbornik). Artykuły o treści politycznej i społecznej przez K. P. Po-*

przedstawiciele arystokracji, a nawet członków rodziny cesarskiej, nie wykluczając osoby samego cesarza, można prześledzić ewolucję jego poglądów w wielu kwestiach. Wśród nich na czoło wysuwają się zagadnienia polityczno-społeczne, prawne, oświatowe, a nawet religijne. Właśnie przez pryzmat jego osobistej korespondencji można zrozumieć, dlaczego w połowie lat 60. XIX w, z zafascynowanego postępowymi ideami romantyka i zwolennika reform Aleksandra II, stał się nagle ich przeciwnikiem¹³. Uważna lektura listów Pobiedonoscewa przekonuje, że oberprokurator nie był twardogłowym przeciwnikiem reform. Wprost przeciwnie, uważał je za wszech miar celowe i potrzebne. Czuł się jednak rozczarowany ich skutkami. W jego ocenie sens reform aleksandrowskich został przez ludzi opacznie zrozumiany, wolność łatwo przerodziła się w samowolę, negację autorytetów, podważanie chrześcijańskich wartości, wzrost ateizmu, szczególnie wśród inteligencji. Reformy zostały odczytane jako przejaw słabości władzy i przy biernej postawie większej części społeczeństwa wykorzystane przez wszelkiej maści anarchistów i rewolucjonistów jako okazja do siania niepokoju w celu wywrócenia starego porządku, nie oferując w zamian niczego wartościowego¹⁴. Pobiedonoscew uznał, że społeczeństwo rosyjskie nie jest jeszcze gotowe udźwignąć ich skutków. Konieczny jest większy wysiłek i praca u podstaw poprzez podjęcie akcji oświatowej wśród ludu, szczególnie wśród mieszkańców wsi, której program skoncentrowany jest na krzewieniu wartości chrześcijańskich (prawosławnych) i narodowych. Aby tego dokonać należało wykorzystać istniejące już struktury cerkiewne. Pobiedonoscew nie utracił więc „wiary w ludzką uczciwość i cnotę”, nie był prześladowcą wolności, jak zarzuca mu to Ziernow. Jego konserwatyzm można określić mianem strukturalnego. Jako prawnik wychodził bowiem z założenia, że krzewienie wartości

biedonoscewa, Oberprokuratora św. Synodu, Rzeszów 1901); 2) opracowanie pt. K. P. Pobiedonoscew i jego korespondenci (K. P. Pobedonoscew i ego korrespondenty. Pis'ma i zapiski, t. 1-2, Moskva-Petrograd 1923; 3) zapiski osobiste i pamiętniki (Tajnyj pravitel' Ros-sii: K. P. Pobedonoscew i ego korrespondenty. Pis'ma i zapiski 1866-1895. Stat'i. Očerki. Vospominaniâ, Moskva 2000; Konstantin Petrovič Pobedonoscew i ego korrespondenty. Pis'ma i zapiski, t. 1-2, Moskva 2003).

¹³ A. L. Solov'ëv, *K. P. Pobedonoscew i politika kontrreform*, „Izvestiâ UrGU”, 2003, nr 25, s. 37-45; E. V. Timošina, *Politiko-pravovaâ ideologiâ russkogo poreformennogo konservatizma: K. P. Pobedonoscew*, S.-Peterburg 2000.

¹⁴ Pobiedonoscew mawiał często: „Stare niszczymy, a nie tworzymy nowego”. W liście do Dmitrija Tołstoja zaś pisał: „Duch współczesnego nowatorstwa niszczy wszystko w imię niesprawdzonych zasad i metod” (A. Cierniak, *Konserwatyzm Konstantina Pietrowicza Pobiedonoscewa*, dz. cyt., s. 152-153).

przebiega skuteczniej, jeśli odbywa się w ramach struktur zapewniających społeczny ład i stabilne funkcjonowanie państwa¹⁵. Myśl społeczna i pedagogiczna Pobiedonoscewa miała wiele wspólnego z ideologią tzw. *poczwienników*, umiarkowanego skrzydła słowianofilstwa, jaki powstał w latach 60. XIX w.¹⁶

Elementarne szkoły cerkiewno-parafialne

Myśl pedagogiczna Pobiedonoscewa jest osadzona na trzech filarach rosyjskiej idei państwa: samowładztwie carów¹⁷, rosyjskiej idei narodowo-patriotycznej¹⁸ i prawosławnej wierze. W dziedzinie polityki oświatowej można go uznać za reprezentanta kierunku wytyczonego jeszcze przez Siergieja Uwarowa – ministra oświaty w latach 1833-1848, który w 1832 r., czyli jeszcze przed przyjęciem ministerialnej teki, w słynnej *Notatce* skierowanej do cara Mikołaja I Romanowa podkreślał konieczność takiego zdefiniowania priorytetów rosyjskiej polityki oświatowej, aby była ona podporządkowana interesom monarchii¹⁹. Placówkami edukacyjnymi, które w jego zamyśle powinny kształtować charaktery młodych ludzi, począwszy od wczesnych lat szkolnych.

Pomimo jedności celów, strategia oświatowa Pobiedonoscewa była odczytywana jako konkurencyjna wobec polityki szkolnej hrabiego Dmitrija Tolstoja – ówczesnego ministra oświaty²⁰. Szkoły cerkiewno-parafialne zakładane przy lokalnych parafiach prawosławnych, oprócz tego, że nie podlegały ministerstwu, zaczęły, w wielu rejonach Rosji, stopniowo wypierać

¹⁵ M. S. Veršinin, *Tipologičeskie osobennosti političeskoj filosofii russkogo konservatizma*, [w:] *Otečestvennâ filosofijâ: russkâ, rossijskâ, vseмирnâ. Materialy V Rossijskogo simpoziuma istorikov russkoj filosofii*, Niżnij Novgorod 1998, s. 39.

¹⁶ A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do Marksizmu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973, s. 120-121; A. de Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. „Poczwiennictwo”*, Łódź 2000.

¹⁷ Samowładztwo (ros. *samoderżavie, edinoderżavie*) – określenie ustroju państwowego i systemu absolutystycznych rządów carskich w Rosji od drugiej połowy XV w. do 1905 r.

¹⁸ A. L. Zorin, *Ideologiâ «Pravoslavie-samoderżavie-narodnost'» i eë nemeckie istočniki*, [w:] *V razdum'âh o Rossii (XIX vek)*, Moskwa 1996, s. 105-128.

¹⁹ S. S. Uvarov, *Pis'mo Nikolaû I, „Novoe literaturnoe obozrenie”*, nr 26, 1997, s. 96-100; A. I. Miller, *Triada grafa Uvarova*, <http://polit.ru/article/2007/04/11/uvarov/> [dostęp: 06.05.2018].

²⁰ M. Heller, *Historia Imperium Rosyjskiego*, dz. cyt., s. 643-644.

utrzymywane przez ziemstwa, często niedofinansowane, szkoły elementarne. Obaj panowie nie darzyli się zresztą zbyt sympatią²¹.

Konstantin Pobiedonoscew, oprócz tego, że był radykalnym monarchistą o przekonaniach konserwatywno-narodowych, był również człowiekiem głęboko wierzącym. Nieprzejednanie stał na stanowisku, że filarem rosyjskiej państwowości i carskiego jednowładztwa jest prawosławna wiara. Od 1880 r., gdy został oberprokuratorem Świętobliwego Synodu, aktywnie przystąpił do realizacji planu wzmocnienia pozycji Kościoła prawosławnego w strukturach rosyjskiego państwa. Warto zaznaczyć, że od czasów panowania Piotra I Wielkiego (1692-1725) wpływ Cerkwi na politykę zewnętrzną i wewnętrzną Rosji systematycznie malał i w połowie wieku XIX faktycznie był już bardzo niewielki. Pobiedonoscew był przekonany, że jedynie na fundamencie wiary i w oparciu o instytucję Kościoła może dojść do autentycznej konsolidacji sił całego narodu i przezwyciężenia pogłębiającego się kryzysu i rozwarstwienia w rosyjskim społeczeństwie, dlatego dążył do uczynienia instytucji kościelnych narzędziem wewnętrznej polityki państwa. Od prawosławnego duchowieństwa wymagano ścisłej współpracy z administracją państwową w propagowaniu idei *samodzierżawia* jako wzorca państwa Bożego i swoistego „kultu” osoby cara jako Bożego namiestnika²². Wyrazem tych idei był hymn Imperium Rosyjskiego „*Boże, zachowaj Cara!*” (ros. *Boże, Cara hrani!*)²³.

W obliczu kryzysu elit, za którego przejawy oberprokurator uważał kwestionowanie znaczenia tradycji, ateizm, socjalizm i anarchizm, Pobiedonoscew zwrócił się ku prostemu ludowi, którego uważał za strażnika rodzimych, nie skażonych wartości. Wiedział doskonale, że droga do serca rosyjskiego ludu

²¹ Wyrazem niechęci do hrabiego Dmitrija Tołstoja była ścisła współpraca Konstantina Pobiedonoscewa z Siergiejem Raczyńskim (1833-1902) – wybitnym rosyjskim pedagogiem, który za krytykę tołstojowskiej wizji szkolnictwa wyższego został zmuszony do opuszczenia uniwersytetu w Moskwie. Na temat idei pedagogicznych Raczyńskiego zob. A. Aleksejczuk, *Humanistyczno-religijna pedagogika Siergieja A. Raczyńskiego (1833-1902)*, „Studia z Teorii Wychowania” 2018, (artykuł przyjęty do publikacji).

²² K. P. Pobedonoscew, *Ůčenje i učitel'. Pedagogičeskie zamietki*, Moskwa 1903, s. 5; B. A. Uspienski, W. M. Żywnow, *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1992; A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, s. 46-50.

²³ „Boże, zachowaj Cara! Silny, potężny! Panuj ku chwale, ku chwale nam; Panuj na postrach wrogom, Carze prawosławny! Boże, zachowaj Cara!” (ros. *Boże, Cara hrani! Sil'nyj, derżavnyj, Carstvuj na slavu, na slavu nam! Carstvuj na strach vragam, Car' pravoslavnyj! Boże, Carâ hrani!*). Pieśń *Boże, zachowaj Cara!* była oficjalnym hymnem Rosji od roku 1833 do Rewolucji lutowej w 1917 r.

proceeds through respect for his faith, tradition and customs, which the educated urban intelligentsia had in contempt, considered as excess and sought their eradication²⁴. He was convinced that local clergymen, in contrast to bureaucrats, better understood the complexity of human souls and the conditions of the environment, and would be more effective in the work of "cultivating the soil" of minds and hearts of the people, in order to achieve "faithfulness to the tsar and to the Motherland-Russia". In one of his letters he wrote: "Who is the soul and the custom of a Russian man? He understands what the Holy Trinity is and what for a Russian man the Church is. It is not enough to be a man without faith, to feel and respect the need for religious feelings, his own and of other people, too little, to understand the sense of the existence of the Church for the Russian people and to love the Church like a mother. One should live the life of the people, in one ecclesiastical assembly to pray with the people and to feel in oneself and in them one heartbeat, which is permeated by one joy, one word and one song"²⁵.

The strategy of the moral renewal of Russia by the author of the *Pobedonosceva* assumed the engagement of church institutions in the organization of elementary schools in rural environments. In connection with this, as they were established in parishes, the work of education and upbringing was entrusted to local clergy. The schools were given the name of elementary church-parish schools. Schools were found under the direct management and supervision of the Holy Synod, in which for this purpose a special department (*ros. cerkovno-učebnoe vedomstvo*) was created. Decisions in the matter of the program of teaching, methods of education and upbringing, textbooks and school aids, and also formulated requirements for the teaching staff. The organs performing direct control over the schools were school boards in dioceses, the heads of which were usually local

²⁴ In this way they tried to do socialist agitators and anarchists, who unsuccessfully tried to spread their ideas in the Russian village already in the middle of the XIX century. At the end of the XIX century, wrote Nikolai Ziernov, they abandoned their activity in the village for the activity among workers in the cities, who torn from the village community were more susceptible to the ideas proclaimed by them (N. Ziernov, *Rosyjskie odrodzenie religijne XX wieku*, dz. cyt., s. 38-40). Migration from the village to the city accompanied the break with the traditions and values, which in Russia formed the basis of Christianity (S. A. Račinskij, *Iz zapisok sel'skogo učitelâ*, [w:] *Sel'skaâ škola: sbornik statej*, Moskva 1891, s. 191-193). Revolutionaries and their successors never forgot the defeat suffered in the village, which found its revenge in the Leninist "reforms" of agriculture and the forced collectivization of the village, which destroyed the rich culture of the village in Russia and cost the lives of almost 15 million people.

²⁵ K. P. Pobedonoscev, *Učenie i učitel'*, dz. cyt., s. 27.

biskupi-ordynariusze i specjalnie do tego powołani inspektorzy. Wiejskie szkoły cerkiewno-parafialne stanowiły przeciwwagę nie tylko dla wspomnianych wyżej tzw. szkół ziemskich lecz także małomiasteczkowych szkół prywatnych²⁶.

Prace nad projektem, który ostatecznie przyjął nazwę *Przepisów o szkołach cerkiewno-parafialnych*, trwały nieprzerwanie przez okres prawie dwóch lat, od września 1882 r. do czerwca 1884 r.²⁷ Architektem *Przepisów* pod względem prawnym był niewątpliwie Konstantin Pobiedonoscew, który wbrew opozycji ministra Tolstoja, szybko doprowadził do ich podpisania przez cara Aleksandra III. Za twórcę konceptu ideowego szkoły, struktury organizacyjnej i programu nauczania uważa się jednak Siergieja Raczyńskiego. Takie podejście wydaje się jednak nieuprawione. *Listy* Pobiedonoscewa zawierają bowiem wiele cennego materiału dydaktycznego i rozwiązań pedagogicznych, które znalazły się w programie szkolnym. Spróbujmy zatem poświęcić nieco uwagi jego poglądom na wychowanie i kształcenie.

Zapłaty pedagogiczne Konstantina Pobiedonoscewa

Konstantin Pobiedonoscew był zwolennikiem stosowania metody nauczania wychowującego, które rozumiał jako kompleksowe i wielostronne oddziaływanie na ucznia – kierowanie procesem jego uczenia się oraz kształtowanie jego moralnego charakteru. Jego zdaniem, w toku procesu nauczania i pod okiem nauczyciela, uczniowie sami powinni formułować problemy i szukać ich rozwiązań. Uważał, że w ten sposób najlepiej wzbogacą oni swoją wiedzę i wyćwiczą zdolności umysłowe. Odpowiedni dobór treści kształcenia powinien służyć nie tylko formacji intelektualnej i rozszerzaniu spektrum umiejętności, lecz iść w parze z promocją wartości moralnych, takich jak wierność prawdzie i tradycji, miłość do ojczyzny, uczciwość, odpowiedzialność i ofiarność. Zadaniem szkoły jest pełny rozwój osobowości ucznia, obejmujący wszystkie jej aspekty zarówno intelekt, jak i cechy charakteru, wprowadzanie w świat wartości i rozwijanie dyspozycji uzdatniających do wprowadzenia tych wartości w życie i postępowania według nich.

²⁶ M. A. Gončarov, M. G. Plohova, *Cerkovno-prihodskie školy i ih mesto v podgotovke učitelej v Rossii v konce XIX – načale XX v.*, „Vestnik PSTGU” IV, 2012, nr 2 (25), s. 105-106.

²⁷ We wrześniu 1882 roku, z inicjatywy Pobiedonoscewa, utworzono przy Świętobliwym Synodzie Rządzącym specjalną komisję ds. szkół cerkiewno-parafialnych. W jej skład weszli przedstawiciele Synodu, ministerstwa oświaty i ziemian, zaś na jej czele stanął Siergiej Raczyński.

Według Pobiedonoscewa proces wychowania dziecka w znacznym stopniu polegał więc na rozbudzeniu w jego duszy pragnienia do samodoskonalenia i dążenia do ideału. „Nauczanie wychowujące – pisał – nie ma granic. [...] Wszystkie osiągnięcia człowieka służą ukazaniu tego, kim może on się stać. Wprawdzie ideał jest nieosiągalny, ale można do niego dążyć [...]. Takie jest prawo naszego życia i bytowania”²⁸. Wychowanie wymaga więc wielkiego hartu ducha, zarówno od ucznia, jak i pedagoga. Sprzyja temu nie tylko wewnętrzne zdyscyplinowanie, lecz także karność i dyscyplina zewnętrzna. Dopiero człowiek rozumiejący jej cel i wewnętrzny sens może czynić dobro i unikać zła, być prawdziwie wolny i odróżni wolność od samowoli²⁹. Brak dyscypliny to główne przyczyny głupoty, prostactwa i egoizmu. Ich występowanie Pobiedonoscew przypisywał stosowaniu niewłaściwych metod wychowawczych lub, przy zastosowaniu metod właściwych, niedostatecznej konsekwencji i ignorancji ze strony pedagogów. Oberprokurator oczywiście rozumiał, że ludzkie wybory mają na ogół charakter subiektywny. Szkoła nie powinna być jednak matcznikiem egocentrycznego indywidualizmu i kosmopolityzmu, lecz ostoją wiary, tradycji i kultury narodowej, w tym przypadku rosyjsko-prawosławnej, jednakże z uwzględnieniem specyfiki i uwarunkowań lokalnych. Dlatego nie może ona ograniczać swoich funkcji jedynie do przekazywania wiedzy, lecz powinna realizować zadania związane z przygotowaniem uczniów do życia w społeczności, przede wszystkim lokalnej, gdyż wielka Ojczyzna-Rosja składa się z wielkiej liczby „małych ojczyzn”. Pobiedonoscew bardzo krytycznie oceniał metody wychowawcze stosowane w ówczesnych rosyjskich szkołach. „Obecne metody wychowania – pisał – nie odpowiadają potrzebom naszych czasów i są pełne anachronizmów. Nie bacząc na całokształt doświadczeń i wszelkie dobre zamierzenia, nadal dąży się do «urobienia» ucznia na kształt posłusznej jednostki, której stawia się wymagania zrobienia czegoś, nie zadając sobie przy tym nawet minimalnego trudu wyjaśnienia, czemu ma to wszystko służyć [...]. Nasze wychowanie pomija wszelkiego rodzaju przewartościowania, które były udziałem myśli ludzkiej, i pozostaje [...] niezmiennie. Nowe wychowanie powinno pobudzić człowieka, obecnie dość pasywnego, do aktywności intelektualnej. Należy umożliwić mu, na ile jest to możliwe i pozwala na to poczucie moralności, korzystanie z wolności, której należy pozwolić rozwijać się adekwatnie do pojmowania, czym jest ona w istocie. [Wychowanie – przyp. aut.] powinno być tak ukierunkowane, aby dostarczyć obecnemu społeczeństwu mocy sprawczych w jego wolnym działaniu, której ono potrzebuje,

²⁸ K. P. Pobedonoscew, *Vospitanie haraktera v škole*, Moskva 2000, s. 2-3.

²⁹ Tenże, *Novaâ škola*, dz. cyt., s. 61.

podobnie jak stare wychowanie było rezerwuarem mocy minionych pokoleń, które wiodły życie w sposób im właściwy³⁰. Powyższe stwierdzenie stawia Konstantina Pobiedonoscewa w rzędzie pedagogów, dla których jedynie właściwie zrozumiana wolność, nie zaś samowola, mogła się stać istotnym czynnikiem w procesie edukacji. Jego refleksja pedagogiczna w tym względzie, co wykazał Aleksandr Połunow³¹, nawiązywała do twórczości francuskich konserwatystów, m.in. Frédéricica Le Play i Edmonda Demolinsa. Swoje propozycje na znaczenie wolności w procesie nauczania i wychowania Pobiedonoscew przedstawił w książce *Nowa szkoła*, w której można odnaleźć wiele odniesień do *Nowego wychowania* autorstwa ostatniego z wymienionych wyżej pedagogów³². Nie oznacza to jednak, że ich wizje są tożsame. Przykładem istotnych różnic jest m.in. stosunek Pobiedonoscewa do szkolnej dyscypliny i karności. Jego przekonania w tym względzie bardziej przypominają poglądy Johanna F. Herbarta niż Demolinsa. Poza tym oberprokurator był rzecznikiem ścisłego powiązania szkoły z instytucjami kościelnymi, co znalazło swoje odzwierciedlenie nie tylko w programie nauczania, lecz przede wszystkim w strategii wychowawczej. Współtwórca szkół cerkiewno-parafialnych był także gorącym zwolennikiem nauczania języków klasycznych (greki i łaciny), których użyteczność była wówczas ostro kwestionowana przez większość przedstawicieli postępowych kierunków w pedagogice.

Aby rozbudzić w dziecku miłość do nauki i dążenie do doskonałości ważne jest zastosowanie właściwej metodologii kształcenia. Zdaniem Pobiedonoscewa najbardziej skuteczne w tym względzie jest metoda nauczania pogładowego, które znakomicie koresponduje z nauczaniem wychowującym, rozwija u dziecka zdolność obserwacji i koncentrację, umiejętność krytycznego myślenia i wnioskowania, a także zachęca do pogłębiania wiedzy drogą badań i eksperymentowania. W jednym ze swoich listów pisał: „Zdobywamy prawdziwą wiedzę o obiekcie badań tylko wtedy, gdy wnikamy wewnątrz przy pomocy metod analitycznych, rozbierając go na części, a potem łącząc w jedną całość. To napięcie powstające we władzach umysłowych i pamięci, do którego jesteśmy przymuszani w tym celu, aby w sposób wyraźny i dokładny przekazywać to, co zostało przeczytane lub usłyszane, jest najlepszym ćwiczeniem, dzięki któremu uczymy się wyraźnie rozpoznawać myśl i jasno ją formułować”³³.

³⁰ Tamże, s. 60.

³¹ A. Ū. Polunov, K. P. Pobedonoscev i francuzkie konservatory (konec XIX – načalo XX v.), [w:] *Istoriki razmyšlăit: sbornik statej*, red. L. I. Semennikova, t. 4, Moskva 2003, s. 55-66.

³² E. Demolins, *Nowe wychowanie*, tłum. J. Wł. Dawid, Warszawa 1900.

³³ K. P. Pobedonoscev, *Tajnyj pravitel' Rossii*, dz. cyt., s. 114.

W opinii Pobiedonoscewa metoda pogładowa była metodą zapewniającą integrację zmysłów i intelektu zarówno w procesie nauczania, jak i dzielenia się wiedzą z innymi. Dlatego uważał za bardzo ważne głośne czytanie tekstu, szczególnie na etapie nauczania początkowego. Twierdził, nie bezpodstawnie zresztą, że głośne czytanie w bardzo istotny sposób wpływa na poprawność pisania i narracji, a także rozwija zdolność logicznego myślenia i jasność przekazu. Język – mawiał – to żywy organizm, a zrozumienie logiki języka nie jest możliwe bez jednoczesnego wysiłku rozumowego oraz zaangażowania wzroku i słuchu. „W ten sposób powstaje w nim [dziecku – przyp. aut.] umiejętność formułowania myśli i pojęć. Tam zaś, gdzie jest ta umiejętność, wzrasta zainteresowanie i prędzej czy później pojawia się wiedza”³⁴. Stąd wzięło się ogromne przywiązanie Pobiedonoscewa do konieczności nauki języków obcych, zwłaszcza klasycznych (greki i łaciny), a także języków orientalnych. Jego zdaniem służy to formacji intelektualnej, ponieważ zmusza do zgłębiania znaczeń i kontekstów kulturowo-historycznych poznawanych słów i sformułowań, a także wyrabia nawyk świadomego panowania nad słowem mówionym. Nie sposób pominąć tutaj także wymiaru wychowawczego, ponieważ słowa składają się na treści będące nośnikiem wartości i, opisując, interpretują rzeczywistość, co ma wpływ na światopogląd i postawę moralną człowieka.

Osoba pedagoga

W rozwijaniu powyższych walorów bardzo wiele zależy od osoby pedagoga. W opinii Pobiedonoscewa nauczyciel-wychowawca powinien posiadać nie tylko potrzebną wiedzę, lecz doskonale opanować metodę nauczania pogładowego. W procesie kształcenia nauczyciel nie powinien wyłącznie koncentrować się na programie nauczania, czy materiale, który ma przerobić na lekcji, ale w taki sposób dobierać tempo nauczania i słownictwo, aby przekazywana przez niego wiedza była przez uczniów właściwie zrozumiana. „Zanim nauczyciel zacznie nauczać, powinien zwrócić uwagę na istotną kwestię, która zazwyczaj zostaje zupełnie pominięta. Nauczyciel powinien mówić, czyli dysponować umiejętnością świadomego panowania nad swoim głosem, ponieważ powinien przede wszystkim nauczyć swoich uczniów mówić świadomie. [...] Jest to podstawa nauki w szkole, pierwszy krok do sukcesu”³⁵. Umiejętnie wykorzystując naturalną spostrzegawczość dziecka i jego ciekawość świata dobry nauczyciel powinien zachęcać ucznia do wypowiedzania się i dedukcji, bez której zdobywanie wiedzy nie jest w ogóle możliwe.

³⁴ Tamże, s. 459.

³⁵ K. P. Pobedonoscev, *Učenie i učitel'*, dz. cyt., s. 3.

W wielu miejscach Pobiedonoscew z naciskiem podkreśla, że, oprócz formacji intelektualnej ucznia, zadaniem utalentowanego pedagoga jest rozwijanie jego predyspozycji i zdolności. Bez jego interwencji w tym zakresie mogłyby one pozostać nierozpoznane i uśpione, a więc całkowicie niewykorzystane. Byłoby to szkodliwe nie tylko dla niego samego, lecz ucierpiałby na tym także interes państwa. Misją nauczyciela jest więc nadzorowanie i kierowanie pracą ucznia nie tylko w celu weryfikacji jego postępów w nauce, lecz także po to, aby jego zdolności zostały właściwie rozpoznane i ukierunkowane. Pobiedonoscew podkreślał, iż nauczyciel jest jak Sokrates, który nazwał siebie „akuszerem prawdy”³⁶. W stosunku do ucznia powinien być życzliwy, serdeczny i odnosić się do niego z szacunkiem, zwracając szczególną uwagę na świat emocji i uczuć dziecka³⁷.

Jednym z ważnych postulatów Pobiedonoscewa było zachowanie umiaru w nagradzaniu i karaniu uczniów przez nauczyciela. Jego zdaniem pedagog powinien doceniać sam trud i starania ucznia, a nie wyłącznie rezultat. Wątpliwości i potknięcia w nauce to chleb powszedni bycia uczniem. Dlatego nie należy zniechęcać ucznia zbyt surowością, jeśli nie osiąga pożądaných wyników, lecz zachęcać do wytrwałości, aby czerpał on radość i nawet poczucie satysfakcji z sumiennie wykonywanej pracy. Nagradzanie lub karanie – stwierdzał – sprzyja koncentracji uwagi tylko na rezultacie, bezwiednie zachęcając do prostackiego efekciarstwa i przyzwyczajając do myślenia, że cel uświęca środki. Pochopne i nadmierne nagradzanie łatwo prowadzi do egoizmu, pychy i wywyższania się jednych uczniów nad innymi³⁸. Karanie nadmierne zaś sprawia, że dziecko staje się lękliwe lub agresywne oraz popada w izolację. Według niego największą karą dla ucznia powinna być dezaprobata ze strony nauczyciela i innych uczniów, która nie pociąga jednak za sobą wykluczenia w jakiegokolwiek postaci. Pobiedonoscew był również zdecydowanym przeciwnikiem stosowania kar cielesnych w szkole.

Dobry pedagog, w szczególności pracujący na wsi, powinien jednak umieć wpłynąć nie tylko na dziecko, lecz także na jego rodziców, aby byli skłonni powierzyć jej swoje dziecko. Oberprokurator zdawał sobie sprawę

³⁶ Tamże.

³⁷ N. I. Il'minskij, *Besedy o narodnoj škole*, [w:] *Izbrannye miesta iz pedaogičeskih sočinenij: nekotorye svedeniâ o ego deâtel'nosti i o poslednih dnâh ego žizni*, Kazan' 1892, s. 57-58; N. A. Rožkova, *N. I. Il'minskij i K. P. Pobedonoscev v dele procvešeniâ nerusskih narodnostej*, [w:] *XV Ežegodnaja bogoslovskââ konferenciâ PSTGU: materialy*, t. 2, PSTGU, Moskva 2005, s. 74-80.

³⁸ K. P. Pobedonoscev, *Vospitanie haraktera v škole*, dz. cyt., s. 12-13.

z tego, że głos nauczyciela zostanie usłyszany dopiero wtedy, gdy będzie reprezentował nienaganną postawę moralną i cieszył się szacunkiem w środowisku, w którym pracuje. Ogromne znaczenie ma również to, aby w zrozumiały sposób potrafił przedstawić rodzicom, a także ich dzieciom, korzyści płynące ze zdobywania wiedzy oraz jej organiczny związek z ich życiem i rolą w społeczności, szczególnie lokalnej. „Czym jest nauka? Czerpie ona swoje składniki z życia. Jej celem jest dać człowiekowi wykształcenie, przygotować go do życia i działalności. Nierzadko jednak nauka odciąga człowieka od życia i prowadzi do niewiedzy, daje mu o nim złudne pojęcie. Cała nauka, w swojej istocie, to abstrakcja, czyli abstrakcyjne wyprowadzenie możliwie najprostszych prawideł i zasad, którym podlega życie. W rzeczywistości jednak życie nie jest proste, lecz w najwyższym stopniu skomplikowane. [...] Nie zawiera w sobie i nie prowadzi do poznania pełnej prawdy o życiu. [...] Nauka jest konieczna, [...] lecz nie jest ona jeszcze wystarczająca dla życia. [...] Nauka odsłania przed nami ludzką naturę i jej prawa, lecz koniecznością życiową jest poznanie samego człowieka. Tylko wtedy odsłoni się przed nami, w jaki sposób w danych warunkach życiowych zastosować prawidła, które zostały nam ogłoszone przez naukę”³⁹.

Zakończenie

Na zakończenie niniejszych rozważań warto jeszcze raz podkreślić kilka istotnych kwestii. Poglądy Konstantina Pobiedonoscewa na wychowanie i kształcenie młodzieży w wieku szkolnym bez wątpienia stanowią dziewiczy obszar badań historyczno-pedagogicznych. Niniejszy artykuł jest pierwszą publikacją na ten temat, chociaż sama postać oberprokuratora nie jest w Polsce zupełnie nieznaną. Fakt, że Pobiedonoscew to postać kontrowersyjna, przez jednych wywyższana pod niebiosa, przez innych zaś znienawidzona, czyni badanie jego zapatrywań pedagogicznych jeszcze bardziej intrygującym. Ich analiza wymaga od badacza bezstronności, co, w przypadku tej postaci, stanowi nie lada wyzwanie zarówno w Rosji, jak i w Polsce. Jest to jednak konieczne, aby pod maską Torquemady dostrzec oblicze autentycznego idealisty-romantyka, z pełnym poświęceniem realizującego strategię oświatową opartą na priorytetach, w słusność których głęboko wierzył. Jej wyznacznikami były wierność carowi, ojczyźnie i prawosławiu. Działania, jakie w tym celu podejmował, nie świadczyły zaś ani o braku subtelności, cynizmie czy wstecznictwie, które mu często zarzucano. U podstaw jego pedagogicznej wizji leżała chrześcijańska koncepcja człowieka, troska o autentyczne zrozumienie ludzkiej wolności,

³⁹ K. P. Pobedonoscew, *Tajnyj pravitel' Rossii*, dz. cyt., s. 489.

wiara w szczególne posłannictwo pedagoga, poczucie odpowiedzialności za przyszłość narodu i państwa. Nie wahał się formułować krytycznych ocen ówczesnego rosyjskiego systemu kształcenia, o którym pisał, że popycha Rosję ku ateizmowi i anarchii. W myśleniu pedagogicznym Pobiedonoscewa można zauważyć wpływ niemieckiego romantycznego idealizmu oraz, pobudzającej umysł ucznia do aktywności intelektualnej, sokratejskiej filozofii kształcenia. Ważną rolę odgrywa w nim także ascetyczna aksjologia, charakterystyczna dla prawosławnej refleksji teologiczno-moralnej. Podobnie jak większość pedagogów z przełomu XIX w. Pobiedonoscew był rzecznikiem nauczania wychowującego i metody pogładowej. Zaangażowanie w organizację oświaty ludowej, krytyka tradycyjnych metod pedagogicznych, podkreślanie znaczenia społecznego wymiaru edukacji, stawia Pobiedonoscewa w rzędzie umiarkowanych reformatorów oświaty, nie zaś twardegłowych radykałów o mentalności carskiego policmajstra, aczkolwiek, jak na rasowego idealistę-romantyka przystało, nie był człowiekiem skłonny do kompromisów w kwestiach, które uważał za pryncypialne.

Bibliografia

1. Alekseeva S. I., *Institut ino dal'noj ober-prokuratury i ober-prokurory Svâtejšego Sinoda v 1856-1904 gg.*, „Nestor”, 2001, nr 1, s. 291-310, <http://yakov.works/history/19/57/2000alek.htm> [dostęp 07.05.2018].
2. Aleksiejuk A., *Humanistyczno-religijna pedagogika Siergieja A. Raczyńskiego (1833-1902)*, „Studia z Teorii Wychowania”, 2018, (artykuł przyjęty do publikacji).
3. Amfiteatrov A. V., Aničkov E. V., *Pobedonoscev*, [w:] *K. P. Pobedonoscev: Pro et contra: Ličnost', obšestvenno-političeskaâ deâtel'nost' i mirovozzrenie Konstantina Pobedonosceva v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej: Antologią*, red. D. K. Burlak, S.-Peterburg 1996, s. 316-364.
4. Berdâev N A., *Nigilizm na religioznoj počve*, [w:] *K. P. Pobedonoscev: Pro et contra: Ličnost', obšestvenno-političeskaâ deâtel'nost' i mirovozzrenie Konstantina Pobedonosceva v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej: Antologią*, red. D. K. Burlak, S. Peterburg 1996, s. 287-293.
5. Besançon A., *Święta Ruś*, tłum. Ł. Maślanka, Teologia Polityczna, Warszawa 2012.
6. Billington J. H., *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, tłum. J. Hunia, Kraków 2008.
7. Cierniak U., *Konserwatyzm Konstantina Pietrowicza Pobedonoscewa*, [w:] *Idee konserwatywne w Rosji*, red. A. Raźny, Kraków 2010, s. 143-160.
8. De Lazari A., *W kręgu Fiodora Dostojewskiego „Poczwiennictwo”*, Łódź 2000.
9. Demolins E.d, *Nowe wychowanie*, tłum. J. Wł. Dawid, Warszawa 1900.
10. Feoktistov E. M., *Pobedonoscev*, [w:] *K. P. Pobedonoscev: Pro et contra: Ličnost', obšestvenno-političeskaâ deâtel'nost' i mirovozzrenie Konstantina Pobedonosceva v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej: Antologią*, red. D. K. Burlak, S.-Peterburg 1996, s. 278-280.

11. Gončarov M. A., Plohova M. G., *Cerkovno-prihodskie školy i ih mesto v podgotovke učitel'ej v Rossii v konce XIX – načale XX v.*, „Vestnik PSTGU” IV, 2012, nr 2 (25), s. 101-117.
12. Heller M., *Historia Imperium Rosyjskiego*, tłum. E. Melech, T. Kaczmarek, Warszawa 2009.
13. Il'minskij N. I., *Besedy o narodnoj škole*, [w:] *Izbrannye miesta iz pedaogičeskich sočinenij: nekotorye svedeniâ o ego deâtel'nosti i o poslednih dnâh ego žizni*, Kazan' 1892.
14. *Konstantin Petrovič Pobedonoscev i ego korrespondenty. Pis'ma i zapiski*, t. 1-2, Moskva 2003.
15. *K. P. Pobedonoscev i ego korrespondenty. Pis'ma i zapiski*, t. 1-2, Moskva-Petrograd 1923.
16. Miller A.I., *Triada grafa Uvarova*, <http://polit.ru/article/2007/04/11/uvarov/> [dostęp: 06.05.2018].
17. Pobedonoscev K P., *Moskovskij sbornik*, [w:] *K. P. Pobedonoscev: Pro et contra: Ličnost', obšestvenno-političeskaâ deâtel'nost' i mirovozzrenie Konstantina Pobedonosceva v ocenke russkikh myslitelej i issledovatelej: Antologija*, red. D. K. Burlak, S.-Peterburg 1996, s. 880-275.
18. Pobedonoscev K. P., *Ūčenie i učitel'*. *Pedagogičeskie zamietki*, Moskva 1903.
19. Pobedonoscev K P., *Vospitanie haraktera v škole*, Moskva 2000.
20. Pobedonoscev K. P., *Ze „Zbioru Moskiewskiego” (Moskovskij Sbornik). Artykuły o treści politycznej i społecznej przez K. P. Pobiedonoscewa, Oberprokuratora św. Synodu*, Rzeszów 1901.
21. Polunov, Aleksandr Ū., *K. P. Pobedonoscev i francuzkie konservatory (konec XIX – načalo XX v.)*, [w:] *Istoriki razmyšlâit: sbornik statej*, red. L. I. Semennikova, t. 4, Moskva 2003, s. 55-66.
22. Polunov A Ū., *Konstantin Petrovič Pobedonoscev: vehi političeskoj biografii*, Moskva 2010.
23. Polunov A Ū., *K. P. Pobedonoscev w obšestvenno-političeskoj i duhovnoj žizni Rossii*, [w:] *Rossijskaâ političeskaâ encyklopediâ*, Moskva 2010.
24. *Pravila o cerkovno-prihodskih školah (1884 g.)*, [w:] *Hrestomatiâ po istorii pedagogiki*, red. S. A. Kameneva, Moskva 1936 <http://www.detskiysad.ru/raznlit/istped008.html> [dostęp: 04.05.2018].
25. Račinskij S. A., *Iz zapisok sel'skogo učitelâ*, [w:] *Sel'skaâ škola: sbornik statej*, Moskva 1891, s. 171-217.
26. Rožkova N A., *N. I. Il'minskij i K. P. Pobedonoscev v dele procvetešeniâ nerusskikh narodnostej*, [w:] *XV Ežegodnaja bogoslovskaâ konferenciâ PSTGU: materialy*, t. 2, Moskva 2005, s. 74-80.
27. Šilov D. N., *Gosudarstvennyye deâтели Rossijskoj imperii: Glavy vysših i central'nyh učreždenij. 1802-1917. Bibliografičeskij spravočnik*, Dmitrij Bulanin, S.-Peterburg 2002.
28. Solov'ëv A. L., *K. P. Pobedonoscev i politika kontrreform*, „Izvestiâ UrGU”, 2003, nr 25, s. 37-45.
29. *Tajnyj pravitel' Rossii: K. P. Pobedonoscev i ego korrespondenty. Pis'ma i zapiski 1866-1895. Stat'i. Očerki. Vospominaniâ*, Moskva 2000.

30. Timošina E. V., *Politiko-pravovaâ ideologiâ ruskogo poreformennogo konservatizma: K. P. Pobedonoscev*, S.-Peterburg 2000.
31. Troickij N. A., *Rossia v XIX veke: kurs lekcij*, Moskva 1999.
32. Uspienski B. A., Żywnow W. M., *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1992.
33. Uvarov S. S., *Pis'mo Nikolaû I*, „Novoe literaturnoe obozrenie”, 1997, nr 26, s. 96-100.
34. Veršinin M. S., *Tipologičeskie osobennosti političeskoj filosofii ruskogo konservatizma*, [w:] *Otečestvennâ filosofiâ: ruskaâ, rossijskaâ, vsemirnâ. Materialy V Rossijskogo simpoziuma istorikov ruskoj filosofii*, Nižnij Novgorod 1998.
35. Walicki A., *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do Marksizmu*, Warszawa 1973.
36. Ziernow N., *Rosyjskie odrodzenie religijne XX wieku*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2015.
37. Zorin A. L., *Ideologiâ «Pravoslavie-samoderżavie-narodnost'» i eë nemeckie istočniki*, [w:] *V razdum'âh o Rossii (XIX vek)*, Moskva 1996, s. 105-128.
38. Žitenev T. E., *Sozdanie „Pravil o cerkovno-prihodskih školah” ot 13 iûnâ 1884 goda i reforma načal'nyh škol Svâtejšego Sinoda*, „Viestnik VUiT”, 2009, nr 3, s. 154-175.

Ks. dr Artur Aleksiejuk – adiunkt na Wydziale Pedagogicznym w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie i wykładowca w Prawosławnym Seminarium Duchownym, przedstawiciel Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Polsce w Komitecie Naczelnym Światowej Rady Kościołów.

Dr Elżbieta Aleksiejuk – adiunkt na Wydziale Pedagogicznym w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Katarzyna Szkaradnik

Przeszość i współczesność polskiego luteranizmu w korespondencji Jana Wantuły (1877–1953) i jego syna Andrzeja (1905–1976), późniejszego zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL

Streszczenie: Przeszość i współczesność polskiego luteranizmu w korespondencji Jana Wantuły (1877–1953) i jego syna Andrzeja (1905–1976), późniejszego zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL

W artykule scharakteryzowano reprezentację i interpretację losów członków polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, zwłaszcza na Śląsku Cieszyńskim, zawartą w listach Jana Wantuły – historyka regionalnego, bibliofila i publicyisty – oraz jego syna Andrzeja, później biskupa Kościoła. Nacisk położony został na ukazanie, w jaki sposób w ujęciu owych ważnych dla luteranizmu w Polsce postaci historia tego wyznania rzutuje na rozumienie współczesnej sytuacji jego przedstawicieli, a także jak naznacza ich tożsamość.

Słowa kluczowe: Jan Wantuła, Andrzej Wantuła, ewangelicyzm, korespondencja

Summary: The Past and the Present of Polish Lutheranism in the Correspondence of Jan Wantuła (1877–1953) and his Son Andrzej (1905–1976), later on the Head of the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Polish People's Republic

In this article the authoress has characterized representation and interpretation of the fates of the Polish Lutheran Church's members, especially on the Cieszyn Silesia that are contained in the letters of Jan and Andrzej Wantuła. The first was a regional historian, book-lover and publicist, the latter was his son, and later on a bishop of the Church. It has been emphasized how - in the views of those important figures for Lutheranism in Poland - the history of this confession influenced their understanding of the then situation and also how it marked their identity.

Keywords: Jan Wantuła, Andrzej Wantuła, Protestantism, correspondence

Wprowadzenie

Pragnę tutaj nakreślić sposoby reprezentacji losów polskiego ewangelicyzmu (zwłaszcza luteranizmu) w listach Jana i Andrzeja Wantułów, czyli ojca –

chłopa-bibliofila, hutnika, publicysty, historyka regionu i działacza narodowego z Ustronia na Śląsku Cieszyńskim¹ – i syna – profesora teologii i biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w latach 1959–1975². Omawiana korespondencja pochodzi jednak z wcześniejszego okresu (Wantuła senior zmarł w 1953 r.), a obejmuje zarówno listy powstałe w trakcie studiów przyszłego księdza oraz jego powojennego pobytu w Londynie, jak i listy, które starszy z bohaterów artykułu wymieniał z innymi osobami. Korespondencja między ojcem a synem zachowała się w archiwum rodzinnym, trzon pozostałej spuścizny epistolarnej autora *Książek i ludzi* – w Bibliotece Narodowej, a pod koniec 2017 r. ujrzał światło dzienne obszerny wybór ze wszystkich dostępnych listów³.

Na te rozpatrywane poniżej spoglądam z perspektywy antropologii literatury, czyli mniej pod kątem faktografii, bardziej zaś reprezentacji, pojętej jako nie tyle przedstawienie czegoś gotowego, ile konstruowanie rzeczywistości (nie chodzi więc o adekwatność obrazu, lecz o jego siłę przekonywania)⁴. Reprezentacja uwikłana jest we wzory kulturowe, co dotyczy też oczywiście religii, przynależącej, według formuły Clifforda Geertza, do „systemu dziedziczonych koncepcji, wyobrażanych w formach symbolicznych, za pomocą których ludzie komunikują, utrwalają i rozwijają [...] swe życiowe postawy”⁵. Interesuje

¹ Na temat tej postaci zob. np. A. Radziszewska, *Jan Wantuła jako pisarz ludowy i społecznik*, [w:] *Udział ewangelików śląskich w polskim życiu kulturalnym*, red. T. Wojak, Zwiastun, Warszawa 1974, s. 73–132; A. Uljasz, *Jan Wantuła (1877–1953). Z polską książką do śląskiego ludu*, [w:] *Studia i rozprawy bibliologiczne*, red. K. Heska-Kwaśniewicz, K. Tałuć, Uniwersytet Śląski, Katowice 2012, s. 142–156; Z. Hierowski, *Jan Wantuła*, [w:] *Śląski słownik biograficzny*, red. J. Kantyka, W. Zieliński, t. 2, Śląski Instytut Naukowy, Katowice 1979, s. 265–268; Z. Gaca-Dąbrowska, *Wantuła Jan*, [w:] *Słownik pracowników książki polskiej*, red. I. Treichel, PWN, Warszawa 1972, s. 937–938.

² Na temat tej postaci zob. np. *Był wśród nas... W 25. rocznicę śmierci ks. bpa Andrzeja Wantuły*, red. B. Żyszkowska, Polskie Towarzystwo Ewangelickie, Ustroń–Cieszyn 2001; J. Krop, *Ks. dr Andrzej Wantuła (w 25. rocznicę śmierci)*, Polskie Towarzystwo Ewangelickie, Wisła 2001; *Kościół i teologia. Praca zbiorowa dla uczczenia sześćdziesięciolecia urodzin ks. biskupa A. Wantuły*, red. I. Heintze, Zwiastun, Warszawa 1965.

³ Zob. *Zmieszany zapach książek i jabłek. Wybór korespondencji Jana Wantuły z lat 1899–1953*, red. K. Szkaradnik, Galeria na Gojach, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Ustroń–Katowice 2017. Cytaty z tej pozycji oznaczone są bezpośrednio w tekście skrótem „W” wraz z numerem strony.

⁴ Zob. M. P. Markowski, *O reprezentacji*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2006, s. 289–290.

⁵ C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, [w:] tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 111.

mnie w tym miejscu ujęcie kwestii zarówno wiary, jak i tożsamości określonej wspólnoty religijnej, przy czym narracyjna reprezentacja owej tożsamości stanowi efekt interpretacji⁶ dziejów rzeczonyj grupy, a równocześnie zarysowuje pewien projekt. Innymi słowy: zawiera wizję tego – niczym w tytule rozprawy kalwińskiego publicysty Pawła Hulki-Laskowskiego – czym ewangelicyzm dla Polski jest i czym być powinien⁷.

Spojrzenie wstecz

Na początku wspomniałam o „reprezentacji losów”, chcąc podkreślić łączność z przeszłością, a zarazem dynamikę sytuacji polskich ewangelików na Śląsku Cieszyńskim⁸. W ich przypadku poczucie własnej tożsamości zasadza się szczególnie na pamięci o epoce prześladowań oraz na rozkwitłym wtedy kulcie książki⁹, w pierwszej kolejności oczywiście – religijnej. Jak zaznacza etnolog Daniel Kadłubiec: „Protestanci cieszyńscy dążyli do poznania Słowa Bo-

⁶ „Interpretacja nie jest [...] obojętną wobec życia grą myśli, lecz z poetycką siłą wiąże egzystencjalne znaczenie, które charakteryzuje człowieka jako istotę religijną, podejmującą próby transcendowania świata i zdana na znaki swojego kulturowego otoczenia” – B. Weyel, *Umberto Eco: religia jako poetycki zamysł interpretacji świata*, [w:] *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, oprac. V. Drehsen, W. Grab, B. Weyel, przeł. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 261.

⁷ Zob. P. Hulka-Laskowski, *Czem ewangelicyzm dla Polski jest, czem być powinien*, Koło Studentów Ewangelików „Filadelfia”, Warszawa 1929.

⁸ Również na przykładzie piśmiennictwa omawianego regionu można wskazać „na wyraźny związek religijności pisarzy z problemami ojczyzny lokalnej, na zespolenie religijności ze sprawami narodowymi, a także na system wartości wynikających z określonej, śląskiej kultury regionalnej [...]” – E. Korepta, *Religijność pisarzy Śląska Cieszyńskiego*, [w:] tejsze, *Zagadnienie tożsamości regionalnej w literaturze Śląska Cieszyńskiego*, Uniwersytet Śląski, Katowice 2005, s. 116.

⁹ Nie chodzi tu jedynie o tożsamość grupy wyznaniowej, lecz także indywidualną. Jak wspomina teatrolog i historyk literatury Włodzimierz Szturc: „Czytanie gotyku »wraz« z ojcem [...] było szczęśliwym dramatem dzieciństwa. Język – może dlatego właśnie, że staropolski i archaiczny – stał się moją prawdziwą ucieczką [...]. Wobec powagi lektury postylli każdy inny sposób czytania uważałem za mało ważny, a przede wszystkim bezbożny. [...] Książka dla luteran jest i była znakiem ich tożsamości. Wędrowała z nimi po wielu krajach, chroniona, zawijana w serwety [...]. I nawet dziś [...] owo przygotowanie do drogi jest czymś oczywistym, ponieważ jest atawizmem. »Bycie przygotowanym« do odejścia [...] głęboko cechuje stosunek luteranina do historii i egzystencji” – W. Szturc, *Dom. Nauka czytania* [w:] tegoż, *Dotkliwe przestrzenie. Studia o rytmach śmierci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 22, 23, 26.

żego przez czytanie głównie Biblii, co stało się w wieku XVI chlebem powszednim nawet w ostatniej chałupie beskidzkiej. [...] w rodzinach ewangelickich [...] zawsze była Biblia gdańska i kazania Dambrowskiego, nazywane tu *Dąbrówka*, które w czasach kontrreformacji [...] podtrzymywały nie tylko wiarę, ale i ducha narodowego, tkwiącego w języku Reja, którego *Postylla* znalazła tu sobie także licznych czytelników, i Kochanowskiego”¹⁰.

Przeświadczenie, że dzięki protestanckim drukom religijnym wśród mieszkańców regionu – będącego od XIV w. poza Polską – przetrwała więź z polskością, stało się pewnego rodzaju komunalem, chętnie powtarzającym przez ewangelików¹¹. Za przykład może służyć wyjaśnienie przez Władysława Sosnę fenomenu, popularnych w Cieszyńskim po wypędzeniu tamtejszych duchownych, nabożeństw domowych. Polegały one „na czytaniu Słowa Bożego i śpiewie [...], także pod wieloma strzechami chłopskimi. W połowie XVII w. różnymi drogami i sposobami ściągano wydawane w Królewcu, Gdańsku, Toruniu, a potem z Wrocławia i z Brzegu ewangelickie książki nabożne. [...] Wystarczyło, że chociaż jeden z członków rodziny umiał je odczytać. To one były pokrzepieniem w trudnych czasach prześladowań, ostoją wiary i języka, ciągle żywego śladu związków kulturowych z nieuświadomioną jeszcze wówczas Ojczyzną, upewniały, że ich język domowy nie jest Panu Bogu obcy”¹².

Z wyobrażeniem takim koreluje eksponowanie wyjątkowych zasług miejscowych luteranów dla budzenia świadomości narodowej. Podobnie Jan Wantuła w działalności szperacko-historycznej koncentrował się na udowadnianiu polskiego oblicza ludu cieszyńskiego oraz aktywnego patriotyzmu lokalnych pastorów¹³. W liście z 11 XII 1949 r. informował literaturoznawcę Tadeusza Mikulskiego: „Na Śląsku Ciesz[yńskim] polski ruch narodowy powstał wśród

¹⁰ K. D. Kadłubiec, *W cieszyńskim mateczniku*, Kongres Polaków w Republice Czeskiej, Czeski Cieszyn 2015, s. 61-62.

¹¹ Zob. np. J. Zaremba, *Piśmiennictwo ewangelickie na Śląsku (do roku 1800)*, [w:] *Udział ewangelików śląskich*, s. 26-72; K. L. Koniński, *Kartki z dziejów polskości Śląska Cieszyńskiego*, Warszawa 1936 (nadbitka z „Przeglądu Współczesnego”).

¹² W. Sosna, *Śląsk Cieszyński jako ewenement kulturowy*, [w:] tegoż, *Barwy luteranizmu na Śląsku Cieszyńskim. Wybór prac*, Polskie Towarzystwo Ewangelickie, Katowice 2015, s. 25-26.

¹³ Że te działania Wantuły i jemu podobnych były skuteczne, świadczą trwałe skutki. Grzegorz Studnicki twierdzi wręcz, iż „Dzisiejsze miejsca pamięci, nazwy placów i ulic przywołujące sylwetki tutejszych luteranów mogą stwarzać wrażenie ich nadreprezentacji w kulturze pamięci” – zob. G. Studnicki, *Śląsk Cieszyński. Obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015, s. 442.

ewangelików – w ewang[elickim] gimnazjum¹⁴. Najstarsze druki polskie na Śl[ąsku] Ciesz[yńskim] są wydane przez ewangelików¹⁵. [...] Rodzonych Niemców wśród ewang[elików] śląskich to mały odsetek koło Bielska” [W, s. 356]. Posuwał się on jednak dalej; rok później (29 III 1950) pouczał badacza dziejów Mazurów Władysława Chojnackiego odnośnie do Zaolzia, czyli części Cieszyńskiego przydzielonej w 1920 r. Czechosłowacji: „Gnojnik znajduje się na samych kresach polskośći – tu co Polak, to ewangelik, a sąsiednie wsie na zachód to wsie czysto katolickie, ale zupełnie przez szkoły i kler czeski szcechizowane” [W, s. 400]. Niemniej współczesny badacz regionu Grzegorz Studnicki przypomina, iż „[ż]ywo obecny na Śląsku Cieszyńskim mit Polaka-ewangelika jest daleko idącym uogólnieniem i dodatkowo zaciemnia już i tak skomplikowaną kwestię kształtowania się tożsamości narodowych w tym regionie. [...] poza grupą ewangelików skupioną wokół Michejdów [...] zdecydowana większość miejscowych luteranów dystansowała się od jednoznacznie definiowanej polskośći”¹⁶.

Tymczasem twierdzenia Wantuły, które mogą dziś wydawać się przejas-krawione, stanowiły reakcję na tezę odwrotną – stawianie znaku równośći między Polakiem a katolikiem. Polemizował on przeto z jednej strony ze zwolennikami ks. Theodora Haasego, nawołującymi do zniemczenia się ewangelików i oczerniającymi wszystko, co polskie, z drugiej strony zaś z klerykałami. W liście z 4 IV 1904 r. przedstawiał się współtwórczyni Stronnictwa Ludowego, Marii Wyslouchowej, jako ich antagonista, choć nie wróg Kościoła rzym-skiego: „Gdy mię ktoś drażni gwoli mego przekonania, tedy odpowiadam: »Pierw byłem Polakiem, później luteranem [!]« Polakiem jestem z urodzenia, ewangelikiem od chrztu...” [W, s. 14].

¹⁴ „[W] 1842 roku Paweł Stalmach wśród uczniów Gimnazjum Ewangelickiego zakłada Złączenie Polskie, którego celem było doskonalenie się w języku ojczystym oparte na kupowanych z własnych funduszy polskich książkach. [...] Pięć lat później ma miejsce znamienna piesza wyprawa Pawła Stalmacha i Andrzeja Cinciały do Krakowa po publikacje w języku narodowym. W tymże 1847 roku Cinciała, powróciwszy do Gimnazjum, zakłada Towarzystwo Uczących się Języka Polskiego [...], w którym uczono się polskich pieśni, zbierano ludowe podania i opowieści [...]” – J. Krop, *Z historii języka i piśmiennictwa polskiego na Śląsku Cieszyńskim*, [w:] *Słownik gwarowy Śląska Cieszyńskiego*, red. J. Wronicz, Galeria na Gojach, Ustroń 2010, s. 19.

¹⁵ Zob. np. J. Wantuła, *Zasługi księgarzy polskich w dziejach odrodzenia narodowego*, „Silva Rerum”, nr 7, 1939, s. 167-168; J. Pilch, *Polskie pierwodruki cieszyńskie*, Macierz Ziemi Cieszyńskiej, Cieszyn 1990.

¹⁶ G. Studnicki, *dz. cyt.*, s. 99.

Duma i krytycyzm

Charakterystyka własnej postawy religijnej dokonywana przez Wantułę wpisuje się w autostereotyp ewangelików, przeświadczonych o racjonalności swojej religii i akcentujących stawianie w niej osobistej odpowiedzialności ponad obrzędami. W cytowanej już wiadomości młody ustronński robotnik zwierzał się Wyslouchowej: „Daleki jestem od tego, by powiedzieć, że moje wyznanie jest ideałem, ale szanuję mój Kościół gwoli wolności sumienia, jaką [w nim – dop. K. Sz.] posiadam. [...] nie uznaję formy, wierzeń i różnych wymagań utartych lub przestarzałych, a tak zaciekle bronionych przez klerykałów. Mnie wystarczy religijność Mickiewicza, Słowackiego, Prusa – ale do Sienkiewiczowej się nigdy nie skłonię!” [W, s. 14, 15]. Podobnie nie bez dumy wyluszczał działacze oświatowej Jadwidze Wróblewskiej w liście z 16 IV 1905 r.: „Moje wyznanie daje mi względną [...] wolność, ksiądz mnie nie wyklnie – bo nie ma prawa, nie śmie też odmówić [...] ani chrztu, ani absencji itp. czasowych potrzeb religijnych” [W, s. 54]. Na pozór więc traktował Wantuła przynależność kościelną pragmatycznie.

Czy w takim razie człowiek, uczący się czytać – jak na ewangelika przystało – na Biblii i wspomnianej postylli ks. Dambrowskiego¹⁷, a w 1898 r. będący założycielem Stowarzyszenia Ewangelickiej Młodzieży w Ustroniu, potrafił spojrzeć krytycznie również na własną konfesję, zakwestionować wspólnotę doktrynalną? Jak zaznacza Hans-Georg Gadamer, „zadanie polegające na unikaniu wszelkiej dogmatycznej pochopności [...] będzie się zapętlało z tajemnicą śmierci [...]. Owszem, to różnica, jeśli ktoś w swych pierwszych dziecinnych próbach znalezienia orientacji w świecie został wprowadzony w rytuały życia religijnego, nikomu jednak nie zostanie oszczędzone poznanie wymogów Oświecenia”¹⁸. Dla Wantuły ogniową próbę oświecenia stanowiło zaznajomienie się z postulatami wolnomyslicieli, z którymi nawiązał kontakty około trzydziestego roku życia. Mowa o kręgu propagującym laicyzację życia publicznego, sceptycyzm, tolerancję i światopogląd liberalny, a skupionym wokół redaktora „Myśli Niepodległej”, Andrzeja Niemojewskiego. Po dwóch dekadach ustronński bibliofil tak oceniał swą ówczesną postawę: „Są tacy, co chcą

¹⁷ W liście do syna Andrzeja z 1 V 1930 r. Jan Wantuła pisał: „Jako chłopiec przeczytałem Biblię kilka razy od deski do deski, a niektóre księgi po kilkanaście razy, bom żądny był czytania, a w domu prócz Biblii i kazań Dambrowskiego, i kilku modlitewników nie było innych książek” [W, s. 156].

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Rozmowy na Capri*, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris (i in.)*, przeł. M. Kowalska (i in.), KR, Warszawa 1999, s. 250.

ludzkości w zamian za religię dać coś innego. Śledziłem te kierunki w okresie moich zmagania wewnętrznych [...]. Przekonałem się jednak, że one zabierały biedakowi [...] jedyną pociechę – wiarę w Boską naukę Chrystusa, i w zamian nie dawały nic – zwykle ochłap, niezaspakajający potrzeby duszy ludzkiej. Przecie to nie wina chrześcijaństwa ani Kościoła, że jeden go nadużywa, drugi źle nauki ewangeliczne rozumie [...]. W długich przeżyciach i doświadczeniach doszedłem z powrotem do sedna odwiecznej Prawdy, że największym skarbem, jaki mamy, jest nauka chrześcijańska, zawarta w Ewangeli [..]”¹⁹.

Nierzadkie to zjawisko, że z wiekiem dawni kontestatorzy poszukują odpowiedzi na swe rozterki i na dramat egzystencji w religii, zresztą zdaniem Gadamera probierz oświecenia okazuje się ograniczony. Jeśli chodzi o Wantulę, nie posunął się do ateizmu i podważania sensu chrześcijaństwa; w liście do syna z 10 X 1925 r. wspominał: „[W] czasach największego mego zwątpienia, jakoby religia była konieczną dla ludzi, ludu pospolitego w szczególności, zawsze sięgałem po Biblię” [W, s. 128], a w odruchu tym uwidacznia się zinternalizowany w dzieciństwie autorytet Pisma Świętego. Z drugiej strony, z etapu wolnomyślicielskiego pozostało Wantule przeświadczenie, że kwestie religijne należy badać – nie tkwić duchowo w opłotkach parafiańszczyzny. W korespondencji z synem twierdził, iż kształcenie księży powinno obejmować współczesną filozofię oraz nową, choćby kontrowersyjną, wiedzę teologiczną, dlatego nieodzowne są pogłębione studia w ośrodkach na Zachodzie. Istotnie, adresat tych zaleceń zwieńczył swoją edukację w Montpellier i Strasburgu, skąd też mógł obiektywniej, z dystansu przyjrzeć się rodzimemu Kościołowi. W rezultacie w listach do ojca ze środowiskiem francuskich luteranów kontrastował polskich, w których nie dostrzegał wzajemnego zaufania, zrozumienia i otwartości, zwłaszcza wśród pastorów [zob. W, s. 149].

Podobnie Jan Wantuła w okresie zbliżenia do wolnomyślicieli był krytyczny nie tylko w stosunku do fundamentalistów katolickich. Na łamach „Myśli Niepodległej” wyraził intrygujący sąd, iż „protestantyzm ze swym liberalizmem, gdy chce uchodzić za postępowca lub wolnego myśliciela, a klerykalizm widzi tylko w Kościele katolickim, [...] może być dla postępu niebezpieczniejszym od katolicyzmu”²⁰. Owa opinia problematyzuje zarysowane wyżej przekonanie o wyższości własnego wyznania i o cywilizacyjnej przewadze nad ka-

¹⁹ J. Wantuła, *Z odczytu na 30-lecie Stowarzyszenia Ewang[elickiej] Młodzieży w Ustroniu*, „Poseł Ewangelicki”, 1929, nr 22, s. 2.

²⁰ Tenże, *Błędy dr. Konecznego*, „Myśl Niepodległa”, 1908, nr 69, s. 997-998.

tolikami – przekonanie na tyle charakterystyczne, że antropolog Grażyna Kubica nazwała je wprost „ewangelicką pychą”²¹. Uwaga Wantuły przywodzi również na myśl dezaprobatę Sorena Kierkegaarda wobec samozadowolenia duchownych duńskiego Kościoła luterńskiego, dla których religia przestała być wciąż ponawianym dramatycznym pytaniem, a stała się zbiorem sformalizowanych, wygodnych odpowiedzi. Nad analogiczną sytuacją ubolewał Paweł Hulka-Laskowski w liście do ustrońskiego bibliofila z 28 XII 1929 r.: „Ewangelicyzm jest dla naszych współwyznawców aż nazbyt często czymś konwencjonalnym, niekiedy nawet obojętnym. Wielu z czołowych ludzi stara się przypodobać katolikom, jak gdyby katolicyzm był kwintesencją polskości” [W, s. 176]. Zarzucał przeto braciom i siostram w wierze brak pielęgnowania własnej tożsamości.

Zadania i zagrożenia

Niemniej na Śląsku Cieszyńskim ewangelicy zasadniczo do dziś tworzą społeczność zwaną przez socjologów *Gemeinschaft*, grupę spójną silnymi więziami wynikającymi z zajmowania niewielkiego terytorium oraz wyznawania tej samej religii mniejszościowej²², co przekłada się na poczucie zagrożenia i konieczność konsolidacji. Jak zauważa Kubica: „Odwoływanie się do heroicznej przeszłości ma wskazać, jak daleko czas współczesny oddalił się od tego idealnego modelu, jak bardzo trzeba zewrzeć szeregi, aby uniknąć groźby rozplynięcia się w katolickim otoczeniu lub popadnięcia w zeświecczenie [...]. Każdy ewangelik od czasów Wacława Adama [księcia cieszyńskiego, który już w 1545 r. przyznał temu wyznaniu rangę panującego – dop. K. Sz.] niesie na swych barkach odpowiedzialność za wszystkich śląskich luteranów”²³.

Potwierdzeniem owego poglądu może być fakt, że o ile sam Wantuła senior zgłębiał pisma religioznawcze i filozoficzne²⁴, o tyle wobec ogółu przyj-

²¹ Zob. G. Kubica, *Etos śląskich luteranów – interpretacja kulturowa*, [w:] tejsze, *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim (proza, fotografia)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 57-58.

²² Zob. np. też, *Luteranie na Śląsku Cieszyńskim. Studium historyczno-socjologiczne*, Głos Życia, Katowice 1996, s. 11.

²³ Taż, *Etos śląskich luteranów*, dz. cyt. s. 54.

²⁴ W liście do syna z 19 II 1927 r. zwierzał się: „[...] czytam też Seriniego *Szkola badeńska*. Tu nowy świat odsłania się dla mnie – którego ja zaledwie kilka konturów poznałem – całość to chyba Ty możesz podziwiać – ja do tego za stary... Ale dobrze, że choć tyle mi dano

mował funkcję wychowawcy, w myśl założenia, by umacniać, a nie siał wątpliwości wśród maluczkich. Przestrzegał więc przyszłego księdza: „Co do artykułu o wizerunkach Jezusa, zastanawiam się jeszcze, czy jest dobrze na podobny temat pisać w »Kalendarzu [Ewangelickim]«. Jest dobrze, popularnie napisany, ale czy przeciętny czytelnik – zbuduje się tym? O każdym innym, tylko nie o Jezusie. [...] ludzie często fałszywe wnioski wyciągają, gdy coś tak nowego się dowiadują”²⁵. Dlatego też, otwarty na dyskusje teologiczne, sprzeciwiał się liberalizacji obyczajów i w liście z 25 I 1928 r. instruował syna, który cyzelował jego szkic do warszawskiego „Głosu Ewangelickiego”²⁶: „Stow[arzyszenia] ewang[elickiej] młodzieży winny pozostać organizacją więcej kościelną niż świecką, więcej odczytów i rzeczy głębszych, mniej zabaw i przedstawień, do tego ostatniego są świeckie stowarzyszenia: Macierz [Szkolna], [Robotnicze Stowarzyszenie Kulturalno-Oświatowe – dop. K. Sz.] »Siła« – to są moje tezy – żeby te nie zostały zatarte” [W, s. 140].

Poczucie odpowiedzialności za wszystkich luteranów tłumaczyłoby podejście owego regionalnego historyka do własnych publikacji, w których odgrzebywał sylwetki pastorów aktywnych na rzecz polskości i rozwoju oświaty. Otóż badanie archiwaliów traktował jako swoją powinność, potomkowi zaś objaśniał: „Ja tylko chcę opracować na surowo, bo nie rozporządzam wszystkimi dokumentami, i moja praca to tylko wydobyć na jaw pewnych przyczynków i zanotowanie, skąd je mam, a resztę to już snadno ktoś inny dokona”²⁷. Co znamienne, właśnie na adresata tego wyjaśnienia Jan Wantuła przenosił taki zespolony obowiązek patriotyczno-religijny. Jak informował Mikulskiego 11 XII 1949 r.: „Dlatego też mój syn studiował teologię, by zająć wśród ludu mało uświadomionego narodowo wpływowe stanowisko”²⁸ – prostaczek zawsze jeszcze patrzy na duchownego jako na przewodnika” [W, s. 356-357]. Sam

– któż z mojego otoczenia ma pojęcie, jak rozległym i bogatym jest świat myśli, jak wielkie są obszary i jak niezgłębione tajemnice rozważań religijno-filozoficznych” [W, s. 474].

²⁵ List Jana do Andrzeja Wantuły z 19 VII 1930 r., niezamieszczony w książce, pozostający w archiwum rodzinnym.

²⁶ Zob. J. Wantuła, *Z historii Stowarzyszenia Ewang[elickiej] Młodzieży w Ustroniu*, „Głos Ewangelicki”, 1928, nr 45, s. 17-18.

²⁷ List Jana do Andrzeja Wantuły z 29 IX 1930 r., niezamieszczony w książce, pozostający w archiwum rodzinnym.

²⁸ W 1949 r. nadawca listu nie wiedział jeszcze, że jego syn zostanie profesorem, zwierzchnikiem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce oraz wiceprzewodniczącym Światowej Federacji Luteranów.

pochłonięty innymi pracami, polecał Andrzejowi zwalczać przekłamania dotyczące Polaków-ewangelików. Przy okazji sprowadzenia prochów Joachima Lelewela w 1929 r. podkreślał, że mało kto wie o konfesji tego historyka: „Czy chcieliby [go] rzymianie zaanektować – albo też przemilczeć, że był ewang[eli-kiem]? Przeczytaj, co się da, o Lelewelu i pisz!”²⁹.

To zobligowanie do ocalania od zapomnienia ma źródło we wzmiankowanym już filarze pamięci zbiorowej protestantów – pamięci o martyrologii. W listach do syna ustroński bibliofil zwracał uwagę na permanentność zagrożenia zniknięciem tej grupy z pejzażu wyznaniowego w kraju: „A przed 130 laty we Wrocławiu był pastorem polskiego zboru ks. [Paweł] Twardy [...] z Trzycieża przy Cieszynie. Dziś tam wszystko zgermanizowane! Smutny los polskiego ludu i ewangelicyzmu”³⁰. Po II wojnie światowej owa pamięć u obu Wantułów nie zbladła, gdyż dostrzegli w kontreformacji prefigurację współczesności. Młodszy z nich, który do 1948 r. pozostał na Zachodzie jako Naczelný Kapelan Ewangelicki w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie³¹ oraz proboszcz polskiej parafii w Londynie³², 9 XII 1946 r. nadmieniał ojcu z wyrzutem o obojętności władz kościelnych w Polsce nie tylko wobec rodaków-

²⁹ List Jana do Andrzeja Wantuły z 24 IX 1929 r., niezamieszczony w książce, pozostający w archiwum rodzinnym.

³⁰ List Jana do Andrzeja Wantuły z 20 III 1930 r., niezamieszczony w książce, pozostający w archiwum rodzinnym.

³¹ Na ten temat zob. np. J. Kłaczek, *Na emigracji. Losy polskiego wychodźstwa ewangelickiego w XX wieku*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, s. 69-83.

³² Okoliczności znalezienia się ks. Wantuły w Anglii były następujące: ponieważ po powrocie z obozu podpisał pod naciskiem podanie w sprawie niemieckiej listy narodowościowej (*volkslisty*) i po dwóch latach otrzymał jako Ślązak orzeczenie o zaliczeniu go do grupy III, w październiku 1944 r. został skierowany do Wehrmachtu. Na skutek swoich usilnych starań dostał przydział do służb sanitarnych, do marca odbywał szkolenie, po czym wysłano go nad Ren, gdzie po kilku dniach trafił do niewoli angielskiej i został przekazany polskiej armii. Tu w jego biografii rozpoczął się okres londyński, trwający od kwietnia 1945 r. (przyjęcie do PSZ) do marca 1948 r. Jako że wśród polskich żołnierzy na Zachodzie znalazło się sporo ewangelików, w lipcu 1945 r. obrano ks. Wantułę proboszczem nowo powstałej parafii w Londynie, której nadał jednolity charakter ewangelicko-augsburski, gdyż żaden Kościół nie chciał się przyznać do parafii mieszanej. Zob. J. Krop, *Ks. dr Andrzej Wantuła (w 25. rocznicę śmierci)*, s. 22-25; J. Kłaczek, *Andrzej Wantuła na Zachodzie (18 IV 1945 – 3 III 1948)*, [w:] *Losy wojenne ks. Andrzeja Wantuły*, red. B. Żyszowska, Polskie Towarzystwo Ewangelickie, Cieszyn 2005, s. 103-105, 122-128.

ewangelików na emigracji, lecz także na Suwalszczyźnie – opuszczonych i ciemionych, żyjących w nędzy materialnej i duchowej³³ [W, s. 166-167]. Wantułę seniora frasowała natomiast antyreligijna polityka państwa; 23 XII 1952 r. zwierzał się ks. Oskarowi Michejdzie: „Jeżeli tak skrepowano religijną działalność, jeżeli zwykle rozmyślenia, kazania tak ostro cenzurują [...], kwestionują 10 przykazań, *Katechizm* Lutera – cóż pozostanie? [...] Kto się z nami będzie liczył, jeśli do tak liczebnego katolicyzmu już się dobierają?” [W, s. 451]. O tępieniu nieprawomyślnych, wedle partii, treści religijnych donosił też ustroniskiemu bibliofilowi religioznawca Czesław Lechicki 21 XI 1950 r.: „Cenzura zresztą nie puszcza dziś nawet przedruku – Biblii! Mnie w piśmie skonfiskowano wielokrotnie cytaty z Ewangelii... To jest *signum temporis*...” [W, s. 428]. Wantuła zauważał jednak, że katolicy mają możliwości publikowania rozpraw religijnych, luteranom pozostała natomiast zaledwie skromna „Strażnica Ewangeliczna”. „Jak tak pójdzie – w dół jak obecnie, to polscy ew[angelicy] przejdą do historii – jak bracia polscy” [W, s. 339] – biadał w liście 17 III 1951 r. do cieszyńskiego muzealnika i bibliografa Ludwika Brożka. Z kolei Chojnackiemu przybliżał realia panujące w regionie tuż po wojnie, gdy „robiono rewizje domowe za broń. Nowe władze »bezpieczeństwa« nie odróżniały, że nie wszystko »gotyckie« – niemieckie. Dużo starych polskich [wydawnictw] przy tym zniszczono. Nawet *Dambrówek*, Biblii starych. [...] W rzeczywistości było polecenie zabierania niemieckiej literatury propagandowej hitlerowskiej, a rozciągnięto na wszystkie druki niemieckie, a fanatycy na polskie druki ewangeliczne...” [W, s. 400, 401].

Tragiczne wybory i dwie postawy

Niezrozumienie przez ludzi niemiejskoych specyfiki śląskiej historii wpłynęło także na relacje wewnątrz Kościoła. Po powrocie z obozu koncentracyjnego ks. Andrzej Wantuła podpisał *volkslistę*, tj. niemiecką listę narodową³⁴, przy czym Ślązaków – jako mieszkańców ziem wcielonych do Rzeszy, inaczej niż mieszkańców Generalnej Guberni – pod groźbą nakłaniano do zadeklarowania

³³ W tym świetle należałoby zweryfikować opinię cieszyńskiego proboszcza ks. Oskara Michejdy, który przeciwstawiał postawę ks. Wantuły (już jako zwierzchnika Kościoła w Polsce) jego następcy w urzędzie na obczyźnie, ks. Władysławowi Fierli, i podkreślał, iż ten drugi „jest tym biskupem, który myśli o wszystkich polskich ewangelikach” – cyt. za: J. Kłaczko, *Kontakty Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL z Polskim Kościołem Ewangelicko-Augsburskim na Obczyźnie w latach 1956–1975*, „Klio”, T. 19, 2011, nr 4, s. 130.

³⁴ Zob. jego osobistą relację w kronice zboru ewangelicko-augsburskiego w Wiśle, cyt. za: B. Żyszkowska, *Powrót z obozu*, [w:] *Losy wojenne ks. Andrzeja Wantuły*, dz. cyt. s. 101.

przynależności do grupy III, gdyż byli oni uważani przez hitlerowców za „prawie” Niemców³⁵. Dramatyczna decyzja spowodowała nie tylko ciągle „weryfikowanie” pastora przez władze PRL, ale też niezrozumienie u innych księży. Podczas gdy ojciec zachęcał go do powrotu z Londynu i wykorzystania bojowniczego temperamentu w kraju, ten odmawiał, tłumacząc się niemożnością zniszczenia atmosfery *schadenfreude*: „Czy mógłbym wolno pracować – nie ze względu na stosunki polit[yczne], bo to inna sprawa – ale ze wzgl[ędu] na nasze podwórko? Przecie to jasne, że nie mógłbym być tym, czym byście chcieli: rzecznikiem istotnych potrzeb, [...] wpatrzonym w idee! Jak nie czym innym, to podłym słowem szyderstwa można zawsze mi broń z ręki wytrącić”³⁶. O przywódcach kościelnych w Polsce pisał: „Któż, u licha, ustanowił ich sędziami nad braćmi w sprawach narodowych? [...] Dziś sobie – po 2 latach od zakończenia wojny – panowie owi ciągle na nieszczęśliwych kolegach zęby kruszą, a zapominają, że łapczywie przyjmowali w czasie wojny od owych kolegów zasilki, paczki i że się tymi darami [...] nie dusili bynajmniej wówczas, gdy je jedli”³⁷.

Brak poczucia winy w związku z *volkslistą* nie oznaczał, jakoby ks. Wantuła był oportunistą. Z okresu po jego powrocie do kraju, gdy organa państwowe chciały pozyskać go do tajnej współpracy, zachowała się w archiwum rodzinnym kopia ciekawego dokumentu, w którym pastor oświadczał, że może dla kraju pracować wyłącznie jawnie. Deklarując „lojalny stosunek do obecnej rzeczywistości” z uwagi na chłopskie pochodzenie, oznajmiał zarazem: „Ojciec mój, robotnik fabryczny, zacną i uczciwą pracą całego życia zdobył sobie powszechny szacunek. Nie potrafię czynić czegoś, czego by ojciec mój, z którym jestem głęboko myślowo i uczuciowo związany, nie mógł pochwalić ani uznać [...]”³⁸. W świetle tego wyznania oraz listów z Londynu, zawierających ostrą krytykę nowego układu politycznego w Polsce, trudno zarzucać mu postawę prokomunistyczną.

³⁵ Jak pisał ks. Wantuła w liście do ks. prof. Jana Szerudy z 30.12.1945 r.: „Nasze ewangelickie społeczeństwo podzielone jest na dwie grupy: 1) bohaterów i 2) tchórzy. Ci drudzy rekrutują się spod znaku VL [tzn. *volkslisty* – dop. K. Sz.]. [...] myślałem, że zagranica i świat cały uzna i wynagrodzi tę bohaterską postawę społeczeństwa niczym niesplamionego. [...] kto tu dziś o tym mówi i pamięta? [...] Śląsk wyszedł z tej dziejowej katastrofy lepiej niż inne części, ale zapłacił honorem. I wytyka mu to własne społeczeństwo [...]” – cyt. za: B. Żyszkowska, *Koleje życia...*, [w:] *Był wśród nas*, dz. cyt. s. 23.

³⁶ List Andrzeja Wantuły do ojca z 16 III 1947 r., niezamieszczony w książce, pozostający w archiwum rodzinnym.

³⁷ Tamże.

³⁸ Cyt. za: „Słowo i Myśl”, nr 3, 2009, s. 4; fotokopia oświadczenia poprzedza artykuł: T. Konic, *Lojalny sprzeciw. (Ciekawy dokument ks. bp. dr. Andrzeja Wantuły)*, tamże, s. 5-8.

Niemniej jego wiadomość z 1955 r. do następcy w urzędzie w Anglii, ks. Władysława Fierli, w której dystansował się od oskarżeń ze strony ewangelików z zagranicy, ukazuje sytuację analogiczną do tej wywołanej przez *volksliste* – znów miano ks. Wantule za złe plamienie honoru, ustępstwa, brak manifestacyjnego protestu: „To, że im się ustrój nie podoba, to ich sprawa. Ale co to ma wspólnego z aktualnym życiem Kościoła, które przecież pulsuje żywszym niż dawniej tętnem. [...] Mam wrażenie, że są tacy, którzy cierpią z tego powodu, iż my nie cierpimy, że pracujemy ile sił i że jesteśmy dobrej myśli [...]”³⁹. Przytoczone słowa należałoby interpretować w kontekście skomplikowanych relacji komunistów z mniejszościami wyznaniowymi, które broniąc swą tożsamość wobec hegemonii katolicyzmu, musiały w pewnym stopniu współpracować z władzami państwowymi, chociaż ich duchowni zwykle mieli świadomość, że są wykorzystywani przeciw Kościołowi rzymskiemu, a sami nie posiadają gwarancji przetrwania⁴⁰.

Jest to jednak temat na obszerną rozprawę, w tym miejscu natomiast zostaje ograniczyć się do wzmianki o opozycji postawy romantycznej oraz postawy pozytywistycznej, reprezentowanej przez obu Wantulów⁴¹. U ewangelików korespondowała ona z moralno-religijnym walorem pracy⁴², rozumianej jako rzetelna, konstruktywna działalność dostosowana do okoliczności, czyli roztropna, oparta na porządnej organizacji i legalna. Ów prymat pracy pokrywał się z hasłami komunistów⁴³, podobnie jak przekonanie o racjonalności

Zob. też poprawioną wersję tekstu na portalu społeczności luteraniskiej w Polsce „Luteranie.net”: http://www.luteranie.net/index.php?option=18&action=articles_show&art_id=8 [dostęp 30.11.2017].

³⁹ Archiwum Barbary Żyszkowskiej, cyt. za: J. Kłaczek, *Kontakty Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL*, dz. cyt. s. 132.

⁴⁰ Zob. np. R. Michalak, *Miejsce Kościołów protestanckich w polityce wyznaniowej PRL*, [w:] *Protestantyzm w Polsce na przestrzeni wieków*, red. P. Gołdyn, Rys, Poznań 2009, s. 95-116; W. Sławiński, *Cele, taktyka i działania władz komunistycznych wobec chrześcijańskich mniejszości wyznaniowych w latach 1945-1956 w Polsce*, [w:] *Kościoły chrześcijańskie w systemach totalitarnych*, red. J. Kłaczek, W. Rozynkowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 151-188.

⁴¹ Zob. też K. Szkaradnik, W „mechanizmach swoich czasów”. *O napięciach między perspektywą prywatną a ideologiczną w tekstach Jana Szczepańskiego, Jana Wantuły i Józefa Pilcha*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 64, 2015, z. 4, s. 83-102.

⁴² Zob. np. J. Szczepański, *Roztomile żywocy*, „Pamiętnik Ustroński”, R. 3, 1990, s. 26-27.

⁴³ Jak zauważa Ryszard Michalak: „Dla większości protestanckich duchownych nauczanie o pokoju i pracy na rzecz zachowania tegoż wchodziło – niezależnie od całej politycznej

świata, który należy ulepszać, pragmatycznie i wbrew przeciwnościom, co znów przypomina doktrynę gospodarki planowej⁴⁴. Jan Wantuła także od młodości preferował sumienną „pracę u podstaw”, zarówno na gruncie państwowym, jak i kościelnym, czego odzwierciedleniem może być fragment listu do syna z 1929 r. w sprawie odezwy prasowej ustroniego proboszcza ks. Pawła Nikodema: „[P]o co trąbić po świecie, że w Ustroniu budują fortecę luterską? To b[ardzo] niesmaczne przechwałki. [...] mury to jeszcze nic – ale ta t r e ś ć – jaka będzie? [...] Najlepiej pracować w ś r ó d s w o i c h, abyśmy rośli, wyróżnili się życiem prawdziwie chrześcijańskim, nie upadali, gospodarowali dobrze [...]. Katolicy u nas bardzo się ostatnio skonsolidowali. [...] U nas [ewangelików – dop. K. Sz.] się buja, frazesuje, trąbi, a tę drobną pracę się zaniedbuje. Teżyzna moralna, umiejętne obracanie pieniądzem – to t w i e r d z a”⁴⁵.

Zakończenie

Być może dzisiaj w stwierdzeniach o ewangelickim etosie w większym stopniu mamy do czynienia ze wspomnianym już autostereotypem czy mitologizacją, tym bardziej więc warto wnikliwie rozpatrywać na tle współczesności obserwacje odnoszące się do czasów minionych. Zdaniem Piotra Sitka, studiując „opracowania mówiące o kulturze ludności Śląska Cieszyńskiego z okresu przed wybuchem II wojny światowej, można dojść do wniosku, że ewangelicyzm jest na tej ziemi nie jakimś dogmatem czy liturgiczną formą, ale stylem życia. Poczucie osobistej odpowiedzialności moralnej, niełagodzonej żadnym pośrednictwem kapłańskim, wyraża się w stosunku do pracy, budowaniu domu, w rozmowie”⁴⁶. Z kolei katowicki filolog i eseista Zbigniew Kadłubek sugeruje, iż „Zasada *simul iustus et peccator* [zarazem sprawiedliwy i grzesznik – przyp. K. Sz.] pomagała ewangelikom patrzeć na świat bardziej trzeźwo i kreować społeczne relacje solidniej. Pracując, a praca dla luteranów była jednocześnie zawodem i powołaniem, rzetelniej luteranin żył. [...] Nie trzeba przywoływać szerokich passusów Maxa Webera, żeby uświadomić sobie, że rozwój gospodarczy Górnego Śląska ma swoje korzenie w luteraności. W innym

otoczki – w poczet najważniejszych obowiązków, jakie winien spełniać kaznodzieja chrześcijański” – R. Michalak, *Kościół protestancki i władze partyjno-państwowe w Polsce (1945–1956)*, Wydawnictwo Naukowe „Semper”, Warszawa 2002, s. 209.

⁴⁴ Zob. G. Kubica, *Etos śląskich luteranów*, dz. cyt. s. 60.

⁴⁵ List Jana do Andrzeja Wantuły z 5 X 1929 r., niezamieszczony w książce, pozostający w archiwum rodzinnym. (Podkreślenia w cytacie pochodzą od nadawcy listu).

⁴⁶ P. Sitek, *Kształtowanie przez Kościół tożsamości mieszkańców w obszarach pogranicznych*, „Warto”, Dziegielów 2007, s. 46-47.

przyjmowaniu wyzwań materialnego i materialistycznego świata. W odwadze luteranckiej brania swoich losów we własne ręce⁴⁷.

Klasycznym przykładem opisywanej postawy wydaje się właśnie Jan Wantuła. Jak zacytował ks. prof. Jan Szeruda w liście z 26 IX 1947 r. z okazji jego 70. urodzin: „[B]ył Pan przedstawicielem tych ewangelików polskich, którzy czczą Boga w nigdy nieustającej twórczości, niegasnącej wierze i nieginącym optymizmie” [W, s. 12]. Także inne listy ustrońskiego bibliofila, zwłaszcza wymieniane z synem, są potwierdzeniem tego stylu życia oraz wizji, czym ewangelicyzm był, jest i być powinien.

Bibliografia

1. Gaca-Dąbrowska Z., *Wantuła Jan*, [w:] *Słownik pracowników książki polskiej*, red. I. Treichel, Warszawa 1972.
2. Gadamer H.-G., *Rozmowy na Capri*, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris (i in.)*, przeł. M. Kowalska (i in.), Warszawa 1999.
3. Geertz C., *Religia jako system kulturowy*, [w:] tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. M. Piechaczek, Kraków 2005.
4. Hierowski Z., *Jan Wantuła*, [w:] *Śląski słownik biograficzny*, red. J. Kantyka, W. Zieliński, t. 2, Katowice 1979.
5. Hulka-Laskowski P., *Czem ewangelicyzm dla Polski jest, czem być powinien*, Warszawa 1929.
6. Kadłubek Z., *Luter, czyli o odwadze*, „Fabryka Silesia”, 2017, nr 3 (17), s. 95.
7. Kadłubiec K. D., *W cieszyńskim mateczniku*, Kongres Polaków w Republice Czeskiej, Czeski Cieszyn 2015.
8. Kłaczek J., *Andrzej Wantuła na Zachodzie (18 IV 1945 – 3 III 1948)*, [w:] *Losy wojenne ks. Andrzeja Wantuły*, red. B. Żyszkowska, Cieszyn 2005.
9. Kłaczek J., *Kontakty Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL z Polskim Kościołem Ewangelicko-Augsburskim na Obczyźnie w latach 1956–1975*, „Klio”, T. 19, 2011, nr 4, s. 130.
10. Kłaczek J., *Na emigracji. Losy polskiego wychodźstwa ewangelickiego w XX wieku*, Toruń 2013.
11. Konik T., *Lojalny sprzeciw. (Ciekawy dokument ks. bp. dr. Andrzeja Wantuły)*, „Słowo i Myśl” 2009, nr 3. Zob. też poprawioną wersję tekstu na portalu społeczności luteranckiej w Polsce „Luteranie.net”: http://www.luteranie.net/index.php?option=18&action=articles-show&art_id=8 [dostęp 30.11.2017].
12. Koniński K.L., *Kartki z dziejów polskości Śląska Cieszyńskiego*, Warszawa 1936. (nadbítka z „Przeglądu Współczesnego”).

⁴⁷ Z. Kadłubek, *Luter, czyli o odwadze*, „Fabryka Silesia”, nr 3 (17), 2017, s. 95. Warto dodać, że cały cytowany numer tego kwartalnika został poświęcony 500-leciu Reformacji.

13. Korepta E., *Religijność pisarzy Śląska Cieszyńskiego*, [w:] tejże, *Zagadnienie tożsamości regionalnej w literaturze Śląska Cieszyńskiego*, Katowice 2005.
14. Korespondencja Jana i Andrzeja Wantułów z archiwum rodzinnego.
15. *Kościół i teologia. Praca zbiorowa dla uczczenia sześćdziesięciolecia urodzin ks. biskupa A. Wantuły*, red. I. Heintze, Zwiastun, Warszawa 1965.
16. Krop J., *Ks. dr Andrzej Wantuła (w 25. rocznicę śmierci)*, Wisła 2001
17. Krop J., *Z historii języka i piśmiennictwa polskiego na Śląsku Cieszyńskim*, [w:] *Słownik gwarowy Śląska Cieszyńskiego*, red. J. Wronicz, Ustroń 2010.
18. Kubica G., *Etos śląskich luteranów – interpretacja kulturowa*, [w:] tejże, *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim (proza, fotografia)*, Kraków 2011.
19. Kubica G., *Luteranie na Śląsku Cieszyńskim. Studium historyczno-socjologiczne*, Katowice 1996.
20. Markowski M. P., *O reprezentacji*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006.
21. Michalak R., *Kościół protestancki i władze partyjno-państwowe w Polsce (1945–1956)*, Warszawa 2002.
22. Michalak R., *Miejsce Kościołów protestanckich w polityce wyznaniowej PRL*, [w:] *Protestantyzm w Polsce na przestrzeni wieków*, red. P. Gołdyn, Poznań 2009.
23. Pilch J., *Polskie pierwodruki cieszyńskie*, Cieszyn 1990.
24. Radziszewska A., *Jan Wantuła jako pisarz ludowy i społecznik*, [w:] *Udział ewangelików śląskich w polskim życiu kulturalnym*, red. T. Wojak, Warszawa 1974.
25. Sitek P., *Kształtowanie przez Kościół tożsamości mieszkańców w obszarach pogranicznych*, Dziegielów 2007.
26. Sławiński W., *Cele, taktyka i działania władz komunistycznych wobec chrześcijańskiej mniejszości wyznaniowych w latach 1945–1956 w Polsce*, [w:] *Kościół chrześcijański w systemach totalitarnych*, red. J. Kłaczkow, W. Rozynkowski, Toruń 2012.
27. Sosna W., *Śląsk Cieszyński jako ewenement kulturowy*, [w:] tegoż, *Barwy luteranizmu na Śląsku Cieszyńskim. Wybór prac*, Katowice 2015.
28. Studnicki G., *Śląsk Cieszyński. Obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*, Katowice 2015.
29. Szczepański J., *Roztomile żywocy*, „Pamiętnik Ustroński”, R. 3, 1990, s. 26-27.
30. Szkaradnik K., W „mechanizmach swoich czasów”. *O napięciach między perspektywą prywatną a ideologiczną w tekstach Jana Szczepańskiego, Jana Wantuły i Józefa Pilcha*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 64, 2015, z. 4, s. 83-102.
31. Szturc W., *Dom. Nauka czytania* [w:] tegoż, *Dotkliwie przestrzenie. Studia o rytmach śmierci*, Kraków 2015.
32. Uljasz A., *Jan Wantuła (1877–1953). Z polską książką do śląskiego ludu*, [w:] *Studia i rozprawy bibliologiczne*, red. K. Heska-Kwaśniewicz, K. Tałuć, Katowice 2012.
33. Wantuła J., *Błędy dr. Konecznego*, „Myśl Niepodległa”, 1908, nr 69, s. 997-998.
34. Wantuła J., *Zasługi księgarzy polskich w dziejach odrodzenia narodowego*, „Silva Rerum”, 1939, nr 7, s. 167-168.

35. Wantuła, J. *Z historii Stowarzyszenia Ewang[elickiej] Młodzieży w Ustroniu*, „Głos Ewangelicki”, 1928, nr 45, s. 17-18.
36. Wantuła J., *Z odczytu na 30-lecie Stowarzyszenia Ewang[elickiej] Młodzieży w Ustroniu*, „Poseł Ewangelicki”, nr 22, 1929, s. 2.
37. Weyel B., *Umberto Eco: religia jako poetycki zamysł interpretacji świata*, [w:] *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, oprac. V. Drehsen, W. Grab, B. Weyel, przeł. L. Łysień, Kraków 2008.
38. Zaremba J., *Piśmiennictwo ewangelickie na Śląsku (do roku 1800)*, [w:] *Udział ewangelików śląskich w polskim życiu kulturalnym*, red. T. Wojak, Warszawa 1974.
39. *Zmieszany zapach książek i jabłek. Wybór korespondencji Jana Wantuły z lat 1899–1953*, red. K. Szkaradnik, Ustroń–Katowice 2017.
40. Żyszkowska B., *Koleje życia*, [w:] *Był wśród nas... W 25. rocznicę śmierci ks. bpa Andrzeja Wantuły*, red. B. Żyszkowska, Ustroń–Cieszyn 2001.
41. Żyszkowska B., *Powrót z obozu*, [w:] *Losy wojenne ks. Andrzeja Wantuły*, red. B. Żyszkowska, Cieszyn 2005.

mgr Katarzyna Szkaradnik – absolwentka filologii polskiej i kulturoznawstwa, doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Publikowała m.in. w „Pamiętniku Literackim”, „Kulturze i Społeczeństwie”, „Przeglądzie Socjologicznym”, „Sensus Historiae”. Realizowała indywidualny projekt w ramach konkursu NCN „Preludium 4”, była współredaktorką *Dzienników z lat 1935–1945* Jana Szczepańskiego, uhonorowanych Nagrodą Historyczną „Polityki” w 2010 r., współpracuje jako recenzentka z dwutygodnikiem kulturalnym „artPAPIER”. Interesuje się antropologią literatury, problematyką tożsamości oraz filozofią hermeneutyczną i egzystencjalną.

Adrian Uljasz

Jan Sztwiertnia (1911-1940). Wiślański kompozytor, animator kultury i pedagog, ofiara hitlerowskiego obozu Mauthausen-Gusen

Streszczenie: Jan Sztwiertnia (1911-1940) był nauczycielem, muzykiem i wybitnym polskim kompozytorem, mieszkającym i pracującym w Ustroniu oraz w Wiśle na Śląsku Cieszyńskim. Wychował się w Ewangelickim Domu Sierot w Ustroniu. Jako kompozytor tworzył muzykę sceniczną, symfoniczną, kameralną, organową, fortepianową i pieśni. Jego najbardziej znane dzieło to opera ludowa *Salaszniwy* z 1933 r., o tematyce beskidzkiej. Sztwiertnia poniósł śmierć jako ofiara obozu hitlerowskiego Mauthausen-Gusen w Austrii. Został upamiętniony m.in. pomnikiem dłuta Jana Hermy, usytuowanym w Wiśle Centrum. Grób kompozytora i pedagoga znajduje się niedaleko centrum Wisły, na cmentarzu ewangelickim Na Groniczku.

Spuścizna kompozytorska Sztwiertni ma prawie wyłącznie zasięg regionalny, choć zasługuje na popularyzację na skalę ogólnopolską, a nawet za granicą.

Słowa kluczowe: Sztwiertnia Jan (1911-1940); muzyka polska XX w. historia; animacja kultury na Śląsku Cieszyńskim XX w.

Summary: Jan Sztwiertnia (1911-1940). Wisła-town Composer, Organizer of Cultural Activities and Teacher, Victim of Mathausen-Gusen Nazi Camp

Jan Sztwiertnia (1911-1940) was a teacher, musician and outstanding Polish composer who lived and worked in Ustroń and Wisła on the Cieszyn Silesia. He was brought up in an Evangelical Orphan House in Ustroń. As a composer he created theatre, symphonic, chamber, organ, piano music and songs. His most known work is a folk opera *Salaszniwy* (1933) based on Beskid Mountain region themes. He died as a victim in Mathausen-Gusen Nazi camp in Austria. He was commemorated with a monument, sculptured by Jan Herma, situated in the centre of Wisła. The tomb of the composer and teacher is not far from the centre of Wisła, on the evangelical cemetery "Na Groniczku".

Sztwiertnia-composer's legacy is almost exclusively of local scale, although it deserves to be popularized in the whole Poland and even abroad.

Keywords: Sztwiertnia Jan (1911-1940); Polish music, XXth Century, history, organization of cultural activities on Cieszyn Silesia

W pobliżu kościoła luterańskiego w Wiśle na ziemi cieszyńskiej, w centralnej części miejscowości, obok muszli koncertowej, znajduje się pomnik kompozytora, organisty i pedagoga Jana Sztwiertni, będący dziełem Jana Hermy. Jest łatwo zauważalny przez mieszkańców, wczasowiczów i turystów i dobrze służy utrwaleniu pamięci o wybitnym muzyku, ofierze hitlerowskiego obozu koncentracyjnego w Mauthausen-Gusen.

Jan Sztwiertnia pochodził z miasteczka Ustroń, położonego w pobliżu Wiśły. Urodził się 1 czerwca 1911 r. w osadzie Ustroń-Hermanice. Start życiowy kompozytora był bardzo trudny. Przyszedł na świat jako nieślubne dziecko Marianny Sztwiertni, która pracowała w hucie w Trzyńcu. Matce, będącej w ciężkiej sytuacji materialnej, pomagała w opiece nad dzieckiem babka, która zmarła, gdy Jan miał pięć lat. Marianna Sztwiertnia zamieszkała wraz z drugim synem, Oskarem Sztwiertnią (1917-1944), również dzieckiem nieślubnym, u niespokrewnionych z nią ludzi, którzy okazali jej w ten sposób chrześcijańską pomoc, a Janka wziął pod opiekę wuj, Karol Sztwiertnia. W 1921 r. Jan Sztwiertnia trafił do ustronńskiego Ewangelickiego Domu Sierot, wraz z czteroletnim bratem, Oskarem. Po roku Marianna Sztwiertnia wyszła za mąż. Oskara zabrała z domu sierot, natomiast Janka tam pozostawiła. W małżeństwie urodziła trzeciego syna, który nazywał się Mieczysław Kluz¹. Zmarła w 1925 r.²

Przyszły muzyk kształcił się w szkole powszechnej w Ustroniu. Nauczyciel Paweł Wałach, prowadzący lekcje śpiewu, dostrzegł u podpieczonego sierocińca talent muzyczny. Janek śpiewał w chórze kościelnym, działającym przy miejscowym kościele ewangelickim. Od dziecka znał instrumenty ludowe beskidzkich górali. W 1925 r. rozpoczął naukę w cieszyńskim Seminarium Nauczycielskim, co było możliwe dzięki pomocy ze strony parafii ewangelickiej z Ustronia i proboszcza ks. Pawła Nikodema³. Siostra matki, Maria Sztwiertnia

¹ R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940), kompozytor, chórmistrz, pedagog*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XLIX, Warszawa-Kraków 2013-2014, s. 141; J. Golec, S. Bojda, *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej*, t. 1, Cieszyn 1993, s. 244 (hasło *Sztwiertnia Jan 1911-1940*); H. Miśka, *Jan Sztwiertnia – kompozytor zapomniany*, [w:] *Ziemio moja, ziemio śląska*, red. nauk. G. Dańlak, Kraków 2011, s. 95; M. Sztwiertnia, *Przyjaciół poznaje się w biedzie, czyli prawda o życiu i śmierci Jana Sztwiertni*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej” 1973, nr 29, s. 4 (list wspomnieniowy autorstwa ciotki Jana Sztwiertni, żony brata jego matki – Marii Sztwiertni, wysłany przez autorkę do redakcji „Głosu Ziemi Cieszyńskiej”).

² M. Szlaur-Bujok, *Między Ustroniem a Równem. Kilka obrazów z życia Jana Sztwiertni*, [w:] *Jan Sztwiertnia (1911-1940). Człowiek i dzieło w setną rocznicę urodzin*, red. H. Miśka, Katowice 2012, s. 11.

³ R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 141; Tenże, *W 100. Rocznicę urodzin Jana Sztwiertni. Dar muzycznego geniuszu*, „Śląsk”, 2011, nr 9, s. 38.

wspominała, że seminarzyście służyła pomocą także rodzina⁴. Jan Sztwiertnia mógł rozwinąć później talent kompozytorski dzięki nauce gry na kilku instrumentach, jaką pobierał, kształcąc się w seminarium. Były to skrzypce, wiolonczela, fortepian oraz organy. Mając 17 lat, stworzył pierwsze dzieła kompozytorskie – dwie pieśni na głos i fortepian z tekstami Leona Rygiera. Ucząc się w seminarium, skomponował też *Etiudę f-moll* oraz utwór pt. *Modlitwa*. Nuty obu kompozycji wydrukowano na łamach czasopisma „Ku Rozrywce i Nauce”, wydawanego przez Seminarium Nauczycielskie w Cieszynie. Sztwiertnia pomógł w rozwoju muzycznym fakt, że seminarium posiadało własną orkiestrę ze składem instrumentów właściwym dla orkiestr symfonicznych. Do Cieszyna dojeżdżał z Ustronia, gdzie mieszkał, jak wspomniano, w domu sierot, podobnie jak wcześniej, gdy był uczniem szkoły powszechnej. Na rok przed maturą zorganizował z kolegami stowarzyszenie koleżeńskie Acord, zajmujące się ochroną dziedzictwa kulturowego, duchowego i materialnego Śląska Cieszyńskiego oraz wspomaganiem działalności samokształceniowej. Skomponował hymn stowarzyszenia. Organizatorami Acordu byli, obok Jana Sztwiertni, Jan Broda, Adam Sławiczek i Jan Tacina. Sztwiertnia uzyskał świadectwo maturalne w 1930 roku⁵.

Badacz twórczości Sztwiertni, śpiewak Hubert Miśka, scharakteryzował wczesny okres twórczości kompozytora, pisząc: „Działalność kompozytorską rozpoczął Jan Sztwiertnia [...] wcześniej. Pierwsze utwory, pieśni solowe i chóralne oraz drobne utwory instrumentalne powstały jeszcze podczas nauki w Seminarium Nauczycielskim”⁶.

W roku szkolnym 1930/1931 Jan Sztwiertnia rozpoczął pracę w zawodzie nauczycielskim. Pierwszym miejscem zatrudnienia była szkoła w Równem pod Baranią Górą, w Wiśle. W późniejszym okresie uczył w szkołach, znajdujących

⁴ M. Sztwiertnia, *Przyjaciół poznaje się w biedzie*, dz. cyt., s. 4.

⁵ R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 141; Tenże, *W 100. Rocznicę urodzin Jana Sztwiertni*, dz. cyt., s. 38; J. Golec, S. Bojda, *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej*, dz. cyt., s. 244-245; *Zacni wiślanie. Słownik biograficzny*, cz. I, red. T Łączyńska, Wiśła 2000, s. 108 (hasło *Jan Sztwiertnia 1911-1940 kompozytor i nauczyciel*); M. Pogorzelska, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, [w:] *Leksykon Polaków w Republice Czeskiej i Republice Słowackiej*, t. IV, red. nauk. Z. Jasiński, B. Cimała, Opole 2015, s. 344; M. Szyndler, *Folklor w utworach Jana Sztwiertni*, [w:] *Jan Sztwiertnia (1911-1940). Człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 27.

⁶ H. Miśka, *Solowa twórczość wokalna Jana Sztwiertni – charakterystyka stylistyczna i aspekty wykonawcze*, Katowice 2010, s. 27.

się w Wiśle Głębcach i w Wiśle Równem oraz należał do zespołu nauczycielskiego szkoły w Wiśle Centrum⁷. Łączył pracę nauczycielską z działalnością w zakresie animacji kultury, jako jeden z organizatorów wiślańskiego życia muzycznego⁸. Był również organistą i prowadził chór kościelny⁹ parafii w Wiśle Centrum¹⁰. Działalność animacyjna Sztwiertni polegała właśnie na organizowaniu i prowadzeniu zespołów muzycznych, głównie chóralnych.

W 1933 r. zawarł małżeństwo z górką z Wisły, Ewą Wantulok. Miał z nią dwóch synów: Jana i Bolesława, urodzonych w 1934 i 1935 r.¹¹

W 1933 r. powstało najbardziej znane dzieło Sztwiertni – opera w dwóch aktach *Sałasznicy*. Utwór ma tematykę beskidzką, a autor libretta to Ferdynand Dyrna (1874-1957)¹². Najpierw powstał tekst pt. *Sałasznicy-wiślanie*, a następnie

⁷ R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)...*, dz. cyt., s. 141; M. Pogorzelska, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 345; M. Szlaur-Bujok, *Jan Sztwiertnia (1911-1940). Człowiek i dzieło*, „Rocznik Wiślański”, t. 3, 2011, s. 69.

⁸ R. Hanke, *Słownik biograficzny polskiego śpiewactwa Górnego Śląska dla upamiętania stulecia Związku Śląskich Kół Śpiewaczych 1910-2010*, Katowice 2010, s. 207-208 (hasło *Sztwiertnia Jan (1911-1940) – kompozytor, pedagog, organizator życia muzycznego*).

⁸ R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 141; J. Golec, S. Bojda, *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej*, dz. cyt., s. 244-245; *Zacni wiślanie*, dz. cyt., s. 108; M. Pogorzelska, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 344.

⁸ R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 141; M. Pogorzelska, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 345.

⁸ R. Hanke, *Słownik biograficzny polskiego śpiewactwa*, dz. cyt., s. 207-208.

⁹ R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 141; M. Dziadek, *Sztwiertnia Jan (ur. Ustroń, 1 czerwca 1911, zm. Gusen obóz koncentracyjny, 29 sierpnia 1940)*, [w:] *Kompozytorzy polscy 1918-2000*, red. M. Piwowski, t. II, *Biogramy*, Gdańsk-Warszawa 2005, s. 988.

¹⁰ *Jan Sztwiertnia*, [w:] *W cieniu śmierci. Ewangelicy – ofiary prześladowań w czasie II wojny światowej*, red. T. Wojak, Warszawa 1970, s. 135 (biogram Jana Sztwiertni).

¹¹ J. Golec, S. Bojda, *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej*, dz. cyt., s. 245; M. Szlaur-Bujok, *Jan Sztwiertnia – niepospolity wiejski nauczyciel i nieprowincjonalny kompozytor*, [w:] *By pozostali w pamięci. W 75 rocznicę śmierci Michała Cieślara, Władysława Pawłasa i Jana Sztwiertni*, red. i oprac. D. Szczypka, Wisła 2015, s. 73.

¹² R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 141; M. Dziadek, *Sztwiertnia Jan*, dz. cyt., s. 988; D. Musiołowa, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, [w:] *Śląski słownik biograficzny*, red. J. Kantyka i W. Zieliński, Katowice 1979, s. 248; E. Rosner, „*Sałasznicy-wiślanie*” Ferdynanda Dyrny na tle scenopisarstwa cieszyńskiego, „*Zaranie Śląskie*”, 1986, z. 1-2, s. 143-151. Zob. też W. Ogrodziński, *Dzieje piśmiennictwa śląskiego*, [oprac.] L. Brożek i Z. Hierowski, Katowice 1965, s. 325-326 (biogram Ferdynanda Dyrny).

autor zwrócił się do młodego kompozytora z prośbą o napisanie muzyki¹³. Dyrnę zachęcił do współpracy ze Sztwiertnią kierownik szkoły w Wiśle Malince, Paweł Pustówka¹⁴. Konwencja teatralna *Sałaszników* jest zbliżona do wodewilowej, bowiem obok partii śpiewanych pojawiają się kwestie mówione¹⁵. Librecista wprowadził do tekstu wiślańską gwara, a kompozytor wykorzystał motywy lokalnej muzyki ludowej¹⁶. Utwór jest przykładem podgatunku muzyczno-teatralnego, jaki stanowi opera ludowa¹⁷. Oprócz solistów występuje chór. Najbardziej efektowny fragment to liryczna pieśń – aria Michała *Gronie, rozżtomile gronie*, której udane wykonanie wokalne oraz aktorskie zarejestrowane zostało na płycie CD, wydanej jako dodatek do monografii muzykologicznej poświęconej twórczości Sztwiertni, autorstwa Huberta Miśki. Płyta ta zawiera pieśni Sztwiertni w wykonaniu Huberta Miśki, pianisty akompaniatora Janusza Polańskiego, Wokalnego Zespołu Męskiego Chóru Uniwersytetu Śląskiego „Harmonia” w Cieszynie, przygotowanego przez Izabellę Zielecką-Panek oraz Studenckiej Orkiestry Symfonicznej UŚ w Cieszynie pod dyrekcją prof. Hilarego Drozda¹⁸. Po zapoznaniu się z interpretacją solisty i chórzystów można się zgodzić z oceną Jerzego Drozda, współpracownika Sztwiertni, iż *Gronie, gronie* to „Wspaniała aria z szeroką kantyleną, unoszącą się w górę jak te gronie beskidzkie. W trzeciej części arii dołącza się chór zza sceny – orkiestra potężnymi akordami towarzyszy – zdaje się, że śpiewają całe Beskidy pieśń nową, marzenie o nowym życiu [...]”¹⁹. W *Sałasznikach* nie brak fragmentów baletowych – góralskich tańców wiślańskich²⁰.

¹³ M. Szyndler, *Folklor w utworach Jana Sztwiertni*, dz. cyt., s. 31.

¹⁴ H. Miśka, *Dwudziestowieczne prezentacje opery ludowej Sałasznicy*, [w:] *Jan Sztwiertnia (1911-1940). Człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 81.

¹⁵ Zob. <http://www.youtube.com/watch?v=uTB-i7G39Z8> [dostęp: 20.10.2017] (fragment *Sałaszników* w wykonaniu zespołu „Śląsk”, opublik. 25.10.2011).

¹⁶ D. Musiołowa, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 248.

¹⁷ M. Szyndler, *Folklor w utworach Jana Sztwiertni*, dz. cyt., s. 31.

¹⁸ Zob. H. Miśka, *Solowa twórczość wokalna Jana Sztwiertni*, dz. cyt. (płyta CD dołączona do książki).

¹⁹ J. Drozd, *Jan Sztwiertnia*, [w:] *Udział ewangelików śląskich w polskim życiu kulturalnym*, red. T. Wojak, Warszawa 1974, s. 195.

²⁰ Tamże: <http://www.youtube.com/watch?v=uTB-i7G39Z8> [dostęp: 20.10.2017] (fragment *Sałaszników* w wykonaniu zespołu „Śląsk”, opublik. 25.10.2011).

Powstanie opery było możliwe dzięki samokształceniowym studiom twórcy nad harmonią, kontrapunktem i instrumentacją. Pozwoliło na nie posiadanie przez kompozytora-samouka własnego pianina²¹. W późniejszym okresie Sztwiertnia opracował drugą wersję dzieła²². W liście, napisanym w Równem, podał taką motywację swej pracy nad *Salasznikami* i innymi utworami: „Ja muszę pisać; skłania mię do tego siła wewnętrzna”²³.

Sztwiertnia skomponował także muzykę do widowiska *Wesele wiślańskie*, opartego na rymowanych tekstach Dyrny²⁴.

Od 1934 r. twórca *Salaszników* mieszkał w budynku, zajmowanym wcześniej przez szkołę, znajdującym się w centralnej części Wisły Centrum, bardzo blisko kościoła ewangelickiego²⁵.

W latach trzydziestych Sztwiertnia szczególnie intensywnie doskonalił warsztat kompozytorski w zakresie muzyki fortepianowej, pragnąc rozwinąć swój dorobek w tej dziedzinie²⁶. W 1935 r. został uczniem szkoły muzycznej w Cieszynie, będącej filią Śląskiego Konserwatorium Muzycznego w Katowicach. Szkołą kierował Jan Gawlas. Sztwiertnię uczył gry fortepianowej Aleksander Brachocki, a teorii muzyki Tadeusz Prejzner²⁷. Do kolegów Sztwiertni w szkole muzycznej należał późniejszy twórca zespołu „Śląsk” – Stanisław Hadyna²⁸. Wspominając Sztwiertnię na początku lat dziewięćdziesiątych XX w., podkreślił wielki talent kompozytorski artysty: „[...] urodził się [...] pod znakiem astrologicznym „bliźniąt”, podobnie jak Ryszard Wagner, Robert Schumann, Ryszard Strauss, [Jakub] Offenbach...”²⁹.

²¹ R. Gabryś, *W 100. Rocznicę urodzin Jana Sztwiertni*, dz. cyt., s. 38.

²² Tenże, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 141; M. Dziadek, *Sztwiertnia Jan*, dz. cyt., s. 988.

²³ Cyt. za R. Gabryś, „[...] przeważnie siedzę w swej klatce i stawiam kropki [...]”, [w:] *Jan Sztwiertnia (1911-1940). Człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 47.

²⁴ L. B. [L. Brożek], *Ferdynand Dyrna 1875-1957*, „Zaranie Śląskie” 1957, z. 1-2, s. 107-108.

²⁵ M. Szlaur-Bujok, *Jan Sztwiertnia – niepospolity wiejski nauczyciel*, dz. cyt., s. 73.

²⁶ Zob. T. Orłow, *Fugi fortepianowe Jana Sztwiertni – analiza formalna*, [w:] *Jan Sztwiertnia (1911-1940). Człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 75-80.

²⁷ R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 141-142; R. Hanke, *Słownik biograficzny polskiego śpiewactwa*, dz. cyt., s. 207-208; J. Bauman-Szulakowska, *Polska kultura muzyczna na Śląsku Górnym i Cieszyńskim w latach 1922 – 1939. Próba syntezy*, Katowice 1994, s. 65.

²⁸ Zob. S. Hadyna, *Jan Sztwiertnia*, [w:] *Kalendarz Cieszyński 1992*, Cieszyn 1991, s. 128-131 (wspomnienie Hadyny o Janie Sztwiertni).

²⁹ Tamże, s. 130.

W tym samym okresie Sztwiertnia popularyzował sztukę taneczną, prowadząc wspólnie z Jerzym Drozdem zespół o nazwie „Grupa Regionalna”, założony przez obu muzyków w 1935 r. Tancerze z „Grupy Regionalnej”, występujący w strojach ludowych, prezentowali tańce ze Śląska Cieszyńskiego³⁰. Drozd pisał po latach o przyjaciołach: [...] Jan Sztwiertnia wyglądał oryginalnie, bardzo wysoki blondyn, nadmiernie chudy, a nawet mizerny, z drucianymi okularami na nosie, w ubraniu przeważnie ze starszego sąsiada, w długim starym płaszczu z grubą bardzo wypchaną teczką pod pachą – zawsze zamysłony – budził u złośliwców lekceważenie i kpiny. Jednak kto z nim bliżej obcował, prędko przekonywał się o jego wielkiej wartości, a jego zawsze poważne, piękne niebieskie oczy, chociaż schowane za drucianymi okularami, budziły szacunek i sympatię³¹.

We wrześniu 1935 r. na łamach czasopisma „Głos Młodzieży Ewangelickiej”, wydawanego w Wiśle, ukazał się artykuł Jana Sztwiertni *Muzyka polska w niebezpieczeństwie*. Autor zwrócił uwagę na konieczność popularyzacji muzyki poważnej wśród polskiego ludu. Jako nauczyciel-muzyk przekonywał o wartościach wychowawczych obcowania z muzyką. Według niego, kontakt z muzyką wpływa pozytywnie na emocje i psychikę odbiorców, zaś w przypadku wykonawców, grających czy śpiewających w zespołach, rozwija indywidualne i zespołowe poczucie odpowiedzialności, subordynację i karność. Uważał, iż życie muzyczne powinno być wspierane państwowym mecenasem, przejawiającym się np. w finansowaniu konkursów dla kompozytorów oraz konkursowych przeglądów zespołów wokalnych i instrumentalnych. Skrytykował większość polskiego społeczeństwa za słabo rozwiniętą muzykalność oraz niski poziom uczestnictwa w kulturze muzycznej³².

Jan Sztwiertnia wniósł także wkład do dorobku polskiej etnografii, bowiem zbierał na terenie Wisły pieśni ludowe, notując teksty i nuty³³.

³⁰ R. Hanke, *Słownik biograficzny polskiego śpiewactwa*, dz. cyt., s. 208.

³¹ J. Drozd, *Wspomnienie o Janie Sztwiertni*, [w:] *25 lat Szkoły Muzycznej w Cieszynie*, oprac. E. Baron, J. Drozd, I. Myrdacz, Cieszyn 1959, s. [33].

³² Zob. J. Sztwiertnia, *Muzyka polska w niebezpieczeństwie*, „Głos Młodzieży Ewangelickiej”, 1935, nr 7, s. 135-137 (Wiśła, wrzesień 1935).

³³ Zob. *Pieśni ludowe polskiego Śląska*, wyd. i kom. J. Ligęza i S.M. Stoiński, t. II, *Pieśni balladowe o zalotach i miłości*, Kraków 1938, s. 266, 587, 655-656 (teksty oraz nuty trzech pieśni: *Czerwona, szateczka, modre piski na krzyż, Szła dziewczeczka pod wodę* i *Szła dziewczeczka przez polanę*, zanotowane przez Jana Sztwiertnię w 1936 r. w Wiśle). *Szła dziewczeczka pod wodę* oraz *Szła dziewczeczka przez polanę* to dwie wersje tej samej pieśni, zob. H. Miśka, *Solowa twórczość wokalna Jana Sztwiertni*, dz. cyt., s. 28.

Rok 1936 to data podjęcia przez Sztwiertnię studiów w katowickim konserwatorium muzycznym. Artysta studiował pedagogikę muzyczną i kompozycję. Kompozycji uczył się u Tadeusza Prejznera, pod kierunkiem którego kształcił się wcześniej w Cieszynie³⁴. Godził studia w Katowicach z pracą pedagogiczną i chórmistrzowską w Wiśle³⁵. Prejzner liczył na światową karierę uzdolnionego studenta, mówiąc o wiślańskim pedagogu i organiście: „Ten się w Europie nie zmieści”³⁶.

Do ważnych dzieł Sztwiertni należy poemat symfoniczny *Śpiący rycerze w Czantorii*, będący wersją muzyczną wiślańskiej wersji legendy o śpiących rycerzach. Utwór kompozytora na chór męski to pieśń-kantata *Rycerze*, wykonywana w 1938 r. na zjeździe Chórów Polskich w Gdańsku. Był to utwór pojawiający się najczęściej spośród wszystkich dzieł, znajdujących się w programie występów³⁷. Twórca *Rycerzy* komponował też muzykę religijną³⁸. Część pieśni chóralnych Jana Sztwiertni wydrukowano w piśmie „Śpiewak Śląski”, z którym od 1937 r. ukazywały się dodatki z nutami³⁹.

Jan Sztwiertnia prowadził działalność w swym środowisku wyznaniowym, uczestnicząc w działaniach, podejmowanych przez Związek Polskiej Młodzieży Ewangelickiej⁴⁰.

Popularyzacji osoby i twórczości wiślańskiego kompozytora w regionie dobrze służył artykuł Jana Sławiczka, zawierający elementy reportażu, zamieszczony w 1937 r. w piśmie „Zaranie Śląskie”. Sławiczek zachęcał czytelników do przyjścia artyście z pomocą w rozwoju talentu⁴¹.

³⁴ R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 142.

³⁵ J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI-XX wieku*, Bielsko-Biała 1998, s. 292 (hasło dot. Jana Sztwiertni).

³⁶ Cyt za J. Golec, S. Bojda, *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej*, dz. cyt., s. 245.

³⁷ R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911 – 1940)*, dz. cyt., s. 142; H. Miśka, *Solowa twórczość wokalna Jana Sztwiertni*, dz. cyt., s. 27; J. Bauman-Szulakowska, *Polska kultura muzyczna na Śląsku Górnym i Cieszyńskim*, dz. cyt., s. 138.

³⁸ J. Bauman-Szulakowska, *Polska kultura muzyczna na Śląsku Górnym i Cieszyńskim*, dz. cyt., s. 176.

³⁹ R. Hanke, *Śląsk śpiewa. Dzieje polskiego śpiewactwa Górnego Śląska*, Katowice 1991, s. 159.

⁴⁰ R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 142.

⁴¹ J. Sławiczek, *U wiślańskiego kompozytora*, „Zaranie Śląskie”, (Katowice, Cieszyn) 1937, z. 3, s. 217.

Od początku lat trzydziestych Sztwiertnia prowadził w Wiśle chór męski „Echo”. 8 czerwca 1939 r. zorganizował koncert w ewangelickim Domu Zborowym w Wiśle, na którym dyrygował swym chórem⁴².

W roku wybuchu II wojny światowej Jan Sztwiertnia uzyskał dyplom na Wydziale Pedagogicznym katowickiego konwersatorium. Nie zdążył zakończyć edukacji akademickiej w zakresie kompozycji. Sukcesem Sztwiertni był jego koncert kompozytorski, który odbył się w Katowicach w 1939 r. Koncert zaowocował otrzymaniem przez twórcę stypendium województwa śląskiego na studia w Paryżu. Muzyk nie wykorzystał stypendium z powodu rozpoczęcia przez Niemców działań wojennych i objęcia kraju okupacją hitlerowską⁴³. Znacznie więcej szczęścia miał inny wybitny polski kompozytor, Michał Spisak, który podobnie jak Sztwiertnia ukończył konserwatorium w Katowicach. W 1937 r. otrzymał stypendium ufundowane przez Wydział Oświecenia Publicznego Urzędu Wojewódzkiego i wyjechał na studia do Paryża, gdzie pozostał jako emigrant⁴⁴. Badacz i popularyzator śląskiej kultury muzycznej, Mateusz Płomiński ocenił Spisaka i Sztwiertnię jako artystów należących w latach trzydziestych do grupy „[...] utalentowanych, a najmłodszych” kompozytorów śląskich⁴⁵.

W okresie okupacji Sztwiertnia znalazł się w bardzo trudnej sytuacji materialnej. Jego przyjaciel, pedagog i dyrygent Jerzy Drozd, wspominał: „Rok 1940. Zima miała się ku końcowi [...] Wybraliśmy się na nartach w okolice Soszowa i Stożka. Pogoda była bezchmurna. Byliśmy bez pracy, niepewni jutra. Wokół nas ściele się nieprzemierzona biel. Jakiż okropny kontrast w stosunku do wszystkiego, co się dzieje na świecie”⁴⁶.

⁴² J. Fojcik, *Materiały do dziejów ruchu śpiewaczego na Śląsku*, Katowice 1961, s. 302.

⁴³ J. Golec, S. Bojda, *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej*, dz. cyt., s. 245.

⁴⁴ J. Bauman-Szulakowska, *Polska kultura muzyczna na Śląsku Górnym i Cieszyńskim*, dz. cyt., s. 134.

⁴⁵ M. Płomiński, *O śląską nutę. Kultura muzyczna Śląska w latach 1922-1939*, Kraków 1997, s. 102-103.

⁴⁶ Cyt. za W. Oszelda, *W 25. rocznicę śmierci zapomnianego kompozytora. Nie doczekał światowej sławy*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej” nr 8, 1965, s. nienumerowana. W. Oszelda cytuje wypowiedź Jerzego Drozda ze spotkania na temat Jana Sztwiertni, jakie odbyło się w 1965 r. w Cieszynie na okoliczność 25. rocznicy śmierci kompozytora. Organizatorami wieczornicy były Państwowa Szkoła Muzyczna w Cieszynie i Klub Propozycji, prowadzony przez „Głos Ziemi Cieszyńskiej”. Spotkanie wspomnieniowe stanowiło jedną z imprez Klubu Propozycji; Soszów i Stożek to beskidzkie szczyty, znajdujące się w okolicach Wisły.

23 czerwca 1940 r. doszło do aresztowania Sztwiertni w Wiśle przez gestapowców⁴⁷. Ciotka kompozytora, Maria Sztwiertnia, wspominała z bólem tamten dzień: „Przyszłam do domu i poprosiłam córkę, żeby napisała list do ojca [...]. Córka napisała list, już go wkładała do koperty, gdy nagle wpadła do nas jak bomba sąsiadka Zuzanna Bączek i zaczęła wołać od progu: „Sztwiertnino waszego Janka prowadzą gestapowcy, jak nie chcecie wierzyć to popatrzcie przez okno”. Wyjrzałam i zobaczyłam rzeczywiście jak ośmiu gestapowców prowadziło Janka. Mieli skierowane w jego stronę lufy karabinów, a Janek musiał trzymać ręce uniesione w górę”⁴⁸. Po aresztowaniu Sztwiertnia został osadzony w cieszyńskim więzieniu. Następnym miejscem uwięzienia muzyka był obóz Mauthausen-Gusen⁴⁹. Niemcy nieprzypadkowo osadzili w obozie polskiego nauczyciela i zarazem twórcę polskiej śląskiej muzyki. Autorka monografii pt. *Polska kultura muzyczna na Śląsku Górnym i Cieszyńskim w latach 1922-1939* (Katowice 1994), Jolanta Bauman-Szulakowska, słusznie uznała twórczość Sztwiertni za przykład walki kompozytorów Polaków w obronie polskiego języka i polskiej kultury na Śląsku, będącej „regionalistycznym odbiciem orientacji ogólnopolskich”⁵⁰.

KL Mauthausen-Gusen miał najwyższą, trzecią kategorię w skali surowości reżimu hitlerowskich obozów koncentracyjnych. W obozie Sztwiertnia był zmuszany do pracy w kamieniołomach⁵¹. Ciężka praca przerwała próby obozowej działalności konspiracyjnej. Wyraz takich działań stanowiło skomponowanie przez Sztwiertnię hymnu więźniów⁵². Ostatnim dniem życia wiślańskiego nauczyciela i muzyka był 29 sierpnia 1940 r.⁵³ Współwięzień, proboszcz parafii ewangelickiej w Wiśle, ks. Andrzej Wantuła, tak opisał po wojnie ostatnie chwile życia współpracownika i przyjaciela, wycieńczonego ciężką pracą i dobitego przez więźnia funkcyjnego-nadzorcę: „Sztubowy, opróżniając izbę przed wydawaniem jedzenia, zauważył skulonego na swoim barłogu Janka. Rozgniewany, iż ten mimo ogólnego wezwania nie wynosi się, porwał go i ściągnął na podłogę. Janek, przytomny jeszcze, tłumaczył słabym głosem: - Ich kann nich... [Ich kann nicht – nie mogę] – Du willst nicht! [nie

⁴⁷ R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 142.

⁴⁸ M. Sztwiertnia, *Przyjaciół poznaje się w biedzie*, dz. cyt., s. 4.

⁴⁹ R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 142.

⁵⁰ J. Bauman-Szulakowska, *Polska kultura muzyczna na Śląsku Górnym i Cieszyńskim*, dz. cyt., s. [185]-186.

⁵¹ D. Szczyńska, *Wstęp*, [w:] *By pozostali w pamięci*, dz. cyt., s. 7.

⁵² S. Dobosiewicz, *Mauthausen-Gusen. Poezja i pieśń więźniów*, Warszawa 1983, s. 169, 172.

⁵³ Zob. m.in. R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 142.

chcesz] – ryczał nad nim sztubowy, tracąc panowanie nad sobą, iż ktoś osmiela się usprawiedliwiać. Teraz Janek zaznał losu, jakiego doznawali tu przed nim i po nim niezliczeni, których jedyną winą, iż zbyt wolno umierali. Sztubowy podniósł go i cisnął na podłogę. Potem zaś usiłował nogami przysunąć go do drzwi. Janek stracił przytomność i przestał jęczeć. Rozwścieczony oprawca porwał go ostatni raz z ziemi i rzucił w otwarte drzwi izby. Ciało, odbiwszy się od ściany padło do przedsionka. Sztubowy odsunął je nogą w kąt, gdzie spoczęło w błocie. [...] głowa zwisała w dół, a z gardła wydobył się charkot”. Dwóch luterańskich pastorów-więźniów zdążyło odmówić modlitwę nad konającym⁵⁴. Przyczyną zgonu kompozytora było wycieńczenie. Więzień Paweł Cienciala podkreślił na spotkaniu zorganizowanym w Cieszynie w 1965 r., na okoliczność 25. rocznicy śmierci Sztwiertni przez szkołę muzyczną i Klub Propozycji, iż umierający „Był wychudzony na szkielet”⁵⁵. Polski więzień Gusen, Władysław Matusiak, występujący w obozie jako skrzypek, napisał o kompozytorze z Wisły: „W jego utworach śpiewa cała Ziemia Cieszyńska. Sztwiertnia, oderwany jak Anteusz od ukochaney ziemi, trawiony tęsknotą za nią, zmarł w Gusen w 1940”⁵⁶.

W obozie Mauthausen-Gusen istniało więźniarskie życie muzyczne, po części konspiracyjne. Do najważniejszych animatorów należał kompozytor Lubomir Szopiński, prowadzący od jesieni 1940 r. chór więźniów, zorganizowany przez niego wspólnie z więźniem Józefem Pawlakiem⁵⁷. Szopiński stworzył muzykę *Marsza Gusenowskiego* z tekstem więźnia Włodzimierza Wnuka, a także melodię do wiersza *Elegia*, napisanego przez więźnia Gustawa

⁵⁴ A. Wantuła, *Na dnie*, [w:] *By pozostali w pamięci*, s. 31-32. Zob. tenże, *Na dnie*, [w:] *W cieniu śmierci*, dz. cyt., s. 153-154 (publikacja tego samego tekstu). Wspomnienie bpa Wantuły zostało też ogłoszone w pracy zbiorowej zawierającej teksty popularnonaukowe i wspomnieniowe: zob. *Losy wojenne ks. Andrzeja Wantuły*, wstępem opatrzyła A. Błahut-Kowalczyk, o pobycie ks. Wantuły na Obczyźnie napisał J. Kłaczek, postać Jana Sztwiertni przybliżyła L. Szkaradnik, pozostałe teksty przygotowała i opracowała redakcyjnie B. Żyszkowska, część przypisów opracowała E. Grochalowa, Cieszyn 2005.

⁵⁵ W. Oszelda, *W 25. rocznicę śmierci zapomnianego kompozytora*, dz. cyt., s. nnr. Więcej informacji o tym spotkaniu: zob. przypis 46.

⁵⁶ W. Matusiak, *Pięciolinia z kolczastego drutu*, [w:] *Pamiętamy. Jednodniówka wydana z okazji XXII-lecia wyzwolenia obozów koncentracyjnych Mauthausen-Gusen. Biuletyn nr 2, Oskarżamy. Zbiór wspomnień i wierszy obozowych wydany przez Klub Mauthausen-Gusen przy Zarządzie Okręgu Związku Bojowników o Wolność i Demokrację w Katowicach*, Katowice 1967, s. 15.

⁵⁷ S. Dobosiewicz, *Mauthausen-Gusen. Poezja i pieśń więźniów*, dz. cyt., m.in. s. 33, 182-189 (na s. 182-189 rozdz. VI: *Chór obozowy Lubomira Szopińskiego*).

Przeczka na okoliczność śmierci generała Władysława Sikorskiego. Inny uwięziony muzyk, Gracjan Guziński, skomponował m.in. pieśń *Zew*, znaną też jako *Marsz*⁵⁸. Guziński to także twórca muzyki do *Marsza Gusenowców* i pieśni *Golgota moja*⁵⁹. Gusenowskie pieśni komponowali też Waclaw Gaziński i Edward Unkiewicz⁶⁰. Jesienią 1940 r. w obozie powstała więziarska orkiestra, założona przez Józefa Pawlaka⁶¹. Autor opracowania poświęconego wierszom i pieśniom, tworzonym przez więźniów obozu Gusen, Stanisław Dobosiewicz, zaznaczył, iż „Autorzy wspomnień obozowych oceniają utwory gusenowskie przede wszystkim mając na uwadze społeczną funkcję, spełnianą przez pieśni i muzykę, zwłaszcza ich wpływ na samopoczucie więźniów i podkreślają rolę mobilizującą do walki o życie i w obronie godności ludzkiej więźniów”⁶². Taki był też cel Jana Sztwiertni jako kompozytora hymnu z 1940 r.

W 1945 r. w krakowskim „Dzienniku Polskim” ukazał się artykuł kompozytora Jana Maklakiewicza, poświęcony kompozytorom ze Śląska Cieszyńskiego, nieznanym poza regionem. Autor wspomniał o swym przedwojennym spotkaniu z Janem Sztwiertnią, podkreślając ogromny talent twórcy i miłość Sztwiertni do rodzinnej ziemi. Dostrzegł w twórczości zamordowanego muzyka miłość do ojczystych stron, stwierdzając: „W jego utworach śpiewa cała ziemia cieszyńskiego Śląska i za tę miłość do rodzimej ziemi, do tych szumiących lasów zginął męczeńską śmiercią Jan Sztwiertnia, nieznan kompozytor, zamordowany przez Niemców [...]”⁶³.

⁵⁸ Tamże, s. 38, s. nnr. (fotokopia nut autorstwa Szopińskiego z tekstem Guzińskiego; jedna z ilustracji we wkładce z kopiami zdjęć między s. 128 a 129), 159.

⁵⁹ Tamże, s. nnr. na prawo od s. 129 (fotokopia rękopisu z nutami i tekstem, podpisanymi przez G. Guzińskiego, datowanymi: 16 XI [19]44); s. nienumerowana na prawo od 208 (fotokopia nut Gracjana Guzińskiego do tekstu Konstantego Ćwierka *Golgota moja. Pieśń Gusenowców*).

⁶⁰ Tamże, s. nnr. (fotokopie nut z tekstami wśród ilustracji we wkładce między s. 208 a 209)

⁶¹ Tamże, s. 191-196 (rozdział VII: *Orkiestra obozowa*).

⁶² Tamże, s. 221.

⁶³ J. Maklakiewicz, *Prawo głosu dla nieznanych*, „Dziennik Polski” 1945 nr 180, s. 6. Przywołany fragment cytował też Jerzy Drozd, zob. J. Drozd, *Jan Sztwiertnia. Kompozytor śląski*, [w:] „Kalendarz Ewangelicki”, R. 75, 1962, s. 82.

⁶⁴ Zob. Sz. Kędryna, A. Szefer, *Nauczyciele śląscy polegli i zamordowani w latach hitlerowskiej okupacji. Księga pamiątkowa*, Katowice 1971, s. 107; M. Walczak, *Straty osobowe polskiego środowiska nauczycielskiego w okresie wojny i okupacji hitlerowskiej 1939-1945*, Warszawa 1984, s. 340; *Lista ofiar. Imienny wykaz nauczycieli poległych, zamordowanych oraz zmarłych wskutek prześladowań w okresie okupacji hitlerowskiej 1939-1945*,

Postać zamęczonego pedagoga i kompozytora została utrwalona na liściach strat osobowych polskiego środowiska nauczycielskiego⁶⁴ i muzycznego⁶⁵, zestawionych przez historyków. Ludwik Brożek zamieścił biogram Sztwiertni na *Liście strat kultury polskiej*, ogłoszonej w piśmie „Zaranie Śląskie”⁶⁶. Nieco obszerniejszą informację biograficzną napisał Józef Dzwonek, przygotowując publikację o tematyce lokalnej, zatytułowaną *Wisła w jarzynie hitlerowskim 1939-1945*⁶⁷.

Największe dzieło Sztwiertni, opera ludowa *Sałasznicy*, stanowi stałą pozycję w repertuarze zespołu „Śląsk”⁶⁸. Była wykonywana także w Teatrze im. Adama Mickiewicza w Cieszynie, co udokumentowano w publikacjach prasowych, zamieszczanych w „Głosie Ziemi Cieszyńskiej”. W 1966 r. na tej scenie odbyła się prapremiera pełnej wersji opery⁶⁹. Dzieło *Sałasznicy* zostało

[w:] M Walczak, *Działalność oświatowa i martyrologiczna nauczycielstwa polskiego pod okupacją hitlerowską 1939-1945*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987, s. 438; M. Walczak, *Ludzie nauki i nauczyciele polscy podczas II wojny światowej. Księga strat osobowych*, Warszawa 1995, s. 688.

⁶⁴ *Lista strat muzyków*, [w:] M. Rutkowska, E. Serwański, *Straty osobowe polskiego środowiska muzycznego w latach 1939-1945*, Warszawa 1977, s. 49.

⁶⁵ Zob. *Materiały do listy strat kultury polskiej na Śląsku w latach 1939-1945*, L. Brożek i in., „Zaranie Śląskie”, z. 4, 1960, s. 648 (krótki, jednozdaniowy biogram, podpisany [B.] [L. Brożek]).

⁶⁶ J. Dzwonek, *Wisła w jarzynie hitlerowskim 1939-1945*, Katowice 1988, s. 14 (biogram Jana Sztwiertni).

⁶⁷ I. Migocz, *Opera ludowa Sałasznicy Jana Sztwiertni w repertuarze Zespołu Pieśni i Tańca „Śląsk” im. Stanisława Hadyny*, [w:] *Jan Sztwiertnia (1911-1940). Człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 87-90.

⁶⁹ Zob. *Prapremiera pierwszej beskidzkiej opery ludowej*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej” 1966 nr 10, s. 1 (niedziela, 6 III 1966); *Wicepremier Franciszek Waniółka na przedstawieniu opery ludowej „Sałasznicy”*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1966, nr 12, s. 1 (niedziela, 20 III 1966); „*Sałasznicy*” w centrum zainteresowania (wywiad z inicjatorem wystawienia dzieła J. Sztwiertni – dyr. J. Drozdem), „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1966, nr 15, s. 4 (niedziela, 10 IV 1966); *W dniach oświaty, książki i prasy. Cieszyńska Wiosna Artystyczna*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1966, nr 20, s. 4 (niedziela, 15 V 1966); *Wyśpiewał piękno Beskidów*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1966, nr 29, s. 6 (niedziela, 17 VII 1966); *III Tydzień Kultury Beskidzkiej*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1966, nr 31, s. 2 (niedziela, 31 VII 1966). Zob. też [T. Kaczyński], *Beskidzka opera ludowa*, „Ruch Muzyczny”, 1966, nr 21, s. 2; H. Miśka, *Dwudziestowieczne prezentacje opery ludowej Sałasznicy*, [w:] *Jan Sztwiertnia (1911-1940). Człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 81-85; J Drozd, „*Sałasznicy*” Jana Sztwiertni, [w:] *40 lat Państwowej Szkoły Muzycznej w Cieszynie*, oprac. E. Baron i in., Cieszyn 1974, s. 26-29; M. Pindór, *Teatr w Cieszynie i jego stulecie dzieje (1910-2010)*, Cieszyn 2010, s. 76-80 (rozdział „*Sałasznicy*” Jana Sztwiertni, w teatrze im. Mickiewicza; M. Pindór pisze

zarejestrowane przez radiowców z Katowic⁷⁰. W 1967 r. zaprezentowano prawie całe widowisko w Telewizji Katowice⁷¹. Inscenizacje teatralne doczekały się wypowiedzi publicystycznych, w tym recenzji⁷².

Jan Sztwiertnia został upamiętniony pomnikiem w Wiśle, dłuta Jana Hermy, będącym rzeźbiarskim wizerunkiem kompozytora. Surowiec wykorzystany przez rzeźbiarza to brąz. Postument z popiersiem odsłonięto 2 sierpnia 1981 r., w dniu rozpoczęcia XVIII Tygodnia Kultury Beskidzkiej, krótko przed czterdziestą rocznicą śmierci artysty. Do fundatorów pomnika należał pomysłodawca Jerzy Drozd. W ramach tamtego Tygodnia Kultury Beskidzkiej zaprezentowano *Sałaszników*⁷³. O pedagogu i muzyku przypomina też tablica pamiątkowa, umieszczona niedaleko pomnika, na elewacji domu, w którym mieszkał od 1934 r., a od 1995 r. znajduje się pomnik Jana Sztwiertni w Ustroniu, którego twórcą jest Karol Kubala⁷⁴. Postać Sztwiertni upamiętniono również tablicą, umieszczoną na budynku szkoły w Wiśle Równem, z którą był związany jako nauczyciel. Grób muzyka i pedagoga znajduje się niedaleko centrum Wisły, na cmentarzu ewangelickim Na Groniczku.

W 1986 r., czyli na okoliczność 75. rocznicy urodzin Sztwiertni, Towarzystwo Muzyczne im. Jana Sztwiertni w Cieszynie wydało jako druk biblio-

o inscenizacjach całości, względnie dużych fragmentów *Sałaszników* w teatrze w Cieszynie w latach 1964, 1966, 1981 i 2010). Prapremiera całości odbyła się w roku 1966, zob. M. Pindór, dz. cyt., s. 76 -78 i publikacje z „Głosu Ziemi Cieszyńskiej”, 1966, przywołane w pierwszej części niniejszego przypisu).

⁷⁰ „*Sałasznicy*” na taśmie, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1966, nr 51, s. 4 (niedziela, 18 XII 1966).

⁷¹ „*Sałasznicy*” na antenie TV, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1967, nr 7, s. 1 (niedziela, 12 II 1967). Emisję *Sałaszników* w Telewizji Katowice zapowiadano na niedzielę 12 lutego 1967 r., godz. 12.45; tamże, s. 1.

⁷² Zob. Z. Karski, *Głos w sprawie „Sałaszników”*. *Aby trud nie poszedł na marne*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1966, nr 14, s. 4 (niedziela, 3 IV 1966); W. Most, *Zaduma nad „Sałasznikami”*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1966, nr 12, s. 4 (niedziela, 20 III 1966; recenzja); A. Dygacz „*Sałasznicy*” *Jana Sztwiertni*, „Trybuna Robotnicza”, 1966, nr 80, s. 3 (Katowice, 5 IV 1966; recenzja); R. Gabryś, *Wiślański Szymanowski*, „Dziennik Zachodni”, 1982, nr 96, wyd. AI, s. 5 (Katowice, 2 czerwca 1982; recenzja); R. Gabryś, *Sałasznicy*, „Zwrot”, (czeski Cieszyn), 1982, nr 9, s. 70-72 (recenzja).

⁷³ Zob. m.in. K. Fober, *W hołdzie Janowi Sztwiertni*, „Życie Muzyczne”, 1981, nr 11, s. 24; H. Kalus, *W hołdzie Janowi Sztwiertni*, „Poglądy”, 1981, nr 19, s. 16-17; R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 142; R. Gabryś, *Janowi z Beskidu in memoriam*, „Katowicki Informator Kulturalny”, 1989, nr 10, s. 23.

⁷⁴ R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 142.

filski wiersz Wilhelma Przechka *Tercet*, dedykowany Janowi Sztwiertni, poświęcony osobie i spuściźnie kompozytora. Była to pierwsza publikacja towarzystwa⁷⁵.

Dorobek Sztwiertni jest obecny w repertuarze amatorskich zespołów chórальных ze Śląska Górnego i Cieszyńskiego⁷⁶, w tym ewangelickich.

Twórczość sceniczna, symfoniczna, kameralna, organowa, fortepianowa i wokально-instrumentalna Sztwiertni ma prawie wyłącznie zasięg regionalny, choć zasługuje na popularyzację na skalę ogólnopolską, a nawet za granicą. Warto, by weszła do repertuaru większej niż dotąd liczby zespołów amatorskich oraz artystów i zespołów profesjonalnych, a także, w bardziej znaczącym stopniu niż obecnie, do kanonu pedagogicznego szkół i uczelni muzycznych. Może w tym pomóc fakt, że nuty części utworów ogłoszono w publikacjach drukowanych⁷⁷. Animatorzy amatorskiego i zawodowego życia muzycznego znajdują w naukowych, popularyzatorskich publikacjach muzykologicznych wiele informacji o dorobku Sztwiertni i dostępności nut w zbiorach bibliotecznych, w tym katalogi (spisy) jego dzieł⁷⁸.

⁷⁵ Zob. W. Przechek, *Tercet*, red. B. Gieburowska i R. Gabryś, Cieszyn 1986 (pierwsza publikacja Towarzystwa Muzycznego im. Jana Sztwiertni w Cieszynie, nakład 300 egzemplarzy ręcznie liczbowanych).

⁷⁶ Zob. m.in. L. Markiewicz, *Kronika Śląskiego oddziału Polskiego Związku Chórów i Orkiestr 1975-1986*, Katowice 1998, s. 49-50, 55-56, 62-63.

⁷⁷ R. Gabryś, *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, dz. cyt., s. 142.

⁷⁸ Zob. m.in. H. Miśka, *Solowa twórczość wokalna Jana Sztwiertni*, dz. cyt. s. różne; R. Gabryś, *Jan Sztwiertnia (1911-1940). Człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. różne; W. Wroński, *Kompozytorzy śląscy*, „Życie Śpiewacze”, 1953, nr 3, s. 14-15 (notatka W. Wrońskiego o Janie Sztwiertni, uzupełniona na s. 14-15 *Wykazem utworów chórальных Jana Sztwiertni*); B. Gieburowska-Gabryś, *Muzyka instrumentalna Jana Sztwiertni*, [w:] *Kultura muzyczna ziemi cieszyńskiej. Twórczość i życie muzyczne*, Katowice 1977, s. 57-69 (s. 67-68: *Spis kompozycji Jana Sztwiertni*, w podziale na muzykę sceniczną, orkiestrową, kameralną, utwory fortepianowe oraz muzykę organową i wokálną); K. Musioł, *Cieszyniana w Archiwum Śląskiej Kultury Muzycznej*, [w:] *Z zagadnień folkloru muzycznego na Śląsku Cieszyńskim*, red. J. Kubik, Katowice 1977, s. 157-160; B. Gieburowska, *Trzy pieśni do słów Leopolda Staffa – ostatnie opus Jana Sztwiertni*, [w:] *Górnośląski almanach muzyczny*, red. K. Bula i in., Katowice 1988, s. 52-66; *Katalog ważniejszych kompozycji*, [w:] J. Bauman-Szulkowska, *Polska kultura muzyczna na Śląsku Górnym i Cieszyńskim*, dz. cyt., s. 249-250 (spis dzieł muzycznych Sztwiertni); H. Miśka, *Zapomniane pieśni solowe Jana Sztwiertni*, [w:] *Wartości w muzyce. Zarys współczesnych badań nad wartościami w muzyce*, red. J. Uchyła-Zroska, Katowice 2010, s. 108-115; H. Miśka, *Inspiracje folklorystyczne w twórczości wokalnej Jana Sztwiertni*, [w:] *Wokalistyka w Polsce i na świecie*, red. E. Sąsiadek i in. Wrocław 2011, s. 163-172; H. Miśka, *Jan Sztwiertnia – kompozytor zapomniany*, dz. cyt., s. 95-104.

Setna rocznica urodzin Jana Sztwiertni (2011) została utrwalona m.in. przez popularnego pisarza Jerzego Pilcha, pochodzącego z Wisły. Pilch zanotował w swoim dzienniku przemyślenia o muzyku i tradycji upamiętniania jego osoby⁷⁹. 20 października napisał na temat roku 2011: „Gdyby śmierć potoczyła się inaczej, rok Czesława Miłosza mógłby być rokiem Jana Sztwiertni. Rok wielkiego poety – rokiem wielkiego kompozytora. Może rokiem ich obu?”⁸⁰.

W 2013 r. Telewizja Polska Katowice i Silesia Film wyprodukowały film Dagmary Drzazgi *Muzyka i cisza*, stanowiący prezentację sylwetki Jana Sztwiertni. Produkcję współfinansował Śląski Instytut Filmowy. Część zdjęć wykonano w muzeum KL Mauthausen. Pokazano miejsca na Śląsku Cieszyńskim, związane z biografią kompozytora, a także piękne wiślańskie krajobrazy. Dzieło zostało dobrze przyjęte przez widzów. Otrzymało dwie nagrody i jedno wyróżnienie: nagrodę „Cierpliwe oko” im. Kazimierza Karabasa na Festiwalu Mediów „Człowiek w zagrożeniu” w Łodzi (2013), nagrodę im. Macieja Łukasiewicza, przyznaną przez Stowarzyszenie Dziennikarzy Polskich (2015), wyróżnienie w kategorii filmów dokumentalnych na VII Międzynarodowym Festiwalu Filmów Historycznych i Wojskowych w Warszawie – dyplom, przyznawany przez fundację Ars Creatori, będącą organizatorem imprezy (2016)⁸¹.

Sto piąta rocznica urodzin muzyka – 2016 r., stała się okazją do popularyzacji jego twórczości na skalę ogólnopolską i międzynarodową, co jest zasługą Instytutu Muzyki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W 2016 r. w Stephen’s Dom w Wiedniu miał miejsce koncert monograficzny, będący prezentacją części dorobku kompozytorskiego Sztwiertni. Wykonano jego niedokończoną *Symfonię organową*, uzupełnioną przez Tomasza Orłowa z Akademii Muzycznej im. Karola Szymanowskiego w Katowicach. Sztwiertnia skomponował tylko zarys pierwszej części, natomiast T. Orłow dokończył dzieło w duchu idei kompozytora, nadając symfonii pięcioczęściową formę, tworząc przy tym metodą improwizacji. T. Orłow ukończył też pracę nad materiałem nutowym symfonicznego utworu Sztwiertni. W planach jest druk publikacji muzykologicznej na temat rekonstrukcji *Symfonii organowej*.

⁷⁹ Zob. J. Pilch, *Dziennik*, Warszawa 2012, s. 430-442 (zapiski dziennikowe J. Pilcha z 20, 21 i 22 października oraz z 1, 2, 7, 8 i 9 listopada tego roku 2011).

⁸⁰ Tamże, s. 430 (notatka dziennikowa J. Pilcha, datowana 20 października 2011).

⁸¹ Zob. <http://filmpolski.pl/fp/index.php?film=1233980> [dostęp: 29.12.2018]: opis filmu D. Drzazgi *Muzyka i cisza* z 2013 r. Zob. też <https://www.youtube.com/watch?v=FKZ-HZQ15sNg> [dostęp: 29.12.2018]: trailer filmu *Muzyka i cisza*.

Jan Sztwiertnia to ważna postać w dziejach ojczystej kultury. Był polskim artystą zamordowanym przez hitlerowców, który, gdyby nie poniósł męczeńskiej śmierci, mógłby w znacznie większym stopniu niż do 1939 r. współtworzyć polską kulturę muzyczną. Z uwagi na poziom utworów kompozytora⁸², trzeba się zgodzić z opiniami śląskich muzyków, że kompozytor mógł osiągnąć karierę zagraniczną. Jego popularność nie dorównałaby skali recepcji twórczości Fryderyka Chopina, ale twórczość muzyka z ziemi cieszyńskiej mogłaby osiągnąć podobny rozgłos jak spuścizna Karola Szymanowskiego, a nawet większy. Jan Sztwiertnia to niezasłużenie mało znany polski kompozytor.

Bibliografia

1. *III Tydzień Kultury Beskidzkiej*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1966, nr 31, s. 2.
2. Bauman-Szulakowska J., *Polska kultura muzyczna na Śląsku Górnym i Cieszyńskim w latach 1922-1939. Próba syntezy*, Katowice 1994.
3. [Brożek L.], L.B., *Ferdynand Dyrna 1875-1957*, „Zaranie Śląskie”, 1957, z. 1-2, s. 107-108.
4. Dobosiewicz S., *Mauthausen-Gusen. Poezja i pieśń więźniów*, Warszawa 1983.
5. Drozd J., *Jan Sztwiertnia*, [w:] *Udział ewangelików śląskich w polskim życiu kulturalnym*, red. T. Wojak, Warszawa 1974.
6. Drozd J., *Jan Sztwiertnia. Kompozytor śląski*, „Kalendarz Ewangelicki”, R. 75, 1962, s. 82.
7. Drozd J., „*Salasznicy*” *Jana Sztwiertni*, [w:] *40 lat Państwowej Szkoły Muzycznej w Cieszynie*, oprac. E. Baron i in., Cieszyn 1974.
8. Drozd J., *Wspomnienie o Janie Sztwiertni*, [w:] *25 lat Szkoły Muzycznej w Cieszynie*, oprac. E. Baron, J. Drozd, I. Myrdacz, Cieszyn 1959.
9. Drzazga D., *Muzyka i cisza*, 2013 [opis filmu], <http://filmpolski.pl/fp/index.php?film=1233980> [dostęp: 29.12.2018].
10. Drzazga D., *Muzyka i cisza*, 2013 [trailer filmu], <https://www.youtube.com/watch?v=FKZHZQ15sNg> [dostęp: 29.12.2018].
11. Dygacz A., „*Salasznicy*” *Jana Sztwiertni*, „Trybuna Robotnicza”, 1966, nr 80, s. 3.
12. Dziadek M., *Sztwiertnia Jan (ur. Ustroń, 1 czerwca 1911, zm. Gusen obóz koncentracyjny, 29 sierpnia 1940)*, [w:] *Kompozytorzy polscy 1918-2000*, red. M. Piwowski, t. II, *Biogramy*, Gdańsk-Warszawa 2005.
13. Dzwonek J., *Wiśła w jarzmie hitlerowskim 1939-1945*, Katowice 1988.
14. Fober K., *W hołdzie Janowi Sztwiertni*, „Życie Muzyczne”, 1981, nr 11, s. 24.
15. Fojcik J., *Materiały do dziejów ruchu śpiewaczego na Śląsku*, Katowice 1961.
16. Gabrys R., *Janowi z Beskidu in memoriam*, „Katowicki Informator Kulturalny”, 1989, nr 10, s. 23.
17. Gabrys R., *Salasznicy*, „Zwrot”, [czeski Cieszyn], 1982, nr 9, s. 70-72.

⁸² Zob. m.in. H. Miśka, *Solowa twórczość wokalna Jana Sztwiertni*, dz. cyt.

18. Gabryś R., *Sztwiertnia Jan (1911-1940), kompozytor, chórmiistrz, pedagog*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XLIX, Warszawa-Kraków 2013-2014, s. 141.
19. Gabryś R., W 100. Rocznicę urodzin Jana Sztwiertni. *Dar muzycznego geniuszu*, „Śląsk” 2011 nr 9, s. 38.
20. Gabryś R., *Wiślański Szymanowski*, „Dziennik Zachodni”, 1982, nr 96, s. 5.
21. Gieburowska B., *Trzy pieśni do słów Leopolda Staffa – ostatnie opus Jana Sztwiertni*, [w:] *Górnośląski almanach muzyczny*, red. K. Bula i in., Katowice 1988, s. 52-66.
22. Gieburowska-Gabryś B., *Muzyka instrumentalna Jana Sztwiertni*, [w:] *Kultura muzyczna ziemi cieszyńskiej. Twórczość i życie muzyczne*, Katowice 1977.
23. Golec J., Bojda S., *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej*, t. 1, Cieszyn 1993.
24. Hadyna S., *Jan Sztwiertnia*, [w:] *Kalendarz Cieszyński 1992*, Cieszyn 1991, s. 128-131.
25. Hanke R., *Słownik biograficzny polskiego śpiewactwa Górnego Śląska dla upamiętania stulecia Związku Śląskich Kół Śpiewaczych 1910-2010*, Katowice 2010, s. 207-208.
26. Hanke R., *Śląsk śpiewa. Dzieje polskiego śpiewactwa Górnego Śląska*, Katowice 1991, s. 159.
27. *Jan Sztwiertnia*, [w:] *W cieniu śmierci. Ewangelicy – ofiary prześladowań w czasie II wojny światowej*, red. T. Wojak, Warszawa 1970.
28. [Kaczyński T.], *Beskidzka opera ludowa*, „Ruch Muzyczny”, 1966, nr 21.
29. Kalus H., W hołdzie Janowi Sztwiertni, „Poglądy”, 1981, nr 19, s. 16-17.
30. Karski Z., *Głos w sprawie „Sałaszników”*. *Aby trud nie poszedł na marne*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1966, nr 14, s. 4.
31. Kędryna Sz., Szefer A., *Nauczyciele śląscy polegli i zamordowani w latach hitlerowskiej okupacji. Księga pamiątkowa*, Katowice 1971.
32. *Lista ofiar. Imienny wykaz nauczycieli poległych, zamordowanych oraz zmarłych wskutek prześladowań w okresie okupacji hitlerowskiej 1939-1945*, [w:] M. Walczak, *Działalność oświatowa i martyrologiczna nauczycielstwa polskiego pod okupacją hitlerowską 1939-1945*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987.
33. *Losy wojenne ks. Andrzeja Wantuły*, oprac. B. Żyszkowska, E. Grochalowa, Cieszyn 2005.
34. Maklakiewicz J., *Prawo głosu dla nieznanych*, „Dziennik Polski”, 1945, nr 180, s. 6.
35. Markiewicz L., *Kronika Śląskiego oddziału Polskiego Związku Chórów i Orkiestr 1975-1986*, Katowice 1998.
36. Matusiak W., *Pięciolinia z kolczastego drutu*, [w:] *Pamiętamy. Jednodniówka wydana z okazji XXII-lecia wyzwolenia obozów koncentracyjnych Mauthausen-Gusen. Biuletyn nr 2, Oskarżamy. Zbiór wspomnień i wierszy obozowych wydany przez Klub Mauthausen-Gusen przy Zarządzie Okręgu Związku Bojowników o Wolność i Demokrację w Katowicach*, Katowice 1967.
37. Miśka H., *Dwudziestowieczne prezentacje opery ludowej Sałasznicy*, [w:] *Jan Sztwiertnia (1911-1940). Człowiek i dzieło w setną rocznicę urodzin*, red. H. Miśka, Katowice 2012.
38. Miśka H., *Inspiracje folklorystyczne w twórczości wokalne Jana Sztwiertni*, [w:] *Wokalistyka w Polsce i na świecie*, red. E. Sasiadek i in. Wrocław 2011.

39. Miśka H., *Jan Sztwiertnia – kompozytor zapomniany*, [w:] *Ziemio moja, ziemio śląska*, red. nauk. G. Darłak, Kraków 2011.
40. Miśka H., *Solowa twórczość wokalna Jana Sztwiertni – charakterystyka stylistyczna i aspekty wykonawcze*, Katowice 2010.
41. Miśka H., *Zapomniane pieśni solowe Jana Sztwiertni*, [w:] *Wartości w muzyce. Zarys współczesnych badań nad wartościami w muzyce*, red. J. Uchyła-Zroska, Katowice 2010, s. 108-115.
42. Most W., *Zaduma nad „Sałasznikami”*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1966, nr 12, s. 4.
43. Musioł K., *Cieszyńszczyzna w Archiwum Śląskiej Kultury Muzycznej*, [w:] *Z zagadnień folkloru muzycznego na Śląsku Cieszyńskim*, red. J. Kubik, Katowice 1977.
44. Musiołowa D., *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, [w:] *Śląski słownik biograficzny*, red. J. Kantyka, W. Zieliński, Katowice 1979.
45. Ogrodziński W., *Dzieje piśmiennictwa śląskiego*, [oprac.] L. Brożek, Z. Hierowski, Katowice 1965.
46. Orłow T., *Fugi fortepianowe Jana Sztwiertni – analiza formalna*, [w:] *Jan Sztwiertnia (1911-1940). Człowiek i dzieło w setną rocznicę urodzin*, Katowice 2012, s. 75-80.
47. *Pieśni ludowe polskiego Śląska*, wyd. i kom. J. Ligęza i S.M. Stoiński, t. II, *Pieśni balladowe o zalotach i miłości*, Kraków 1938.
48. Oszelda W., *W 25. rocznicę śmierci zapomnianego kompozytora. Nie doczekał światowej sławy*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1965, nr 8, s. nnr.
49. Pilch J., *Dziennik*, Warszawa 2012.
50. Pindór M., *Teatr w Cieszynie i jego stulecie dzieje (1910-2010)*, Cieszyn 2010.
51. Płomieński M., *O śląską nutę. Kultura muzyczna Śląska w latach 1922-1939*, Kraków 1997.
52. Pogorzelska M., *Sztwiertnia Jan (1911-1940)*, [w:] *Leksykon Polaków w Republice Czeskiej i Republice Słowackiej*, t. IV, red. nauk. Z. Jasiński, B. Cimała, Opole 2015.
53. *Prapremiera pierwszej beskidzkiej opery ludowej*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, nr 10, 1966, s. 1.
54. Przeczek W., *Tercet*, red. B. Gieburowska i R. Gabryś, Cieszyn 1986.
55. Rosner E., „*Sałasznicy-wiślanie*” *Ferdynanda Dyrny na tle scenopisarstwa cieszyńskiego*, „Zaranie Śląskie”, 1986, z. 1-2, s. 143-151.
56. „*Sałasznicy*” *na antenie TV*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1967, nr 7, s. 1.
57. „*Sałasznicy*” *na taśmie*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1966, nr 51, s. 4.
58. „*Sałasznicy*” *w centrum zainteresowania (wywiad z inicjatorem wystawienia dzieła J. Sztwiertni – dyr. J. Drozdem)*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, 1966, nr 15, s. 4.
59. Sławiczek J., *U wiślańskiego kompozytora*, „Zaranie Śląskie”, [Katowice, Cieszyn], 1937, z. 3, s. 217.
60. Szczypka D., *Wstęp*, [w:] *By pozostali w pamięci. W 75 rocznicę śmierci Michała Cieślara, Władysława Pawłasa i Jana Sztwiertni*, red. i oprac. D. Szczypka, Wisła 2015.
61. Szlaur-Bujok M., *Jan Sztwiertnia (1911-1940). Człowiek i dzieło*, „Rocznik Wiślański”, t. 3, 2011, s. 69.

62. Szlaur-Bujok M., *Jan Sztwiertnia – niepospolity wiejski nauczyciel i nieprowinjonalny kompozytor*, [w:] *By pozostali w pamięci. W 75 rocznicę śmierci Michała Cieślara, Władysława Pawłasa i Jana Sztwiertni*, red. i oprac. D. Szczypka, Wisła 2015.
63. Szlaur-Bujok M., *Między Ustroniem a Równem. Kilka obrazów z życia Jana Sztwiertni*, [w:] *Jan Sztwiertnia (1911-1940). Człowiek i dzieło w setną rocznicę urodzin*, red. H. Miśka, Katowice 2012.
64. Szturc J., *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI-XX wieku*, Bielsko-Biała 1998.
65. Sztwiertnia J., *Muzyka polska w niebezpieczeństwie*, „Głos Młodzieży Ewangelickiej”, 1935, nr 7, s. 135-137.
66. Sztwiertnia J., *Sałasznicy* fragment, w wykonaniu zespołu „Śląsk”, <http://www.youtube.com/watch?v=uTB-i7G39Z8> [dostęp: 20.10.2017], opublik. 25.10.2011.
67. Szyndler M., *Folklor w utworach Jana Sztwiertni*, [w:] *Jan Sztwiertnia (1911-1940). Człowiek i dzieło w setną rocznicę urodzin*, red. H. Miśka, Katowice 2012.
68. Walczak M., *Ludzie nauki i nauczyciele polscy podczas II wojny światowej. Księga strat osobowych*, Warszawa 1995.
69. Walczak M., *Straty osobowe polskiego środowiska nauczycielskiego w okresie wojny i okupacji hitlerowskiej 1939-1945*, Warszawa 1984.
70. Wantuła A., *Na dnie*, [w:] *By pozostali w pamięci... W 75 rocznicę śmierci Michała Cieślara, Władysława Pawłasa i Jana Sztwiertni*, red. i oprac. D. Szczypka, Wisła 2015.
71. *Zacni wiślanie. Słownik biograficzny*, cz. I, red. T. Łączyńska, Wisła 2000.

Adrian Uljasz – historyk, politolog. 2003 r. – doktorat z historii nowożytnej XIX w. i najnowszej (UMCS w Lublinie). 2009 r. – habilitacja z historii kultury XVIII-XX w. (Uniwersytet Warszawski). Od 2010 r. – profesor nadzwyczajny w Instytucie Historii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Jego zainteresowania naukowe oraz publikacje dotyczą głównie historii kultury XIX-XXI w., kultury książki i mediów na ziemiach polskich w XIX -XXI w., historii teatru, biografistyki historycznej, źródłoznawstwa. Najważniejsze publikacje: *Mysł polityczna Feliksa Perla* (Lublin 2005), *Hieronim Łopaciński Człowiek, dzieło, pamięć* (Lublin 2006).

Jarosław Kłaczko

Die Regierung gegenüber der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in den Jahren 1945-1951¹

Zusammenfassung: In den Jahren 1945-1951 traten in der Nachkriegsgeschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche Ereignisse ein, die ihre Geschichte bis zum Fall des Kommunismus im Jahr 1989 bestimmten. 1945 übernahmen die Kommunisten im gesamten Territorium des polnischen Staates die Macht. Die neue kommunistische Realität, der im Laufe der Zeit immer weitere Bereiche des gesellschaftspolitischen Lebens in Polen, darunter auch die konfessionellen Strukturen, untergeordnet wurden, erreichte schließlich auch die lutherische Kirche. Besonders deutlich wurde dies nach 1949, d.h. zu der Zeit, als in Polen der Stalinismus begann. 1950 nahm ein neues Organ der staatlichen Verwaltung seine Tätigkeit auf: das Amt für Bekenntnisfragen. Es war für die Gesamtheit der staatlichen Politik gegenüber den Kirchen und Religionsgemeinschaften verantwortlich. Im Falle der Evangelischen war das gleich von Anfang an besonders deutlich sichtbar. Es fiel nämlich zeitlich zusammen mit den Vorbereitungen zur Wahl des Oberhauptes der Evangelisch-Augsburgischen Kirche. Ihrem bisherigen Oberhaupt, Pfarrer Jan Szeruda, wurde die Möglichkeit einer Kandidatur verwehrt. Aus der Wahl ging eine Führung hervor, die den Standpunkt des Amtes für Bekenntnisfragen, das sein Modell einer völligen Unterordnung der kirchlichen Strukturen unter die Staatspolitik verwirklichte, berücksichtigen musste.

Dieser Zeitraum ist Gegenstand der vorliegenden Studie.

Schlüsselwörter: Evangelisch-Augsburgische Kirche, Pfarrer Jan Szeruda, Pfarrer Zygmunt Michelis, Pfarrer Karol Kotula, Pfarrer Andrzej Wantuła, Roman Darczewski, Amt für Bekenntnisfragen, kommunistisches Regime

Streszczenie: Władze państwowe wobec Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w latach 1945-1951

W latach 1945-1951 zaszły w powojennej historii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego wydarzenia, które determinowały jego dzieje aż do upadku systemu komunistycznego w 1989 r. W 1945 r. na całym terytorium państwa polskiego władzę przejęli komuniści. Nowa komunistyczna władza z biegiem czasu podporządkowywała sobie kolejne dziedziny życia społeczno-politycznego w Polsce, w tym też struktury wyznaniowe. Doosięła w końcu

¹ Dieser Text basierte auf meinen Erkenntnissen [in:] J. Kłaczko, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975*, Toruń 2010, S. 25-53.

i Kościół luterński. Było to widoczne szczególnie po 1949 r., tj. w czasie, gdy rozpoczął się w Polsce stalinizm. W 1950 r. rozpoczął swoją działalność nowy organ administracji państwowej – Urząd do Spraw Wyznań. Odpowiadał on za całokształt polityki państwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych. W przypadku ewangelików było to szczególnie widoczne już od samego początku. Zbiegło się bowiem w czasie z przygotowaniami do wyborów zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Do możliwości kandydowania nie został dopuszczony dotychczasowy zwierzchnik, ks. Jan Szeruda. Wybory zakończyły się zaś wyłonieniem władz, które musiały się liczyć ze stanowiskiem Urzędu do Spraw Wyznań, realizującego model pełnego podporządkowania się struktur kościelnych polityce państwa. Ten właśnie okres jest przedmiotem niniejszego studium.

Słowa kluczowe: Kościół Ewangelicko-Augsburski, ks. Jan Szeruda, ks. Zygmunt Michelis, ks. Karol Kotula, ks. Andrzej Wantuła, Roman Darczewski, Urząd do Spraw Wyznań, reżim komunistyczny

Summary: The Attitude of the state Authorities towards the Evangelical-Augsburg Church within 1945-1951

Within 1945-1951 the Evangelical-Augsburg Church faced developments that determined their history till the collapse of the communist regime in 1989. In 1945 the communists took over the power over the whole territory of the Polish state. As time went on the new communist authorities subordinated successive areas of the social and political life in Poland, including religious structures. Finally, this also affected the Lutheran Church. That became even more clear particularly after 1949, i.e. in the time when Stalinism emerged in Poland. In 1950 a new body of the state administration started their operation – the Office for Religious Affairs. The Office was responsible for the whole policy of the state towards the Churches and religious associations. From the very beginning that impact was particularly transparent in case of Evangelicals. The inauguration of the Office's activities coincided with preparations to the election of the head of the Evangelical-Augsburg Church. Rev. Jan Szeruda, the then superior, was not allowed to candidate. The elections ended with setting up the Church's governing bodies that had to take into account the opinion of the Office for Religious Affairs that implemented a model of the total subordination of church structures to the policy of the government. That very period is the subject of the study.

Keywords: Evangelical-Augsburg Church, rev. Jan Szeruda, rev. Zygmunt Michelis, rev. Karol Kotula, rev. Andrzej Wantuła, Roman Darczewski, Office for Religious Affairs, communist regime

Mit der Machtübernahme der Kommunisten begann in Polen im Jahr 1944 der langjährige Kampf gegen politische Gegner. Da er das Hauptziel der Regierung darstellte, trat der Kampf gegen die christlichen Kirchen um die Macht über die Seelen der polnischen Gesellschaft in den Hintergrund. In dieser Zeit konnte man beispielsweise Boleslaw Bierut bei einer Fronleichnamsprozession antreffen.

Diese – insbesondere für die römisch-katholische Kirche – relativ liberale Zeit, versuchten auch die Minderheitskirchen zu nutzen, einschließlich der Evangelisch-Augsburgischen Kirche. Die letztere kam sehr geschwächt aus dem Zweiten Weltkrieg. Im Vergleich zum Stand vom 31. August 1939 hatte sie fast 400.000 Mitglieder verloren. Auch entfielen nun die polnischen protestantischen Gemeinden aus dem Olsagebiet des Teschener Schlesien mit rund 50.000 polnischen Lutheranern. Ganze Gemeinden in Masovien, Lodz, Zagłębie und Lubelszczyzna lagen nun leer.

Ähnlich sah das Schicksal vieler protestantischer Kleriker aus, die, wie zum Beispiel Bischof Juliusz Bursche, von Besatzungsmächten ermordet wurden. Aus diesem Grund mussten neue Kirchenvorgesetzte gewählt werden.

Am 2. Februar 1945 wurde in Częstochowa ein temporäres Konsistorium gebildet, das sich aus den geistlichen Ratsmitgliedern Pf. Jan Szeruda, Pf. Zygmunt Michelis, Pf. Henryk Wendt, sowie den Laien Władysław Roguski und Maksymilian Rudowski als stv. Präsident zusammensetzte. Der Letztere war das einzige vollberechtigte Mitglied des Konsistoriums vor dem Krieg (Władysław Roguski war bis zum Ausbruch des Krieges stellvertretendes Mitglied). Die Kirchenleitung zog schnell nach Lodz um, wo alle Dokumente ediert und „per Prokura“ von Maksymilian Rudowski unterzeichnet wurden.

Am 20. Juni 1945 fand ein Priestertreffen statt, bei dem Pf. Jan Szeruda zum vorläufigen Stellvertreter des Bischofs gewählt wurde. Seine Rivalen waren Pf. Zygmunt Michelis und Pf. Karol Kotula. Michelis verlor mit zwei Stimmen, während Kotula nur eine Stimme erhielt².

Pf. Jan Szeruda übernahm auch das Amt des Präsidenten des Konsistoriums, Maksymilian Rudowski wurde zu seinem Stellvertreter. Zur gleichen Zeit wurden die geistlichen Ratsmitglieder gewählt: Pf. Karol Kotula, Pf. Zygmunt Michelis, Pf. Henryk Wendt. Stellvertreter war Pf. Adolf Gloc. Infolge des Rücktritts von Pf. Zygmunt Michelis im Jahre 1949 wurde Gloc zum Vollmitglied des Konsistoriums. Darüber hinaus wurden die säkularen Ratsmitglieder Karol Litterer, Władysław Roguski und Henryk Martens in die Kirchenleitung einbegriffen. Jan Koziel wurde zum säkularen Stellvertreter. Die Kirchenleitung wurde

² Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Biura Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów w Warszawie [Archiv des Instituts für Nationales Gedenken, Büro für Zurverfügungstellen und Archivieren von Dokumenten in Warschau] (weiter: IPN BUiAD), Urząd do spraw Bezpieczeństwa Publicznego w Warszawie [Amt für öffentliche Sicherheit in Warschau] (weiter: Uds.BP Warszawa), Sign. 01222/2691, Bericht eines Agenten vom 17 Oktober 1950, Quelle „Demokrata”, k. 148.

schließlich am 10. Juli 1945 vom Ministerium für öffentliche Verwaltung genehmigt³.

Die neue Kirchenleitung sollte im Amt bleiben, bis die künftige Synode die neue Führung gewählt habe. Dies wurde von der ersten Priesterkonferenz am 5. und 7. August 1946 bestätigt.

Zu dieser Zeit begann Pf. Zygmunt Michelis an dem neuen grundlegenden inneren Gesetz der Kirche zu arbeiten. Eines der Elemente dieses Gesetzes bestand darin, die Vorrechte des Bischofs zu begrenzen. Im Herbst 1946 präsentierte Pf. Waldemar Preiss im Gebäude der Pfarrgemeinde Bydgoszcz Jerzy Sachs einige der Grundlagen dieses Projekts⁴.

Michelis' Konzepte bezüglich des Kirchensystems sowie seine Person selbst riefen gemischte Gefühle unter den Pfarrern hervor. Es ist demnach kein Wunder, dass nach der Entscheidung des Konsistoriums, die Wahl von Pf. Zygmunt Michelis für den Posten des ersten Pfarrers der Dreieinigkeitsgemeinde anzunehmen, viele der Pfarrer ihre Haltung gegenüber dem Kirchenoberhaupt änderten. Sie äußerten ihren Widerspruch unter anderem indem sie der Wahl von Pf. Jan Szeruda zum Bischof der Kirche während der bevorstehenden Synode nicht zustimmten.

1950 begannen die Vorbereitungen der I. Synode nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs.

Bischof Jan Szeruda glaubte, dass in der neuen politischen Realität nach 1945 die Evangelisch-Augsburgische Kirche nicht mit der aktuellen Politik in Verbindung gebracht werden sollte (dies wurde von seinem Bruder Pf. Józef Szeruda bestätigt, der ihn in der Zeit vor den Wahlen zum Verfassungsgebenden Sejm im Januar 1947 überzeugte, dass die Geistlichkeit eine passive Stellung einnehmen sollte). In seinen politischen Plänen nahm der Bischof vor allem in Betracht, dass nach 1945 die politische Szene von Kommunisten dominiert werden würde. Der einzige reale Gegner der kommunistischen Ideologie blieb zu dieser Zeit die Römisch-Katholische Kirche. Da diese von einer überwältigenden Mehrheit der polnischen Bevölkerung unterstützt wurde, stellte sie eine wirkliche Macht im Land dar. Neben diesen beiden dominierenden Mächten spielte die kleine Gruppe an Evangelikern keineswegs eine führende Rolle. Sie sollten sich daher, nach Ansicht von Bischof Jan Szeruda, von der Politik distanzieren und im Schatten dieses Weltanschauungsstreits verbleiben. Offiziell äußerte der Bischof jedoch den Wunsch, Beziehungen zur Regierung herzustellen. Solch

³ H. Czembor, *Ukształtowanie się naczelných władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce po II wojnie światowej*, „Rocznik Teologiczny”, R. XXXVII, 1995, H. 2, S. 121-122.

⁴ IPN BUiAD, Uds.BP Warszawa, Sign. 01222/2691, Bericht von Pf. Jerzy Sachs vom 16 November 1950, k. 123.

eine reale Denkweise resultierte aus der Überzeugung, dass alles getan werden müsse, um diese für das Christentum ungünstige Zeit zu überstehen. Die Erfolgchancen dafür waren jedoch gering. Die Kommunisten strebten nämlich nach der vollständigen Unterordnung des polnischen Volkes in allen Lebensbereichen – sowohl den weltlich, als auch den religiösen. Das Schicksal von Bischof Jan Szeruda war somit praktisch besiegelt. Die Vorbereitungen und späteren Wahlen für das Amt des Bischofs der Kirche bestätigten dies.

Im September 1950 wurden die Kandidaten für das Bischofsamt kundgegeben. Laut dem vom Ministerium für Staatssicherheit notierten Stand war die Teilnahme von den Pfarrern Jan Szeruda, Zygmunt Michelis, Wiktor Niemczyk und Karol Kotula real. Dem Ministerium für Staatssicherheit nach hatte der Pfarrer aus der lutherischen Gemeinde in Warschau, Pf. Zygmunt Michelis, die größte Chance. Seine Position schwächte jedoch die Verstaatlichung der Kirche der Dreieinigkeit, die im August 1950 ohne jegliche Entschädigung verlief. Als Begründung wurde die angebliche Nichtbeachtung von Bauvorschriften genannt⁵. Der wahre Grund für diesen beispiellosen Schritt seitens der Regierung lag jedoch in ihrem Streben danach, die Position von Bischof Jan Szeruda zu schwächen und den Grund für einen Machtwechsel in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche zu legen.

Pf. Professor Adolf Süss und Bischof Jan Szeruda versuchten auf höchster staatlicher Ebene zu intervenieren. Ihre Bitte um eine Audienz bei Boleslaw Bierut wurde jedoch von seinem Büro abgelehnt. Die Entscheidungen der staatlichen Behörden lösten lebhaftere Reaktionen unter den Lutheranern in Polen aus. Zygmunt Michelis wurde vorgeworfen, seine versöhnliche Politik habe zu diesen Maßnahmen geführt. Die Gegner der Kirchenleitung wiederum glaubten, dass Bischof Jan Szeruda für diesen Zustand verantwortlich sei. Teilweise wurde sogar geäußert, man solle sich ein Beispiel nehmen an den Katholiken, deren von Anfang an eindeutig feindliche Einstellung gegenüber den Kommunisten ihnen bereits mehrere Siege eingebracht habe⁶.

Die Besetzung von Kircheneigentum verursachte jedoch vor allem große Empörung unter den Warschauer Gläubigen. Dies sollte am 24. September

⁵ IPN BUiAD, Uds.BP Warszawa, Sign. 01222/2691, Bericht eines Agenten vom 30 X 1950, Quelle „Doktor”, k. 129; ibidem, Auszug aus einem Bericht eines Agenten vom 18 IX 1950, Quelle „Doktor”, k. 128; vgl. auch B. Krebs, *Niemieccy i polscy protestanci pod hegemonią sowiecką – pierwsze lata powojenne i czasy polskiego stalinizmu (1945-1955)*, [in:] *Kościół zakładnikami czasów. Kościoły protestanckie Niemiec i Polski w XX wieku. Z prac Komisji Historii Kościoła PRE i EKD 1989-1999*, Warszawa 2003, S. 148.

⁶ IPN BUiAD, Uds.BP Warszawa, Sign. 01222/2691, Bericht eines Agenten vom 12 August 1950, Quelle „Żebrowski”, k. 133.

1950 bei der Gemeindeversammlung zum Ausdruck kommen Während dieser war Pf. Zygmunt Michelis offiziell gegen die Entscheidung der staatlichen Behörden. Inoffiziell habe er jedoch angeblich gesagt:

Wir brauchen kein so großes Kirchengebäude. Ich weiß nicht, wie ich es im Winter erwärme, aber es reicht mir und meiner Gemeinde, ein anderes Kirchengebäude zu haben, sogar das in der Pulawska Straße. Es geht nur darum, diese Sache „förmlich“ auszuführen. Ich habe an Herrn Albrecht geschrieben, den ganzen Plan dargestellt und um eine Audienz gebeten. Albrecht antwortete, er habe keine Zeit. Mir reicht das. Zur Zeit möchte ich der Regierung in aller Stille und inkognito helfen, aber alle Einwände und Proteste muss ich erheben, und ich muss auch an den Delegationen teilnehmen⁷.

Anfang August 1950 führte er ein Gespräch mit dem stellvertretenden Direktor des Amtes für religiöse Angelegenheiten, Roman Darczewski, in dem er seine volle Unterstützung für das Handeln der Regierung und seine Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit ihm erklärte. Die Annexion der Kirche durch den Staat hatte direkte Auswirkungen auf die Wahl des Bischofs. Aus Protest gegen diese Entscheidung zog Prof. Wiktor Niemczyk seine Kandidatur zurück⁸.

Letztendlich kam es im Jahr 1950 gar nicht zur Bischofswahl. Ende Oktober 1950 wurde Bischof Jan Szeruda vor das Amt für religiöse Angelegenheiten geladen, wo der Abteilungsdirektor für die nicht-katholischen Kirchen Roman Darczewski ihm verkündete, dass die Bischofswahl, die am 8. Dezember 1950 stattfinden sollte, von den Behörden vertagt worden war und nur nach Änderungen des innerstaatlichen Rechts erfolgen könne. Roman Darczewski verwies den Bischof darauf an die Rechtsanwaltskanzlei des Ministerratspräsidiums, wo ihm die Beamten Ronic und Schuldenfrein konkrete Anweisungen dazu erteilten, in welche Richtung die Änderungen des innerkirchlichen Rechts vorgenommen werden sollten. Die Regierung legte besonderen Wert auf die Trennung der Funktionen von Bischof, Präsident des Konsistoriums und Vorsitzender der Synode. Infolge dieser Gespräche war Bischof Jan Szeruda überzeugt, dass die Regierung die Wahl von Pf. Zygmunt Michelis zum Präsidenten des Konsistoriums oder der Synode anstrebt⁹.

⁷ Ibidem, Bericht eines Agenten vom 12 August 1950, Quelle „Żebrowski“, k. 133.

⁸ Ibidem, Auszug aus einem Bericht eines Agenten vom 18 September 1950, Quelle „Doktor“, k. 128.

⁹ Ibidem, Bericht über das Gespräch mit Pf. Szeruda vom 1 Oktober 1950, Quelle „Doktor“, k. 127.

Die Anhänger von Pf. Zygmunt Michelis waren in dieser Zeit jedoch nicht bemüht, das Amt des Bischofs für ihn zu gewinnen. Sie waren sich nämlich der geringen Chancen ihres Kandidaten bewusst. Viel mehr lag ihnen daran, ihre Vertreter im Konsistorium und anderen gewählten kirchlichen Ämtern zu haben, um Einfluss auf die Wahl des Bischofs im Wahlkollegium zu haben.

Tatsächlich wurde die Einführung von Änderungen in der Kirche weder von Michelis noch vom Amt für religiöse Angelegenheiten überwacht, sondern vom Ministerium für Öffentliche Sicherheit (MBP) übernommen; genauer gesagt von Obst. Julia Brystigierowa – der Direktorin der 5. Abteilung von MBP (Umgang mit sozialen Organisationen und Bekämpfung der Einflüsse der Kirchen). In dieser Abteilung wurden in Absprache mit dem Amt für religiöse Angelegenheiten Impulse für die nachfolgenden Ereignisse gegeben – so wurde zum Beispiel das ursprüngliche innerkirchliche Gesetz vom (seit dem 19. April 1950 existierenden) Amt für religiöse Angelegenheiten nicht anerkannt. Der stellvertretende Direktor dieses Amtes, Roman Darczewski, drängte die Kirche, die Arbeiten fortzusetzen, und die Rechtsanwaltskanzlei des Ministerratpräsidiums erteilte auch einige inoffizielle Hinweise, wie das zukünftige System der Kirche aussehen sollte. Aus diesen Vorschlägen ging hervor, dass die Macht des Bischofs auf die klerikalen Funktionen beschränkt werden sollte, während administrative Funktionen zwischen dem Konsistorium und der Synodalabteilung aufgeteilt werden sollten.

Bischof Jan Szeruda widersprach einer solchen Lösung. Er stellte auch den guten Willen der Staatsmacht in Frage, die seiner Meinung nach kein Interesse daran hatte, irgendein Dokument anzunehmen. Darüber hinaus war der Bischof der Ansicht, dass nach Verabschiedung einer Verfassung eine einheitliche Regelung der Rechtslage religiöser Konfessionen sowie der Erlass eines Rahmengesetzes erfolgen würde.

Zur gleichen Zeit versuchten die polnischen Behörden ähnliche Schritte zu unternehmen, wie ihre tschechoslowakischen oder bulgarischen Genossen. Zu diesem Zweck wurde sogar eine Delegation nach Prag geschickt, die vor Ort untersuchen sollte, wie die lokale Konfessionsverwaltung aussieht. Die Abgesandten machten unter anderem die Beobachtung, dass der Kontakt mit den Konfessionen in Polen auf streng administrative Angelegenheiten beschränkt ist, während die Behörden in der Tschechoslowakei engere Kontakte zu den Kirchen pflegen, beispielsweise durch Teilnahme an kirchlichen Zeremonien.

Mitte September 1951 imitierte Pf. Zygmunt Michelis die Gründung einer Kommission (von ihm selbst sarkastisch als Gruppe von „Patrioten-Pfarrern“

bezeichnet), bestehend aus fünf Personen, an der u. a. Pf. Karol Kotula und Pf. Andrzej Wantula teilnahmen. Die Kommission begab sich zum stellvertretenden Direktor des Amtes für religiöse Angelegenheiten Roman Darczewski, um die aktuelle Situation zu erläutern und die Gründe zu erklären, warum die Kirchenleitung es bis dahin nicht geschafft hatte, eine Erlaubnis zur Einberufung der Synode zu erhalten. Es wurden mehrere Treffen mit Roman Darczewski abgehalten. Während einer dieser Konferenzen erklärte Darczewski, dass eines der Hindernisse für die „Normalisierung“ der Situation in der Kirche die Person des Pf. Jan Szeruda sei. Er gab damit ein deutliches Signal, dass die Person des derzeitigen lutherischen Leiters von den kommunistischen Behörden nicht länger toleriert werden würde. Dies kollidierte ein wenig mit den ursprünglichen Plänen von Pf. Zygmunt Michelis, der sogar erwog, einen Bischof ohne tatsächliche Kompetenzen im Amt beizubehalten. Ein solches Manöver sollte nämlich beweisen, dass die eingeführten Änderungen den Ansichten einer Mehrheit von Kirchenmitgliedern entsprachen, und nicht nur einer Gruppe, die nur von der Regierung unterstützt wurde.

Zu dieser Zeit hatten die Kommunisten jedoch bereits mit der vollständigen Entmündigung der christlichen Kirchen begonnen. Am 9. Mai 1951 starb im Gefängnis des Sicherheitsbüros Bischof Jan Padewski, Vorgesetzter der Polnisch-Katholischen Nationalkirche. Edward Narbutt-Narbutowicz wurde 5 Jahre lang in der Todeszelle gefangen gehalten. Auch Pf. Franciszek Koc wurde verhaftet. Als nächstes wurde die „Autokephalisation“ dieser Kirche von der amerikanischen Zentrale und die Schaffung einer nationalen, vollständig der Regierung untergeordneten, Polnisch-Katholischen Kirche eingeleitet. An ihrer Spitze standen nun Bischof Julian Pękala und Pf. Józef Dobrochowski.

In den Gefängnissen des Sicherheitsamtes befanden sich auch Aktivisten der sogenannten Freien protestantischen Kirchen, u. a. der Evangeliker Ludwik Szenderowski, sowie die Freien Christen: Stanisław Krakiewicz, Józef Mrózek und Jerzy Sacewicz aus der Gemeinde Christi. Im Teschener Schlesien hingegen wurden Ende September 1950 Pfingstler (Karol Śnień) und Ernsthaftige Christen (Paweł Cieślak und Adolf Małysz) festgenommen¹⁰.

Eine ähnliche Politik der Unterordnung und Ausnutzung wie beim Endspiel mit der römisch-katholischen Kirche sollte auch gegenüber der größten

¹⁰ Ibidem, Bericht über das Gespräch mit Pf. Szeruda vom 1. Oktober 1950, Quelle „Doktor“, k. 127; die Namen von Paweł Cieślak und Karol Śniegoń werden genannt [in:] Z. Pasek, *Związek Stanowczych Chrześcijan. Studium historii idei religijnych*, Kraków 1993, S. 100 und J. Mironczuk, *Polityka państwa wobec Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w Polsce (1947–1989)*, Warszawa 2006, S. 28.

nichtkatholischen Westkirche, dh. der Evangelisch-Augsburgischen, angewandt werden. Bischof Jan Szeruda wollte sich der kommunistischen Regierung nicht unterordnen, deshalb beschloss diese, ihn zu entfernen. Schon lange hatte sie ihn überwacht und durch ihre Agenten Informationen über ihn gesammelt. Die mit dem Sicherheitsbüro zusammenarbeitenden Pfarrer gaben in den Gesprächen mit den Offizieren ihre negative Einstellung gegenüber ihrem Vorgesetzten offen zu. Eine der ungerechtesten Meinungen über den amtierenden Bischof wurde von einem geheimen Mitarbeiter mit dem Pseudonym A-1 abgegeben. Am 28. Dezember 1950 beschuldigte er während eines Gesprächs mit einem Sicherheitsoffizier seinen Vorgesetzten der finanziellen Veruntreuung und feindseligen Haltung gegenüber der Staatsgewalt. Der Offizier stellte nach dem Verhör folgendes fest:

Pf. Gerwin sagte, dass angesichts des Verhaltens von Szeruda Jan, der dem gegenwärtigen System in Polen extrem feindlich gesinnt ist und bis jetzt nichts getan hat, um die Haltung der Ev.-Augs. Kirche in Polen zu klären und es sich keinesfalls wünscht, wie er es mehrmals geäußert hat, und angesichts der Tatsache, dass Szeruda von den Vertretern von Ev. aus dem Westen ihr Vertrauensmann genannt wurde, ist es klar, dass Szeruda dem Westen vollständig unterstellt ist und alles tun wird, was der Westen von ihm verlangt. Wenn also so viele Dollar nach Polen geschickt wurden, und mit dem Hinweis auf einzelne Pfarrer, kann das nur der Volksrepublik Polen feindlichen Zwecken dienen. Abschließend stellte er fest, dass Szeruda die Dollar nicht nur auf dem offiziellen Weg, d.h. durch die Banken, sondern auch auf andere Weise erhalten habe, dies jedoch nie erwähnt habe¹¹.

Die Vorbereitungen für die Entfernung von Szeruda und seiner Gruppe traten im Herbst 1951 in ihre entscheidende Phase. Die kommunistischen Behörden verfolgten die Machtverhältnisse innerhalb der Kirche aufmerksam. Fragmente der Analyse bezüglich der innerkirchlichen Situation vom 14. November 1951 sollten hier zusammengefasst werden. Sie spiegeln die Haltung des kommunistischen Regimes gegenüber den damaligen Behörden der Evangelisch-Augsburgischen Kirche wider. Es wurde unter anderem geschrieben, dass die bestehende Kirchenleitung, d.h. Jan Szeruda und Maksymilian Rudowski, feindselige und verschleierte Aktivitäten gegenüber dem Volksstaat durchführten, sich mit systemfeindlichen Menschen umgaben sowie die Teilnahme an Aktionen von nationaler Bedeutung verzögerten. So erteilten sie z.B.

¹¹ IPN BUiAD, Uds.BP Warszawa, Sign. 01222/2691, Bericht aus dem Treffen mit Pf. Artur Gerwin vom 28. Dezember 1950, verarbeitet von Ob. Ref. S.III W.V.WUBP Katowice, k. 137.

während der Volksbestimmung zu Frieden und Darlehen erst nach dem Eingreifen des Büros für religiöse Angelegenheiten mit Verzögerung eine Richtlinie in Bezug auf Pfarrer und Gläubige, ihre sozialen Verpflichtungen zu erfüllen – und zwar in einer Form, die nicht sehr ermutigend war. Nach Ansicht der Sicherheitsbeamten ignorierten häufig auch die Presse und die Verlage die im Land vor sich gehenden Veränderungen.

Dem Sicherheitsamt zufolge war es daher notwendig, die einzelnen kirchlichen Verwaltungseinheiten schrittweise zu beherrschen. Im Herbst 1951 wurden vier Informanten auf leitende Positionen der neuen Kirchenbehörden berufen, und zwei weitere Kandidaten wurden ausgewählt und eingestellt. Darüber hinaus wurde der Außendienst aktiviert und in volle Bereitschaft gestellt. Berichte von erworbenen Informanten wurden überprüft, um ein Doppelspiel der Agenten auszuschließen. Auf diese Weise wurde ein ständiger Einfluss auf die Führung der Kirche sichergestellt.

Am 14. November 1951 wurde auch eine Liste von Personen erstellt, die sich in der neuen Kirchenleitung befinden sollten. Es wurden auch Beschlüsse angenommen, die auf der Synode verabschiedet werden sollten. Sie sollten unter anderem die Mobilisierung für die Umsetzung des Sechsjahresplans, die Kaufkampagne und den Kampf um Frieden berücksichtigen, sowie die sogenannten Kriegstreiber (Remilitarisierung Deutschlands) verurteilen¹².

Vor der Zustimmung zur Einberufung der Synode, während der die Wahl des Nachfolgers des 1942 ermordeten Bischof Juliusz Bursche gesetzlich sanktioniert werden sollte, musste also eine einflussreiche Gruppe von (wie sie von Pf. Michelis genannt wurden) „evangelischen Patrioten-Pfarrern“, die eng mit den Kommunisten zusammenarbeiten wollten, gebildet werden.

Dies gelang 1951. Den Kern der Gruppe bildeten die oben genannten Personen Karol Kotula, Zygmunt Michelis und Andrzej Wantula. Der erste von ihnen war in Wirklichkeit ein Strohmann und führte lediglich den Willen von Zygmunt Michelis aus. Er hatte jedoch große Autorität unter den Geistlichen, weshalb er für die Wahl des Bischofs eingesetzt werden konnte. Seine Wahl stellte für die Behörden die Garantie dar, dass Zygmunt Michelis, der in dem Fall sein Bischofsadjunkt (!) sein sollte, eine Politik der engen Zusammenarbeit mit den Behörden umsetzen würde. Auch Pf. Dr. Andrzej Wantula setzte sich sehr für die Zusammenarbeit mit der herrschenden Gruppierung ein. Er hatte jedoch nicht das volle Vertrauen der Kommunisten, unter anderem aufgrund seiner Kriegsvergangenheit (3. DVL-Gruppe und Dienst in der

¹² IPN BUiAD Warszawa, Sign. Mf 01283/1541, Analyse der Situation der Evangelisch-Augsburgischen Kirche vom 14 November 1951, k. 25-33.

Wehrmacht) und der Emigrationszeit (Dienst in der polnischen Armee)¹³. Deshalb widmeten sich die Kommunisten gänzlich der Besetzung der höchsten Kirchenämter durch das Duett Kotula-Michelis

Der Stellvertretende Direktor des Amts für religiöse Angelegenheiten Roman Darczewski erklärte während eines der Treffen der oben genannten Kirchenaktivisten („Kommission von Fünf“), dass bei der Wahl eines neuen Bischofs die Kandidatur von Pf. Jan Szeruda überhaupt nicht berücksichtigt werden könne. Nachdem diese Meinung Jan Szeruda mitgeteilt wurde, zog er seine Kandidatur zurück und gab bekannt, dass er sich nach der Synode ausschließlich der wissenschaftlichen Tätigkeit widmen werde. Gleichzeitig entließen die staatlichen Behörden am 2. Oktober 1951 den Richter Maksymilian Rudowski aus der Position des Vizepräsidenten des Konsistoriums. Der Ausschuss hingegen begann mit der Ausarbeitung von Änderungsplänen für das System und die Funktionsweise der Kirche. Wieder wurde auf das Konzept zurückgegriffen, dem Bischof den Einfluss auf die Innen- und Außenpolitik der Kirche zu entziehen und seine Rolle ausschließlich auf die geistliche Funktion zu beschränken¹⁴. Es wurde auch vorerst entschieden, dass Pf. Karol Kotula das Amt des neuen Bischofs übernehmen sollte und Pf. Zygmunt Michelis das des Synodepräsidenten. Zum Präsidenten des Konsistoriums sollte Rechtsanwalt Bruno Umgelter aus Warschau gewählt werden.

Der bisherige Vorgesetzte der Kirche, Pf. Jan Szeruda, war sich der wachsenden Opposition bewusst. Er teilte diese Beobachtungen auch seiner Familie und seinen Freunden mit, was in dieser Zeit häufig vom Sicherheitsbüro beobachtet wurde. Im Oktober 1950, als der Kampf zwischen Pf. Jan Szeruda und Pf. Zygmunt Michelis in seine entscheidende Phase trat, stellte die Frau des amtierenden Bischofs in einem Gespräch mit Pf. Artur Gerwin fest: „Wir wissen, dass Michelis gewinnen wird, aber nicht für lange“¹⁵. Pf. Artur Gerwin gab diese Informationen an Pf. Zygmunt Michelis weiter.

¹³ Das Problem der Abrechnung von Pfarrern mit der unrühmlichen Vergangenheit des Krieges teilte damals die Menschen der Kirche. Das negative Urteil überzog jedoch. Es wurde vor allem von der Gruppe von Anhängern von Pf. Zygmunt Michelis vertreten. Diese Gruppe war der Meinung, dass man sehr zurückhaltend sein sollte, wenn man sie wieder in die Kirche einbezieht. Zur gleichen Zeit beschuldigte Zygmunt Michelis den Bischof Jan Szeruda, er habe zu viele Mitteln in die Gemeinden in Masuren engagiert. In Anbetracht des Umfangs der dort auftretenden Probleme kann dieser Einwand jedoch leicht zurückgewiesen werden.

¹⁴ IPN BUiAD, Uds.BP Warszawa, Sign. 01222/2691, Bericht eines Agenten vom 24 Oktober 1951, Quelle „Doktor“, angenommen am 2 XI 1951 r., k. 102.

¹⁵ Ibidem, Bericht eines Agenten vom 23 Oktober 1950, Quelle „Żebrowski“, k. 138.

Dieser war bereits darüber informiert, dass Szeruda der Meinung sei, die Behörden würden Pf. Michelis auf besondere Weise unterstützen. Einem seiner Freunde, der ihm eine solche Nachricht überbrachte, antwortete Michelis, er würde Szeruda selbst so einstellen, damit er ihm besser entgegenkommen würde¹⁶.

Schließlich fand am 18. November 1951 der dritte Teil der Synode statt: Als Ergebnis der Wahl übernahmen Bischof Karol Kotula sowie der Oberste Kirchenrat die Leitung. Der Rat war eine neue Institution, die während der Synode berufen wurde. Das Präsidium des Kirchenrats bildeten: Bischof Karol Kotula (Präsident), Pf. Zygmunt Michelis (Vizepräsident), Brunon Umgelter (zweiter Vizepräsident), Edward Wende und Pf. Robert Fiszkal (Sekretäre). Ratsmitglieder waren: Pf. Dr. Jan Szeruda, Pf. Dr. Wiktor Niemczyk und Pf. Dr. Andrzej Wantuła, Pf. Henryk Wendt, Ing. Wilhelm Król, Adolf Reiner, Maria Komendzińska, Edmund Rondio.

Der Oberste Kirchenrat war eine neue Institution ohne jegliche Widerspiegelung im Gesetz, das die Beziehungen des Staates zur Evangelisch-Augsburgischen Kirche regelte. Trotzdem bildete er nach dem Bischof das zweite Organ kirchlicher Macht. Der tatsächliche Gewinner dieser Wahl war Pf. Zygmunt Michelis, der direkten Einfluss auf die Kirchenpolitik gewann, indem er zum Adjunktbischof wurde.

Die neu gewählte Synode traf eine aus rechtlichem Standpunkt sehr wichtige Entscheidung: Sie verabschiedete das neue innere Grundgesetz.

Befürworter von Bischof Jan Szeruda gaben den Kampf um Einflüsse zunächst nicht auf. Dieser erreichte seinen Höhepunkt, als der Oberste Kirchenrat die Diözese von Lodz abschaffte, wodurch Pf. Zygmunt Michelis seinen Gegner verlor – Pf. Woldemar Gastpary (der Bischof Jan Szeruda unterstützte).

Jan Szeruda schaffte es daraufhin nicht, seine Gefühle gegenüber dem Rat zu beherrschen und schrieb in einem Brief an seinen Bruder Józef „die Sippschaft von Pf. Michelis ist dank der Unterstützung des Sicherheitsdienstes an die Macht gekommen“¹⁷.

Zu diesem Zeitpunkt hatten die kommunistischen Behörden noch nicht beschlossen, den ehemaligen Bischof gänzlich von der obersten Kirchenleitung abzuschieben. Sie gaben den Vorschlägen der ihnen untergeordneten kirchlichen Kreise nach, dass man Bischof Jan Szeruda nicht zum Märtyrer machen sollte. Es wurde schließlich beschlossen, ihn in der Kirchenleitung zu

¹⁶ Ibidem, Bericht eines Agenten vom 17 November 1950, Quelle „Doktór“, k. 141.

¹⁷ Ibidem, Analyse der Materialien über Pf. Szeruda Jan vom 9 August 1952, k. 161.

belassen, und er wurde zum Delegierten der Fakultät für Evangelische Theologie im neu geschaffenen Obersten Kirchenrat ernannt¹⁸. Er wurde jedoch einer strengen Überwachung unterzogen. Die Offiziere des Sicherheitsbüros versuchten vor allem, alle seine Bewegungen durch ihre Agenten zu kontrollieren und seine Handlungen zunichte zu machen. Man glaubte, dass er immer noch ein gefährlicher Gegner der Regierung sei. Am 22. Juni 1955 wurde sogar ein spezieller 6-Punkte-Maßnahmenplan gegen den ehemaligen Bischof erstellt. Zunächst wurde eine aktuelle Liste mit ausländischen und inländischen Kontakten von Pf. Jan Szeruda erstellt. Außerdem wurde festgelegt, wer unter den Offizieren des Sicherheitsbüros Zugriff auf diese Liste haben sollte. Dann wurden sie angewiesen, sich mit den ausländischen Kontakten des Bischofs in Verbindung zu setzen und die Art dieser Beziehungen zu erforschen. Mithilfe des bestehenden Agentennetzwerks von GM „Baranowski“ und GM „Szofer“ wurde laufend invigiliert, welchen Besuch aus dem Ausland Szeruda erwartete oder wohin er selbst plante sich zu begeben. Es wurde auch beschlossen, einen Informanten unter dem Pseudonym „Sekretarka“ (Sekretärin) zu rekrutieren, um das wahre Ziel ausländischer Wohltätigkeitsmissionen in Polen zu erforschen. Insbesondere betraf dies die Person von Pf. Daniel Cederberg (dem damals die Einreise nach Polen verboten worden war, weil er 1943 den Exhumierungsort der Gräber polnischer Offiziere in Katyn besucht hatte). Es sollte auch der Charakter der ausländischen Kontakte von Pf. Jan Szeruda ermittelt werden. Die Sicherheitsfunktionäre interessierten sich auch dafür, welche Pläne und Absichten der ehemalige Bischof für die nächste Tätigkeitsperiode hatte. Des Weiteren plante man, seine Korrespondenz zu überwachen, um die Art der Kontakte zu kontrollieren (in der Praxis fand das schon seit 1945 statt), was aus Sicht des Sicherheitsdienstes einen zusätzlichen Vorteil hatte: Die Loyalität des Agenten mit dem Pseudonym „Sekretarka“ konnte so überprüft werden. Professor Jan Szeruda sollte auch permanent unter Beobachtung der Agentur stehen¹⁹.

Ein weiteres Element der Veränderungen vom November 1951 war die (wie sich später herausstellte erfolglose) sogenannte „Masurische Aktion“. Ihr Fiasko führte wahrscheinlich dazu, dass die Behörden aufhörten, Pf. Zygmunt Michelis zu vertrauen, und ihm nicht erlaubten, das Amt des Bischofs der Kirche zu übernehmen. Sie behielten das schwache Bistum von Karol Kotula bei und gaben sich so Zeit, einen guten Nachfolger zu finden. Sie begnügten sich

¹⁸ Ibidem, Notiz aus einem Bericht eines Agenten vom Oktober 1951, k. 107-108.

¹⁹ Ibidem, Plan der Unternehmen vom 22 April 1955 Erstellt bei Abt. IV, Dep. VI, Ud/s BP, k. 160.

mit der Ausführung der wichtigsten Aufgabe, d.h. der Übernahme der Kirchenleitung von der den Kommunisten vollständig untergeordneten Gruppe von Karol Kotula, Zygmunt Michelis und Bruno Umgelter.

Politische Veränderungen im Jahr 1956, der Exodus der Masuren und die Abschwächung staatlicher Eingriffe in religiöse Angelegenheiten führten wahrscheinlich dazu, dass sich die Behörden erst 1959 für die starke Unterstützung ihres Kandidaten entschieden. Denn schon seit 1955 wussten sie, dass die einzige Person, auf die sie ihre Hoffnungen setzen könnten, Pf. Andrzej Wantuła war.

In den Jahren 1945-1948 stärkte die kommunistische Regierung ihre Position im Inland durch den harten Kampf mit der militärischen und politischen Opposition. Erst danach konnte sie sich mit dem letzten Element, das unabhängig von der kommunistischen Idee war, d. h. mit den christlichen Kirchen, auseinandersetzen. Die Vorgehensweise des Staates war hier von der Größe der jeweiligen Kirche abhängig.

Im Falle der Evangelisch-Augsburgischen Kirche wurde eine Gruppe von Pfarrern mit linksorientierten Ansichten gewählt und anschließend zur Zusammenarbeit überzeugt. Erst nachdem dieses Ziel erreicht worden war, wurde die antikommunistische Gruppe von Jan Szeruda entmachtet. Weitere bis zum Ende der Polnischen Volksrepublik durchgeführte Änderungen in den höchsten Kirchenämtern umfassten nur noch Personen, die mehr oder weniger mit den Behörden verbunden waren und ihre Loyalität gegenüber dem politischen System der Volksrepublik Polen erklärten.

Natürlich ist es schwierig, diese Haltung aus heutiger Sicht zu beurteilen. Meines Erachtens hatte die Leitung der Evangelisch-Augsburgischen Kirche keine andere Wahl. Sie befand sich zwischen Tür und Angel (dem Staat auf der einen und der römisch-katholischen Kirche auf der anderen Seite) und erhielt Schläge von beiden. Diese Situation erinnerte an eine belagerte Festung und rief wahrscheinlich den Wunsch hervor, seine Existenz auf irgendeine Weise zu begründen. In diesem Fall war der Staat das kleinere Übel. Die Evangelisch-Augsburgische Kirche konnte sich die Unabhängigkeit, derer sich die Römisch-Katholische Kirche erfreute, nicht leisten. Hinter der lutherischen Kirche standen keine Millionen von Gläubigen, sondern eine Gruppe von Anhängern, die immer kleiner wurde und in Diaspora lebte.

Die Tragödie und Hoffnungslosigkeit dieser Situation wurde in den Kreisen der polnischen protestantischen Emigranten in Großbritannien wohl erkannt, die in der polnischen Evangelisch-Augsburgischen Kirche im Exil und in der Vereinigung evangelischer Polen vereint waren. Einer der Präsidenten

der letzteren, säkularen Organisation, Walerian Kwiatkowski, verwies sehr deutlich auf diese Tatsache:

In ihrer Anpassung an die Gegenwart wäre der Protestantismus ihrer Meinung nach nur solange einer Unterstützung wert, wenn er den Katholizismus bekämpfen und folglich zu dessen Abschwächung beitragen würde. Solange der Protestantismus das Grab für den Katholizismus grübe, würde er wahrscheinlich unterstützt werden. Danach müsste er sich wahrscheinlich selbst ins Grab legen. Da der Protestantismus diese Gräberfunktion im Land nicht übernahm und das Regime nach anderen Wegen suchen musste, um seinen starken Gegner zu Boden zu schlagen, blieb dem Regime nichts anderes übrig, als den Evangelikalismus so zu greifen, dass er lediglich existieren, jedoch nicht handeln konnte²⁰.

Und das, kann man sagen, ist das Credo.

Bibliografie

1. Czembor H., *Ukształtowanie się naczelných władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce po II wojnie światowej*, „Rocznik Teologiczny”, R. XXXVII, 1995, H. 2, S. 121-122.
2. IPN BUiAD, Uds.BP Warszawa, Sign. 01222/2691, Bericht eines Agenten vom 12 August 1950, Quelle „Żebrowski”, k. 133.
3. IPN BUiAD, Uds.BP Warszawa, Sign. 01222/2691, Bericht eines Agenten vom 23 Oktober 1950, Quelle „Żebrowski”, k. 138.
4. IPN BUiAD, Uds.BP Warszawa, Sign. 01222/2691, Auszug aus einem Bericht eines Agenten vom 18 IX 1950, Quelle „Doktór”, k. 128
5. IPN BUiAD, Uds.BP Warszawa, Sign. 01222/2691, Auszug aus einem Bericht eines Agenten vom 18 September 1950, Quelle „Doktór”, k. 128.
6. IPN BUiAD, Uds.BP Warszawa, Sign. 01222/2691, Bericht über das Gespräch mit Pf. Szeruda vom 1 Oktober 1950, Quelle „Doktór”, k. 127.
7. IPN BUiAD, Uds.BP Warszawa, Sign. 01222/2691, Bericht eines Agenten vom 30 X 1950, Quelle „Doktór”, k. 129.
8. IPN BUiAD, Uds.BP Warszawa, Sign. 01222/2691, Bericht eines Agenten vom 17 November 1950, Quelle „Doktór”, k. 141.
9. IPN BUiAD, Uds.BP Warszawa, Sign. 01222/2691, Bericht von Pf. Jerzy Sachs vom 16 November 1950, k. 123.
10. IPN BUiAD, Uds.BP Warszawa, Sign. 01222/2691, Bericht aus dem Treffen mit Pf. Artur Gerwin vom 28 Dezember 1950, verarbeitet von Ob. Ref. S.III W.V.WUBP Katowice, k. 137.

²⁰ „Poseł Ewangelicki”, II 1952, Nr. 2, S. 5.

11. IPN BUiAD Warszawa, Sign. Mf 01283/1541, Notiz aus einem Bericht eines Agenten vom Oktober 1951, k. 107-108.
12. IPN BUiAD, Uds.BP Warszawa, Sign. 01222/2691, Bericht eines Agenten vom 24 Oktober 1951, Quelle „Doktor”, angenommen am 2 XI 1951 r., k. 102.
13. IPN BUiAD Warszawa, Sign. Mf 01283/1541, Analyse der Situation der Evangelisch-Augsburgischen Kirche vom 14 November 1951, k. 25-33.
14. IPN BUiAD Warszawa, Sign. Mf 01283/1541, Analyse der Materialien über Pf. Szeruda Jan vom 9 August 1952, k. 161.
15. IPN BUiAD Warszawa, Sign. Mf 01283/1541, Plan der Unternehmen vom 22 April 1955 Erstellt bei Abt. IV, Dep. VI, Ud/s BP, k. 160.
16. Kłaczko J., *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975*, Toruń 2010.
17. Krebs B., *Niemieccy i polscy protestanci pod hegemonią sowiecką – pierwsze lata powojenne i czasy polskiego stalinizmu (1945-1955)*, [in:] *Kościół zakładnikami czasów. Kościoły protestanckie Niemiec i Polski w XX wieku. Z prac Komisji Historii Kościoła PRE i EKD 1989-1999*, Warszawa 2003.
18. Mironczuk J., *Polityka państwa wobec Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w Polsce (1947– 1989)*, Warszawa 2006.
19. Pasek Z., *Związek Stanowczych Chrześcijan. Studium historii idei religijnych*, Kraków 1993.
20. „Poseł Ewangelicki”, II 1952, Nr. 2, S. 5.

Jarosław Kłaczko – historyk, profesor nauk humanistycznych, nauczyciel akademicki w Instytucie Historii i Archiwistyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. W 2014 r. Prezydent RP nadał mu tytuł profesora nauk humanistycznych. W latach 2006-2015 – prezes toruńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Historycznego. Aktualnie pełni funkcję kierownika Zakładu Historii XX wieku w Instytucie Historii i Archiwistyki UMK. Od września 2015 r. jest członkiem Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Historycznego oraz członkiem Komitetu Nauk Historycznych PAN w kadencji 2015-2018.

Zainteresowania badawcze: historia społeczno-polityczna Polski XX wieku ze szczególnym uwzględnieniem spraw wyznaniowych i dziejów miast. Jest autorem kilku monografii oraz redaktorem kilku prac zbiorowych, a także organizatorem konferencji naukowych.

Członek władz Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej oraz Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP.

Piotr Kallalas

Powojenne losy Szpitala Diakoniskich Ewangelickich – historia placówki w latach 1945-1955

Streszczenie: II wojna światowa zakończyła się w Gdańsku z końcem marca 1945 r. – ustaly działania militarne i zakończyła się dewastacja miasta, jednak pozostały skutki – szerzące się epidemie cholery i czerwonki oraz znaczna liczba przypadków chorób wenerycznych. Ówczesne władze wszczęły starania o jak najszybsze przywrócenie funkcjonowania służby zdrowia. W latach 1945-1955 były Szpital Diakoniskich Ewangelickich przy ul. Nowe Ogrody (Neugarten), przemianowany najpierw na Polski Szpital Ewangelicki, następnie na Miejski Szpital Powszechny, był poddawany remontom i odbudowie. Kompletowano wyposażenie i sprzęty medyczne. Dzięki staraniom pierwszego dyrektora placówki – dr Mieczysława Trenknera, udało się doprowadzić do inauguracji szpitala 30 kwietnia 1946 r. W omawianym okresie placówka borykała się stale z koniecznością remontów, niewystarczającym finansowaniem, oraz brakiem personelu. Wszystko to utrudniało normalne zarządzanie instytucją, jednak przez pierwsze 10 lat funkcjonowania szpitala udało się znacznie powiększyć liczbę łóżek, a także otwierać kolejne oddziały i przychodnie. Dzięki wykorzystaniu potencjału lokalowego Miejski Szpital Powszechny bardzo szybko stał się drugim co do wielkości, obok Akademii Lekarskiej, centrum zorganizowanej służby zdrowia w Gdańsku.

Słowa kluczowe: Szpitalnictwo w Gdańsku po 1945 roku, Miejski Szpital Powszechny w Gdańsku, Działalność diakoniskich w Gdańsku, Polski Szpital Ewangelicki w Gdańsku,

Summary: Post-war Fate of the Evangelical Deaconess' Hospital – History of the establishment we seen 1945-1955

The Second World War ended in Gdańsk as March 1945 drew to a close. This meant cessation of warfare and a definitive stop to the devastation of the city. However, spreading epidemic of cholera and dysentery, as well as numerous cases of venereal diseases remained as a result of the war. Municipal authorities began to restore the functioning of healthcare and, what goes with it, to ensure safety of inhabitants. Between 1945 and 1955 the Evangelical Deaconess' Hospital on Nowe Ogrody Street (Neugarten) renamed to Polish Evangelical Hospital and then to Municipal Public Hospital. The institution was rebuilt and renovated, as well as was equipped with all necessary medical devices. Thanks to the efforts of the first director, Dr Mieczysław Trenkner, inauguration of the hospital could take place on 30 April 1946. In the post-war period the institution struggled with a number of problems: the constant need of repairs, insufficient funding and shortage of staff. All these circumstances made it difficult

to manage the institution normally, yet during the first 10 years of the hospital's operation, the number of beds was significantly increased, and new wards and outpatient clinics were regularly opened. By virtue of good use of spatial resources, the hospital very quickly became the second centre of organised healthcare in Gdańsk of the post-war period - next to the Medical Academy.

Keywords: Polish Evangelical Hospital, Evangelical Deaconess Hospital in Gdańsk, Medical Activity of Deaconess Order in Gdańsk, Hospital Development in Gdańsk after 1945.

Gdański szpital położony przy ul. Nowe Ogrody 1-6 (dziś Szpital Copernicus, podmiot leczniczy) nie doczekał się do chwili obecnej opracowania swych dziejów po II wojnie światowej. Zadaniem niniejszego artykułu jest choć częściowe wypełnienie tej luki¹. Opracowanie oparte zostało przede

¹ Temat ten został jedynie poruszony w krótkich opracowaniach: A. Szarszewski, *Szpital Wojewódzki*, [w:] *Encyklopedia Gdańska*, red. B. Śliwiński, Gdańsk 2012, s. 1012; *Historia szpitala*, <https://copernicus.gda.pl/o-nas/historia-1/szpital-im-mikolaja-kopernika> [dostęp: 6.06.2017]; z kolei prace dotyczące gdańskiego szpitalnictwa po II wojnie światowej dotyczą poszczególnych specjalizacji medycznych: J. Ruszel, H. Bulińska, *Historia Kliniki Otolaryngologii AM w Gdańsku po II wojnie światowej*, „Materiały Naukowe Sekcji Historycznej Polskiego Towarzystwa Otolaryngologicznego”, 1991, 7, 10, s. 58-64; H. Szarmach, A. Wilkowska, *Z dziejów Katedry i Kliniki Dermatologii AM w Gdańsku*, [w:] *Postępy w etiopatogenezie diagnostyce i leczeniu chorób skóry i wenerycznych Dermatologia '92. XXIV Zjazd Polskiego Towarzystwa Dermatologicznego, Gdańsk 24-26.09.1992*, t. 1, red. H. Szarmach, Gdańsk 1992, s. 5-33; *50 lat działalności Katedry i Kliniki Ortopedii Akademii Medycznej w Gdańsku*, red. J. Szczekot, A. Ożga, Gdańsk 1995; J. Jordan, W. Oździński, C. Stankiewicz, *Klinika Otolaryngologii w 50-leciu Akademii Medycznej w Gdańsku*, „Otolaryngologia Polska”, 48, 1995, 6, s. 606-613; J. Zieliński, A. Kopacz, M. Świerblewski, W.J. Kruszewski, T. Jastrzębski, *Dzieje oddziałów chirurgicznych regionu gdańskiego w latach 1945-2000*, „Annales Academiae Medicae Gedanensis”, 2001, 31, s.159-171; J. Zieliński, A. Kopacz, W.J. Kruszewski, M. Świerblewski, J. Skokowski, *Historia chirurgii regionu gdańskiego w latach 1945-1991*, [w:] *Pamiętnik 60. Jubileuszowego Zjazdu Towarzystwa Chirurgów Polskich*, t. 2, red. P. Andziak, Warszawa 2002, s. 88-98; J. Zieliński, A. Kopacz, M. Świerblewski, J. Skokowski, *Działalność oddziałów chirurgicznych regionu gdańskiego w latach 1945-1991*, [w:] *Pamiętnik 60. Jubileuszowego Zjazdu*, s. 102-110; J. Zieliński, A. Kopacz, J. Kruszewski, T. Jastrzębski, M. Świerblewski, *Zarys dziejów oddziałów chirurgicznych szpitali resortowych w Gdańsku w latach 1945-2000*, „Annales Academiae Medicae Gedanensis”, 2003, 33, s. 277-290; Z. Machaliński, *Powstanie i początki działalności Instytutu Medycyny Morskiej i Tropikalnej w ramach Akademii Lekarskiej w Gdańsku (1945-1948)*, „Annales Academiae Medicae Gedanensis”, 34, 2004, s. 221-227; B. Iwaszkiewicz-Bilikiewicz, *Zarys historii gdańskiej Kliniki Chorób Oczu*, „Klinika Oczna”, 106, 2004, 3, s. 545-547.

wszystkim na niepublikowanych dotąd materiałach źródłowych Urzędu Wojewódzkiego i Miejskiej Rady Narodowej oraz Zarządu Miejskiego w Gdańsku, które obecnie znajdują się w Archiwum Państwowym w Gdańsku.

Śródmiejska ulica Nowe Ogrody od wieków miała strategiczne znaczenie dla miasta. Stanowiła główny punkt wjazdowy od strony zachodniej, przy którym funkcjonowały budynki handlowe i sądownicze. Ponadto od XIV w. arteria była nierozzerwalnie związana ze służbą zdrowia i gdańskim szpitalnictwem. Zaczątkiem zorganizowanej opieki medycznej było powstanie w okolicy tej głównej arterii wjazdowej szpitala Św. Gertrudy, nieopodal którego powstawały pierwsze tereny zielone i ogródki, następnie uwiecznione w nazwie ulicy². Na przestrzeni kolejnych wieków ulica ulegała stopniowo zmianie; wzbogaciła się o nowe zabudowania i została przecięta przez linię kolejową

Arteria powoli zmieniała swoje oblicze, obok placów handlowych i przemysłowych usytuowano tu także budynki administracji publicznej. Tereny zielone zostały niemal całkowicie zlikwidowane.

W 1860 r. na ul. Nowe Ogrody 24 przeniesiono z obiektu przy obecnej Armii Krajowej niewielki szpital dziecięcy. Placówka została erygowana trzy lata wcześniej dzięki staraniom parafii ewangelickiej Kościoła Zbawiciela. Natomiast wśród pomysłodawców tego projektu należy wymienić znanego gdańskiego filantropa Georga Friedricha Abegga. Początki działalności szpitala nie byłyby możliwe, gdyby nie wsparcie zarówno parafian, jak i mieszkańców miasta. W 1857 r. szpital posiadał zaledwie 6 łóżek³. Po przenosinach nastąpił dalszy rozwój infrastruktury. Rozszerzano również ofertę prowadzonego tu leczenia.

Zmienił się profil szpitala: nie trafiały tu już tylko dzieci, ale także dorośli. Od 1860 r. placówka funkcjonowała jako „Szpital Diakonisy dla Dzieci i Dorosłych”⁴. Pod koniec XIX w. królowa Prus, Wiktoria Augusta, objęła patronat na działalnością szpitala, co wiązało się ze wsparciem finansowym i materialnym⁵.

Diakonisy przybywały do Gdańska z terenów Niemiec już w drugiej połowie XIX w., by pracować w nowo powstałym szpitalu dziecięcym. Idea

² RED, *Kaplica św. Gertrudy*, [w:] *Encyklopedia Gdańska*, red. B. Śliwiński, Gdańsk 2012, s. 442.

³ L. Żukowska, *Szkieł działalności opiekuńczo-wychowawczej ewangelickiej Misji Wewnętrznej w Gdańsku w I połowie XX w.*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. VII, 2013, s.140-159.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

opieki nad chorymi ubogimi i słabszymi korespondowała z głównymi wartościami, na których opierała się praca diakonów luterańskich⁶. Inicjatywa ta rozwinęła się w nadreńskim Kaiserwerth, gdzie Theodor Fliedner powołał do życia fundację⁷. W fundacji niemieckiego pastora pracowały kobiety stanu wolnego, które posiadały wiedzę na temat opatrywania ran i podstawowych czynności medycznych⁸. Współpraca miała charakter obopólnych korzyści: z jednej strony była to pomoc osobom potrzebującym, a z drugiej aktywizacja kobiet, które mogły włączyć się w życie parafii. W 1833 r. działalność została rozszerzona poza Kaiserwerth. Od tego czasu diakonisy stopniowo rozszerzały swoją działalność na kolejne części Niemiec⁹.

W okresie funkcjonowania Wolnego Miasta Gdańska przebywało tu i pełniło posługę 412 diakonów¹⁰. Na tle innych mieszkańców miasta wyróżniały się swoim tradycyjnym strojem – czarne okrycie głowy oraz błękitne ubranie¹¹.

Szpital Diakonów Ewangelickich nie był jedynym miejscem, w którym pełniły swoją posługę. Diakonisy pracowały m. in. również w gdańskim Lazarecie znajdującym się przy Bramie Oliwskiej¹². W Gdańsku działały też inne organizacje protestanckie, takie jak Ewangelicka Służba Społeczna¹³. W kolejnych latach Szpital Diakonów Ewangelickich, już pod nowym adresem przy ul. Nowe

⁶ Redakcja, https://www.luteranie.pl/materialy/rozne_pisma/slaski_rozdzial_dziela_milosierdzia,388.html [dostęp: 21.06.2018].

⁷ A. Szarszewski, *Proces medykalizacji szpitali gdańskich. Aspekty socjalne, prawne i ekonomiczne (1755-1874)*, Gdańsk 2007.

⁸ P. Domagała, N. Nowakowska, P. Kaszubowska, K. Kretowicz, A. Gaworska-Krzemińska, *Opieka nad chorymi w nowożytnym Gdańsku*, „Problemy Pielęgniarstwa”, 22, 2014, 4, s. 517–522.

⁹ M. Wojtczak, „Diakonissenanstalt” w Poznaniu. *Od Zagórza do Königsstrasse (1865-1875)*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski”, 4, 2009.

¹⁰ L. Żukowska, dz. cyt.

¹¹ P. Domagała, N. Nowakowska, P. Kaszubowska, K. Kretowicz, A. Gaworska-Krzemińska, dz. cyt., s. 517–522.

¹² A. Szarszewski, *Proces medykalizacji szpitali gdańskich: aspekty socjalne, prawne i ekonomiczne (1755-1874)*, „Annales Academiae Medicae Gedanensis”, t. XXXVII, 2007, Supplement I, s. 159.

¹³ *Historia Gdańska*, t. 4, red. E. Cieślak, Sopot 1978, s. 250.

Ogrody 3-5, przeobraził się w wielooddziałową placówkę¹⁴. Na przełomie XIX i XX w. była ona regularnie rozbudowywana – zwiększało się wyposażenie szpitalne oraz powstawały nowe pomieszczenia użytkowe. Imponująca fasada główna budynku, którą ukończono w 1933 r., wpisała się w krajobraz eleganckiej arterii Nowych Ogrodów. Instytucją opiekowały się cały czas diakonisy ewangelickie przybyłe z Meklemburgii¹⁵. W tym czasie szpital był już wysoce rozwiniętą placówką medyczną, posiadającą zarówno zaawansowaną infrastrukturę leczniczą, jak i zaplecze socjalne. Na początku XX w. znajdowała się tutaj m.in.: stacja pogotowia, sala operacyjna pomieszczenia dla chorych oraz pokoje diakonis.¹⁶ W tym okresie szpital każdego roku przyjmował od około 1500 do ponad 2000 pacjentów¹⁷.

Na początku XX w. Gdańsk zwiększał swój potencjał militarny. Z racji rozbudowy koszar i garnizonu w mieście stacjonowały tysiące wojskowych¹⁸. W okresie I i II wojny światowej w szpitalu leczono rannych żołnierzy¹⁹.

II wojna światowa zakończyła się w Gdańsku z końcem marca 1945 r. Oznaczało to ustanie działań militarnych, definitywne zakończenie dewastacji miasta oraz prawie całkowite wysiedlenie ludności niemieckojęzycznej. Wtedy nastąpił bezprecedensowy zwrot w historii aglomeracji, a tym samym w historii gdańskiego szpitalnictwa. Zarówno dla polskich władz miejskich, jak i samych mieszkańców, rozpoczął się okres odbudowy.

Nie ulega jednak wątpliwości, że z racji wielkiej liczby rannych, rozprzestrzeniających się epidemii²⁰ i zwiększającej się liczby gdańszczyzan, potrzeba odbudowy zorganizowanej służby zdrowia i jak najszybsze uruchomienie budynków szpitalnych wykorzystywanych w okresie istnienia Wolnego Miasta Gdań-

¹⁴ A. Januszajtis, *Nowe Ogrody*, [w:] *Encyklopedia Gdańska*, dz. cyt. s. 694-696.

¹⁵ A. Szarszewski, *Szpital Diakonisy Ewangelickich*, http://www.gedanopedia.pl/?title=SZPI-TAL_DIAKONIS_EWANGELICKICH [dostęp: 13.10.2017]

¹⁶ Tamże.

¹⁷ L. Żukowska, dz. cyt.

¹⁸ M. Gliński, *Wojskowe place ćwiczeń*, https://www.gedanopedia.pl/?title=WOJSKOWE_PLACE_%C4%86WICZE%C5%83 [dostęp: 13.10.2017]

¹⁹ A. Szarszewski, *Szpital Diakonisy Ewangelickich*.

²⁰ N. Zabadała, *Sytuacja epidemiologiczno-sanitarna w Gdańsku 1945 r. Doniesienie wstępne*, „*Annales Academiae Medicae Gedanensis*”, 2011, 41, s. 125-133.

ska, stało się zadaniem priorytetowym. Zadanie to zostało wyznaczone Wydziałowi Zdrowia, który funkcjonował w obrębie Prezydium Miejskiej Rady Narodowej i swoją pracę rozpoczął już w kwietniu 1945 r.²¹

Po ustaniu walk przystąpiono do odgruzowywania, udrażniania głównych arterii komunikacyjnych, a także przeprowadzania masowych ekshumacji. Od 25 kwietnia do 1 maja 1945 r. Wydział Zdrowia zorganizował szeroką akcję oczyszczania miasta, w której udział, oprócz służby mundurowej, wzięło około 2000 ochotników²². Od ustania walk do listopada 1945 r. pochowano 5420 zwłok²³. W pierwszych miesiącach miasto zmagало się z rozwojem chorób zakaźnych, w tym duru brzuszego i czerwonki. Przykładowo tylko od 20 maja do 11 sierpnia 1945 r. stwierdzono 1893 zachorowań na dur brzuszny i 460 zachorowań na czerwonkę²⁴. Powszechny problem stanowiły także choroby weneryczne. Sytuacja była trudna do opanowania ze względu na braki personelu medycznego i leków, uszkodzoną infrastrukturę kanalizacyjną, braki bieżącej wody, zniszczenia budynków, a także niepochowane, rozkładające się zwłoki²⁵.

Był to równocześnie początek starań o przywrócenie funkcjonowania służby zdrowia, a co za tym idzie zapewnienia bezpieczeństwa mieszkańcom. Po ustaniu działań zbrojnych gdańska opieka medyczna miała charakter doraźny i polowy. Mieszkańcy mogli korzystać z ograniczonej pomocy ambulatoryjnej między innymi w zakresie opieki przeciwgruźliczej, stomatologicznej czy przeciwwenerycznej.

Już 7 lipca Ministerstwo Zdrowia wydało polecenie zebrania wszystkich danych dotyczących rozmieszczenia placówek służby zdrowia i samych pracowników. Zadanie to mieli wykonać naczelnicy wojewódzkich wydziałów zdrowia. Po zbadaniu stanu technicznego dawnych budynków szpitalnych wyznaczono kilka jednostek, które natychmiastowo mogły funkcjonować, oraz wskazano te, potrzebujące większych prac remontowych²⁶.

Stopniowo powstawały nowe, zorganizowane ośrodki w różnych dzielnicach miasta, między innymi w Oliwie, Nowym Porcie czy Dolnym Mieście.

²¹ APG, sygn. 1165/727, *Różne sprawy zlikwidowanego szpitala „Gedania”, Rok 1946, 1948*, s. 23.

²² APG, sygn. 1164/557, *Szpitalnictwo 1945*, s. 3.

²³ APG 1165/727, s. 23.

²⁴ N. Zabadała, dz. cyt., s. 125-133.

²⁵ Tamże.

²⁶ APG, sygn. 1164/557, *Szpitalnictwo 1945*, s. 3.

Równoległe trwały przygotowania do odbudowy głównych ośrodków medycznych, które miałyby stanowić podstawowe elementy gdańskiej opieki medycznej. Do nich należy zaliczyć między innymi Miejski Szpital Ogólny, a także dawny Szpital Diakonów Ewangelickich, w którym w latach 1945-1955 ciągle trwały remonty i odbudowa, kompletowanie sprzętu medycznego i wyposażenia. W tym okresie zmieniał też swoją nazwę – najpierw na Polski Szpital Ewangelicki później, na Miejski Szpital Powszechny. Nazwa ulicy, przy której był zlokalizowany, zmieniała się począwszy od ul. Nowy Świat, potem Świerczewskiego, aby po 1989 r. ostatecznie powrócić do historycznego nazewnictwa w polskim przekładzie, tj. ul. Nowe Ogrody. Wykorzystując swoje zaplecze szpitalne, placówka w okresie powojennym bardzo szybko stała się drugim, obok Akademii Lekarskiej²⁷, centrum zorganizowanej służby zdrowia w polskim Gdańsku.

Szpital Diakonów Ewangelickich wymagał gruntownego przygotowania i odbudowy – zgodnie z zachowaną dokumentacją szpital „uznano jako zniszczony i nieczynny”²⁸. Budynki zostały zrujnowane, na co wskazują zachowane doniesienia prasowe: „Wtedy były tylko ściany i dach”²⁹. Natomiast wszystkie urządzenia szpitalne zostały albo zdewastowane, albo wywiezione. Znajduje to wyraz w oficjalnej dokumentacji, podsumowującej straty wojenne w gdańskich budynkach służby zdrowia. Szpital przy ul. Nowe Ogrody został zniszczony w 30%, zniknęło, bądź zostało zniszczone: umeblowanie, sprzęt leczniczy, wyposażenie magazynów, a także pościel i bielizna. Szczegółowe dane zamieszczono w tabeli I.

Placówka szpitalna przy ul. Nowe Ogrody początkowo funkcjonowała jako Polski Szpital Ewangelicki s.s. Tabitanek³⁰ lub jako Szpital Ewangelicki

²⁷ Z. Machaliński, *Geneza i początki Akademii Medycznej w Gdańsku (1945-1950)*, Gdańsk 1998; tenże, *Geneza i początki Akademii Medycznej w Gdańsku (1945-1950). Wybór źródeł*, Gdańsk 1999.

²⁸ APG, sygn. 1164/557, *Szpitalnictwo 1945*, s. 3.

²⁹ APG, sygn. 1165/715, s. 132 [wycinek z prasy lokalnej, 1946/1947]

³⁰ K. Karkutt-Milek, A. Bójko, W. Giermaziak, Forum, *Pielęgniarki w habitach – wystawa GBL*, „Forum Bibliotek Medycznych”, R. 10, 2017, nr 1 (19), s. 360. Historia warszawskiego Diakonatu sięga drugiej połowy XIX w., kiedy zaczęły powstawać jego pierwsze zorganizowane struktury. Następnie w Skolimowie w latach 30-tych XX w. powstał Dom Macierzysty dla żeńskiego Diakonatu Warszawskiego „Tabita”. Od tego momentu rozpoczął

przy ul. Nowy Świat 2-6. Miało to związek zarówno z przedwojennymi dziejami, jak i z przybyciem z Warszawy dr. Mieczysława Trenknera i polskich diakonów ewangelickich.

Tabela I. Rodzaj, skala i koszty zniszczeń Polskiego Szpitala Ewangelickiego w 1945 r.

Rodzaj zniszczeń	Skala zniszczeń (%)	Koszt poniesionych strat
Budynek	30	100 tys. zł
Umeblowanie	100	180 tys. zł
Instalacje	75	52 tys. zł
Sprzęt leczniczy	100	12 tys. zł
Apteki i laboratoria	100	20 tys. zł
Zawartość magazynów	100	18 tys. zł
Magazyn żywnościowy	100	10 tys. zł
Transport	100	75 tys. zł
Otoczenie	50	5 tys. zł

Źródło: Archiwum Państwowe w Gdańsku, sygn. 1165/741, s. 17

Jeszcze w czerwcu 1946 r. na dokumentach Polskiego Szpitala Ewangelickiego widniały pieczęcie z nazwą odnoszącą się do działalności sióstr Tabitanek³¹.

Od listopada 1945 r. do lutego 1946 r. trwał czas „względnej unormowania warunków pracy” w gdańskich ośrodkach medycznych. Ciągłe zdarzały się braki w dostawach wody, jednak sytuacja stabilizowała się z każdym dniem³². Polski Szpital Ewangelicki został zaliczony do placówek „dobrze zorganizowa-

się prężny rozwój działalności i poszerzenie zakresu niesionej przez Tabitanki pomocy. Diakonisy angażowały się w opiekę nad ubogimi, samotnymi i cierpiącymi. Natomiast w czasie II wojny światowej aktywnie włączały się w pomoc ofiarom okupowanej stolicy, między innymi, jako sanitariuszki. Po zakończeniu działań wojennych pracowały w wielu ośrodkach, między innymi w gdańskim szpitalu.

³¹ APG, sygn. 1165/738, *Wykazy statystyczne Szpitali i Zakładów lecznictwa w Gdańsku* s. 268.

³² APG, sygn. 1165/727, *Różne sprawy zlikwidowanego szpitala „Gedania”. Rok 1946-1948*, s. 24.

nych”. Można zatem domniemywać, iż prace remontowe były prowadzone równoległe z przyjmowaniem pierwszych pacjentów³³, pomimo tego, że oficjalna inauguracja została zaplanowana dopiero na kwiecień 1946 r. Do tego czasu szpital został gruntownie odremontowany i, w momencie otwarcia, dysponował 200 łózkami dla dorosłych pacjentów i 100 miejscami dla dzieci³⁴.

Oficjalna inauguracja Polskiego Szpitala Ewangelickiego przy ul. Nowy Świat odbyła się 30 kwietnia 1946 r. Oznacza to, iż musiał minąć przeszło rok, zanim ukończono wszelkie prace, które były niezbędne do bezpiecznego prowadzenia szpitala. Koszty zostały pokryte m. in. przez Delegaturę Rządu dla Spraw Wybrzeża. W uzupełnianie sprzętów medycznych włączyło się wiele organizacji, takich jak Zarząd Miejski i Wydział Zdrowia Urzędu Wojewódzkiego. Niebagatelna pomoc została przekazana także przez Szwedzki Czerwony Krzyż.

Pierwszym dyrektorem Polskiego Szpitala Ewangelickiego został wspomniany wcześniej dr Mieczysław Trenkner³⁵, który od lipca regularnie brał udział w spotkaniach gdańskich dyrektorów szpitali³⁶, podczas których zgłaszano uwagi i najważniejsze potrzeby placówek. Przykładowo 2 sierpnia 1945 r. zatwierdzono prośbę o podłączenie szpitali do sieci elektrycznej i wodociągowej³⁷.

Polski Szpital Ewangelicki niemal od początku był dotowany ministerialnymi funduszami. Świadczy o tym zapis subwencji z 1945 r., jaka została przyznana placówce na miesiąc maj w wysokości 90 tys. zł. Była to druga co do wielkości przyznana subwencja dla służby zdrowia w Gdańsku (Szpital Miejski we Wrzeszczu otrzymał 200 tys. zł). Kolejne środki przyznawano w cyklu miesięcznym – przykładowo we wrześniu 1945 r. szpital otrzymał 15 tys. zł³⁸.

³³ APG, sygn. 1165/742, brak nazwy zespołu, s. 35.

³⁴ APG, sygn. 1165/727, *Różne sprawy zlikwidowanego szpitala „Gedania”, Rok 1946-1948*, s. 24.

³⁵ J. Kossak, *Mieczysław Leon Trenkner 1902-1956*, [w:] *Historia chirurgii, dyscyplin zabiegowych i anestezjologii Gdańska i regionu gdańskiego. Sympozjum Naukowe, 20 maja 1989 r. Gdańsk. Pamiętnik*, Gdańsk 1989, s. 188-189; E. Sieńkowski, *Mieczysław Leon Trenkner 1902-1956*, [w:] *Album chirurgów polskich*, red. W. Rudowski, A. Śródka, Wrocław 1990, s. 284-285.

³⁶ APG, sygn. 1165/742, brak nazwy zespołu, s. 12.

³⁷ Tamże, s. 14.

³⁸ APG, sygn. 1165/727, *Różne sprawy zlikwidowanego szpitala „Gedania”, Rok 1946, 1948*, s. 21.

W momencie inauguracji placówka dysponowała trzema oddziałami: wewnętrznym (100 łóżek), chirurgicznym (75 łóżek) i ginekologicznym (25 łóżek). Jak pokazuje tabela II, w 1946 r. stale zwiększała się liczba pacjentów przyjmowanych do szpitala – do 196 osób we wrześniu³⁹.

Tabela II. Liczba przyjętych pacjentów oraz liczebność personelu Polskiego Szpitala Ewangelickiego w 1946 roku

miesiąc	Pacjenci			Personel		
	oddziału wewnętrznego	innych oddziałów	razem	lekarze	Pielęgniarki	pomoc lekarska
kwiecień	1	3	4	7	10	9
maj	22	50	72	10	13	12
czerwiec	45	77	122	13	17	15
lipiec	74	144	218	15	b.d.	16
sierpień	56	123	179	16	20	15
wrzesień	60	136	196	17	23	15

Źródło: Archiwum Państwowe w Gdańsku, sygn. 1164/560, s. 125

Jesienią 1946 r. szpital został przemianowany na Miejski Szpital Powstaniecki, znajdujący się przy ul. Nowy Świat 4; wkrótce też kadre pielęgniarską wymieniono na świecką. Według stanu na dzień 1 listopada 1946 r. personel liczył 103 osoby (w tamtym okresie większe zatrudnienie w gdańskiej służbie zdrowia notowano jedynie w Akademii Lekarskiej i Szpitalu PCK)⁴⁰.

Zaledwie kilka miesięcy po uruchomieniu instytucji został rozpisany przetarg na prace generalne, a w konkursie wzięły udział cztery podmioty. Następna część remontu miała odbyć na początku jesieni 1946 r. Przetarg wygrało *Przedsiębiorstwo Budowlane Jana Bolesława Rinka* z ul. Kartuskiej. Szpital mógł wyasygnować 500 tys. zł, co okazało się kwotą niewystarczającą na realizację pierwotnych, kosztowniejszych założeń, dlatego zrezygnowano z części prac malarskich⁴¹. Remont zakładał zarówno roboty murarskie, ciesielskie, stolarskie, malarskie, jak i szklarskie. Zaplanowano rozebranie części murów, po-

³⁹ APG, sygn. 1164/590, brak nazwy zespołu, s. 125.

⁴⁰ APG, sygn. 1164/1033, *Organizacja służby zdrowia oraz wycinki prasowe 1945-1946*, s. 89.

⁴¹ APG, sygn. 1165/662, *Przetarg na remont w bud. A I B Szpitala Miejskiego ul. Nowy Świat*, s. 15.

łożenie nowej wyprawy wapiennej, wymianę okien, drzwi, drewnianych schodów wewnętrznych, a także malowanie⁴². Przez cały czas trwania remontu zarząd szpitala próbował rozwiązać problemy finansowe i zabezpieczyć ciągłość pracy. Pod koniec 1946 r. zostały znacznie podniesione opłaty dzienne za pobyt w szpitalu ze 135 do 210 zł, co było umotywowane między innymi wzrostami cen żywności, lekarstw czy opału. Przy ustalaniu nowych cen wzorowano się na cenniku Akademii Lekarskiej. Nowe stawki zatwierdził dyrektor Mieczysław Trenkner. W zdecydowanej większości (tj. w 61,6% przypadków) świadczenia były pokrywane z ubezpieczeń społecznych, na drugim miejscu plasowały się opłaty pochodzące z zewnętrznych instytucji (21,8%), a 16,6% pacjentów samemu opłacało leczenie. W kolejnych miesiącach kondycja finansowa szpitala balansowała na granicy utrzymania. Z tego powodu na rok 1947 kolejny raz podniesiono stawki za leczenie, które przedstawiono w tabeli III, uwzględniając podział na klasy⁴³. Dyrektor Trenkner zwracał uwagę na problemy ze zwrotem pieniędzy za świadczenia: „Ze względu na to, że Zarząd Miejski zalega ubezpieczalni, z tytułu składek ubezpieczeniowych za swoich pracowników, sumę kilku milionów złotych, to ubezpieczalnia przysyłając swoich chorych nie opłaca za ich pobyt i leczenia gotówką, ale skreśla z rachunku długów miasta odpowiednią kwotę. Rozrachunek jest prawidłowy, ale szpital, niestety, na tym cierpi”⁴⁴.

Tabela III. Opłaty za pobyt w gdańskim Miejskim Szpitalu Powszechnym na początku 1946 roku w złotych

klasa	osoby w okręgu szpitalnym	osoby poza okręgiem szpitalnym
I	600 zł	600 zł
II	450 zł	450 zł
III	300 zł (250 zł w przypadku oddziału wewnętrznego i zakaźnego)	300 zł (280 zł w przypadku oddziału wewnętrznego i zakaźnego)

Źródło: Archiwum Państwowe w Gdańsku sygn. 1164/561 s. 41

Pomimo braku pieniędzy, szpital stale poszerzał ofertę wykonywanych zabiegów, a także otwierał nowe oddziały. 15 kwietnia 1947 r. rozpoczął pracę

⁴² Tamże, s. 9.

⁴³ APG, sygn. 1164/561, *Organizacja samorządowej służby zdrowia szpitalnictwo, ośrodki zdrowia i łaźnie, 1947*, s. 41.

⁴⁴ APG, sygn. 1165/715, *Plany i sprawozdania ogólne z inspekcji wydziałów powiatowych za 1947 rok*, s. 132.

oddział gruźliczy, liczący 30 łóżek. Dzięki 200 tys. zł dotacji z Urzędu Wojewódzkiego, dyrekcja szpitala zaplanowała na 15 lipca jeszcze tego samego roku otwarcie oddziału położniczego. Ponadto cały czas remontowano oddział skórno-weneryczny⁴⁵. W czasie powodzi, w lutym 1947 r. szpital pełnił również 24-godzinny dyżur dla poszkodowanych powodzią⁴⁶. Oprócz tego placówka prowadziła regularną pracę ambulatoryjną, w ramach której wykonano 1146 zabiegów, w zdecydowanej większości okulistycznych (998 przypadków). Pod koniec 1947 r. w szpitalu działało łącznie 5 oddziałów: wewnętrzny, chirurgiczny, ginekologiczny, położniczy i gruźliczy⁴⁷. W tabeli IV zamieszczono dane, dotyczące liczby przyjętych pacjentów w drugiej połowie 1947 r. Liczba ta stopniowo rosła na niemal wszystkich oddziałach – w kwietniu z 200 łóżek, zajętych było około 135. Nad wszystkim czuwał 118-osobowy personel, w którego skład wchodziło 15 lekarzy⁴⁸.

Szczegółowe dane pochodzą z gdańskiego Miejskiego Wydziału Zdrowia, Referatu Statystyki i Propagandy, który obligował instytucje służby zdrowia do przesyłania danych związanych z funkcjonowaniem szpitala do piątego dnia każdego miesiąca⁴⁹.

Tabela IV. Liczba pacjentów przyjętych na oddziały gdańskiego Miejskiego Szpitala Powszechnego w 1947 roku

Oddział	Stan na dzień					
	1 VI	1 VII	1 VIII	1 IX	1 X	1 XI
chirurgiczny	50	25	57	61	63	75
wewnętrzny	66	84	92	57	83	128
ginekologiczny	20	14	10	13	10	11
położniczy	0	0	0	0	27	27
gruźliczy	7	14	12	15	19	31
RAZEM	143	157	171	146	202	272

Źródło: Archiwum Państwowe w Gdańsku, sygn. 1165/739, s. 4

⁴⁵ APG, sygn. 1165/727, *Różne sprawy zlikwidowanego szpitala „Gedania”, Rok 1946, 1948*, s. 176.

⁴⁶ APG, sygn. 1165/11, *Sprawozdania sytuacyjne, obrazujące problemy miasta Gdańska, 1947*, s. 2.

⁴⁷ APG, sygn. 1165/739, *Wykazy statystyczne szpitali w Gdańsku*, s. 8.

⁴⁸ APG, sygn. 1164/561, *Organizacja samorządowej służby zdrowia szpitalnictwo, ośrodki zdrowia i łaźnie, 1947*, s. 343.

⁴⁹ APG, sygn. 1165/739, *Wykazy statystyczne szpitali w Gdańsku*, s. 4.

Z danych wynika, że pod względem liczby przyjętych chorych Miejski Szpital Powszechny był drugim co do wielkości szpitalem w Gdańsku (po Akademii Lekarskiej, ale przed szpitalem PCK)⁵⁰. Pod koniec roku, po otwarciu kolejnych oddziałów szpital liczył już 266 łóżek.

Rok 1948 przyniósł kolejne wyzwania. W placówce było zatrudnionych około 170 pracowników. Dyrekcja szpitala zapewniała, iż była to liczba niewystarczająca i powinna zostać podniesiona do 195 osób⁵¹. Problemem stały się próby erygowania nowych oddziałów, ale także utrzymanie tych, które już funkcjonowały. Zadanie okazało się jednak niezwykle trudne do zrealizowania. Pomimo faktu, że w 1948 r. szpital dysponował już 326 łózkami i 40 dodatkowymi łózkami dziecięcymi przy oddziale położniczym⁵² o obłożeniu około 80%, to z braku efektywnego ogrzewania pomieszczeń aż 200 łóżek pozostało niewykorzystanych. Niezbędna była wymiana starego i instalacja nowego kotła grzewczego. W tym roku Miejski Szpital Powszechny oraz Szpital Dziecięcy otrzymały po 10 mln zł na potrzebne remonty i planowaną rozbudowę⁵³. W 1948 r. wykonano kilka kluczowych inwestycji. Remonty objęły urządzenie kabin dla pacjentów i pomalowanie pomieszczeń pracowni rentgenowskich. Co najważniejsze, oddano do użytku także kocioł grzewczy. W tym czasie powstał też nowy oddział farmaceutyczny, który przyjął zapasy leków z likwidowanego Szpitala Sanatorium *Gedania*.

W 1948 r. proces zmian nazw gdańskich ulic objął także arterię Nowy Świat – od tego roku Miejski Szpital Powszechny znajdował się przy ul. Gen. Karola Świerczewskiego. W niedługim czasie sama instytucja również przeszła reorganizację. Podczas zebrania zarządu Wydziału Zdrowia w połowie 1949 r. podjęto decyzję o połączeniu Szpitala Powszechnego ze Szpitalem Dziecięcym. Decyzję uargumentowano przede wszystkim koniecznością wprowadzenia oszczędności w zakresie wydatków gospodarczych, związanych z zaopatrzeniem w leki czy prowadzeniem aptek⁵⁴. 15 grudnia 1949 r. swoją działalność zapoczątkowała III Klinika Chirurgii, w okresie późniejszym słynna ze swoich pionierskich zabiegów, a jej kierownikiem został docent Zdzisław

⁵⁰ Tamże, s. 311.

⁵¹ Tamże, s. 26.

⁵² APG, sygn. 1165/727, *Różne sprawy zlikwidowanego szpitala „Gedania” Sprawozdania rok 1946,1948*, s. 59.

⁵³ Tamże, s. 65.

⁵⁴ APG, sygn. 1165/723, s. 40.

Aleksander Kieturakis⁵⁵. Klinika funkcjonowała w Miejskim Szpitalu Powszechnym zaledwie przez kilka miesięcy i w 1950 r. została przeniesiona do szpitala przy ul. Śluzy⁵⁶.

Z początkiem lat pięćdziesiątych nastąpiły daleko idące zmiany personalne. W 1950 r. z funkcji dyrektora szpitala został odwołany dr Mieczysław Trenkner. Na jego miejsce powołano dr. Kazimierza Piskozuba⁵⁷. Z dokumentów wynika, iż poprzedniej dyrekcji szpitala zarzucano niegospodarność – z powodu złych warunków przechowywania doszło do strat w zapasach marmochwi, nieprawidłowości dotyczyły także hodowli świń⁵⁸. Do 15 marca 1950 r. były dyrektor miał czas, aby przekazać całą dokumentację i zamknąć kwestie formalne⁵⁹. W 1952 r. – placówce zostało nadane imię najsłynniejszego polskiego astronoma i naukowca Mikołaja Kopernika⁶⁰. Nie był to jednak koniec zmian – jeszcze w tym samym roku dyrektorem szpitala został dr Piotr Gardzielewicz, który do Gdańska przybył w 1945 r. ze Szwajcarii, jako lekarz pierwszego transportu repatriantów.

Dyrektor ukończył studia medyczne we Lwowie i tam też obronił pracę doktorską⁶¹. Nowy dyrektor został zapamiętany jako świetny organizator i kierownik⁶² w czasie, gdy sytuacja szpitala była wyjątkowo ciężka. Oprócz notorycznych problemów finansowych, z racji rozprzestrzeniającej się infekcji na

⁵⁵ S. Świca, *Prof. dr Zdzisław Kieturakis. Wspomnienie pośmiertne*, „Polski Przegląd Chirurgiczny”, 44, 1972, 7, s. 1179-1181; S. Świca, Z. Wajda, *Prof. dr Zdzisław Kieturakis (1904-1971) profesor zwyczajny, Kierownik II Kliniki Chirurgii Ogólnej Instytutu Chirurgii Akademii Medycznej w Gdańsku (byłej III Kliniki Chirurgicznej)*, „Annales Academiae Medicae Gedanensis”, 1973, 2, s. 309-316; Z. Wajda, Z. Gruca, *Zdzisław Kieturakis (1904-1971)*, [w:] *Historia chirurgii, dyscyplin zabiegowych i anestezjologii Gdańska i Regionu Gdańskiego. Sympozjum Naukowe, 20 maja 1989 r. Pamiętnik*, red. Z. Wajda, Gdańsk 1989, s. 146-147; Z. Wajda, Z. Gruca, *Zdzisław Kieturakis 1904-1971*, [w:] *Album chirurgów polskich*, s. 122-123; S. Świca, Z. Wajda, *Zdzisław Aleksander Kieturakis (1904-1971)*, „Annales Academiae Medicae Gedanensis”, 1995, 25, supl. 4, s. 121-125; Z. Wajda, *Kieturakis Zdzisław Aleksander (1904-1971)*, [w:] *Ludzie Akademii Medycznej w Gdańsku*, red. Z. Machaliński, Gdańsk 2004, s. 62-67.

⁵⁶ A. Szarszewski, *Sławni lekarze gdańscy*, tom 2, Gdańsk 2017, s. 92.

⁵⁷ J. Kossak, *Kazimierz Piskozub 1899-1965*, [w:] *Historia chirurgii, dyscyplin zabiegowych*, s. 172-173.

⁵⁸ APG, sygn. 1165/486, *Wydział Zdrowia/Szpitala Miejskie 1950*, s. 109.

⁵⁹ Tamże, s. 125.

⁶⁰ APG, sygn. 4203/1, *Bilans roczny za lata 1952 – 1956*, s. 1.

⁶¹ APG, sygn. 1165/756, *Profilaktyka i lecznictwo 1946*, s. 12.

⁶² A. Stanek, *Klinika na peryferiach (Cz. 1)*, „Gazeta AMG”, 26, 2016, s. 10, 26-31.

oddziale położniczym, zarząd szpitala musiał zamknąć na dwa tygodnie część placówki i zlecić wykonanie niezbędnej dezynfekcji. W tym samym roku zamknięto także dwie sale chorych (20 łóżek), ponieważ gmach główny groził zawaleniem⁶³. Z tego powodu powołano też specjalną Komisję Techniczno-Budowlaną. Z dokumentów wynika, iż bardzo często zdarzały się awarie, których usunięcie wymagało sporych nakładów finansowych. Niektóre miejsca (np. oddział dziecięcy) musiały być dogrzewane nawet latem. Kłopoty finansowe opóźniały zakończenie części rozpoczętych inwestycji, jednak nie przekreślały rozwoju szpitala. 22 sierpnia 1953 r., po kilkumiesięcznym opóźnieniu, wreszcie otwarto nową klinikę dziecięcą (200 łóżek). Oznaczało to, że około 50% łóżek w szpitalu było przeznaczonych właśnie dla dzieci. Opóźnienie było spowodowane brakami materiałowymi np.: kabli, podstacji dla światła elektrycznego, a także wydłużającymi się pracami związanymi z instalacją urządzeń grzewczych⁶⁴. Otwarcie nowych oddziałów wymagało zakupu nowego wyposażenia – wśród nich także podstawowych materiałów takich jak bielizna czy materace⁶⁵.

Szpital pełnił do dwóch razy w tygodniu ostry dyżur dla całej aglomeracji Trójmiasta. Było to możliwe dzięki dodatkowemu zatrudnieniu 3 chirurgów, 4 pielęgniarek i 4 salowych. Natomiast w przypadku chirurgii dziecięcej ostry dyżur był prowadzony przez cały tydzień. W tym samym czasie na wniosek Sanepidu otworzono tzw. oddział biegunkowy, liczący 70 łóżek. We wrześniu otwarto oddział dermatologiczny, który miał pomieścić 60 osób, jednak z powodu dalszej przebudowy w pomieszczeniach udało się umieścić jedynie 40 łóżek⁶⁶. Nowe inwestycje i remonty sprawiły, że szpital w połowie lat pięćdziesiątych dysponował 655 łózkami, w tym 250 na oddziale chirurgicznym⁶⁷, a liczba personelu wzrosła do 522 osób⁶⁸.

Od początku funkcjonowania Polski Szpital Ewangelicki, a następnie Miejski Szpital Powszechny, borykał się z trzema głównymi problemami: niestanną potrzebą remontów i modernizacji budynków, brakiem pieniędzy, a także niedoborem personelu, szczególnie personelu pielęgniarskiego i robotniczo-gospodarczego. Pomimo trudności udało się utrzymać ciągłość pracy

⁶³ APG, sygn. 4203/1, *Bilans roczny za lata 1952 – 1956*, s. 42.

⁶⁴ Tamże, s. 42.

⁶⁵ Tamże, s. 42.

⁶⁶ APG, sygn. 4203/1, *Bilans roczny za lata 1952 – 1956*, s. 42.

⁶⁷ APG, sygn. 4203/105, *Preliminarz dochodów, wydatków, inwestycji limitowanych i remontów kapitalnych za 1956 rok*, s. 110.

⁶⁸ Tamże, s. 106.

i zapewnić świadczenia zdrowotne mieszkańcom Gdańska. Okres powojenny to czas, w którym zarówno lekarze, pielęgniarki, jak i pozostały personel pracowali w dramatycznie ciężkich warunkach. Szpitalowi udało się przetrwać najcięższe lata powojenne. Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych pojawiły się nowe wyzwania, takie jak modernizacja i otwarcie oddziałów anestezjologii oraz ortopedii oraz remont kliniki dziecięcej.

Bibliografia

1. Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej: APG), sygn. 1164/557, *Szpitalnictwo 1945*.
2. APG, sygn. 1164/561, *Organizacja samorządowej służby zdrowia szpitalnictwo, ośrodki zdrowia i łaźnie, 1947*.
3. APG, sygn. 1164/590, brak nazwy zespołu.
4. APG, sygn. 1164/1033, *Organizacja służby zdrowia oraz wycinki prasowe 1945-1946*.
5. APG, sygn. 1165/11, *Sprawozdania sytuacyjne, obrazujące problemy miasta Gdańska, 1947*.
6. APG, sygn. 1165/486, *Wydział Zdrowia/Szpitala Miejskie/1950/*.
7. APG, sygn. 1165/662, *Przetarg na remont w bud. A I B Szpitala Miejskiego ul. Nowy Świat*.
8. APG, sygn. 1165/715, [wycinek z prasy lokalnej, 1946/1947].
9. APG, sygn. 1165/715, *Plany i sprawozdania ogólne z inspekcji wydziałów powiatowych za 1947 rok*.
10. APG, sygn. 1165/723.
11. APG, sygn. 1165/727, *Różne sprawy zlikwidowanego szpitala „Gedania”, Rok 1946, 1948*.
12. APG, sygn. 1165/738, *Wykazy statystyczne Szpitali i Zakładów leczenia w Gdańsku*.
13. APG, sygn. 1165/739, *Wykazy statystyczne szpital w Gdańsku*.
14. APG, sygn. 1165/742, brak nazwy zespołu.
15. APG, sygn. 1165/756, *Profilaktyka i leczenie 1946, s. 12*.
16. APG, sygn. 4203/1, s. 1, *Bilans roczny za lata 1952-1956*.
17. APG, sygn. 4203/105, *Preliminarz dochodów, wydatków, inwestycji limitowanych i remontów kapitalnych za 1956 rok*.
18. Gliński M., *Wojskowe place ćwiczeń*, https://www.gedanopedia.pl/?title=WOJSKOWE_PLACE_%C4%86WICZE%C5%83 [dostęp: 13.10.2017].
19. *Historia Gdańska*, t. 4, red. E. Cieślak, Sopot 1978.
20. Domagała P., Nowakowska N., Kaszubowska P., Kretowicz K., Gaworska-Krzemińska A., *Opieka nad chorymi w nowożytnym Gdańsku*, „Problemy Pielęgniarstwa”, 22, 2014, 4, s. 517-522.
21. Karkutt-Milek K., Bójko A., Giermaziak W., F., *Pielęgniarki w hanitach – wystawa GBL Bibl. Med.*, „Forum Bibliotek Medycznych”, R. 10, 2017, nr 1 (19), s. 360.

22. J. Kossak, *Kazimierz Piskozub 1899-1965*, [w:] *Historia chirurgii, dyscyplin zabiegowych*, s. 172-173.
23. Machaliński Z., *Geneza i początki Akademii Medycznej w Gdańsku (1945-1950)*, Gdańsk 1998.
24. RED, *Kaplica św. Gertrudy*, [w:] *Encyklopedia Gdańska*, red. B. Śliwiński, Gdańsk, 2012 s. 442.
25. Redakcja, https://www.luteranie.pl/materialy/rozne_pisma/slaski_rozdzial_dziela_milosierdzia,388.html [dostęp: 21.06.2018]
26. Stanek A., *Klinika na peryferiach (Cz. 1)*, „Gazeta AMG”, 26, 2016, s. 10, 26-31.
27. Szarszewski A., *Proces medykalizacji szpitali gdańskich. Aspekty socjalne, prawne i ekonomiczne (1755-1874)*, „Annales Academiae Medicae Gedanensis”, 2007, supl. 1, Gdańsk 2007.
28. Szarszewski A., *Sławni lekarze gdańscy*, t. 2, Gdańsk 2017.
29. Wojtczak M., „*Diakonissenanstalt*” w Poznaniu. *Od Zagórza do Königstrasse (1865-1875)*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski”, 2009, 4.
30. Szarszewski A., *Szpital Diakonów Ewangelickich* http://www.gedanopedia.pl/?title=SZPITAL_DIAKONIS_EWANGELICKICH [dostęp: 13.10.2017]
31. Zabadała N., *Sytuacja epidemiologiczno-sanitarna w Gdańsku 1945 r. Doniesienie wstępne*, „Annales Academiae Medicae Gedanensis”, 2011, 41, s. 125-133.
32. L. Żukowska, *Szkielet działalności opiekuńczo-wychowawczej ewangelickiej Misji Wewnętrznej w Gdańsku w I połowie XX w.*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. VII, 2013, s 140-159.

Piotr Kallalas – magisterium na kierunku Biotechnologia – Międzyuczelniany Wydział Uniwersytetu Gdańskiego (UG) i Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego (GUMed) oraz licencjat na kierunku Dziennikarstwo i Komunikacja Społeczna – UG. Studia doktoranckie na Wydziale Nauk o Zdrowiu GUMed. Zainteresowania naukowe dotyczą gdańskiego szpitalnictwa po 1945 r. Współautor książki *Sławni lekarze gdańscy*, tom 2, Gdańsk 2017, *Polscy lekarze Wolnego Miasta Gdańska* [w:] *Medycy polskiego pogranicza II Rzeczypospolitej 1918-1939*, red. B. Urbanek, Warszawa, 2018. Dziennikarz Dziennika Bałtyckiego.

Henning Theißen

Theologische Verantwortungsethik im europäischen Umbruch Der rheinische Präses Peter Beier und die Evangelische Kirche der Union¹

Zusammenfassung: Als Präses der Synode und Vorsitzender der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) war Peter Beier (1934–96) eine der einflussreichsten kirchlichen Persönlichkeiten in der Evangelischen Kirche der Union (EKU). Dieser Aufsatz konzentriert sich auf zwei EKU-Projekte, an denen Beier mitwirkte: eine Studie zur Frage nach Gott (1982) und eine kirchliche Einschätzung der Wendeereignisse in Deutschland (1989/90). In beiden Fällen strebte Beier eine theologische Verantwortungsethik an, die institutionelle Aspekte kirchlicher und gesellschaftlicher Tätigkeit mit den spezifischen Erfahrungen von Christenmenschen unter dem Eindruck der Staatssozialismus in den Ländern des Warschauer Paktes verbinden sollte. Beispielanalysen aus verschiedenen Phasen und Jahrzehnten von Beiers theologischer Laufbahn legen allerdings den Eindruck nahe, dass die erstrebte Verbindung auf dem Boden evangelischer Theologie kaum durchführbar ist.

Stichworte: Peter Beier (kirchenleitende Persönlichkeit), Evangelische Kirche der Union, Friedliche Revolution, Verantwortungsethik, Europa, Kirchliche Zeitgeschichte.

Streszczenie: Ewangelicka etyka odpowiedzialności wobec europejskiego przełomu. Peter Beier, Prezes Kościoła Ewangelickiego w Nadrenii i Ewangelicki Kościół Unijny.

W artykule została omówiona działalność ks. Petera Beiera (1934-96), Prezesa (zwierzchnika) Ewangelickiego Kościoła w Nadrenii, RFN. Był on zaangażowany w działalność Ewangelickiego Kościoła Unijnego (EKU), łączącego w sobie tradycję luterańską i reformowaną w jednym organizmie kościelnym. Beier był wybitnym teologiem, przedstawicielem etyki odpowiedzialności, współautorem oficjalnych stanowisk EKU: dokumentu studyjnego w sprawie doktryny Boga z roku 1982 oraz oświadczenia na temat pokojowej rewolucji

¹ Für die Genehmigung zur Verwendung der hier herangezogenen Archivalien danke ich folgenden Archiven und ihren Mitarbeitenden: Evangelisches Zentralarchiv, Berlin (EZA), Landeskirchliches Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf (LkA EKiR), Stadt- und Kreisarchiv Düren (StKrA DN). Mein besonderer Dank gilt dem Präsidium der Union Evangelischer Kirchen (UEK) für die Gewährung der Erlaubnis zur umfassenden Nutzung der Akten der Evangelischen Kirche der Union (EKU).

w Niemczech (1989/90). Ważnym obszarem działalności teologicznej Beiera były opracowania z zakresu etyki poświęcone doświadczeniom chrześcijan i instytucji kościelnych, funkcjonujących w państwach Układu Warszawskiego. Beier uważał, że nie było możliwe wolne, niezależne uprawianie teologii ewangelickiej w sytuacji realnego socjalizmu.

Słowa kluczowe: Peter Beier, Ewangelicki Kościół Unijny w Niemczech, pokojowa rewolucja, etyka odpowiedzialności, Europa, współczesna historia Kościoła

Summary: Peter Beier, President of the Evangelical Church in Rhineland and the Evangelical Church of the Union

As president of the synod and chairman of the church leading board of the Evangelical Church in the Rhineland (EKiR), Peter Beier (1934–96) was one of the most influential church representatives within the Evangelical Church of the Union (EKU). This essay focuses on two theological projects of the EKU in which Beier was involved: a study in the doctrine of God (1982) and an ecclesial assessment of the peaceful revolution in Germany (1989/90). In either context, Beier argued in favour of a theological ethics of responsibility that sought to combine institutional aspects of ecclesial and societal action with the individual experiences of Christians under the socialist regime in the countries of the Warsaw Treaty. However, examples from different stages and decades of Beier's theological career suggest that such a combination is almost impossible within Protestant theology

Keywords: Peter Beier (church representative), Evangelical Church of the Union, Peaceful Revolution, ethics of responsibility, Europe, contemporary church history.

Peter Beier² (05.12.1934 Friedberg/Schlesien–10.11.1996 Düsseldorf) war seit 1963 Pfarrer in der rheinischen Kirchengemeinde Düren und behielt die Prägung durch die gemeindliche Tätigkeit auch im Präsesamt (1989–96) bei. Im Folgenden soll es jedoch um Beiers Beziehung zu einem größeren kirchlichen Zusammenschluss, der Evangelischen Kirche der Union (EKU), gehen, dem seine rheinische Kirche angehörte. Meinen Überlegungen liegen umfangreichere Recherchen zur Wirksamkeit der EKU während des Kalten Krieges zugrunde.³ “Die Beziehung zur EKU war für B[eier] wesentlich”, schreibt F. Rickers in einem Lexikonartikel und verweist minutiös auf Beiers Redebeiträge bei EKU-Synoden.⁴ Mich interessiert Beier jedoch nicht als Funktionsträger in seiner kirchenleitenden oder synodalen Tätigkeit, sondern ich wende mich der Person und dem Theologen Beier in zwei beispielhaften EKU-Kontexten zu. Nach knapper Vorstellung seiner Wirksamkeit (1.) hebe ich zwei systematisch-theologische Gesichtspunkte hervor (2.) und formuliere eine Auswertung (3.).

² Über Peter Beier vgl. Rickers sowie Demke; Drubel; Ricca.

³ Die Gegenstände von Ziff. 1.1 und 1.2 dieses Aufsatzes sind in anderem Kontext ausführlicher dargestellt in Theißen, 268–283 bzw. 195–235.

⁴ Rickers, 94 (Zitat) bzw. 95ff. (Quellennachweise).

1. Beispiele für Beiers Wirksamkeit in der EKU

1.1 Beier im Theologischen Ausschuss der EKU zur Gottesfrage

Als der Rat der westlichen EKU 1977 einen Sonderausschuss berief, der schließlich im Neukirchener Verlag eine kirchliche Stellungnahme zur Frage nach Gott veröffentlichte (*Gott – Herausforderung der Kirche*, 1982), wurde eine Thematik anvisiert, die in Deutschland in der akademischen Theologie eigentlich im Jahrzehnt zuvor aktuell gewesen war. Der Philosoph D. Henrich hatte 1960 sein epochales Werk *Der ontologische Gottesbeweis* veröffentlicht. In der Theologie war es das Jahrzehnt, in dem Exegeten wie W. Marxsen (*Die Auferstehung Jesu als historisches und als dogmatisches Problem*, 1964) und H. Braun (*Jesus*, 1969) alle metaphysischen Züge des Christusbildes historisierten und D. Sölle (*Stellvertretung*, 1965) eine Theologie “nach dem Tode Gottes” entwarf – andere Autoren wie W. Pannenberg oder H. Gollwitzer hielten mit einer materialen Gotteslehre entlang der Hauptlinien der biblischen Überlieferung dagegen.⁵ Der Rat der EKU kommt mit seinem Statement deutlich später, und es scheint, dass das große Werk *Gott als Geheimnis der Welt – Gotteslehre und Christologie in einem* – von E. Jüngel (1977), der in vielen Gremien der EKU mitgewirkt hatte, die Arbeit weiter anregte. Stimulierend wirkte an Jüngels Buch die Auseinandersetzung mit den Thesen vom Tode Gottes. Die Stellungnahme, die der Ausschuss unter dem Vorsitz von O. Bayer in vier Jahren und siebzehn zumeist mehrtägigen Sitzungen erarbeitete, war nach den kritischen Anfragen gegliedert, denen sich die Kirche in Bezug auf den Glauben an Gott ausgeliefert sah:

der Infragestellung Gottes durch die Existenz des unerklärlich Bösen;

der Infragestellung Gottes durch die Erklärbarkeit der Weltentstehung ohne die Annahme eines Schöpfers;

der Infragestellung Gottes durch das Auftreten ganzer Gesellschaftssysteme auf atheistischer Grundlage;

der Infragestellung Gottes durch die psychologische Religionskritik.

Der erste Punkt dieser Gliederung stand auch in der inhaltlichen Arbeit des Ausschusses voran. Ausschussmitglied Beier brachte schon zur zweiten Ausschusssitzung (20.05.1978) eine einschlägige Materialsammlung mit, die er bei seinen Dürener Konfirmanden zusammengetragen hatte. Beier war es auch, der zur Sitzung am 30.04.1979 einen ersten Formulierungsentwurf vorlegte. Er behandelte die ethische Gottesfrage allerdings dogmatisch als Problem der Allmacht Gottes und argumentierte an der entscheidenden Stelle so:

“Christ und Kirche vertrauen um Jesu willen darauf, daß Gottes Gerechtigkeit im Verzicht auf seine Allmacht gründet. Gott liefert sich in Jesus dem Menschen aus und zieht so den Menschen zur Verantwortung und vor sein Gericht.

⁵ Vgl. hierzu und insgesamt den Überblick von Geyer.

Aus der Frage ‘Wie kann Gott das zulassen’ wurde ein Urteil: Der Mensch ist verantwortlich und schuldig. In der Ohnmacht Jesu kommt die Allmacht und Gerechtigkeit Gottes an den Tag.’⁶

Beier bot mit diesen Überlegungen zur Allmacht als Ohnmacht seine eigene Version der Rede vom Tod Gottes, machte sich dabei aber von der dogmatischen Tradition, mit der nicht zuletzt Jüngel 1977 argumentiert hatte, weitgehend frei. Insbesondere entzog sich Beier der christologischen Zweinaturenlehre, die in der Person Christi Gottheit und Menschheit vereinigt sah und deshalb betonen konnte, dass am Kreuz nicht nur der Mensch Jesus, sondern auch der Gottessohn, die zweite Person der Trinität, gestorben sei. Für Beier war der Gekreuzigte demgegenüber schlicht der “gerechte und gute Mensch”, der jedoch der Ungerechtigkeit “gescheitert[.], ohnmächtig[.] und geschändet[.]” gegenüberstand.⁷

Beiers vergleichsweise anschauliche Auffassung hat ihre Pointe darin, dass am Kreuz Jesu Ohnmacht in Gottes Allmacht, Ungerechtigkeit in Gerechtigkeit umschlägt. Beier rechnet offensichtlich mit einem Appellativcharakter des Kreuzes, das gerade im ungerechten Scheitern des Gerechten den menschlichen Sinn für Gerechtigkeit wachruft. Den Sinn für solch *negative Evidenz des Ethischen* besitzen die Menschen allerdings nicht von sich aus. Hätten Menschen angeborene Einsicht in Gut und Böse, dann müsste der Gerechte nicht an der “Ungerechtigkeit und Bösartigkeit der Menschen und der menschlichen Verhältnisse”, wie Beier schreibt,⁸ scheitern. Deshalb kann der Gerechtigkeitssinn der Menschen nur ihr Sinn für Gottes Gerechtigkeit sein, den sie haben, weil dieser Gott ihr Schöpfer ist.

Eine derartige Argumentation stieß im Ausschuss zunächst auf große Reserve. Aber es gelang Beier, zumindest seine methodische Grundannahme zu implementieren, dass Gott durch die weltliche Wirklichkeit Menschen anspricht. In Beiers Worten handelt es sich konkret um einen “Rückschluß von der Person Jesu auf die Person Gott”.⁹ Entscheidend ist hier nicht der christologische Ansatz, sondern dass der Personbegriff unterschiedslos für Jesus und für Gott verwendet wird. Damit werden die komplexen Probleme des Verhältnisses zwischen dem christologischen Begriff der Person (zwei Naturen in *einer* Person) und seinem trinitarischen Gegenüber (ein Gott in *drei* Personen) im Nu erledigt. Faktisch

⁶ Peter Beier, Die Antwort der Kirche auf die Frage nach Gott, S. 4 (EZA 8/491, Umdr. III/179/79).

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ Sitzungsniederschrift vom 30.04.1979, S. 5 (EZA 8/492, Umdr. III/236/79), wo dementsprechend die Rückfragen an Beier in christologische und theologische eingeteilt sind!

konnte mit Beiers Problemaufriss die diffizile Konstellation von *Christologie* und *Trinitätslehre* durch das Gegenüber von *Mensch* und *Gott* ersetzt werden. Es ist nun der Mensch, durch den Gott zu Menschen spricht; oder anders gesagt: Die *menschliche Wirklichkeit* redet von Gott, nicht nur die *Wirklichkeit des Kreuzes*. In einem späteren Stadium der Ausschusstätigkeit wurde Beiers Problemaufriss nicht nur akzeptiert, sondern sogar in "Anlage, Form und Sprache" als vorbildlich für die übrigen Abschnitte der Stellungnahme empfohlen.¹⁰

1.2 Beier im Rat der EKU während der Friedlichen Revolution

Knapp acht Jahre nach Veröffentlichung der Stellungnahme zur Gottesfrage meldete sich Beier ein weiteres Mal in der EKU mit einer markanten Positionierung in einer theologischen Grundsatzfrage zu Wort. Seit 1986 war auf Beschluss der östlichen Regionalsynode ein Ausschuss mit der Erarbeitung der "theologischen Grundbestimmung" der EKU beschäftigt. Hintergrund war, dass im Vorjahr (23.05.1985) eine Gemeinsame Erklärung aller Gliedkirchen des ostdeutschen Kirchenbundes von einer *Evangelischen Kirche in der DDR* gesprochen hatte. Was bedeutete die Behauptung einer solchen DDR-weiten Kirche für den Kirchenbund, aber auch für das ekklesiologische Modell der (östlichen) EKU? Das galt es zu klären. Die maßgeblich vom östlichen EKU-Kanzleipräsidenten F. Winter entworfene "Theologische Grundbestimmung" wartete mit einer Unterscheidung von vier Typen unierter Kirche auf, die selbst im Rat der EKU so viele Fragen auslöste,¹¹ dass man sich zu einem langwierigen Stellungnahmeverfahren durch alle östlichen EKU-Gliedkirchen entschloss, das sich über die gesamte Zeit der Friedlichen Revolution hinzog. Dadurch schwieg die "Theologische Grundbestimmung", als sie 1991 von den in Wiedervereinigung befindlichen Bereichssynoden beschlossen wurde, von der deutschen und europäischen Wende 1989/90. Die gemeinsamen Bereichsräte setzten darum am 05.12.1989 eine nur vier Personen umfassende, weitere Arbeitsgruppe ein, die dezidiert zur Bedeutung der Wende für die EKU Stellung nehmen sollte.¹² Diese 'Wendevorlage', die ebenfalls entscheidend auf Winter zurückging,¹³ wurde am 06.02.1990 in der Gemeinsamen Ratssitzung beider Bereiche sowie in den gemeinsamen Synodenpräsidien beraten und zurückgewiesen, da sie den allermeisten Ratsmitgliedern als zu defensiv erschien. Die Vorlage riet, wie es schon Winters Einlassungen zum Unionsbegriff seit den 1960er Jahren entsprach, zu einem theologisch deliberativen Umgang mit

¹⁰ Sitzungsniederschrift vom 16./17.06.1980 (EZA 8/494, Umdr. III/211/80).

¹¹ Nach einem Brief von F. Winter an die Mitglieder des Grundbestimmungsausschusses vom 07.03.1988 war die Materie vielen Ratsmitgliedern "neu" (EZA 108/993).

¹² EZA 108/1366; von den Bereichsräten am Folgetag bestätigt (EZA 108/1338 bzw. 8/415).

¹³ Der Text ist in zwei Versionen (3. und 4. Entwurf) erhalten in EZA 8/44.

den politischen Umwälzungen im Zeichen von "Buße und Dank". Damit übernahm sie die bereits in der Ordnung der EKU von 1951/53 vorgegebenen geschichtstheologischen Kategorien und sah ansonsten in den Entwicklungen vom Herbst 1989 keine Notwendigkeit zu institutionellen Modifikationen auf kirchlicher Seite, solange nicht im staatlichen Bereich verlässliche Präzedenzen für solche Bestrebungen zu erkennen seien.

Zwar entsprach die abwartende Haltung der Vorgehensweise, die die östliche EKU-Region schon seit Jahren im Verhältnis zum Kirchenbund bei allen politischen Fragen eingenommen hatte.¹⁴ Dennoch waren die Ratsmitglieder in ihren Beratungen am 06.02.1990 für eine Fortsetzung dieser zu DDR-Zeiten bewährten Taktik offensichtlich nicht zu gewinnen. Die Sitzungsleitung bei dieser Diskussion, die selbst im gewöhnlich sehr zurückhaltend formulierten Protokoll unter Nennung der größten Streitpunkte als "an vielen Punkten kontrovers" bezeichnet wurde,¹⁵ hatte Beier, inzwischen Präses der rheinischen Landeskirche, inne. Seinen Notizen zufolge gab es (bei 26 anwesenden Gremienmitgliedern – Gäste nicht mitgerechnet –) 54 Wortmeldungen, ehe Beier selbst ein zusammenfassendes Statement abgab.¹⁶

Beiers Äußerungen waren nicht geeignet, die Diskussion zum Abschluss zu bringen, sondern zettelten eher eine neue an. Während die meisten Ratsmitglieder angesichts der defensiven Wendevorlage eine Offensive zum kirchlichen Zusammenwachsen in beiden Teilen Deutschlands anstrebten, machte Beier mit Nachdruck geltend, dass eine solche Offensive nur von den ostdeutschen Kirchen ausgehen könne. Die Begründung, die Beier im Laufe der Wende bei den verschiedensten Gelegenheiten vortragen sollte und zum Teil vorher schon vorgetragen hatte, lautete etwa so: In der ostdeutschen Christenheit sei ein Schatz an Erfahrungen im Umgang mit einem direktiven politischen und gesellschaftlichen System gesammelt worden, die mit dem Untergang dieses Systems nicht auch untergehen sollten.¹⁷

¹⁴ Vgl. hierzu Winter, 234.

¹⁵ EZA 108/1366.

¹⁶ Beier stützte sich auf diese Notizen in einem Brief (Durchschrift im StKrA DN EvGem DN, Nr. 93), den er den Ratsmitgliedern im Nachgang zur Sitzung schrieb, um sein mündliches Statement auf 5 Seiten als "Anfragen und Hinweise" mit Datum vom 28.02.1990 schriftlich festzuhalten (EZA 108/987). Die Zahl der Teilnehmenden ergibt sich aus der Niederschrift der Gemeinsamen Ratssitzung vom 06.02.1990 (EZA 108/1366).

¹⁷ In den "Anfragen und Hinweisen" (S. 2) schreibt Beier mit Blick auf die "Gliederkirchen in der DDR": "Deren Perspektiven, deren Wünsche, sind zuerst zu hören und zu prüfen, bevor überhaupt Konzepte [für eine kirchliche Vereinigung] entwickelt werden" (EZA 108/987).

Bei verschiedenen Anlässen brachte Beier das Argument eines spezifisch ostdeutschen Erfahrungsschatzes auf unterschiedliche Begriffe. Die These, dass es sich hierbei um eine Form von Sozialismus handle, die von ostdeutscher Seite in die Annäherungsbestrebungen der Wende einzubringen sei, ragte aber schon terminologisch heraus. Das unterstreicht insbesondere die (westdeutsche) Mülheimer Akademietagung “Sozialismus am Ende?”, bei der Beier am 25./26.08.1990 als Präses der gastgebenden Landeskirche neben dem Funktionär der PDS (früher SED) A. Brié. Es entstand der Eindruck, als ob westliche Landeskirchen so den Bestrebungen der früheren Staatspartei der DDR, mit denen diese sich ein demokratisches Gewand geben wollte, eine Bühne gebe. Zwar dachte Beier über den real existierenden Sozialismus außerordentlich kritisch und wehrte alle Vorwürfe ab, sich diesem angebiedert zu haben.¹⁸ Dennoch hatte der spätere Magdeburger Bischof Ch. Demke recht, wenn er bei der Mülheimer Tagung Beiers konstanten Rückgriff auf den Sozialismusbegriff als “Ungeschicklichkeit” kritisierte.¹⁹ Was Beier mit diesem Begriff positiv wollte, hatte er schon im April 1990 in einem offenen Brief zum Ausdruck gebracht. Damals sah er im Sozialismus ein “unaufgebbares Humanum” und eine “Vielzahl von unerprobten Möglichkeiten”, die beim Zusammenwachsen der beiden bislang einander so fremden deutschen Gesellschaftssysteme nicht unter den Tisch fallen dürften.²⁰ Der Kurzschluss, dass in der Wende das politisch überlegene System automatisch auch den Ton für das gesellschaftliche Miteinander in beiden deutschen Staaten vorgeben müsse, sollte vermieden werden; Beier dachte offenbar an eine Art Moratorium oder Laboratorium, in dem die richtige Form des “Humanum” in einem zusammenwachsenden Deutschland ernst noch gefunden werden sollte – auch wenn er sah, dass durch politischen Druck die Zeit drängte.²¹

In der Tat war der Begriff des Humanum oder des Humanitären auch für Theologen wie W. Krötke, die aller inhaltlichen Nähe zum Sozialismus unverdächtig sind, die eine Brücke, die sich von der Theologie zu dem irgendwie auf das bessere Zusammenleben der Menschen gerichteten Sozialismus schlagen ließ.²² Noch wichtiger aber scheint mir, dass wenige Tage nach der EKU-

¹⁸ So z.B. in zwei Briefen von Beier an einen niederrheinischen Pfarrer (LkA EKIR 6HA 030, Nr. 51). In seinem Mülheimer Sozialismusreferat ging Beier zudem mehr als hart mit dem Realsozialismus ins Gericht.

¹⁹ Demke, 161.

²⁰ Vgl. Beier, “Offener Brief”, hier 226.

²¹ Vgl. “Anfragen und Hinweise” (S. 2): “Nur, – es steht nicht mehr viel Zeit zur Verfügung, wenn man vermeiden will, gänzlich unter den Druck politischer Fakten zu geraten” (EZA 108/987).

²² Vgl. den Hinweis von Krötke, 289 auf die “bejahbaren Momente des Systems [sc. im Staatssozialismus der DDR]”.

Ratssitzung prominente Theologen aus der DDR wie H. Falcke und J. Garstecki, die alles andere als staatsnah waren, ebenfalls die besonderen ostdeutschen Erfahrungen namhaft machten, die für das kirchliche Zusammenwachsen in Deutschland von Belang seien. Die sog. *[Berliner] Erklärung Christen aus beiden deutschen Staaten* vom 09.02.1990 war gegen die *Loccumer Erklärung* vom 17.01.1990 gerichtet, mit der Kirchenführer aus EKD und Kirchenbund kurz zuvor ihre Absicht einer zügigen institutionellen Einigung der deutschen Kirchen zum Ausdruck gebracht hatten. Beier hegte dagegen Bedenken und schrieb zwei Tage nach der Loccumer Erklärung an den EKD-Ratsvorsitzenden M. Kruse, dass er auf staatlicher wie kirchlicher Seite Vereinigungsbestrebungen “im Zeitpunkt” “überhaupt nicht” “billige”.²³ Noch am 20.09.1990, zwei Wochen vor der staatlichen Wiedervereinigung, meldete sich eine Initiative von brandenburgischen und westfälischen Pfarrern unter Federführung von H. Kasner, Vater der heutigen Bundeskanzlerin Merkel und damals Rektor des Templiner Predigerseminars, zu Wort. Die Initiative forderte die Beachtung der ostdeutschen Erfahrungen im kirchlichen Vereinigungsprozess und lehnte ein Vorgehen nach einseitig westlich gesteuertem Muster ab.²⁴

Kurzum, das Argument spezifisch ostdeutscher Erfahrungen war kein Einzelgänger in der Diskussion um die Gestaltung des gesellschaftlichen und kirchlichen Zusammenwachsens in Deutschland. An Beier ist jedoch bemerkenswert, dass er es als westdeutscher Kirchenführer im Munde führte. Die entscheidende Frage lautet: Wie hängt dieses Argument mit der negativen Evidenz des Ethischen zusammen, die Beier Jahre zuvor im Ausschuss zur Gottesfrage geltend machte? Dem widmet sich der folgende, systematische Teil meiner Überlegungen.

2. Das politische Interesse in Beiers theologischer Ethik

Hält wirklich nur die Person Peter Beier die beiden hier vorgestellten Ereigniskontexte zusammen? Ich möchte plausibel machen, dass zwischen beiden eine systematische Brücke besteht, die durch das politische Interesse der theologischen Ethik gekennzeichnet ist. Ihre sensibelste Stelle ist der politische Umbruch 1989/90, der sowohl für die politischen ‘Systeme’ wie für die in ihnen lebenden ‘Völker’ und ‘Nationen’ schicksalhaft wird. Damit sind die Stichworte der folgenden Überlegungen benannt.

²³ Brief von Beier an M. Kruse, 19.01.1990 (LkA EKIR 6HA 030, Nr. 59).

²⁴ Der Text, der sich auf Gal 4,19 (das Motto der Gestaltwerdung Christi in der Gemeinde) beruft, ist mit Kasners Anschreiben erhalten in EZA 108/987.

2.1 Erkenntnis und Handeln – die Frage einer “Systemalternative”

Im Ausschuss zur Gottesfrage hat Beier das Theorem des Appellativcharakters der Wirklichkeit ins Feld geführt: Gott spricht durch menschliche Wirklichkeit Menschen an und versetzt sie so in die Lage, in und hinter dem menschlichen Unrecht, das den gerechten Jesus ans Kreuz bringt, Gottes Gerechtigkeit zu erkennen – so Beiers durchaus anspruchsvolle Argumentation zur Gottesfrage. Auch in seiner Kritik an der ‘Wendevorlage’ der EKV ging Beier von der Annahme aus, dass aus der vergangenen Erfahrung von Ungerechtigkeit – denn Unrecht war es auch, was die Kirchen in der DDR von der Staatsmacht zu erleiden hatten – die Erkenntnis des Gerechten hervorzunehmen könne. Dabei scheint Beier im Falle der Kirche in der DDR deutlich gewesen zu sein, dass diese *Erkenntnis* selbst noch keine Gewähr für rechtes *Handeln* in der Zukunft bot. Das Wesen des von der Kirche erlittenen Unrechts war es ja, die Kirche, die es erlitt, der eigenen Handlungsmöglichkeiten zu berauben.

Dieser Gesichtspunkt ist bedeutsam, um die Schlagkraft von Beiers Argumenten einschätzen zu können. Es wurde (am Beispiel der Templiner Initiative um Kasner) bereits deutlich, dass der mahnende Hinweis auf die spezifisch ostdeutschen Erfahrungen zur Abwehr einer einseitig vom Westen gesteuerten Gestaltung der gesellschaftlichen Prozesse dienen konnte, die als politische Siegerjustiz wahrgenommen wurde. Gegen dieses Argument hat insbesondere der SPD-Fraktionsvorsitzende der im März 1990 frei gewählten DDR-Volkskammer, der frühere Philosophiedozent am theologischen Berliner Sprachenkonvikt R. Schröder, in seiner politischen Nachwendetätigkeit gearbeitet. Die Vorstellung einer derart westgesteuerten Wiedervereinigung von Gesellschaft, Politik und Religion war für Schröder eine Chimäre, die auf der irrationalen Vorstellung aufbaute, es sei bei der Einnahme einer spezifisch ostdeutschen Perspektive darum gegangen, eine “Systemalternative” zum westdeutschen Liberalismus und Kapitalismus aufzubauen. Tatsächlich, so Schröders entscheidendes Gegenargument, waren diese Fragen des gesellschaftlichen Gesamtaufbaus aber bloße “Sekundärbegründungen” für das, was in den Prozessen der Wiedervereinigung tatsächlich zu gestalten war. Primär ging es darum, dass die Gründe für die deutsche Teilung nach 1945 rein politischer Art gewesen waren und darum nach dem Wegfall dieser Gründe 1989/90 allein die Wiedervereinigung Deutschlands in Frage kam.²⁵

Mit seinen Überlegungen zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, besonders aber mit der Einsicht, dass erkannte Ungerechtigkeit neues Unrecht im Handeln nicht ausschließt, ließ Beier in seinen Äußerungen zur Wende deutlich erkennen, dass die Verwirklichung einer Systemalternative nicht sein Anliegen war. Seine Reflexionen galten vorrangig der *Erkenntnis* des Gerechten. Dass

²⁵ Vgl. Schröder, hier 5.

die Problematik des gerechten *Handelns* davon zu unterscheiden ist, war Beier schon seit seinen kirchlichen Anfängen deutlich. In seinem Nachlass findet sich eine Predigt, die er als junger Dürener Pfarrer am 16.11.1967 hielt. Das war der 23. Jahrestag der Zerstörung Dürens durch alliierte Bomber im Zweiten Weltkrieg, bei der die Stadt zu 98% vernichtet wurde – verheerender als irgendeine andere Stadt im damaligen Deutschen Reich. Wer heute durch Düren geht, kann die tiefe Zäsur, die dieses Ereignis in die Stadtgeschichte geschlagen hat, noch mühelos am bis heute strukturbildenden baulichen Erscheinungsbild der Nachkriegsjahre sowie am monumentalen Mahnmal vor dem Dürener Rathaus ablesen. Beier schloss diese Predigt an eine überwiegend aus Zeitzeugen bestehende Gemeinde mit den folgenden Worten:

“Wer verbrennt tausende von Kindern in Vietnam? Gott? | Nein, nicht Gott ist so frei, ist so mündig zum Mord! Das ist der Mensch. | Lassen wir also ihn aus unseren verantwortungslosen blutigen Geschäften! Wir wollen ja mündig sein. Gott hat uns diese Welt überlassen, sie in eigener Verantwortung zu gestalten. [...] Die Verantwortung tragen wir. Das heißt aber auch [, daß] wir uns vor Gott *werde[n]* verantworten müssen. Was habt ihr gemacht aus dieser Welt, was habt ih[r] gemacht aus meinen Menschen. | Im Bilde des Jüngsten Gerichtes ist diese Zuversicht für den Christen gültig ausgedrückt. | Amen.”²⁶

Die Verbindung von Dichte und Knappheit der Gedankenführung, die für Beiers Predigtstil auch später kennzeichnend war, verleiht diesem Predigtschluss die besondere Eindringlichkeit. Der eigentlich große Abstand des aktuellen Ereignisses, auf das Beier sich hier bezieht (Vietnamkrieg) zu dem Ereignis, an das mit diesem Gedenkgottesdienst erinnert wurde (Zerstörung Dürens), verschwindet in dem direkten Vergleich, den Beier zwischen dem Feuertod durch Napalminsatz und dem in der Dürener Bombennacht vergleicht, indem er beide auf die Kategorien von Handeln und Leiden zwischen Gott und Mensch zurückführt. Es ist dieselbe Gegenüberstellung, mit der Beier über ein Jahrzehnt später die christologischen und trinitarischen Verflechtungen der Gotteslehre hinter sich lässt. Und die theologische Sachauskunft, die Beier gibt, ist ebenfalls identisch: Auch 1967 wird den Hörern, bei denen das Stichwort des Feuertodes geradezu zwangsläufig die Erinnerung an die Zerstörung Dürens auslöst, in erstaunlicher Abruptheit zugemutet, im *menschlichen* Unrecht, das hinter all diesen Gräueln steht, das Hoffnungsbild des Jüngsten Gerichts und damit *Gottes* Gerechtigkeit zumindest zu *erkennen*. Über die Möglichkeit, dass *Menschen* für ihr *Handeln* direkt und unmittelbar ‘aus der Geschichte lernen’, wie in der Bewertung politischer und gesellschaftlicher Umbrüche gern gesagt wird, dürfte sich Beier aber weder 1967 noch 1989/90 irgendwelchen Illusionen hingeeben haben. Die Differenz von

²⁶ StKrA DN EvGem DN, Nr. 73.

(gerechter) Erkenntnis und (ungerechtem) Handeln bewegte Beier über die Jahrzehnte hinweg.

Gerade vor diesem Hintergrund ist es aufschlussreich, dass Beier sich 1992 ausführlich mit der Position Schröders auseinandergesetzt hat – Schröder, der so nachdrücklich davor warnt, die Eigentümlichkeit ostdeutscher Wendeerfahrungen mit Hoffnungen auf eine politische Systemalternative zu verknüpfen. Um zu einem zusammenhängenden Urteil über Beiers theologisches Gerechtigkeitsverständnis zu gelangen, soll dieser Gedankenkomplex seines Wirkens hier betrachtet werden.

2.2 Beiers theologische Verantwortungsethik

Das Jahr 1992 stellte einen Höhepunkt in der Debatte um Stasi-Belastungen kirchlicher Mitarbeiter dar. Die Tätigkeit des damaligen brandenburgischen Ministerpräsidenten und früheren Sekretärs des Kirchenbundes M. Stolpe sowie die Forschungsergebnisse von G. Besier waren die öffentlich am meisten wahrgenommenen Phänomene aus diesem Themenbereich. Die EKD-Synode, die im November 1992 im thüringischen Suhl tagte, sah sich zu einer Kundgebung zum Thema veranlasst, und der Rat der EKV hatte bereits am 26.10.1992 einen Kriterienkatalog zum Umgang mit der kirchlichen Stasi-Problematik verabschiedet. Dieser Katalog ging auf eine drei Wochen zuvor (06.10.1992) entstandene Vorlage der beiden schon erwähnten Persönlichkeiten R. Schröder und W. Krötke zurück, die wiederum von P. Beier am 09.10.1992 in einem Briefmanuskript einer detaillierten Kritik unterzogen wurde.²⁷ Das in Beiers Nachlass in Durchschrift erhaltene Manuskript ist sehr aufschlussreich, weil es einen konkreten ethischen Testfall für Beiers Einsichten in das Verhältnis von gerechter Erkenntnis und unrechtem Handeln bildet. Ich skizziere zunächst die Argumentation der Berliner Vorlage und diskutiere dann Beiers Kritik derselben.

Um die teils aufgeheizte Debatte um kirchliche Stasi-Verstrickungen zu versachlichen, bemühten sich Schröder und Krötke in ihrer Vorlage besonders um die angemessene ethische Situierung des Themas. Sie fanden diese im Themenbereich der V. These der Barmer Theologischen Erklärung beim Thema ‘Staat und Kirche’. Barmen V bezeichne die göttliche “Anordnung” (nicht, deutlich statischer, “Ordnung”!) des Staates als “Wohltat”, an die die Kirche den Staat jedoch auch kritisch zu “erinnern” habe, wenn dieser seiner Pflicht für das öffentliche Wohl nicht hinreichend nachkomme.²⁸ In diesem Rahmen ließen sich erstens Pau-

²⁷ Beiers Manuskript und die Vorlage von Schröder und Krötke finden sich in StKrA DN EvGem DN, Nr. 83; letztere auszugsweise auch in: *Kirchliches Jahrbuch* 121, 1996, 341–342 (hiernach zitiert); kritisch zu dieser Vorlage: Winter, 357.

²⁸ Text der V. Barmer These: Mau (Hg.), 259–263, Zitate 262.

schalurteile über die Stasi durch eine grundsätzliche, aber nicht generelle und ausnahmslose Anerkennung des SED-Staates und seiner Organe, zu denen auch die Stasi als Ermittlungsbehörde gehören konnte (Ziff. 3.2 der Vorlage), ersetzen. Aber nicht nur die Stasi wurde so an den Staat und seine Verpflichtung auf menschenwürdige Praktiken zurückgebunden (vgl. Ziff. 8), sondern zweitens auch die von ihr betroffenen Kirchenmitglieder an die Kirche. Das maßgebliche Kriterium für die Beurteilung individuellen Verhaltens gegenüber der Stasi war deshalb in der Vorlage von Schröder und Krötke die *kirchliche Brüderlichkeit*: Hatten Kirchenrepräsentanten, die von der Stasi angeworben wurden, die Abstimmung mit den kirchlichen Stellen gesucht und damit ggf. die gegenüber illegitimen Praktiken der Stasi tatsächlich wirksame Dekonspiration gesucht (vgl. Ziff. 9.3)? Und hatten Kirchenvertreter, die ihrerseits mit der Stasi sprachen, dies “im Alleingang” (Ziff. 10) oder mit Kenntnis der jeweiligen kirchlichen Stellen getan?

In seiner brieflichen Kritik der Vorlage von Schröder und Krötke widersprach Beier energisch deren Barmenrekurs und lehnte es ab, die Stasi in irgendwelchen Zusammenhängen als legitimes Staatsorgan zu dulden. Sie kommt für ihn nur als “kriminelle Vereinigung” in Betracht²⁹ – und das nicht nur für ihn, sondern Beier geht davon aus, dass dies auch unter den gesellschaftlichen Bedingungen der DDR für jedermann erkennbar gewesen sei. Demnach fallen für Beier alle kirchlichen Stasikontakte unter Generalverdikt, egal in welcher Absicht und mit welcher Intensität sie geführt wurden. Beier zeigt sich in seiner Kritik als Vertreter der sog. Radbruch'schen Formel, die nach 1945 in der Auseinandersetzung mit dem NS-Unrecht geprägt wurde. Demnach muss positives oder formales Recht im Konfliktfall hinter einer überpositiven Gerechtigkeitsnorm zurückstehen, obwohl letztere eben nicht als anwendbare Norm greifbar ist und daher die fragliche positive Rechtsnorm keinen formellen Verstoß gegen sie bildet. Radbruchs Formel etablierte sich bald in der juristischen Aufarbeitung politischer Systemwechsel.³⁰

Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass Beier anders als Schröder und Krötke, die deutlich institutionenethisch vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Staat und Kirche argumentieren, nachdrücklich eine Verantwortungsethik vertritt. Dieser im Anschluss an D. Bonhoeffer in den evangelischen Kirchen populär gewordene Ethikansatz ist insbesondere durch die Annahme charakterisiert,

²⁹ Brieftyposkript Beier vom 09.10.1992 in: StKrA DN EvGem DN, Nr. 83.

³⁰ Radbruchs Formel beschäftigt z.B. die Werke von Bernhard Schlink sowohl als belletristischer Autor (*Der Vorleser*, 1995) wie auch als Juraprofessor (z.B. *Vergangenheitsschuld und gegenwärtiges Recht*, 2003).

dass Verantwortung vom Einzelnen in bewusster Überschreitung institutionalisierter Handlungszuständigkeiten wahrgenommen wird.³¹ Verantwortungsethik ist darum in ihren verschiedenen Ausprägungen ein Gegenstück zur Institutionenethik, gleichzeitig aber durch eine Gemengelage individueller und institutioneller Handlungsbedingungen gekennzeichnet. Dies lässt sich an einer Vielzahl von Äußerungen auch bei Beier beobachten.

Beiers größte zusammenhängende Äußerung zur Sache dürfte seine Gast-Vorlesungsreihe “Praxis der Kirche und wissenschaftliche Theologie” sein, die er im WS 1992/93 an der Duisburger Mercator-Universität zweieinhalb Jahre vor seiner dortigen Ehrenpromotion hielt. Er entschied sich an dieser deutlich naturwissenschaftlich ausgerichteten Hochschule für eine Behandlung technikethischer Fragen, die er als Verantwortungsethik in klassischem Gegenüber zum Naturrecht entwarf.³² Der Gegensatz von theologischer Ethik und Naturrecht war seit E. Wolf ein Standard evangelischer Sozialethik geworden.³³ Neben Beiers Annahme eines menschlichen Gerechtigkeitssinnes, die schon in seiner frühen Dürener Gedenkpredigt mit dem Stichwort der Verantwortung verbunden war und besonders seine Ausschussmitarbeit an der Gottesfrage bestimmte, ist die schroffe Zurückweisung des Naturrechts allerdings kaum völlig konsistent.

Ein weiterer einschlägiger Themenkomplex besteht in einer Reihe von Äußerungen, mit denen Beier kurz vor und nach der Wende den Themenbereich ‘Heimat/Volk/Nation/Europa’ berührt hat. Bei seiner ersten Ehrenpromotion, die ihm im WS 1994/95 durch die Bonner Evangelisch-theologische Fakultät zuteil wurde, antwortete Beier mit einer Dankesrede unter dem von Novalis entlehnten Titel “Die Christenheit oder Europa”. Abseits aller politischen Abendland-Romantik dachte Beier bei ‘Europa’ wie schon in den Monaten der Friedlichen Revolution an den christlichen Auftrag beim Zusammenwachsen von sonst getrennten Völkern. Daher wehrte er sich dagegen, dass die christliche Kirche, wie er in einer Buchveröffentlichung von 1995 schrieb, theologisch bloß “die Antagonismen der Gesellschaft abspiegelt”.³⁴ Denn dies hätte nach dem Zusammenbruch des Ostblocks den Wegfall der christlichen Erfahrungen aus diesem Teil Europas zur Folge. Wir treffen also auf das uns schon bekannte Argument Beiers aus der Zeit der Friedlichen Revolution. Beier sieht die Dinge jetzt in größerem, eben europäischem Horizont, vielleicht auch, weil er 1994/95 Ratsvorsitzender

³¹ Vgl. z.B. Bonhoeffer, hier 296 (Verweis auf den Fall Scottsboro).

³² Vgl. StKrA DN EvGem DN, Nr. 92.

³³ Vgl. Wolf, 103–146 (§ 7).

³⁴ Beier, “Auf der Brücke”, 25.

der EKU und als solcher an der 1994 erfolgten Verabschiedung der Ekklesiologiestudie der Leuenberger Kirchengemeinschaft *The Church of Jesus Christ* beteiligt war.³⁵ Zugespitzt könnte man sagen: Der Begriff Europa ersetzt bei Beier nach 1990 den in der Wende 1989/90 mit Emphase, aber auch einer gewissen “Ungeschicklichkeit” (Ch. Demke) gebrauchten Begriff Sozialismus.

Vermutlich sah sich Beier in der Verantwortung dafür, dass Europa für die vielen Einzelnen aus seiner lange dem Staatsatheismus unterstellten östlichen Hälfte, denen es ein christliches Abendland weder sein konnte noch sein wollen konnte, zumindest eine ‘Heimat’ wurde. Tatsächlich dokumentiert die “Streitschrift”, die Beier 1995 zur Situation der Christenheit im wiedervereinigten Deutschland veröffentlichte, an mehreren Stellen einen Zusammenhang des Stichworts ‘Europa’ mit dem Begriff *Heimat*. Beier versteht ‘Heimat’ als “Aufgehobensein” in einem ökonomisch grundierten Sinn – da, “wo einer sein Auskommen hat” – und führt den Terminus so als verantwortungsethischen Begriff ein.³⁶ Der Text “Kretischer Stier”, womöglich im Zusammenhang der Bonner Ehrenpromotion entstanden, sagt mit ambitionierten Worten, wofür die Christenheit Verantwortung trägt, wenn sie sich dem Auskommen der europäischen Menschheit verpflichtet weiß. Europa ist für Beier “der exemplarische Fall einer Völkergemeinschaft [...], geeint in der Suche nach der für alle verbindlichen sozialpolitischen Gestalt, Symbol einer kulturell begründeten Einheit in der Vielfalt, der Menschheit verpflichtet unter Verzicht auf ökonomischen Imperialismus und Mordbrennerei”.³⁷

In diese Konkretion des europäischen Humanum (“der Menschheit verpflichtet”) fließt sowohl der Begriff des Volkes als auch unausdrücklich derjenige der Nation ein. Den Begriff *Nation* hat Beier in seinem grundsätzlichen Text zur Thematik, einem Vortrag über “Deutsche Identität – Identität der Deutschen?” vor der rheinischen Superintendentenkonferenz, am 20.06.1989 im unmittelbaren Vorfeld der Wende – übrigens unter Rückgriff auf seine frühere Dürener Konfirmandenarbeit – definiert. Er versteht die Nation als kulturell geformte Einheit aufgrund gemeinsamer Herkunft, was für ihn die Sprache, aber ausdrücklich auch “Schuld und Leid” einschließt, für die in einer Nation Beier zufolge die Einzelnen

³⁵ Die u.a. von Drubel, 29–43 sowie Ricca, 151–160 hervorgehobenen Bezüge, die Beier in dieser Zeit zum Föderalismus des politischen Europa und zu religionsverfassungsrechtlichen Fragen herstellt (Beier, “Zukunft Europas”, hier 323), haben m.E. nicht diese Tragweite, weil sie doch eher von der deutschen Situation als vom europäischen Standpunkt aus gedacht sind.

³⁶ Beier, “Heimat oder Vaterland”, 105.

³⁷ Beier, “Kretischer Stier”, 125.

untereinander Verantwortung übernehmen.³⁸ Der Begriff des *Volkes* wird davon abgegrenzt. Bezeichnete er beim Dürener Pastor Beier noch die Gesamtheit der Deutschen in beiden Staaten,³⁹ so kommt er in Beiers “Streitschrift” nur noch als “Staatsvolk” in Betracht, und in diesem Sinne konnte Beier bereits bei der Mülheimer Sozialismustagung sogar vom “Volk der DDR” sprechen,⁴⁰ was als Hintergrund ausgezeichnet zu seinen kritischen Kommentaren vor und nach der deutschen Wiedervereinigung zu passen scheint.

Der verantwortungsethisch maßgebliche Unterschied von Volk und Nation liegt jedoch für Beier an anderer Stelle. Während er den Volksbegriff mit einer Theologie der Schöpfungsordnungen assoziiert, hält er für den Begriff der Nation fest, dass dieser nur “unter den Bedingungen der Erbsünde” seine identitätsstiftende Funktion erfülle. Die Nation erlaube es, “Individuum” und “Sozialkörper” auf ihre gesellschaftliche Verantwortung ansprechbar zu machen.⁴¹

Dass Beier den Begriffs der Nation als eine *infralapsarische* Kategorie einführt, ist neben seiner *schöpfungstheologisch* motivierten Annahme einer (wenngleich negativen) Evidenz des Ethischen – einmal mehr – überraschend. Beiers Vorstellung ist, dass die Nation so etwas wie eine positiv gegebene, deshalb nicht gottgeschaffene, sondern vorläufige und zu überwindende ‘Notordnung’ darstellt, in der Menschen unter Bedingungen ihrer Fehlbarkeit und Sünde gemeinschaftlich leben und handeln können.

Mit ihrem infralapsarischen Begriff der Nation stellt Beiers Verantwortungsethik die für diesen Ethikansatz typische Gemengelage von individuellen und institutionellen Handlungsbedingungen dar. Der Einzelne besitzt zwar qua Geschöpf Erkenntnis des Gerechten und Ungerechten, kann aber nur unter den Bedingungen von Institutionen handeln, die im Zeichen der Sünde stehen und darum kein rechtes Tun garantieren. Das eigene Volk, die in Sprache und Kultur erlebte Nation, die europäische Heimat – sie alle sind Beispiele dieser Institutionen und halten so die Erfahrungen fehlbarer Menschen fest. Verantwortungsethik im Sinne Beiers bedeutet unter diesen Bedingungen, das Recht und die Not des Einzelnen über die Faktizität der Institutionen zu stellen.

³⁸ Vgl. Beier, “Deutsche Identität”, 108; 106 (hier Konfirmandenmaterial).

³⁹ So in einem Brief Beiers zum Volkstrauertag 1974 (als Selbstzitat bei Beier, “Deutsche Identität”, 105).

⁴⁰ Beier, “Heimat oder Vaterland”, 116 bzw. ders., “Sozialismus”, 39.

⁴¹ Vgl. Beier, “Deutsche Identität”, 102 (Zitate).

3. Das Problem der theologischen Verantwortungsethik

Das verantwortungsethische Konzept, das aus Beiers Äußerungen vor und nach der deutschen und europäischen Wende 1989/90 erkennbar wird, bildet den Rahmen, in dem eine zusammenfassende Einschätzung seines Wirkens im Kontext der EKU möglich wird.

Sowohl im EKU-Ausschuss zur Gottesfrage wie auch als Ratsmitglied zur Wendezeit ist Beier als Vertreter einer theologischen Verantwortungsethik hervorgetreten. Sein Appell an einen geschöpflichen Sinn für Gottes Gerechtigkeit und sein Plädoyer zugunsten der spezifischen ostdeutschen Wendeerfahrungen (s.o. 1) gehören als Erkenntnis- und Handlungsseite der Verantwortung (s.o. 2) zusammen, die die Christenheit für die vielen Einzelnen im Gefüge sich wandelnder Institutionen wahrzunehmen habe.

Das Problem dieser Konzeption liegt trotz der oftmals provokanten politischen Implikationen, denen Beier nicht auswich (Stichwort Sozialismus!), nicht auf der Handlungs-, sondern der *Erkenntnisseite*: Beier nimmt an, dass Gott Menschen durch die geschöpfliche Wirklichkeit anspricht und Menschen darum ihrerseits in allem erfahrenen Unrecht auf einen geschöpflichen Sinn für Gerechtigkeit ansprechbar sind. Diese Annahme ist jedoch irreführend, wenn sie in der Grundsätzlichkeit der Gegenüberstellung von Gott und Mensch aufgefasst wird, in der Beier sie nicht nur als Pastor selbst vertreten, sondern im "Rückschluß von der Person Jesu auf die Person Gott" auch der EKU im Ausschuss zur Gottesfrage nahegebracht hat. Der unterschiedslos auf Jesus und Gott angewandte Personbegriff zeigt, dass Beier keine christologische Bestimmung des von ihm unterstellten Gerechtigkeitssinnes will, d.h. gegen 2 Kor 5,18 soll nicht Christus als die Ungerechtigkeit (Sünde) aufgefasst werden, die in Gerechtigkeit umschlägt. Beiers Duisburger Vorlesungsreihe vom WS 1992/93 zeigte, dass er aber auch keine natürlich-theologische Bestimmung dieses Gerechtigkeitsempfindens will. Beier bestimmt den Maßstab der Verantwortungsethik also *weder naturrechtlich noch christologisch*, d.h. er lässt das Normenset unbestimmt, demgegenüber ethische Subjekte verantwortlich sein sollen. Indem Beier sowohl die christologische als auch die naturrechtliche Begründung von Verantwortung ablehnt, reklamiert er einen Standpunkt außerhalb dieser möglichen Begründungsansätze. Damit aber springt Beiers Ethikbegründung aus der ethischen Situation hinaus. Das wurde in seiner Auseinandersetzung mit der Vorlage von Schröder und Krötke zur Stasi-Problematik am deutlichsten. Während diese an das Ministerium für Staatssicherheit das Maß anlegten, das im Rechts- und Gesellschaftssystem der DDR selbst galt – eine wichtige Grundregel im Umgang mit Systemwechseln überhaupt –, beanspruchte Beiers Beharren auf dem Status der Stasi als "krimineller Vereinigung" einen mo-

ralischen Standpunkt jenseits davon. In der Theorie wusste Beier, wie sein Plädoyer für die spezifisch ostdeutschen Wendeerfahrungen zeigt, sehr wohl, dass Gerechtigkeitsurteile standortgebunden sind. In der Praxis aber besaß Beiers Unrechtsempfinden – und damit die von ihm theoretisch ebenfalls vertretene negative Evidenz des Ethischen – anscheinend das größere Durchsetzungsvermögen. Beiers theologische Leidenschaft, die ihm von Anhängern wie Kritikern gleichermaßen attestiert wird, dürfte nicht zuletzt auf seinen allzu oft im Nerv getroffenen Gerechtigkeitssinn zurückzuführen sein. Mit der Möglichkeit, dass diese Leidenschaft Beiers bei manch einer Gelegenheit sein theologisches Urteil mit sich fortgerissen hat, wird man ernsthaft rechnen müssen.

Literatura:

Źródła

1. Beier P., “Deutsche Identität – Identität der Deutschen”, ders., *Kirche ist anders. Anrede, Aufruf, Zeugnis*, Neukirchen-Vluyn 1990, 102-109.
2. Beier P., “Offener Brief [an die rheinischen Geistlichen] [vom 24.04.1990]”: *epd-Dokumentation* 1990:37, 57–60, Teilabdruck: *Kirchliches Jahrbuch* 117/118, 1990/91, 225-226.
3. Beier P., “Sozialismus am Ende?”: *epd-Dokumentation* 1990:37, 29-44.
4. Beier P., “Die Institution Kirche und die Zukunft Europas” [1991], in: ders., *Übergänge. Predigten und Reden*, hg. von Christian Bartsch, Düsseldorf 1999, 321-324.
5. Beier P., “Auf der Brücke”, [in:] ders., *Am Morgen der Freiheit. Eine Streitschrift*, Neukirchen-Vluyn 1995, 9–44.
6. Beier P., “Heimat oder Vaterland”: ders., *Morgen der Freiheit*, 95-124; ders., “Kretischer Stier”: ders., *Morgen der Freiheit*, 125-137.

Opracowania

1. Bonhoeffer D., “Die Geschichte und das Gute [Zweite Fassung]” [1942]: ders., *Ethik = Dietrich Bonhoeffer Werke* 6, Gütersloh 1992, 245-299.
2. Demke Ch., “Rückblick und Einschätzung der Sozialismusdebatte”: Stefan Drubel/Klaus Eberl (Hg.), *Das Maß ist uns gegeben. Die Theologie des Kreuzes als Maß protestantischen Denkens und Handelns. Symposium angesichts des 5. Todestages von Peter Beier*, Neukirchen-Vluyn 2002, 161-163.
3. Drubel S., “Mit einer Stimme sprechen. Peter Beiers Beitrag für den Protestantismus in Europa”: Drubel/Eberl [Hg.], *Theologie des Kreuzes [s.o.]*, 29-43.
4. Geyer H.-G., “Gottes Sein als Thema der Theologie”: *Verkündigung und Forschung* 11, 1966:2, 3-37.
5. Krötke W., “Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Bedeutung für die Theologie in der DDR”: *Kirchliche Zeitgeschichte* 7, 1994, 279-299.
6. Mau R., (Hg.), *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen*, Bd. 2, Bielefeld 1997.
7. Ricca P., “Die Zukunft des Protestantismus in Europa”: Drubel/Eberl [Hg.], *Theologie des Kreuzes [s.o.]*, 151-160.

8. Rickers F., "Beier, Peter": *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 20, 2002, 93-110.
9. Schröder R., "Das vereinte Deutschland aus der Sicht eines Politikers – Der Kontext der Kirche": *epd-Dokumentation* 9, 1991, 5-18.
10. Theißen H., *Kirche in den Gegensätzen des Kalten Krieges. Arbeiten zur unierten Theologie* (Unio und Confessio, Bd. 29), Bielefeld 2018.
11. Winter F., *Die Evangelische Kirche der Union und die Deutsche Demokratische Republik. Beziehungen und Wirkungen* (Unio und Confessio, Bd. 22), Bielefeld 2001.
12. Wolf E., *Sozialethik. Theologische Grundfragen*, hg. von Theodor Strohm, Göttingen 1975.

Dr. theol. habil. Henning Theißen, geb. 1974, studierte Evangelische Theologie und Philosophie in Tübingen und Bonn und ist nach fünfjährigem kirchlichen Dienst in der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) seit 2007 an der Universität Greifswald als systematischer Theologie tätig. Zur Zeit ist er Heisenbergstipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG). Forschungsschwerpunkte: Unierte Theologie, Nachlass von Hans-Georg Geyer, Adoptionsethik.

Dr hab. teologii Henning Theißen, urodzony w 1974, studiował teologię protestancką oraz filozofię w Tübingen i Bonn. Przez pięć lat posługiwał w różnych parafiach Kościoła Ewangelickiego w Nadrenii. Od 2007 wykładowca teologii systematycznej na Uniwersytecie w Greifswaldzie (Niemcy). Obecnie jest beneficjentem grantu Heisenberg Grant przyznanego przez German Research Foundation (DFG). Jego główne obszary specjalizacji obejmują: United theology, spuścizna Hansa-Georga Geyera, oraz etyka adopcji.

Józef Majewski

Laudatissima virgo. Maryja w dialogu katolicko-luterańskim w USA

Streszczenie: Ekumeniczny dialog katolicko-luterański w USA zaczął się w 1965 r. Jest to „dialog pełen odwagi, świeżości, dynamiki i sukcesów. Pod tym względem Amerykanie są najlepsi w świecie” (prof. Stanisław C. Napiórkowski). Ocena ta dotyczy także dialogu na bardzo trudny temat, jakim jest mariologia. Autor niniejszego artykułu krytycznie prezentuje owoce dwóch uzgodnień ekumenicznych, w którym pojawia się postać Maryi, matki Jezusa: egzegetyczne uzgodnienie *Mary in the New Testament* (1978) i *The One Mediator, the Saints, and Mary* (1992).

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, Kościół luterański, dialog ekumeniczny, Nowy Testament, jedyne pośrednictwo Chrystusa, matka Jezusa, wzywanie świętych, wstawiennictwo świętych, doktryna maryjna

Summary: Laudatissima Virgo Maria in the Catholic – Lutheran Dialogue in the USA

Ecumenical Catholic Lutheran dialogue in the USA began in 1965. It is a “dialogue full of courage, freshness, dynamics and successes. In this respect, Americans are the best in the world” (prof. Stanisław C. Napiórkowski). The above also applies to the dialogue on a very difficult subject of Mariology. The author of this article critically presents the fruits of two ecumenical common statements featuring the figure of Mary, mother of Jesus: the exegetic agreement *Mary in the New Testament* (1978) and *The One Mediator, the Saints, and Mary* (1992).

Keywords: Catholic Church, Lutheran Church, ecumenical dialogue, the New Testament, the one mediatorship of Christ, mother of Jesus, invocation of saints, intercession of saints, Marian doctrine

Wprowadzenie

W listopadzie 2001 r. kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan, oceniając sytuację w ekumenizmie przelomu XX i XXI w., nie wahał się mówić o jego kryzysie: „jesteśmy świadkami powstawania nowej sytuacji w ruchu ekumenicznym. W pewnym

sensie możemy mówić o kryzysie ruchu ekumenicznego¹. Dzisiaj kryzys ten przybrał już postać kryzysu nie tylko „w pewnym”, ale i w dosłownym, realnym sensie. Ekumenizm znalazł się w bardzo trudnym okresie przejściowym, w sytuacji „już” i „jeszcze nie”: coś „starego” dobiega w nim końca, wyczerpuje swoje możliwości, a to, co „nowe”, dopiero zaczyna pokazywać swoje oblicze. Na czoło głównych problemów dialogów między Kościołami wysunęły się kwestie eklezjologiczne, dotyczące struktur Kościoła, autorytetu nauczającego i urzędu kościelnego, przede wszystkim jednak z mocą zaczęły dochodzić do głosu różnice w sprawach etycznych, których wcześniej praktycznie nie brano pod uwagę, jak etyka seksualna, związki osób tej samej płci czy eutanazja².

Kard. Kasper, precyzując w 2001 r. swoje pojmowanie kryzysu w ekumenii, dodał ważną uwagę: „Jednakże terminu «kryzys» nie należy rozumieć jednostronnie, w negatywnym sensie załamania się lub upadku tego, co zostało zbudowane w ostatnich dziesięcioleciach – jakby było to już bez znaczenia”³. Rzeczywiście, obecna trudna sytuacja nie jest w stanie podkopać znaczenia, na przykład i przede wszystkim, przełomowej dla ruchu ekumenicznego katolicko-luterańskiej *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (31 października 1999 r.), przynajmniej teoretycznie kończącej, trwający blisko pół tysiąca lat, spór wokół kwestii usprawiedliwienia, spór, który legł u źródeł XVI-wiecznego podziału chrześcijaństwa.

Podobnie obecny kryzys ekumenizmu nie jest w stanie osłabić znaczenia, przełomowych w ekumenii, uzgodnień między Kościołem luterańskim i Kościołem rzymskokatolickim w USA na tematy mariologiczne. W przeciwieństwie jednak do *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, która swego czasu przyciągnęła uwagę światowych mediów, i do której Kościoły wraz z mediami wracają przy okazji jej rocznic oraz której poświęcono i poświęca się liczne studia, mariologiczne dokonania luteranów i katolików w Stanach Zjednoczonych, właściwie znane są wyłącznie bardzo wąskiej grupie specjalistów. Tymczasem uzgodnienia ekumeniczne swój podstawowy cel osiągają nie wtedy, gdy stają się przedmiotem lektury nielicznego grona profesjonalistów, ale wtedy, gdy –

¹ W. Kasper, *Present Situation and Future of the Ecumenical Movement*, <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20011117_kasper-prolusio_en.html> [dostęp: 09.12.2018]; (korzystam z niepublikowanego tłumaczenia dokonanego dla Biblioteki „Więzi” przez Jerzego Wociała).

² Zob. J. Majewski, *Ekumenizm w zmieniającej się sytuacji. Jedność chrześcijan w ostatnich latach pontyfikatu Jana Pawła II*, [w:] *Ekumeniczne przesłanie Jana Pawła II*, red. Z. Glaeser, Opole 2008, s. 285-300.

³ Tamże.

powiedzielibyśmy – trafiają pod „strzechy” rzesz chrześcijan różnych wyznań, przemieniając ich duchowo, służąc ich wzajemnemu pojednaniu i uzmysławiając im, jak wiele z tego, co kiedyś dzieliło Kościoły, i wydaje się wciąż dzielić, w istocie utraciło już swoją moc dzielenia.

Kościółom i teologii wypada – a nawet mają one obowiązek – przypominać, pokazywać i uzmysławiać duchownym oraz świeckim, co już zrobiono w dialogach między Kościołami, szczególnie gdy w rachubę wchodzi uzgodnienia o charakterze przełomowym, jak w wypadku mariologiczno-ekumenicznych dokonań Amerykanów.

1. Katolicko-luterański dialog w USA

Lokalny dialog doktrynalny między Kościołem luterańskim i Kościołem rzymskokatolickim w Stanach Zjednoczonych rozpoczął się w 1965 r., jeszcze w czasie obrad Soboru Watykańskiego II (1962-1965), kilka miesięcy po uchwaleniu przezeń dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. Jest to – według słów o. Stanisława C. Napiórkowskiego – „dialog pełen odwagi, świeżości, dynamiki i sukcesów. Pod tym względem Amerykanie są najlepsi w świecie”⁴.

Strony, ukonstytuowane w katolicko-luterańską grupę mieszaną, przyjęły zasadę, że najpierw zajmują się kwestiami mniej kontrowersyjnymi, co do których łatwiej o konsensus, w miarę szybko jednak przeszły do tematów trudniejszych i bardzo trudnych. „Skoncentrowano się na wspólnym dziedzictwie wiary wypowiedzianym w Symbolu Nicejskim, następnie na sakramencie chrztu. Później grupa podjęła trudny problem Eucharystii i urzędu kościelnego. [...] Grupa zachęcona daleko posuniętymi zbliżeniami stanowisk w sprawach, które zdawały się nieodwracalnie różnić oba Kościoły, przystąpiła w roku 1970 do następnego, jeszcze trudniejszego problemu, mianowicie – prymatu. Już samą decyzję podjęcia dialogu na ten temat trzeba uznać za wydarzenie o znaczeniu historycznym. Przecież od czasów Reformacji obie

⁴ S. C. Napiórkowski, *Matka Pana. Problemy–poszukiwania–perspektywy*, Niepokalanów 1998, s. 104. Podstawowe informacje na temat dialogu katolicko-luterańskiego w USA i o uzgodnieniach w jego ramach można znaleźć w: J. G. Huber, *A Lutheran – Roman Catholic Initiative in the United States Dialogue*, R. Blocksome, Sz. Nagypál [ed.], *Communicating Vocation. Spirituality Down to Earth. Ecumenical Anthology VIII*, Budapest–Praha 2009, s. 93-112. Informacje o przebiegu tego dialogu jak też elektroniczne wersje części uzgodnień znajdują się na oficjalnej stronie internetowej katolickiego episkopatu amerykańskiego: <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/lutheran/index.cfm> [dostęp: 14.09.2018] oraz portalu Evangelical Lutheran Church of America: <https://www.elca.org/Faith/Ecumenical-and-Inter-Religious-Relations/Bilateral> [dostęp: 14.09.2018].

strony uważały, iż należy on do zagadnień, które dzielą oba Kościoły w sposób najbardziej radykalny”⁵.

Potem Amerykanie zajęli się kolejnymi arcytrudnymi zagadnieniami: autorytetem nauczającym i nieomylnością w Kościele; usprawiedliwieniem przez wiarę, a więc problemem, który w istocie legł u podstaw szesnastowiecznego podziału chrześcijaństwa Zachodu; pośrednictwem Jezusa Chrystusa oraz świętych i Maryi; Pismem Świętym i Tradycją. W końcu podjęto – jakby dla dania sobie czasu na odsapnięcie – problematykę, jak się zdaje, mniej kontrowersyjną, bo eschatologiczną⁶. Z kolei w dniach 13-16 października 2011 r. w St. Paul’s College w Waszyngtonie, odbyło się spotkanie grupy mieszanej, które zaczęło kolejną – dwunastą – rundę katolicko-luterańskich rozmów w USA. Ich tematem są urzędy nauczania⁷. Sześć lat później, 2 marca 2017 r., bp Donald P. Kreiss, przewodniczący The Committee for Ecumenical and Inter-Religious Relations w Evangelical Lutheran Church in America Conference of Bishops, oraz bp Mitchell T. Rozanski, przewodniczący The Committee on Ecumenical and Interreligious Affairs w United States Conference of Catholic Bishops, podpisali *Joint Statement. On the Occasion of the 500th Anniversary of the Reformation Anniversary of the Reformation*⁸.

⁵ O uzgodnieniach doktrynalnych Grupy Mieszanej Katolicko-Luterańskiej w USA, „Novum”, 3-4 (1978), s. 33-34 [brak nazwiska autora].

⁶ Ostatecznie w ramach luterańsko-katolickich rozmów ekumenicznych w USA wypracowano do tej pory jedenaście uzgodnień, które publikowane są w serii *Lutherans and Roman Catholics in Dialogue* (L/RC), wydawanej wspólnie przez National Committee of the Lutheran Federation (Nowy Jork) i Bishop’s Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs (Waszyngton): *The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church* (1965; L/RC – 1); *One Baptism for the Remission of Sins* (1966; L/RC – 2); *The Eucharist as Sacrifice* (1968; L/RC – 3); *Eucharist and Ministry* (1970; L/RC – 4); *Papal Primacy and the Universal Church* (1973; L/RC – 5) (przekład polski tego uzgodnienia: *Prymat papieski i Kościół powszechny*, „Novum” 3-4 (1978), s. 38-75); *Teaching Authority and Infallibility in the Church* (1978; L/RC – 6); *Justification by Faith* (1983; L/RC – 7); *The One Mediator, the Saints, and Mary* (1990; L/RC – 8); *Scripture and Tradition* (1995; L/RC – 9); *The Church as Koinonia of Salvation: Its Structures and Ministries* (2004; L/RC – 10); *The Hope for Eternal Life* (2010; L/RC – 11).

⁷ Zob. *U.S. Catholic-Lutheran Dialogue Begins Round XII, Theme: Ministries of Teaching*, <http://www.usccb.org/news/2011/11-210.cfm> [dostęp: 11.09.2018].

⁸ *Joint Statement. On the Occasion of the 500th Anniversary of the Reformation Anniversary of the Reformation*, <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/lutheran/upload/Lutheran-Catholic-Signed-Joint-Statement-500th-Reformation-March-2017.pdf> [dostęp: 09.09.2018].

Dialog katolicko-luterański w Stanach Zjednoczonych, w jakiejś mierze, przeciera szlaki dla dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym. Trudno znaleźć temat podjęty na tym ostatnim szczeblu, który wcześniej nie był przedmiotem owocnych ekumenicznych debat i porozumień Amerykanów. Uzgodnienia wypracowywane w rozmowach na forum światowym często korzystają z wcześniejszych amerykańskich rozwiązań, jak np. w wypadku jednego z najważniejszych osiągnięć ekumenii XX w. – *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (1999), podpisanej przez Światową Federację Luterańską i Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan⁹ – dokument wspiera się m.in. na amerykańskim uzgodnieniu *Justification by Faith*.

Temat Maryi w dialogu katolicko-luterańskim w USA po raz pierwszy pojawił się podczas obrad na temat nieomylnego autorytetu w Kościele (lata 1973-1978). W wielkim skrócie omówiono tam rzymskie dogmaty o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu matki Jezusa jako przykłady nieomylnego nauczania papieża¹⁰. Podczas tych rozmów stwierdzono potrzebę podjęcia bardziej szczegółowych rozmów na temat Maryi. W numerze 50. *Refleksji katolików* napisano: „Byłoby wciąż ważne, by kontynuować wzajemną dyskusję dotyczącą znaczenia tych trzech dogmatów [plus dogmat o prymacie papieskim – J. M.], ich miejsca w hierarchii prawd i roli w skutecznym przekazywaniu Słowa Bożego. Jeśli nasze rozmowy mają doprowadzić pewnego dnia do takiego uznania [urzędów kościelnych – J. M.] i takiego ograniczonego udziału [w Eucharystii – J. M.], to na naszych dwóch tradycjach spoczywa obowiązek dążenia do głębszego wspólnego rozumienia Słowa Bożego tak, jak odnosi się ono do Maryi i do tego, który w wyjątkowy sposób kontynuuje sprawowanie urzędu Piotrowego pośród uczniów Jezusa dzisiaj”.

W roku 1975 obie strony autoryzowały studia na temat matki Jezusa w Nowym Testamencie, a owocem podjętych prac stało się egzegetyczne dzieło *Mary in the New Testament*¹¹, które jednak z założenia nie miało mieć rangi

⁹ *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, przeł. K. Karski, [w:] *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin 2003, s. 499-523.

¹⁰ *Teaching Authority and Infallibility in the Church*, „Theological Studies”, 40 (1978), z. 1, s. 113-166, cytat ze s. 155, <http://cdn.theologicalstudies.net/40/40.1/40.1.5.pdf> [dostęp: 11.09.2018].

¹¹ R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer, J. Reumann [ed.], *Mary in the New Testament*, New York - Ramsey - Toronto 1978. Ustalenia tej książki w świetle innych współczesnych egzegetycznych badań maryjnych fragmentów Nowego Testamentu prezentuje J. Majewski w książce *Błogostawić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-*

oficjalnego uzgodnienia między obu Kościołami w USA. Strony uświadomiły sobie, że to nie Pismo Święte musi dzielić Kościoły w odniesieniu do rozumienia tajemnicy Maryi, nawet jeśli wciąż pozostają pewne różnice w interpretacji nowotestamentalnych tekstów o niej.

Temat mariologiczny w oficjalnych rozmowach katolicko-luterańskich w USA pojawił się w 1983 r., a to w kontekście pytania o relację pośrednictwa świętych do jedynego pośrednictwa Jezusa Chrystusa. Dialog na ten temat trwał siedem lat. Uzgodnienie zostało opublikowane w ramach książki *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholic in Dialogue VIII*¹², na którą

luterańskiego dialogu w USA, Lublin 1997. Krótco, ale klarownie niektóre ustalenia amerykańskich biblistów prezentuje J. Kudasiewicz w: *Biblijna droga pobożności maryjnej. Z księdzem profesorem Józefem Kudasiewiczem rozmawia Danuta Mastalska*, Kielce 2002, s. 103-105. Zob. także polemikę J. Majewskiego i K. Mielcarka o mariologii Ewangelii św. Marka: J. Majewski, *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, „Salvatoris Mater”, 1999, 2 s. 235-267; K. Mielcarek, *Spór o mariologię w drugiej Ewangelii. Odpowiedź Józefowi Majewskiemu*, „Salvatoris Mater”, 2006, 3-4, s. 229-238; J. Majewski, *Spór o mariologię w Ewangelii Marka. Odpowiedź na polemikę Krzysztofa Mielcarka*, „Salvatoris Mater”, 2006, 3-4, s. 239-250.

¹² *Common Statement: The One Mediator, the Saints, and Mary*, w: H. G. Anderson, J. F. Stafford, J. A. Burgess [ed.], *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholic I Dialogue VIII*, Augsburg-Minneapolis 1992, s. 19-132. W skład komisji prowadzącej dialog weszli – po stronie katolickiej: T. Austin Murphy, biskup pomocniczy Baltimore, współprzewodniczący do września 1984 r., J. Francis Stafford, arcybiskup Denver, współprzewodniczący od lutego 1985 r., Avery Dulles z Fordham University, Robert B. Eno z Catholic University of America, Joseph A. Fitzmyer z Catholic University of America, John F. Hotchkin z Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, Frederick M. Jelly z Mount St. Mary's Seminary (od lutego 1984 r.), Elizabeth A. Johnson z Catholic University of America, Kilian McDonnell z Institute for Ecumenical and Cultural Research, Carl J. Peter z Catholic University of America, Walter Principe z University of Toronto, Jerome D. Quinn z St. Paul Seminary (do lutego 1984 r.), Jill Raitt z University of Missouri-Columbia (do września 1987 r.) oraz George H. Tavard z Methodist Theological School; po stronie luterańskiej: dr H. George Anderson (w 1996 r. został biskupem), prezydent Luther College, współprzewodniczący, Robert W. Bertram z Lutheran School of Theology at Chicago, David G. Burke z USA National Committee of the Lutheran World Federation (do września 1987 r.), Joseph A. Burgess z St. Paul Seminary, Gerhard O. Forde z Luther Northwestern Theological Seminary, Karlfried Froehlich, Professor of Ecclesiastical History, Princeton Theological Seminary, Eric W. Gritsch z Lutheran Theological Seminary, Kenneth Hagen z Marquette University, Horace Hummel z Concordia Seminary (od września 1984 r.), John Frederick Johnson z Inter-Lutheran Council for Continuing Education, George A. Lindbeck z Yale University Divinity School (doradca), Daniel F. Martensen z Office of Ecumenical Affairs, Evangelical Lutheran Church in America (od lutego 1988 r.), John Reumann z Lutheran Theological Seminary.

składają się dwie części – pierwszą tworzy samo uzgodnienie: *Common Statement: the One Mediator, the Saints, and Mary* – *Wspólna deklaracja. Jedyiny Pośrednik, święci i Maryja*, z kolei drugą – piętnaście tekstów-studiów o istotnych problemach omawianych podczas rozmów¹³.

2. Maryja w Nowym Testamencie

Idea podjęcia ekumenicznych badań nad mariologią nowotestamentalną – w celu egzegetycznego opracowania wszystkich fragmentów Nowego Testamentu, w których bardziej lub mniej wyraźnie pojawia się, lub wspomniana jest postać matki Jezusa – wyszła od kilku wybitnych amerykańskich biblistów: Raymonda Edwarda Browna, Karla Paula Donfrieda i Johna Reumanna, którzy we wcześniejszej fazie oficjalnego dialogu katolicko-luterańskiego w USA opracowali temat „Piotr w Nowym Testamencie”. Tak powstało egzegetyczne uzgodnienie *Peter in the New Testament*¹⁴. Studium to służyło jako biblijna pomoc podczas oficjalnych ekumenicznych rozmów przedstawicieli obu Kościołów na temat prymatu papieskiego i Kościoła powszechnego – owocem tej tury dialogu stało się uzgodnienie *Papal Primacy and the Universal Church* (1973). Zaproponowaną przez amerykańskich egzegetów biblijno-mariologiczną ideę

¹³ J. A. Fitzmyer, *Biblical Data in the Veneration, Intercession, and Invocation of Holy People*, [w:] *The One Mediator, the Saints, and Mary*, dz. cyt., s. 135-147; J. Reumann, *How Do We Interpret 1 Timothy 2:1-5 (and Related Passages)?*, [w:] tamże, s. 149-157; R. B. Eno, *Mary and Her Role in Patristic Theology*, [w:] tamże, s. 159-176; K. McDonnell, *The Marian Liturgical Tradition*, tamże, s. 177-191; K. Froehlich, *The „Libri Carolini” and the Lessons of Iconoclastic Controversy*, [w:] tamże, s. 193-208; G. Tavard, *John Duns Scotus and the Immaculate Conception*, [w:] tamże, s. 209-17; C. J. Peter, *The Communion of Saints in the Final Days of the Council of Trent*, [w:] tamże, s. 219-233; E. W. Gritsch, *The Views of Luther and Lutheranism on the Veneration of Mary*, [w:] tamże, s. 235-248; R. W. Bertram, *Luther on the Unique Mediatorship of Christ*, [w:] tamże, s. 249-262; F. M. Jelly, *The Roman Catholic Dogma of Mary’s Immaculate Conception*, [w:] tamże, s. 263-278; A. Dulles, *The dogma of the Assumption*, [w:] tamże, s. 279-294; C. J. Peter, *The Saints and Mary in the Eschatology of the Second Vatican Council*, [w:] tamże, s. 295-304; J. F. Johnson, *Mary and the Saints in Contemporary Lutheran Worship*, [w:] tamże, s. 305-310; E. A. Johnson, *Mary as Mediatrix*, [w:] tamże, s. 311-326; G. O. Forde, *Is Invocation of Saints and Adiaiphoron?*, [w:] tamże, s. 327-338. Syntetyczną prezentację ugodnienia zawarłem w artykule: *Solus Mediator, Sancti et Maria. Prezentacja najnowszego uzgodnienia w dialogu luterańsko-katolickim w USA*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, nr 2 (1992), s. 29-39.

¹⁴ *Peter in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, [ed.] R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann, Augsburg-New York 1973.

podjął organ doktrynalnego dialogu katolicko-luterańskiego w USA, the National Dialogue. Ekumeniczno-biblijne uzgodnienie o matce Jezusa – *Mary in the New Testament* – ukazało się w roku 1978, ale prace nad nim zaczęły się trzy lata wcześniej.

2.1. Historia i ranga uzgodnienia

Zadanie opracowania projektu biblijnych prac nad maryjnymi partiami Nowego Testamentu przypadło profesorom Brownowi, Donfriedowi, Reumannowi i Josephowi Augustine'owi Fitzmyerowi. We wrześniu 1975 r. obaj partnerzy oficjalnego dialogu katolicko-luterańskiego w USA potwierdzili formalną opiekę nad badaniami. Kościoły mianowały wyżej wymienionych czterech biblistów na przewodniczących zespołu badawczego i redaktorów mającego powstać dzieła.

Ostatecznie do tego zespołu uczonych weszło jeszcze ośmiu biblistów, także z tradycji reformowanej i tradycji episkopalnej (anglikańskiej) – ich udział w projekcie miał sprzyjać ekumenicznemu i specjalistycznemu udoskonaleniu dzieła¹⁵. Trzej z dwunastki uczonych – Fitzmyer, Reumann i Karlfried Froehlich, uczestnicy oficjalnego katolicko-luterańskiego dialogu doktrynalnego w USA – zostali zobowiązani do składania na ręce the National Dialogue raportów z przebiegu i wyników badań. A chociaż organ ten zainicjował prace „dwunastki”, patronował im i oficjalnie je sponsorował, to jednak dzieło-uzgodnienie egzegetyczne, *Mary in the New Testament*, nigdy nie miało stać się kolejnym tomem ekumenicznych studiów, publikowanych w ramach serii uzgodnień między Kościołami rzymskokatolickim i luterańskim w Stanach Zjednoczonych. Zdecydowano, że studium to „jest projektem niezależnym” i wyrażono nadzieję, że „będzie pomocne dla dialogu katolicko-luterańskiego w USA, ale także dla innych chrześcijan w dyskusji ekumenicznej [...]”¹⁶.

¹⁵ W skład „dwunastki” weszli następujący bibliści: ks. dr Paul J. Achtemeier (prezbiterianin), Union Theological Seminary, Richmond, ks. Myles M. Bourke (katolik), Adjunct Professor at Fordham University, Nowy Jork, ks. dr Raymond E. Brown (katolik), Union Theological Seminary, Nowy Jork, ks. dr Schuyler Brown (katolik), General Theological Seminary, Nowy Jork, ks. dr Karl P. Donfried (luteranin), Smith College, Northampton, ks. dr Joseph A. Fitzmyer (katolik), The Catholic University of America, Waszyngton, dr Karlfried Froehlich (luteranin), Princeton Theological Seminary, Princeton, ks. dr Reginald H. Fuller (episkopalny), Protestant Episcopal Seminary, Alexandria, ks. dr Gerhard Krodel (luteranin), Lutheran Theological Seminary, Filadelfia, dr J. Louis Martyn (katolik), Union Theological Seminary, Nowy Jork, dr Elaine H. Pagels (reformowana), Bernard College, Nowy Jork, ks. dr John Reumann (luteranin), Lutheran Theological Seminary, Filadelfia.

¹⁶ *Mary in the New Testament*, s. 3.

Każdy z „dwunastki” biblistów – czytamy we wprowadzeniu do *Mary in the New Testament* – w różny sposób przyczynił się do ostatecznego kształtu tego uzgodnienia, ale należy je uważać za ich wspólne dzieło, chociaż – jak sami to ujęli – „końcowy wynik często nie jest tym, co każdy z nas napisałby indywidualnie”. Celem badań zespołu jednak „nie było wypracowanie całkowitej zgody, ale osiągnięcie konsensusu w ramach możliwych do przyjęcia racjonalnych granic”¹⁷.

Amerykańskie uzgodnienie jest, jak często podkreślano po jego publikacji, pierwszym tego rodzaju opracowaniem we współczesnym ruchu ekumenicznym. Uwaga ta i dzisiaj nie straciła wiele na aktualności. Niektórzy autorzy, komentujący treść książki, nawet krytycznie, uznali je za przełomowe w ruchu ekumenicznym. Na przykład Michael O’Carroll tak o nim pisał: „Najbardziej znaczące wydarzenie [...] w dialogu ekumenicznym na temat Biblii pojawił się w 1978 r.: *Mary in the New Testament*, dzieło wspólnego autorstwa katolików i protestantów. Cokolwiek krytycznego można powiedzieć o tym dziele, i tak stanowi ono punkt zwrotny”¹⁸.

Co do rangi ekumenicznej uzgodnienia, strony dialogu katolicko-luterańskiego w USA wyraźnie podkreśliły, iż mają „świadomość, że wyniki badań egzegetów nie będą mogły mieć tak wiążącego charakteru, jak w przypadku uzgodnienia *Peter in the New Testament* czy *Papal Primacy and the Universal Church*”¹⁹.

2.2. Słowo o metodzie

Autorzy *Mary in the New Testament* posługują się w swojej pracy powszechnie stosowaną w egzegezie metodą historyczno-krytyczną. Przy jej pomocy starają się dotrzeć – uwzględniając zasadę rodzajów literackich – do historycznej warstwy konkretnych fragmentów mariologicznych Nowego Testamentu i uchwycić mariologiczny wymiar czy aspekt intencji ich autorów, tj. odpowiedzieć na pytanie, co zamierzali oni powiedzieć o Maryi w konkretnych historyczno-kulturowych warunkach życia wiary adresatów swoich pism. Innymi słowy, egzegeza historyczno-krytyczna pragnie ustalić tzw. sens dosłowny Pisma Świętego, do tego też sensu metodologicznie się ogranicza²⁰. Sens ten,

¹⁷ Tamże, s. 6.

¹⁸ M. O’Carroll, *Ecumenism and Our Lady – the English Situation*, „Ephemerides Mariologicae”, 33 (1983), fasc. III, s. 319. Por. W. J. Cole, *Mary in Ecumenical Dialogue*, „Ephemerides Mariologicae”, 33 (1983), fasc. IV, s. 440.

¹⁹ *Mary in the New Testament*, dz. cyt., s. 3, przyp. 4.

²⁰ Zob. uwagi na temat tego sensu w części V – *Słowo o recepcji krytycznej* – niniejszego artykułu.

zwany inaczej literalnym, jest tym znaczeniem tekstu, jaki został zamierzony przez konkretnego hagiografa, w odpowiedzi na konkretne pytania, problemy i potrzeby adresatów jego czasów i środowiska życiowego. Nie znaczy to, oczywiście, że sens ten jest jedynym sensem Pisma Świętego, co wyraźnie zakładają autorzy *Mary in the New Testament*²¹.

Próbując osiągnąć postawiony sobie cel, amerykańscy bibliści przyjmują, że w przeciwieństwie do lektury Nowego Testamentu (jak i Biblii w ogóle) w przeszłości, gdy starano się uzgadniać ze sobą różne nowotestamentalne fragmenty, „dzisiaj, wraz z bardziej krytyczną egzegezą, [...] jesteśmy świadomi wielkiej różnorodności, którą nasi przodkowie harmonizowali ze sobą; i staramy się szanować tę większą świadomość”. W rezultacie – „Po pierwsze, na poziomie egzegetycznym nie zgadzamy się z interpretowaniem jednego autora na podstawie informacji czy teologicznego poglądu prezentowanego przez innego”, chyba że wykaże się, iż ten pierwszy znalazł materiał drugiego. „Ponadto, nie czuliśmy się w żaden sposób zobowiązani do tego, by harmonizować ze sobą różnorodność informacji”²² – to założenie amerykańscy egzegeci ilustrują znaczącym przykładem: znaczenie, jakie Łukasz związał z zapowiedzią miecza, który miał przeniknąć duszę Maryi (por. Łk 2,35), należy ustalić wyłącznie w ramach jego Ewangelii i Dziejów Apostolskich, których był on autorem, bez związku ze sceną pod krzyżem z Ewangelii Jana, ponieważ w dziele Łukasza nie ma śladu znajomości J 19,25-27 czy tradycji związanej z tym fragmentem czwartej Ewangelii, gdzie matka Jezusa stoi pod krzyżem Syna razem z umiłowanym uczniem.

„Po drugie – czytamy dalej w *Mary in the New Testament* – i co jest ważniejsze, liczyliśmy się z całkiem odmiennymi poglądami na Maryję pośród autorów Nowego Testamentu. [...] Ponadto, akceptując tę różnorodność, stoimy na stanowisku, że tworzą one część «nowotestamentalnego obrazu Maryi», który teraz przestaje być zuniformizowanym obrazem”²³.

Amerykańscy uczeni stawiają sobie również za cel dotarcie do historycznego obrazu Maryi, powiedzielibyśmy – do „Maryi historii”. Aby odtworzyć ten obraz, trzeba, zgodnie z wymaganiami współczesnej metodologii biblijnej, dotrzeć do pierwszego z trzech podstawowych etapów formowania się Ewangelii. Mówiąc najogólniej, pierwszy etap, najstarszy, tworzy przepowiadanie i działalność samego Jezusa z Nazaretu, który nie zostawił żadnego świadectwa spisane go swoich wypowiedzi i nauczania. „Drugi etap [...] konstituuje

²¹ *Mary in the New Testament*, dz. cyt., s. 30-31.

²² Tamże, s. 23.

²³ Tamże, s. 24-25.

tradycja ustna złączona z pierwszymi próbkami literackimi. *Ipsissima verba et facta Jesu* (etap pierwszy) stały się przedmiotem przepowiadania uczniów Jezusa, zwłaszcza apostołów. Przekazując w sposób ustny treść dobrej nowiny starano się, by uczynić to w sposób klarowny i ułatwić jej zapamiętanie. [...] Dostosowywano także głoszoną naukę do aktualnych potrzeb gmin chrześcijańskich, czyli zwracano uwagę przede wszystkim na te treści nauki o zbawieniu, które były szczególnie żywotne w pierwszych gminach kościelnych²⁴. Na trzeci i jednocześnie ostatni etap „składa się praca redakcyjna ewangelistów. Każdy z nich porządkował zebrany materiał, dzielił go na odpowiednie partie, grupował różne zapiski, by poprzez pracę redakcyjną nadać im odpowiedni kształt. Ewangelisci nie zapisali wszystkiego, co wiedzieli o życiu i działalności Jezusa. Raczej wybierali ten materiał, który odpowiadał ich celom teologicznym, a także potrzebom wspólnoty, do której adresowali swe dzieła. Poprzez odpowiednią strukturę swych dzieł przekazywali również określone orędzie teologiczne²⁵.

Problemy z dotarciem do warstwy historycznej Biblii polegają, jak wiadomo, na tym, że nie pretenduje ona do miana zbioru dzieł historycznych w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Jest natomiast, przede wszystkim, historią oglądaną „oczami” wiary i ku budzeniu wiary skierowaną. Trudność dotarcia do „Maryi historii” o tyle wzrasta, jeśli przyrównać to zagadnienie do analogicznego problemu „Jezusa historii”²⁶, że Ewangelie skoncentrowane są nie na Maryi, ale na Jezusie Chrystusie, są z istoty chrystocentryczne i centrum, którym jest Chrystus, podporządkowane są również mariologiczne aspekty i wymiary poszczególnych Ewangelii.

2.3. Istotne punkty uzgodnienia

Z historyczno-krytycznej egzegezy katolickich i luterańskich biblistów w USA wynika, że historyczną wiedzę o Maryi można zamknąć w kilku punktach:

Maryja była Żydówką żyjącą w I w. n.e. w Palestynie.

Historycznie pewną informacją jest to, że była matką Jezusa.

Maryja (najprawdopodobniej) nie towarzyszyła Synowi podczas Jego działalności publicznej.

Maryja w dużej mierze nie rozumiała Jezusa, tego, co i jak czynił.

²⁴ M. Rosik, *Przepowiadanie ustne i pierwsze formy literackie*, <http://www.mariuszrosik.pl/wp-content/uploads/2017/05/2-1.pdf> [dostęp: 04.09.2018].

²⁵ Tenże, *Redakcja Ewangelii Marka*, <http://www.mariuszrosik.pl/wp-content/uploads/2017/05/3-1.pdf> [dostęp: 04.09.2018].

²⁶ Zob. J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.

Maryja była członkiem wierzącej w Jezusa, jako Chrystusa, pierwotnej popaschalnej wspólnoty chrześcijan, ale nie da się dokładnie ustalić, kiedy ta wiara stała się jej udziałem.

Co do pozostałych ewangelijnych przekazów o Maryi, autorzy *Mary in the New Testament* uważają, że z historyczno-krytycznego punktu widzenia nie jesteśmy w stanie wydostać się poza trzeci i drugi etap kształtowania się Ewangelii.

Jeśli chodzi o kwestię *virginitas ante partum* (dziewictwo Maryi przed poczęciem Jezusa), amerykańscy bibliści przyjmują, że z bardzo dużą dozą prawdopodobieństwa możemy ustalić istnienie – należącej do drugiego etapu – tradycji o takim poczęciu Jezusa, co jednak nie potwierdza, ale także nie sprzeciwia się historyczności takiego poczęcia. Nic więcej o tej kwestii nie jesteśmy w stanie powiedzieć przy pomocy samej metody historyczno-krytycznej.

Zdaniem amerykańskich egzegetów, autorzy Nowego Testamentu nie zajmowali się takimi doktrynalnymi zagadnieniami, jak: *virginitas in partu* (dziewictwo w czasie poczęcia) oraz *post partum* (dziewictwo po poczęciu), niepokalane poczęcie Maryi czy jej wniebowzięcie. Na poziomie egzegezy historyczno-krytycznej nie da się znaleźć wzmianek o tych doktrynach w Nowym Testamencie. Hagiografowie nie mieli intencji opracowywać tych zagadnień, które jednak stały się problemami dla refleksji Kościoła w czasach ponowotestamentalnych.

Autorzy *Mary in the New Testament* uważają, że w Ewangeliach mamy do czynienia z pluralizmem mariologicznym, tj. każdy ewangelista „maluje” inny jej obraz. Marek ocenia ją negatywnie: matka Jezusa nie rozumie Syna – nie tylko mówi, że odszedł od zmysłów, ale i zdąża wraz z braćmi Jego, aby powstrzymać Go w Jego działalności. Ewangelia Marka jest dziełem o niezrozumieniu Jezusa przez różne grupy ludzi. Nie rozumieją Go także tłumy, uczeni w Piśmie, faryzeusze, jak też uczniowie, apostołowie. Tymczasem jednak, o ile ci ostatni należą do prawdziwej, eschatycznej rodziny Jezusa, o tyle Maryja nie jest jej członkiem, bo nie spełnia kryterium takiej przynależności, którym jest pełnienie woli Bożej. Nie oznacza to, by Marek musiał wykluczyć późniejszą możliwość wejścia Maryi do tej rodziny, ale też nie daje żadnej wskazówki, by do tego doszło.

O niezrozumieniu Jezusa przez Maryję mówią pozostali synoptycy, którzy jednak mocno osłabiają antymaryjną wymowę tekstów Marka, przy czym obaj, redagując swoje Ewangelie, korzystali z jego dzieła. Osłabianie antymaryjnej wymowy odnosi się szczególnie do Łukasza, który nie wyklucza Maryi z escha-

tycznej rodziny Jezusa. W oczach tego ewangelisty ona już od chwili Zwiastowania spełnia kryterium takiej przynależności, tj. słucha słowa Bożego i je wypełnia, i to w sposób wzorcowy.

W teologii Jana obraz matki Jezusa (w czwartej Ewangelii nigdy nie nazywa się jej z imienia) jest bardziej pozytywny niż u Marka, a mniej niż u Łukasza. W Kanie Jezus separuje się od matki, która nie pojmuje, że sprawy-więzy Ojca, tj. rodziny duchowej, mają pierwszeństwo przed sprawami-więzami rodziny naturalnej. W opowiadaniu pod krzyżem jednak Maryja spełnia kryterium przynależności do eschatycznej rodziny uczniów i uczennic.

Mary in the New Testament krytycznie ocenia próby uzasadnienia bogatej symboliki maryjnej, którą miałby zamierzyć Łukasz, Jan jako ewangelista czy autor Apokalipsy. Amerykańscy bibliści nie widzą przekonujących racji za tezą, że Łukasz chciał przedstawić Maryję jako Córkę Syjonu lub Arkę Przymierza. Ich zdaniem Jan nie miał intencji, aby ukazywać matkę Jezusa jako duchową Matkę wszystkich wierzących, ale sądzą, że w czwartej Ewangelii prawdopodobnie mamy do czynienia z symboliką: matka Jezusa – Córką Syjonu, Drugą Ewą, a nade wszystko matka Jezusa – Kościołem. Większość uczestników amerykańskiego dialogu o Maryi w Nowym Testamencie, nie wykluczając tej symboliki w czwartej Ewangelii, wahała się jednak, czy ewangelista na pewno miał ją na myśli, gdy pisał swoje dzieło. Podobne stanowisko amerykańscy egzegeci zajmują w odniesieniu do mariologicznej interpretacji dwunastego rozdziału Apokalipsy. Dochodzą oni do wniosku, że sposób przedstawiania matki Jezusa w Ewangelii Łukasza i Jana oraz w Apokalipsie sprzyjał procesowi rozwoju symboliki maryjnej w Kościele, zwłaszcza od czasu włączenia tych pism do jednego kanonu Biblii.

Ostatecznie amerykańscy bibliści przyjmują, że – z symbolicznego punktu widzenia – Maryja, w trzeciej i czwartej Ewangelii jest symbolem prawdziwego ucznia/uczennicy Jezusa i symbolem Kościoła.

2.5. Słowo o recepcji krytycznej

Mimo uznania, z jakim przyjęto studium *Mary in the New Testament* w świecie ekumenizmu, spotkało się ono także z krytyką niektórych biblistów i teologów tradycji rzymskokatolickiej. Krytyka skupiła się głównie na kwestii teologiczno-doktrynalnych implikacji ustaleń amerykańskich biblistów, szczególnie na problemie biblijnych podstaw doktryny maryjnej Kościoła rzymskokatolickiego²⁷. Syntezę tej krytyki znajdziemy u brytyjskiego biblisty

²⁷ Zob. np.: J. McHugh, *Exegesis and Dogma*, „The Ampleforth Review”, 1 (1980), s. 43-56; M. O’Carroll, *Ecumensim and Our Lady – the English Situation*, „Ephemerides Mar-

i mariologa Johna McHugh, autora studium *The Mother of Jesus in the New Testament*, przetłumaczonego na polski jako *Maryja w Nowym Testamencie*²⁸.

McHugh uznał *Mary in the New Testament* za poważne zagrożenie dla katolickich dogmatów o matce Jezusa. Biblista tak streścił część ustaleń amerykańskich egzegetów: utrzymują oni, że „historyczność dziewiczego poczęcia Jezusa musi pozostawać kwestią otwartą, podobnie jak zagadnienie trwałego dziewictwa Maryi. Kościół katolicki, jak i prawosławny, naucza jednak, że obie te prawdy są dogmatami wiary”. Ostatecznie McHugh stawia pytanie: „Jeśli Pismo Święte w odniesieniu do dziewiczego poczęcia Jezusa pozostaje niejednoznaczne, a o trwałym dziewictwie Maryi milczy, to skąd Kościół czerpie swoją na ten temat wiedzę i pewność?”²⁹. Podobne wątpliwości biblista ten formułuje w kontekście dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi: „Jeżeli na temat tych dwóch dogmatów – jak utrzymuje *Mary in the New Testament* – Biblia milczy, a ustna tradycja nie istnieje, to również wykluczony jest ich logiczny rozwój, albowiem nie istnieją jakiegokolwiek przesłanki, na których można by oprzeć argument historyczno-krytyczny. Poza tym można by dodać, że gdyby nawet istniały w Nowym Testamencie wyraźne świadectwa tych dogmatów, to [z perspektywy *Mary in the New Testament*] w gruncie rzeczy na ich podstawie dowiedzielibyśmy się jedynie, w co

iologicae”, 33 (1983), s. 319-321; tenże, recenzja *Mary in the New Testament*, „Irish Theological Quarterly”, 46 (1979), s. 297-299; F. G. Homish, recenzja *Mary in the New Testament*, „Tablet”, 28 April 1979, s. 406; H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, s. 33-51; McEleney, *Mary in the New Testament*, (recenzja), „Theological Studies”, 40 (1979), z. 3, s. 537-540. Stanowisko *Mary in the New Testament* na tle mariologiczno-biblijnych tendencji tamtej dekady prezentuje: D. Lonsdale, *Theological Trends. Mary and the New Testament*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality”, 24 (1984), z. 2, s. 133-144 – autor przywołuje prace następujących autorów i autorek: J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975; R. R. Reuther, *Mary – the Feminine Face of the Church*, Philadelphia 1977; A. Hamilton, *Images of Beginning*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality”, 24 (1984), z. 1, s. 8-16; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Garden City 1977; R. Laurentin, *Pluralism about Mary: Biblical and Contemporary*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality. Supplement”, 45 (1982) s. 78-92; J. De Satgé, *Mary and the Christian Gospel*, London 1976; M. E. Isaacs, *Mary in the Lucan Infancy Narrative*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality. Supplement”, 25 (1975), s. 80-95; A. Y. Collins, *The Apocalypse*, Dublin 1979; G. O’Collins, *Interpreting Jesus*, London 1983.

²⁸ J. McHugh, *Maryja w Nowym Testamencie*, przeł. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998.

²⁹ Tenże, *Exegesis and Dogma*, dz.. cyt., s. 56.

wierzyli sami pierwsi chrześcijanie. Nie dawaloby to nam jednak żadnej wskazówki co do prawdziwości tych dogmatów³⁰. W oparciu zatem o jaką podstawę – pyta McHugh – Kościół katolicki może twierdzić, że jego doktryna maryjna jest objawiona?

Wydaje się, że za krytyką brytyjskiego biblisty kryje się pewne nieporozumienie. Najpierw trzeba zauważyć, że dokonana przez niego prezentacja poglądów autorów *Mary in the New Testament* na temat historyczności dziewiczego poczęcia Jezusa i trwałego dziewictwa Maryi nie jest w pełni dokładna. Amerykanie w żadnym miejscu nie twierdzą, jak suponuje McHugh, że historyczność tych prawd pozostaje dla wierzącego kwestią otwartą. Przeciwnie, w *Mary in the New Testament* zauważa się, że metoda historyczno-krytyczna ujawnia w przypadku dogmatów maryjnych swoje metodologiczne ograniczenia oraz że rozwiązanie kwestii tej historyczności należy do autorytetu, jaki interpretator przypisuje orzeczeniom swojego Kościoła w tych sprawach³¹. W przypadku dziewiczego poczęcia Jezusa, trwałego dziewictwa Maryi i dwóch ostatnich dogmatów maryjnych, rozstrzygające znaczenie przypisuje się nauczaniu poszczególnych Kościołów.

McHugh zdaje się również nie dostrzegać istotnych ograniczeń metody historyczno-krytycznej, ograniczeń zakładanych w *Mary in the New Testament*. Otóż jednym z celów tej metody – jak już tu była mowa – jest uchwycenie tzw. sensu dosłownego, który jednak nie jest jedynym możliwym sensem Pisma Świętego, nie wyczerpuje on całego znaczenia Biblii, co zakładają również autorzy amerykańskiego uzgodnienia³². Ustosunkowują się oni do (wciąż kontrowersyjnego) sensu pełniejszego³³, do sensu duchowego³⁴, szczególnie zaś do

³⁰ Tamże.

³¹ Por. *Mary in the New Testament*, s. 72, 96, 292.

³² *Mary in the New testament*, s. 30-31.

³³ Tamże, s. 30.

³⁴ Tamże. Warto tu wspomnieć, że część biblistów, jak R. A. F. MacKenzie (*The Self-Understanding of the Exegete*, [w:] R. Murphy [ed.], *Theology, Exegesis, and Proclamation*, New York 1971, s. 11-19) czy S. M. Schneiders (*Faith, Hermeneutics, and the Literal Sense of Scripture*, „Theological Studies”, 39 (1978), s. 716–736), postuluje pewnego rodzaju poszerzenie rozumienia sensu dosłownego/literalnego. Uważają oni, opierając się na hermeneutyczno-filozoficznych ustaleniach głównie P. Ricoeura (zob. np. tego autora *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*, [w:] *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 63-187) i H. Gadamera (zob. np. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993), że każdy tekst raz spisany posiada swoje własne życie, zmieniając znaczenie w zależności od zmieniającego się histo-

sensu kanonicznego, tj. takiego znaczenia jakiejś księgi, które uzyskuje ona w chwili włączenia jej do całego kanonu Pisma Świętego³⁵. Klarownie sens ten ilustruje ustalenie amerykańskich biblistów na temat symboliki Maryja-Ewa. Otóż, uważają oni, że jest mało prawdopodobne, aby symbolika ta należała do sensu dosłownego/literalnego J 2,1-11 i 19,25-27, czyli zamierzonego przez czwartego ewangelistę, niemniej jednak, powiedzielibyśmy, spotkanie się w kanonie Pism Świętego dwóch „niewiast”, jednej z Ewangelii Jana i jednej z Apokalipsy, stworzyło wyjątkowo dogodne warunki, aby symbolika ta „stała się bardziej prawdopodobna”³⁶.

Pobiblijna doktryna kościelna, gdyby nawet nie opierała się na sensie dosłownym/literalnym, nie musi tym samym pozostawać niebiblijna. Można wierzyć, na przykład, w dozgonne dziewictwo Maryi, nie zakładając wcale, że ewangelisci znali tę prawdę i dali temu wyraz – na poziomie intencji – w swoich dziełach. *Mary in the New Testament* utrzymuje, że na poziomie egzegezy historyczno-krytycznej – i tylko na tym poziomie – Nowy Testament ani nie potwierdza, ani nie odrzuca wiary w trwałe dziewictwo matki Jezusa. Egzegeza ta nic więcej nie jest w stanie powiedzieć na ten temat. Autorzy amerykańskiego uzgodnienia – jak już to zauważono – dodają jednak, że rozwiązanie tego problemu zależy od autorytetu, jaki interpretator przypisuje późniejszym kościelnym orzeczeniom w tej sprawie³⁷. W punkcie tym metoda historyczno-krytyczna postuluje konieczność uzupełnienia o refleksję teologiczną i nauczanie Kościoła³⁸.

rycznego kontekstu rozumienia konkretnego słuchacza czy czytelnika. Innymi słowy, rozumienie tekstu jest w jakiejś mierze niezależne od intencji jego autora. Oznacza to, że „w pewnym sensie [...] współczesne znaczenie Biblii należy do rzeczywistego znaczenia samego tekstu i (dlatego) musimy poszerzyć definicję «sensu literalnego», tak aby obejmował on i to, co ludzki autor zamierzał powiedzieć (*meant to say*), i to, jak objawienie biblijne jest stale rozumiane (*continues to mean*)” (Schneiders, art. cyt., s. 725).

³⁵ N. Lohfink, *Pieśń chwały. Chrześcijaństwo a Stary Testament*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1982, s. 36-44; B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.

³⁶ *Mary in the New Testament*, s. 239.

³⁷ *Mary in the New Testament*, s. 72, 292. Amerykańscy egzegeci podobnie widzą problem historyczności dziewiczego poczęcia Jezusa, niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia Maryi.

³⁸ Skąd zatem można czerpać wiarę – pozostajmy przy rozważanym tu przykładzie – w trwałe dziewictwo Maryi? Odpowiadając na to pytanie, R. E. Brown, katolicki współautor i współredaktor *Mary in the New Testament*, pisał: w kwestii tej „nie potrzebuję zakładać, że Kościół posiada specjalną zdolność interpretacji tekstów Biblii, która pozwala mu na wgląd w tę prawdę. To raczej teologowie podejmowali refleksję na temat roli Maryi w Bożym planie zbawienia, a Kościół pod przewodnictwem Ducha Świętego stopniowo

3. Jedyne Pośrednik, święci i Maryja

W przedmowie do książki, *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholic in Dialogue VIII*, współprzewodniczący dialogu katolicko-luterańskiego w USA, abp J. Francis Stafford, katolik, i dr H. George Anderson, luterańin, napisali: „Obecna, ósma runda tego dialogu teologicznego była poświęcona doktrynalnym implikacjom podstawowego uzgodnienia i istotnych zbieżności siódmej rundy, której tematem było *Usprawiedliwienie przez wiarę**. Tło dyskusji teologów stanowiły przede wszystkim artykuł o wstawienniczej roli świętych *Confessio Augustana* i rzymskokatolickie dogmaty o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu”³⁹.

afirmował teologiczny pogląd, zgodnie z którym trwałe dziewictwo stanowi element tej roli Maryi. Czy znajomość doktryny Kościoła zmienia moją lekturę nowotestamentalnych świadectw? Mówiąc negatywnie, powstrzymuje mnie ona przed przypisywaniem, niejasnym fragmentom Pisma Świętego znaczenia przeciwnego prawdzie o trwałym dziewictwie Maryi. Niemniej jednak w żaden sposób nie przyczynia się to do tego, aby wchodzące w rachubę teksty biblijne sprzyjały prawdzie o tym dziewictwie bardziej, niż to ma miejsce bez uwzględniania nauczania Kościoła. Dla tej prostej przyczyny można powiedzieć, że nie ma nic w naszej wierze, co domaga się, abyśmy utrzymywali, że Mateusz i Łukasz znali prawdę o trwałym dziewictwie matki Jezusa. Ponadto, moja – opierająca się na autorytecie Kościoła – wiara w dziewicze poczęcie Jezusa nie domaga się, abym z niejasnych tekstów św. Pawła wnosił, że znał on to poczęcie. Moja wiara w godność Maryi nie żąda ode mnie, abym interpretował Ewangelię Marka w duchu mniej negatywnym dla Maryi, niż to w rzeczywistości ma miejsce. Niewłaściwie rozumie bezbłądność Biblii ta osoba, która sądzi, że żyjący w I wieku naszej ery pisarze musieli posiadać rozwiązania problemów, które nie powstały lub nie miały teologicznego znaczenia w ich czasach” (*Reflections on the View: A Reply*, „The Ampleforth Review”, 1 (1980), s. 59).

* *Justification by Faith: Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, [ed.] H. G. Anderson, T. A. Murphy, J. A. Burgess, Augsburg–Minneapolis 1985 – J. M.

³⁹ Na temat *Jedynego Pośrednika, świętych i Maryi* zob. dwa studia: po pierwsze – J. Wicksa, *The Virgin Mary in Recent Ecumenical Dialogues*, „Gregorianum”, 8 (2000) 1, s. 25-57, przy czym autor uzgodnienie Amerykanów twórczo porównuje z innym ekumenicznym uzgodnieniem na temat Maryi, z „prywatnym” dziełem Grupy z Dombes, pt. *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. I. Une lecture oecuménique de l’histoire. II. Controverse et conversion* (Paris 1999; przekład polski: *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, przeł. R. Obarski, „Salvatoris Mater”, 3 (2001), nr 4, s. 271-407; dokument ten S. C. Napiórkowski nazwał „najcenniejszym w światowej literaturze dziełem z mariologii w ujęciu ekumenicznym”, por. [*Przedmowa do wydania polskiego*, tamże, s. 276]); po drugie – E. Adamiak, *Communio sanctorum. Zarys ekumenicznie zorientowanej dogmatycznej teologii świętych obcowania*, Poznań 2011, s. 229-293 – autorka również zestawia ze sobą *Jedynego Pośrednika, świętych i Maryję* oraz uzgodnienie grupy z Dombes, ale dodaje do tego dwa inne dokumenty: powstały w ramach dialogu

3.1. Struktura i założenia uzgodnienia

Uzgodnienie *Jedyny Pośrednik, święci i Maryja* ma dwie główne części. Pierwsza zajmuje się problemami w dziedzinie teologii pośrednictwa zbawienia, patrząc na nie z perspektywy zarówno historycznej, jak i systematycznej. Robi to w trzech rozdziałach: w pierwszym mówi się o zagadnieniu świętych i Maryi w XVI w.; w drugim prezentuje się współczesne katolickie i luterzańskie ujęcia zasadniczych kwestii; w trzecim zaś problem stawia się na nowo w perspektywie rozbieżności w odniesieniu do pojęcia „święty” oraz zagadnienia wstawiennictwa i wzywania świętych, którzy odeszli z tego świata oraz doktryny maryjnej. Znajdziemy tu odważną próbę odpowiedzi na podstawowe pytanie teologiczno-ekumeniczne: czy istniejące między luteranami i katolikami rozbieżności w dziedzinie doktryny i praktyki maryjnej i hagiologii winny dzielić Kościoły, zamykając drogę do wspólnej Wieczery Pańskiej/Eucharystii?

Druga część uzgodnienia podejmuje zagadnienie podstaw biblijnych i historycznych problemu pośrednictwa zbawienia, a robi to także w trzech rozdziałach. Najpierw spogląda na kwestię jedynego pośrednictwa Jezusa Chrystusa i sprawę świętych, w tym Maryi, w perspektywie Pisma Świętego (rozdział pierwszy), z kolei – w okresie od II do XVI w. (rozdział drugi), a następnie od Reformacji do współczesności (rozdział trzeci). *Jedynego Pośrednika, świętych i Maryję* kończą osobne refleksje strony katolickiej i strony luterńskiej.

Kościoły luterński i rzymskokatolicki, mając świadomość złożoności problematyki, zdecydowały się na dialog o jedynym pośrednictwie Chrystusa, o świętych i Maryi, m.in. dlatego, że pewne fundamenty wiary mają wspólne. Przede wszystkim – jak ujmuje to dokument – tak katolicy, jak luteranie uznają Jezusa Chrystusa za Pana, nadzieję i cel istnienia ludzkości. Oba Kościoły akceptują kanoniczne księgi Pisma Świętego i uznają tradycję chrześcijańską, po-

katolicko-luterńskiego w Niemczech: *Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen (Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, Paderborn 2000) oraz wypracowany w dialogu anglikańsko-katolickim *Statement*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20050516_mary-grace-hope-christ_en.html. [dostęp: 14.09.2018] na forum światowym: *Mary: Grace and Hope in Christ (The Seattle* przekład polski: *Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie. Deklaracja z Seattle*, przeł. J. M. Lipniak, „Salvatoris Mater”, 7 (2005), nr 2, s. 427-459). Na temat *Jedynego Pośrednika, świętych i Maryi* zob. także: J. G. Huber, *A Lutheran – Roman Catholic Initiative in the United States Dialogue*, [w:] R. Blocksome, Sz. Nagypál [ed.], *Communicating Vocation. Spirituality Down to Earth. Ecumenical Anthology VIII*, Budapest–Praha 2009, s. 106-108.

sługę Słowa Bożego i sakramentów, wspólnotę eklezyjalną i świętych jako przykłady godne naśladowania dla chrześcijan. Wspólnie wyznają zbawczą jedynność (*the unique*) pośrednictwa Chrystusa (*solus Christus*) i usprawiedliwienia dokonanego przez Niego (*sola gratia*) – a tę doktrynę oba uznają za „kryterium autentyczności” (*criterion of authenticity*) dla kościelnej *praxis* w odniesieniu do świętych i Maryi⁴⁰. Istnieje jednak doniosły problem: jak w praktyce afirmować jedyne pośrednictwo Chrystusa, aby każdy rodzaj „pośrednictwa” w Kościele nie tylko go nie umniejszał, ale także komunikował i wysławiał (por. *Jedyny Pośrednik, święci i Maryja*, nr 72)?

W kontekście postawionego właśnie pytania – dalej dokument – rodzą się i inne: o rolę świętych i Maryi w udzielaniu ludziom owoców zbawienia dokonanego przez Chrystusa, o znaczenie wstawiennictwa (*intercession*) i wzywania (*invocation*) świętych. W odpowiedzi oba Kościoły przyjmują, że zmartwychwstały Chrystus, przez Ducha Świętego, kontynuuje swoje dzieło zbawienia w Kościele i przez Kościół. Oba nauczają o ludzkiej grzeszności, konieczności krzyża i wskrzeszenia Jezusa, posłudze Słowa Bożego i sakramentów. Innymi słowy – oba Kościoły zgodnie uwzględniają ludzkie działanie w głoszeniu wiary, jej świadczeniu i posłudze.

3.2. Rozbieżności

Nie we wszystkich jednak założeniach panuje między katolikami i luterańskimi zgoda. Podstawowy punkt rozchodzenia się obu Kościołów dotyczy rozumienia „ciągłości i braku ciągłości” (*continuity and discontinuity*, tamże). Luterańskie przyjmują, że nie ma ciągłości między „starym” a „nowym”, między ciężarem grzechu a łaską usprawiedliwienia, skutkiem czego odkupieni są jednocześnie usprawiedliwionymi i grzesznikami (*simul iusti et peccatores*). Z kolei katolicy podkreślają transformację albo udoskonalenie „starego”, co zakłada element ciągłości i odnowienia przez łaskę.

Przeciwieństwo (*contrast*) stanowisk widać także w tym, że katolicy mają tendencję do posługiwania się językiem pośrednictwa w odniesieniu do ludzkich posług, jak też do działania świętych i Maryi. Tymczasem luterańskie wolą rezerwować tego rodzaju język wyłącznie do samego Jezusa Chrystusa, jedynego Pośrednika.

Jeden Pośrednik, święci i Maryja mówi o czterech podstawowych punktach, w których drogi luterańskie i katolickie rozchodzą się w kwestii pośrednictwa zbawienia:

1. W odniesieniu do rozumienia terminu „święty” (ang. *saint*, łac. *sanctus*, gr. *hagios*).

⁴⁰ Por. *Justification by Faith*, nr 152 i 125.

Luteranie rozumieją go szeroko, tak jak widzi to Biblia: świętymi są wszyscy, którzy zostają usprawiedliwieni przez łaskę Chrystusa, czy to żyjący na ziemi, czy umarli (por. nr 76, 47-48)⁴¹.

Natomiast katolicy posługują się tym słowem raczej w węższym znaczeniu, odnosząc je do tych wiernych, którzy odeszli do nieba, szczególnie zaś do osób oficjalnie kanonizowanych i proponowanych jako modele świętości (por. nr 67-69).

2. W odniesieniu do rozumienia wstawiennictwa świętych.

Według *Jedynego Pośrednika, świętych i Maryi* rozwiązanie problemu tego wstawiennictwa zależy istotnie od odpowiedzi na pytanie, czy umarli żyją z Chrystusem, a jeżeli tak, to czy znają sytuację i potrzeby ludzi (por. nr 77). Magisterium Kościoła rzymskokatolickiego naucza, że niektórzy z tych, co umarli, są już w chwale, oglądając Boga takim, jakim jest⁴². Kościół ten jest przekonany, że święci modlą się za żyjących na ziemi i znają ich potrzeby.

Tymczasem luteranie akcentują skromność biblijnych danych na temat losów zmarłych między ich śmiercią a końcem czasu. Wyznają, że Bóg daje życie ludziom umierającym w Chrystusie. Przyznają, że święci i Maryja wstawiają się za Kościołem w ogóle, a przynajmniej jest to możliwe. Nie znajdują oni jednak żadnej rozstrzygającej podstawy dla twierdzenia, że umarli są świadomi modlitw do nich adresowanych (por. nr 79).

3. W odniesieniu do rozumienia wzywania świętych.

W tej kwestii Kościoły są najbardziej podzielone. Kościół katolicki wierzy, że wzywanie świętych jest uprawniającą formą pobożności. Przekonanie to opiera na niektórych, choć nie wyrażonych wyraźnie, fragmentach Biblii (Rz 15,30-32; 2Kor 1,11; Kol 4,3), jak też na świadectwach Ojców Kościoła (por. nr 80). Modlitwa do Boga – naucza ten Kościół – i wzywanie świętych nie stoją do siebie w relacji rywalizacji czy współzawodnictwa, ale gdy zwracamy się do świętych, ostateczną ufność i tak podkładamy w Bogu i Chrystusie, do których wszystkie modlitwy ostatecznie są skierowane (por. nr 81). Jeśli w praktyce jest to czasami zaciemniane, to należy pobożność oczyszczać z ewentualnych błędów.

Kościół luterński sprzeciwia się praktyce wzywania świętych (por. nr 83). Praktyka taka nie ma oparcia w źródłach biblijnych. Wzywać można wyłącznie Boga, a praktyka wzywania świętych przenosi na stworzenia ufność należną wyłącznie Jemu.

⁴¹ Por. S. Benko, *The Meaning of „Sanctorum Communio“*, Naperville 1964, s. 69-78.

⁴² Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium“*, nr 49.

4. W odniesieniu do doktryny maryjnej: pośrednictwo Maryi i dogmaty o Jej niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu.

W amerykańskim uzgodnieniu czytamy, że Kościół rzymskokatolicki często nazywa Maryję pośredniczką, ale nigdy nie zdogmatyzował tytułu „pośredniczki łask wszelkich”⁴³. Chociaż Sobór Watykański II w odniesieniu do matki Jezusa używa tytułu „Pośredniczka”, to jednak dzisiaj część katolików uważa go za nieodpowiedni, ponieważ posługiwanie się nim łatwo może prowadzić do osłabienia doktryny o Chrystusie jako jedynym Pośredniku (por. nr 84).

Z kolei luteranie, nawet jeśli przyjmują, że Maryja modli się za Kościół i jest „godna najwyższej czci”, to odrzucają pogląd, że należy ją i innych świętych uważać za pośredników. Twierdzą, iż pokładanie ufności w ich zasługach pomniejszałoby jedyne pośrednictwo Chrystusa.

W sprawie niepokalanego poczęcia Maryi uzgodnienie stwierdza, że sam Luter uważał je za „słodką prawdę”, ale nigdy nie uznał jej za artykuł wiary. Luteranie nie przyjmują tego dogmatu, twierdząc, że tylko Chrystus był bez zmyślenia, że dogmat ten nie ma podstaw biblijnych i że jego zdefiniowanie było bezpodstawnym orzeczeniem papieża, który w tej sprawie konsultował się tylko wśród katolików (por. nr 87). Co do wniebowzięcia Maryi, to – czytamy w uzgodnieniu – Luter głosił kazania o tej prawdzie i utrzymywał, iż także inne postaci Biblii zostały wzięte do nieba. Mimo to luteranie odrzucają tę doktrynę, bo nie posiada podstaw w Piśmie Świętym i wczesnej tradycji patrystycznej, a ponadto jej zdefiniowaniu zabrakło ekumenicznej konsultacji (por. nr 89).

3.3. Zbieżności

Chociaż luteranie i katolicy różnią się co do problematyki jedyne go pośrednictwa Chrystusa oraz sprawy świętych i Maryi, to jednak istnieją także – stwierdza amerykańskie uzgodnienie – znaczące zbieżności w tej dziedzinie. *Jedyny Pośrednik, święci i Maryja* widzi ich co najmniej dwanaście:

1. Oba Kościoły przyjmują, że cała nadzieja usprawiedliwienia i zbawienia spoczywa na Jezusie Chrystusie, który jest jedynym Pośrednikiem w Bożym planie zbawienia. Zmartwychwstały Zbawiciel kontynuuje swoją wstawienniczą rolę, zasiadając po prawicy Ojca.

⁴³ W okresie międzywojennym z inicjatywy kard. D. J. Merciera episkopat Belgii wniósł do papieża Benedykta XV prośbę o zdogmatyzowanie nauki o wszechpośrednictwie Maryi. W 1922 r. papież Pius XI ustanowił nawet trzy komisje teologiczne dla zbadania zasadności takiej definicji. „Ofensywa” zwolenników nowego dogmatu była „frontalna”, niemniej jednak bez powodzenia. Zob. D. J. Mercier, *Wszechpośrednictwo Najświętszej Panny i „Prawdziwe nabożeństwo do Maryi” według bł. Ludwika Grignon de Monfort*, Warszawa 1928, s. 10.

2. Luteranie i katolicy wierzą, że Duch Święty wstawia się za nami i jest naszym Parakletem.

3. Łaska Chrystusa Pośrednika stale jest komunikowana przez Ducha Świętego w posłudze Słowa Bożego i sakramentów, czego skutkiem jest uświęcenie wierzących.

4. Termin „święty” może być stosowany w odniesieniu do wszystkich usprawiedliwionych przez łaskę Jezusa Chrystusa. Niektórzy usprawiedliwieni wyróżniają się na ziemi świętością w życiu wiary, miłości Boga i bliźnich.

5. Wszyscy – tak rozumiani – święci w łączności z Chrystusem tworzą wspólnotę świętych, do której należą żywi i umarli. W niej otrzymujemy od Chrystusa obiecane przebaczenie, wspólnotę z Bogiem i życie wieczne.

6. Ci, którzy w tej wspólnotcie wyróżniają się świętością, stają się dla wierzących przykładami działania łaski Bożej, mocy wiary i dobrych uczynków.

7. Chrześcijanie czczą takich świętych przynajmniej na trzy sposoby: po pierwsze – przez składanie Bogu dziękczynienia za nich; po drugie – przez umacnianie swojej wiary, gdy wpatrują się w życie świętych; po trzecie – przez naśladowanie ich cnót we własnym życiu.

8. Pośród świętych wyjątkowe miejsce zajmuje Maryja, matka Chrystusa. Należy ją czcić w sposób szczególny (*in particular to be honored*), jako matkę Boga (ang. *God-bearer*, gr. *Theotokos*), czystą, świętą i nadzwyczaj błogosławioną Dzielnicę (ang. *most blessed virgin*, łac. *laudatissima virgo*).

9. Modlitwa do Boga – jako doksologia i dziękczynienie, wyznanie grzechów, błaganie i wstawiennictwo, jako poddanie się Jego woli – jest nakazem i obietnicą Boga. Jako taka stanowi integralną część życia chrześcijańskiego.

10. Święci na ziemi proszą jeden drugiego o modlitwę do Boga w swojej intencji. Uzgodnienie stwierdza, że nikomu nie nakazuje się ani nie zabrania proszenia o modlitwę tych świętych, którzy odeszli już z tego świata (por. nr 103).

11. Doktryna (*lex credendi*) oraz liturgia i pobożność (*lex orandi*) należą do siebie i kształtują się nawzajem. Relacje między nimi tradycja luterska i tradycja rzymskokatolicka pojmują w różny sposób, ale dla obu normatywne jest, by doktryna i kult razem wywyższały jedyne pośrednictwo Chrystusa.

12. Kościoły zgadzają się, że kult świętych i Maryi nie może przybierać form, które zaciemniałyby jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa.

3.4. Czy rozbieżności muszą dzielić?

Ostatecznie, w obliczu rozbieżności w dziedzinie teologii pośrednictwa zbawienia – w odniesieniu do wzywania świętych oraz dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi – katolicy i luteranie w USA stanęli przed podstawowym, dla losów starań o jedność Kościołów, pytaniem: czy ustalone

rozbieżności między Kościołem luterańskim i Kościołem katolickim muszą dzielić Kościoły w stopniu, który uniemożliwia wspólnotę eucharystyczną? Strony dialogu wspólnie znalazły racje dla negatywnej odpowiedzi na to pytanie. Przede wszystkim oparły się na przyjętej wspólnie – w ramach uzgodnienia w dialogu katolicko-luterańskim na forum światowym: *Jedność przed nami*⁴⁴ – koncepcji celu dialogu ekumenicznego i rozumienia Kościoła. W *Jedynym Pośredniku, świętych i Maryi* stwierdza się: „Celem dialogu ekumenicznego nie jest wyeliminowanie wszystkich różnic, ale sprawdzenie, czy istniejące różnice mogą współistnieć z fundamentalną zgodą w wierze apostołskiej i jako takie są uprawnione lub przynajmniej mogą być tolerowane. Pojednanie jest procesem, obejmującym wiele stopni, prowadzących do pełnej wspólnoty w wierze, w kulcie sakramentalnym i strukturach życia eklezjalnego” (nr 90).

W odniesieniu do zagadnienia wzywania świętych i Maryi, kwestii, co do której nie widać możliwości pogodzenia obu stanowisk, uzgodnienie amerykańskie przypomina, że już Sobór Trydencki zalecił katolikom wzywanie świętych, ale nie nałożył na nich obowiązku czczenia ich czy wzywania. Podobnie ma się ta sprawa w dokumentach innych soborów czy papieży. Nikt nie jest obligowany do wzywania świętych w modlitwach prywatnych. Problem jednak komplikuje się na poziomie modlitwy publicznej Kościoła (por. nr 95). To prawda, że w liturgii katolickiej modlitwy kierowane są do Boga w Trójcy Jedynego⁴⁵, niemniej jednak istnieją takie „miejsca” w tej liturgii, gdzie Kościół przyzywa zmarłych świętych: *Confiteor...*, liturgia wielkanocna, ryt chrztu i święceń kapłańskich – stosuje się tu Litanie do wszystkich świętych. Mimo to amerykańskie uzgodnienie stwierdza: „Nie ma [...] powodu, aby sądzić, że osoba, która osobiście powstrzymuje się od wzywania świętych, traci pełną wspólnotę z Kościołem katolickim” (nr 95). Luteranie są przekonani, że praktyka ta nie będzie dzielić obu Kościołów, jeśli tylko w przyszłej ściślejszej ich wspólnocie jedyne pośrednictwo Chrystusa będzie należycie zabezpieczone, a wierni z tradycji luterańskiej wolni w decydowaniu o przystąpieniu bądź nie

⁴⁴ Zob. *Facing Unity. Models, Forms and Phases of Catholic – Lutheran Church Fellowship*, Geneva 1985 – wersja elektroniczna: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/l-rc/doc/e_l-rc_facing.html [dostęp: 14.09.2018]; przekład polski: *Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej*, tłum. K. Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, 1993, 2, s. 31-78.

⁴⁵ Przypomniał o tym papież Paweł VI w 1974 r. w adhortacji *Marialis cultus. O kulcie Najświętszej Maryi Panny*: „Rzeczywiście bowiem kult chrześcijański zgodnie ze swym pierwotnym znaczeniem jest oddawany Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu lub, lepiej – jak mówi się w świętej liturgii – Ojcu przez Chrystusa w Duchu” (nr 25; <http://www.duchprawdy.com/pawel_vi_adhortacja_marialis_cultus_1974.htm> [dostęp: 14.09.2018]).

do takiej praktyki (por. nr 97). Z kolei strona katolicka stwierdziła, że katolicy mogliby żyć w takiej wspólnocie, gdyby jednak ich własna tradycja czci świętych była poważana i niekwestionowana jako idolatria (por. nr 98).

W odniesieniu do dwóch ostatnich dogmatów maryjnych katolicyczonkowie dialogu oświadczyli, że brak zgody co do tych doktryn nie musi całkowicie wykluczać wspólnoty eucharystycznej między obu Kościołami (*The Catholic members took the position that disagreements regarding these particular dogmas did not „of themselves exclude all Eucharistic sharing between the churches”**, nr 100). Oznacza to, że gdyby istniała zgoda w innych ważnych kwestiach – przede wszystkim co do ordynacji/święceń kapłańskich – wtedy byłaby możliwa ograniczona wspólnota eucharystyczna, nawet przekraczająca tę, o której mówi Kodeks Prawa Kanonicznego Kościoła rzymskokatolickiego⁴⁶. Natomiast strona luterańska oświadczyła, że rzymskokatolickie dogmaty maryjne nie muszą dzielić obu Kościołów pod warunkiem jednak, że w przyszłej wspólnocie byłiby oni wolni w ich przyjmowaniu⁴⁷.

Według *Jedynego Pośrednika, świętych i Maryi*, pogląd, że istniejące rozbieżności co do dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi nie

* Ten wewnętrzny cytat pochodzi z: *Teaching Authority and Infallibility in the Church*, nr 50 – J. M.

⁴⁶ A kodeks ten stwierdza: „Jeśli istnieje niebezpieczeństwo śmierci albo przynagła inna poważna konieczność, uznana przez biskupa diecezjalnego lub Konferencję Episkopatu, szafarze katolicy mogą godziwie udzielać wymienionych sakramentów także pozostałym chrześcijanom, nie mającym pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, którzy nie mogą się udać do szafarza swojej wspólnoty i sami o nie proszą, jeśli odnośnie do tych sakramentów wyrażają wiarę katolicką i do ich przyjęcia są odpowiednio przygotowani” (kan. 844, par. 4).

⁴⁷ Podobne rozwiązanie zasugerowano w dialogu anglikańsko-katolickim w 1981 r.: „Nevertheless the dogmas of the Immaculate Conception and the Assumption raise a special problem for those Anglicans who do not consider that the precise definitions given by these dogmas are sufficiently supported by Scripture. For many Anglicans the teaching authority of the bishop of Rome, independent of a council, is not recommended by the fact that through it these Marian doctrines were proclaimed as dogmas binding on all the faithful. Anglicans would also ask whether, in any future union between our two Churches, they would be required to subscribe to such dogmatic statements. One consequence of our separation has been a tendency for Anglicans and Roman Catholics alike to exaggerate the importance of the Marian dogmas in themselves at the expense of other truths more closely related to the foundation of the Christian faith”. Por. (First Anglican / Roman Catholic International Commission, *Authority in the Church II*, nr 30, <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1981_authority-church-ii_en.html> [dostęp: 14.09.2018]; o Maryi w dialogu katolicko-anglikańskim zob. rozdział „Mary and ARCIC”.

muszą w pełni wykluczać wspólnoty eucharystycznej między obu Kościołami, nie neguje potrzeby dalszych wspólnych poszukiwań hermeneutycznych w celu ustalenia nowej ich reinterpretacji w duchu umożliwiającym ich akceptację przez luteranów⁴⁸. „Jeżeli i dopóki takiej uzgodnionej reinterpretacji nie uda się osiągnąć, te dwa dogmaty maryjne należy uznawać za przeszkodę na drodze do pełnej wspólnoty między naszymi Kościołami, chociaż nie mogą one powstrzymać istotnego postępu w już istniejącej więzi” (nr 102).

Katolicy uczestnicy dialogu w ramach *Refleksji strony katolickiej* powyższe uwagi opatrzyli komentarzem: „Aby uniknąć nieporozumień, należy pamiętać o trzech rzeczach. Po pierwsze, w żadnym sensie nie sądzimy, że te rozbieżności [co do wzywania świętych oraz dwóch ostatnich dogmatów maryjnych –

⁴⁸ Stanowisko amerykańskich luteranów i katolików zdaje się wyprowadzać ekumeniczno-mariologiczne konsekwencje z idei „hierarchii prawd”, przypomnianej przez Sobór Watykański II (o idei tej pisze S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej*, Lublin 2004). Zasada tej hierarchii opiera się „na przekonaniu, że nie wszystkie prawdy stanowią najważniejszy i najbardziej centralny punkt wiary, znajdujący się u ich podłoża” (W. Hryniewicz, „*Hierarchia*” *veritatum – wspólne dobro podzielonego chrześcijaństwa*, [w:] *Święta tajemnica jedności*, red. W. Hryniewicz, P. Jaskóła, Lublin 1988, s. 38). Tak w ekumenii pojawiła się podstawa dla nadziei, że być może w obrębie głoszonych przez Kościoły prawd są takie, które, nie należąc do centrum wiary, nie muszą z konieczności być przyjęte przez te Kościoły, które nigdy ich nie wyznawały i nie były konsultowane przed ich zdogmatyzowaniem w innym Kościele. W radykalny sposób nadzieję tę wyrazili H. Fries i K. Rahner w głośnych ośmiu тезach na temat ekumenizmu (*Eingung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg i. Br. 1983). Swoje znanie hierarchia prawd odcisnęła m.in. na drugiej z zaproponowanych przez nich тез: „Nic nie może być rozstrzygającym i konfesyjnie odrzuconym w jednym Kościele, co jest wiążącym dogmatem w innym. Ponadto poza treścią tezy pierwszej [wymienia prawdy centralne – J. M.], żadnego wyraźnego i pozytywnego wyznania wiary jednego Kościoła nie narzuca się innemu Kościołowi jako obligatoryjnego dogmatu. To wszystko pozostawia się sprawie szerszego konsensusu w przyszłości [...], zgodnie z tą zasadą, tylko to czyniłoby się, co jest praktykowane w każdym Kościele dzisiaj” (tamże, s. 17). Teza ta wyraża przekonanie, że przywrócenie jedności między Kościołami nie musi pociągać za sobą zobowiązania jednego z nich do przyjmowania wszystkiego, co inny zdogmatyzował w sytuacji podziału. Tezy Friesa i Rahnera spotkały się ze skrajnymi ocenami (ich bilans omówiony został w drugim, poszerzonym wydaniu ich książki pt. *Zustimmung und Kritik: Eine Bilanz*, Freiburg 1985, s. 157-189), ale nie powinno to „odstraszać od podejmowania odważnych prób w tym kierunku [wyznaczonym przez Friesa i Rahnera – J. M.] (W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 55-56). Wśród krytyków znaleźli się – po stronie katolickiej – J. Ratzinger (*Kościół. Ekumenizm. Polityka*, Poznań-Warszawa 1990, s. 129-158), a po stronie protestanckiej E. Herms (*Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen: Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie: Antwort auf den Rahner-Plan*, Göttingen 1984).

J. M.] są nieistotne. Uważamy, że w ramach ściślejszej wspólnoty winno się nad tymi zagadnieniami nadal poważnie dyskutować. Pełna wspólnota kościelna powinna łączyć się z obustronnym uznaniem wszystkich prawd, które Kościół uważa za wiążące w wierze lub nieodłączne od Ewangelii. Po drugie, jest rzeczą jasną, że te rozbieżności w stosunku do wiary i praktyki katolickiej nie wykluczają wszelkiej komunii, ponieważ nauka katolicka głosi, że w pewnej mierze komunია między Kościołami katolickim i luterańskim już istnieje*. Po trzecie, gdyby zaistniało dostateczne uzgodnienie – przypuszczalnie obejmujące

* Strona katolicka uznała, że eklezjologiczne nauczanie Soboru Watykańskiego II zawarte w Dekrecie o ekumenizmie, nr 3, i w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, nr 15, oraz Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 r., *Raport końcowy*, II C 7 – stosuje się do Kościołów luterańskich. W nr. 3 dekretu można przeczytać m.in.: „wśród elementów czy dóbr, dzięki którym razem wziętym sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre i to liczne i znamienite mogą istnieć poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego, spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Św. oraz widzialne elementy: wszystko to, co pochodzi od Chrystusa i do Niego prowadzi, należy słusznie do jedynego Kościoła Chrystusowego. Nasi bracia odłączeni sprawują wiele chrześcijańskich obrzędów, które – zależnie od różnych warunków każdego Kościoła lub Wspólnoty – niewątpliwie mogą w rozmaity sposób wzbudzić rzeczywiste życie łaski i którym trzeba przyznać zdolność otwierania wstępu do społeczności zbawienia. Same te Kościoły i odłączone Wspólnoty, choć w naszym przekonaniu podlegają brakom, wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia. Duch Chrystusa nie wzbrania się przecież posługiwać nimi jako środkami zbawienia, których moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu”. W nr. 15 Konstytucji dogmatycznej o Kościele: „Kościół wie, że jest z nimi [chrześcijanie nie należący do Kościoła rzymskokatolickiego] związany z licznymi powodów. Wielu bowiem jest takich, którzy mają we czci Pismo Święte, jako normę wiary i życia, i wykazują szczerą gorliwość religijną, z miłością wierzą w Boga Ojca wszechmogącego i w Chrystusa Syna Bożego, Zbawiciela, naznaczeni są chrztem, dzięki któremu łączą się z Chrystusem, a także uznają i przyjmują inne sakramenty w swoich własnych Kościołach czy wspólnotach kościelnych. Wielu z nich posiada również episkopat, sprawuje Świętą Eucharystię i żywi nabożeństwo do Dziewicy Bogarodzicielki. Dochodzi do tego łączność (*communio*) w modlitwie i w innych dobrodziejstwach duchowych, a co więcej, prawdziwa jakaś więź w Duchu Świętym, albowiem Duch Święty przez swe łaski i dary wśród nich także działa swą uświęcającą mocą, a niektórym spośród nich dał nawet siłę do przelania krwi”. W końcu w *Raporcie końcowym* Nadzwyczajnego Synodu Biskupów czytamy: „We bishops ardently desire that the incomplete communion already existing with the non-Catholic Churches and communities might, with the grace of God, come to the point of full communion. [...]. The communion between Catholics and other Christians, although incomplete, summons everyone to collaborate in the numerous fields and thus makes possible a certain common witness to the salvific love of God for the world, so in need of salvation” – przypis J. M.

wzajemne uznanie urzędu kościelnego – byłoby możliwe obustronne uczestnictwo eucharystyczne (*reciprocal eucharistic sharing*) pomiędzy katolikami a luteranami” (nr 20).

Zakończenie

Powtórzmy: mariologiczny dialog katolicko-luterański w USA nie rozwiązał wszystkich problemów biblijnych i teologiczno-doktrynalnych, ale mimo to jego uczestnicy zgodzili się, że pozostające rozbieżności i różnice „nie muszą w pełni wykluczać wspólnoty eucharystycznej między obu Kościołami”. W tym kontekście przypomina się słynna definicja *basso continuo* sformułowana w XVIII w. przez Jana Sebastiana Bacha, wielkiego luterańskiego kompozytora, który muzyką „pisał” autentyczną teologię⁴⁹, nie bez racji określanego mianem „piątego ewangelisty”⁵⁰: „Bas generalny [...] jest najdoskonalszym fundamentem muzyki, grać go zaś obydwoma rękami należy w taki sposób, że lewa ręka gra wyznaczone nuty, prawa natomiast dobiera odpowiednie konsonanse i dysonanse, tak aby powstała pięknie brzmiąca harmonia na chwałę Bożą i godziwe uweselenie ducha [...]”⁵¹. Autentyczna jedność Kościołów, czyli autentyczna harmonia między Kościołami – podobnie jak harmonia w muzyce – nie opiera się tylko na konsonansach, ale także na dysonansach, nie wyklucza różnic i rozbieżności. Jedność Kościoła jest i musi być jednością w różnorodności.

Fakt, że Kościół luterański i Kościół rzymskokatolicki w Ameryce były w stanie osiągnąć porozumienie w sprawach biblijno-doktrynalnych dotyczących Marii, matki Jezusa, które przez wieki uchodziły za największą przeszkodę na drodze do pojednania chrześcijan, rodzi i podtrzymuje nadzieję na to, że obecny kryzys w ruchu ekumenicznym nie musi być ostatnim słowem chrześcijaństwa.

Bibliografia

1. Adamiak E., *Communio sanctorum. Zarys ekumenicznie zorientowanej dogmatycznej teologii świętych obcowania*, Poznań 2011.

⁴⁹ Zob. J. Pelikan, *Jan Sebastian Bach wśród teologów*, przeł. E. Sojka, Katowice 2017.

⁵⁰ „Piątym ewangelistą” Bacha chyba jako pierwszy nazwał Nathan Söderblom (1866–1931), arcybiskup z Uppsali – podają za: K. Korpanty, *Teksty religijnych kantat Jana Sebastiana Bacha i źródła ich inspiracji. Religijna poezja kantatowa Picandra*, „Młoda Muzykologia” 2008, nr 1, s. 65, przypis 12. Zob. R. Marschall, *Johann Sebastian Bach*, Nashville 2011, s. 78-98 (rozdział „The Fifth Evangelist”).

⁵¹ Cyt. za: A. Schweitzer, *Jan Sebastian Bach*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Kraków 1987, s. 124.

2. Benko S., *The Meaning of „Sanctorum Communio“*, Naperville 1964.
3. Brown R.E., *Reflections on the View: A Reply*, „The Ampleforth Review”, No. 1, 1980, s. 57p60.
4. Brown R.E., *The Birth of the Messiah*, Doubleday, Garden City 1977.
5. Childs B., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.
6. Cole W.J., Mary in Ecumenical Dialogue, „Ephemerides Mariologicae”, No. 33, 1983, fasc. IV, s. 417-457.
7. Collins A.Y., *The Apocalypse*, Dublin 1979.
8. *Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* (Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands), Paderborn 2000.
9. De Satgé, J., *Mary and the Christian Gospel*, London 1976.
10. *Facing Unity. Models, Forms and Phases of Catholic – Lutheran Church Fellowship*, Geneva 1985, http://www.prounione.urbe.it/dia-int/l-rc/doc/e_l-rc_facing.html [dostęp: 14.09.2018].
11. First Anglican and Roman Catholic International Commission, *Authority in the Church II*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1981_authority-church-ii_en.html [dostęp: 14.09.2018].
12. Fries H., Rahner K., *Eingung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg 1983.
13. Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.
14. Grupa z Dombes, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, przeł. R. Obarski, „Salvatoris Mater”, 2001, nr 3-4, s. 271-407.
15. Hamilton A., *Images of Beginning*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality”, No. 24, 1984, z. 1, s. 8-16.
16. Herms E., *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie: Antwort auf den Rahner-Plan*, Göttingen 1984.
17. Homish F.G., *Mary in the New Testament* [recenzja], „Tablet”, 28 April 1979, s. 406.
18. Hryniewicz W., „Hierarchia” *veritatum – wspólne dobro podzielonego chrześcijaństwa*, [w:] *Święta tajemnica jedności*, red. nauk. W. Hryniewicz, P. Jaskóła, Lublin 1988, s. 37-64.
19. Huber J.G., *A Lutheran – Roman Catholic Initiative in the United States Dialogue*, [w:] *Communicating Vocation. Spirituality Down to Earth. Ecumenical Anthology VIII*, by ed. R. Blocksome, Sz. Nagypál, Budapest-Praha 2009.
20. Isaacs M.E., *Mary in the Lucan Infancy Narrative*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality. Supplement” 1975, No. 25, s. 80-95.
21. *Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej*, przeł. K. Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, 1993, nr 2, s. 31-84.

22. Joint Statement. *On the Occasion of the 500th Anniversary of the Reformation Anniversary of the Reformation* <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical/and/inter-religious/ecumenical/lutheran/upload/Lutheran-Catholic-Signed-Joint-Statement-500th-Reformation-March-2017.pdf> [dostęp: 09.09.2018].
23. *Justification by Faith: Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, ed. H. G. Anderson, T. A. Murphy, J. A. Burgess, Augsburg–Minneapolis 1985.
24. Kasper W., *Present Situation and Future of the Ecumenical Movement*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20011117_kasper-prolusio_en.html [dostęp: 09.12.2018].
25. Korpanty K., *Teksty religijnych kantat Jana Sebastiana Bacha i źródła ich inspiracji. Religijna poezja kantatowa Picandra*, „Młoda Muzykologia”, 2008, nr 1, s. 62-78.
26. Kudasiewicz J., *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.
27. Laurentin R., *Pluralism about Mary: Biblical and Contemporary*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality. Supplement” 1982, No. 45, s. 78-92.
28. Lohfink N., *Pieśń chwały. Chrześcijaństwo a Stary Testament*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1982.
29. Lonsdale D., *Theological Trends. Mary and the New Testament*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality”, No. 24, 1984, z. 2, s. 133-144.
30. MacKenzie R.A.F., *The Self-Understanding of the Exegete*, [in:] *Theology, Exegesis, and Proclamation*, by ed. R. Murphy, New York 1971, s. 11-19.
31. Majewski J., *Błogostawić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-luterańskiego dialogu w USA*, RW KUL, Lublin 1997.
32. Majewski J., *Ekumenizm w zmieniającej się sytuacji. Jedność chrześcijan w ostatnich latach pontyfikatu Jana Pawła II*, [w:] *Ekumeniczne przesłanie Jana Pawła II*, red. Z. Glaeser, Opole 2008, s. 285-300.
33. Majewski J., *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, „Salvatoris Mater”, 1999, nr 2, s. 235-267.
34. Majewski J., *Spór o mariologię w Ewangelii Marka. Odpowiedź na polemikę Krzysztofa Mielcarka*, „Salvatoris Mater”, 2006, nr 3-4, s. 239-250.
35. Majewski J., *Solus Mediator, Sancti et Maria. Prezentacja najnowszego uzgodnienia w dialogu luterańsko-katolickim w USA*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1992, nr 2, s. 29-39.
36. *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. I. Une lecture oecuménique de l'histoire. II. Controverse et conversion*, Paris 1999.
37. *Mary: Grace and Hope in Christ (The Seattle Statement)*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_2005-0516_mary-grace-hope-christ_en.html [dostęp: 14.09.2018].
38. *Mary in the New Testament*, by ed. R. E. Brown, K. P. Donfried, J. P. Fitzmyer, J. Reumann, New York–Ramsey–Toronto 1978.
39. *Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie. Deklaracja z Seattle*, przeł. J. M. Lipniak, „Salvatoris Mater”, 2005, nr 2, s. 427-459.
40. Marschall R., *Johann Sebastian Bach*, Nashville 2011.

41. McHugh J., *Maryja w Nowym Testamencie*, przeł. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998.
42. McHugh J., *Exegesis and Dogma*, „The Ampleforth Review”, No. 1, 1980, s. 43-56.
43. McHugh J., *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975.
44. Mercier D.J., *Wszecpośrednictwo Najświętszej Panny i „Prawdziwe nabożeństwo do Maryi” według bł. Ludwika Grignon de Monfort*, Warszawa 1928.
45. Mielcarek K., *Spór o mariologię w drugiej Ewangelii. Odpowiedź Józefowi Majewskiemu*, „Salvatoris Mater”, 2006, nr 3-4, s. 229-238.
46. Napiórkowski S.C., *Matka Pana (problemy–poszukiwania–perspektywy)*, Niepokalanów 1998.
47. O’Collins G., *Interpreting Jesus*, London 1983.
48. O’Carroll M., *Ecumenism and Our Lady – the English Situation*, „Ephemerides Mariologicae”, No. 33, 1983, fasc. III, s. 319-321.
49. O’Carroll M., *Ecumenism and Our Lady – the English Situation*, „Ephemerides Mariologicae”, No. 33, 1983, s. 319-321.
50. O’Carroll M., *Mary in the New Testament* [recenzja], „Irish Theological Quarterly”, No. 46, 1979, s. 297-299.
51. Paweł VI, *Marialis cultus. O kulcie Najświętszej Maryi Panny*, nr 25, http://www.duchprawdy.com/pawel_vi_adhortacja_marialis_cultus_1974.htm [dostęp: 14.09.2018]
52. Pawłowski S., *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej*, Lublin 2004.
53. Pelikan J., *Jan Sebastian Bach wśród teologów*, przeł. E. Sojka, Katowice 2017.
54. *Peter in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, by ed. R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann, Augsburg – New York 1973.
55. *Prymat papieski i Kościół powszechny*, przeł. J. Zagórski, „Novum”, 1978, nr 3-4, s. 38-75.
56. Ratzinger J., *Kościół. Ekumenizm. Polityka*, red. i przekł. L. Balter, Poznań-Warszawa 1990.
57. Reuther R.R., *Mary – the Feminine Face of the Church*, Philadelphia 1977.
58. Ricoeur P., *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*, [w:] *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
59. Rosik M., *Przepowiadanie ustne i pierwsze formy literackie*, <http://www.mariuszrosik.pl/wp-content/uploads/2017/05/2-1.pdf> [dostęp: 04.09.2018].
60. Rosik M., *Redakcja Ewangelii Marka*, <http://www.mariuszrosik.pl/wp-content/uploads/2017/05/3-1.pdf> [dostęp: 04.09.2018].
61. Schneiders S.M., *Faith, Hermeneutics, and the Literal Sense of Scripture*, „Theological Studies”, No. 39, 1978, s. 716-736.
62. Schweitzer A., *Jan Sebastian Bach*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Kraków 1987.
63. *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholic I Dialogue VIII*, by ed. H. G. Anderson, J. F. Stafford, J. A. Burgess, Augsburg–Minneapolis 1992.
64. *U.S. Catholic-Lutheran Dialogue Begins Round XII, Theme: Ministries of Teaching* <http://www.usccb.org/news/2011/11-210.cfm>, [dostęp: 11.09.2018].

65. Wicks J., *The Virgin Mary in Recent Ecumenical Dialogues*, „Gregorianum” 2000, Vol. 81, No. 1, s. 25-57.
66. *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, przeł. K. Karski, [w:] *Blżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin 2003, s. 499-523.

Józef Majewski, dr hab. profesor Uniwersytetu Gdańskiego, teolog, antropolog mediów, kierownik Zakładu Dziennikarstwa i Mediów, członek Komitetu Naukowego Instytutu Analiz Społecznych i Dialogu „Laboratorium Więzi”. Członek kolegium redakcyjnego kwartalnika „Więź”, publicysta, dziennikarz, stały współpracownik „Tygodnika Powszechnego” i miesięcznika „Znak”. Autor, współautor i tłumacz 40 książek – autor m.in.: *Miłość ukrzyżowana. Nad teologią cierpienia Jana Pawła II; Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku; Teologia na rozdrożach; Religia – media – mitologia; Fuga przemijania. Słowo o eschatologii Jarosława Iwaszkiewicza*; współautor m.in.: *Puste piekło? Wokół ks. Wacława Hryniwicza nadziei zbawienia dla wszystkich; Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku* (trzy tomy), *Poronienie. Zrozumieć rodziców po stracie; Papież Franciszek. Sługa nowego świata; Celibat. Za i przeciw* (e-book); *Humanistyka w czasach pop* (e-book), *Dilemmas of the Catholic Church in Poland; Kościół. Komunikacja. Wizerunek; Media. Biznes. Kultura. Oblicza komunikacji medialnej; Liturgia. Muzyka. Język. O współczesnej komunikacji Kościoła*. Redaktor prowadzący i współautor podręcznika akademickiego *Dogmatyka* (sześć tomów).

Ks. Grzegorz Szamocki

Konsultacje u lekarza znakiem wiary w Boga, w świetle Syr 38,1-15

Streszczenie: Tekst Syr 38,1-15 zawiera poemat o lekarzu. Jego treść stanowi element pouczenia, jakie izraelski mędrzec – Jezus syn Syracha (Ben Sira) – skierował do rodaków, konfrontujących się z hellenizacją. Autor utworu udzielił rady w zakresie korzystania z posługi lekarza. Dla gorliwego w wierze Żyda prawdziwym lekarzem był Bóg. Stąd szukanie pomocy u lekarza, który liczył na swoją wiedzę i umiejętności, a czasami również przywoływał na pomoc pogańskie bóstwa, mogło stanowić religijny problem.

Według Syracha, powstrzymywanie się od korzystania z konsultacji u lekarza nie ma uzasadnienia religijnego. Lekarz jest bowiem Bożym stworzeniem i narzędziem Bożego uzdrawiania. Służy ludziom dzięki otrzymanej od Boga mądrości, wykorzystując i respektując prawa natury i Boży porządek. Słowa Syracha mogą sugerować, że gardzenie konsultacją u lekarza jest przejawem braku wiary i ma charakter grzechu.

Słowa kluczowe: Syrach, hellenizacja, wiara, lekarz, uzdrowienie.

Summary: Consulting a doctor as a sign of faith in God in the light of Sir 38:1-15

Text of Sir 38:1-15 contains a poem about the doctor. Its content is an element of a teaching that the Israeli sage - Jesus son of Sirach (Ben Sira) - addressed to his countrymen who are confronted with Hellenization. The author gave advice on the use of the doctor's ministry. For a Jew who was zealous in faith, God was a real doctor. Hence, looking for help from a doctor who counted on his knowledge and skills, and sometimes also summoned support for pagan gods, could be a religious problem.

According to Sirach, there is no religious justification for refraining from consulting a doctor. For the doctor is God's creation and instrument of God's healing. He serves people thanks to the wisdom received from God, using and respecting the laws of nature and God's order. Sirach's words may suggest that despising consultation a doctor may be a sign of a lack of faith and is sinful.

Keywords: Sirach, Hellenization, faith, doctor, healing.

Wprowadzenie

W pierwszej części Biblii chrześcijańskiej, zwanej Starym Testamentem, będącej także świętą księgą wyznawców judaizmu, jest grupa tekstów określa-

nych jako literatura mądrościowa. Należą do niej pisma stanowiące owoc refleksji i przemyśleń izraelskich mędrców, którzy uczyli respektu wobec Boga jako stwórcy świata i architekta jego dobrego porządku. Do literackich świadectw tej mądrości należy Księga Syracha (Syr), która zawiera unikatowy i jedyny w Biblii poemat o lekarzu. Jego treść w Syr 38,1-15 zadziwia dzisiejszych czytelników. Niektóre stwierdzenia intrygują i rodzą pytania. Celem niniejszego artykułu jest udzielenie pomocy w zrozumieniu tych wypowiedzi poprzez ich analizę i w rezultacie odczytanie ich przesłania zamierzonego przez autora.

1. Księga Syracha – autor i tekst

Według informacji podanej w samym tekście księgi, autorem zapisanych w niej refleksji i mądrościowych pouczeń jest Jezus, syn Syracha, syna Eleazara (Syr 50,27; 51,30 [tekst hebr.]). Patronimiczne dodanie imienia ojca i dziadka może wynikać stąd, że imię właściwego autora nie było wystarczająco rozpoznawalne. W naukowych publikacjach, studiach biblijnych i w tytułach księgi w odniesieniu do autora preferuje się określenie Ben Sira (od hebr. *ben sîrā*¹ = syn Syracha)¹.

Ben Sira był mędrcelem i nauczycielem mądrości w Jerozolimie. Księgę ze swoimi refleksjami i pouczeniami napisał w języku hebrajskim około 180 r. przed Chr. Prawie pół wieku później wnuk autora przybył do Egiptu i tam, około 117 r. przed Chr., przełożył dzieło dziadka na język grecki, oddając w ten sposób przysługę miejscowej żydowskiej diasporze. Dopisał on również Prolog (w. 1-35), w którym zawarł cenne informacje o księdze i jej autorze, a także o sobie jako tłumaczu².

¹ Stąd np. *Mądrość Ben Sira, Księga* lub *Pouczenie Ben Sira*. W języku polskim dzieło otrzymuje najczęściej tytuł *Mądrość Syracha, Księga Syracha* lub po prostu *Syrach*. Więcej zob. np. J. Marböck, *Das Buch Jesus Sirach*, [w:] *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i in., „Kohlhammer Studienbücher Theologie” [t.] 1.1, Kohlhammer, wyd. 6, Stuttgart 2006, s. 408-409; F.V. Reiterer, *Alle Weisheit stammt vom Herrn ... Gesammelte Studien zu Ben Sira*, „Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” [t.] 375, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2007, s. 51-52; M. Gilbert, *Methodological and hermeneutical trends in modern exegesis on the Book of Ben Sira*, [w:] *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, red. A. Passaro, G. Bellia, „Deuterocanonical and Cognate Literature Studies” [t.] 1, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008, s. 7-9.

² Więcej zob. np. P.W. Skehan, A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes*, „The Anchor Bible” [t.] 39, Doubleday, New York 1987, s. 8-12; G. Bellia, *An Historico-Anthropological Reading of the Work of Ben Sira*, [w:] *The Wisdom of Ben Sira*.

Wśród żydów w Palestynie i w diasporze do I w. po Chr. Księga Syracha cieszyła się autorytetem pisma świętego i natchnionego. Włączono ją do greckiego kanonu Septuaginty (LXX). Jej hebrajskie fragmenty zostały odnalezione w Qumran i na Masadzie (z I w. przed Chr. – I w. po Chr.). Starożytna tradycja rabiniczna w stosunku do dzieła Ben Sira nie była jednak jednomyślna. Rabbi Akiba (+ ok. 135 r. po Chr.) i autorzy komentarzy w Tosefcie (ok. 250 r. po Chr.) uznali ją za księgę niekanoniczną (jSanh 28a; Yad 2:13). Pomimo tego wśród wielu żydów zachowała ona popularność. W rabinicznej literaturze pozostawiła ślady swojego wpływu. Wiele razy jest cytowana z aprobatą w Talmudzie i midraszach³. Do kanonu Biblii Hebrajskiej Księga Syracha nie została jednak włączona.

W środowiskach chrześcijańskich stała się księgą wartościową i ulubioną. Zalecano ją do nauczania początkujących w wierze. Hieronim (+ 420 r. po Chr.), prawdopodobnie pod wpływem nauczycieli żydowskich, nie uznał Księgi Syracha za kanoniczną. Św. Augustyn (+ 430 r. po Chr.) natomiast opowiedział się za starą tradycją Kościoła, która ten sam autorytet przypisywała wszystkim księgom ze zbioru LXX. Marcin Luter w swoim tłumaczeniu Biblii na język niemiecki z 1534 r. usunął Księgę Syracha z jej tradycyjnego miejsca w kanonie i umieścił na końcu wśród apokryfów. Kościół rzymskokatolicki uznał Księgę Syracha za natchnioną i kanoniczną, zatwierdzając to ostatecznie na Soborze Trydenckim w 1546 r.⁴ Prolog napisany przez wnuka Ben Sira, chociaż właściwie nie stanowi części księgi, zawsze jest do niej dołączany, ze względu na antyczność i znaczenie.

Tekst Księgi Syracha przez wiele wieków był dostępny jedynie w tłumaczeniach. Na Zachodzie w języku greckim i łacińskim, a na Wschodzie w przekładzie syryjskim. W roku 1896 i w latach późniejszych w genizie synagogi w Kairze odkryto fragmenty sześciu hebrajskich rękopisów Księgi Syracha, datowanych na czas od X do XII w. Części hebrajskich manuskryptów tej księgi

Studies on Tradition, Redaction, and Theology, red. A. Passaro, G. Bellia, „Deuterocanonical and Cognate Literature Studies” [t.] 1, Walter de Gruyter, Berlin- New York 2008, s. 54-55; G. Sauer, *Studien zu Ben Sira*, „Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” [t.] 440, De Gruyter, Berlin-Boston 2013, s. 25-26.

³ Np. A.A. Di Lella, *Wisdom of Ben Sira*, [w:] *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 6, red. D.N. Freedman, Doubleday, New York 1992, s. 934; F.V. Reiterer, *Alle Weisheit* dz. cyt., s. 14-20; F. Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung. Bildung nach dem Buch Ben Sira*, „Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” [t.] 379, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2007, s. 27-28.

⁴ Np. A.A. Di Lella, *Wisdom of ben Sira*, dz. cyt., s. 934; J. Marböck, *Das Buch Jesus Sirach*, dz. cyt., s. 409; F.V. Reiterer, *Alle Weisheit ...*, dz. cyt., s. 14-20.

znaleziono w połowie XX w. także w Qumran i na Masadzie. Aktualnie hebrajski tekst Księgi Syracha, uznawany za świadectwo tekstu oryginalnego, jest znany w 68 procentach. Współczesne przekłady tej księgi opierają się zasadniczo na tekście greckim LXX⁵.

2. Księga Syracha – kontekst historyczny powstania

Ben Sira zdobywał mądrościowe doświadczenie oraz zapisywał swoje refleksje i pouczenia w pierwszym ćwierćwieczu II w. przed Chr. W tych latach żydowscy mieszkańcy Judei⁶ musieli się konfrontować z hellenizacją. Ta była następstwem podboju Bliskiego Wschodu przez Aleksandra Macedońskiego w roku 333 przed Chr. Po śmierci Aleksandra w 323 r. przed Chr. jego generalowie (diadochowie) zaczęli walczyć ze sobą o kontrolę nad podbitymi ziemiami. W rezultacie tych walk powstały nowe państwa. Terytorium Palestyny znalazło się najpierw w rękach Ptolemeusza z Egiptu. W roku 301 przed Chr. założyciel tej dynastii, Ptolemeusz I, zdobył Jerozolimę. Wielu Żydów zostało deportowanych do Egiptu. Osiedlono ich w koloniach militarnych i hellenistycznych miastach, zwłaszcza w Aleksandrii. Według świadectwa Józefa Flawiusza już za następnego władcy, Ptolemeusza II Filadelfosa (283-246 przed Chr.), odzyskali oni wolność (Ant XII, 11-118).

Ptolemeusze przyjęli w Judei perski system administracyjny, w ramach którego żydowski arcykapłan był przywódcą duchowym swojego narodu, a także kimś w rodzaju świeckiego księcia, do którego należała prostasia, czyli władza reprezentowania prowincji na dworze królewskim⁷. W czasach

⁵ P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, „Supplements to Vetus Testamentum” [t.] 68, E.J. Brill, Leiden 1997, zwł. s. 1-10; A.A. Di Lella, *Wisdom of [b?]en Sira*, dz. cyt., s. 934-935; J. Marböck, *Das Buch Jesus Sirach*, dz. cyt., s. 409; M. Gilbert, *Methodological and hermeneutical trends*, dz. cyt., s. 1-3; *The Wisdom of Ben Sira: Introduction*, [w:] *New American Bible (Revised Edition)*, Washington 2010, <https://www.biblegateway.com/passage/intro/?search=Ben+Sira&version=NABRE> [dostęp: 18.08.2017].

⁶ Nazwa „Judea” jest odpowiednikiem greckiej formy *Ioudaia*, która w czasach hellenistycznych zastąpiła wcześniejszą nazwę - hebrajską *y^hūdā* i aramejską *y^hūd* - regionu w południowej części ziemi Izraela, położonego wokół Jerozolimy, stanowiącego kiedyś najpierw terytorium plemienia Judy, potem państwa Judy, a następnie, od czasów babilońskich do panowania Seleucydów, żydowską prowincję.

⁷ Na temat charakteru urzędu/funkcji *prostasii* i jej związku z urzędem arcykapłana zob. np. M. Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, Fortress Press, Philadelphia 1981, s. 23-25; D.M. Goodblatt, *The*

Ptolemeuszów Żydzi cieszyli się względnym pokojem i bezpieczeństwem. Judea zaś doświadczała gospodarczego rozkwitu⁸.

Na początku II w. przed Chr. kontrolę nad Palestyną przejęli Seleucydzi, czyniąc również z Judei część swojego wielkiego państwa. Król Antioch III (223-187 r. przed Chr.), po pokonaniu Egipcjan w Panium w 198 r. przed Chr. i wejściu do Jerozolimy, odwdzieczył się Żydom za pomoc w walce i przyjazne przyjęcie. Zalecił prace nad odnowieniem świątyni i materialne wsparcie dla świątynnego kultu oraz szereg zwolnień podatkowych. Przede wszystkim jednak, podobnie jak wcześniej władcy perscy, pozwolił Żydom żyć zgodnie z tradycją ich przodków i własnymi prawami, czyli Torą Mojżesza⁹. Ludność prowincji Judei została uznana za *ethnos*, z czym łączyła się również gwarancja pewnej autonomii¹⁰. Przywileje dla Żydów potwierdził Seleukos IV Filopator (187-175 r. przed Chr.). Zmiana sytuacji nastąpiła w czasie panowania kolejnego władcy Seleucydów – Antiocha IV Epifanesa (175-164 r. przed Chr.).

Od czasów podboju Palestyny przez Aleksandra Wielkiego wyzwaniem dla tamtejszej ludności była hellenizacja realizowana w obszarze kulturowym, filozoficznym oraz religijnym. Uleganie procesowi hellenizacji wyrażało się najpierw w używaniu greckiego języka, a potem także w przyjmowaniu greckiego stylu życia. Już w połowie III w. przed Chr. greka była popularna wśród żydowskiej arystokracji. Wielu Żydów otwierało się na grecki sposób kształcenia i wychowania. Hellenizacja w Judei znalazła rzeczników i uznanie w rodzie Tobiadów, członków przywódczej warstwy Judei, którzy konkurowali i walczyli o wpływy z bardziej konserwatywnymi Oniadami, z kapłańskiej dynastii zapoczątkowanej przez Oniasza I (ok. 300 r. przed Chr.). W konsekwencji wewnętrznych konfliktów Jazon przejął arcykapłański urząd brata Oniasza III i uzyskał od króla pozwolenie na ustanowienie w Jerozolimie gimnazjum i efe-

Monarchic Principle. Studies in Jewish Self-government in Antiquity, „Texte und Studien zum antiken Judentum” [t.] 38, J.C.B. Mohr, Tübingen 1994, s. 14-16.

⁸ P.W. Skehan, A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, dz. cyt., s. 13-14; J. Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*. „Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” [t.] 272, De Gruyter, Berlin-New York 1999, s. 11; E. Haag, *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.*, „Biblische Enzyklopädie” [t.] 9, W. Kohlhammer, Stuttgart 2003, s. 44-48; F. Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, dz. cyt., s. 51.

⁹ Treść królewskiego rozporządzenia, nadającego przywileje Judejczykom, podaje Józef Flawiusz: Ant XII, 138-144.

¹⁰ E. Haag, *Das hellenistische Zeitalter*, dz. cyt., s. 53-55; F. Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, dz. cyt., s. 54.

bionu, a na podstawie funkcjonowania tych instytucji pragnął przekształcić Jerozolimę w hellenistyczną *polis*. Jazon i jego zwolennicy, idąc za greckim wzorcem polityczno-społecznym, wprowadzali zmiany głównie polityczne i handlowe, nie zamierzali jednak ani odrzucać teokratycznego porządku żydowskiego *ethnosu*, gdyż ten był podstawą ich pozycji władzy, ani zmieniać żydowskiej wiary. Chodziło tylko o to, aby żyć jako Żyd w hellenistycznym świecie bez porzucania starych tradycji Izraela. W rzeczywistości hellenistyczna reforma w Jerozolimie nie została zrealizowana do końca. Powodem tego nie był wcale opór pobożnych tradycjonalistów, lecz głównie wewnętrzne spory o władzę. To one w dużej mierze przyczyniły się do walki religijnej i prześladowań za panowania Antiocha IV (175-164)¹¹.

Księga Syracha stanowi owoc i świadectwo doświadczeń i przemyśleń jej żydowskiego autora. W treści księgi widać odzwierciedlenie konfrontacji judaizmu z hellenizacją, czyli stosunek wierzących żydów do narzucanego im hellenistycznego stylu życia i myślenia. Księga ta prezentuje się jako swego rodzaju podręcznik praktycznej filozofii życia, oparty na świętych pismach i historii Izraela, zakotwiczony w Bożym prawie i ujęty w formie wypowiedzi mądrościowych. Syrach, nie porzucając wiary ojców, stawiał czoła greckiej kulturze, poszukując harmonii pomiędzy rozumem i Bożym objawieniem. Nie poddał się bezmyślnie hellenistycznemu duchowi ani też nie stanął w całkowitej opozycji wobec jakichkolwiek hellenistycznych wpływów. Udało się mu podjąć nieznane dotąd wyzwania i w nowym kontekście historyczno-kulturowym sformułować podstawowe przekonania tradycyjnej wiary i tradycji Izraela. W ten sposób swoim wówczas nierzadko zdezorientowanym i niepewnym rodakom i współwyznawcom dał narzędzie orientacji¹².

Wśród zagadnień, którym Syrach poświęcił w swojej księdze uwagę, jest także kwestia stosunku do lekarza i konsultacji u niego. Problem polegał na tym, że dotychczasowe, zasadnicze stanowisko wyznawców judaizmu wobec praktyk medycznych różniło się mocno od poglądów, zwyczajów oraz zasad

¹¹ K. Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175-163 v. Chr., „Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen Philologisch-Historische Klasse”, [t.] 3 F, nr 132, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, s. 62.67.89-92; E. Haag, *Das hellenistische Zeitalter*, dz. cyt., s. 51.56-60; M. Marciak, *Hellenistyczna reforma i prześladowanie religijne w Judei za czasów Antiocha IV Epifanesa – przegląd najważniejszych hipotez*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 2006 nr 4, s. 245-264; F. Ueberschaer, *Weisheit aus der Begegnung*, dz. cyt., s. 56-62; G. Baran, *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, „The Biblical Annals” 2013 [nr] 3/2, s. 261-284.*

¹² J. Marböck, *Weisheit im Wandel*, dz. cyt., s. 11-12; B. Zapff, *Sir 38,1-15 als Beispiel der Verknüpfung von Tradition und Innovation bei Jesus Sirach*, „Biblica” 2011 [nr] 92, s. 347-348.

i sposobów postępowania w tym zakresie, znanych w najstarszych cywilizacjach, w tym także od tych, które przyniosła z sobą cywilizacja i kultura hellenistyczna.

3. Medycyna i lekarz w cywilizacjach starożytnych (przed Syrachem)

Sztuka medyczna i związane z nią praktyki leczenia były znane na długo przed okresem hellenistycznym. Wspominają o nich już mezopotamskie i egipskie teksty z III tysiąclecia przed Chr. W tekstach klinowych z Mezopotamii są zaklęcia przeciw użądleniu skorpiona, ugryzieniu przez węża, przeciw chorobom ludzi i zwierząt, a także wzmianki o lekarzach, symptomach chorób, instrukcje terapeutyczne, wskazówki do przygotowywania opatrunków oraz przyrządzania lekarstw i ich stosowania. Z tekstów wynika, że przyczyn choroby upatrywano często w działaniu demonów i duchów osób zmarłych oraz w gniewie bogów. W procedurach leczniczych podejście empiryczno-racjonalne łączono więc niejednokrotnie z elementami o charakterze magiczno-religijnym, a leczenie było przeprowadzane wspólnie przez lekarza i zaklinacza¹³. Kodeks Hammurabiego (XVIII w. przed Chr.) potwierdza, że w państwie starobabilońskim praktyki lekarskie były już regulowane prawem, a praca lekarza była bardzo dobrze wynagradzana, jakkolwiek łączyła się też z dużą odpowiedzialnością i nierzadko z ryzykiem¹⁴.

Egipskie papirusy poświadczają, że w kraju faraonów już bardzo wcześniej znano funkcjonowanie niektórych organów i związane z nimi choroby. W identyfikowaniu ich przyczyn odwoływano się często do wpływu demonów i karzącego działania bogów. Obok lekarza działalnością leczniczą zajmował się więc także magik i kapłan, a egipska medycyna obejmowała tym samym

¹³ S.M. Maul, W. Westendorf, *Erste Medizinkonzepte zwischen Magie und Vernunft (3000-500 v. Chr.)*, [w:] *Die Chronik der Medizin*, red. H. Schott, Chronik Verlag, Dortmund 1993, s. 16.

¹⁴ § 215 wyznacza zapłatę za udaną, ciężką operację: „Jeśli lekarz obywatelowi operację ciężką nożem z brązu wykonał, obywatela uzdrowił lub łuk brwiowy obywatela nożem z brązu otworzył i oko obywatela uzdrowił, 10 szekli srebra weźmie”. 10 szekli srebra równało się wówczas wynagrodzeniu stolarza za 450 dni pracy. Z kolei § 218 nakazuje wymierzenie kary za wykonanie nieudanej operacji: „Jeśli lekarz obywatelowi operację ciężką nożem z brązu wykonał i spowodował śmierć obywatela lub łuk brwiowy obywatela nożem z brązu otworzył i oka obywatela pozbawił, rękę mu utną”. Przekład za: M. Stępień (tłum.), *Kodeks Hammurabiego*, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1996, s. 124-125. Zob. N. Duin, J. Sutcliffe, *A History of Medicine. From Prehistory to the Year 2020*, Barnes & Noble Books, New York 1992, s. 14-15; M.J. Geller, *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, s. 56-61.

lecznictwo empiryczno-racjonalne i magiczno-religijne. Za ojca medycyny w Egipcie i „pierwszego lekarza” uznano architekta Imhotepa (2667-2600 przed Chr.), później nawet deifikowanego jako boga medycyny i leczenia. Egipscy lekarze specjalizowali się już w ogólnym leczeniu oraz stomatologii, farmakologii, ginekologii i balsamowaniu¹⁵.

Według tradycji mitologicznej starożytnych Greków, pierwszym lekarzem półbogiem był Asklepios, syn boskiego patrona medycyny, Apolla. Asklepios stał się dobrym chirurgiem, zdolnym nawet przywracać życie umarłym. To wzbudziło zazdrość Hadesa, boga świata zmarłych, który interweniował w sprawie Asklepiosa u Zeusa. Zeus, aby zachować spokój i porządek, zabił Asklepiosa piorunem. Ostatecznie jednak zamienił go w gwiazdozbiór Wężownika (łac. *Ophiuchus*). Stąd laska Asklepiosa z oplecionym wokół niej wężem jest po dziś dzień symbolem sztuki medycznej¹⁶.

Późniejszych lekarzy uznawano za potomków Asklepiosa i nazywano asklepiadami. Praktykowali oni medycynę w świątyniach wzniesionych ku czci Asklepiosa, zwanych asklepiejonami (od gr. [l. poj.] *asklēpieion*), lecząc za pomocą ziółowych preparatów i świętych zwierząt, takich jak węże, oraz zalecając odpoczynek, dietę, kąpiele i wizyty w gimnazjum. W celu postawienia diagnozy i przepisania leków interpretowali sny. Pacjenci zaś płacili za medyczną posługę¹⁷.

W asklepiejnie na wyspie Kos medyczną karierę rozpoczął Hipokrates (460-377 przed Chr.), uznany za ojca naukowej medycyny. Swoją praktykę leczniczą oparł na obserwacji i studiowaniu ludzkiego ciała. Był przekonany, że choroby mają wyjaśnienie fizyczne i racjonalne. Odrzucał postrzeganie ich jako skutek zabobonów, wpływu złych duchów czy nieżyczliwości bogów. Wprowadził stosowanie szczegółowego lekarskiego wywiadu z pacjentem,

¹⁵ N. Duin, J. Sutcliffe, *A History of Medicine*, dz. cyt., s. 12-13; C. Reeves, *Egyptian medicine*, Princes Risborough, Shire 1992; S.M. Maul, W. Westendorf, *Erste Medizin-konzepte*, dz. cyt., s. 16-17.

¹⁶ B. Bojałowska, *Medycyna sakralna w Grecji*, [w:] *Historia medycyny*, red. T. Brzeziński, PZWL, Warszawa 1988, s. 37-43; V. Kanellou, *Ancient Greek medicine as the foundation of contemporary medicine*, „Tech Coloproctol” 2004 [nr] 8, s. 3.

¹⁷ T. Brzeziński, *Starożytna Grecja*, [w:] *Historia medycyny*, red. T. Brzeziński, PZWL, Warszawa 1988, s. 56-59; V. Kanellou, *Ancient Greek medicine*, dz. cyt., s. 3; W.U. Eckart, *Geschichte der Medizin. Fakten, Konzepte, Haltungen*, wyd. 6, Springer, Heidelberg 2009, s. 20-23; S. Yeomans, *Medicine in the Ancient World*, [w:] *Bible History Daily*, <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/ancient-cultures/daily-life-and-practice/medicine-in-the-ancient-world/> [dostęp: 05.09.2018]

ocenę jego objawów chorobowych i dokładnego badania klinicznego. Hipokrates podkreślał, że miłość do sztuki medycznej idzie w parze z miłością do człowieka¹⁸.

Hellenistyczny system medyczny, pomimo swego empirycznie nacechowanego racjonalizmu, miał także powiązania religijne. Świadczyły o tym zwłaszcza liczne sanktuaria Asklepiosa, obejmujące świątynię ku czci boskiego patrona sztuki lekarskiej, miejsce praktyk lekarskich oraz medyczny ośrodek szkoleniowy. W tym czasie byli także lekarze „świeccy”, niezwiązani bezpośrednio z żadnym sanktuarium Asklepiosa, niebędący kapłanami, ale modlący się do Asklepiosa¹⁹.

W starożytnym Izraelu leczenie sprowadzało się zasadniczo do działań zewnętrznych, jak opatrywanie ran i sińców, bandażowanie ich i smarowanie oliwą (np. Iz 1,6). W społeczeństwie izraelskim, zwłaszcza w okresie najstarszym, nie było lekarzy profesjonalistów. W przypadku choroby najbardziej kompetentny był zawsze Bóg JHWH. W Wj 15,26 zostało to wyrażone w formule samoobjawieniowej: „Ja JHWH [jestem] twoim lekarzem” (*ʿani yhwħ rōḇ ʿekā*). Według autora biblijnego, JHWH wypowiada w tych słowach fundamentalne oświadczenie dotyczące Jego natury i relacji do wiernego Mu Izraelity oraz zapewnienie o Jego błogosławieństwie dla tych, którzy okażą Mu posłuszeństwo i będą z Nim we właściwej relacji²⁰. Rolą kapłanów było więc nie leczenie, lecz stworzenie zdrowej i uzdrawiającej relacji Izraelitów do Boga, względnie stwierdzenie uzdrowienia, które nastąpiło z Jego mocy. W Iz 38,21 prorok wprawdzie udziela porad leczniczych odnośnie do opatrzenia i wyleczenia wrzodów króla Ezechiasza, jednak wszystko dokonuje się w ścisłej łączności i zgodzie z Bożą obietnicą uzdrowienia, które ma wkrótce nastąpić.

¹⁸ Więcej np. G.M.A. Grube, *Greek Medicine and the Greek Genius*, „Phoenix” 1954 [nr] 8/4, s. 127-133; V. Kanellou, *Ancient Greek medicine*, dz. cyt., s. 3-4; B. Zapff, *Sir 38,1-15 als Beispiel*, dz. cyt., s. 350-351.

¹⁹ Por. H. Avalos, *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, „Harvard Semitic Museum Monographs”, [t.] 54, Scholars Press, Atlanta 1995, s. 56-92; B. Zapff, dz. cyt., s. 351-352; M. Cartwright, *Ancient Greek Medicine*, https://www.ancient.eu/Greek_Medicine/ [dostęp: 05.09.2018].

²⁰ Zob. B.S. Child, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, The Westminster Press, Louisville, Kentucky 1974, s. 270; J.I. Durham, *Exodus*, „Word Biblical Commentary” [z.] 3, Accordance electronic ed., Zondervan, Grand Rapids 1987, s. 213-214; N. Allan, *The Physician in Ancient Israel: His Status and Function*, „Medical History”, 2001, [nr] 45, s. 378-379.

Wszelkie zatem wizyty i konsultacje u lekarzy, których próby uzdrawiania łączyły się często z praktykami magicznymi i z wzywaniem różnych uzdrawiających bóstw, były rozumiane jako konkurencja dla wyłącznej czci JHWH²¹.

W tekście z 2Krn 16,12, który można datować na czasy hellenistyczne, jest wzmianka o tym, że Asa, król Judy, „rozchorował się na nogi i cierpiał bardzo, jednakże nawet w swej chorobie szukał nie JHWH, lecz lekarzy (*lō^ʿ-dāras^ʿ ʿeṭ-yhwh ki bārōḇ^ʿim*)”. Na podstawie tej uwagi kronikarza można konstatować dwie sprawy. Po pierwsze, w Jerozolimie byli wówczas lekarze otwarci na hellenistyczną myśl medyczną. Mogli to być medycy wędrowni lub tacy, którzy zatrzymali się w mieście na dłuższy czas. Miasta bowiem zabiegały o to, aby mieć dobrego lekarza na stałe. To prowadziło zresztą do powstania urzędu publicznego lekarza, opłacanego przez gminę, a także przyjmującego zapłatę za leczenie od pacjentów. Stałego lekarza chciały mieć z pewnością coraz bardziej hellenizowane żydowskie elity w Jerozolimie²².

Z wypowiedzi kronikarza w 2Krn 16,12 wynika również i to, że udanie się do takich „hellenistycznych” lekarzy, zamiast zwrócenia się o pomoc uzdrowicielską do Boga JHWH, było znakiem braku wiary, negowaniem władzy i mocy Boga Izraela, także jako prawdziwego uzdrowiciela lub wręcz odejścia od Niego. Warto jednak podkreślić, że kronikarz w stwierdzeniu, iż Asa szukał pomocy lekarzy a nie Boga, kwestionował nie rolę i autorytet lekarzy, lecz wiarę judzkiego króla²³.

Wypowiedź z 2Krn 16,12 dobrze odzwierciedla problem, z którym konfrontował się Syrach. Chodziło o odpowiedź na pytanie: Czy choremu Żydowi, uznającemu Boga JHWH za Stwórcę i Pana wszechświata, wolno konsultować się i szukać uzdrawiającej pomocy u obecnych w Jerozolimie lekarzy, zwłaszcza hellenistycznych? Lekarz, który często liczył tylko na swoją wiedzę i umiejętności, a niekiedy również posługiwał się magią i przywoływał na pomoc swoje bóstwa, dla Izraelitów w czasach Syracha mógł stanowić „problem teologiczny”.

²¹ Zob. np. N. Allan, *The Physician in Ancient Israel*, dz. cyt., s.381; B. Zapff, *Sir 38,1-15 als Beispiel*, dz. cyt., s. 349-350.

²² Np. B. Zapff, *Sir 38,1-15 als Beispiel*, dz. cyt., s. 352.

²³ Zob. A.E. Hill, *1 & 2 Chronicles*, „NIV Application Commentary: Old Testament”, Accordance electronic ed., Zondervan, Grand Rapids 2003, s. 476; R.W. Klein, *2 Chronicles: A Commentary on 2 Chronicles*, „Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible”, [z.] 14, Accordance electronic ed., Fortress Press, Minneapolis 2012, s. 242-243.

4. Syrach o lekarzu (Syr 38,1-15)

Dla rodaków, pragnących dochować wierności Bogu JHWH, Syrach napisał poemat o lekarzu: Syr 38,1-15. Tekst tego utworu jest spójny treściowo i można go łatwo wyodrębnić z kontekstu. Ma ramy zewnętrzne, w których autor uczy mądrego życia, zachęcając do roztropnej troski o zdrowie poprzez umiarkowanie w jedzeniu (Syr 37,27-31) i ograniczenie smutku i żaloby po zmarłych, gdy wysiłki lekarzy nie dały oczekiwanego rezultatu (Syr 38,16-23).

W Syr 38,1-15 można dostrzec cztery pouczenia, które do dziś nie straciły na wartości, zwłaszcza gdy chodzi o status lekarza oraz naturę jego powołania i misję.

A. Pouczenie pierwsze: Szanuj lekarza (38,1-3)

¹ *Czczij lekarza za jego usługi czczij należną, również jego stworzył Pan.*

² *Uzdrowienie pochodzi od Najwyższego a od króla otrzymuje on dary.*

³ *Wiedza lekarza podnosi mu głowę, i jest podziwiany wobec dostojników.*

Według Syracha, mądre postępowanie zakłada okazywanie szacunku i odpowiedniej czci lekarzowi (gr. *tima iatron* – „czcij lekarza”). Tekst hebrajski ma w tym miejscu trochę inne wezwanie, mianowicie: „Bądź przyjacielem lekarza” (*r‘h rw‘b rp*)²⁴. W jednej i drugiej wersji językowej chodzi jednak o to samo: szacunek wobec lekarza. Przyjacielskie nastawienie łączy się z szacunkiem²⁵. Syrach poucza, że cześć okazana lekarzowi jest wyrazem bojaźni przed Bogiem. Lekarz bowiem, tak jak cały świat, pochodzi od Boga. Bóg go stworzył (hebr. *h̄lq*; gr. *ektisen*). Jest więc częścią dobrego” stworzenia Bożego i tym samym jego obecność i posługiwanie odpowiadają Bożemu porządkowi. Lekarza należy zatem szanować i okazywać mu przyjacielską życzliwość, nawet zanim pojawi się przypadek chorobowy, w którym jego bezpośrednie działanie będzie potrzebne i skuteczne²⁶.

Według Syracha Bóg dał lekarzowi zdolność do zdobycia wiedzy (*epistēmē*) i umiejętność jej wykorzystywania. Uprawianie sztuki medycznej nie sprzeciwia się więc Bogu. W lekarzu można nawet widzieć pośrednika Bożej mądrości²⁷. Taki status lekarza zapewnia mu szacunek także ze strony króla i dostojników. Król okazuje swój respekt wobec lekarza poprzez rozmaite dary.

²⁴ P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, dz. cyt., s. 65.157.

²⁵ A. Stöger, *Der Arzt nach Jesus Sirach (38,1-15)*, „Arzt und Christ”, 1965, [nr] 11, s. 4.

²⁶ Por. B. Zapff, *Sir 38,1-15 als Beispiel*, dz. cyt., s. 359.

²⁷ Por. P.W. Skehan, A.A. Di Lella, A.A., *The Wisdom of Ben Sira*, dz. cyt., s. 441; B. Zapff, *Sir 38,1-15 als Beispiel*, dz. cyt., s. 360.

W przekładzie greckim – w porównaniu z wersją hebrajską – na końcu wersetu 15,1 jest dodane wyrażenie *timais autou*, które dosłownie można oddać przez „honorami jego”. Być może, jak sugerują niektórzy badacze, należy widzieć w tym dodatku odniesienie do honorarium²⁸. Syrach miałby więc pouczać, że lekarzowi należy się szacunek, wysoka pozycja społeczna i godne honorarium.

B. Pouczenie drugie: Korzystaj z lekarstw (38,4-8)

⁴ *Pan stworzył z ziemi lekarstwa i człowiek mądry nie będzie nimi gardził.*

⁵ *Czyż to nie przez drewno woda stała się słodka, aby moc Jego poznano?*

⁶ *On dał ludziom wiedzę, aby się wstawili dzięki Jego wspaniałym dziełom.*

⁷ *Nimi się leczy i ból usuwa, z nich aptekarz sporządza miksturę,*

⁸ *aby nie było końca Jego dziełom i pokój od Niego trwał na całej ziemi.*

Opinia i pouczenie Syracha dotyczące lekarza odnoszą się również do aptekarza i wytwarzanych przez niego lekarstw. Według izraelskiego mędrca korzystanie z lekarstw (*pharmaka*) w celu odzyskania zdrowia jest także objęte Bożym porządkiem oraz planem stworzenia i zbawienia. Również aptekarz swoją wiedzę zawdzięcza Bogu. Dzięki Niemu z ziół i soków wytwarza maści i lecznicze mikstury. Od Boga pochodzą więc lekarstwa. Człowiek mądry i roztropny nie powinien nimi gardzić. Kto nie chce przyjmować lekarstw, jest zatem nie tylko nierozumny, lecz także bezbożny. Gardzi nie tylko lekarstwami, ale i wolą Bożą²⁹. W ten sposób odrzuca Boga z Jego pragnieniem uzdrawiania człowieka. Mądry i wierzący Izraelita ma oczekiwać działania Bożego nie tylko poprzez spektakularne cuda, lecz także poprzez siły natury, które należy rozpoznać i wykorzystać.

Wypowiedź z Syr 38,5 nawiązuje do opowiadania z Wj 15,22-26 o uzdrowieniu wód przez Mojżesza. Po wyjściu z Egiptu i przejściu przez morze, Izraelici dotarli do miejscowości Mara, gdzie „nie mogli pić wód, gdyż były gorzkie” (w. 23). Lud szemrał wtedy przeciw Mojżeszowi, a Mojżesz wołał do

²⁸ Możliwe jest, że wnuk Jezusa Syracha dodał te słowa w swoim tłumaczeniu, ponieważ wśród hellenistycznie wykształconych lekarzy była praktyka domagania się honorarium przed rozpoczęciem leczenia. Zob. np. L.P. Hogan, *Healing in the Second Temple Period* („Novum Testamentum et Orbis Antiquus”, 21), Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz 1992, s. 42; J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine*, tłum. F. Rosner, A. Jason Aronson Book, Lanham 2004, s. 32.

²⁹ Por. np. A. Stöger, *Der Arzt nach Jesus Sirach*, dz. cyt., s. 7; P.W. Skehan, A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, dz. cyt., s. 441-442; M. Chrysovergi, *Contrasting Views on Physicians in Tobit and Sirach*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha”, [nr] 21/1, 2011, s. 50.

Boga JHWH. Następnie Mojżesz wrzucił do wody drewno, które wskazał mu JHWH, i wody stały się słodkie (w. 25). Opowiadanie kończy się wspomnianą już formułą samoobjawieniową: „Ja JHWH [jestem] twoim lekarzem” (w. 26). W biblijnym przedstawieniu przywołanego epizodu chodzi nie tyle o cudowność tego wydarzenia, ile o fakt, że przy uzdatnianiu wód do picia Mojżesz posłużył się kawałkiem drewna wskazanym mu przez JHWH. Mojżesz nie otrzymał od Boga dokładnych instrukcji, ale sam wiedział, co ma zrobić. Bóg, wskazując Mojżeszowi kawałek drewna, odwołał się do jego wiedzy i doświadczenia. Uwagę o drewnie można postrzegać jako aluzję do laski Mojżesza, znanej w tradycji o plagach egipskich i przejściu przez morze (Wj 4,1-5; 7,8-24; 14,16). Była ona przede wszystkim symbolem wspierającej mocy Boga. Jest możliwe jednak, że autor biblijny we wzmiance o drewnie nawiązał do przekonania niektórych ludzi starożytnego Bliskiego Wschodu, zwłaszcza plemion beduińskich, iż pewne rośliny, na przykład cierniste krzewy, wrzucone do wody mogą wykazać działanie uzdatniające tę wodę do picia lub zmienić jej smak³⁰. W takim przypadku Mojżesz byłby tym, który zgodnie z intencją Boga właściwie wykorzystał prawo natury.

Główny akcent opowiadania z Wj 15 o uzdatnieniu wód spoczywa jednak na przesłaniu teologicznym, iż to JHWH był prawdziwym sprawcą tego, że wody słone stały się słodkie. On jest prawdziwym uzdrowicielem (por. Wj 15,26). Mojżesz działał z mandatu Boga i z Jego mocą. Był Jego „organem wykonawczym”. Realizował wolę Boga JHWH i dla dobra rodaków wykorzystał naturę stworzenia, opierając się przy tym na swojej wiedzy i doświadczeniu. Najprawdopodobniej taki sens opowiadania z Wj 15 przywołał Syrach w poemacie o lekarzu (Syr 38,5). Swoim rodakom, odczuwającym trud konfrontacji z hellenistyczną kulturą, chciał powiedzieć, że lekarz jest jak Mojżesz, o ile swoją znajomością sztuki medycznej służy ludziom, respektując i wykorzystując prawa natury i ustalony przez Boga porządek stworzenia. Według Syrachy, lekarz, jak Mojżesz, jest narzędziem w rękach Boga, od którego pochodzi uzdrowienie.

Bóg od początku pragnął, aby w stworzeniu, na czele z człowiekiem, panował pokój i harmonia, wyrażające się w dobrym samopoczuciu i pomyślności. Lekarz i aptekarz przyczyniają się do tego. Lekarstwa i działanie lekarza nie

³⁰ Zob. np. J.I. Durham, *Exodus*, dz. cyt., s. 213; W.C. Kaiser, *Exodus*, [w:] *The Expositor's Bible Commentary: Genesis-Leviticus*, t. 1, red. T. Longman III, D.E. Garland, Zondervan, Grand Rapids 2008, s. 454; J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, [w:] *Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament t. 2*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2009, s. 350.

odbierają zatem czci Bogu, ponieważ to On sam przez lekarstwa uzdrawia i oddala ból. Lekarstwa służą więc także uwielbianiu Boga³¹. Według Syrachowego pouczenia, lecznicze działanie ziół i produkowanych z nich lekarstw należy do wspaniałych dzieł Boga (w. 6). Jest elementem tego, co teologia określa jako *creatio continua* („ciągle stwarzanie”).

C. Pouczenie trzecie: Pierwszym lekarstwem właściwa relacja z Bogiem (38,9-11)

⁹ *Synu, w chorobie nie odwracaj się od Pana, ale módl się do Niego, a On cię uleczy.*

¹⁰ *Odrzuć przynętę – wyprostuj ręce i oczyść serce z wszelkiego grzechu!*

¹¹ *Ofiaruj kadzidło i dar z przedniej mąki, złożą bojną ofiarę według swych możliwości.*

W tym pouczeniu Syrach nawiązał do tradycyjnego myślenia, że przyczyną choroby jest zakłócona relacja z Bogiem (zob. np. Ps 32,1-5; por. Mt 9,1-8; J 9,1-2), a przynajmniej do postrzegania Boga jako jedyne skutecznego uzdrowiciela (w. 9b; por. Wj 15,26). Nawet gdy lekarz i aptekarz zrobią użytek ze swojej wiedzy i umiejętności, uzdrowienie i tak daje choremu Najwyższy. Stąd podstawowym i pierwszym lekarstwem powinno być odbudowanie właściwej relacji z Bogiem. Z tym nie należy zwlekać. W greckiej wersji Syr 38,9 jest zwrot: *en arrōstēmati sou mē parablepe*, który dosłownie można przetłumaczyć: „w chorobie twej nie patrz na bok” lub „[...] nie zwlekaj”. Taki sens został wyrażony również w manuskrypcie hebrajskim (Ms B): *’l tt’bb* – „nie zwlekaj” / „nie odkładaj”³². Według Syracha, zwrócenie się do Boga w celu odbudowania dobrej relacji z Nim jest pierwszą rzeczą, którą powinien zrobić chory i cierpiący człowiek wierzący w Boga JHWH.

W leczeniu stosunku do Boga Syrach wyróżnił trzy fazy: zwrócenie się do Boga w modlitwie (w. 9b); odwrócenie się od zła w czynie i myśli (w. 10); kultowe złożenie ofiary jako znak pokuty i pojednania (w. 11). Takie działania przywracają Boży porządek i są czynieniem sprawiedliwości. Ich rezultatem jest pokój (np. Iz 32,17; por. Iz 60,17; Ps 85,11), rozumiany jako pomyślność, kompletność, harmonia i błogosławieństwo³³. Doświadczenie przez chorego

³¹ Por. np. A. Stöger, *Der Arzt nach Jesus Sirach*, dz. cyt., s. 7-8; B. Zapff, *Sir 38,1-15 als Beispiel*, s. 360-361.

³² Zob. L.P. Hogan, *Healing in the Second Temple Period*, dz. cyt., s. 44; P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, dz. cyt., s. 66.

³³ Zob. np. G.L. Carr, *שְׁלֵמָה (shālēm) be complete, sound*, [w:] *Theological Wordbook of the Old Testament*, t. 2, red. R.L. Harris, Chicago 1980, s. 931; J.P. Healey, *Peace*, [w:] *Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 5, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 206-207.

pokoju lub nawet tylko świadomość spełnienia warunków tego doświadczenia jest z kolei dobrym fundamentem, a przynajmniej pomocą, w terapii stosowanej przez lekarza.

Lekarze hellenistyczni, pragnący uprawiać medycynę racjonalną, mieli także respekt wobec medycyny ludowej praktykowanej w sanktuariach. Gdy nie byli w stanie wyleczyć pacjenta, sugerowali mu udanie się do asklepiejonu i wzywanie na pomoc bogów³⁴. Według Syracha, zwrócenie się do Boga ma mieć miejsce na samym początku. Izraelski mędrzec przypomniał w ten sposób i podkreślił, że uzdrowienie pochodzi w istocie od Boga. Wspomniany wcześniej judzki król Asa nie postąpił mądrze, bo w swej chorobie nie szukał Boga, tylko lekarzy (2Krn 16,12). Syrach zalecił natomiast, aby w przypadku choroby wzywać Boga i lekarza.

D. Pouczenie czwarte: Lekarz jest potrzebny (38,12-15)

¹² *Potem daj miejsce lekarzowi, bo jego też stworzył Pan. Niech cię nie opuszcza, on też jest potrzebny.*

¹³ *Bywa taki czas, że i w ich rękach jest odpoczynek (wyjście z choroby)*³⁵.

¹⁴ *Oni także będą się modlić do Pana, aby dał im rozeznanie, w celu leczenia i zachowania przy życiu.*

¹⁵ *Kto grzeszy przeciw swemu Stwórcy, niech wpadnie w ręce lekarza.*

W ostatnim pouczeniu Syrach wraca do tego, co powiedział na początku. Tam było „Szczuj lekarza”, tutaj jest „Daj miejsce lekarzowi” (*iatrō dos topon*)! Od lekarza nie należy stronić. Racje religijne, które miałyby to sugerować, są nieuzasadnione. Lekarz jest częścią Bożego dzieła stworzenia i dlatego jest też konieczny. Odnoszony do lekarza zwrot „bo jego też stworzył Pan” (*gar auton ektisen kyrios*), który występuje również już w pierwszym zdaniu poematu (38,1), podkreśla jeszcze raz Bożą aprobatę dla lekarskiej profesji, autoryzację działania lekarza.

Według Syracha, lekarz nie działa jednak sam. Bóg jest tym, który decyduje o pomyślności leczenia. On określa czas właściwy dla skutecznej lekarskiej interwencji (w. 13). Syrach nie brał pod uwagę przypadku, gdy lekarz nie oczekuje niczego od Boga, a liczy tylko na własne umiejętności. Według niego

³⁴ Zob. np. O. Temkin, *Greek Medicine as Science and Craft*, „Isis”, 1953, [nr] 44/3, s 216; J. Jouanna, *Hippocrates*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1999, s. 192.202-203.

³⁵ Tekst hebrajski w miejscu greckiego *anapausis* ma arameizowane *pšrh*, tzn. rozwiązanie, interpretacja.

lekarze w wykonywaniu swojego zawodu czują się zależni od Boga i się modlą. Ich zawodowa modlitwa obejmuje trzy intencje: udaną diagnozę, skuteczne leczenie i podtrzymanie życia (w. 14)³⁶.

Ostatnie zdanie poematu (w. 15) może intrygować. W wersji greckiej (LXX) czytamy: *ho hamartanōn enanti tou poiēsantos auton empesoi eis cheiras iatrou*, co na język polski przekłada się najczęściej następująco: „Kto grzeszy przeciw swemu Stwórcy, niech wpadnie w ręce lekarza”. W takiej wypowiedzi konieczność udania się do lekarza jawi się jako kara za grzechy. Z pewnością można tu widzieć odzwierciedlenie ludzkiego doświadczenia i świadomości, że dla chorego spotkanie z lekarzem oznacza niejednokrotnie ból, cierpienie i mękę. Leczenie jest nieprzyjemne i nie zawsze kończy się sukcesem. Podkreślanie takiego charakteru spotkania z lekarzem umniejszałoby jednak jego pozytywną ocenę prezentowaną w pozostałych wersach poematu.

W manuskrypcie hebrajskim (MS B) werset 15 prezentuje się natomiast następująco: *’šr hnt’ l’ny ’wshw ytgbr l’ny rnp*³⁷. Przekłady tego zapisu na języki współczesne różnią się, w zależności od rozumienia i interpretacji zwłaszcza drugiej części wersetu. Kluczową rolę w tym względzie odgrywa słowo *ytgbr*. Jest to tzw. zwrotno-intensywna forma czasownikowa od rdzenia *gbr*, który może przyjąć dosyć szerokie znaczenie, mianowicie: „być mocnym, potężnym, aroganckim, krnąbrnym, sprzeciwiającym się”³⁸. Stąd na przykład T. Penar zaproponował tłumaczenie: *Who sins in front of his Maker, behaves arrogantly in front of the Healer*, czyli „Kto grzeszy wobec swojego Stwórcy, zachowuje się arogancko wobec Uzdrowiciela”. Słowo „Uzdrowiciel” (*Healer*) miałoby być, według T. Penara, epitetem Boga³⁹. Z kolei „New American Bible. Revised Edition”⁴⁰ ma: *Whoever is a sinner before his Maker, will be defiant toward the doctor*, czyli „Ktokolwiek jest grzesznikiem wobec swego Stwórcy, będzie krnąbrny wobec lekarza”.

³⁶ Por. np. E.M. Wainwright, *Gendering Healing both Human and Divine: the Case of Sirach 38:1-15*, [w:] *Ptolemy II Philadelphus and his world*, red. P. McKechnie, Ph. Guillaume, „Mnemosyne: Supplements” [t.] 300, Brill, Leiden 2008, s. 268.

³⁷ Za P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, dz. cyt., s. 66.

³⁸ Zob. np. F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Hendrickson Publishers, Peabody 1997, s. 149; L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. 1, Brill, Leiden, wyd. 3, 1995, s. 168.

³⁹ T. Penar, *Northwest Semitic Philology and the Hebrew Fragments of Ben Sira*, „Biblica et Orientalia” [t.] 28, Biblical Institute Press, Rome 1975, s. 64.

⁴⁰ *New American Bible. Revised Edition*, red. Confraternity of Christian Doctrine, Washington 2010.

Nie ulega wątpliwości, że dwie części wersetu Syr 38,15 tworzą paralelizm, w którym lekarz (w. 15b: „[...] wobec lekarza”) jest zestawiony ze Stwórcą (15a: „[...] wobec swego Stwórcy”). Tak jak należy być uległym wobec Stwórcy, tak samo należy poddać się działaniom lekarza. W Syr 38,15a jest jednak mowa nie o „uległym” wobec Stwórcy, lecz o „grzeszącym” (*hwt*). W tradycji starotestamentowej grzesznik jest postrzegany jako człowiek, który nie boi się Boga, jako nieposłuszny wobec Niego, odważny w grzeszeniu i w tym sensie mocny i potężny wobec Boga. Z drugiej strony, formę czasownika *ytgbr*, który rozpoczyna drugi człon paralelizmu, można uznać za wolitywną (*jussivus*) i tłumaczyć: „niech będzie mocny, potężny”. Sens całego wersetu byłby więc taki: Człowiek, który pokazuje swoją moc i odwagę w grzeszeniu przeciw Stwórcy, niech pokaże swoją odwagę i moc wobec lekarza. Niech się nie lęka diagnozy, terapii i ewentualnego braku pozytywnych skutków leczenia. Chory, który uwierzył w Boga, mógł traktować swoją chorobę jako karę za grzechy. Syrach zatem pouczał go, aby tak jak nie bał się grzeszyć, tak samo okazał się mocny i nie bał się lekarza⁴¹.

Wypowiedź z Syr 38,15 w wersji hebrajskiej może mieć jednak jeszcze inny sens. Czasownik *ytgbr* nie musi wyrażać jussivu. Jego forma gramatyczna imperfectum hitpael może się odnosić do zakładanej, także niechcianej, czynności przyszłej. W analizowanym wersecie słowo *ytgbr* jest w paraleli do *’sr hwt* („kto grzeszy”). W kontekście całego poematu, w którym autor zachęca do szacunku wobec lekarza, jako narzędzia uzdrawiania dokonywanego przez Boga, uzasadnione i logiczne jest stwierdzenie, że ten, kto sprzeciwia się Bogu i wykazuje arogancję poprzez grzech, będzie się również sprzeciwiał lekarzowi, reprezentantowi Boga, okazując mu arogancję i nieposłuszeństwo⁴².

Przy takiej interpretacji ostatni werset poematu (38,15) pełni rolę podsumowującej konkluzji. Syrach z naciskiem i wymownie przypomniał, że choroba, skuteczne leczenie i zdrowie są silnie powiązane i mocno zależą od relacji człowieka z Bogiem. Z tą samą mocą Syrach podkreśla wartość lekarza i jego medycznej profesji, jako narzędzia Bożego uzdrawiania.

⁴¹ Tego rodzaju interpretację proponuje np. A. Stöger: *Der Arzt nach Jesus Sirach*, dz. cyt., s. 10.

⁴² Na ten kierunek odczytania w. 15, odpowiadający zresztą przekładowi zaproponowanemu przez T. Penara, wskazał już S. Noorda, *Illness and Sin, Forgiving and Healing. The Connection of Medical Treatment and Religious Beliefs in Ben Sira 38, 1-15*, [w:] *Studies in Hellenistic Religions*, „Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain” [t.] 78, red. M. Vermaseren, Brill, Leiden 1979, s. 221; a za nim np. L.P. Hogan, *Healing in the Second Tempel Period*, dz. cyt., s. 46-47.

W nocie marginesowej manuskryptu hebrajskiego (MS B) jest proponowana korekta dla wersetu 15b: zamiast *ytgbr l'pny mp* ' („będzie arogancki wobec lekarza”) sugeruje się *ystwgr 'Lydy mp* ' („wpadnie w ręce lekarza”). Taki wariant odpowiadałby wersji greckiej (LXX)⁴³. Należy go jednak uznać raczej za korektę kopisty, który uważał, że grzech powinien być ukarany, a karą będzie wpadnięcie w ręce lekarza. Lekarz byłby więc potrzebny z powodu grzechu. Oryginalny tekst hebrajski Syr 38,15 (z MS B) świadczy jednak, że Syrach inaczej postrzegał tę kwestię.

Zakończenie

W poemacie o lekarzu Syrach, jako izraelski mędrzec, dzieląc się swoimi przemyśleniami, udzielił pouczenia rodakom, którzy w hellenizowanym środowisku pragnęli żyć zgodnie ze swoją religią i bez porzucania ojczyrstych tradycji. Ich niepokój budziły praktyki hellenistycznych lub zhellenizowanych lekarzy, które nierzadko łączyły się z elementami magii, wróżbiarstwa i kultów pogańskich. Pouczenie Syracha polegało na objaśnieniu statusu lekarza i zachęcie do korzystania z jego pomocy. Lekarz, podobnie jak aptekarz i jego lekarstwa, jest darem Boga. Z tego też względu należy mu okazywać szacunek oraz korzystać z jego usług. Jest to wyraz wiary w Boga.

Niektóre słowa Syracha wskazują na podobieństwo lekarza do Mojżesza, wielkiego bohatera historii Izraela, sługi JHWH, lidera narodu, jego proroka i nauczyciela. Lekarz, podobnie jak Mojżesz, pośredniczy w Bożym uzdrowieniu i często wstawia się u Boga za swoimi pacjentami.

Porównanie lekarza do Mojżesza jest najwyższym uznaniem dla zawodu lekarza, na jakie mógł się zdobyć żydowski autor. Pacjentom takie porównanie może dodawać nadziei i odwagi. Z kolei w lekarzach – zwiększać świadomość własnej wielkości, godności i ważności, a także budzić poczucie odpowiedzialności i pragnienie służby – na wzór Mojżesza.

Bibliografia:

1. Allan N., *The Physician in Ancient Israel: His Status and Function*, „Medical History”, 2001, [nr] 45, s. 377-394.
2. Avalos H., *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, „Harvard Semitic Museum Monographs” [t.] 54, Atlanta 1995.
3. Baran G., *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, „The Biblical Annals”, 2013, [nr] 3/2, s. 261-284.

⁴³ Więcej zob. np. J.T. Nelis, *Sir 38,15*, [w:] *Von Kanaan bis Kerala*, red. W.C. Delsman i in., „Alter Orient und Altes Testament” [t.] 211, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982, s. 173-184.

4. Beentjes P.C., *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, „Supplements to Vetus Testamentum” [t.] 68, Leiden 1997.
5. Bellia G., *An Historico-Anthropological Reading of the Work of Ben Sira*, [w:] *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, red. A. Passaro, G. Bellia, „Deuterocanonical and Cognate Literature Studies” [t.] 1, Berlin-New York 2008.
6. Bojałowska B., *Medycyna sakralna w Grecji*, [w:] *Historia medycyny*, red. T. Brzeziński, Warszawa 1988, s. 377-394.
7. Brown F., Driver S.R., Briggs C.A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody 1997.
8. Brzeziński T., *Starożytna Grecja*, [w:] *Historia medycyny*, red. T. Brzeziński, Warszawa 1988, s. 56-59.
9. Carr G.L., שְׁלֵמָה (*shālēm*) *be complete, sound*, [w:] *Theological Wordbook of the Old Testament*, t. 2, red. R.L. Harris, Chicago 1980, s. 930-932.
10. Cartwright M., *Ancient Greek Medicine*, https://www.ancient.eu/Greek_Medicine/ [dostęp: 05.09.2018].
11. Child B.S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Louisville, 1974.
12. Chrysovergi M., *Contrasting Views on Physicians in Tobit and Sirach*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha”, 2011, [nr] 21/1, s. 37-54.
13. Di Lella A.A., *Wisdom of Ben Sira*, [w:] *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 6, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 931-945.
14. Duin N., Sutcliffe J., *A History of Medicine. From Prehistory to the Year 2020*, New York 1992.
15. Durham J.I., *Exodus*, „Word Biblical Commentary”, [z.] 3, Accordance electronic ed., Zondervan, Grand Rapids 1987.
16. Eckart W.U., *Geschichte der Medizin. Fakten, Konzepte, Haltungen*, Heidelberg 2009.
17. Geller M.J., *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*, Oxford 2010.
18. Gilbert M., *Methodological and hermeneutical trends in modern exegesis on the Book of Ben Sira*, [w:] *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, red. A. Passaro, G. Bellia, „Deuterocanonical and Cognate Literature Studies” [t.] 1, Berlin-New York 2008, s. 1-20.
19. Goodblatt D.M., *The Monarchic Principle. Studies in Jewish Self-government in Antiquity*, „Texte und Studien zum antiken Judentum” [t.] 38, Tübingen 1994.
20. Grube G.M.A., *Greek Medicine and the Greek Genius*, „Phoenix”, 1954, [nr] 8/4, s. 127-133.
21. Haag E., *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.*, „Biblische Enzyklopädie” [t.] 9, Stuttgart 2003.
22. Healey J.P., *Peace*, [w:] *Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 5, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 206-207.
23. Hengel M., *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, Philadelphia 1981.

24. Hill A.E., *1 & 2 Chronicles*, „NIV Application Commentary: Old Testament”, Accordance electronic ed., Zondervan, Grand Rapids 2003.
25. Hogan L.P., *Healing in the Second Tempel Period*, „Novum Testamentum et Orbis Antiquus” [t.] 21, Freiburg 1992.
26. Jouanna J., *Hippocrates*, Baltimore-London 1999.
27. Kaiser W.C. *Exodus*, [w:] *The Expositor's Bible Commentary: Genesis-Leviticus*, t. 1, red. T. Longman III, D.E. Garland, Grand Rapids 2008, s. 333-562.
28. Kanellou V., *Ancient Greek medicine as the foundation of contemporary medicine*, „Tech Coloproctol”, 2004, [nr] 8, s. 3-4.
29. Klein R.W., *2 Chronicles: A Commentary on 2 Chronicles*, „Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible” [z.] 14, Accordance electronic ed., Fortress Press, Minneapolis 2012.
30. *Kodeks Hammurabiego*, tłum. M. Stępień, Warszawa 1996.
31. Koehler L., Baumgartner W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. 1, Leiden 1995.
32. Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, [w:] *Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament*, t. 2, Częstochowa 2009.
33. Marböck J., *Das Buch Jesus Sirach*, [w:] *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i in., „Kohlhammer Studienbücher Theologie” [t.] 1,1, Stuttgart 2006, s. 408-416.
34. Marböck J., *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*. „Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” [t.] 272, Berlin-New York 1999.
35. Marciak M., *Hellenistyczna reforma i prześladowanie religijne w Judei za czasów Antiocha IV Epifanesa – przegląd najważniejszych hipotez*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 2006, [nr] 4, s. 245-264.
36. Maul S.M., Westendorf W., *Erste Medizinik Konzepte zwischen Magie und Vernunft (3000-500 v. Chr.)*, [w:] *Die Chronik der Medizin*, red. H. Schott, Dortmund 1993, s. 16-33.
37. Nelis J.T., *Sir 38,15*, [w:] *Von Kanaan bis Kerala*, red. W.C. Delsman i in., „Alter Orient und Altes Testament” [t.] 211, Neukirchen-Vluyn 1982, s. 173-184.
38. *New American Bible. Revised Edition*, red. Confraternity of Christian Doctrine, Washington 2010.
39. Noorda N., *Illness and Sin, Forgiving and Healing. The Connection of Medical Treatment and Religious Beliefs in Ben Sira 38, 1-15*, [w:] *Studies in Hellenistic Religions*, „Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain”, [t.] 78, red. M. Vermaseren, Leiden 1979, s. 215-224.
40. Penar T., *Northwest Semitic Philology and the Hebrew Fragments of Ben Sira*, „Biblica et Orientalia” [t.] 28, Rome 1975.
41. Preuss J., *Biblical and Talmudic Medicine*, tłum. F. Rosner, Lanham 2004.
42. Reiterer F.V., *Alle Weisheit stammt vom Herrn ... Gesammelte Studien zu Ben Sira*, „Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” [t.] 375, Berlin-New York 2007.
43. Sauer G., *Studien zu Ben Sira*, „Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” [t.] 440, Berlin-Boston 2013.

44. Skehan P.W., Di Lella A.A., *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes*, „The Anchor Bible” [t.] 39, New York 1987.
45. Stöger A., *Der Arzt nach Jesus Sirach (38,1-15)*, „Arzt und Christ”, 1965, [nr] 11, s. 3-11.
46. *The Wisdom of Ben Sira: Introduction*, [w:] *New American Bible (Revised Edition)*, Washington 2010. <https://www.biblegateway.com/passage/intro/?search=Ben+Sira&version=NABRE> [dostęp: 18.08.2017].
47. Ueberschaer F., *Weisheit aus der Begegnung. Bildung nach dem Buch Ben Sira*, „Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” [t.] 379, Berlin-New York 2007.
48. Wainwright E.M., *Gendering Healing both Human and Divine: the Case of Sirach 38:1-15*, [w:] *Ptolemy II Philadelphus and his world*, red. P. McKechnie, Ph. Guillaume, „Mnemosyne: Supplements” [t.] 300, Leiden 2008, s. 257-272.
49. Yeomans S., *Medicine in the Ancient World*, [w:] *Bible History Daily* <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/ancient-cultures/daily-life-and-practice/medicine-in-the-ancient-world/> [dostęp: 05.09.2018]
50. Zapff B., *Sir 38,1-15 als Beispiel der Verknüpfung von Tradition und Innovation bei Jesus Sirach*, „Biblica”, 2011, [nr] 92, s. 347-367.

Ks. Grzegorz Szamocki (1963), duchowny katolicki; doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej; studia specjalistyczne z Pisma Świętego, języków biblijnych i staroorientalnych oraz z historii starożytnej Bliskiego Wschodu (w Warszawie, Jerozolimie, Münster, Kolonii i Rzymie); profesor nadzwyczajny w Instytucie Historii Wydziału Historycznego w Uniwersytecie Gdańskim; wykładowca Biblii w Gdańskim Seminarium Duchownym; Zastępca Sekretarza Generalnego Gdańskiego Towarzystwa Naukowego; członek m in. European Association of Biblical Studies oraz Stowarzyszenia Biblistów Polskich; badacz i egzegeta pism Starego Testamentu, autor publikacji z zakresu ich problematyki literackiej, historycznej i teologicznej.

Joshua Hanson

Etyczne kontrowersje wokół metody *in vitro* w stanowiskach i wypowiedziach Ewangelickiego Kościoła Niemiec i Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce

Streszczenie: Niniejsza praca dotyczy punktów spornych w debacie na temat *in vitro* i stosunku do nich Ewangelickiego Kościoła Niemiec (EKD) oraz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP (KEA). W pracy omówiono siedem takich punktów: wartość życia, status moralny zarodka, ingerencja w stworzenie, problem nadliczbowych zarodków, diagnostyka preimplantacyjna, korzystanie z gamet osób trzecich i korzystanie z usług matki zastępczej oraz wpływ *in vitro* na dziecko poczęte tą metodą oraz jego rodzinę. Zasadniczą częścią prezentacji każdej z kwestii jest analiza stanowisk EKD i KEA, z uwzględnieniem ich ewentualnej ewolucji w czasie.

Słowa kluczowe: bioetyka, *in vitro*, Ewangelicki Kościół Niemiec, Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP

Summary: The ethical controversies about *in vitro* fertilisation in the attitudes and statements of the Evangelical Church in Germany and the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland.

This article concerns the attitude of some of the moot points of *in vitro* fertilization of the Evangelical Church in Germany and the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland. It elaborates on seven points: the value of life, the moral status of embryos, the problem of overtime embryos, the problem of preimplantation genetic diagnosis, the use of gametes of foreign people and a surrogate mother and also the impact of *in vitro* fertilization on the children or the family. The main aim of this article is to present the standpoint of both churches and to figure out possible changes through time.

Keywords: bioethics, *in vitro*, Evangelical Church in Germany, Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland

Od 25 lipca 1978 r., kiedy to na świat przyszło pierwsze dziecko poczęte metodą *in vitro*¹, Kościoły ewangelickie zaczęły wypowiadać się na ten temat.

¹ J. Różyńska, *Etyka i wspomaganą prokreacją*, [w:] *Bioetyka*, red. J. Różyńska, W. Chańska, Warszawa 2013, s. 327.

Niniejsza praca stanowi analizę opinii dwóch z nich – Ewangelickiego Kościoła Niemiec (EKD) oraz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP (KEA). Opinię EKD oparto na dokumentach opublikowanych przez tenże Kościół. Jedynym wyjątkiem jest tu *Du hast mich gebildet im Mutterleibe*². Jest to co prawda tekst wypracowany przez Zjednoczony Kościół Ewangelicko-Luterański Niemiec (VELKD), jednak znajduje się on na liście lektur z dziedziny bioetyki, poleconych przez EKD³, stąd można uznać, że Kościół zgadza się z przedstawionymi w nim poglądami. Na gruncie polskim pierwszorzędne znaczenie mają oficjalne stanowiska KEA, jednak ze względu na ich małą ilość, niezbędne jest korzystanie z prasy ewangelickiej. Brano także pod uwagę treść książki Witolda Benedyktowicza *Co powinniśmy czynić*⁴. Jej autor, choć nie jest luteraninem, to jednak nadal całej etyce ewangelickiej „wyraźnie eklezjalny rys i wskazał jej kierunek działania”⁵. Przy tak znaczącej roli w kształtowaniu ewangelickiej myśli etycznej na gruncie polskim, wzięcie pod uwagę jego myśli zdaje się być uprawomocnione. Na potrzeby niniejszej pracy zostało wydzielonych siedem punktów spornych, w trakcie omawiania których zostanie przedstawione tło dyskusji oraz podejście do danego zagadnienia EKD oraz KEA.

Wartość życia

W myśli chrześcijańskiej wyjątkowa wartość ludzkiego życia wynika z tego, że człowiek, jako jedyna istota, został stworzony na „obraz i podobieństwo Boga”⁶. Określenie to pochodzi z Księgi Rodzaju (zob. np. Gen 1,26-27)⁷. W Starym Testamencie brak jego wyjaśnienia, jednak teolodzy w większości są zgodni, że stwierdzenie to zawsze używane jest w odniesieniu do człowieka jako takiego, bez wyodrębniania poszczególnych ludzkich cech, które miałyby

² *Du hast mich gebildet im Mutterleibe. Biotechnologie als Herausforderung an die Verantwortung des Menschen*, 1986, https://www.evmedizinethik.de/meta_downloads/2483/velkd_du_hast_mich_gebildet_im_mutterleibe_1986.pdf [dostęp: 21.08.2018].

³ *Einverständnis mit der Schöpfung*, [https://archiv.ekd.de/EKDTexte/einverstaendnis_1997_literatur.html] [dostęp: 21.08.2018].

⁴ W. Benedyktowicz, *Co powinniśmy czynić*, Warszawa 1993.

⁵ M. Hintz, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa 2007, s. 338.

⁶ *Gott ist ein Freund des Lebens*, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/arbeitshilfen/AH_076.pdf [dostęp: 21.08.2018].

⁷ Wszystkie cytaty pochodzą z „Biblii Warszawskiej” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Nowy Przekład z języków hebrajskiego i greckiego*, Warszawa 1975).

być rozstrzygające dla stwierdzenia obecności podobieństwa. Inaczej wygląda sprawa w Nowy Testamencie. Według apostoła Pawła, jest tylko jeden prawdziwy obraz Boży – Jezus Chrystus. Bycie obrazem Bożym przysługuje człowiekowi wówczas, gdy zostanie on wszczepiony w ciało Chrystusowe w momencie chrztu⁸. Porównanie staro- i nowotestamentowego rozumienia godności może prowadzić do powstania kwestii spornych. Czy należy uznać podobieństwo Boże za coś, co przysługuje każdemu człowiekowi w sposób niezbywalny, a Chrystus stanowi najwyższe jego ucieleśnienie (rozumienie starotestamentowe), czy też należy mówić o radykalnej odnowie obrazu Bożego w Chrystusie i jego zupełnej utracie przez ludzi ze względu na grzech (rozumienie nowotestamentowe)⁹?

EKD opowiada się w swoich dokumentach za pierwszym rozumieniem, według którego *imago Dei* przysługuje każdemu człowiekowi¹⁰. Na gruncie polskiego ewangelicyzmu rozumienie starotestamentowe także wydaje się bardziej dominujące. W jednym z numerów „Zwiastuna Ewangelickiego” wyłożono Lutrowe rozumienie tego pojęcia. Reformator kojarzył obraz Boży z umiejętnością nawiązywania rozmowy z Bogiem. Dzięki takiemu rozumieniu *imago Dei* jest czymś, co nie wynika z określonej właściwości, którą człowiek mógł nabyć dzięki własnemu wysiłkowi, ale jest niczym niezasłużonym darem¹¹.

Oba Kościoły są zatem zgodne, że każdy człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Tak zdefiniowana pojęciowa baza teologiczna nie zmieniała się na przestrzeni lat.

Z problematyką *imago Dei* ściśle powiązana jest tematyka godności ludzkiej¹². Ta ostatnia różnie była rozumiana na przestrzeni dwóch tysięcy lat historii chrześcijaństwa. W pierwszych wiekach godność przysługiwała każdemu człowiekowi. W późniejszym okresie myśl ta została porzucona na skutek sformułowania nauki o grzechu pierworodnym i całkowitym skażeniu przez niego natury ludzkiej, co w konsekwencji miałoby doprowadzić do utraty godności przez człowieka. Popularne były poglądy, jakoby człowiek, wskutek grzechu, swoją godność zatracił. Na gruncie nauki Lutrowej daje się zauważyć pewną analogię zachodzącą pomiędzy jego rozumieniem usprawiedliwienia

⁸ J. Jervell, *Bild Gottes I*, „Theologische Realenzyklopädie” (TRE), t. VI, red. G. Krause, H.R. Balz, G.L. Müller, Berlin 1980, s. 491-498.

⁹ A. Peters, *Bild Gottes IV*, TRE, t. VI, s. 506-514.

¹⁰ *Gott ist ein Freund des Lebens*, dz. cyt., s. 39-40.

¹¹ J. Sojka, *Kim jest człowiek? – perspektywa filozoficzna i teologiczna*, „Zwiastun Ewangelicki” 2012, nr 12, s. 11-12.

¹² *Gott ist ein Freund des Lebens*, dz. cyt., s. 39.

a godnością, jako darmo danymi darami od Boga. Dzisiejsze powszechne rozumienie godności ludzkiej nie stanowi konsekwencji podobieństwa człowieka do Boga, lecz posiadania rozumu.

W dokumentach EKD można znaleźć zarówno pozytywne, jak i negatywne podejście do pojęcia godności. W negatywnym jej rozumieniu jest ona niezależna od żadnych empirycznie mierzalnych czynników. Godność jest cechą niezbywalną i powszechną, czyli przysługującą wszystkim ludziom niezależnie od płci, predyspozycji intelektualnych, pozycji majątkowej itp.

Na gruncie nauki Lutrowej daje się zauważyć pewną analogię zachodzącą pomiędzy jego rozumieniem usprawiedliwienia a godnością, jako darmo danymi darami od Boga. Dzisiejsze powszechne rozumienie godności ludzkiej nie stanowi konsekwencji podobieństwa człowieka do Boga, lecz posiadania rozumu/bycia istotą rozumną¹³.

W sensie pozytywnym godność pojmuje się w kontekście bycia w relacji z Bogiem, która opiera się nie tylko na dialogu ze Stwórcą, ale także na powołaniu człowieka do zadania, jakim jest reprezentowanie Boga na ziemi. EKD podkreśla, że chrześcijańskie pojmowanie godności jako przysługującej każdemu człowiekowi może również zostać przyjęte przez pozostałą część społeczeństwa, także w świeckim państwie¹⁴.

KEA na temat godności wypowiada się następująco: „żaden z organów nie stanowi o podmiotowości osoby, lecz jedynie niepowtarzalna godność – jedność osoby stanowi o człowieczeństwie”¹⁵. Można tu także zacytować słowa Alfreda Jaguckiego: „Niezwykłą godność nie nadają człowiekowi wysokie umiejętności czy niezwykle talenty, lecz fakt, że jest przez Boga, swego Stwórcę, miłowany”¹⁶. Dla obu stron, niemieckiej i polskiej, ludzka godność jest wartością niezbywalną i niezależną od czynników mierzalnych.

Również w przypadku dyskusji nad obrazem Bożym, EKD i KEA mówią jednym głosem, co stanowi kolejną zasadę teologii ewangelickiej

¹³ W. Huber, *Menschenrechte/Menschenwürde*, „Theologische Realenzyklopädie“ (TRE), t. XXII, red. H.R. Balz, G. Müller, Berlin 1992, s. 578-582.

¹⁴ *Du hast mich gebildet im Mutterleibe*, dz. cyt., s. 15-16.

¹⁵ *W sprawie transplantacji i dawstwa organów*, 2010, https://www.luteranie.pl/o_kosciele/oswiadczenia_kosciola/w_sprawie_transplantacji_i_dawstwa_organow.html [dostęp 21.08.2018].

¹⁶ A. Jagucki, *Dziecko na zamówienie – problemy techniki genetycznej*, „Zwiastun Ewangelicki”, 1998, nr 3, s. 36.

Inne zagadnienie, które należy poddać namysłowi, wiąże się ze stosunkiem do drugiej osoby, jaki powinien mieć każdy chrześcijanin. EKD w dyskusji na ten temat podkreśla, że nikt nie ma prawa orzekać, co stanowi o jakości życia drugiego człowieka¹⁷. Problematykę tę na gruncie polskim szeroko komentuje książka Benedyktowicza, *Zarys etyki ewangelickiej*, gdzie czytamy, między innymi, że nakaz szacunku do życia można oprzeć na przykazaniu: „Nie będziesz zabijał”¹⁸. Obok znaczenia negatywnego posiada ono także pozytywne znaczenie. „Wzywa ono do poszanowania życia ludzkiego i jego potencjału, do nieszkodzenia bliźniemu w taki sposób, który mógłby jego pełnię życia zubożyć i umniejszyć”¹⁹.

Status moralny zarodka

Określenie tego, jaki stosunek powinien mieć chrześcijanin wobec życia drugiej osoby, rodzi kolejne pytanie, czy ludzkiemu zarodkowi przysługują takie same prawa jak człowiekowi narodzonemu, a jeśli tak, to w którym momencie?

U podłoża tej dyskusji leży spór o „kryteria człowieczeństwa zarówno w znaczeniu opisowym (kryteria bycia organizmem biologicznym, należącym do gatunku *Homo sapiens*), jak i w znaczeniu normatywnym (kryteria bycia osobą – członkiem wspólnoty moralnej, którego interesy i prawa należy szanować)”²⁰. W dyskusji nad człowieczeństwem w znaczeniu opisowym można się spotkać z dwoma odmiennymi stanowiskami. Pierwsze zakłada, że ludzkie życie zaczyna się wraz z powstaniem zarodka. Drugie zaś przyjmuje istnienie etapów rozwoju, których specyfika wyklucza możliwość traktowania zarodka jako indywiduum. Jako pierwszą fazę rozwoju zarodka należy wymienić etap bruzdkowania, (jest to „pierwszy okres rozwoju zarodkowego, polegający na wielokrotnym podziale mitotycznym zygoty”²¹), kiedy to rozwój zarodka jest uzależniony od informacji genetycznej matki nawet do fazy ośmiokomórkowej²². Następna kwestia sporna wiąże się z charakterem komórek wczesnego

¹⁷ *Gott ist ein Freund des Lebens*, dz. cyt., s. 41.

¹⁸ W. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 131-133.

¹⁹ Tamże, s. 132.

²⁰ J. Różyńska, *Etyka i wspomagana prokreacja*, dz. cyt., s. 338.

²¹ T. Wasilewski, *Procedura in vitro – technika i konsekwencje*, [w:] *Wobec in vitro. Genetyczne, moralne, filozoficzne, teologiczne i prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego*, red. J. Grzybowski, F. Longchamps de Bérier, Kielce 2017, s. 22.

²² B. Chyrowicz, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Kraków 2015, s. 221-223.

zarodka, które są totipotencjalne, co oznacza, że teoretycznie każda z nich mogłaby dać początek nowemu życiu. Z totipotencjalnością łączy się kolejny problem, mianowicie możliwość samoistnego podziału zygoty na dwa odrębne organizmy. Na wczesnym etapie rozwoju zarodka nie wiemy zatem, ile dzieci może w przyszłości z niego się narodzić. Czy możemy więc o zarodku od pierwszych faz rozwoju mówić jako o osobie?

Spór o moralną wartość zarodka jest logicznie niezależny od powyższej debaty. Z tego, czym jest zarodek, nie wynika w sposób bezpośredni to, jak powinniśmy go traktować. Niektórzy sądzą, że embrion jest osobą moralną i posiada takie same prawa jak każda inna istota ludzka, w szczególności prawo do życia²³. Z kolei inni sądzą, że prawo do życia przysługuje tylko tym, którzy potrafią żywić pragnienie dalszego istnienia. Zarodek, podkreślają zwolennicy tego poglądu, nie jest zdolny do tego, by takie pragnienie żywić, nie przysługuje mu zatem niezbywalne prawo do życia²⁴. Jeszcze inni uważają, że choć zarodek nie posiada póki co osobowości moralnej, to należy mu się ochrona ze względu na potencjał stania się osobą. Istnieją też tacy, którzy głoszą, że „zarodek powinien być traktowany tak samo jak każdy materiał biologiczny pochodzenia ludzkiego”²⁵. O jego wartości ma stanowić cel, do jakiego zostanie on zastosowany²⁶.

W tym sporze EKD jasno deklaruje, że za początek życia oraz moment uzyskania praw moralnych uznaje powstanie zarodka²⁷. Nienarodzone życie musi być poważane i chronione, co powinno być nie tylko zadaniem jednostki, lecz także całego społeczeństwa. Przy takim stosunku do życia może pojawić się pytanie, w jaki sposób EKD odnosi się do aborcji. EKD wyraźnie stwierdza, że przerwanie ciąży jest niezgodne z Bożą wolą. Przerwanie ciąży najczęściej poprzedzone jest wielkim dramatem, stąd kobiety te zasługują na współczucie, a nie na pogardę²⁸.

²³ J. Różyńska, *Etyka i wspomagana prokreacja*, dz. cyt., s. 338.

²⁴ A. Przyłuska-Fischer, *Etyka i przerywanie ciąży*, [w:] *Bioetyka*, dz. cyt., s.316-317; zob. także: M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, [<https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/PPP-504/Michael%20Tooley,%20Abortion%20and%20infanticide.pdf>] [dostęp: 21.08.2018].

²⁵ J. Różyńska, *Etyka i wspomagana prokreacja*, dz. cyt., s. 338.

²⁶ Tamże.

²⁷ *Du hast mich gebildet im Mutterleibe*, dz. cyt., s. 13-17.

²⁸ *Gott ist ein Freund des Lebens*, dz. cyt., s. 44-69.

KEA na ten temat mówi, że: „Kościół luterński głosząc szacunek dla życia, opowiada się za ochroną ludzkiego embrionu”²⁹ oraz „Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP opowiada się zdecydowanie za ochroną życia i to od jego poczęcia. Z biblijnej nauki o Zakonie i Ewangelii bierze jednak wskazanie, że nie on winien wymierzać sprawiedliwość. Ochrona prawna, jej forma i wypełnienie jest rzeczą odpowiedzialności władzy świeckiej: Państwa i jego organów”³⁰. Także w polskiej prasie luterńskiej bezsprzeczna wydaje się teza, że ludzkie życie, które ma własne prawa, zaczyna się w momencie zapłodnienia³¹. Kwestią dyskusyjną na gruncie polskim pozostaje to, czy są (a jeśli tak, to jakie) sytuacje, w których uśmiercenie życia nienarodzonego byłoby usprawiedliwione etycznie. W oficjalnym dokumencie KEA na temat aborcji jest napisane, że sprzeciwia się on aborcji „na życzenie”. Kościół pozostawia prawo wyboru rodzicom oraz konsylium lekarskiemu w przypadku, gdy ciąża zagraża życiu matki. Delikatną kwestią, według Kościoła, pozostaje „aborcja płodu zdegenerowanego na skutek kataklizmu ekologicznego”³². W prasie ewangelickiej, z jednej strony pojawiają się głosy, że uśmiercanie embrionów może być usprawiedliwione nawet w wyjątkowych sytuacjach społecznych³³, z drugiej – że powinno to być dozwolone najwyżej w przypadku, w którym życie powstało wskutek gwałtu lub gdy ciąża zagraża zdrowiu lub życiu matki³⁴. Na łamach polskiej prasy można zauważyć coraz większe zwiężenie akceptowanych przypadków, w których można dokonać aborcji.

Ingerencja w Stworzenie

Przeciwnicy *in vitro* argumentują, że metoda ta jest nie do przyjęcia, z uwagi na jej nienaturalny charakter. Naturę można tu rozumieć na różne sposoby.

²⁹ W sprawie dopuszczalności stosowania metody *in vitro*, 2009, https://www.luteranie.pl/o_kosciele/oswiadczenia_kosciola/w_sprawie_dopuszczalnosci_stosowania_metody_in_vitro.html [dostęp: 21.08.2018].

³⁰ W sprawie ochrony życia, 1991, <https://www.luteranie.pl/o_kosciele/oswiadczenia_kosciola/w_sprawie_ochrony_zycia.html>, [dostęp: 21.08.2018].

³¹ Zob. np. R. Borski, *Życie – Bożą własnością*, cz. 2., „Zwiastun Ewangelicki” 2006, nr 19, s. 6-7; J. Motyka, *Pogląd Kościoła ewangelickiego na sztuczne przerywanie ciąży*, „Kalendarz Ewangelicki 98”, R. 1984, s.117-118.

³² W sprawie ochrony życia, 1991, dz. cyt.

³³ J. H. Thilo, *Świadome macierzyństwo*, „Strażnica Ewangeliczna”, 1960, nr 1516, s. 230.

³⁴ R. Trenkler, *Co piszą inni: Projekt ustawy o aborcji*, „Zwiastun Ewangelicki”, nr 17-18, 1989, s. 250.

Po pierwsze, jako ogół zjawisk zachodzących zgodnie z prawami przyrody. Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że zapłodnienie pozaustrojowe przebiega równie zgodnie z zasadami przyrody, jak zgodnie z nimi przebiega „reakcja termojądrowa czy epidemia grypy”³⁵.

Po drugie, pojęcie „natura” może być rozumiane także jako zbiór wszystkich zjawisk, które są niezależne od ludzkiej ingerencji. Tego rodzaju rozumowanie opiera się jednak na myśleniu, że sposób, w jaki działa natura, jest dobry i właściwy. Czy jednak cierpienie, głód i kataklizmy także nie występują w przyrodzie?

Po trzecie, za naturalne dla człowieka można uznać „wszystko to, co stanowi przejaw właściwych dla *Homo Sapiens* zdolności i dyspozycji”³⁶. Przy takich założeniach, zapłodnienie pozaustrojowe jest jednak nawet bardziej naturalne niż rozmnażanie za pośrednictwem stosunku płciowego, wszak ten pierwszy „rodzaj prokreacji jest chciany, świadomy, celowy”³⁷.

Po czwarte, przeciwnicy *in vitro* odwołują się do prawa naturalnego, którego interpretacja bywa problematyczna. Pojawia się pytanie jakie zachowania mają pod to prawo podpadać a jakie nie.

Z powyższej analizy wynika, że mówienie o *in vitro* jako o czymś nienaturalnym, ma sens jedynie w przypadku określonego rozumienia prawa naturalnego³⁸.

Ze strony niemieckiej należałoby tu przywołać dokument *Du hast mich gebildet im Mutterleibe*. Pada w nim pytanie o to, czy godność Stwórcy nie powinna również objawiać się w tym, że istnieją takie aspekty życia, które są wolne od ingerencji człowieka. Czy taką właśnie sferą nie powinien być proces powstawania życia? Pojawia się również jasna deklaracja – granica między Stwórcą a Stworzeniem nie powinna zostać przekroczona³⁹. Tekst ten ma jednak ponad trzydzieści lat, brak jest późniejszego dokumentu, który by tak wyraźnie wypowiedział się na temat tego zagadnienia. Czy oświadczenie wypowiedziane przez EKD nie utraciło swego znaczenia i aktualności na tyle, by nie wymagało ono rewizji po tak długim okresie czasu? Czy też rozważanie tematu naturalności metody *in vitro* stało się z czasem nieistotne? Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że mimo porzucenia linii argumentacyjnej odwołującej się do ingerencji w naturę,

³⁵ J. Różyńska, *Etyka i wspomagana prokreacja*, dz. cyt., s. 335-336.

³⁶ Tamże, s. 336.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 335-337.

³⁹ *Du hast mich gebildet im Mutterleibe*, dz. cyt., s. 7-8.

w nowszych wypowiedziach EDK nie zmieniło się jego stanowisko co do metody *in vitro*. Wciąż jest ona oceniana negatywnie.

Także na gruncie polskim jedyne teksty, które w sposób bezpośredni odnoszą się do tego tematu, pochodzą z lat osiemdziesiątych XX w. Jednak w tym przypadku, głosy, które pojawiły się w tej dyskusji, znacząco się od siebie różnią. Z jednej strony, należałoby tutaj przywołać artykuł Jana Motyki, który podkreśla, że Bóg upoważnił człowieka do wkraczania w naturalny stan przyrody. Według niego prokreacja jest ściśle związana z przyrodą i można traktować ją na równi z jej opanowaniem⁴⁰. Z drugiej strony, na gruncie polskiego luteranizmu pojawiły się głosy bardzo krytyczne wobec ingerencji w Stworzenie. Alfred Jagucki przestrzega przed zaburzoną relacją do Boga i środowiska, a także przed podejmowaniem czynności, których konsekwencji nie możemy przewidzieć⁴¹. Czy zatem próba określenia dzisiejszego podejścia KEA do problemu ingerencji w naturę jest tak samo skomplikowana jak w przypadku EKD? Odpowiedź jest przecząca. W dokumencie o *in vitro* KEA jasno deklaruje, że jest pozytywnie nastawiony do możliwości zapłodnienia pozaustrojowego⁴². Gdyby uważał metodę *in vitro* za nieusprawiedliwioną ingerencję w naturę, to nie mógłby odnosić się do niej pozytywnie. Dlatego można uznać, że na gruncie polskiego luteranizmu nie uważa się *in vitro* za nieusprawiedliwioną ingerencję w naturę.

Problem zarodków nadliczbowych

W trakcie zabiegu zapłodnienia pozaustrojowego tworzy się zazwyczaj więcej zarodków niż planuje się później zagnieździć w macicy kobiety. Jednym z powodów takiego postępowania jest chęć „posiadania embrionów na zapas”⁴³, które potem zostaną poddane procesowi kriokonserwacji („jest to zatrzymanie procesów zachodzących w gametach lub zarodkach na czas praktycznie nieograniczony poprzez zanurzenie w ciekłym azocie o temperaturze

⁴⁰ J. Motyka, *Pogląd Kościoła ewangelickiego na sztuczne przerywanie ciąży*, dz. cyt., s. 115.

⁴¹ J. Motyka, *Pogląd Kościoła ewangelickiego na sztuczne przerywanie ciąży*, dz. cyt. A. Jagucki, *Dziecko na zamówienie – problemy techniki genetycznej*, art. cyt., s. 36.

⁴² J. Motyka, *Pogląd Kościoła ewangelickiego na sztuczne przerywanie ciąży*, dz. cyt. W sprawie dopuszczalności stosowania metody *in vitro*, dz. cyt.

⁴³ J. Motyka, *Pogląd Kościoła ewangelickiego na sztuczne przerywanie ciąży*, art. cyt. W. Galewicz, *Etyczne dyskusje wokół prokreacji*, [w:] *Początki ludzkiego życia. Antologia bioetyki*, t. II, red. W. Galewicz, Kraków 2010, s. 45.

około -200°C ⁴⁴). Już sama metoda kriokonserwacji wzbudza zastrzeżenia niektórych środowisk, na przykład Kościoła katolickiego. Uważa on, że sama procedura zamrażania zarodków „stanowi obrazę dla szacunku należnego istotom ludzkim”⁴⁵. Zwolennicy kriokonserwacji nie widzą w tej metodzie niczego, co by miało w niej stanowić obrazę wobec zarodków. Dodatkowym argumentem na rzecz kriokonserwacji miałby być fakt, że w przypadku nieudanej próby implantacji nie ma potrzeby powtarzania inwazyjnego zabiegu pobierania komórek jajowych. Spośród powstałych w ten sposób zapasowych zarodków, tylko część zostaje wykorzystana w celu implantacji. Pojawia się zatem pytanie, co należałoby zrobić z pozostałymi, które nie zostały i nie będą już użyte w celu prokreacji.

Kolejnym powodem tworzenia „nadliczbowych” zarodków jest chęć umieszczenia w układzie rozrodczym kobiety równocześnie kilku zapłodnionych komórek, by w ten sposób zwiększyć szansę na zagnieżdżenie się jednej z nich⁴⁶. Według niektórych środowisk (np. Kościoła katolickiego) technika przeniesienia kilku embrionów, przy założeniu, że niektóre z nich się nie zagnieżdżą, jest ich instrumentalnym traktowaniem⁴⁷.

Jeszcze inną przyczyną tworzenia „nadliczbowych” zarodków jest chęć poddania ich selekcji w drodze obserwacji mikroskopowej czy też diagnostyki preimplantacyjnej⁴⁸. Problematyka związana z tym zagadnieniem zostanie omówiona w dalszej części artykułu.

Niemieckie prawo, pod groźbą kary do trzech lat więzienia, zakazuje tworzenia więcej niż trzech zarodków w trakcie jednego cyklu. Wszystkie uzyskane zarodki muszą zostać zaimplantowane w ciało matki⁴⁹. W Polsce zaś „dopuszcza się zapłodnienie nie więcej niż sześciu żeńskich komórek rozrodczych, chyba że ukończenie przez biorczynię 35. roku życia lub wskazania medyczne

⁴⁴ T. Wasilewski, art. cyt., s. 35.

⁴⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, 1987, pkt I 6, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_pl.html, [dostęp: 21.08.2018].

⁴⁶ W. Galewicz, *Etyczne dyskusje wokół prokreacji*, art. cyt., s. 44-51.

⁴⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, pkt 15, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_pl.html [dostęp: 21.08.2018].

⁴⁸ W. Galewicz, *Etyczne dyskusje wokół prokreacji*, art. cyt., s. 53.

⁴⁹ *Gesetz zum Schutz von Embryonen (Embryonenschutzgesetz - ESchG)*, § 1, ust. 1. pkt. 3-4, <https://www.gesetze-im-internet.de/eschg/BJNR027460990.html> [dostęp: 21.08.2018].

wynikające z choroby współistniejącej z niepłodnością lub dwukrotnego nieskutecznego wcześniejszego leczenia metodą zapłodnienia pozaustrojowego uzasadniają zapłodnienie większej ich liczby”⁵⁰.

EKD nie wyraża zgody na tworzenie nadliczbowych zarodków, jeśli miałyby one zostać zniszczone, oddane innej parze⁵¹ bądź przeznaczone do badań naukowych. Badania nad zarodkiem są dozwolone jedynie wtedy, gdy ich celem jest podtrzymanie konkretnego życia⁵². Ulepszenie metody powinno iść w kierunku ograniczenia liczby zapładnianych komórek⁵³.

KEA wyraża w swoich dokumentach sprzeciw wobec „tworzenia i przechowywania zamrożonych embrionów nadliczbowych bez wyraźnego celu późniejszej implantacji do organizmu matki”⁵⁴. Sprzeciwia się także wykorzystywaniu zarodków do celów badawczych⁵⁵. Opinia taka zostaje wyrażona także w prasie ewangelickiej⁵⁶. Stanowisko to nie uległo zmianie na przestrzeni lat.

Diagnostyka preimplantacyjna

Pod koniec lat osiemdziesiątych XX w. pojawiła się genetyczna diagnostyka preimplantacyjna⁵⁷ (*Preimplantation Genetic Diagnosis*, PGD), która jest metodą pozwalającą na genetyczną analizę zarodków przed ich zaimplantowaniem w macicy matki. Embriony, które posiadają wady genetyczne bądź innego rodzaju defekty, zazwyczaj nie zostają przeznaczone do implantacji, ale niszczone lub przekazywane na użytek badań. Głównym argumentem zwolenników przeprowadzania PGD jest możliwość wczesnego wykrycia wad genetycznych zarodka, co pozwoliłoby uniknąć implantowania uszko-

⁵⁰ Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności. Tekst ujednolicony, Dz. U. 2017 poz. 865, art. 9 ust. 2.

⁵¹ Temat korzystania z gamet osób trzecich zostanie szerzej omówiony w dalszej części pracy.

⁵² *Gott ist ein Freund des Lebens*, dz. cyt., s. 64-65.

⁵³ *Stellungnahme der EKD zum Diskussionsentwurf eines Gesetzes zum Schutz von Embryonen* 1986, s. 5, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/1035/ekd_-_stellungnahme_embryonenschutzgesetz_1986.pdf [dostęp: 21.08.2018].

⁵⁴ *W sprawie dopuszczalności stosowania metody in vitro*, dz. cyt.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ A. Jagucki, *Dziecko na zamówienie – problemy techniki genetycznej*, dz. cyt., s. 36; R. Borski, art. cyt., s.7.

⁵⁷ J. Różyńska, *Etyka i diagnostyka przedurodzeniowa*, [w:] *Bioetyka*, dz. cyt., s. 346.

dzonemu embrionu i co mogłoby stanowić alternatywę dla ewentualnej późniejszej aborcji. Jednocześnie eliminacja genetycznie uszkodzonych zarodków doprowadziłaby do poprawy kondycji zdrowotnej społeczeństwa oraz do zmniejszenia sporych wydatków na opiekę zdrowotną⁵⁸. Krytycy stosowania tej metody podkreślają, że prowadzi ona do niszczenia niechcianych zarodków. PGD ma również, według nich, dyskryminacyjny charakter, przeciwko któremu protestują obrońcy praw osób niepełnosprawnych⁵⁹.

Może dojść do takiej sytuacji, kiedy to rodzice, dzięki PGD, umyślnie doprowadzą do narodzin chorego dziecka, skazując tym samym swoje przyszłe potomstwo na życie z ciężką chorobą. Tego rodzaju przypadki mogą się zdarzyć, kiedy na przykład oboje rodzice są niepełnosprawni i chcą, by dziecko było w tym aspekcie podobne do nich⁶⁰. Według ludzi ze środowisk konserwatywnych, diagnostyka preimplantacyjna jest traktowaniem potomstwa jako „jednego z produktów”, wybieramy najbardziej nam odpowiadający⁶¹.

Niemieckie prawo, pod groźbą kary do roku więzienia, zabrania dokonywania diagnostyki preimplantacyjnej. Jedynymi przypadkami, kiedy zakaz ten nie obowiązuje są: a) wysokie prawdopodobieństwo wystąpienia choroby genetycznej u zarodka, ze względu na jej występowanie u przynajmniej jednego z rodziców, oraz b) badanie zarodków pod kątem występowania chorób, które doprowadziłyby do wewnątrzmacicznego obumarcia płodu lub poronienia⁶². W Polsce stosowanie PGD jest dozwolone jedynie wówczas, gdy istnieją ku temu wskazania medyczne lub „gdy wybór taki pozwala uniknąć ciężkiej, nieuleczalnej choroby dziedzicznej”⁶³. W pozostałych przypadkach zastosowanie tej procedury jest obciążone karą do dwóch lat pozbawienia wolności⁶⁴.

Wiele dokumentów EKD zwraca uwagę na zagrożenia, jakie może za sobą nieść powszechna akceptacja PGD. Rodzice w przypadku, w którym

⁵⁸ M. Machinek, *Diagnostyka preimplantacyjna*, [w:] *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszała, Radom 2009, s. 150-152.

⁵⁹ J. Różyńska, *Etyka i diagnostyka przedurodzeniowa*, dz. cyt., s. 347+348.

⁶⁰ R.M. Green, *Autonomia rodziców a obowiązek niewyrządzenia genetycznej szkody*, [w:] *Antologia Bioetyki*, t. II, red. W. Galewicz, Kraków, 2010, s. 374-375.

⁶¹ J. Różyńska, *Etyka i diagnostyka przedurodzeniowa*, [w:] *Bioetyka*, dz. cyt., s. 350.

⁶² *Gesetz zum Schutz der Embryonen (Embryonenschutzgesetz-ESchG)*, § 3a, ust. 1-2, dz. cyt.

⁶³ *Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności. Tekst ujednolicony*, Dz.U. 2017 poz. 865, art. 26, ust. 1-2.

⁶⁴ Tamże, art. 82.

narodziłoby się dziecko niepełnosprawne, mogliby zostać oskarżeni o „grzech zaniedbania” – przecież posiadali narzędzia do tego, by uniknąć choroby⁶⁵. Dodatkowo same osoby niepełnosprawne otrzymałyby sygnał, że choroba, którą oni noszą, może usprawiedliwiać niszczenie zarodków⁶⁶. Punktem spornym w dokumentach EKD pozostaje pytanie, czy są sytuacje wyjątkowe, w których można stosować PGD. Przeciwnicy jakiegokolwiek stosowania tej metody przywołują fakt, że z góry zakłada ona niszczenie nieprawidłowo rozwiniętych zarodków⁶⁷. Nie wierzą oni również, że początkowe przyzwolenie na diagnostykę preimplantacyjną, jedynie w rzadkich przypadkach, nie doprowadziłoby ostatecznie do powszechnego stosowania tej metody⁶⁸. Często przywoływany argument, jakoby PGD pozwalało uniknąć cierpienia związanego z ewentualną aborcją chorego płodu, przeciwnicy uważają za nietrafiony⁶⁹. Drugie stanowisko reprezentowane w dokumentach EKD głosi, że istnieją wyjątkowe sytuacje, w których stosowanie PGD jest uzasadnione. Podział zarodków powinien jednak wówczas przebiegać nie na linii: godny życia – niegodny życia, ale na linii: zdolny do życia – niezdolny do życia⁷⁰. Na gruncie polskim trudno o źródła, które poruszałyby to zagadnienie.

⁶⁵ *Ethische Überlegungen zum Umgang mit der Präimplantationsdiagnostik*, 2003, s. 13, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/7633/westfalen_-_pid_-_ethische_ueberlegungen_2003.pdf [dostęp: 21.08.2018].

⁶⁶ *Eckpunkte des Diakonischen Werkes der EKD zu Fragen der Biomedizin und der Bioethik*, 2002, s. 3. https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/949/dw_ekd_-_eckpunkte_-_zu_fragen_der_biomedizin_2002.pdf [dostęp: 21.08.2018].

⁶⁷ *Pressemitteilung. Ratvorsitzender der EKD bekräftigt Ablehnung der Präimplantationsdiagnostik (PID)*, 2003, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/11542/ekd_-_pm_-_pid_2003.pdf [dostęp: 21.08.2018].

⁶⁸ *Eckpunkte des Diakonischen Werkes der EKD zu Fragen der Biomedizin und der Bioethik*, dz. cyt., s. 4.

⁶⁹ Tamże, s. 4, a także: *Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen*, 2002, s. 23, <https://www.evmedizinethik.de/pages/themen/grundfragen_theologischer_ethik/themenfelder/menschenwuerde_menschenbild/index.php?ACTION=downloadGET&ID=89130> [dostęp: 21.08.2018].

⁷⁰ *Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Präimplantationsdiagnostik (PID)*, 2011, s. 3, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/8683/-ekd_-_stellungnahme_pid_15-2-2011.pdf [dostęp: 21.08.2018].

Korzystanie z gamet osób trzecich oraz z usług matki zastępczej

„Czy etyczne jest powołanie do istnienia człowieka z zamiarem oddania go w cudze ręce”⁷¹? Pytanie to zdaje się być podstawowym, zarówno w dyskusji na temat macierzyństwa zastępczego (tzw. surogactwa), jak i korzystania z gamet osób trzecich przy zapłodnieniu metodą *in vitro*. Pojawia się tu także pytanie, czy *in vitro* powinno być dostępne dla ludzi samotnych. Teoretycznie kobieta może skorzystać z nasienia anonimowego dawcy, ale też samotny mężczyzna może zawrzeć umowę o macierzyństwo zastępcze, jeśli pragnie on potomka. Macierzyństwo zastępcze opiera się na umowie podpisanej przez zainteresowanych. Może jednak zaistnieć wiele sytuacji, w których pierwotna umowa zostanie zaburzona, choćby wtedy, gdy dziecko okazuje się niepełnosprawne. Problematyczna jest również sytuacja, gdy strona otrzymująca dziecko (np. samotny mężczyzna) umrze, albo też jeśli zamiast jednego dziecka na świat przyjdą dwa, a nawet troje⁷².

Zwolennicy legalizacji surogactwa wskazują na to, że wskutek macierzyństwa zastępczego zyskują wszystkie strony. Mąż i żona otrzymują dziecko choć częściowo z nimi spokrewnione, matka zastępcza, oprócz pieniędzy otrzymanych za usługę, otrzymuje również szacunek należny matce, jak i może się cieszyć możliwością ofiarowania innej parze dziecka, dziecko zaś nie przyszłoby na świat bez tej umowy⁷³. Przeciwnicy dawstwa gamet bądź surogactwa podkreślają, że zawilości związane z kontraktem mogą doprowadzić do walk o prawo do dziecka. Może ono także być sposobem wykorzystywania słabszych finansowo kobiet⁷⁴. Ponadto należy wziąć pod uwagę sytuacje, kiedy dzieci, w późniejszym okresie swojego życia, rozpaczliwie zaczynają poszukiwać swoich biologicznych korzeni.⁷⁵

Niemieckie prawo zabrania zapłodnienia komórki jajowej, która ma zostać zaimplantowana do ciała kobiety, od której nie pochodzi owa komórka. Zabronione także jest doprowadzanie metodą zapłodnienia pozaustrojowego do ciąży u osoby, która ma zamiar odegrać rolę matki zastępczej. Karę w tym

⁷¹ H.T. Krimmel, *Argument przeciwko rodzicielstwu zastępczemu*, [w:] *Początki ludzkiego życia. Antologia bioetyki*, dz. cyt., s. 337.

⁷² H.T. Krimmel, *Argument przeciwko rodzicielstwu zastępczemu*, art. cyt. s. 337-343.

⁷³ J.A. Robertson, *Matki zastępcze: nowsza odłona nienowych dylematów*, [w:] *Początki ludzkiego życia. Antologia bioetyki*, dz. cyt., s. 354-355.

⁷⁴ H.T. Krimmel, *Argument przeciwko rodzicielstwu zastępczemu*, art. cyt., s. 337-347.

⁷⁵ Istnieją nawet organizacje, których celem jest pomoc w znalezieniu biologicznych rodziców bądź rodzeństwa, np. por. <<https://www.donorsiblingregistry.com>>[dostęp: 21.08.2018].

przypadku ponosi jedynie lekarz⁷⁶. Zakazane jest również pośredniczenie w procesie kontaktowania matki zastępczej z osobami, które pragną przyjąć dziecko⁷⁷. Za matkę zostaje uznana kobieta, która urodziła dziecko, za ojca zaś jej mąż, jednak za jej zgodą może nim zostać uznany ktoś, kto nie jest jej mężem⁷⁸. W Polsce, w przypadku zapłodnienia heterologicznego (jest to „pozaustrojowe zapłodnienie kobiety nasieniem pobranym od dawcy innego niż mąż/partner”⁷⁹), za matkę również zostaje uznana kobieta, która urodziła dziecko⁸⁰, ojcem zaś zostaje uznany jej mąż bądź partner⁸¹. Musi on wyrazić zgodę na zapłodnienie w przypadku, w którym gameta pochodzi od anonimowego dawcy⁸². Zarówno kobieta, jak i mężczyzna mogą być dawcami gamet⁸³, a nawet zarodka⁸⁴. Dawstwo musi być jednak na rzecz anonimowej biorczyńi. Nie można także być dawcą gamet do zapłodnienia innego niż partnerskie⁸⁵, jak i w sytuacji, w której z gamet danego dawcy urodziło się już dziesięcioro dzieci⁸⁶.

EKD wyraźnie odradza korzystanie z gamet osób trzecich bądź surogatki. Według Kościola, praktyka ta może doprowadzić do napięć w rodzinie

⁷⁶ *Gesetz zum schutz von embryonen (Embryonenschutzgesetz – EschG*, § 1, ust. 1. pkt., 1. 1. 1, 2, 7 oraz 1.3.1 i 2, dz. cyt.

⁷⁷ *Gesetz über die Vermittlung der Annahme als Kind und über das Verbot der Vermittlung von Ersatzmüttern (Adoptionsvermittlungsgesetz - AdVermiG)*, § 13a, https://www.gesetze-im-internet.de/advermig_1976/BJNR017620976.html [dostęp: 21.08.2018]

⁷⁸ *Bürgerliches Gesetzbuch (BGB)*, § 1591-N1592, <https://www.gesetze-im-internet.de/bgb/BGB.pdf> [dostęp: 21.08.2018].

⁷⁹ T. Wasilewski, art. cyt., s. 26.

⁸⁰ *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz.U. 1964, nr 9, poz. 59, art. 61⁹.

⁸¹ *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz.U. 1964, nr 9, poz. 59, art. 75¹.

⁸² *Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności. Tekst ujednoczony*, Dz. U. 2017, poz. 865, art. 20, ust. 1, pkt 2.

⁸³ Tamże, art. 18, ust. 2-3.

⁸⁴ *Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności. Tekst ujednoczony*, Dz. U. 2017, poz. 865, art. 36.

⁸⁵ Ustawa definiuje „dawstwo partnerskie” w następujący sposób: „przekazanie komórek rozrodczych przez dawcę – mężczyznę w celu zastosowania ich w procedurze medycznie wspomaganą prokreacji u biorczyńi pozostającej z dawcą w związku małżeńskim albo we wspólnym pożyciu potwierdzonym zgodnym oświadczeniem dawcy i biorczyńi; w dawstwie partnerskim stosowane są komórki rozrodcze biorczyńi” (*Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności. Tekst ujednoczony*, Dz. U. 2017, poz. 865, art. 2, ust. 1, pkt 8).

⁸⁶ *Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności. Tekst ujednoczony*, Dz. U. 2017, poz. 865, art. 18, ust. 1, pkt 5.

w przypadku zapłodnienia heterologicznego⁸⁷. Zapłodnienie heterologiczne jest również uważane za złamanie wierności i wzajemnej wyłączności małżeńskiej. EKD za matkę uznaje kobietę, która urodziła dziecko. Kościół ostrzega także przed możliwością wykorzystywania biedniejszych kobiet, które odgrywają rolę surogatki. EKD uważa porównanie surogactwa do adopcji za niewłaściwe. W przypadku adopcji oddzielenie rodzicielstwa społecznego od biologicznego jest przykrą koniecznością, a w przypadku surogactwa bądź korzystania z gamet osób trzecich jest ono zakładane z góry⁸⁸.

KEA zdecydowanie sprzeciwia się zarówno korzystaniu z gamet osób trzecich, jak i praktyce surogactwa. Kościół w swoim dokumencie podkreśla, że prawo do korzystania z metody *in vitro* powinny mieć wyłącznie małżeństwa⁸⁹.

Wpływ *in vitro* na dziecko oraz rodzinę

Czy *in vitro* może źle wpływać na zdrowie dziecka poczętego tą metodą? Jaki może mieć ona wpływ na jego psychikę? Czy może posiadać negatywny wpływ na relacje wewnątrz rodziny?

Jeśli chodzi o zdrowie fizyczne dzieci urodzonych po zapłodnieniu pozaustrojowym, to rzeczywiście można zaobserwować większą częstotliwość występowania chorób wrodzonych niż w przypadku dzieci urodzonych w wyniku ciąży spontanicznych (8,3% vs 5,8%). Badania wykazują jednak, że jest to związane z samym zjawiskiem niepłodności i towarzyszącymi jej objawami, a nie z procedurą *in vitro*. Współczesne społeczeństwa zachodnie nie zabraniają mieć potomstwa rodzicom z chorobami genetycznymi. Czy słusznym byłoby zakazywanie tego kobietom, które ze względu na swoją niepłodność narażają dziecko na chorobę?

Przeciwnicy *in vitro* w dyskusji nad wpływem tej metody na psychikę dziecka najczęściej podnoszą argument, że *in vitro* pozwala także osobom samotnym bądź parom homoseksualnym na posiadanie potomstwa, a dziecko,

⁸⁷ *Stellungnahme der EKD für die Anhörung des Rechtsausschusses des Deutschen Bundestages zum Embryonenschutzgesetz am 9. März 1990*, 1990, s. 7. https://www.evmedizinethik.de/meta_downloads/1034/ekd_stellungnahme_embryonenschutzgesetz_1990.pdf [dostęp: 21.08.2018].

⁸⁸ *Zur Achtung vor dem Leben. Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin, Kundgebung der Synode der EKD*, Berlin 1987, s. 13, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/931/ekd_-_zur_achtung_vor_dem_leben_1987_-_cd-rom.pdf [dostęp: 12.08.2018].

⁸⁹ *W sprawie dopuszczalności stosowania metody in vitro*, dz. cyt.

według nich, nie powinno się wychowywać w takich warunkach⁹⁰. Przeciwnicy zwracają także uwagę na komplikacje, które mogą nastąpić w wyniku błędów w procedurze. Tak na przykład, w 2014 r., w jednym ze szczecińskich szpitali „rodzicom starającym się o dziecko metodą *in vitro* przez pomyłkę dokonano transferu do macicy dziecka innej genetycznej pary, które na dodatek urodziło się z poważną wadą rozwojową”⁹¹. Według niektórych oponentów, *in vitro* doprowadzi do patrzenia na dziecko jak na produkt, który można kupić⁹².

Kobieta przed zabiegiem jest poddawana kilkumiesięcznemu działaniu stymulacji hormonalnej, dodatkowo pobranie komórek jajowych jest zabiegiem inwazyjnym. W rozważaniach na temat *in vitro* nie wolno zatem zapomnieć o kobiecie i o tym, co ona przeżywa.

W dokumencie *Du hast mich gebildet im Mutterleibe* pojawia się pytanie, jaki wpływ na psychikę dziecka będzie mogła mieć świadomość, że swoje istnienie zawdzięcza technicznym możliwościom oraz działaniom lekarzy. Pojawia się również pytanie, czy dalszy rozwój biotechnologii doprowadzi do instrumentalnego traktowania życia⁹³. W nowszych dokumentach zostaje zaś podkreślone to, jak wielkim obciążeniem dla kobiety może być zapłodnienie pozaustrojowe⁹⁴.

Po stronie polskiej jasno twierdzi się, że „Kościół luterański w Polsce nie podziela zastrzeżeń, wedle których *in vitro* grozi traktowaniem dziecka jako »jednego z dóbr konsumpcyjnych«”⁹⁵. KEA podkreśla także, że fakt posiadania, czy nieposiadania dzieci, nie stanowi o wartości małżeństwa⁹⁶. Oba Kościoły niewiele dyskusji poświęciły na omówienie wpływu *in vitro* na potomstwo bądź rodzinę. Nie poruszają również problemu relacji dziecka narodzonego, w wyniku zapłodnienia pozaustrojowego do swojego rodzeństwa, które przyszło na świat w wyniku stosunku płciowego.

⁹⁰ J. Różyńska, *Etyka i wspomagana prokreacja*, dz. cyt., s. 340-342.

⁹¹ J. Salij, *Teologiczna ocena zapłodnienia in vitro*, [w:] *Wobec in vitro*, dz. cyt., s. 220.

⁹² P. Morciniec, *Homo Reproductus. Antropologia „z probówki” contra godność człowieka*, s. 2, <http://morciniec.mplay.net.pl/joomla/pdf/reproductus.pdf> [dostęp: 21.08.2018].

⁹³ *Du hast mich gebildet im Mutterleibe*, dz. cyt. s. 12-23.

⁹⁴ *Von der Würde und der Verantwortung von Frauen*, 2002, s. 4, https://www.ev-medizin-ethik.de/meta_downloads/952/ev._frauenarbeit_von_der_wuerde_von_frauen_2002.pdf [dostęp: 21.08.2018].

⁹⁵ *W sprawie dopuszczalności stosowania metody in vitro*, dz. cyt.

⁹⁶ Tamże, a także J. Motyka, *Małżeństwo w świetle Słowa Bożego*, „Kalendarz Ewangelicki” 1978, s. 97-106.

Podsumowanie

Po dokonaniu porównania opinii obu Kościołów dochodzimy do wniosku, że jedyne istotne różnice między nimi dotyczą rozumienia ingerencji w naturę. Pomimo faktu, że w przypadku większości punktów spornych Kościoły mają taki sam stosunek do nich, to tylko KEA odnosi się pozytywnie do możliwości, jakie daje *in vitro*, EKD zaś negatywnie. Ostatecznie Kościoły mogłyby zgodzić się na wspólną deklarację, gdyby uznano, że zapłodnienie pozaustrojowe powinno być dopuszczalne tylko wtedy, gdy nie dojdzie do zniszczenia żadnego z zarodków. EKD widzi takie rozwiązanie jako jedyne, na które może się w ostateczności zgodzić. KEA zaś afirmatywnie podchodzi do *in vitro*, uznając tę metodę za dopuszczalną przy założeniu, że w trakcie jej zastosowania zostaną zachowane pewne określone zasady. Oba podejścia są w pełni uzasadnione, jeśli rozpatrywać je z pozycji wyżej omawianej argumentacji co do zaprezentowanych punktów spornych zapłodnienia pozaustrojowego. Jak wynika z niniejszego artykułu, nawet tak duża zgodność nie musi prowadzić do identycznego ustosunkowania się do samego zabiegu. Może to oznaczać, że obok opinii dotyczących zagadnień spornych istnieją jeszcze inne przesłanki, które mają wpływ na ostateczne podejście do *in vitro*. EKD większość swoich dokumentów bioetycznych w ostatnich latach tworzył w zespole z Kościołem katolickim, który ma jednoznacznie negatywny stosunek do zapłodnienia pozaustrojowego. Może się zatem pojawić pytanie, czy EKD byłby równie konserwatywny, gdyby dokumenty bioetyczne tworzył samodzielnie? Znalezienie odpowiedzi na to pytanie jest jednak niemożliwe. KEA zaś, będąc Kościołem mniejszościowym, może odczuwać potrzebę pozytywnego odróżnienia się od Kościoła większościowego, poprzez bycie liberalną alternatywą wobec jego konserwatywnej pozycji.

Bibliografia

1. Benedyktowicz W., *Co powinniśmy czynić*, Warszawa 1993.
2. Borski R., *Życie – Bożą własności*, cz. 2., „Zwiastun Ewangelicki”, 2006, nr 19, s.6-8.
3. *Bürgerliches Gesetzbuch (BGB)*, § 1591-N1592, <https://www.gesetze-im-internet.de/bgb/BGB.pdf> [dostęp: 21.08.2018].
4. Chyrowicz B., *Bioetyka. Anatomia sporu*, Kraków 2015.
5. *Du hast mich gebildet im Mutterleibe. Biotechnologie als Herausforderung an die Verantwortung des Menschen*, 1986, https://www.evmedizinethik.de/meta_downloads/2483/velkd__du_hast_mich_gebildet_im_mutterleibe_1986.pdf [dostęp: 21.08.2018].
6. *Eckpunkte des Diakonischen Werkes der EKD zu Fragen der Biomedizin und der Bioethik*, 2002, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/949/dw_ekd_-_eckpunkte_zu_fragen_der_biomedizin_2002.pdf [dostęp: 21.08.2018].

7. *Einverständnis mit der Schöpfung*, https://archiv.ekd.de/EKD-Texte/einverstaendnis_1997_literatur.html [dostęp: 21.08.2018].
8. *Ethische Überlegungen zum Umgang mit der Präimplantationsdiagnostik*, 2003, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/7633/westfalen_-_pid_-_ethische_ueberlegungen_2003.pdf, [dostęp: 21.08.2018].
9. Galewicz W., *Etyczne dyskusje wokół prokreacji*, [w:] *Początki ludzkiego życia. Antologia bioetyki*, t. II, red. nauk. W. Galewicz, Kraków 2010, s. 9-75.
10. *Gesetz über die Vermittlung der Annahme als Kind und über das Verbot der Vermittlung von Ersatzmüttern (Adoptionsvermittlungsgesetz - AdVermiG)*, <https://www.gesetze-iminternet.de/advermig_1976/BJNR017620976.html> [dostęp: 21.08.2018].
11. *Gesetz zum Schutz von Embryonen (Embryonenschutzgesetz – EschG)*, <https://www.gesetze-im-internet.de/eschg/BJNR027460990.html>, [dostęp: 21.08.2018].
12. *Gott ist ein Freund des Lebens*, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/arbeitshilfen/AH_076.pdf [dostęp: 21.08.2018].
13. Green R.M., *Autonomia rodziców a obowiązki niewyrządzania genetycznej szkody*, [w:] *Początki ludzkiego życia. Antologia Bioetyki*, t. 2, red. W. Galewicz, Kraków, 2010, s. 371-397.
14. Hintz M., *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa 2007.
15. Huber W., *Menschenrechte/Menschenwürde*, [w:] „Theologische Realenzyklopädie“, Berlin, 1992, t. 12, red. H. R. Balz, G. Müller, s. 577-602.
16. *Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen*, 2002, https://www.ev-medizinethik.de/pages/themen/grundfragen_theologischer_ethik/themenfelder/menschenwuerde_menschenbild/index.php?ACTION=downloadGET&ID=89130 [dostęp: 21.08.2018].
17. Jagucki A., *Dziecko na zamówienie – problemy techniki genetycznej*, „Zwiastun Ewangelicki”, 1998, nr 3, s. 35-36.
18. Jervell J., *Bild Gottes I*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, t. 6, Berlin, 1980, red. G. Krause, H.R. Balz, G.L. Müller. s. 491-498.
19. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz.U. 1964, nr 9, poz. 59.
20. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, pkt 15, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_pl.html [dostęp: 21.08.2018].
21. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, 1987, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_pl.html [dostęp: 21.08.2018].
22. Krimmel H.T., *Argument przeciwko rodzicielstwu zastępczemu*, [w:] *Początki ludzkiego życia. Antologia bioetyki*, t. 2, red. W. Galewicz, Kraków 2010, s. 337-343.
23. Machinek M., *Diagnostyka preimplantacyjna*, [w:] *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszała, Radom 2009, s. 150-155.
24. Morciniec P., *Homo Reproductus. Antropologia „z próbówki” contra godność człowieka*, s. 2, <http://morciniac.mplay.net.pl/joomla/pdf/reproductus.pdf> [dostęp: 21.08.2018].

25. Motyka J., *Małżeństwo w świetle Słowa Bożego*, „Kalendarz Ewangelicki” 1978, s. 97-106.
26. Motyka J., *Poglądy Kościoła ewangelickiego na sztuczne przerywanie ciąży*, „Kalendarz Ewangelicki”, R. 98, 1984, s. 114-121.
27. Peters A., *Bild Gottes IV*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 6, Berlin, 1980, red. G. Krause, H. R. Balz, G. L. Müller, s. 506-514.
28. *Pressemitteilung. Ratvorsitzender der EKD bekräftigt Ablehnung der Präimplantationsdiagnostik (PID)*, 2003, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/11542/ekd_-_pm_pid_2003.pdf [dostęp: 21.08.2018].
29. Przyłuska-Fiszler A., *Etyka i przerywanie ciąży*, [w:] *Bioetyka*, red. J. Różyńska, W. Chańska, Warszawa 2013, s. 311-327.
30. Robertson J.A., *Matki zastępcze: nowsza odłona nienowych dylematów*, [w:] *Początki ludzkiego życia. Antologia bioetyki*, t. 2, red. W. Galewicz, Kraków 2010, s. 351-371.
31. Różyńska J., *Etyka i diagnostyka przedurodzeniowa*, [w:] *Bioetyka*, red. J. Różyńska, W. Chańska, Warszawa 2013, s. 345-362.
32. Różyńska J., *Etyka i wspomagana prokreacja*, [w:] *Bioetyka*, red. J. Różyńska, W. Chańska, Warszawa 2013, s.327-345.
33. Salij J., *Teologiczna ocena zapłodnienia in vitro*, [w:] *Wobec in vitro. Genetyczne, moralne, filozoficzne, teologiczne i prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego*, red. J. Grzybowski, F. Longchamps de Bérier, Kielce 2017, s. 207-229.
34. Sojka J., *Kim jest człowiek? – perspektywa filozoficzna i teologiczna*, „Zwiastun Ewangelicki” 2012, nr 12, s. 10-12.
35. *Stellungnahme der EKD für die Anhörung des Rechtsausschusses des Deutschen Bundestages zum Embryonenschutzgesetz am 9. März 1990*, 1990, <https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/1034/ekd_-_stellungnahme_embryonenschutzgesetz_1990.pdf> [dostęp: 21.08.2018].
36. *Stellungnahme der EKD zum Diskussionsentwurf eines Gesetzes zum Schutz von Embryonen 1986*, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/1035/ekd_-_stellungnahme_embryonenschutzgesetz_1986.pdf [dostęp: 21.08.2018].
37. *Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Präimplantationsdiagnostik (PID)*, 2011, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/8683/ekd_-_stellungnahme_pid_15-2-2011.pdf [dostęp: 21.08.2018].
38. Thilo J.H., *Świadome macierzyństwo*, „Strażnica Ewangeliczna”, 1960, nr 15-16, s. 227-230.
39. Tooley M., *Abortion and Infanticide*, <https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/PPP504/Michael%20Tooley,%20Abortion%20and%20infanticide.pdf> [dostęp: 21.08.2018].
40. Trenkler R., *Co piszą inni: Projekt ustawy o aborcji*, „Zwiastun Ewangelicki”, 1989, nr 17-18, s. 249-255.
41. *Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności. Tekst ujednolicony*, Dziennik Ustaw 2017.
42. *Von der Würde und der Verantwortung von Frauen*, 2002, s. 4, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/952/ev_frauenarbeit_-_von_der_wuerde_von_frauen_2002.pdf [dostęp: 21.08.2018].

43. Wasilewski W., *Procedura in vitro – technika i konsekwencje*, [w:] *Wobec in vitro. Genetyczne, moralne, filozoficzne, teologiczne i prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego*, red. J. Grzybowski, F. Longchamps de Bérier, Kielce 2017, s. 17-47.
44. *W sprawie dopuszczalności stosowania metody in vitro*, 2009, https://www.luteranie.pl/o_kosciele/oswiadczenia_kosciola/w_sprawie_dopuszczalnosci_stosowania_metody_in_vitro.htm [dostęp: 21.08.2018].
45. *W sprawie ochrony życia, 1991*, <https://www.luteranie.pl/o_kosciele/oswiadczenia_kosciola/w_sprawie_ochrony_zycia.html> [dostęp: 21.08.2018].
46. *W sprawie transplantacji i dawstwa organów*, 2010, https://www.luteranie.pl/o_kosciele/oswiadczenia_kosciola/w_sprawie_transplantacji_i_dawstwa_organow.html [dostęp 21.08.2018].
47. *Zur Achtung vor dem Leben. Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin, Kundgebung der Synode der EKD*, Berlin 1987, https://www.ev-medizinethik.de/meta_downloads/931/ekd_-_zur_achtung_vor_dem_leben_1987_-_cd-rom.pdf [dostęp: 12.06.2018].

Joshua Hanson – student i licencjat teologii ewangelickiej (ChAT), głównym zainteresowaniem akademickim jest bioetyka.

Jacek A. Prokopski

Filozofia życia religijnego, czyli Kierkegaard o relacji nauczyciel – uczeń

Streszczenie: Artykuł stanowi próbę wyprowadzenia właściwych konkluzji z pism Kierkegaarda, stanowiących podstawę dla zrozumienia fenomenu życia religijnego, zwłaszcza w obszarze relacji tworzącej się pomiędzy nauczycielem a uczniem. To ta właśnie relacja została w artykule przedstawiona jako sprzyjająca nieustannej duchowej przemianie jednostki, zwieńczonej łącznością z samym Bogiem. Początkowo w artykule w roli nauczyciela pojawia się Sokrates, który pomagał napotkanym uczniom wydobyć prawdę ze swego wnętrza. Dalej Kierkegaard, mający za wzór boskiego nauczyciela, jakim był Jezus, wskazuje na bezpośrednie poznanie i wybór samego siebie w świetle objawienia. Z tej racji Hegłowska mediacja czy przestoczenie religii w wiedzę, jako lekceważące moralne dylematy jednostki, zostaje w niniejszym tekście zanegowane. Mówiąc wprost, autor artykułu w ślad za Kierkegaardem uwidacznia interpretacyjny błąd, polegający na niewystarczalności spekulatywnego i racjonalno-etycznego ujęcia fenomenu religii, który znajduje swoje ostateczne rozwiązanie w zsubiektywizowanej relacji jednostki z Bogiem.

Słowa kluczowe: życie religijne, relacja, uczeń, nauczyciel, poznanie, przemiana, chrześcijaństwo, zeświecczenie, wiara

Summary: The article is to be regarded as an effort to reproduce and draw proper conclusions from Kierkegaard's works, which would serve as the base for understanding the phenomenon of religious life, especially in the realm of relationship arising between the teacher and the learner. It is precisely this relationship, which was presented in the article as providing continuous spiritual transformation of the individual, its highest point being the union with God. At the beginning, it is Socrates who appears in the role of an educator, helping the learners he encountered to extract the truth from inside themselves. After that, Kierkegaard, holding to Jesus as the mode of a divine teacher, points out to knowing and choosing yourself in the light of revelation. On this basis, Hegelian mediation, or transformation of religion into knowledge, is negated in the text as being disrespectful of moral principles. In other words, the author, following Kierkegaard, points out to misinterpretation based on insufficient speculative and rational-ethical formulation of the phenomenon of religion, which finds its ultimate solution in subjective relationship of the individual with God.

Keywords: religious life, relationship, learner, teacher, knowledge, transformation, Christianity, secularization, faith

Wprowadzenie

Kiedy Søren Kierkegaard opisuje filozofię życia religijnego, kiedy pragnie odnaleźć jego najgłębszą istotę, wreszcie – odpowiedzieć na pytanie o kształt duchowej kondycji człowieka, sięga najpierw po starą i wypróbowaną sokratejską metodę nauczania. Tę metodę, która w relacji tworzącej się pomiędzy nauczycielem a uczniem nie prowadzi jedynie do edukacji intelektualnej, lecz przede wszystkim kreuje więź egzystencjalną. Oznacza to, że na plan dalszy schodzą obiektywne standardy wiedzy, a tym bardziej surowy pragmatyzm, wykluczający intymną relację Ja – Ty. Istotne staje się raczej to, co prowadzi ucznia do poznania prawdy w wymiarze etycznym, gdyż dopiero on stanowi fundament wszelkich relacji społecznych. Sokrates, jak powiada S. Kot, „[...] unikał zwyczajnej formy dydaktycznej, nauczania bezpośredniego, nie wykladał, ale prowadził rozmowę – dialog, w którym skłaniał towarzysza do wymiany myśli, do wspólnego badania sprawy, ustawicznie jednak przez zręczne przejścia kierując go ku prawdzie, którą sam znał. Wierząc, że duch ludzki, odpowiednio prowadzony, sam dojdzie do odkrycia prawd, drżemiących w głębi świadomości, używał tej metody heurystycznej ku wydobyciu prawd tych na zewnątrz”¹. Otóż stosując tę właśnie metodę, Kierkegaard pozostawia rozmówcy możliwość wyboru spośród dwóch rzeczy, z których jedna jest wieczna, a druga jej przeczy. Wyboru, w którym rozmówca uświadamia sobie, że został obdarzony łaską odgadywania prawdy, przenikania istoty rzeczy. Przy czym u Kierkegaarda, podobnie jak u Sokratesa, jak tłumaczy Kot, „[...] Przeniesienie zdobyczy duchowych z jednej istoty bezpośrednio na drugą jest niemożliwe; zachowanie się wychowanka li tylko receptywne nie da żadnych rezultatów”². Dialog, który prowadzi Sokrates ze swymi ateńskimi rozmówcami, podobnie jak pisany dialog Kierkegaarda, musi zostać przekroczony w samodzielnej refleksji lub wyborze samego siebie. Konieczny jest zatem dystans, przestrzeń wolności, która wypełnia komunikację mistrza z uczniem.

Poznanie

Jednakże wybór samego siebie poprzedzony drogą poznania, pomimo widocznych podobieństw metod stosowanych przez Sokratesa i Kierkegaarda,

¹ S. Kot, *Historja wychowania*, Nakład Gebethnera i Wolffa, Kraków 1924, s. 36.

² Tamże, s. 37.

różni się zasadniczo. Otóż, podczas gdy Sokrates pomagał napotkanym uczniom wydobyć prawdę ze swego wnętrza, to Kierkegaard, mając za wzór boskiego nauczyciela, jakim był Jezus, wskazuje na poznanie i wybór samego siebie w świetle objawienia, które jest transcendentnym punktem odniesienia dla indywidualnej świadomości i nie może zostać zmediatyzowane. Prawda przekazana przez Nazarejczyka nie jest tylko filozoficzną mądrością, spekulacją, lecz jest zbawieniem. Wprawdzie Sokrates nie twierdzi, że posiada prawdę, ale że jej poszukuje, nie zmienia to jednak faktu – pomimo tak pokornej deklaracji – że odnosi on swoje stwierdzenie do czysto ludzkich możliwości poznawczych i międzyludzkich relacji. A zatem to, że on powiada, że nic nie wie, jest nie tylko onieśmiałą szczere, lecz przede wszystkim prawdziwe. Jezus przeciwnie, od razu stwierdza, że przemawia z autorytetem, co więcej, że to On jest prawdą. Sokrates, jak wyjaśnia Xavier Tilliette, nie jest mistrzem, którego boski paradoks rozpala wiarę, a najmniejszy w Królestwie Bożym jest większy od niego. Co więcej, filozofia Sokratesa ma się do chrześcijaństwa tak, jak poznanie samego siebie do poznania grzechu, czyli jak niewiedza do winy³. Otóż według Kierkegaarda, mistrz to ten, który pomaga swemu uczniowi odkryć własną duchowość, która z kolei oznacza relację z miłościwym Bogiem. Nauczyciel, który dostrzega w swym podopiecznym człowieka poszukującego ducha, nie może wyróżniać istniejącej pomiędzy nimi relacji. Nie może on także stanowić autorytetu, bowiem to, co najważniejsze dla wiecznej kreacji człowieka, odbywa się w zaciszu najintymniejszego ja, w spotkaniu z Najwyższym Ty. Z kolei dla Sokratesa wychowanie było żywiołem, w którym jednostki, dzięki wspólnemu dochodzeniu do prawdy, osiągały samopoznanie⁴. Lecz nie o samo poznanie siebie tu idzie, ale o wybór siebie samego. Innymi słowy, idzie tu nie o wiedzę, lecz działanie. „Gdy Jezus mówi, jak człowiek powinien postępować, chodzi mu nie o samowystarczalny system etyczny dla realizacji istoty człowieka w konstytuowaniu i porządkowaniu istniejącego świata. Jest raczej odwrotnie. Wszelkie wartości zostają uprawomocnione dopiero jako spełnienie woli Bożej, przygotowanie na koniec świata i jako znak Królestwa Bożego”⁵. Fragment ten, zaczerpnięty z *Autorytetów* Karla Jaspersa, doskonale oddaje ideę nauczania według Jezusa, a tym samym i Kierkegaarda, nie idzie więc tylko o znajomość takich wartości, jak cnota, dobro, piękno, a przede

³ Por. X. Tilliette, *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, przeł. A. Ziernicki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 92.

⁴ Por. K. Jaspers, *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, przeł. P. Bentkowski i R. Flaszak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 7.

⁵ Tamże, s. 115.

wszystkim o ich realizację. Pamiętajmy jednak, że po to, by wywyżżyć Chrystusa, wcale nie musimy pomniejszać Sokratesa. Otóż starania Kierkegaarda, które zostały ukierunkowane na rozdzielenie sokratejskiego rozumienia prawdy od prawdy chrześcijaństwa, wcale nie są zamierzoną krytyką Sokratesa. Zamiarem Duńczyka jest raczej przeciwstawienie się – posiłkując się samym Sokratesem – heglowskiej próbie interpretacji chrześcijaństwa wedle filozoficznego systemu opartego na takim spojrzeniu na prawdę i wiedzę, które wyklucza osobiste zaangażowanie i egzystencjalną przemianę.

Przemiana

O tym traktują *Okruchy filozoficzne*, które, opisując fenomen wcielenia Syna Bożego, ukazują ten fakt jako przekraczający zwykle rozumienie, jako fakt wymykający się wiedzy. Pewnie dlatego aż do połowy książki słowa takie, jak Jezus czy wcielenie, po prostu się nie pojawiają. Podobnie rzecz się ma z nazwiskiem Hegła, które pojawia się tylko w przypisach, nie w tekście głównym. W „Morale”⁶ na końcu książki, o czym jeszcze będzie mowa, Kierkegaard dokładnie wskazuje, że przeciwstawia wizję sokratejską chrześcijańskiej, bez stwierdzania, że któraś z nich jest bardziej prawdziwą, ponieważ wybór i tak należy do czytelnika. W istocie jednak krytyka dotyczy Hegła, choć po drodze „obrywa się” także Sokratesowi. Wróćmy teraz na początek książki, jak przystało. Otóż Kierkegaard stawia tam trzy pytania: „Czy może istnieć historyczny punkt wyjścia dla wiecznej świadomości; w jakim stopniu może on wzbudzić większe zainteresowanie aniżeli tylko historyczne; czy można oprzeć na historycznej wiedzy wieczne zbawienie?”⁷. Wydaje się, że najistotniejsza w tych pytaniach jest kwestia świadomości, którą Kierkegaard nazywa wieczną. A zatem nie jest to świadomość historyczna ani teraźniejsza. Wyjaśnienie tych enigmatycznych słów również pojawia się pod koniec książki. Okazuje się, że rzecz dotyczy zbawienia, które wprawdzie dokonuje się w historii, lecz przenosi odpowiedź poszukującego prawdy poza obszar filozoficznych, mitologicznych czy historycznych odpowiedzi⁸. Prawda, którą uczeń chce poznać – prawda chrześcijaństwa, nie bierze się z ludzkiego umysłu, z wiedzy, jej źródłem nie są Ateny, lecz Jerozolima, bowiem bierze się ona z Boga. Myliłby się więc ten, kto by pomyślał, że odpowiedź przyniesie na przykład teologia czy apologetyka. Nic bardziej błędnego. Samo złożenie doktrynalnych twierdzeń Kościoła

⁶ Zob. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, przeł. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 153.

⁷ Tamże, s. 55.

⁸ Por. tamże, s. 153.

w uporządkowany system, wsparty filozoficznym myśleniem, wyklucza, zdaniem Kierkegaarda, indywidualne poszukiwania. Zwłaszcza że sprawa dotyczy samej inkarnacji. Niemniej jednak książka Kierkegaarda posiada cel, choć ukryty, zmierzający do sprowokowania w czytelniku pragnienia ustawicznego stawania się – nauki autentycznego istnienia. Dla Kierkegaarda fakt wcielenia, choć wyrażony niemal w całej książce w sposób zawołowany, wydaje się tu najlepszym kryterium dla zgłębiającego prawdę. Poznanie prawdy równe jest bowiem sposobowi egzystencji, wewnętrznej przemianie, świadomemu odczytaniu swojego miejsca w przestrzeni i czasie. W „Diapsalmata” istotne dla filozofa staje się więc to, by ukazać, że coś zaczyna istnieć, że powołane zostaje do bycia, że ma swój początek, swoją historię. W tym kontekście nawet natura posiada atrybuty historyczności. Przeciwnie temu będzie działanie ludzkie, bo jego cechą jest to, że wynika z wewnętrznej decyzji, świadomie podejmowanego wyboru. W takim samym stopniu, choć absolutnie niepojętym, możemy mieć do czynienia z działaniem Boga, całkowicie wolnym i niezdeterminowanym. Tutaj wszelki przejaw istnienia dotyczy tego, co wewnętrzne, co w swej istocie stanowi o rzeczywistym początku. Kierkegaard powiada: „Zmiana stawania się jest rzeczywistością, a przejście dokonuje się za sprawą wolności. Żadne stawanie się nie jest konieczne; ani zanim się stało, gdyż wtedy nie może się stać, ani po tym, jak się stało, gdyż wtedy się nie stało”⁹. Deklaracja ta nie wyklucza oczywiście stawania się jako dokonującego się w historii, w tym i stawania się chrześcijaństwa jako depozytariusza prawdy. W owym stawaniu się uwidoczniony zostaje moment przejścia od świadomości indywidualnej grzeszności do świadomości zbawienia. Analogię i niejako podstawę będzie tu stanowić wzajemne oddziaływanie zachodzące pomiędzy mistrzem a uczniem, tym razem uwidocznione w przejściu od ignorancji do poznania samego siebie, o którym rozprawia Sokrates. Dla Kierkegaarda, wyrażę to jeszcze inaczej, stan ignorancji będzie się równał pozostawaniu w grzechu, zaś stan samopoznania będzie otwarciem na świadomość zbawienia, czyli prawdy. Mówiąc wprost, grzech będzie tu tożsamy z nieprawdą, a dokonujące się zbawienie stanie się ponownym narodzeniem. Łatwo zauważyć, że kierkegaardowskie rozumienie prawdy posiada charakter dynamiczny, egzystencjalny, tym samym podobne jest wcieleniu, które jest nieustannym przenikaniem Boga w historię. Wieczność, bo o nią tu idzie, zaczyna istnieć „tu i teraz”, jest rodzona w doczesnym świecie. Tutaj dochodzi do głosu krytyka filozofii idealistycznej, której głównym przedstawicielem był Hegel. Zdaniem Kierkegaarda, ta właśnie filozofia pomija istotny fakt, a mianowicie, że egzystowanie oznacza stawanie się, czyli stałe ponawianie istnienia, nieustanną przemianę.

⁹ Tamże, s. 121.

W „Projekcie myślowym” *Okruchów...* Kierkegaard ukazuje sokratejski punkt widzenia dotyczący prawdy, przez postawienie pytania: „Jak dalece można prawdy nauczać i nauczyć się jej?”¹⁰. Jest to powtórzenie pytania zadanego przez Sokratesa w dialogu Platona zatytułowanym *Menon*. Ateńczyk wyraźnie sugeruje, że idea poznania jest sama w sobie paradoksalna, co Kierkegaard wyjaśnia: „[...] niemożliwe jest, aby człowiek mógł poszukiwać tego, co wie, i że na równi z tym nie może poszukiwać tego, czego nie wie, ponieważ tego, co wie, nie może poszukiwać, albowiem już to wie, a tego, czego nie wie, nie może poszukiwać, ponieważ nawet nie wie, czego powinien szukać”¹¹. Sam Sokrates rozwiązuje ten problem, wyjaśnia Kierkegaard, kiedy głosi, że „[...] proces uczenia się i poszukiwania jest tylko przypominaniem sobie, tak, że niewiedzącemu należy tylko przypomnieć, aby mógł sobie uświadomić to, co wie. Przez to prawda nie zostaje wniesiona wewnątrz (z zewnątrz) – ona znajduje się w nim”¹². Na przeciwległym brzegu tej konstatacji znajduje się inna, będąca polemiką z heglistami i ich próbą zmediatyzowania humanizmu i chrześcijaństwa, wyrażona słowami: „[...] zupełnie jakby jeden człowiek zawdzięczał drugiemu coś do pewnego stopnia, potem zaś do pewnego stopnia nie zawdzięczał mu nic, ponadto pustymi słowami, które nie wyjaśniają niczego, wyjąwszy to, jaki jest ten określony stopień – wszystkim tym nie wychodzi poza niego (Sokratesa); nie dociera się też do pojęcia objawienia i pozostaje w obrębie czczego gadulstwa”¹³. Passus ten wskazuje nie tylko na sokratejski punkt widzenia, ale i na heglowski, spekulatywny, przegadany i przepapłany. Wydaje się, że sam Hegel zwraca uwagę na analogie idei istniejące pomiędzy nim a Sokratesem, dokładniej zaś podobieństwa dotyczące sposobu pojmowania prawdy¹⁴. Powyższe zdaje się prowadzić do wniosku, że prawda istnieje już w samym uczniu, że ktoś prawdę już zna, a zatem relacja ucznia z nauczycielem nie jest istotna dla poznania prawdy. Co więcej, nasuwa to także wniosek, że nauczyciel nie stwarza prawdy ani jej nie modeluje, wreszcie, że nie daje jej świadectwa. Nie jest ważne to, co nauczyciel mówi, kim jest ani to, jak i po co żyje.

¹⁰ Tamże, s. 61.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 63.

¹⁴ Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. F. Nowicki, PWN, Warszawa 2002, s. 317-320.

Uczeń

Wyobraźmy sobie teraz przeciwną sytuację, że uczeń nie posiada prawdy i otrzymuje ją z zewnątrz. Wtedy decydująca staje się chwila, w której wieczność styka się z czasem. Łatwo zauważyć, że taka sytuacja sugeruje wyraźnie chrześcijańską alternatywę. Ważna staje się bowiem już nie tylko relacja międzyludzka, ale i związek Boga z człowiekiem, Nauczyciela z uczniem. Tym samym dalece zmienia się koncepcja prawdy, zwłaszcza tej klasycznej, która mówi, że „Prawda polega na zgodności myśli i rzeczy, o istniejących orzekając, że są, a o nieistniejących, że ich nie ma”. Otóż religijne pojęcie prawdy skupia się na osiągnięciu zbawienia, na życiu wiecznym. A zatem w greckiej, ściślejszej sokratejskiej, koncepcji relacji międzyludzkich prawda dotyczy samego ucznia, a nauczający jej pełni rolę akuszerza. W relacji religijnej uczeń początkowo pozostaje bez prawdy, dopiero jej „wewnętrzne objawienie” sprawia, że przedostaje się ona na zewnątrz. Nie zmienia to jednak faktu, że każdy z osobna jest odpowiedzialny za egzystencję nieprawdziwą, nieautentyczną, że każdy ponosi winę za ten właśnie stan, który Kierkegaard nazywa grzechem. W *Okruchach...* czytamy: „Nauczycielem jest przez to Bóg sam; jest tym, który działając jako pobudka pobudza uczącego się do przypomnienia sobie, że jest on nieprawdą, i to z własnej winy. Jak możemy nazwać stan bycia nieprawdą, i to z własnej winy? Nazwijmy go grzechem”¹⁵. Tak oto przejście od stanu grzeszności do stanu zbawienia nie dzieje się na sposób sokratejski, choćby z tej racji, że do głosu dochodzi zupełnie inna jakość egzystowania. Przejście dokonuje się za sprawą warunku, w którym tkwi zdolność rozumienia i przyjęcia prawdy przez poznającego na mocy wiary. Wiary, nad którą człowiek nie ma panowania, gdzie pozostaje całkowicie zależny od woli Boga. Jak oznajmia Kierkegaard: „Właśnie ten Bóg dał uczniowi warunek dostrzeżenia go i otworzył mu oczy wiary”¹⁶. Tak oto zbawienie, jak i wiara, są w żaden sposób niezasłużonym darem przychodzącym z góry. Nie wyklucza to wysiłku, wręcz mobilizuje jednostkę do usilnego praktykowania przyzwoitego i godnego życia, do zbudowania przestrzeni na przyjęcie łaski wiary, a tym samym do dokonania konwersji zwanej pełnią czasu. Przemiana ta daleka jest od greckiego patosu skupiającego uwagę na przypominaniu prawdy, patos Kierkegarda koncentruje się na okamgnieniu, w którym następuje wkroczenie w istnienie ze stanu niebytu. Przy czym istnienie nie jest traktowane jak byt kamienia, idzie o istnienie „w strumieniu egzystencji”, czyli w nieustannym stawaniu się zależnym od woli Boga, w pełni prawdy, w wierze, ze świadomością okalającej człowieka wieczności.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, dz. cyt., s. 67.

¹⁶ Tamże, s. 112.

Nauczyciel

Tutaj nasuwa się pytanie, dlaczego Bóg, któremu niczego nie brakuje, wyraża wolę relacji z człowiekiem – uczniem? Odpowiedź może być naiwnie prosta, ale tylko taka pozwala człowiekowi nie oszaleć. Otóż Bóg czyni to z miłości do człowieka, który ostatecznie i tak nie jest w stanie zbliżyć się do Niego z przyczyny grzechu. Różnica jakościowa pomiędzy Bogiem, Nauczycielem a człowiekiem, uczniem jest tak wielka, że tylko uniżenie się Boga-Jezusa może sprawić, że zaistnieje relacja. Innymi słowy, Bóg musi pojawić się pod postacią nauczającego sługi, który, podobnie jak zwykły człowiek, doświadczy prawdy miłości i prawdy zdrady. Nie idzie więc o prawdę jako sokratejską wiedzę, lecz o prawdę jako boską miłość. Nie o to, co może zostać poznane, ale o to, co może zostać przeżyte, zwłaszcza na mocy spotkania – Nauczyciela z uczniem. Pewnie dlatego Sokrates miał problem z identyfikacją samego siebie, kiedy nie był do końca pewien, czy jest bardziej podobny do potwora Tyfona, czy do przyjaznej i prostszej istoty dzielącej swoją naturę z czymś boskim¹⁷. Z pewnością czymś paradoksalnym jest bycie jednym i drugim. Poznawanie bowiem, jako tylko czysto intelektualny akt, zmierzające ku temu, co nieznanne, prowadzi – zdaniem Kierkegarda – do upadku. Rzecz jasna, nie jest to świadome samozniszczenie, a raczej nieunikniony efekt pragnienia poznawania tych tajemnic, które przynależą tylko Bogu. W tym wypadku grzech to przede wszystkim wiedza, jak powiada Lew Szestow, egzystencjalista i epigon Duńczyka¹⁸. Tak oto, to, co paradoksalne, to nie tylko dwoistość, którą napotykaemy w bycie, lecz owo Nieznane, coś, czego nie można wyjaśnić, nauczyć, o czym nie można opowiedzieć. Zdecydowanie na myśl przychodzi tu relacja pomiędzy człowiekiem i Bogiem, będąca relacją pomiędzy rozumieniem i paradoksem. Dlatego poszukujący prawdy uczeń może chcieć powiedzieć, że to właśnie Bóg jest tym, co nieznanne i niepoznawalne, że wcielenie samo w sobie jest paradoksem. A jest takie, ponieważ to właśnie Jezus jawi się jako jednocześnie boski i w pełni ludzki, czyli nieskończony i skończony, wieczny i śmiertelny. Stąd konstatacja, jakoby Jezus, będąc w pełni człowiekiem, doświadczał bycia grzesznikiem. A przecież jako wcielony Bóg był moralnie bez skazy. Ujawniona sprzeczność jest paradoksem uczącym nas, że rozumienie nie jest w stanie objąć myślą absolutnej inności. Inność może dotrzeć do człowieka tylko w lasce objawienia, w bezpośrednim dotknięciu przez samego Boga. Paradoks

¹⁷ Por. Platon, *Fajdros*, [w:] *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, t. II, s.113. (230 E).

¹⁸ Zob. L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokopski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, rozdz. IX „Wiedza jako upadek”.

może więc zostać ujawniony w relacji, spotkaniu człowieka z Bogiem, a także we wcieleniu, gdzie dochodzi do wewnętrznego spotkania, gdzie Bóg i człowiek są tym samym. Otóż ten właśnie paradoks *sensu strictissimo* Kierkegaard omawia w *Post scriptum...*, nazywając go absolutnym paradoksem, jako że Bóg przyjął ludzką postać, został zrodzony i wzrastał¹⁹.

Chrześcijaństwo

Na tym tle budowana jest sama paradoksalność chrześcijaństwa jako miejsca spotkania, w którym ujawniona zostaje absolutna różnica tkwiąca w grzechu i pragnieniu zniesienia owej różnicy w absolutnej równości. Może się jednak zdarzyć, że rozum osądzi paradoks i uzna go za niedorzeczność. Tymczasem to paradoks ujawnia brak sensu w próbie pojęcia czegoś, co jest całkowicie odmienne i z zasady niepoznawalne. A zatem rozum może uznać swoje ograniczenia albo zanegować paradoks. Tego typu argumentacja wymierzona jest nie tyle w sokratejską możliwość poznania prawdy bez udziału Objawienia, co raczej w heglowską epistemologię i ontologię twierdzącą, że rozum jest w stanie rozpoznać tajemnicę bytu, a co za tym idzie i sens chrześcijaństwa poprzez ideę mediacji przeciwieństw. Kierkegaard jest zdania, że przeciwności nie mogą zostać pogodzone – albo bardziej dobitnie: że pojednanie nie może zostać zrozumiane. Wyrażę powyższe jeszcze inaczej, żaden człowiek nie zniesie inności spowodowanej grzechem, nie zmaże piętna grzechu, do tego potrzebny jest Bóg. Pominięcie tego faktu samo w sobie jest już grzechem świadczącym o niezrozumieniu idei chrześcijaństwa. Idei, którą niekoniecznie trzeba zrozumieć, trzeba dojść z nią do porozumienia. Idzie więc o akceptację paradoksu, czego warunkiem jest wiara, nie wiedza. Sytuacja ta różni się od sokratejskiej relacji istniejącej pomiędzy nauczycielem a uczniem. Tutaj nauczyciel i jego nauka są jednym i tym samym. Wcielenie staje się nauką przyjętą przez ucznia aktem wiary. Warunki dla wiary uczeń otrzymuje od samego Boga. Inaczej niż miało to miejsce w nauczaniu Sokratesa, gdzie, jak już pisałem, uczeń niczego nie zawdzięczał nauczycielowi. W przypadku Jezusa rzecz znowu wygląda inaczej i nieco się komplikuje. Nazarejczyk był przecież Bogiem, a jego boskość mogła być tylko przedmiotem wiary, nie percepcji zmysłowej, jak „boskość” Sokratesa. To zaś oznacza, że współczesny mu uczeń był w takiej samej sytuacji jak późniejsze pokolenia chrześcijan. Doczesna współczesność mogła być tylko okazją do zdobycia każdego rodzaju wiedzy, począwszy od historycznej, poprzez wiedzę o samym sobie (na wzór sokratejski), a nawet do

¹⁹ Por. S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych*, przeł. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 227.

przyjęcia boskiego daru wiary i doświadczenia objawienia. Innymi słowy, bycie współczesnym Jezusowi nie stanowiło z konieczności warunku dla otrzymania prawdy, lecz raczej było okazją dla otrzymania warunku i wiary. Późniejsze pokolenia, w tym i nasze, również otrzymują warunek i prawdę w ten sam sposób. Bycie chrześcijaninem dziś nie oznacza bycia świadkiem w znaczeniu współczesności z Chrystusem, lecz oznacza „widzenie własnymi oczami wiary”. Uczeń, bo o niego tu chodzi, postrzega więc wcielenie jako aktualną rzeczywistość. A nade wszystko paradoks, bowiem nieistotne jest to, czy wcielenie miało miejsce dziś czy wczoraj. I tak pozostanie ono momentem, w którym wiara zaczyna swoje istnienie²⁰. Najprawdopodobniej z tej perspektywy współcześni Jezusowi mieli więcej szczęścia niż późniejsi Jego naśladowcy. A to z tej przyczyny, że nie dźwigali ze sobą całej nabrzmiałej tradycji filozoficzno-teologicznej interpretującej wydarzenie wcielenia. Bez wątplenia krytyka Kierkegaarda odnosi się tutaj do Heglowskich dociekań nad ideą inkarnacji jako wiecznie wytwarzanego bycia²¹. Sprawa gmatwa się dodatkowo, kiedy Kierkegaard wskazuje na uczniów z drugiej ręki, gdy to Bóg daje warunki dla wiary w każdym miejscu i każdym czasie²². Gdy mówi o tych, którzy przyszli zaraz po współczesnych Jezusowi, a następnie o pokoleniu jemu współczesnych. Otóż historycznie bliżsi Jezusowi uczniowie żyli z głębszą świadomością tego, co miało miejsce, stąd ich relacja równie łatwo mogła doprowadzić ich do wiary, jak i sprzeciwu. Kolejne wieki sprawiały, że wiara stawała się coraz to bardziej naturalizowana, czyli stawała się częścią – niekoniecznie świadomą – kultury powszechnej. Kultury, która dość często nie chce widzieć ostatecznego celu ludzkości w indywidualizmie wiary, w łączności z Bogiem, przeciwnie, odczuwa odrazę do filozofii niepokoju i moralnego ascetyzmu.

Zeświecczenie

Tenże brak pogłębionej świadomości skutkował i nadal skutkuje tym, że większość ludzi uważa się za chrześcijan tylko na mocy oficjalnej, geograficznej czy co gorsza statystycznej doń przynależności. Tak jakby już sam fakt urodzenia przesądzał o byciu chrześcijaninem albo, co bardziej niedorzeczne, sądzi się, że człowiek rodzi się z wiarą. Tak czy inaczej, w każdym wypadku historyczna sytuacja pojedynczego człowieka nie ma ostatecznie wpływu na relację,

²⁰ Por. D.R. Law, *Kierkegaard as Negative Theologian*, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 194.

²¹ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, przeł. Ś.W. Nowicki, PWN, Warszawa 2007, s. 214.

²² Zob. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, dz. cyt., s. 134-153.

jaką współtworzy on z Bogiem. Z drugiej strony nie można zaprzeczyć temu, że historyczne sytuacje są inne, bowiem dla współczesnych Jezusowi okazja dla wiary jest doświadczeniem z pierwszej ręki, zaś dla następnych pokoleń ważne stają się właśnie relacje współczesnych. Mówiąc jeszcze inaczej, wszyscy chrześcijanie zawdzięczają wszystko Bogu, przy czym ci późniejsi zawdzięczają coś jeszcze tym, którzy na kartach *Pisma* zapisali dzieje życia Jezusa z Nazaretu. I to, bez wątpienia, można zinterpretować w sokratejskim sensie. Istnieje jednak jeszcze inna możliwość, mianowicie czas, który upłynął od momentu wcielenia, bynajmniej nie pomaga zrozumieć tego wydarzenia, lecz je zamazuje, co gorsza – przeistacza. Otóż depozytariuszem tych przeistoczeń jest, zdaniem Kierkegaarda Hegel ze swym panteistyczno-idealistycznym systemem. A także Kościół, który nie służy przykładem, zaś jego doktryna upstrzona heglizmem dodatkowo rozmydla egzystencjalny sens tego wydarzenia. Pewnie dlatego Duńczyk nie traktuje swojego Kościoła jako instytucji mającej znaczenie dla wiary. Pamiętajmy jednak, że krytyka instytucji kościelnej była równie ostra w przypadku katolicyzmu.

Wiara

Wydaje się, że wyjaśnienie tej kwestii przynosi „Diapsalmata” wskazująca na kilkusetletni interwał istniejący pomiędzy objawieniem się boskiego Nauczyciela – który żył na ziemi, został pojmany i ukrzyżowany, po czym zmarł – a czasem *Okruchów filozoficznych*. Otóż „Diapsalmata” podnosi pytanie: „Czy minione jest bardziej konieczne od przyszłego?”²³. Innymi słowy, Kierkegaard pyta – i to z filozoficzną precyzją – o kwestie dotyczące wolności i konieczności, wreszcie – możliwości i rzeczywistości. Dwie ostatnie kategorie zostały wprowadzone do dyskursu filozoficznego przez Stagirytę, dla którego stały się one centralnymi kategoriami wyjaśniającymi, na czym polega zmiana stawania się²⁴. Jako że dla Kierkegaarda problem stawania się był niezwykle ważny, to przejął on od Arystotelesa owe kategorie. Użył ich zwłaszcza w kontekście tzw. rozpoczęcia istnienia, jako kluczowego pojęcia dla stawania się chrześcijaninem. Wszystko bowiem, co początkuje istnienie, a co ogarnia całą historię, dzieje się za sprawą wolności. „Żadne stawanie się nie jest konieczne; ani zanim się stało, gdyż wtedy nie może się stać, ani po tym, jak się stało, gdyż wtedy się nie stało”²⁵, powiada Kierkegaard. A zatem przeszłość nie jest bardziej konieczna od przyszłości. Bez trudu da się tu zauważyć kierkegaardowską

²³ Tenże, *Okruchy filozoficzne*, dz. cyt., s. 118.

²⁴ Tamże, s. 119.

²⁵ Tamże, s. 121.

krytykę wymierzoną w system filozofii heglowskiej, postrzegającej procesy historyczne jako odzwierciedlenie takiego rodzaju logiki, który pozwala nam zrozumieć je racjonalnie. Zgodnie z tą koncepcją możliwe staje się spojrzenie wstecz na procesy historii i konstatację, że poszczególne wydarzenia były nieuniknionym, wręcz koniecznym rozwinięciem czegoś, co zdarzyło się wcześniej. W przeciwieństwie do niemieckiego filozofa, Duńczyk twierdzi: „Wszelkie stawanie się dokonuje się za sprawą wolności, a nie z konieczności; nic, co się staje, nie staje się z jakiejś racji, ale wszystko z jakiejś przyczyny. Każda przyczyna w ostateczności ma swoje źródło w działającej z wolności przyczynie”²⁶. Z tego punktu widzenia, wbrew temu, czego naucza Hegel, nie jest możliwe poznanie tego, co historyczne. Ono może być poznane tylko aktem wiary. Stosując powyższe rozumowanie do faktu inkarnacji, Kierkegaard sugeruje, że wiara jest jedynym sposobem dotarcia do paradoksu wcielenia, odkąd było ono wydarzeniem historycznym. W rzeczy samej nie było ono wydarzeniem tylko historycznym, lecz jego zaprzeczeniem, a to z tej racji, że dokonało się w nim pojednanie natur. Bóg i człowiek stali się jednym. Wiara okazała się tu przyjęciem czegoś, co nie podlega naturalnej czy naukowej percepcji, jak ma to miejsce w przypadku faktów historycznych, co więcej, jest wiarą w coś, co nie podlega racjonalnemu oglądowi, ponieważ akurat ten fakt posiada wyjątkową właściwość – paradoksalność. A zatem wydarzenie wcielenia, kiedy to sam Bóg rozpoczyna istnienie, staje się faktem historycznym, a zarazem wiecznym, pozahistorycznym. Z pewnością znosi to heglowskie rozumienie historii jako takiej, a chrześcijaństwa w szczególności. Kierkegaard utrzymuje w „Diapsalmata”, że rozpoczęcie istnienia nie może być zinterpretowane w kategoriach doczesności, lecz musi pozostać przedmiotem wiary, nie wiedzy, którą uczeń otrzymuje bezpośrednio od Chrystusa²⁷. Zarówno wcielenie Syna Bożego, jak i relacja z Nim, są absolutnie paradoksalne. A zatem wiara ma do czynienia nie tylko z niepewnością i ryzykiem, lecz z kompletną porażką rozumienia. To zaś stoi w jawnej opozycji do twierdzeń heglowskich filozofów i teologów, jak i – implikując rzecz dalej – zracjonalizowanej tomistycznej filozofii katolickiej, której zadaniem jest objaśnić za pomocą pojęć istotę chrześcijaństwa. Hegel, zdaniem Kierkegaarda, proponuje taką interpretację chrześcijaństwa, którą odzwierciedla jego filozoficzny, idealistyczny system. Z kolei *Okruchy...* sugerują, że ów system jest w swej istocie sokratejski, można się go „nauczyć”. Tymczasem chrześcijaństwo wymaga całkowicie innego ujęcia prawdy. We wspomnianym powyżej „Morale”,

²⁶ Tamże, s. 121.

²⁷ Por. D.R. Law, *Kierkegaard as Negative Theologian*, dz. cyt., s. 193.

Kierkegaard utrzymuje, że sokratejska i chrześcijańska idea prawdy, jak i jej przyjęcie, różnią się tak bardzo, że ich porównywanie nie ma większego sensu. Krótko mówiąc, nie można twierdzić, że jedna jest bardziej prawdziwa od drugiej, ponieważ każda z nich obiera własne kryterium prawdy. Filozof powiada: „Projekt ten bez wątpienia wybiega poza to, co sokratyczne, co uwidacznia się w każdym punkcie. Czy jest on przez to słuszniejszy od tego, co sokratyczne, to zupełnie inne zagadnienie, którego nie da się rozstrzygnąć jednym tchem, ponieważ tu przyjęto »nowe narzędzie«: wiarę; i nowe założenie: świadomość grzechu; nowe rozwiązanie: chwilę; oraz nowego nauczyciela: Boga w czasie”²⁸. Otóż ta konstatacja jawnie przeciwstawia się heglowskiej mediacji przeciwieństw, wskazując ostatecznie i zdecydowanie na te elementy, które oddzielają sytuację uczniów: chrześcijańskiego i sokratejskiego. Sokratejski sposób przyśwajania prawdy jako filozoficzny i zrjonalizowany w swej metodzie, nie da się zaadoptować do wylaniającego się z wiary chrześcijaństwa. Z drugiej strony nie oznacza to wcale, że spekulacja filozoficzna nie przybliży idei chrześcijańskiej. Z tego też powodu Kierkegaard nie odrzuca filozofii jako takiej, przeciwnie, rozszerza zakres jej działania. Otóż filozofowie zazwyczaj pojmowali prawdę jako relację istniejącą pomiędzy ideami a rzeczywistością, a zsubiektywizowana wizja prawdy o jakiej rozprawia Kierkegaard bynajmniej tej koncepcji nie znosi, raczej ją naśladuje. Z tą tylko różnicą, że zamiast mówić, że prawda polega na zgodności idei z zastaną rzeczywistością, stwierdza, że subiektywna teoria prawdy wymaga wcielenia owych idei w życie. Duńczyk jest zainteresowany przede wszystkim ideami jako tymi, które zostają wcielone w życie, dotyczącymi przyszłości, egzystencjalnie urzeczywistnionymi, czyli wcielonymi w egzystencję przez wybór i wiarę. Nie tyle urzeczywistnionymi w chwili, co nieustannie powielanymi w akcie wyboru, w tempie pulsującego życia, w ciągłym stawaniu się. Ten egzystencjalny, filozoficzny opis prawdy łączy się u Kierkegarda z jej religijnym wymiarem, gdzie wiara jest sprzeciwieństwem grzechu, będącego stałym odstępowaniem od Boga ku nieprawdzie. Tym sposobem Kierkegaard scala w jedno filozoficzny sens prawdy i teologiczny sens zbawienia. Innymi słowy, pomimo iż myśliciel twierdzi, że wiara i filozofia przynależą do odmiennych sfer istnienia, to kreuje on niezwykle oryginalną i pożyteczną filozofię życia religijnego. Rzecz jasna, że taka filozofia pozostanie tak długo możliwością, jak długo nie zostanie urzeczywistniona w blasku codziennego życia, w rzeczywistości istnienia, w naśladowaniu nauczyciela przez ucznia.

²⁸ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, dz. cyt., s 153.

Zakończenie

Prace Kierkegarda wywołują u ich odbiorcy konieczność odpowiedzi, chęć zwrócenia się do własnego wnętrza, odkrywania prawdy w sobie, dokonywania wyborów, kształtowania autentycznej egzystencji. Tym samym, udzielenie odpowiedzi kopenhaskiemu filozofowi, to próba odpowiedzi na postawiony przez samego siebie warunek, a w szczególności wzięcie odpowiedzialności za własne życie. Wyrażając powyższe jeszcze inaczej, można powiedzieć, że prace odludka północy prezentując osobliwy styl narracji sprzyjają zarówno filozoficznej, jak i teologicznej analizie, lecz na niej się nie kończą. Weryfikacja twierdzeń stawianych przez Kierkegarda, zarówno ich wartości, jak i prawdziwości, nie jest możliwa bez powiązania ich z własnym istnieniem. Przy czym spoglądając szerzej, obiektywnie, na prace Duńczyka, nie sposób nie zauważyć perfekcyjnej koegzystencji z pozoru odmiennych elementów filozofii, teologii i psychologii. Każdy tekst prezentuje jednolity, przemyślany argument na rzecz wiary, jest apologetycznym nokautem dla żyjących w iluzji świata chrześcijańskiego. Tezy Kierkegarda dotyczące subiektywności, która jest prawdą, dynamiki egzystencji, szczeliny istniejącej pomiędzy wiedzą i życiem, wreszcie dotyczące rozgraniczeń stadiów ludzkiego istnienia, są widoczne w całej jego twórczości, nadając jej ciągłości i filozoficznej celowości. Ujawnione zaś sprzeczności, choćby te dotyczące typów egzystencji, podkreślające konflikt i stwarzające napięcie, tylko pozytywnie wpływają na budowanie duchowego – religijnego wizerunku poszczególnego człowieka. Dlatego też krytyka Hegła, odnosząca się do pogodzenia sprzeczności, wydaje się właściwa i uzasadniona. Wszelka mediacja czy przeistoczenie religii w wiedzę, wpływa na dobre samopoczucie egzystencji, lekceważąc moralne dylematy czy ludzkie pragnienie odkrycia ducha. Stąd twierdzenie przejawiające się w pismach niektórych filozofów i teologów, jakoby wszyscy byli chrześcijanami, prowadzi do przeciwnego wniosku, że chrześcijaństwa Nowego Testamentu w ogóle niema. Bowiern prawdziwa religijność związana jest ze stałą konwersją osobowości, z indywidualnym wysiłkiem, ponawianym aktem wiary. W tym też kontekście podkreślenie niewystarczalności sokratejskiego punktu widzenia na religijny rozwój jednostki wypełnia druzgocącą narrację Kierkegarda. Innymi słowy, w obydwu przypadkach, nie tylko tym sokratejskim, ale i heglowskim, Kierkegaard uwidacznia błąd, którym jest niewystarczalność spekulatywnej i racjonalnej interpretacji fenomenu religijnego, a zwłaszcza pominięcie różnicy jakościowej dzielącej nauczyciela i ucznia. Dla Kierkegarda, podkreślę ostatni już raz, życie religijne jest osobistą relacją z Bogiem, jest rzeczywistością zawsze moją, jest doświadczeniem siebie w relacji z Nieskończonością.

Bibliografia:

1. Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. F. Nowicki, Warszawa 2002.
2. Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, przeł. Ś.W. Nowicki, Warszawa 2007.
3. Jaspers K., *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, przeł. P. Bentkowski i R. Flaszak, Warszawa 2000.
4. Kierkegaard S., *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów Filozoficznych*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2011.
5. Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2011.
6. Kot S., *Historja wychowania*, Kraków 192.
7. Law D.R., *Kierkegaard as NegativeTheologian*, Oxford 1993.
8. Platon, *Fajdros*, [w:] *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, t. II.
9. Szestow L., *Wiedza jako upadek*, [w:] *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokopski, Kęty 2003.
10. Tilliette X., *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, przeł. A. Ziernicki, Kraków 1996.

dr hab. Jacek Aleksander Prokopski, prof. uczelni: filozof, znawca egzystencjalizmu, kierkegaardolog, teolog, tłumacz, eseista, profesor w Zakładzie Antropologii filozoficznej i Etyki Instytutu Nauk Humanistycznych i Społecznych Politechniki Wrocławskiej. Autor prac na temat filozofii egzystencjalnej, S. Kierkegarda, G.W.F. Hegla, a także autor przekładów S. Kierkegarda, L. Szestowa, J. Wahla, P.P. Rohdego, W. Lowriego, P. Tillicha. Autor artykułów w czołowych periodykach filozoficznych, teologicznych i literackich oraz dziełach zbiorowych, między innymi: „Heksis”, „Karto-Teka Gdańska”, „Kwartalnik Filozoficzny UJ”, „Logos i Ethos”, „Myśl Protestancka”, „Nowa Krytyka”, „Odra”, „Przegląd Filozoficzny”, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, „Tekstualia. Palimpsesty Literackie, Artystyczne, Naukowe”, „Topos”, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, „Zeszyty Naukowe KUL”, *Aktualność Kierkegarda*, *Filozof na scenie*, *Miłość i samotność*, *Polifoniczny świat Kierkegarda*, *Studia o filozofii Sorena Kierkegarda*, *W kręgu Kierkegarda*. Obszary badań: antropologia filozoficzna i teologiczna, egzystencjalizm, etyka, filozofia religii, filozofia sztuki, personalizm, teologia fundamentalna, życie i myśl Sorena Kierkegarda.

Łukasz Ostruszka

Luter w epoce lajków. Analiza obchodów 500-lecia Reformacji w mediach społecznościowych – wnioski i wyzwania

Streszczenie: Kościół ewangelicko-luterański w Polsce, podczas obchodów 500-lecia Reformacji w 2017 roku, był obecny na portalach społecznościowych, takich jak Facebook, Twitter, Instagram i YouTube. W ten sposób współcześni luteranie pokazali własne przywiązanie do dziedzictwa Reformacji, której rozkwit dokonał się, dzięki wynalezieniu prasy drukarskiej i nowych środków komunikacji. Tym niemniej, media społecznościowe, jako narzędzia służące za środki masowego przekazu, powinny być używane w sposób odpowiedzialny, co dla Kościoła jest nie tylko duszpasterskim i moralnym obowiązkiem, ale także dużym wyzwaniem, stawianym przed nieustannie reformującym się Kościołem w kolejnych latach po jubileuszu Reformacji.

Słowa kluczowe: Reformacja, 500-lecie Reformacji, media społecznościowe, Kościół przyszłości, Facebook, Twitter, YouTube, Instagram

Summary: Luther in the era of “likes”. Analysis of the Celebration of the 500th Anniversary of the Reformation in Social Media – Insights and Problems

The Evangelical-Lutheran Church in Poland during the celebration of the 500th Anniversary of Reformation in 2017 worked actively in social media through its presence on Facebook, Twitter, Instagram and Youtube. In this way contemporary Lutherans show their faithfulness to the heritage of Reformation, which flourished thanks to the invention of the printing Press and new media of that time. Nonetheless, social media tools should be used responsibly, which for the Church is a great challenge, but also a pastoral and moral duty that should be undertaken in the next years after the 500th Anniversary of Reformation.

Keywords: Reformation, 500th Anniversary of Reformation, Social Media, Future Church, Facebook, Twitter, YouTube, Instagram

Wprowadzenie

Jubileuszowy rok 2017 związany z obchodami 500-lecia Reformacji był niepowtarzalną okazją do medialnego „opowiadania o sobie”. Polscy luteranie skorzystali z tego zaproszenia i działali nie tylko w mediach tradycyjnych, ale

pokazali również swoją sprawność w mediach społecznościowych. Tym samym nawiązali do chlubnej tradycji początków Reformacji, której uczestnicy nie stronili od nowych środków komunikacji.

Słowa dla każdego

„Pięć wieków przed Facebookiem i Arabską Wiosną media społecznościowe doprowadziły do Reformacji”¹ – pisał jeszcze w grudniu 2011 r. renomowany brytyjski tygodnik gospodarczo-społeczny „The Economist”. Magazyn w głośnym tekście pt. *How Luther went viral* wskazywał Marcina Lutra jako tego, który pierwszy w erze nowożytnej skorzystał z potęgi mediów społecznościowych i dowodził, że XVI-wieczne „social media” działały niemalże według tych samych zasad co współczesne.

„The Economist” porównuje metody Lutra i jego zwolenników do Arabskiej Wiosny, czyli zakrojonych na szeroką skalę protestów społecznych, które przetoczyły się na początku obecnej dekady w krajach arabskich, a rozprzestrzeniały się głównie dzięki możliwościom komunikacyjnym oferowanym przez media społecznościowe.

„Marcin Luter i jego sojusznicy wzięli nowe media ich czasów – pamflety, ballady i drzeworyty – i rozpowszechniali je za pośrednictwem sieci społecznościowych, aby promować swoje przesłanie o reformie religijnej”². Kluczowe w tym zagadnieniu są nie tylko same nowe media, czyli nośniki idei/myśli, ale umiejętność budowania sieci społecznych służących do dzielenia się określonymi treściami. Dzięki tym sieciom możliwe było podjęcie debaty społecznej i trafienie z przekazem do szerszego, masowego odbiorcy.

Po Arabskiej Wiośnie zostało tylko wspomnienie, ale „The Economist” powrócił do „medialnych” zasług Lutra siedem lat później, omawiając na swoich łamach obchody jubileuszu 500-lecia Reformacji w Niemczech i wskazując Reformatora jako tego, który nauczył Niemców czytać. „Dziedzictwo Lutra widać także w tym, że Niemcy, 17 kraj świata pod względem zaludnienia, mają po Ameryce drugi co do wielkości rynek książek. Luter po przetłumaczeniu Biblii na język niemiecki chciał, aby każdy ją przeczytał, mężczyzna czy kobieta, bogaty czy biedny”³.

¹ *How Luther went viral*, „The Economist”, 17 grudnia 2011. <<https://www.economist.com/christmas-specials/2011/12/17/how-luther-went-viral>> [dostęp: 25.11.2018].

² Tamże.

³ *How Martin Luther has shaped Germany for half a millennium*, „The Economist”, 7 stycznia 2017, <<https://www.economist.com/europe/2017/01/07/how-martin-luther-has-shaped-germany-for-half-a-millennium>> [dostęp: 25.11.2018].

Potwierdza to Andrew Pettegree w wydanej w Polsce w 2017 r. książce *Marka Luter*, przedstawiając teologa jako człowieka, który uruchomił gwałtowny rozwój rynku wydawniczego w Niemczech. Reformator i jego zwolennicy pokazali niemal nieograniczone możliwości nowych mediów i dokonali rewolucji porównywalnej z przemianami zachodzącymi w gospodarce i życiu społecznym, wraz z popularyzacją internetu w latach dziewięćdziesiątych XX w. czy początkiem nowej rewolucji internetowej związanej z pojawieniem się mediów społecznościowych na początku XXI w.

„Luter osiągnął dojrzałość i dorobił się umiarkowanie odpowiedzialnej posady, nie opublikowawszy żadnej książki. Za to w ciągu pięciu lat od napisania 95 tez był już najczęściej publikowanym autorem w Europie – jak żaden przed nim”⁴. Ruch reformacyjny nie osiągnąłby takich rezultatów i wpływów społecznych, gdyby nie otwartość Lutera na wynalazek druku i umiejętność, ale także odważne korzystanie z jego możliwości. „Transformacja, o której mowa, to w istocie trzy mniejsze przemiany: Lutera – z poważnego zakonnika w autora bestsellerów, rzemiosła księgarskiego, którego dawny fundament w postaci akademickich ksiąg pisanych po łacinie runął pod wpływem narodzin rynku masowego odbiorcy, i wreszcie Wittenbergi. Miasto ukształtował Luter, a piorun, który przyniósł impuls miejscowej gospodarce, miał swoje echa w postaci mniejszych zmian”⁵.

Reformatorzy z Lutrem na czele polubili druk, zadbali o sprawny kolportaż, czyli – jakbyśmy dziś powiedzieli – wirusową technikę marketingu i zauważyli społeczny aspekt przekazywania treści, czyli ludzką chęć do dzielenia się słowem i obrazem. Takie wnioski skłaniają z kolei do świadomego stwierdzenia, że gdyby Marcin Luter trafił do rzeczywistości współczesnych mediów społecznościowych i obserwował wykorzystanie tych narzędzi przy okazji obchodów 500-lecia Reformacji, to z dużym prawdopodobieństwem byłby nimi zafascynowany, dostrzegając potencjał i możliwości, które oferują.

Czym są media społecznościowe?

Najprostszą definicję przedstawia Encyklopedia PWN, która stwierdza, że są to: „Technologie internetowe i mobilne, umożliwiające kontakt pomiędzy użytkownikami poprzez wymianę informacji, opinii i wiedzy.”⁶ Istotą ta-

⁴ A. Pettegree, *Marka Luter*, tłum. M. Denderski, Warszawa 2017, s. 7.

⁵ Tamże, s. 38.

⁶ Encyklopedia PWN, *Media społecznościowe*. <<https://sjp.pwn.pl/ciekawostki/haslo/media-spolesnosciowe;5579207.html>> [dostęp: 27.11.2018].

kiej definicji jest wskazana różnica w stosunku do tradycyjnych mediów papierowych, jak książka, czasopismo, czy gazeta, w których komunikacja odbywa się odgórnie – publikacja jest przygotowywana przez osobę lub zespół specjalistów i oddana do użytku czytelników. Media społecznościowe charakteryzują się natomiast komunikacją płaską pomiędzy nadawcami i odbiorcami treści. Innymi słowy, każdy jest jednocześnie twórcą i czytelnikiem, przy zastrzeżeniu, że częstotliwość publikacji zależy od upodobań i predyspozycji użytkownika.

Do mediów społecznościowych zalicza się zarówno duże portale, które dostępne są na różnych urządzeniach (komputer stacjonarny, tablet, smartfon) oraz aplikacje i komunikatory, z których, w pełnej ich funkcjonalności, korzystać można, w zasadzie, tylko na urządzeniach mobilnych.

Sytuacja rynkowa

Wiodącym graczem na rynku mediów społecznościowych jest założony w 2004 r. portal Facebook, który na koniec września 2018 r. podawał, że ma na całym świecie, miesięcznie, 2,27 mld aktywnych użytkowników⁷, natomiast w Polsce, według danych firmy badawczej Gemius, korzysta z serwisu ponad 21 mln osób⁸. Kapitalizacja rynkowa spółki sięga prawie 400 mld dolarów⁹, co świadczy dobitnie o dominującej pozycji tego portalu.

Innymi znaczącymi portalami są Twitter, z którego każdego miesiąca korzysta 326 mln użytkowników na całym świecie¹⁰. W polskim zestawieniu portal nie znalazł się w czołowej dwudziestce najpopularniejszych domen, ani na podobnej liście aplikacji. Oznacza to, że zasięg serwisu jest znacząco mniejszy niż Facebooka. Twitter jest jednak cenionym narzędziem komunikacji dla polityków, dziennikarzy, naukowców, ale także celebrytów. Twitter daje możliwość umieszczania krótkich komunikatów tekstowych, linków do stron internetowych, zdjęć i materiałów wideo.

Zupełnie inne było założenie stojące u podstaw YouTube'a, portalu służącego do udostępniania wideo. Serwis ma już ponad 1 mld użytkowników na

⁷ Facebook Company Info: <<https://newsroom.fb.com/company-info/>> [dostęp: 28.11.2018].

⁸ Gemius, *Wyniki badania Gemius za październik 2018*, 9 listopada 2018. <<https://www.gemius.pl/wszystkie-artykuly-aktualnosci/wyniki-badania-gemiuspbi-za-pazdziernik-2018.-html>> [dostęp: 29.11.2018].

⁹ Bloomberg: <<https://www.bloomberg.com/quote/FB:US>> [dostęp: 05.12.2018].

¹⁰ Twitter, *Letter to Shareholders*, 25 października 2018. <<https://investor.twitterinc.com/static-files/a7a842bb-082a-41da-8884-55c6d43ea58a>> [dostęp: 05.12.2018].

świecie¹¹, którzy, w sumie, poświęcają każdego dnia ponad miliard godzin na przejrzenie materiałów. Władze portalu (jest on częścią koncernu Alphabet) tak określają swoją misję: „Naszą misją jest dać wszystkim szansę na przekazanie swoich opinii i zaprezentowanie się całemu światu. Wierzymy, że każdy ma prawo do wypowiedzi, a świat staje się lepszym miejscem, gdy dzielimy się naszymi historiami i słuchamy tego, co mają do przekazania inni”¹². W rankingu Gemiusa YouTube nieznacznie ustępuje Facebookowi i ma 19,6 mln użytkowników¹³.

Ostatnim z prezentowanych podmiotów jest aplikacja Instagram, popularna szczególnie wśród młodszych użytkowników, a służąca głównie do dzielenia się fotografiami i filmami. Zgodnie z danymi z połowy 2018 r. platforma ta ma już na całym świecie ponad 1 mld użytkowników¹⁴, z kolei w Polsce, według Gemiusa, korzysta z niej ponad 2,8 mln osób¹⁵. Instagram jest własnością koncernu Facebook.

Kościół wybiera

Kościół Ewangelicko-Augsburski, jako największy Kościół protestancki w Polsce i jedyny bezpośrednio odwołujący się do spuścizny Marcina Lutra i Reformacji, aktywnie korzystał z wyżej wymienionych mediów społecznościowych w roku obchodzenia jubileuszu 500-lecia Reformacji. W wymiarze otwartości na nowe środki masowego przekazu nadal realizuje reformacyjne postulaty.

Kościół posiada oficjalne konta na Facebooku, Twitterze, YouTube i Instagramie. Nie zatrudnia zespołu odpowiedzialnego za redagowanie i publikowanie treści w tych kanałach komunikacji, jakie posiada większość Kościołów luteranckich na Zachodzie, ale opiera się na służbie wolontariuszy.

¹¹ About YouTube: <<https://www.youtube.com/intl/pl/yt/about/press/>> [dostęp: 05.12.2018].

¹² Tamże.

¹³ Gemius, *Wyniki badania Gemius za październik 2018*, 9 listopada 2018. <<https://www.gemius.pl/wszystkie-artykuly-aktualnosci/wyniki-badania-gemiuspbi-za-pazdziernik-2018.-html>> [dostęp: 29.11.2018].

¹⁴ M. Druś, *Instagram ma już ponad miliard użytkowników*, „Puls Biznesu”, 21 czerwca 2018. <<https://www.pb.pl/instagram-ma-juz-ponad-1-mld-uzytkownikow-932692>> [dostęp: 05.12.2018].

¹⁵ Gemius, *Wyniki badania Gemius za październik 2018*, 9 listopada 2018. <<https://www.gemius.pl/wszystkie-artykuly-aktualnosci/wyniki-badania-gemiuspbi-za-pazdziernik-2018.-html>> [dostęp: 29.11.2018].

Zaznaczyć należy, że Kościół prowadzi nie tylko oficjalne kanały kościelne, ale także agreguje treści umieszczane na stronach w mediach społecznościowych, które prowadzone są przez poszczególne parafie. W przypadku Facebooka takie strony posiada już zdecydowana większość parafii. W trakcie całego 2017 r. pojawiały się na nich informacje na temat jubileuszowych przedsięwzięć poszczególnych parafii. Administratorzy strony kościelnej chętnie udostępniali posty, przyczyniając się do ich popularyzacji i propagując ciekawe inicjatywy lokalne. Media społecznościowe dzięki temu kontynuują dzieło swoich XVI-wiecznych protoplastów.

500-lecie Reformacji na Facebooku

Największym kanałem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, w mediach społecznościowych, jest Facebook. Strona obserwowana jest przez ponad 5 tys. użytkowników.¹⁶ Interesująco prezentują się statystyki zasięgu postów notowane w roku jubileuszowym – okres pomiaru: od 1 stycznia 2017 r. do 31 grudnia 2017 r.¹⁷ Dane generowane przez narzędzie statystyczne dla administratorów pokazują, w formie wykresu, średni zasięg postów w różnych okresach. W trzech przypadkach słupki wznoszą się znacząco w górę.

Pierwszy skok zasięgu obserwujemy 18 czerwca 2017 r., a więc w kulminacyjnym momencie Ewangelickich Dni Kościoła, kilkudniowego spotkania ewangelików z całej Polski w Wiśle, Cieszynie i Bielsku-Białej, które przygotowała Diecezja Cieszyńska. Średni zasięg postów umieszczanych w czasie trwania wydarzenia wypełnionego koncertami, wykładami, a zwieńczonego centralnym nabożeństwem w hali sportowej w Bielsku-Białej, wynosi blisko 18,5 tys. osób. Należy jednak zaznaczyć, że średni zasięg, tydzień wcześniej, czyli 10 czerwca, wynosił zaledwie 2,5 tys. Dane przedstawiają średnią liczbę osób, którym został wyświetlony jakikolwiek z postów strony.

W kolejnych miesiącach obserwujemy spadek zasięgu do zwyczajnych dla tej strony poziomów, a więc kilku tysięcy osób. Kolejne skoki zanotowano 8 października (ponad 14 tys.), co związane jest z Galą Reformacyjną, przygotowaną przez Diecezję Katowicką i, co zrozumiale, w okresie Pamiątki Reformacji, gdy zasięg wzrósł ponownie do prawie 13,5 tys. osób. Warto podkreślić, że przedstawiony zasięg ma charakter organiczny, co oznacza, że jest efektem udostępnień i polubień klikanych przez osoby obserwujące stronę Kościoła,

¹⁶ Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce: <<https://www.facebook.com/luteranie/>> [dostęp: 05.12.2018].

¹⁷ Facebook – Statystyki konta Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce: <<https://www.facebook.com/luteranie/insights/?section=navPosts>> [dostęp: 03.12.2018].

bez udziału zasięgu generowanego płatnie, poprzez wykupywanie reklam i postów.

W okresie około 31 października 2017 r. znacząco wzrosła średnia liczba reakcji na stronie, do których zaliczane są m.in. komentarze i udostępnienia. Przekroczyły one poziom 1 tys., więc średnia była wyższa niż ponad 800 zanotowanych reakcji w czasie Ewangelickich Dni Kościoła.

Facebook oferuje różne możliwości wyrażania emocji wobec prezentowanej treści. Pozytywne reakcje to ikony „Lubię to!”, „Super” i „Wow”, natomiast wyrażające dezaprobatę określane są jako „Przykro mi” i „Wrr”. W analizowanym okresie użytkownicy najczęściej klikali „Lubię to!” i „Super”. Publikowane posty nie wzbudzały negatywnych reakcji użytkowników, co świadczy o silnie zintegrowanej grupie użytkowników, obserwujących stronę facebookową Kościoła.

Podkreślić należy, że Kościół Ewangelicko-Augsburski zdecydował się w jubileuszowym roku na eksperymentalne działania w zakresie wykorzystania mediów społecznościowych. Na czas trwania Ewangelickich Dni Kościoła powołano kilkunastoosobowy zespół wolontariuszy, składający się z młodzieży gimnazjalnej, licealnej i studentów, którzy przygotowywali amatorskie materiały fotograficzne i wideo, prezentujące przebieg imprezy. Pracę zespołu koordynowali pani Agnieszka Godfrejów-Tarnogórska, rzecznik Kościoła oraz dwaj duchowni – ks. Marcin Ratka-Matejko i ks. Łukasz Ostruszka. Młodzi ludzie zaangażowani w projekt przeprowadzali wywiady wideo, korzystając ze swoich smartfonów, robili zdjęcia i pisali krótkie notki informacyjne, umieszczane następnie na kościelnych stronach w mediach społecznościowych. Inni zajmowali się przygotowywaniem transmisji wideo na żywo z poszczególnych wydarzeń, odbywających się w ramach Ewangelickich Dni Kościoła.

Inicjatywa miała charakter wolontariackiej, oddolnej służby i prezentowała kulisy Ewangelickich Dni Kościoła, co zostało docenione przez osoby obserwujące strony Kościoła i odzwierciedlone w wynikach prezentujących zasięg. Projekt powtórzono później na mniejszą skalę w Warszawie podczas centralnych obchodów organizowanych przez Kościół.

500-lecie Reformacji na Twitterze

Kościelna strona na portalu Twitter ma o wiele mniejszy zasięg niż ta na Facebooku, ale pełni też zupełnie inną rolę w komunikacji Kościoła. Strona założona została w lutym 2013 r. i do tej pory (stan na koniec listopada 2018)

zebrała ponad 700 obserwujących oraz w sumie 2,5 tys. polubień. Administratorzy umieścili ponad 2,8 tys. wpisów zwanych „tweetami”¹⁸.

Stronę obserwują głównie osoby prywatne, duchowni, dziennikarze, politycy, ale także różnego rodzaju instytucje, organizacje i Kościoły partnerskie, jak Svenska kyrkan, Evangelische Kirche EKD i Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland. Stronę obserwuje również prof. Jerzy Buzek, były premier i przewodniczący Parlamentu Europejskiego, który sam ma ponad 360 tys. obserwujących.

W trakcie obchodów 500-lecia Reformacji strona na Twitterze służyła głównie jako narzędzie komunikacji ze środowiskiem zewnętrznym. Kościół mógł wykorzystać portal do rozpowszechniania wiadomości wśród przedstawicieli mediów i innych organizacji.

500-lecie Reformacji na YouTube

Systematycznie rozwijanym przez Kościół kanałem komunikacji jest YouTube. Z każdym rokiem administrowanie tą platformą jest łatwiejsze ze względu na postęp technologiczny w produkcji smartfonów. Urządzenia te wyposażone są w coraz lepsze kamery, dzięki czemu jakość nagrań często nie ustępuje materiałom nagrywanym przed laty profesjonalnym sprzętem. Kanał o nazwie „Luteranie”¹⁹ subskrybuje na portalu YouTube ponad 300 użytkowników. To dużo skromniejszy wynik od, np. Konferencji Episkopatu Polski (ponad 3,6 tys.), ale oba Kościoły mają zupełnie inną grupę docelową, także pod względem liczby wiernych.

Prezentowane filmy zebrały w okresie roku jubileuszowego zwykle po kilkaset wyświetleń, ale jest kilka wyjątków. Sporą popularnością cieszyły się materiały nagrane w ramach ogłoszonego przez Kościół konkursu. Film pt. *Ks. Jan Karzeł – początki parafii ewangelickiej w Skoczowie* wyświetlono ponad 2,5 tys. razy²⁰. Z kolei materiał pt. *Pleban – historia ks. Zygmunta Kuźwy* miał 1,3 tys. wyświetleń²¹. Blisko 1 tys. wyświetleń miała także prawie czterogodzinna relacja

¹⁸ Twitter Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce @Luteranie: <<https://twitter.com/luteranie>> [dostęp: 03.12.2018].

¹⁹ Luteranie na YouTube, <<https://www.youtube.com/channel/UC3AGWID5o394PRM-8N25cLA/feed>> [dostęp: 04.12.2018].

²⁰ *Ks. Jan Karzeł – początki parafii ewangelickiej w Skoczowie*, <<https://www.youtube.com/watch?v=efVIMF2CGXw>> [dostęp: 02.12.2018].

²¹ *Pleban - historia ks. Zygmunta Kuźwy*, <<https://www.youtube.com/watch?v=IVFCmjO4-qY>> [dostęp: 03.12.2018].

na żywo z Centralnych Obchodów Jubileuszu Reformacji, z dnia 27 października 2017 r.²², oraz filmik *Wrażenia uczestników z Ewangelickich Dni Kościoła*²³.

500-lecie Reformacji na Instagramie

Najkrócej prowadzone jest przez Kościół konto w aplikacji Instagram. Kościół Ewangelicko-Augsburski opublikował na nim niespełna 400 postów (stan na koniec listopada 2018)²⁴, ale ma już stosunkowo sporo obserwujących – około 500 osób. Z treści reformacyjnych duże zainteresowanie wywołało amatorskie nagranie, przedstawiające uczestników Gali Reformacyjnej, w budynku NOSPR w Katowicach, którzy zaśpiewali pieśń „Ojcowski Dom” razem z Zespołem Pieśni i Tańca Śląsk. Filmik wyświetlono ponad 160 razy.

Kościół relacjonował fotograficznie lub filmowo różne imprezy związane z obchodami 500-lecia Reformacji – od wykładów w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, poprzez Bieg Reformacji, po relacje z wystawy „LutheranInPoland” w Wittenberdze.

Portal Diecezji Cieszyńskiej

Interesującym przedsięwzięciem związanym z wykorzystaniem mediów społecznościowych było powstanie nowego portalu Diecezji Cieszyńskiej²⁵.

W roku jubileuszowym Diecezja Cieszyńska Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego uruchomiła aplikacje na smartfony – „Mój Kościół” i nowy portal informacyjny, którego twórcy zastosowali innowacyjne rozwiązanie w dziale prezentowania doniesień z parafii, wykorzystując potencjał parafialnych stron facebookowych. Dział o nazwie „Parafia News” został skonstruowany w taki sposób, aby przedstawiać informacje umieszczane przez parafie na Facebooku, które po udostępnieniu, przez administratorów facebookowej strony diecezji, zasysają się i ustawiają na stronie głównej portalu.

To rozwiązanie znacznie upraszcza proces obiegu informacji na terenie diecezji i przyciąga młodszych użytkowników, dla których widok okien z Facebooka na portalu informacyjnym diecezji może wyglądać interesująco i przedstawia znane na co dzień środowisko mediów społecznościowych.

²² Centralne Obchody Jubileuszu Reformacji, <<https://www.youtube.com/watch?v=LpdkZGpuVyQ>> [dostęp: 02.12.2018].

²³ *Wrażenia uczestników Ewangelickich Dni Kościoła*, <<https://www.youtube.com/watch?v=pCZO4zjNhEI>> [dostęp: 02.12.2018].

²⁴ Luteranie – Instagram: <<https://www.instagram.com/luteranie/>> [dostęp: 29.11.2018].

²⁵ Portal Diecezji Cieszyńskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce: <<http://cieszyńska.luteranie.pl>> [dostęp: 05.12.2018].

Ciemna strona mediów społecznościowych

Choć obchody jubileuszu można uznać za udane w kontekście wykorzystania przez Kościół mediów społecznościowych to należy pamiętać, że *social media* są nie tylko przydatnym narzędziem komunikowania ze współczesnym człowiekiem, ale generują również istotne zagrożenia i niebezpieczeństwa, których świadomi powinni być chrześcijanie. Kościół powinien odpowiedzialnie korzystać z narzędzi komunikacyjnych, także w wymiarze kształtowania świadomości etycznej użytkownika.

Niedługo po roku jubileuszowym 2017 Facebook został dotknięty międzynarodowym skandalem, gdy okazało się, że firma o nazwie Cambridge Analytica wykorzystywała dane zebrane o milionach użytkowników bez ich zgody, do targetowania reklam o charakterze politycznym. Firma miała być wynajmowana m.in. przez sztab wyborczy przyszłego prezydenta USA Donalda Trumpa. „W ostatnim tygodniu przed wyborami Cambridge Analytica zaczęła mocniej działać w tzw. *swinging states*, stanach niezdecydowanych, które miały stanowić języczek u wagi obu kandydatów. W Ohio, Pensylwanii, Michigan i Wisconsin przekaz skierowano tak, że poparcie dla Trumpa wzrosło od 1 do 3 punktów procentowych”²⁶.

W Polsce warto zwrócić uwagę na raport: *FOMO – Polacy a lęk przed odłączeniem* przygotowany przez grupę badaczy pod kierunkiem dr Anny Jupowicz-Ginalskiej z Uniwersytetu Warszawskiego. Autorzy sprawdzili jakiej skali problemem jest w Polsce syndrom FOMO (akronim dla *Fear of Missing Out*), który rozumiany jest jako obawa przed odłączeniem od mediów społecznościowych, czy pozbawieniem użytkownika kontaktu ze smartfonem.

„Badania wykazały, że wysoko sfomowanych jest 16 proc. polskich internautów, kolejne 65 proc. należy do grupy średnio sfomowanej (ang. *mid FOMO*), zaś jedynie 19 proc. – do grupy o najniższym FOMO (ang. *low FOMO*). Warto wspomnieć, że liczbę internautów w kraju szacuje się obecnie na 26,9 mln osób (PBI, 2018). Oznacza to, że na FOMO cierpi kilka milionów polskich użytkowników sieci od 15 roku życia wzwyż”²⁷. To alarmujące dane, bo FOMO wiąże się z poczuciem niskiej wartości, ciągłym porównywaniem z innymi i ma symptomy uzależnienia. Aż 35 proc. badanych osób z grupy wy-

²⁶ S. Czybkowska, *Afera Cambridge Analytica. Facebook wybrał Amerykanom prezydententa. Czy nam też wybierze? I jeszcze na tym zarobi*, „Gazeta Wyborcza”, 24 marca 2018. <<http://wyborcza.pl/7,156282,23182834,afera-cambridge-analytica-facebook-wybral-amerykanom.html>> [dostęp: 25.11. 2018].

²⁷ A. Jupowicz-Ginalska, J. Jasiewicz, M. Kisilowska, T. Baran, A. Wysocki, *FOMO. Polacy a lęk przed odłączeniem – raport z badań*, Warszawa 2018, s. 12.

soko sfomowanej przyznało, że przez częste korzystanie z mediów społecznościowych zaniedbuje obowiązki rodzinne. FOMO stanowi więc duże wyzwanie społeczne także dla Kościołów i organizacji religijnych, które zobowiązane są do ostrzegania ludzi przed zagrożeniami.

Izraelski historyk i znany myśliciel Yuval Noah Harari trafnie opisał niekorzystny wpływ mediów społecznościowych na człowieka w swojej najnowszej książce pt. *21 lekcji na XXI wiek*: „W epoce Facebooka i Instagrama można obserwować tworzenie mitów wyraźniej niż kiedykolwiek wcześniej, ponieważ część tego procesu została przeniesiona z umysłu do komputera. To fascynujące i przerażające zarazem, gdy się widzi, jak ludzie spędzają niezliczone godziny na budowaniu i ozdabianiu idealnego „ja” online, przywiązują się do tego własnego wytworu i błędnie biorą go za prawdę o sobie samych. [...] A zatem jeśli naprawdę chcecie zrozumieć siebie, nie powinniście utożsamiać się ze swym kontem na Facebooku ani z wewnętrzną opowieścią o własnym „ja”. Powinniście natomiast obserwować to, co rzeczywiście przepływa przez wasze ciało i umysł”²⁸.

Wyzwania dla Kościoła

Miniony rok 2017 niewątpliwie pokazał, że choć od początku procesu reformy chrześcijaństwa minęło 500 lat, to ciągle aktualne są wyzwania wynikające z konieczności technologicznego kroczenia z duchem czasu. Marcin Luter znakomicie wykorzystał wynalazek druku, upowszechnienie szybkich mediów ówczesnego okresu i stał się niezwykle sprawnym i płodnym pisarzem. Dr hab. Jerzy Sojka podaje: „Ponad 780 pism, prawie 2500 kazań zawartych w 57 tomach w ponad 70 woluminach, w sumie ponad 50 tysięcy stron. Oprócz tego 12 tomów listów, 6 tomów *Mów stołowych* oraz 12 tomów dokumentujących prace nad przekładem Biblii na język niemiecki, czyli kolejnych 25 tys. stron. Tak wygląda ujęty w liczby dorobek pisarski Marcina Lutera”²⁹.

Współcześni uczniowie Reformacji otrzymują w darze nowe narzędzia i nowe media. W roku obchodów 500-lecia Reformacji Kościół Ewangelicko-Augsburski udowodnił, że bez ponoszenia wielkich nakładów, siłą oddolnego zaangażowania jest w stanie wykorzystać portale społecznościowe do propagowania idei reformacyjnych, nauki Kościoła, ale także jego współczesnego, aktualnego przesłania. W tym sensie posty na Facebooku, Twitterze i Instagramie

²⁸ Y.N. Harari, *21 lekcji na XXI wiek*, tłum. M. Romanek, Kraków 2018, s. 383.

²⁹ J. Sojka, *Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego pisma*, Wiśła 2014, s. 7.

mie oraz filmy publikowane na portalu YouTube są nie tylko elementem wizerunkowej czy informacyjnej polityki Kościoła, ale treścią misyjną integrującą społeczność wiernych.

Chrześcijanie powinni jednak korzystać z proponowanych narzędzi w odpowiedzialny sposób, jednocześnie przestrzegając przed bezkrytycznym i bezkompromisowym popadaniem w zachwyty nad mediami społecznościowymi. Nie powinni stronić od refleksji etycznej na temat niebezpieczeństw, które niosą one dla społeczeństwa, relacji międzyludzkich, zdrowia psychicznego i wreszcie tożsamości religijnej.

Cytowany już wcześniej Harari, który jest jednym z najbardziej przenikliwych obserwatorów procesów rozwoju nowych technologii, a jednocześnie zdeklarowanym ateistą, widzi we współczesnym, ludzkim zafascynowaniu nowymi technologiami elementy nowej religii, którą określa jako „religię danych”. „Chrześcijanie wierzą, że po śmierci święci zostają przepelnieni nieskończoną łaską Boga, natomiast grzesznicy odcinają się od Jego obności. I rzeczywiście, dataistyczni prorocy w Dolinie Krzemowej świadomie używają tradycyjnego mesjańskiego języka. Na przykład pełna przepowiedni książka Raya Kurzweila została zatytułowana *Nadchodzi osobliwość?*”, co przypomina wołanie Jana Chrzciciela: «Bliskie jest królestwo niebieskie»³⁰. W 500 lat po wystąpieniu Marcina Lutera, odsuwając na bok teologiczne rozważania na temat grzeszności człowieka, odkupienia i zbawienia, możemy zastanowić się nad nowymi wyzwaniem stawianymi przed nieustannie reformującym się Kościołem. Z całą pewnością stwierdzić można, że w roku jubileuszu Kościół Ewangelicko-Augsburski zdał podstawowy egzamin z prawidłowego, dostosowanego do swoich możliwości, korzystania z mediów społecznościowych i sprostował temu wyzwaniu. Teraz należy się zastanowić nad kolejnymi, przed którymi stawia wiernych epoka internetu, mediów społecznościowych, nowych technologii, sztucznej inteligencji i wielkich ilości danych.

Bibliografia

1. About YouTube: <<https://www.youtube.com/intl/pl/yt/about/press/>> [dostęp: 05.12 2018].
2. Bloomberg: <<https://www.bloomberg.com/quote/FB:US>> [dostęp: 05.12 2018].
3. Centralne Obchody Jubileuszu Reformacji, <<https://www.youtube.com/watch?v=LpdkZGpuVyQ>> [dostęp: 02.12 2018].
4. Czybkowska, S., *Afera Cambridge Analytica. Facebook wybrał Amerykanom prezydenta. Czy nam też wybierze? I jeszcze na tym zarobi*, „Gazeta Wyborcza”, 24 marca 2018.

³⁰ Y.N. Harari, *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Kraków 2018, s. 485.

- <<http://wyborcza.pl/7,156282,23182834,afera-cambridge-analytica-facebook-wybrali-amerykanom.html>> [dostęp: 25.11.2018].
5. Druś, M., *Instagram ma już ponad miliard użytkowników*, „Puls Biznesu”, 21 czerwca 2018. <<https://www.pb.pl/instagram-ma-juz-ponad-1-mld-uzytownikow-932692>> [dostęp: 05.12 2018].
 6. Encyklopedia PWN, *Media społecznościowe*. <<https://sjp.pwn.pl/ciekawostki/haslo/media-spolesznosciowe;5579207.html>> [dostęp: 27.11.2018].
 7. Facebook Company Info: <<https://newsroom.fb.com/company-info/>> [dostęp: 28.11.2018].
 8. Facebook – Statystyki konta Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce: <<https://www.facebook.com/luteranie/insights/?section=navPosts>> [dostęp: 03.12 2018].
 9. Gemius, *Wyniki badania Gemius za październik 2018*, 9 listopada 2018. <<https://www.gemius.pl/wszystkie-artykuly-aktualnosci/wyniki-badania-gemiuspbi-za-pazdziernik-2018.html>> [dostęp: 29.11.2018].
 10. Harari, Y. N., *21 lekcji na XXI wiek*, tłum. M. Romanek, Kraków 2018.
 11. Harari, Y. N., *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Kraków 2018.
 12. *How Luther went viral*, „The Economist”, 17 grudnia 2011. <<https://www.economist.com/christmas-specials/2011/12/17/how-luther-went-viral>> [dostęp: 25.11.2018].
 13. *How Martin Luther has shaped Germany for half a millennium*, „The Economist”, 7 stycznia 2017. <<https://www.economist.com/europe/2017/01/07/how-martin-luther-has-shaped-germany-for-half-a-millennium>> [dostęp: 25.11.2018].
 14. Jupowicz-Ginalska, A., Jasiewicz, J., Kisilowska, M., Baran, T., Wysocki, A., *FOMO. Polacy a lęk przed odłączeniem – raport z badań*, Warszawa 2018.
 15. Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce: <<https://www.facebook.com/luteranie/>> [dostęp: 05.12 2018].
 16. *Ks. Jan Karzeł – początki parafii ewangelickiej w Skoczowie*, <<https://www.youtube.com/watch?v=efVIMF2CGXw>> [dostęp: 02.12 2018].
 17. Luteranie – Instagram: <<https://www.instagram.com/luteranie/>> [dostęp: 29.11.2018].
 18. Luteranie na YouTube, <<https://www.youtube.com/channel/UC3AGWID5o394PRM-8N25cLA/feed>> [dostęp: 04.12 2018].
 19. *Pleban - historia ks. Zygmunta Kuźwy*, <<https://www.youtube.com/watch?v=IVFCmjO4-qY>> [dostęp: 03.12 2018].
 20. Portal Diecezji Cieszyńskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce: <<http://cieszynska.luteranie.pl>> [dostęp: 05.12 2018].
 21. Sojka, J., *Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego pisma*, Wisła 2014.
 22. Pettegree, A., *Marka Luter*, tłum. M. Denderski, Warszawa 2017.
 23. *Letter to Shareholders*, 25 października 2018. <<https://investor.twitterinc.com/static-files/a7a842bb-082a-41da-8884-55c6d43ea58a>> [dostęp: 05.12 2018].
 24. Twitter Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce @Luteranie: <<https://twitter.com/luteranie>> [dostęp: 03.12 2018].
 25. *Wrażenia uczestników Ewangelickich Dni Kościoła*, <<https://www.youtube.com/watch?v=pCZO4zjNhEI>> [dostęp: 02.12 2018].

ks. Łukasz Ostruszka – duchowny ewangelicki, dziennikarz i redaktor związany z dziennikiem ekonomicznym „Puls Biznesu”, a także współpracownik tygodnika „Polityka”. Zajmuje się głównie opisywaniem wpływu nowych technologii (internet, media społecznościowe, gadżety, sztuczna inteligencja) na życie człowieka. W każdy weekend „Puls Biznesu” publikuje wywiady jego autorstwa, a w serii ukazały się rozmowy m.in. z prof. Dariuszem Jemielniakiem, członkiem rady powierniczej zarządzającej globalną Wikipedią, Robertem Bednarski, dyrektorem operacyjnym Facebooka i prof. Leszkiem Balcerowiczem, ekonomistą i byłym wicepremierem. Wcześniej publikował także, m.in. w „Przekroju”, „Tygodniku Powszechnym”, „Bloomberg Businessweek” i „Metrze”.

Marcin Hintz, Michał Hucal

Wielowymiarowość ewangelickiego prawa kościelnego.

Analiza porównawcza i teologiczno-prawna

Warszawa 2018, ss. 371.

Na polskim rynku wydawniczym pojawiło się interesujące opracowanie ewangelickiego prawa kościelnego. Monografia przygotowana przez bp. dr. hab. Marcina Hintza, prof. ChAT i dr. Michała Hucalę zatytułowana została *Wielowymiarowość ewangelickiego prawa kościelnego. Analiza porównawcza i teologiczno-prawna* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT 2018). Jest ona jedną z dwóch pozycji będących plonem projektu badawczego finansowanego ze środków Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki pt.: *Wielowymiarowość ewangelickiego prawa kościelnego. Analiza porównawcza i teologiczno-prawna wraz z edycją tekstów źródłowych polskich Kościołów ewangelickich*. Drugą publikacją, komplementarną wobec omawianej w niniejszej recenzji, jest edycja źródłowa prawa kościelnego trzech polskich Kościołów ewangelickich: Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (dalej: KEA), Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (dalej: KER) i Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego (dalej: KEM)¹. Zawarto w niej zarówno aktualnie obowiązujące akty prawne, jak i odpowiednie regulacje historyczne obowiązujące okresie II Rzeczypospolitej i PRL.

Recenzowany tom stanowi opracowanie aktualnych regulacji prawnych w trzech Kościołach ewangelickich. Autorzy dokonują analizy stanu prawnego i dostarczają polskiemu czytelnikowi po raz pierwszy tak obszernej syntezy różnych aspektów funkcjonowania Kościołów ewangelickich w Polsce z perspektywy obowiązujących w nich regulacji prawnych. Z jednej strony prezentowana monografia jest więc przykładem prawniczej analizy sytuacji trzech Kościołów ewangelickich w Polsce, z drugiej zaś może i powinna być traktowana jako wykraczająca poza *stricte* prawnicze rozważania prezentacja sposobów funkcjonowania, a także niejednokrotnie teologicznego samorozumienia tych Kościołów, które uwidacznia się w ich własnych regulacjach prawnych.

¹ *Ewangelickie Prawo Kościelne 1918-2018. Zbiór tekstów prawnych*, Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa 2018.

Monografia została podzielona na sześć rozdziałów merytorycznych, poprzedzonych wstępem. Uzupełnia ją także podsumowanie, bibliografia oraz angielskojęzyczne streszczenie i noty biograficzne autorów. Rozdział pierwszy pracy ma charakter wprowadzający. Zawarto w nim prezentację teologicznych podstaw ewangelickiego prawa kościelnego, a więc rozważania z zakresu ewangelickiej eklezjologii, szczególnie w fundamentalnym dla myślenia ewangelickiego wydaniu reformacyjnym. W rozdziale tym dokonano także zarysowej prezentacji historycznego rozwoju ewangelickiego prawa kościelnego na gruncie polskim od XVI w., a także naszkicowano teologiczne podstawy autonomii związku wyznaniowego i relacji państwo-Kościół na gruncie ewangelickim. Rozdział kończą rozważania dotyczące źródeł ewangelickiego prawa kościelnego.

Powyższy rozdział spełnia zadanie wprowadzenia, dając czytelnikowi przegląd zasadniczych zagadnień teologiczno-historycznych, które umieszczają prowadzone w kolejnych rozdziałach rozważania na temat aktualnego prawa kościelnego polskich Kościołów ewangelickich we właściwym, szerszym kontekście. Szczególnie cenny wydaje się tutaj zarys teologicznych źródeł koncepcji wolności religijnej u Marcina Lutra. Ukazuje on bowiem, że popularna narracja o Reformacji wittenberskiej (lutrańskiej) jako źródle wolności sumienia wymaga krytycznej oceny, a pierwszeństwo koncepcyjne i praktyczne w tym względzie przyznać należy raczej Reformacji radykalnej. Choć oczywiście w teologicznym dziedzictwie Lutra nie brak impulsów, które, czytane w innych uwarunkowaniach historycznych, sugerują rozwiązania bliskie standardom wolności sumienia. Nie znalazły one jednak w XVI w. konsekwentnego zastosowania (por.: stosunek do anabaptystów, czy Żydów²).

Pryncypia teologiczne w tym rozdziale ukazane są w odniesieniu do typologicznego podziału na myśl Reformacji wittenberskiej (lutrańskiej) i Reformacji szwajcarskiej, której głównym przedstawicielem na kartach recenzowanej pozycji jest Jan Kalwin (tudzież kalwińsko inspirowany *Katechizm heidelberski*). Taka typologia, choć oczywiście w swym zasadniczym podziale poprawna, może jednak sprawiać wrażenie, że nie w pełni oddano sprawiedliwość nielutrańskim kierunkom Reformacji. Wydaje się, że wyraźniejszego zaznaczenia wymagałoby znaczenie zuryskiego nurtu Reformacji i jego specyficznego dorobku teologicznego-ustrojowego. Byłoby to możliwe poprzez szerszą analizę eklezjologii *Confessio helvetica posteriori*. Po pierwsze, ze względu na to, że jest ono najważniejszą syntezą stanowiska zuryskiego i choć autorem wyznania jest

² Zob.: G. Miller, *Luther's Views of the Jews and Turks*, [w:] *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, red. I. Dingel, R. Kolb, L. Batka, New York 2014, s. 427-434; *Healing Memories. Reconciling in Christ*, „LWF Studies” 2016, nr 2, s. 23-76.

następcą Zwingliego w Zurychu Heinrich Bullinger, to zyskało ono pełną akceptację Teodora Bezy, a więc następcy Jana Kalwina w Genewie. Po drugie zaś, ze względu na jego znaczenie dla powstawania wyznań wiary i tradycji wyznaniowej choćby Kościołów środkowoeuropejskich, czerpiących teologiczne inspiracje z Reformacji szwajcarskiej³. Mocniejszego zaakcentowania domaga się także samodzielność tradycji Reformacji radykalnej, choćby z tego powodu, że była ona katalizatorem tworzenia rozwiązań prawno-kościelnych na terenie Szwajcarii, mającym znaczenie podobne do wojny chłopskiej w Niemczech.

Natomiast co do rozważań na temat eklezjologii kalwińskiej, pewien niedosyt pozostawia brak przedstawienie jej związków z myślą Martina Bucera⁴, czyli innego prominentnego przedstawiciela pierwszego pokolenia Reformacji, który zachował względem Wittenbergi samodzielność i oryginalność. Także w przypadku pism fundamentalnych dla rozwoju i ugruntowania myśli eklezjologicznej szwajcarskiego nurtu Reformacji, przy pierwszorzędnym znaczeniu *Katechizmu heidelberskiego* dla katechizacji szerokich mas, istotniejszymi wydają się takie pozycje, jak genewskie *Ordonnances ecclésiastiques*, czy *Institutio Christianae religionis*, bowiem to na tych wzorcach budowano wyznania wiary i porządki kościelne o profilu kalwińskim (dobrym przykładem jest tutaj Kościół Szkocji z jego *Confessio Scotica* oraz tzw. księgami dyscypliny⁵).

Rozdział drugi dostarcza szczegółowego omówienia rozwiązań prawnych regulujących funkcjonowanie poszczególnych organów Kościoła, od synodów (względnie Konferencji dorocznych w KEM), poprzez konsystorze (w KEM: Rada Kościoła), zwierzchników Kościoła, diecezje (w KEM: okręgów kościelnych), do parafii (a w przypadku KER także umocowania prawnego członków żyjących w diasporze), a także diakonatów (funkcjonujących w KEA i w KEM). Tę listę uzupełnia prezentacja umocowania prawnego innych instytucji kościelnych (np. duszpasterstw środowiskowych), a także analiza regulacji dotyczących spraw finansowych Kościołów (obok prawa finansowego przedstawione zostały w przypadku KEA także kwestie związane ze zwolnieniami celnymi czy odzyskiwaniem majątku). Zaprezentowana tutaj szczegółowa synteza stanu prawnego odnośnie do funkcjonowania poszczególnych organów,

³ *Das Zweite Helvetische Bekenntnis. Confessio Helvetica Posterior*, Zürich 1966, s. 4-10.

⁴ Por.: W. van't Spijker, *Bucer's influence on Calvin: church and community*, [w:] *Martin Bucer (1491-1551). Collected studies on his life, work, doctrine and influence*, red. C. Berke, J.C. Klok, Göttingen 2018, s. 155-168.

⁵ Zob.: *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur*, hg. J.-M. Mayeur u. a., Bd. 8, Freiburg-Basel-Wien 1992, s. 535-539.

z uwzględnieniem wykazu ich różnorodnych kompetencji, a także trybów procedowania, jest pracą na gruncie polskim pionierską. Poza różnorodnymi opracowaniami przyczynkarskimi prawo kościelne tylko w przypadku KEA doczekało się stosownego komentarza⁶, przy czym z oczywistych względów nie dokonuje syntezy wszelkich kompetencji poszczególnych organów Kościoła. Synteza ta zaś jest szczególną wartością recenzowanej pracy. Ma to specjalne znaczenie w przypadku prawa KEA, na które składa się szeroki wachlarz różnych aktów prawnych wyższego i niższego rzędu. Mimo mniej skomplikowanego systemu prawnego w KER i KEM, zaproponowane w pracy syntetyczne opracowanie sytuacji w tych Kościołach także jest cennym wkładem w dyskusję nad prawem kościelnym w polskich Kościołach ewangelickich. Należy także podkreślić, że autorzy nie tylko dokonują opisu stanu prawnego, ale również wskazują na konieczne zmiany czy też błędy legislacyjne wymagające poprawki (interesującym przykładem jest kontrowersyjne zabezpieczenie przed zmianą *Deklaracji Wstępnej Zasadniczego Prawa Wewnętrzznego* KEA – s. 130n).

Rozdział trzeci pracy przedstawia prawno-kościelne ujęcia sakramentów (Chrztu i Wieczerzy Pańskiej), a także innych czynności kościelnych (spowiedź wraz z problematyką tajemnicy spowiedzi i tajemnicy duszpasterskiej, konfirmacja i konwersja, małżeństwo, ordynacja, pogrzeb kościelny wraz z zagadnieniami dotyczącymi prowadzenia cmentarzy). W przypadku Chrztu, Wieczerzy Pańskiej, spowiedzi i jej tajemnicy, konfirmacji i konwersji oraz pogrzebu ustalenia odwołują się do rozstrzygnięć w KEA. Wynika to z faktu, że tylko ten Kościół ewangelicki dokonał w tym zakresie stosownej regulacji w formie *Pragmatyki Służbowej*. W przypadku małżeństwa i ordynacji przedstawione są także ustalenia KER i KEM, gdyż stosowne regulacje zawarto w aktach prawnych innego rodzaju. Autorzy słusznie prezentują nie tylko rozstrzygnięcia natury praktycznej w odniesieniu do poszczególnych zagadnień, ale także teologiczne ujęcia poszczególnych sakramentów czy czynności kościelnych. Odzwierciedla to niestety ułomność teologicznej pracy w Kościołach ewangelickich w Polsce, która powoduje, że kwestie teologiczne są rozstrzygane bądź to na poziomie wyznań wiary danego Kościoła, bądź to na poziomie jego aktów prawnych. Luki pomiędzy tymi dwoma sposobami opisania teologii i praktyki Kościoła nie wypełniają niestety opracowania o charakterze ściśle teologicznym czy też teologiczno-praktycznym, które byłyby usankcjonowaną przez stosowne gremia (np. Synody) wypowiedzią Kościoła na temat aktualnego rozumienia teologicznych pryncypiów danej tradycji, z uwzględnieniem kontekstu, w którym współcześnie działa dany Kościół. To powoduje sytuację kurio-

⁶ *Prawo Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Komentarz*, red. J. Cebula, Warszawa 2017.

zalną, w której niejednokrotnie jedyną oficjalną wypowiedzią aktualizującą zapisy konfesyjnych źródeł polskich Kościołów ewangelickich są uchwalane w nich zapisy prawne. Przykładem takiej wątpliwej praktyki jest m.in. fakt, że agendy KEA powołują się w części wstępnej na zapisy *Pragmatyki Służbowej*, nie podejmując trudu teologicznej refleksji nad czynnościami kościelnymi, których wykonanie dana część agendy reguluje⁷.

W kolejnym rozdziale zaprezentowano regulacje prawne dotyczące członków Kościołów. Omówiono w nim kwestie wstępowania do Kościoła i występowania z niego, prawa i obowiązki członka Kościoła, zagadnienia związane z urzędem kościelnym, nauczaniem religii oraz regulacje dotyczące danych osobowych. Podobnie jak w rozdziale trzecim, część kwestii (nauczanie religii, ochrona danych osobowych) omówiona jest tylko na gruncie KEA, co wynika z braku stosownych regulacji w pozostałych Kościołach. Szczególną wartość przedstawia w tym rozdziale część ostatnia, dotycząca ochrony danych osobowych, gdyż omawia ona przepisy, które weszły w życie w roku 2018, jako przygotowanie Kościoła do spełnienia rygorów unijnej dyrektywy dotyczącej ochrony danych osobowych, czyli tzw. RODO.

Rozdział piąty omawianej pracy zajmuje się zagadnieniami odpowiedzialności dyscyplinarnej. Zawarto w nim charakterystykę środków dyscyplinarnych, podstawowej pojęciowości stosowanej w odpowiednich regulacjach, a także umocowania ustrojowego instytucji dyscyplinarnych oraz scharakteryzowano zagadnienia procesowe. Podobnie jak w dwóch poprzednich rozdziałach, najobszerniej zajęto się stosownymi regulacjami w KEA; ponownie wynika to z faktu, że akurat w tym Kościele są one najbardziej rozwinięte.

Ostatni z rozdziałów merytorycznych jest najkrótszy i zajmuje się konsekwencjami prawno-kościelnymi uczestnictwa Kościołów ewangelickich w ruchu ekumenicznym. Zajęcie się tym tematem w formie osobnego rozdziału jest ze wszech miar uzasadnione zarówno ze względu na bogatą historię tego udziału, jak i na fakt, że jako Kościoły mniejszościowe stale funkcjonują one w ekumenicznym kontekście. Rozdział dokumentuje wewnętrzne regulacje (ponownie znowu głównie KEA, gdyż tylko ten Kościół relatywnie szeroko

⁷ Por. zapis otwierający wstępne „Praktyczne wskazówki” w cz. II, t. 1 agendy dotyczącego Chrztu i konfirmacji oraz wstąpienia do Kościoła: „O obrzędach zawartych w niniejszym tomie kompetentnie zarówno z punktu widzenia teologicznego (biblijnego), jak również praktycznego, wypowiada się Pragmatyka Służbowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP w następujący sposób:” (*Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego [Luterańskiego]*, cz. II, t. 1, Dziegielów 2006, s. 9), po którym następuje zacytowanie w całości stosownych przepisów pragmatyki odnośnie do Chrztu Świętego.

uwzględnił tę tematykę w swojej *Pragmatyce Służbowej*), znaczenie przynależności do międzynarodowych (Światowa Rada Kościołów) i krajowych organizacji ekumenicznych (Polska Rada Ekumeniczna) oraz konfesyjnych (Światowa Federacja Luterńska, Światowa Wspólnota Kościołów Reformowanych), a także dokonuje przeglądu krajowych i międzynarodowych porozumień ekumenicznych, których Kościoły ewangelickie są sygnatariuszami.

Ustalenia merytoryczne poczynione w zaprezentowanych wyżej sześciu rozdziałach udowadniają tezę postawioną w tytule pracy, wskazującą na wielowymiarowość ewangelickiego prawa kościelnego. Opracowanie to, jako synteza zasadniczych zagadnień prawa wewnętrznego Kościołów ewangelickich, ma charakter pionierski. Stanowi tym samym istotny wkład w naukową dyskusję nad prawem wewnętrznym Kościołów mniejszościowych w Polsce. Syntetyczny charakter opracowania sprawia, że należy je traktować nie tylko jako pozycję referencyjną dla badaczy problematyki prawnowyznaniowej na gruncie ewangelickim w Polsce, ale również widzieć w nim należy swoisty podręcznik przydatny członkom tych Kościołów, którzy zainteresowani są regulacjami prawnymi obowiązującymi w Kościołach, na przykład ze względu na pełnione w Kościele funkcje.

Jerzy Sojka

Jarosław Kłaczko
Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce
w latach 1918-1939

Toruń 2017, ss. 295.

Przypadająca w tym roku (2018) setna rocznica odzyskania przez Polskę niepodległości spowodowała wzrost zainteresowania dziejami Polski międzywojennej. Na rynku księgarskim pojawiło się wiele publikacji, o różnej wartości naukowej, poświęconych Drugiej Rzeczypospolitej. Dobrze się stało, że nie zabrakło pozycji dotyczących historii protestantyzmu w tych latach. Jedną z nich, jak dotychczas najbardziej znaczącą, jest praca pióra Jarosława Kłaczki „Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1918-1939”, wydana w ubiegłym roku w Toruniu, w Wydawnictwie Naukowym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Profesor Kłaczko jest postacią znaną z wielu cennych publikacji, wystarczy wymienić tak przełomowe prace, jak *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, Toruń 2008; *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975*, Toruń 2010; *Na emigracji. Losy polskiego wychodźstwa ewangelickiego w XX wieku*, Toruń 2013. Był także redaktorem trzutomowego dzieła *Kościół luterancki na ziemiach polskich (XVI-XX)*, Toruń 2012 – pierwszej naukowej syntezy dziejów luteranizmu w naszym kraju. Wielokrotnie występował na różnego typu konferencjach krajowych i międzynarodowych. Jest laureatem prestiżowej luteranckiej Nagrody im. ks. Leopolda Otto.

Dzieje protestantyzmu w Polsce w okresie międzywojennym były już przedmiotem badań ze strony historyków polskich i niemieckich. Mamy prace Woldemara Gastparego, Elżbiety Alabrudzińskiej, Olgierda Kieca, Eduarda Kniefla, Alfreda Kleindiensta, Oskara Wagnera czy Berndta Krebsa¹, niektóre

¹ W. Gastpar, *Protestantyzm w dobie dwóch wojen światowych*, Warszawa 1978; E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelicki na Kresach wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999; E. Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918-1939*, Toruń 2004; O. Kiec, *Kościół ewangelicki w Wielkopolsce wobec kwestii narodowościowej w latach 1918-1939*, Warszawa 1995; E. Kneifel, *Geschichte der Evangelischen-Augsburgischen Kirche in Polen 1555-1939*, Niedermarschicht 1964; A. Kleindienst, O. Wagner, *Der Protestantismus in der Republik Polen 1918/1919 bis 1939*, Marburg /Lahn 1980; B. Krebs, *Państwo Naród Kościół. Biskup Juliusz Bursche a spory o protestantyzm w Polsce w latach 1917-1939*, Bielsko-Biała 1998.

nosily piętno czasów, w których powstały, np. Gastparego czy Kneifla. Brakowało jednak syntezy dziejów najważniejszego Kościoła protestanckiego – Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i tę lukę wypełnia właśnie książka J. Kłaczkowa.

Rozprawa opiera się na solidnych badaniach źródłowych. Autor skorzystał z materiałów archiwalnych znajdujących się w archiwach w Berlinie, Warszawie, Poznaniu, Toruniu. Należy jednak pamiętać, że większość dokumentacji kościelnej, w tym akta Konsystorza, uległa zniszczeniu podczas działań wojennych już w 1939 r. Stąd bardzo cennym źródłem okazała się prasa ewangelicka zarówno polska, jak i niemiecka, ukazująca się w dwudziestolecu międzywojennym, z której autor obficie korzystał. Mamy też trochę wspomnień. Zabrakło mi pamiętników Józefa Mieczysława Pfeiffra *Wspomnienia warszawskiego przemysłowca*, Warszawa 2003, czy Krystyny Machlejd *Saga urlichowsko-machlejdowska*, Warszawa 2006, ukazujących elementy życia codziennego mieszczańskich środowisk ewangelickich. Literatura przedmiotu prezentowana w bibliografii jest obszerna i zawiera wszystkie najważniejsze pozycje zarówno polskie, w tym wydane na terenie Czechosłowacji i Czech, jak i niemieckie.

Praca, pisana w układzie chronologiczno-problemowym, składa się z sześciu rozdziałów. Szkoda, że w spisie treści nie wymieniono podrozdziałów, co w pewnym stopniu utrudnia lekturę. Pierwszy rozdział poświęcony jest strukturze Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, jego władzom na poziomie krajowym i lokalnym, rozmieszczeniu ludności ewangelickiej i podziałom narodowościowym. Mamy tu liczne tabelki (aż dwadzieścia) nieco ułatwiające zrozumienie tekstu.

„Działalność Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w państwie polskim” to tytuł kolejnego rozdziału. Omówione w tej części zostały starania polskich ewangelików i generalnego superintendenta ks. Juliusza Burschego, np. na konferencji pokojowej w Paryżu, o przyłączenie tzw. kresów polsko-ewangelickich, czyli Mazur, Śląska Cieszyńskiego i Górnego Śląska do Polski. Nie w pełni zakończone sukcesem. Zaangażowanie się władz Kościoła w tego typu działalność, wbrew stanowisku znacznej części współwyznawców Niemców, wynikało z kilku powodów. Obok zrozumiałej dążności do skupienia jak największej liczby Polaków i ziem polskich w ramach państwa polskiego, chodziło również o poszerzenie znaczenia i liczby protestantów w Drugiej Rzeczypospolitej, w której przewagę mieli rzymscy katolicy oraz zwiększenie liczby Polaków w samym kościele Ewangelicko-Augsburskim, a tym samym ograniczenie wpływów niemieckich.

Sporo miejsca poświęcono dziejom kontrowersyjnej ustawy „O stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego”, której wprowadzanie

w życie doprowadziło do ostrych konfliktów narodowościowych w Kościele i jego faktycznego rozpadu na część polską i niemiecką w przededniu II wojny światowej. Co ciekawe, zarysowały się na tym tle też i różnice zdań w obozie polskim: ks. Zygmunt Michelis wzywał publicznie biskupa Juliusza Burschego do kompromisu z niemieckimi współwyznawcami. Jest też w tym rozdziale mowa o odbudowie kościołów, działalności diakonatu. Szkoda, że zaledwie pół strony dotyczy ewangelickich organizacji czy duszpasterstwa wojskowego.

Stosunkom z władzami państwowymi poświęcony jest trzeci rozdział. Z rządami sanacyjnymi biskupowi Burschemu współpracowało się dobrze, miał dobre kontakty z Józefem Piłsudskim, niegdysiejszym ewangelikiem, a także z prezydentem Mościckim. W środowiskach polsko-ewangelickich panował swoisty kult Marszałka (ciekawe, jaki był stosunek do niego niemieckich współwyznawców). Jest też mowa o entuzjastycznym stosunku władz kościelnych do przyłączenia Zaolzia. Natomiast podrozdział o działalności nieco marginalnej organizacji Federacji Ewangelików Polskich wydaje się zbyt obszerny (14 stron). W okresie międzywojennym ewangelicy zarówno polsko- jak i niemieckojęzyczni prowadzili ożywioną działalność wydawniczą; ukazywało się w różnych okresach 70 czasopism. O prasie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego traktuje czwarty rozdział.

W kolejnym czytamy o edukacji i życiu religijnym ewangelików augsburskich. Jest tu mowa o ośrodkach akademickich, a zwłaszcza o Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego i jego studentach oraz o luterzańskich organizacjach studenckich. Ze spraw dotyczących życia religijnego ciekawie przedstawione zostało miejsce confirmacji w życiu duchowym ewangelików augsburskich. Natomiast zabrakło mi w tym rozdziale omówienia życia codziennego ewangelików w Drugiej Rzeczypospolitej, specyficznej ewangelickiej obyczajowości, działalności kościelnej na szczeblu parafialnym, a przecież istniały: koła pań, chóry kościelne, orkiestry puzonistów, obozy młodzieżowe. Pominięty został problem konwersji na protestantyzm i jednocześnie dość skrótowo przedstawiona kwestia odchodzenia od luteranizmu (s. 270), głównie z powodu zawierania małżeństw mieszanych.

Najważniejszej postaci w polskim protestantyzmie, ks. bp. Juliuszowi Burschemu, poświęcony jest ostatni rozdział. Słusznie pisze J. Klaczkow, że Kościół Ewangelicko-Augsburski swoją pozycję zawdzięczał zwierzchnikowi (s. 272), mającemu dobre układy z władzami Drugiej Rzeczypospolitej. Autor zwraca też uwagę na działania prowadzone przez ks. bp. J. Burschego w kierunku (s. 272) „stopniowej polonizacji swych obcojęzycznych wiernych”, które miały prowadzić do powstania polskiego ewangelickiego kościoła, o którym marzył już ks. Leopold Otto. Ale na marzeniach się skończyło.

Pod względem warsztatowym dysertacja nie budzi zastrzeżeń. Przypisy i bibliografia są rzetelnie opracowane. Książka pisana jest ładnym, literackim językiem, ma wartką narrację, dobrze się ją czyta. Należy podkreślić umiar i obiektywizm Autora w ocenie poszczególnych wydarzeń czy postaci. Publikację tę wyróżnia bardzo dobre opanowanie terminologii związanej z historią protestantyzmu. Liczne ilustracje są ciekawym i trafnym uzupełnieniem tekstu.

Recenzowana pozycja wydana została w 2017 r., w roku 500-lecia Reformacji, rozpowszechniana jest w 2018 r. w stulecie odzyskania przez Polskę niepodległości. Łączy więc niejako te dwie wielkie rocznice, dotyczy bowiem i dziejów protestantyzmu, i odrodzonej Polski. Mam nadzieję, że znajdzie liczne grono czytelników.

Tadeusz Stegner

Aneta Sokół

**XXII Forum Ewangelickie „Ewangelicy Niepodległej.
Dzieje i współczesność obywatelskiego zaangażowania”**

Wisła 14-16.09.2019 r.

W dniach 14-16 września w Wiśle odbyło się XXII Forum Ewangelickie, które zgromadziło liczne grono wyznawców z całej Polski. Tegoroczne Forum, zorganizowane w czasie obchodów 100. rocznicy odzyskania niepodległości, nawiązywało do tego również dla ewangelików ważnego wydarzenia. „Ewangelicy Niepodległej. Dzieje i współczesność obywatelskiego zaangażowania” – pod takim tytułem odbyło się trzydniowe spotkanie przygotowane przez Komitet Organizacyjny Forum Ewangelickiego 2018, przy współudziale wiślańskiej parafii luterańskiej, władz diecezjalnych cieszyńskiej diecezji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce oraz wielu zaangażowanych osób. Można zaznaczyć, że spotkanie, odbywające się w tradycyjnej już formule, miało na celu przypomnienie ewangelickiego wkładu w proces odrodzenia Rzeczypospolitej w XX w., upamiętnienie sylwetek luterańskich, jak i ewangelicko-reformowanych działaczy, skupiając tym samym uwagę na obu ewangelickich Kościołach, które włączyły się w dzieło odbudowy i odradzające się życie państwa. Nie pozostano w kręgu tematyki tylko historycznej – nawiązano również do czasów bardziej współczesnych, w tym roli Kościoła, jego znaczenia i misji.

Uczestnicy Forum spotkali się w miejscu szczególnym – pierwszy dzień upłynął na terenie Rezydencji Prezydenta RP Zamek w Wiśle, gdzie przyjezdni mieli również możliwość zakwaterowania, spożywania posiłków i odpoczynku po całodniowych obradach, wzbogaconych dodatkowymi atrakcjami przygotowanymi przez organizatorów. W drugim dniu obrady przeniesione zostały do Domu Zborowego im. ks. bp. Andrzeja Wantuły w Wiśle, a niedzielne nabożeństwo odbyło się w ewangelickim kościele św. Piotra i Pawła, znajdującym się obok.

Forum rozpoczęło się od złożenia kwiatów pod wiślańskim obeliskiem ks. bp. Juliusza Burschego, przedwojennego zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, który niejednokrotnie spędzał czas w swoim letnim domu wzniesionym w Wiśle. Tym gestem delegacja XXII Ewangelic-

kiego Forum, wraz z cieszyńskim biskupem ks. dr. Adrianem Korczago, upamiętniła postać Biskupa, zwolennika budowy polskiego Kościoła ewangelickiego w przedwojennej Polsce.

Obrady zainicjowano w „Gajówce”, na terenie kompleksu Rezydencji prezydenckiej. Przybywający uczestnicy otrzymali na wstępie materiały konferencyjne wraz z publikacjami o tematyce niepodległościowej, do których należał także świeżo wydany album poświęcony Biskupowi Burschemu. Gości witały członkinie Komitetu Organizacyjnego: Danuta Szczypka, dr Renata Czyż i Wanda Kuczera, a powitalnemu poczęstunkowi towarzyszyły rozmowy, kameralne spotkania i dyskusje.

Forum zostało uroczystie otwarte o godzinie 12-tej. Gości powitała Danuta Szczypka, zaznaczając, iż w 100-lecie odzyskania niepodległości ewangelicy spotykają się w miejscu symbolicznym – w prezydenckiej rezydencji, wzniesionej przez lud śląski dla Głowy odradzającego się państwa polskiego, upamiętniającej długo oczekiwany powrót Śląska do Macierzy. Otwierająca obrady powitała obecnych na sali duchownych obu Kościołów ewangelickich (luteirańskiego i ewangelicko-reformowanego), biskupów seniorów – księży Janusza Jaguckiego i Ryszarda Bogusza, a także przedstawiciele władz samorządowych, wraz z prezydentem Wisły Tomaszem Bujokiem. Słowa powitania skierowała również do inicjatorów i wieloletnich działaczy Forum – Jana Puczka, Hanny Witt-Pasztowej, prof. Henryka Panusza, Marii Drapelli oraz prof. Juliusza Gardawskiego. Podczas otwarcia przypomniany został również zmarły we wrześniu inicjator i współtwórca Forum Ewangelickiego – prof. Paweł Puczek (1936-2018), wybitny skrzypek i pedagog. Jego sylwetkę przypomniwała Maria Drapella, podkreślając zasługi Zmarłego dla rozwoju życia muzycznego na Śląsku oraz integracji polskiej społeczności ewangelickiej. Zebranych powitał także biskup cieszyńskiej diecezji luteirańskiej ks. dr Adrian Korczago, który podkreślił, że ewangelicy przybyli z różnych stron kraju spotkali się, aby dyskutować, rozmawiać, rozważać podjęte zagadnienia, ciesząc się zarazem swoją obecnością na wiślańskiej ziemi.

Zasadnicza część programu poświęcona została ukazaniu ewangelickiego wkładu w dzieło odbudowy Rzeczypospolitej u progu niepodległości. Pierwszym prelegentem był dr Łukasz Barański z Wydawnictwa Augustana, który w wykładzie „Ewangelicy w walce o niepodległość Polski” przypomniwał najważniejsze wydarzenia świadczące o zaangażowaniu ewangelików w sprawy narodowe, w tym zwłaszcza niepodległościowe ożywienie na Śląsku Cieszyńskim. Prelegent zaznaczył, że patriotyzm cieszyński nie był efektem wybuchowej, spontanicznej reakcji, ale wynikał z wcześniej zaistniałych procesów świadomościowych, w wyniku których ewangelicy na ziemi cieszyńskiej przez wieki

pielegnowali poczucie przynależności do państwa polskiego. Przypomniane zostały dzieje Legionu cieszyńskiego powołanego w czasie I wojny światowej, współorganizowanego przez Jana Łyska, ewangelickiego działacza, poetę i nauczyciela. Dr Barański mówił także o dyplomatycznych staraniach polskich ewangelików, w tym na forum międzynarodowym, o zaangażowaniu ewangelickich działaczy w odzyskanie Mazur czy Śląska Cieszyńskiego. Przypomniał sylwetkę biskupa Juliusza Burschego w kontekście jego starań o pozyskanie wyznawców luteranizmu, zwłaszcza działaczy ewangelickich angażujących się w sprawę odzyskania niepodległości.

Analogicznie ukazane zostały inicjatywy ewangelików reformowanych u progu niepodległości. Dr Ewa Józwiak, prezes Synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, podkreśliła zaangażowanie wyznawców w sprawy ustalania granic, obronności czy kwestie społeczne. Przypomniała, że ewangelicy reformowani byli pionierami przyznania kobietom praw wyborczych w Kościele, torując swoimi decyzjami drogę do równouprawnienia kobiet w przedwojennej Polsce. Wymienieni zostali szczególnie aktywni członkowie wspólnoty, m.in. generalny superintendent ks. Władysław Semadeni czy pisarz Paweł Hulka-Laskowski, a także omówione zostały wspólne działania ewangelików na różnych płaszczyznach odradzającego się życia w państwie. Jak zaznaczyła prelegentka, pomimo małej liczebności, Kościół włączył się aktywnie w budowę państwa i własnego wizerunku w nowej rzeczywistości.

W poobiedniej części pierwszego dnia wystąpiła dr hab. Grażyna Kubica-Heller, wykładowczyni Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie oraz badaczka luteranizmu cieszyńskiego, znana z licznych opracowań dotyczących protestantyzmu. Prelegentka mówiła o tradycjach edukacyjnych pielegnowanych przez ewangelików na ziemi cieszyńskiej, zaznaczając, że to Reformacja stworzyła model powszechnej edukacji, którym objęte zostały także dziewczęta. G. Kubica-Heller przybliżyła słuchaczom zagadnienia kształcenia dziewcząt organizowanego w parafiach lutherańskich, a także cieszyńskie szkoły, i programy krystalizujące się w środowisku ewangelików. Podkreśliła przy tym rolę bielskiej placówki przygotowującej diakonise, powołanej staraniem twórcy cieszyńskiego szpitala – ks. Teodora Haasego. W jej wystąpieniu nie zabrakło refleksji na temat szczególnej aktywności cieszyńskich ewangeliczek oraz roli edukacji w lutherańskiej kulturze Śląska.

Jan Puczek przedstawił słuchaczom własne spojrzenie na cieszyńską drogę do Macierzy, dowodząc zarazem, jak szczególną rolę w dziejach regionu odegrał luteranizm („Śląsk Cieszyński w drodze do Macierzy. Fenomen historyczny w dziejach Polski?”). Prelegent podkreślił historyczną przynależność do

Polski ziemi cieszyńskiej, która uchodziła po wiek XX za całość po obu stronach Olzy; wskazywał na konsekwencje przyjęcia luteranizmu w Księstwie Cieszyńskim, co zaowocowało powszechnością nauczania, trwaniem polskości, znajomością języka polskiego oraz powstawaniem stowarzyszeń kulturalno-edukacyjnych czy polskich organizacji społecznych. Wszystko to, jak podkreślał prelegent, przyczyniło się do rozwoju wysokiego stopnia świadomości narodowej wśród ewangelików. W zakończeniu przybliżone zostały okoliczności włączania Śląska Cieszyńskiego do odradzającej się Polski, przebiegającego bez walk, w sposób bezkrwawy. Słuchacze mieli okazję poznać wiele historycznych szczegółów związanych z przejmowaniem w 1918 r. władzy na ziemi cieszyńskiej. Wszyscy obecni na sali otrzymali także tekst wykładu Jana Puczka w postaci wydrukowanej publikacji.

Wspominanego już Jana Łyska (1887-1915), żołnierza, nauczyciela oraz poetę, przedstawił prof. Kazimierz Starzyk. Zaprezentowane osobiste refleksje podyktowane zostały fascynacją sylwetką ewangelickiego działacza, współzałożyciela Legionu cieszyńskiego, autora dramatu „Śpiący rycerze” oraz wielu innych utworów.

W zakończeniu Danuta Szczypka przedstawiła wizerunek Ślązakowców, którzy u progu niepodległości Rzeczypospolitej zgłaszali własne poglądy na temat przyszłości Śląska, nie identyfikując się z historią Polski ani z polską tożsamością narodową. W ogólnych zarysach przybliżone zostały koncepcje, którym patronował Józef Koźdoń (1887-1949), cieszyński działacz postulujący utworzenie odrębnego państwa śląskiego, domagający się autonomii ziemi cieszyńskiej w ramach państw sąsiednich. Było to stanowisko odmienne od propolskich postaw narodowych, jak zaznaczała prelegentka, podyktowane niechętnym stosunkiem do tradycji polskich i polskości.

W pierwszym dniu konferencyjnym obradom przewodniczył Andrzej Molin, jeden ze współorganizatorów Forum, który prezentował sylwetki prelegentów oraz czuwał nad porządkiem wystąpień i przebiegiem dyskusji w ramach obrad. Większość prelekcji wzbogacały prezentacje wizualne, uwzględniające fotografie, archiwalia oraz wizerunki postaci historycznych. Było to zarazem znaczące wzbogacenie wiedzy na temat różnorodności ewangelickiego zaangażowania w sprawy narodowe, które ukazywało, że aktywność niepodległościowa cieszyńskich działaczy była konsekwencją wcześniejszych procesów, dzięki którym wśród kolejnych pokoleń przetrwała idea powrotu do Macierzy.

W godzinach wieczornych uczestnicy Forum zostali zaproszeni na przejażdżkę wozami konnymi do doliny Białej Wiselki i spotkali się na wspólnej

kolacji w góralskiej gospodzie. Prawdziwą niespodzianką były nie tylko miejscowe specjalności kulinarne, ale także towarzystwo góralskiej kapeli, która umilała wieczór śpiewem i grą na skrzypcach. Był to zarazem czas na dyskusje, wymianę wrażeń oraz bliższe wzajemne poznanie osób przybyłych z wielu miejsc w kraju. Dzień zakończył wspólny powrót na teren prezydenckiej Rezydencji.

Drugiego dnia po śniadaniu uczestnicy Forum zwiedzili główną część reprezentacyjnego kompleksu – Zamek Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w Wiśle, wraz ze znajdującym się obok drewnianym kościółkiem, w którym odbywają się ewangelickie nabożeństwa. Można przy tym dodać, że jest to obiekt podlegający specjalnej ochronie i obostrzonym zasadom udostępniania zwiedzającym. W towarzystwie przewodnika uczestnicy mieli okazję podziwiać pałacowe wnętrza, które służą kolejnym polskim prezydentom. Warto dodać, że pałacyk prezydencki wzniesiony został w okresie międzywojennym, w stylu modernistycznym według projektu architekta prof. Adolfa Szyszko-Bohusza.

Obrady w drugim dniu przeniesione zostały do centrum Wisły. W auli Domu Zborowego im. bp. Andrzeja Wantuły zgromadziło się liczne grono słuchaczy, wraz z nowo przybyłymi w sobotnie przedpołudnie. Obradom przewodniczył gospodarz miejsca – wiślański proboszcz ks. Waldemar Szajthauer. Tematyka przewidziana programem obracała się wokół refleksji nad rolą Kościoła w czasach mniej odległych, a także nam współczesnych.

W pierwszej kolejności wysłuchaliśmy wykładu ks. prof. Szymona Drzyżdżyka, rzymskokatolickiego duchownego, który przedstawił encyklikę Jana Pawła II *Centesimus annus* z 1991 r. („Encyklika *Centesimus annus* odczytana po latach – czyli refleksja o państwie, Kościele i współczesnej Polsce”). Sylwetkę prelegenta zaprezentował słuchaczom ks. Szajthauer, podkreślając, że jest on wykładowcą Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, znawcą sakramentologii oraz autorem wielu książek. Przedstawiony wykład inspirował do przemyśleń na temat Kościoła oraz jego misji w zmieniającej się społeczno-politycznej rzeczywistości państwowej.

Prelegent wyjaśnił, że każda encyklika stanowi papieskie przesłanie sformułowane w odpowiedzi na wyzwania rzeczywistości, zagrożenia czy zmiany, z którymi musi zmierzyć się świat. Prezentując Encyklikę z 1991 r. omawiał wydarzenia towarzyszące jej powstaniu i podkreślał, że była ona odpowiedzią na zmiany ustrojowe, które ogarnęły kraje socjalistyczne, w tym Polskę. Przesłania zawarte w *Centesimus annus* ostrzegały przed niekontrolowanym rozwojem kapitalizmu po 1989 r., wzrostem znaczenia pracy, a pomniejszeniem roli człowieka jako osoby wierzącej. Jan Paweł II obawiał się zaniku wartości duchowych w społeczeństwach postsocjalistycznych, usunięcia w cień religii oraz

groźby ateizmu. Odwołując się do nauczania Kościoła, papież zachęcał do poszanowania człowieka i jego godności, do odpowiedzialności za sprawy społeczne oraz stosowania zasad sprawiedliwości w sprawach gospodarczych. Ks. Drzyżdżyk zaznaczył jednocześnie, że Encyklika nie utraciła swej aktualności, że pełni w dalszym ciągu rolę aktualnego duszpasterskiego pouczenia.

Po południu byliśmy świadkami panelu dyskusyjnego „Zaangażowanie polityczno-społeczne Kościoła – szanse i zagrożenia”. W dyskusji udział wzięli: luterański historyk prof. Andrzej Friszke, dr Tadeusz Kuśmierowski z Kościoła ewangelicko-reformowanego, dziennikarz, redaktor „Polityki” – Adam Szostkiewicz oraz filozof i historyk religii – prof. Zbigniew Mikolejko. Rozmowie przewodniczył prof. Jarosław Pluciennik, członek Kościoła ewangelicko-augsburskiego, kulturoznawca i literaturoznawca, wykładowca Uniwersytetu Łódzkiego. Trzeba podkreślić, że pomimo różnorodności wyznaniowej, a także światopoglądowej, poglądy dyskutantów na rolę Kościoła były w dużej mierze zbieżne, dopełniały i poszerzały spektrum prezentowanych wniosków. Dyskusję rozpoczęło pytanie uznane przez prowadzącego za prowokacyjne: „czy w XX-wiecznej rzeczywistości społeczno-politycznej Kościół ma sens?” W odpowiedzi padły przykłady świadczące o udziale Kościołów w życiu publicznym, podkreślona została m.in. rola polskiego Kościoła katolickiego, który wspierał ruch solidarnościowy, a także był gwarancją pokojowego przeprowadzenia polskich zmian ustrojowych. Podkreślając pozytywny wpływ Kościołów na rzeczywistość, w obliczu konkretnych wydarzeń, rozmówcy zgodnie uznawali, że nadrzędnym obowiązkiem Kościoła jest obrona wartości ewangelicznych i nauczanie wiernych zasad Ewangelii.

W panelowej dyskusji pod przewodnictwem prof. Pluciennika padły także pytania: czy ważniejsze jest prawo czy Ewangelia?; czy kult jednostki jest zagrożeniem dla Kościoła w Polsce?; czy ważniejsze jest zaangażowanie chrześcijańskie, czy społeczne? Dyskutanci wskazali na potrzebę zachowania równowagi pomiędzy dwoma porządkami regulującymi zasady współżycia publicznego – konstytucją a porządkiem ewangelicznym. Zwracali uwagę na niebezpieczeństwa związane z szerzeniem się kultu jednostek w polskiej rzeczywistości, nawiązali także do powierzchownego odbioru sylwetki papieża Jana Pawła II, bez znajomości jego duchowych przesłań i zrozumienia spuścizny myślowej. Zauważono znamienne, że korzystniejsze w wymiarze społecznym jest trwanie autorytetów, propagowanie dorobku i poglądów cieszących się publicznym poważaniem postaci. W dyskusji nie zabrakło uwag dotyczących obecnego wizerunku Kościoła w Polsce, zwracano uwagę na niebezpieczeństwa, jakie stoją przed Kościołami – zinstytucjonalizowaniem czy politycznym

zaangażowaniem. W zakończeniu podkreślono wagę nauczania, które powinno wyznaczać aktywność kościelną, równoważąc inne formy uczestnictwa Kościołów w życiu publicznym czy państwowym.

W godzinach wieczornych uczestnicy Forum wysłuchali recitalu organowego w wykonaniu dr. hab. Tomasza Orłowa, organisty, improwizatora, absolwenta Akademii Muzycznej im. K. Szymanowskiego w Katowicach. W programie koncertu zatytułowanego *Muzyczne inspiracje Bach – Szóstiernia – Bach* znalazły się pozycje o szczególnych walorach artystycznych, m.in. Tomasza Orłowa *Preludium i fuga d-moll na temat Jana Sebastiana Bacha BWV 565* – prawykonanie; Tomasza Orłowa *Suita symfoniczna na tematy pieśni z opery ludowej „Salszownicy” Jana Szóstierni* – prawykonanie; Tomasza Orłowa *Passacaglia c-moll na temat Jana Sebastiana Bacha BWV 582*. Recital ten był wydarzeniem znakomicie zharmonizowanym z klimatem tegorocznego Forum.

Trzeci dzień Forum był czasem podsumowującym. W godzinach porannych goście wzięli udział w nabożeństwie, które poprowadził ks. radca Waldemar Szajthauer, służąc także kazaniem (opartym na wersetych z Dziejów Apostolskich 12, 1-11). Oficjalne zakończenie XXII Forum Ewangelickiego w Wiśle miało miejsce w Domu Zborowym. Podsumowującą dyskusję poprowadziła Danuta Szczyпка. Forum uznane zostało za szczególnie udane, jego uczestnicy wysoko ocenili różnorodność zaprezentowanego programu oraz organizacyjne przygotowanie całości wydarzenia. Uznano także, że należałoby podjąć wspólne starania celem zachęcenia młodzieży do uczestnictwa w tym ruchu, w tym przede wszystkim młodzieży studenckiej, a także ludzi młodych stojących u progu swoich karier zawodowych. Do końcowych wniosków należało ponadto zaproszenie na Forum 2019. Propozycję zorganizowania XXIII Forum w Łodzi przedłożył wstępnie prof. Jarosław Pluciennik¹.

Dni spędzone w Wiśle dostarczyły wielu refleksji na temat konfesyjnej przeszłości, przybliżając zaangażowanie ewangelików w proces odbudowy państwa polskiego, ze szczególnym uwzględnieniem cieszyńskich działaczy niepodległościowych. Ważne jest, że tematyka obrad nie zamknęła się w przeszłości, uwzględniała także różnorodne spojrzenie na rolę Kościoła, a także na stojące przed nim zagrożenia, z możliwością wsłuchiwania się w refleksje uznanych autorytetów. Należy podkreślić, że organizatorzy zadbali również o nasycenie programu wieloma atrakcjami, które przybliżyły przyjezdnym wiślańskie tradycje, kulturę i specyfikę. Była to kolejna okazja do spotkania ewangelików z różnych części kraju, do wzajemnej integracji, dyskusji i wymiany poglądów.

¹ Zebrane wnioski końcowe przekazane zostały przez p. Danutę Szczypkę.

Komitet organizacyjny Forum: Danuta Szczyпка, dr Renata Czyż, Wanda Kuczera i Andrzej Molin. Współorganizatorami Forum byli członkowie zespołu diecezjalnego obchodów 100 lat Niepodległości Polski: dr Łukasz Barański, Marcin Gabryś, Władysława Magiera oraz ks. Łukasz Ostruszka. Organizacyjnego wsparcia udzielili także ks. bp dr Adrian Korczago, ks. radca Waldemar Szajthauer oraz kurator Diecezji Cieszyńskiej Tomasz Bujok.

Iwona Hintz

Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2018

Po wielkich i doniosłych przeżyciach Roku Jubileuszu Reformacji, życie kościelne w roku 2018 przebiegało już w znacznie spokojniejszym rytmie. Minione 12 miesięcy było obchodzone przez polskich luteran, jako „Rok świadectwa Kościoła”, co stanowiło bezpośrednie nawiązanie do obchodów Jubileuszu 500-lecia Reformacji i zarazem odniesienie do aktualnego świadectwa Kościoła w przestrzeni kraju, diecezji i każdej parafii. Parafia trójmiejska kierowała się właśnie tą ideą w swoich działaniach na przestrzeni ostatnich 12 miesięcy.

Biblijne hasło roku 2018, które porządkowało nasze myśli i działania, zostało zaczerpnięte z ostatniej księgi Biblii: „Bóg mówi: Ja pragnęciem dam darmo ze źródła wody żywota” (Obj 21,6). Przez wszystkie dni minionego roku staraliśmy się nieustannie korzystać z tego niewyczerpanego źródła, jakim jest Słowo Boże, żyjąc każdego dnia z Jego łaski. Realizując chrześcijańskie zadania, każda parafia posiada inny, życiowy rytm. Tym samym, w ciągu tygodnia na terenie plebanii w Sopocie, mają miejsce różne formy aktywności parafialnej, w tym studia biblijne, spotkania z osobami zainteresowanymi ewangelicyzmem, zebrania Koła Pań Seniorok, oraz, co srode, odbywają się próby chóru parafialnego. Na terenie plebanii organizowane są również wykłady popularnonaukowe, przygotowywane wspólnie przez Parafię oraz Polskie Towarzystwa Ewangelickie Oddział w Gdańsku, którego prezesem jest p. Piotr Dolny. Przy Parafii działa Międzyszkolny Punkt Katechetyczny, w ramach którego odbywają się cotygodniowe lekcje religii w kilku grupach wiekowych oraz spotkania młodzieży szkół ponadgimnazjalnych. Funkcję katechety i nauczyciela lekcji religii pełni wikariusz, ks. Marcin Rayss. W każdą niedzielę odbywają się podczas nabożeństwa Szkółki Niedzielne dla najmłodszych członków

naszej parafii, prowadzone z dużym zaangażowaniem przez Małżonkę księdza Rayssa, p. Klaudię Rayss.

Od wielu lat bardzo ważnym elementem naszej działalności jest praca diakonijna. Parafialna Komisja Diakonijna, której przewodniczy członek Rady Parafialnej, p. Artur Pawłowski, a funkcję sekretarza i skarbnika Komisji pełni p. Iwona Hintz, koordynuje ten wymiar aktywności Kościoła. Komisja Diakonijna prowadzi rozmaite formy działań pomocowych, w tym fundusz lekowy. Stara się dotrzeć do osób najbardziej potrzebujących. Cenną formą działalności Komisji Diakonijnej są odwiedziny domowe. Istotną rolę spełniają również wizyty duszpasterskie u osób mieszkających w domach opieki, przebywających czasowo w szpitalach czy hospicjach. Parafia wspiera ponadto finansowo osoby, będące w trudnej sytuacji życiowej.

W zależności od potrzeb, zwykle raz na dwa miesiące, zbiera się Rada Parafialna, by omawiać bieżące sprawy administracyjne i gospodarcze Parafii. Pracę Rady Parafialnej kontroluje Komisja Rewizyjna, która przedkłada na Zgromadzeniu Parafialnym wnioski o udzielenie absolutorium Radzie Parafialnej.

Nowy Rok Pański 2018 rozpoczęliśmy nabożeństwem Słowa w sopockim kościele Zbawiciela w noworoczne popołudnie. Nabożeństwa niedzielne i świąteczne w kościele Zbawiciela odbywają się regularnie przez cały rok o stałej porze, o godz. 9.30. Podczas nabożeństw równoległe mają miejsce zajęcia Szkołki Niedzielnej dla dzieci. Po nabożeństwie, osoby zgromadzone w kościele, chętnie korzystają z możliwości spotkania się i rozmów w Sali Debory, na emporze Kościoła. W każdą niedzielę działa nadto punkt kancelaryjny prowadzony przez pastorową Iwonę Hintz, gdzie można dopełnić czynności administracyjnych, jak też nabyć dwutygodnik „Zwiastun Ewangelicki”. Punkt wydawniczy, od lat prowadzony przez p. Dorotę Mielczarek, oferuje literaturę religijną, pocztówki, nagrania muzyczne, a w okresie adwentowym – świece „Wigilijnego Dzieła Pomocy Dzieciom” oraz opłatki.

Na środkowej emporze kościoła Zbawiciela działa Biblioteka Ewangelicka „Etos” prowadzona przez p. Marię Drapella, gdzie można wypożyczyć książki oraz czasopisma ewangelickie, ekumeniczne, a także z różnych dziedzin humanistycznych. Biblioteka organizuje również wystawy okolicznościowe.

Pierwszym znaczącym wydarzeniem w roku 2018 w naszej Parafii był diecezjalny etap konkursu biblijnego „Sola Scriptura”. Organizatorem ogólnokościelnego konkursu dla dzieci i młodzieży jest Wydawnictwo Augustana.

W tym roku uczestnicy musieli wykazać się znajomością dwóch ksiąg starotestamentowych: Księgi Estery oraz Księgi Daniela. Etap diecezjalny rozpoczął modlitwą zwierzchnik DPW, ks. bp Marcin Hintz, a następnie skierował słowa pozdrowienia do uczestników i opiekunów. W drugim etapie, który odbył się 13 stycznia wzięło udział łącznie dziesięć osób: sześciu uczestników z parafii w Gdańsku-Sopocie, trzech uczestników z parafii w Słupsku oraz jeden uczestnik z parafii w Kępnie.



Fot. 1. Sola Scriptura

W dniach 18-25 stycznia odbył się Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan (TMOJCh). Gdański Oddział Polskiej Rady Ekumenicznej (PRE), którego przewodniczącym, od roku 2011, jest ks. bp Marcin Hintz oraz Referent do Spraw Ekumenizmu Archidiecezji Gdańskiej, ks. Dariusz Ławik, wspólnie zorganizowali nabożeństwa ekumeniczne na terenie Trójmiasta. W poszczególne dni wierni różnych wyznań brali udział w nabożeństwach w kościołach: ewangelicko-augsburskim, rzymskokatolickim, prawosławnym, ewangelicko-metodystycznym, polskokatolickim oraz chrześcijan baptystów. Każdorazowo Słowo Boże głosili zaproszeni duchowni innych wyznań.

W środę 24 stycznia nasza parafia była gospodarzem nabożeństwa w ramach TMOJCh. Nabożeństwo odbyło się w sopockim kościele Zbawiciela.

We wspólnej modlitwie w intencji jedności wzięli udział: ks. bp Wiesław Szlachetka oraz ks. bp Zbigniew Zieliński – biskupi pomocniczy Archidiecezji Gdańskiej Kościoła rzymskokatolickiego, ks. Dariusz Józwick z Kościoła prawosławnego, ks. Rafał Michalak z Kościoła polskokatolickiego, ks. Sebastian Niedźwiedziński z Kościoła ewangelicko-metodystycznego, ks. Dariusz Ławik – referent ds. ekumenizmu Archidiecezji Gdańskiej, p. Jakub Szadaj – przewodniczący Niezależnej Gminy Wyznania Mojżeszowego oraz Siostry Brygidki wraz z przełożoną s. Emanułą Kruszewską. Gospodarzem nabożeństwa byli: ks. bp Marcin Hintz oraz ks. Marcin Rayss, którzy poprowadzili liturgię.

Oprawę muzyczną nabożeństwa zapewnił parafialny chór „Gloria Dei”, który pod dyr. Stanisława Ładziaka, wykonał trzy pieśni. Na organach grała p. Hanna Roesler. Słowem Bożym podzielił się ks. bp dr Zbigniew Zieliński, który, nawiązując do tematyki TMojCh, mówił o budowaniu duchowej rodziny w Kościele i w społeczeństwie.

28 stycznia, po nabożeństwie, w kościele odbyło się doroczne Zgromadzenie Parafialne. Zgromadzenie jest okazją do podsumowania całego roku parafialnej pracy, przyjęcia sprawozdania merytorycznego i finansowego. Podczas Zgromadzenia członkowie Parafii dyskutują również o planach na rozpoczęty już rok kościelny i kalendarzowy, przyjmują preliminarz finansowy. W Zgromadzeniu, będącym najwyższą władzą każdej parafii ewangelickiej, biorą udział dorośli członkowie parafii, którzy opłacili składkę parafialną za miniony rok.

W dniach 9-10 marca 2018 roku w Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Poznaniu odbyła się wiosenna, sprawozdawcza sesja Synodu Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KEA w RP.

Dwudniowa sesja rozpoczęła się w piątek po południu. Zebranych przywitał zwierzchnik Diecezji, ks. bp Marcin Hintz, a następnie poprowadził rozważanie Słowa Bożego w kościele Łaski Bożej.

Pierwszego dnia obrad zaplanowano część referatową. Synodalowie mieli okazję wysłuchać dwóch wykładów poświęconych zagadnieniu konfirmacji w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w RP. Referentami byli ks. Tomasz Bujok z Drogomyśla, który wygłosił referat pt. *Konfirmacja na Śląsku Cieszyńskim – teoria i praktyka* oraz ks. Marcin Kotas – proboszcz PEA w Poznaniu, który wygłosił referat pt. *Wyzwania wobec konfirmacji – spojrzenie z perspektywy parafii diasporalnych*. Po referatach odbyła się dyskusja. W związku z reformą edukacji

w Polsce, Synodałowie zastanawiali się, przede wszystkim, nad wiekiem młodzieży przystępującej do konfirmacji. Zagadnienie to stanowiło również przedmiot sesji Synodu Kościoła, stąd Synod DPW powołał specjalną komisję, której powierzył opracowanie oficjalnego stanowiska naszej Diecezji w tej kwestii. Stanowisko Synodu DPW zostało przedstawione na kwietniowej sesji Synodu Kościoła.

Drugi dzień rozpoczął się od nabożeństwa spowiednio-komunijnego. Kazanie podczas sobotniego nabożeństwa wygłosił ks. Marcin Liberacki – wikariusz PEA w Poznaniu, spowiedź poprowadził bp Marcin Hintz, a liturgię ks. radca Janusz Staszczak oraz ks. Marcin Kotas.

Następnie odbyła się sesja sprawozdawcza, podczas której Synodałowie wysłuchali sprawozdań duszpasterzy środowiskowych oraz sprawozdania Biskupa i Rady Diecezjalnej – ze szczególnym uwzględnieniem podsumowania obchodów jubileuszu 500. lat Reformacji. Po przyjęciu sprawozdań Synodałowie zapoznali się ze sprawozdaniem finansowym za rok 2017 oraz protokołem Komisji Rewizyjnej DPW. Synod udzielił absolutorium Radzie Diecezjalnej i przyjął preliminarz budżetowy na rok 2018. W końcowej części obrad przystąpiono do omówienia wolnych wniosków. Synod zakończył, modlitwą i błogosławieństwem, Biskup Diecezji.

W dniu 17 marca 2018 roku w Bielsku Białej odbył się finał konkursu biblijnego „*Sola Scriptura*” dla dzieci i młodzieży. Organizatorem konkursu było kościelne Wydawnictwo Augustana. Uczestnicy startowali w trzech grupach wiekowych: I grupa – uczniowie klas IV-VI szkół podstawowych, II grupa – uczniowie VII klasy szkoły podstawowej i klas II-III gimnazjów oraz III grupa – uczniowie szkół ponadgimnazjalnych. W 2018 roku materiał obejmował księgi Starego Testamentu: Estery, Daniela oraz wybrane rozdziały księgi Ezechiela. Diecezję Pomorsko-Wielkopolską w finale reprezentowało czterech uczniów: Artur Koszmider (z parafii w Kępnie) oraz Joanna Mielczarek, Julia Hintz i Weronika Pierścionek (z parafii w Sopocie). Dyplom finalistów konkursu odebrali Joanna Mielczarek oraz Artur Koszmider, laureatką konkursu została Weronika Pierścionek, a Julia Hintz zajęła IV miejsce w konkursie.

W dniu 18 marca w Bibliotece Etos otwarta została wystawa „Rozważania pasyjne. Motywy pasyjne w poezji i malarstwie”. Autorką wystawy była Maria Drapella, kustosz biblioteki.

Polskie Towarzystwo Ewangelickie Oddział w Gdańsku zorganizowało debatę filozoficzno-teologiczną pod tytułem: „Nie wierzę teologom”. Debata

odbyła się 20 marca 2018 roku w sopockiej plebanii i była odpowiedzią na artykuł prof. Karola Toeplitza, opublikowany w „Gdańskim Roczniku Ewangelickim” 2016. Głównymi dysputantami byli: teolog, ks. bp prof. dr hab. Marcin Hintz, Profesor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej oraz filozof, prof. zw. dr hab. Karol Toeplitz, profesor *emeritus* Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. W roli Moderatora wystąpił Prezes Oddziału, Piotr Dolny. Poruszono kilka istotnych zagadnień, między innymi, czy część wersetu *Modlitwy Pańskiej* (Mat 6,13) „I nie wódź nas na pokuszenie...” sugeruje, że Bóg dopuszcza zło? A może ten fragment został niewłaściwie przetłumaczony z greki czy hebrajskiego, bez odwołania się do aramejskiego, którym posługiwał się Jezus?

19 kwietnia w audycji „OFF Czarek” Cezarego Łasiczki, nadawanej na antenie radia TOK FM, wystąpił ks. bp Marcin Hintz. Rozmowę zdominował ważny społecznie temat, jakim jest problematyka uchodźstwa.

W Sali Debory, na emporze kościoła Zbawiciela w Sopocie, w niedzielę 13 maja 2018 roku, po nabożeństwie, odbyło się otwarcie wystawy fotograficznej zatytułowanej „Siedmiogród wielu konfesji” autorstwa p. Tomasza Larczyńskiego.

Po raz kolejny Parafia Ewangelicko-Augsburska w Gdańsku-Sopocie wzięła udział w Nocy Muzeów. Dla zwiedzających przygotowaliśmy m.in. wystawę, opracowaną wspólnie z Muzeum Miasta Sopotu, poświęconą sopockim ewangelikom oraz dziedzictwu Reformacji z okazji świętowanego w minionym roku jubileuszu 500-lecia Reformacji, której początek dał ks. dr Marcin Luter w 1517 roku, publikując słynne *95 tez*, skierowanych przeciw sprzedaży odpustów. Ponadto goście wysłuchali koncertu muzyki nowoczesnej na wibrafonie w wykonaniu Macieja Bulińskiego oraz wzięli udział w prelekcji poświęconej Kościołowi luterańskiemu w Polsce, w której zostały przybliżone główne zasady wiary i sylwetki znanych ewangelików.

Zjazd Chórów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej obył się w kościele św. Trójcy w Lipnie, 27 maja 2018. Był on połączony z jubileuszem 150-lecia poświęcenia kościoła. Z zaproszenia skorzystało sześć chórów parafialnych naszej diecezji, w tym nasz chór „Gloria Dei”. Nabożeństwu przewodniczył i kazanie wygłosił ks. bp Marcin Hintz, a w liturgii, obok gospodarza miejsca, ks. Dawida Mendroka, służyli ks. kpt. Tomasz Wola, prowadzący spowiedź i ks. Michał Walukiewicz, czytający teksty liturgiczne. Na zakończenie nabożeństwa słowo pozdrowienia przekazał starosta lipnowski p. Krzysztof Bara-

nowski. Bezpośrednio po nabożeństwie chóry diecezji przedstawiły swój bogaty repertuar. Na zakończenie wszystkie chóry zaśpiewały wspólnie dwie pieśni specjalnie opracowane przez dyrygenta chóru w Bydgoszczy, dra Jakuba Kwintalę, na tę okoliczność: *Boże, coś Polskę* oraz *Bronź, Panie, nas na wieki*. Tradycyjnie, po Zjeździe Chórów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej miał miejsce piknik diecezjalny, integrujący chóry i przybyłych parafian z pobliskich parafii we Włocławku i Rypinie.

Zaproszenie na kolejny, XXXIII Zjazd Chórów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, wystosowała Parafia w Toruniu, zapraszając na niedzielę Cantate, 19 maja 2019 roku.

29 maja, w ramach działalności statutowej Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego Oddział w Gdańsku, odbyła się prelekcja dr Magdaleny Sachy „Biblia, toga, fisharmonia... Pamięć o ewangelikach na wystawach muzealnych Mazur”. Po referacie miała miejsce dyskusja poświęcona historii i terażniejszości ewangelicyzmu mazurskiego.

W dniach 1-3 czerwca nasza parafia partnerska Hamburg Winterhude-Uhlenhorst obchodziła jubileusz Kościoła Zbawiciela (Heilandskirche). 90 lat temu, w lipcu 1928 w hamburskiej dzielnicy Uhlenhorst poświęcono nowoczesny Kościół według projektu arch. Emila Heynena. W uroczystościach naszą parafię reprezentowali p. Barbara Ginter – członek Rady Parafialnej i p. Piotr Kowalski – członek synodu diecezjalnego.



Fot. 2. Hamburg

W sobotę 16 czerwca odbyła się kolejna parafialna wycieczka rowerowa. Start miał miejsce spod plebanii w Sopocie, trasa wiodła lasami Parku Oliwskiego, Owczarni i Lasów Sopockich.



Fot. 3. Wycieczka rowerowa

W niedzielę 17 czerwca odbyło się uroczyste nabożeństwo rodzinne z okazji zakończenia roku szkolnego 2017/2018. Dzieci i młodzież czynnie uczestniczyli w liturgii oraz zaśpiewali, z towarzyszeniem gitary, cztery pieśni młodzieżowe. W trakcie nabożeństwa uczniom zostały wręczone świadectwa nauki religii oraz pamiątki w postaci książek. Natomiast najmłodszym zostały rozdane dyplomy uczestnictwa w szkołkach niedzielnych. Wyróżnieni zostali również uczniowie, którzy w tym roku szkolnym startowali w konkursie biblijnym „Sola Scriptura” – otrzymali oni specjalne nagrody za dobre wyniki w nauce. Kazanie, którego tematem przewodnim był 12-letni Jezus nauczający w świątyni, wygłosił ks. bp Marcin Hintz. Po nabożeństwie, rodzice przygotowali dla wszystkich słodki poczęstunek.

Z kolei we wtorek 19 czerwca odbył się piknik dla dzieci i młodzieży z okazji zakończenia roku szkolnego. Rodzice wraz z uczniami spotkali się w „Grodzisku” Sopot – oddziale Muzeum Archeologicznego w Gdańsku. Na uczestników czekał specjalnie przygotowany program. Dla najmłodszych przewidziane zostały różnego rodzaju gry i zabawy, takie jak strzelanie z łuku czy przeciąganie liny. Wszyscy wzięli udział w skandynawskiej grze o nazwie

KUBB, polegającej na zbijaniu drewnianych klocków, należących do przeciwników.



Fot. 4. Piknik dla dzieci i młodzieży

Dnia 1 lipca 2018 roku Chór „Gloria Dei”, Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku-Sopocie, obchodził jubileusz 35-lecia. Chór został założony z inicjatywy ks. bpa seniora Michała Warczyńskiego, po raz pierwszy wystąpił podczas nabożeństwa w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie, w Niedzielę Palmową, w 1983 roku. Od tego czasu chór nieprzerwanie prowadzi swoją działalność i już od ponad trzech dekad służy śpiewem Bogu na chwałę. Świątowanie jubileuszu przełożono na zakończenie sezonu chórowego, tuż przed rozpoczęciem wakacji, by wszyscy – zarówno byli, jak i obecni chórzyci i dyrygenci – mogli się spotkać. Obchody 35-lecia zainaugurowano wspólnym, uroczystym nabożeństwem, w trakcie którego chór wykonał dwa utwory pod dyr. Stanisława Ładziaka. Natomiast bezpośrednio po nabożeństwie, w czasie koncertu, wykonał kolejne trzy utwory. Poszczególne pieśni przeplatane były wspomnieniami i krótką historią chóru, którą zaprezentował p. Piotr Dolny – były prezes „Gloria Dei”. Po koncercie ks. bp Marcin Hintz wraz z kuratorem parafii wręczyli chórzystom pamiątkowe dyplomy i czerwone róże. Za specjalne zasługi dla chóru oraz za najdłuższy staż wręczone zostały nagrody: p. Wanda Lachowicz otrzymała okolicznościową statuetkę, a p. Ewa Majewska i p. Hanna Matysik upominki. W szczególny sposób wyróżniono byłych wie-

loletnich dyrygentów: p. Tadeusza Abta i p. Janusza Hollera oraz ks. bpa Michała Warczyńskiego wraz z Małżonką, dzięki którym chór został powołany do życia. Na koniec ks. bp Marcin Hintz złożył chórowi podziękowania za pełnioną służbę, a na ręce dyrygenta przekazał okolicznościowe życzenia i gratulacje. Po wykonaniu pamiątkowych zdjęć chórzysty i parafianie udali się do parafialnej kawiarenki – Sali Debory, znajdującej się na emporze kościoła, gdzie na wszystkich czekał okolicznościowy tort. Specjalnie na tę okazję przygotowana została przez p. Dorotę i Janusza Kowalczyków multimedialna prezentacja ze zdjęciami z całego okresu działalności chóru. Podkład muzyczny dla pokazu zdjęć stanowiły nagrania utworów, wykonywanych przez chór „Gloria Dei”. Po prezentacji przyszedł czas na przemówienia, osobiste wspomnienia związane z chórem i licznymi wyjazdami na koncerty oraz oglądanie albumów ze zdjęciami.



Fot. 5. Jubileusz 35. lecia Chóru „Gloria Dei”

W dniu 29 lipca miało miejsce otwarcie kolejnej wystawy w Bibliotece Etos. Tym razem poświęcona była naszemu wybitnemu współwyznawcy, nobliście ks. dr. Albertowi Schweitzerowi. Po niedzielnym nabożeństwie dokonano otwarcia wystawy autorstwa p. Marii Drapella „Albert Schweitzer – pastor, teolog, filozof, lekarz. W 105. rocznicę założenia szpitala w Lambaréné”.

W dniach 16-18 lipca miały miejsce w Sopocie ulewne deszcze nawalne, które doprowadziły do uszkodzenia elementów zdobniczych wieży kościoła

Zbawiciela. Ciężkie fragmenty zdobnicze runęły na ziemię, powodując uszkodzenia w połaci dachu kościoła. Teren wokół świątyni oraz jej główne wejście zostały wyłączony z użytkowania. Natychmiast podjęto działania mające na celu oszacowanie zniszczeń, zabezpieczenie terenu oraz przywrócenia kościoła do użytku.



Fot. 6. Uszkodzenia wieży kościoła

W warszawskim Centrum Luterzańskim odbyło się posiedzenie Kościelnej Komisji Egzaminacyjnej. Pozytywną ocenę uzyskało sześcioro zdających. Przepisane prawem egzaminy odbyły się 26 września 2018 roku. Kościelnej Komisji Egzaminacyjnej z urzędu przewodniczył Biskup Kościoła, bp Jerzy Samiec. Pozostali egzaminatorzy to: bp Jan Cieślak, bp Adrian Korczago i bp Marian Niemiec. Do egzaminu kościelnego *pro ministerio* (II egzaminu kościelnego) przystąpiło i otrzymało uprawnienia proboszcza-administratora pięciu księży wikariuszy, w tym ks. Marcin Rayss – wikariusz diecezji pomorsko-wielkopolskiej oraz parafii w Gdańsku-Sopocie.

W niedzielę, dnia 30 września, mieliśmy okazję przeżywać, w naszym kościele, kolejne, doroczne *Dziękczynne Święto Żniw*. To wyjątkowe święto w liturgicznym kalendarzu Kościoła ewangelickiego jest zawsze okazją do tego, by podziękować miłociwemu Bogu za wszystkie dary, którymi hojnie, na co dzień nas obdarza. W szczególności dziękujemy za pożywienie, za dary ziemi, za wszystkie plony, za „chleb powszedni”, który możemy spożywać z Jego łaskawej ręki. Dziękczynny charakter tego święta symbolicznie podkreślają

plony, warzywa i owoce, którymi udekorowany jest kościół oraz chleb leżący centralnie na ołtarzu. Podczas nabożeństwa dziękujemy nie tylko za pokarm, ale również za pracę, dach nad głową, odzienie i wszystko, co jest nam potrzebne do życia. Za trud ludzkich rąk i wszystkie miejsca pracy oraz za Boże błogosławieństwo nad całym Stworzeniem. Nabożeństwo miało świąteczny charakter, a ubogacił je śpiew chóru parafialnego „Gloria Dei” pod dyr. Stanisława Ładziaka. Chór wykonał trzy pieśni: *Pieśń dziękczynienia*, *Healing light* oraz *Co siałeś na polu?* Kazanie wygłosił ks. bp Marcin Hintz, a po nabożeństwie duchowni rozdali wszystkim parafianom pobłogosławione bochenki chleba.

W dniach 11-12 października 2018 roku, w ramach XI Forum Europa Nostra, na terenie Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego, miała miejsce konferencja naukowa pt. *Rok 1918 w mojej wsi, w moim mieście, w moim kraju, w moim świecie*, zorganizowana wspólnie przez Wydział Historyczny Uniwersytetu Gdańskiego, Muzeum Hymnu Narodowego w Będominie oraz Academia Europa Nostra. Słowo pozdrowienia do zebranych wygłosił zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KEA w RP i proboszcz Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku – ks. bp prof. Marcin Hintz. Blok poświęcony ewangelikom poprowadził prof. dr hab. Tadeusz Stegner (UG), który wygłosił wykład pt. *Polscy ewangelicy w 1918 roku*. Natomiast nasz współwyznawca ze Śląska Cieszyńskiego, dr Józef Szymeczek (Uniwersytet Ostrawski), wygłosił wykład pt. *Rok 1918 w augsburskich zborach ewangelickich w lewobrzeżnej części Śląska Cieszyńskiego*. W konferencji wzięli udział m.in.: radca Rady Diecezjalnej Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej – prof. Jarosław Klaczkow (UMK), członek Synodu Kościoła i sopockiej parafii – prof. Bogumił Linde oraz parafianie z Trójmiasta.

Rok 1918 to przełomowa data w dziejach Polski, Europy, świata. Powstał wówczas nowy ład polityczny na naszym kontynencie, odrodziło się państwo polskie. Ale historia nie toczy się tylko na szczeblu politycznym w wymiarze międzynarodowym, toczy się w rodzinach, społecznościach lokalnych, różnych środowiskach. Na sesji *Rok 1918 w mojej wsi, w moim mieście, w moim kraju, w moim świecie* zwrócono uwagę właśnie na ten wymiar lokalny, ukazano jak ów rok przebiegał w konkretnej wsi, mieście, regionie, kraju, ale także w rozmaitych kręgach społecznych, narodowościowych, kulturowych; jak pojedyncze osoby zachowywały się, reagowały na zmieniającą się sytuację. Czy miały świadomość przełomowości tych wydarzeń? Wypadki roku 1918 ukazano nie tylko z perspektywy polskiej, lecz szerszej – europejskiej.

Po sześćdziesięciu czterech latach istnienia, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie (ChAT) otrzymała własny budynek na warszawskich Bielanach. Akademia, powstała z wydziałów teologicznych Uniwersytetu Warszawskiego – ewangelickiego i prawosławnego – zaczynała od tymczasowych siedzib związanych z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim: Ewangelickiego Domu Opieki Tabita w Chylicach (dziś Konstancin Jeziorna) i pomieszczeń przy ul. Miodowej w Warszawie. 4 października 2018 r. uroczyste zainaugurowano nowy rozdział w historii uczelni, która wykształciła pokolenia teologów ewangelickich. Zebranych powitał rektor ChAT, ks. prof. dr hab. Bogusław Milerski, który podkreślił wyjątkowy kontekst bieżącego roku akademickiego – nowy dom dla uczelni oraz 100-lecie odzyskania niepodległości. Poświęcenie poprzedziło krótkie wystąpienie Biskupa Kościoła – Jerzego Samca, który mówił o historii i misji ChAT, podkreślając, że dzieje uczelni nierozzerwalnie związane są z podwalinami polskiego ekumenizmu i losami Kościołów członkowskich Polskiej Rady Ekumenicznej. Następnie Słowem Bożym i modlitwą budynek poświęcili biskupi Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Część poświęcenia płynnie przeszła w nabożeństwo ekumeniczne z okazji inauguracji roku akademickiego. Nabożeństwo poprowadzili wspólnie bp Marcin Hintz, ks. Andrzej Gontarek oraz ks. Doroteusz Sawicki. Liturgia uwzględniła elementy tradycji wschodniej i zachodniej. Kazanie wygłosił bp Marcin Hintz.

Po krótkiej przerwie odbyła się trzecia i ostatnia część uroczystości inauguracji roku akademickiego, która rozpoczęła się procesyjnym wejściem pocztu sztandarowego, przedstawiciele władz warszawskich uczelni wyższych oraz władz ChAT. Ks. prof. Bogusław Milerski wygłosił wykład rektorski, w którym podkreślił wielokulturowy i wielowyznaniowy charakter Polski na przestrzeni wieków. Wskazał na odpowiedzialność szkół wyższych w kształtowaniu świadomości i dialogu dla dobra całego społeczeństwa. Rektor wydatnił również znaczenie samej Akademii, podkreślając jej misję ponad wszelkimi podziałami ideowymi i religijnymi: – *Akademia jest laboratorium autentycznym – wszak od ponad 60. lat pod jednym dachem studiują i pracują w niej przedstawiciele różnych nyznań i światopoglądów, tworząc wspólnotę pojednanej różnorodności (...) Akademia była i jest kreatorem pluralizmu w dyskursie teologicznym i humanistycznym, a zarazem dostarcza racjonalnej argumentacji na rzecz Polski mądrej i otwartej. Takie podejście łączy ChAT z polityką II Rzeczypospolitej i jej wyobrażeniem Polski, jako dobra wspólnego dla wszystkich obywateli.* Wykład inauguracyjny, „Duch Święty, piękno, nadzieja”, wygłosił prawosławny Metropolita Warszawy i całej Polski – prof. dr hab. Sawa.



Fot. 7. Nowa siedziba ChAT

Dnia 15 października 2018 roku na terenie Bałtyckiego Kampusu Uniwersytetu Gdańskiego miało miejsce wmurowanie kamienia węgielnego pod budowę nowego gmachu Instytutu Informatyki UG. W uroczystości wmurowania aktu erekcyjnego udział wzięli przedstawiciele władz samorządowych, kościelnych, pomorscy parlamentarzyści, rektorzy szkół wyższych, przedstawiciele instytucji naukowych, kultury, biznesu i mediów oraz społeczność akademicka UG, a przede wszystkim przedstawiciele Wydziału Matematyki, Fizyki i Informatyki UG. Diecezję Pomorsko-Wielkopolską oraz Parafię Ewangelicko-Augsburską w Gdańsku reprezentował zwierzchnik Diecezji i proboszcz trójmiejskiej parafii, ks. bp prof. Marcin Hintz.

Dnia 23 października 2018, w plebanii naszej parafii przy ul. Kościuszki 51 w Sopocie, odbyły się Chórowe „Drzwi Otwarte” – spotkanie dla wszystkich osób, które chciałyby dołączyć do naszego parafialnego chóru „Gloria Dei”. Spotkanie z panem dyrygentem Stanisławem Ładziakiem oraz z ks. Marcinem Rayssem zostało zorganizowane z myślą o tych wszystkich, którzy

chcieliby zaangażować się w parafialne życie właśnie poprzez śpiew w chórze. W wyniku przesłuchań chór wzbogacił się o dwa nowe głosy.

W niedzielę, 21 października 2018, odbyło się uroczyste otwarcie nowej wystawy czasowej w Sali Debory, zatytułowanej: „Ewa Bisewska – zdjęcia”. Wernisaż wystawy i spotkanie z autorką zdjęć, dr Ewą Bisewską, z zawodu polonistką, miało miejsce po niedzielnym nabożeństwie. Kuratorem wystaw w Sali Debory jest od wielu lat p. dr Szymon Mielczarek.

W stulecie niepodległości Rzeczypospolitej, Polskie Towarzystwo Ewangelickie oddział w Gdańsku zorganizowało spotkanie, pt. „Ewangelicy augsburscy w II Rzeczypospolitej” – rozmowa pani Marii Drapella z prof. Tadeuszem Stegnerem. Po rozmowie panelowej miała miejsce żywa dyskusja, poświęcona w dużej mierze kwestii stosunków wyznaniowych w II Rzeczypospolitej.

18 października 2018 roku w Centrum św. Jana w Gdańsku odbyła się gala pierwszej Pomorskiej Nagrody Literackiej „Wiatr od morza”, która została ustanowiona przez sejmik Województwa Pomorskiego z inicjatywy marszałka województwa, Mieczysława Struka. Nagroda ta, przyznawana w trzech kategoriach, jest formą uznania dla twórczej pracy i licznych dokonań pomorskich pisarzy i wydawców książek. W kategorii „Pomorska Książka Roku 2017” zwyciężyła publikacja wydana przez Muzeum Narodowe w Gdańsku, pt. *Gdańsk protestancki w epoce nowożytnej. W 500-lecie wystąpienia Marcina Lutra*, t. 1, *Eseje*, pod red. prof. Edmunda Kizika i prof. Sławomira Kościelaka – historyków Uniwersytetu Gdańskiego. Książka nawiązuje do wystawy, zorganizowanej pod kierownictwem Muzeum Narodowego w Gdańsku, z okazji jubileuszu 500. lat Reformacji, pod tym samym tytułem, co wspomniana wyżej publikacja. We wstępie poprzedzającym książkę jej redaktorzy zaznaczają, że każde pokolenie historyków podejmuje się własnej oceny reformacyjnych wydarzeń, włączając się tym samym w trwającą kilkaset lat dyskusję nad kształtem i znaczeniem Reformacji. Głosem w tej długiej dyskusji jest także gdański tom wydany dla uczczenia 500-lecia Reformacji, uwzględniający oceny historyków, historyków sztuki, muzyki oraz znawców protestanckiej architektury i piśmiennictwa. Natomiast ks. bp prof. Marcin Hintz w Słowie Wstępnym, w nawiązaniu do sylwetki Reformatora, przypomniał, że „Reformacja XVI wieku głosiła Bożą chwałę słowem, piśmem, śpiewem i obrazem”.

Redaktorzy tomu byli szczerze zaskoczeni werdyktem Jury. Z radością i ze wzruszeniem przyjęli statuetki i gratulacje z rąk Marszałka Województwa

Pomorskiego oraz przewodniczącego Jury, prof. Majchrowskiego. *Wygląda na to, że po 500 latach Marcin Luter dokonał jeszcze jednego dzieła, którego nie przewidywał. Rocznica to szczególna, ale i dziedzictwo niezwykle interesujące* – przyznał Sławomir Kościelak. – *To nie tylko nagroda dla nas. Jest to nagroda dla całego zespołu, a także dla Muzeum Narodowego w Gdańsku, które umożliwiło nam zrealizowanie tego przedsięwzięcia i wydanie materiału* – dodał Edmund Kizik. Podczas gali wręczenia nagród Parafię Ewangelicko-Augsburską w Gdańsku reprezentował ks. Marcin Rayss.



Fot. 8. Remont wieży kościoła

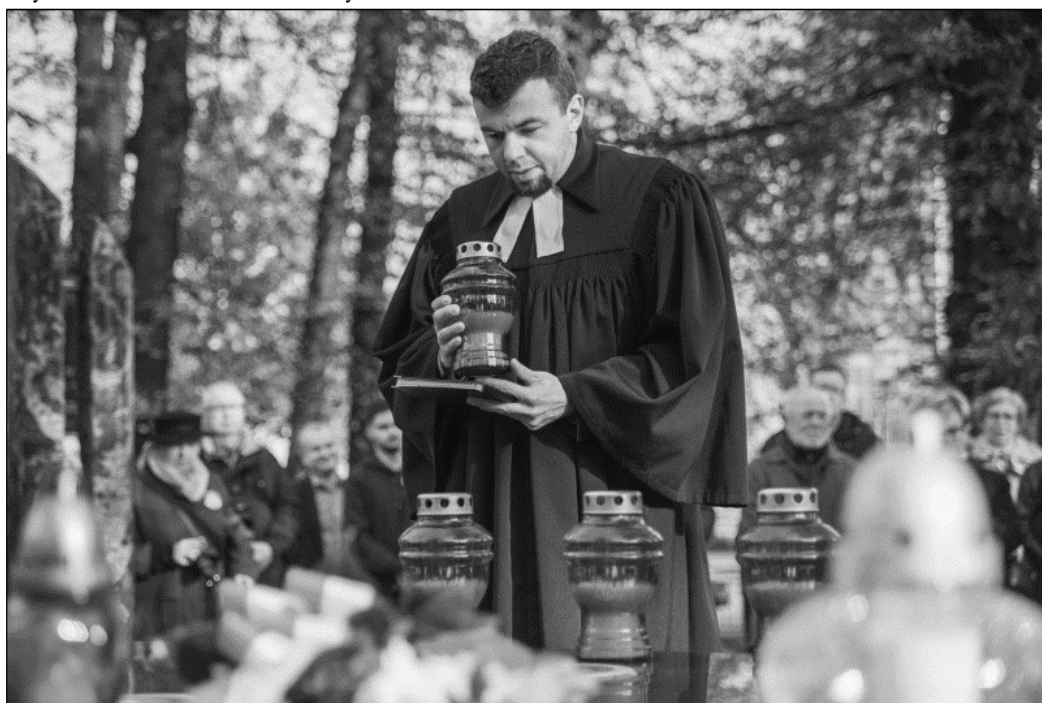
30 października 2018 r. rozpoczął się remont wieży ewangelickiego kościoła Zbawiciela w Sopocie. W pierwszej kolejności zostało postawione rusztowanie, które umożliwiło zabezpieczenie konstrukcji wieży przed dalszą destrukcją i odpadaniem fragmentów elewacji. Parafia Ewangelicko-Augsburska w Gdańsku-Sopotcie otrzymała, z Urzędu Miasta Sopotu, dotację przeznaczoną na zabezpieczenie wieży. Następnym etapem będzie remont generalny wieży oraz dachu kościoła. Parafia stara się o uzyskanie dotacji na ten cel z Urzędu Marszałkowskiego Województwa Pomorskiego oraz z Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Kościół Zbawiciela został

wpisany do rejestru zabytków w 1979 r., a w 2019 roku będziemy obchodzić pamiątkę 100-lecia jego poświęcenia.

W 501. rocznicę Pamiątki Reformacji odbyło się uroczyste nabożeństwo Słowa Bożego w kaplicy parafialnej, w budynku plebanii. Była to okazja do odczytania fragmentów ksiąg wyznaniowych Kościoła luterańskiego i przypomnienia głównych idei reformy Kościoła zapoczątkowanej przez ks. dra Marcina Lutra, profesora teologii Uniwersytetu w Wittenberdze. 31 października 1517 roku ks. Marcin Luter przybił do drzwi kościoła zamkowego w Wittenberdze swoje *95 Tez*, skierowanych przeciw nadużyciom w handlu odpustami. Tezy Lutra były wezwaniem do publicznej dysputy, a samo wydarzenie historycy przyjęli później jako symboliczny początek Reformacji. Kościół luterański

na całym świecie, tego dnia, obchodzi Pamiątkę Reformacji – z tej okazji organizowane są dziękczynne nabożeństwa za XVI-wieczne dzieło odnowy Kościoła.

1 listopada, w Świątobli Zmarłych, odbyła się ekumeniczna, międzyreligijna modlitwa, upamiętniająca zmarłych gdańszczan, pochowanych na wielu, często już nieistniejących, nekropoliach. Z inicjatywy Prezydenta Miasta Gdańska, Pawła Adamowicza, przy ul. 3 Maja powstał „Cmentarz nieistniejących cmentarzy” – pomnik historii, ku czci wszystkich tych, którzy przez wieki budowali dorobek kulturalny i materialny Gdańska. Duchowni różnych wyznań i religii od 2002 r. spotykają się w dniu 1 listopada, by przez modlitwę i rozważane Słowo, upamiętnić tych, których groby już nie istnieją bądź zostały zapomniane – niezależnie od tego, jaką religię wyznawali. W imieniu Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku modlitwę wygłosił ks. Marcin Rayss. W uroczystości brał udział Prezydent Miasta Gdańska – Paweł Adamowicz.



Fot. 9. Modlitwa ekumeniczna na cmentarzu nieistniejących cmentarzy

W dniach 7-8 listopada 2018 roku w Trójmieście, w ramach obchodów 100-lecia odzyskania przez Polskę niepodległości, odbyła się konferencja naukowa pod hasłem: „Pomorskie drogi do Niepodległej”. Pierwszego dnia konferencji w Gdyńskiej Szkole Filmowej miał miejsce cykl wykładów. W konferencji wziął udział ks. bp prof. Marcin Hintz, który wygłosił słowa pozdrowie-

nia do uczestników i zarazem podkreślił wkład polskich ewangelików w odzyskanie niepodległości – zwłaszcza na Śląsku Cieszyński, Górnym Śląsku oraz Mazurach. Biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KEA w RP, zarazem proboszcz trójmiejskiej parafii, mówił również o wielkim zaangażowaniu i poświęceniu ewangelików, przybyłych głównie ze Śląska, w budowę Pomorza, w tym przede wszystkim miasta Gdyni. Dalsza część konferencji miała miejsce w Gdańsku w Dworze Artusa. Konferencję uświetnił koncert zespołu Cappella Gedanensis. Organizatorami tego wielkiego wydarzenia byli: Gdańskie Towarzystwo Naukowe wraz z Oddziałem Polskiej Akademii Nauk w Gdańsku, Stacją Naukową Polskiej Akademii Umiejętności w Gdańsku, Zrzeszeniem Kaszubsko-Pomorskim, Instytutem Kaszubskim oraz Gdańskim Towarzystwem Przyjaciół Sztuki, a także uczelniami i instytucjami kultury Pomorza.

W Święto Niepodległości, dnia 11 listopada 2018 r., w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie odbyło się uroczyste, dziękczynne nabożeństwo z okazji 100-lecia odzyskania przez Polskę niepodległości. Nabożeństwo wpiśywało się w oficjalne, miejskie obchody tego wielkiego jubileuszu i było okazją do podziękowania Bogu za dar wolności i niepodległości a zarazem modlitewną prośbą w intencji naszej ziemskiej ojczyzny. W nabożeństwie wzięli udział przedstawiciele władz samorządowych, m.in. Prezydent Miasta Sopotu, dr Jacek Karnowski, przewodniczący Rady Miasta Sopotu, Wiczesław Augustyniak oraz były prezydent Sopotu i marszałek województwa pomorskiego – europoseł Jan Kozłowski, który skierował do zebranych słowa pozdrowienia. Na uroczystości była również obecna delegacja i poczet sztandarowy *Konwentu Polonia* – najstarszej polskiej korporacji akademickiej założonej na Uniwersytecie w Dorpacie (Estonia), do której należał m.in. ks. bp Juliusz Bursche. Nabożeństwo wspólnie poprowadzili ks. bp prof. Marcin Hintz, który wygłosił kazanie, ks. bp senior Michał Warczyński, który poprowadził spowiedź oraz ks. Marcin Rayss, który poprowadził liturgię. Po kazaniu miało miejsce wspomnienie ks. bpa Juliusza Burschego, wielkiego patrioty i działacza niepodległościowego, męczennika II Wojny Światowej, Zamorowanego przez funkcjonariuszy hitlerowskich Niemiec. Tego samego dnia Prezydent RP, Andrzej Duda, pośmiertnie odznaczył bpa Burschego Orderem Orła Białego.

Nabożeństwo uświetnił występ chóru parafialnego „Gloria Dei” pod dyr. Stanisława Ładziaka. Chór wykonał cztery pieśni: *Gaude Mater Polonia*, *Pasterzku ludów*, *Boże, coś Polskę* oraz *Ojcowski dom*. W ramach akcji „Niepodległa do hymnu”, nad którą patronat sprawował Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego, na zakończenie nabożeństwa został odśpiewany hymn państwowy –

Mazurek Dąbrowskiego. Po nabożeństwie odbyło się tradycyjne spotkanie w parafialnej Sali Debory na emporze kościoła Zbawiciela.



Fot. 10. Nabożeństwo z okazji 100-lecia odzyskania niepodległości

Po nabożeństwie, bp Marcin Hintz wraz z Małżonką uczestniczyli w dalszej części oficjalnych, sopockich obchodów 100-lecia odzyskania niepodległości. W ramach programu w muszli koncertowej przy Molo miało miejsce wspólne śpiewanie piosenek patriotycznych, a następnie odbył się Koncert Niepodległościowy w Operze Leśnej w wykonaniu Polskiej Filharmonii Kameralnej Sopot pod dyr. Wojciecha Rajskiego.

12 listopada w Sopocie odbyło się posiedzenie Rady Naukowej i Redakcji „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”. Podsumowano przekaz tomu reformacyjnego oraz podjęto pracę nad przygotowaniem czasopisma na rok 2018.

Kolejnym ważnym elementem obchodów 100-lecia odzyskania niepodległości było otwarcie wystawy w Bibliotece Etos, zatytułowanej „Ewangelicy w II Rzeczypospolitej. Emilia Sukertowa-Biedrawina – życie w służbie polskiego ewangelicyzmu na mazurach”, którą przygotowała p. Maria Drapella.

21 listopada, w Centrum Św. Jana w Gdańsku, miała miejsce promocja książki *Reformacja i ewangelicyzm nad Bałtykiem*, będącej dokumentacją projektu zrealizowanego w roku obchodów jubileuszu 500-lecia Reformacji na Pomorzu.

Publikacja ta jest ważnym wkładem Nadbałtyckiego Centrum Kultury do dyskusji na temat roli protestantyzmu i dziedzictwa ewangelików w kulturowy rozwój Pomorza, a w szczególności Gdańska i okolic. Książka składa się z trzech części i treściowo zawiera: cz. 1. Konferencja – artykuły przedstawicieli różnych dyscyplin nauki z ośrodków akademickich Wielkiego Pomorza i z Polski oraz środowiska kościelno-naukowego północnych Niemiec; cz. 2. Panel pastorów – zapis rozmowy pastorów reprezentujących kościoły protestanckie różnych konfesji; cz. 3. Szlaki kulturowe Reformacji – teksty o charakterze popularnonaukowym będące pokłosiem edukacyjnych wędrówek i wyjazdu studyjnego. Monografia ukazuje spójny obraz dziedzictwa kulturowego ewangelików na Pomorzu, we wzajemnie dopełniających się opowieściach przewodników: historyka, historyka sztuki, historyka architektury, filologa. O książce, w dawnym kościele ewangelickim, obecnie jest to kościół katolicki pod wezwaniem św. Jana, rozmawiali: ks. bp prof. Marcin Hintz, ks. dr Krzysztof Niedałtowski i prof. Mariusz Bialecki z Akademii Sztuk Pięknych w Gdańsku.



Fot. 11. Nabożeństwo w Bazylice Mariackiej

Dnia 19 listopada 2018 r. duchowni różnych wyznań chrześcijańskich i religii wspólnie modlili się w Bazylice Mariackiej w intencji nowo wybranych włodarzy Miasta Gdańska. W nabożeństwie uczestniczyli Prezydent Gdańska Paweł Adamowicz oraz Radni Miasta Gdańska. Trójmiejską parafię ewangelicką reprezentował ks. bp prof. Marcin Hintz, który wygłosił słowa pozdrowienia skierowane do uczestników. Bp Hintz złożył gratulacje nowo wybranym radnym i życzył Bożego prowadzenia na całą kadencję. Na zakończenie nabożeństwa duchowni wspólnie udzielili zebrany błogosławieństwa.

Tego samego dnia w Sopocie, w kościele św. Jerzego, odbyła się msza święta w intencji nowej kadencji Rady Miasta. W nabożeństwie uczestniczyli Prezydent Sopotu Jacek Karnowski i nowo wybrani radni. Parafię Ewangelicko-Augsburską reprezentował ks. bp Marcin Hintz, który wygłosił słowa pozdrowienia i przekazał gratulacje na ręce Pana Prezydenta.

W dniach 26-28 listopada 2018 r., w Gdańsku, odbyło się kolejne spotkanie gremiów kierowniczych Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Północnych Niemiec (Nordkirche), Diecezji Wrocławskiej oraz Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej naszego Kościoła. Nasza diecezja była gospodarzem spotkania, które odbywają się cyklicznie, co 2 lata, zarówno w Polsce, jak i w Niemczech, w ramach umowy partnerskiej podpisanej pomiędzy Kościołami. Mimo iż Nordkirche powstał formalnie z połączenia trzech Kościołów krajowych dopiero 6 lat temu, to samo partnerstwo, pomiędzy poszczególnymi Kościołami, istnieje już od 19 lat i w przyszłym roku będzie świętowany jubileusz 20-lecia.

Celem regularnych spotkań jest przede wszystkim podtrzymywanie bezpośredniego kontaktu, omawianie spraw bieżących, planowanie dalszych działań oraz wspólna integracja. Delegacja niemiecka przybyła na czele ze zwierzchnikiem Nordkirche – ks. bp. Gerhardem Ulrichem oraz biskupem regionu Pomorza – ks. bp. dr. Hansem Jürgenem Abromeitem. Ze strony niemieckiej uczestniczyli ponadto duchowni i świeccy radcy i członkowie synodów. Diecezja Wroclawska reprezentowana była przez Radę Diecezjalną z ks. bp. Waldemarem Pytlem na czele. Natomiast gospodarzem spotkania była Rada Diecezjalna Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, której zwierzchnikiem jest ks. bp Marcin Hintz. Ponadto w Gdańsku byli również obecni ks. bp Ryszard Bogusz – prezes Diakonii KEA w RP, zarazem były zwierzchnik Diecezji Wrocławskiej, oraz duchowni i świeccy członkowie synodów obu diecezji. Gościem specjalnym partnerskiego spotkania był zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP – ks. bp Jerzy Samiec.

Pierwszego dnia, po krótkim zapoznaniu się uczestników, odbyła się uroczysta kolacja, na którą zostali zaproszeni również goście ekumeniczni, przedstawiciele władz samorządowych oraz dyplomaci. Zaproszenie przyjęli m.in.: ks. bp Zbigniew Zieliński – biskup pomocniczy Archidiecezji Gdańskiej, wiceprezydent Sopotu p. Marcin Skwierawski oraz konsulowie Niemiec i Szwecji. Po kolacji bp Gerhard Ulrich zaprezentował sytuację Kościoła Północnych Niemiec, zaś bp Jerzy Samiec przedstawił z kolei sytuację Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce. Ostatnim punktem dnia było wieczorne rozważanie Słowa Bożego, które poprowadził bp Marcin Hintz.

Kolejny dzień rozpoczął się od porannej modlitwy, a następnie wizyty w Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku. Później uczestnicy zwiedzili za-
 bytkową Salę Czerwoną Ratusza Głównego Miasta Gdańska, gdzie podziwiali
 sztukę malarską oraz zapoznali się z jej teologicznymi interpretacjami, które
 powstały pod wpływem protestanckiego i reformacyjnego przesłania. W Mu-
 zeum Gdańska, w ramach spotkania, odbył się wykład otwarty prof. dr. hab.
 Jarosława Kłaczkowa (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), radcy
 Diecezji, pt. *Władze komunistyczne wobec Kościoła ewangelickiego w Polsce*. Profesor
 Kłaczkow w swoim wystąpieniu ukazał pierwsze lata funkcjonowania władz
 Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w powojennej Polsce i na przykładzie
 władz konsystorskich Kościoła omówił, jak stopniowo zmieniała się wobec
 nich polityka wyznaniowa komunistów w latach 1945-1956. Po wykładzie od-
 była się krótka dyskusja, a następnie, na zaproszenie Prezydenta Miasta Gdań-
 ska, uczestnicy udali się na obiad. Wieczorem odbyło się podsumowanie dnia,
 wymiana refleksji i wspólna modlitwa.



Fot. 12. Spotkanie partnerskie z Nordkirche

W ostatnim dniu, w kaplicy Centrum Ekumenicznego św. Brygidy, miało
 miejsce nabożeństwo spowiednio-komunijne, prowadzone wspólnie przez
 bp. Marcina Hintza oraz bp. Waldemara Pytla, który wygłosił kazanie. Po na-
 bożeństwie odbyła się ostatnia sesja, na której ustalono kalendarium spotkań
 i uroczystości w kolejnych latach i zaplanowano dalsze działania w ramach
 umowy partnerskiej. Na zakończenie, przed wyjazdem, uczestnicy wymienili
 się symbolicznymi podarunkami na pamiątkę spotkania w Gdańsku.

Jak co roku, w okresie przedświątecznym trwała ogólnopolska akcja charytatywna „Prezent pod choinkę”, której organizatorem jest Centrum Misji i Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Świąteczne prezenty dla dzieci z Ukrainy, Białorusi i Rumunii, przygotowywane są od lat również w naszej Parafii. W tym roku udało nam się zebrać ponad sto paczek. Tak duża ilość prezentów to ogromna zasługa p. Doroty Pierścioneck, która od wielu lat przeprowadza i koordynuje akcję w gdańskiej szkole podstawowej nr 85, gdzie jest nauczycielem. Wszystkim, którzy włączyli się w to dzieło pomocy, bardzo serdecznie dziękujemy. Prezenty zostały przekazane do siedziby CME, skąd zostały przewiezione do dzieci, by radość Świąt Bożego Narodzenia stała się również ich udziałem.

Cztery razy w roku mają miejsce w naszym kościele nabożeństwa prowadzone w liturgii Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Duszpasterzem diaspory ewangelicko-reformowanej w Trójmieście jest ks. mjr Tadeusz Jelinek, proboszcz Parafii Ewangelicko-Reformowanej w Żychlinie, kapelan wojskowy Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego. W I niedzielę Adwentu, 2 grudnia, trójmiejscy ewangelicy reformowani spotkali się na ostatnim w roku 2018 nabożeństwie z Wieczerzą Pańską.

5 grudnia na terenie plebanii Kościoła Prawosławnego w Gdańsku odbyło się zebranie Gdańskiego Oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej. Dokonano wyboru Zarządu na kolejny okres. Przewodniczącym ponownie został wybrany ks. bp Marcin Hintz, zastępcą przewodniczącego ks. dr Rafał Michalak z Kościoła Polskokatolickiego, a sekretarzem ks. Dariusz Józwick, proboszcz Parafii Prawosławnej.

16 grudnia, po niedzielnym nabożeństwie w sopockim kościele, miał miejsce 8. Kiermasz Adwentowy. Pod kierunkiem pastorowej Iwony Hintz, Członkinie Koła Pań oraz Rodzice dzieci uczęszczających na lekcje religii, przygotowali świąteczne ozdoby oraz słodkości. Wśród ręcznie wykonanych wyrobów znalazły się cieszyńskie ciasteczka, wieńce adwentowe, pierniki, malowane i wyszywane kartki świąteczne o wysokich walorach estetycznych. Także w tym roku, do nabycia na kiermaszu był kalendarz ścienny na rok 2019, zaprojektowany i wykonany przez p. Iwonę i Pawła Bober. Przychód z kiermaszu w całości przeznaczony został na kolejne wyjazdy dzieci i młodzieży z naszej parafii.

Także 16 grudnia w kościele, po południu, miała miejsce Gwiazdka dla Dzieci. Nasze pociechy przygotowały przedstawienie Bożonarodzeniowe pod

kierunkiem katechety ks. Marcina Rayssa. Na zakończenie uroczystości dzieci obdarowane zostały prezentami przygotowanymi przez parafię, które wręczał zaprzyjaźniony Święty Mikołaj.



Fot. 13. Gwiazdka dla dzieci

Bóg dał, że dane nam było przeżyć kolejny rok. Chcemy w tym miejscu podziękować Panu Bogu za darowany nam czas, za możliwość pogłębiania naszego duchowego życia. Zarazem w modlitwie prosimy Go o błogosławieństwo dla naszych rodzin, naszej parafii i całej ziemi. Dziękujemy za to, że możemy składać świadectwo naszej przynależności do Jezusa Chrystusa, jak też wyrażać w różnych formach naszą ewangelicką tożsamość. Chcemy dalej, z Jego pomocą, zrealizować w roku 2019 wyznaczone sobie zadania. Podjęliśmy działania mające na celu przeprowadzenie kompleksowego remontu kościoła Zbawiciela, którego setną rocznicę poświęcenia będziemy przeżywać latem. W całym naszym Kościele luterańskim w Polsce rok 2019 będzie przeżywany, jako „Rok troski o Stworzenie”. My, ewangelicy trójmiejscy, mieszkańcy Pomorza Gdańskiego, chcemy z wielkim zaangażowaniem, w duchu troski o stworzenie, dbać o powierzona nam przez Boga naturę.

Opracowano na podstawie materiałów własnych Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie oraz materiałów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP.