

I.

Wstęp

Badając żydowskie konwersje na islam i chrześcijaństwo, doszedłem do nieuchronnego i – jak mi się wydaje – banalnego wniosku, że nie jest to bynajmniej jednolite zjawisko i że trudne albo wręcz niemożliwe jest znalezienie dlań jakiegoś wspólnego mianownika. Chcąc coś sensownego powiedzieć o żydach zmieniających wyznawaną dotąd religię i środowisko, trzeba dobrze określić problem: miejsce, czas, historyczny i religijny kontekst tych wydarzeń. Szczególnie skomplikowane jest zjawisko konwersji żydowskich w drugiej połowie XVII i w pierwszej połowie XVIII w., w okresie erupcji wielkiego ruchu mesjańskiego (sabbataizmu), konfliktów religijnych we wspólnotach żydowskich, wielokrotnie ponawianych klątw. Nakłada się tu na siebie kilka elementów, które utrudniają nakreślenie klarownego obrazu.

Po pierwsze, synkretyczny charakter sabbataistycznej doktryny sprawiał, że w warunkach chrześcijańskiej Europy przyjmowała ona faktycznie formę judeochrześcijaństwa. Dlatego próby syntezy judaizmu, zwłaszcza o kabalistycznym rodowodzie, i chrześcijaństwa, często spotykane w publikowanych po chrzcie książkach tych apostatów, mogą być wyrazem ich dawnych przekonań przedstawianych teraz jedynie w chrześcijańskiej konwencji, nie do końca przekonującej nawet współczesnych. Tym bardziej że, jak to pokażemy w książce, nie zawsze chrzest oznaczał pełne zerwanie z dawnym środowiskiem.

Po drugie, erupcji sabbataizmu towarzyszyły represje wobec mesjanistów, niekiedy bardzo brutalne, które wypychały poza wspólnotę nie tylko poszczególne jednostki oskarżane o herezję, ale też duże grupy zwolenników mesjanizmu. Zrozumiałe jest, że konwertyci fakt ten skrywali, gdyż przymusowa sytuacja, w jakiej się znajdowali, stawiałaby pod znakiem zapytania ich „nawrócenie”. Tylko czasami o okolicznościach opuszczenia judaizmu przypominali chrześcijanom ich żydowscy wrogowie.

Po trzecie, nadal niejasne są okoliczności konwersji na islam inicjatora mesjańskiego ruchu, Sabbataja Cwi ze Smyrny, który pociągnął za sobą tysiące

stronników. A był to typologiczny akt, który wytyczył drogę zarówno jego następcom, jak i tysiącom zwolenników, choć niemal żaden konwertyta się do tego otwarcie nie przyznawał¹. Obraz konwersji Sabbataja w znacznej mierze decydował więc o późniejszych dziejach tego mesjańskiego ruchu i o decyzjach jego wyznawców, m.in. opuszczenia judaizmu.

Po czwarte wreszcie, w pierwszej połowie XVIII w. rozwinęła się nagle działalność misyjna różnych chrześcijańskich Kościołów, która, na co warto zwrócić uwagę, kierowała się przede wszystkim ku polskim żydom, zwłaszcza mesjańskim sekciarzom. Efekty tej misyjnej aktywności nie są jasne. Choć na pewno nie można im przypisać wielkich zasług w nawracaniu żydów na wiarę chrześcijańską, jak to pokażemy w ostatniej części książki, to jednak sama ich działalność, często nagłaśniana przez drukowane sprawozdania, przygotowywała chrześcijańskie otoczenie na przyjęcie „nawróconych” przez misjonarzy żydów, ułatwiając konwertytom znalezienie życzliwych katechetów i opiekunów. Sami zresztą żydowscy katechumeni przedstawiając dzieje swego nawrócenia nawiązywali do aktywności misyjnej chrześcijan, choć bez podawania szczegółów. Do zmiany religii miały ich przekonać dyskusje z duchownymi, a czasami literatura misyjna, np. ewangelie w jidysz. Uwiarygodniało to ich opowieści w oczach chrześcijan. Z drugiej strony publikacja tak skonstruowanych biografii i autobiografii uwiarygodniała misyjne wysiłki Kościołów.

Ramy czasowe monografii wyznaczają dwie, ważne nie tylko ze względów symbolicznych, daty. Rok 1648 to wielka erupcja mesjanizmu związana z deklaracją mesjańską Sabbataja Cwi. Zainicjowany wówczas ruch mesjański przetrwał wiele dziesięcioleci, doprowadzając do dramatycznych konfliktów w żydostwie i do wielu indywidualnych i zbiorowych konwersji jego wyznawców na islam i chrześcijaństwo. W roku 1792 natomiast rozwiązano ostatnią z działających w Europie instytucji misyjnych – Institutum Judaicum et Muhammedicum w Halle, zamykając w ten sposób omawiany przez nas etap dziejów misji chrześcijańskich wśród żydów (wcześniej zrezygnował z aktywnych misji polski Kościół rzymskokatolicki i pietyści ewangelicy z Herrnhutu). Oczywiście, gorączka mesjańska w środowiskach żydowskich tak szybko nie zgasła. Powracała co jakiś czas przynajmniej do połowy XIX w., a do końca nie wygasła do dziś. Ale nie słyhać ani o wypychaniu mesjanistów z żydostwa, ani też o ich konwersjach. Oczywiście fala konwersji żydowskich się nie skończyła, ich liczba

¹ Wyjątkiem jest Jakub Frank. Wystarczy przywołać jedną jego wypowiedź: „Wy powinniście być wdzięczni Pierwszemu [Sabbatajowi Cwi], który otworzył ten krok nowy w tureckiej religii. Również Drugiemu [Baruchji Ruso], który odkrył ten stan Edoma czyli chrzest”. Jan Doktor (wyd.) *Księga słów Pańskich. Ezoteryczne wykłady Jakuba Franka*, Warszawa 1997 (dalej: *Księga słów Pańskich*), fragment 202.

z czasem nawet rosła, bowiem zmianę religii ułatwiał postępujący proces nadawania żydom pełni praw obywatelskich. Ale konwersje nie były już dokonywane w kontekście mesjańskim, a przynajmniej bardzo rzadko.

Powikłanie zjawiska chrześcijańskich misji i żydowskich konwersji sprawiło, że zdecydowałem się na dość – jak sądzę – nietypowy układ książki, nasświetlający te zjawiska z różnych stron. Najpierw syntetycznie przedstawię rezultaty moich badań i skonfrontuję wnioski, jakie z nich płyną, z obrazem tych zjawisk dominującym w literaturze przedmiotu. Podtytuł tej części: „Mity, mistyfikacje i nieporozumienia”, mówi dobitnie o jej treści. Poruszam w niej też kwestię zazwyczaj pomijaną przez historyków, a mającą dla nas fundamentalne znaczenie: statusu prawnego i ekonomicznego konwertytów. A przecież ów status, faktyczny czy też wyobrażany przez potencjalnych konwertytów, leżał u podstawy dramatycznej decyzji o zmianie religii i życiowego środowiska, bądź pozostaniu w nim bez względu na konsekwencje – w przypadku zdekonspirowanych sekciarzy bardzo poważne, a niekiedy nawet dramatyczne. Wyjaśnienie tego bardzo niejasnego zagadnienia jest kluczem dla zrozumienia konwersji żydów na chrześcijaństwo przynajmniej do końca XVIII wieku. Warto z niego skorzystać, choć zdaję sobie sprawę, że podjęta przeze mnie próba jest tylko pierwszym krokiem w tym kierunku.

W następnej części, biograficznej, przedstawiona jest droga do chrztu kilkunastu konwertytów żydowskich. Były to postacie wybitne, które także po zmianie religii pozostawiły po sobie trwały ślad w pamięci historycznej żydów i chrześcijan i odcisnęły swoje piętno na stosunkach chrześcijańsko-żydowskich. Wybrałem ich jednak nie tylko ze względu na niezwykle losy, ale także z uwagi na niezwykle bogatą dokumentację, pozwalającą przyjrzeć się bliżej ich poglądom i działaniom.

Droga do konwersji każdego z nich była inna, decyzja o zmianie religii i środowiska zapadała w innych okolicznościach, inne też były ich strategie życiowe w nowym środowisku. Trudno tu o uogólnienia, choć podobieństwo losów i postaw rzuca się w oczy. Wszyscy czegoś pragnęli, w coś wierzyli, czegoś szukali i w imię wyznawanych wartości nie wahali się rzucić na szalę wszystkiego co mieli: dorobku życia, kariery, rodziny. I chyba wszyscy byli nieszczęśliwi. A na pewno biografie ich łamią stereotypy „przechrztów” i „neofitów”. Brakuje tu jedynie biografii najsłynniejszego konwertyty żydowskiego XVIII w. – Jakuba Franka (1726–1791) i jego towarzyszy. Ale ich losy są tak zawikłane, a droga do chrztu i jego okoliczności nadal tak niejasne i budzące wątpliwości, że nie mogły zmieścić się w ramach tej książki. Zasługują na osobne omówienie. W kilku miejscach będę jednak do nich nawiązywać. W części tej będę starał się ustalić, na ile deklarowane motywy konwersji pokrywały się z faktycz-

nymi i jakie te ostatnie były: czy konwertyci decydowali się na zmianę religii z powodów „interesownych”, tj. w nadziei na poprawę życia (co zarzucali im wrogowie), czy skłaniało ich do tego przekonanie o prawdzie chrześcijaństwa i wiara, że to ono jest prawdziwą drogą zbawienia (co sami publicznie głosili i w co chcieliby wierzyć ich katecheci), czy też być może kierowała nimi chęć naśladowania mesjasza-konwertyty (Sabbataja Cwi), który wzywał swoich wyznawców do zmiany wyznania? Powodem mogła być też społeczna, rodzinna bądź materialna opresja, a nawet wykluczenie (np. przez klątwę) ze społeczności żydowskiej, o czym jednak zainteresowani nie chcieli mówić, a co im czasem zarzucali wrogowie. Chciałbym też ustalić, czy i w jakiej mierze konwertyci po chrzcie utrzymywali kontakty z dawnym środowiskiem, rodziną i żydowskimi przyjaciółmi. Przynajmniej w kilku przedstawianych w książce przypadkach nie ulega to wątpliwości. A jest to okoliczność niezmiernie istotna w perspektywie częstych, jak zobaczymy, powrotów do żydostwa. Kwestie te można wiarygodnie wyjaśnić tylko w przypadku tych konwertytów, na temat których zachowała się wystarczająco obszerna i zróżnicowana dokumentacja. Stąd ten wybór.

Część biograficzną rozpoczyna tekst o konwersji Sabbataja Cwi ze Smyrny na islam. Konwersja Sabbataja ma dla naszych rozważań fundamentalne znaczenie. Zainicjowany przez niego ruch mesjański objął nie tylko państwa muzułmańskie, ale też żydostwo całej chrześcijańskiej Europy, w tym Rzeczypospolitej. Niemal wszyscy przedstawiani w książce konwertyci żydowscy byli w ten czy w inny sposób z nim związani. Tymczasem mój pogląd na konwersję Sabbataja zmienił się diametralnie w stosunku do monografii *Śladami mesjasza apostaty*, gdzie o niej obszernie pisałem. Nie chciałbym, by przedstawiony tam (i obowiązujący nadal w literaturze przedmiotu) obraz ciążył nad tą książką i dlatego skoryguję go na podstawie poszerzonej bazy źródłowej.

Postać Sabbataja i jego muzułmańskich następców przybliżamy także z innego względu: by pokazać, w jak różnych warunkach przebiegały konwersje w islamie i chrześcijaństwie. Pozwoli nam to lepiej zrozumieć specyfikę konwersji żydowskich na chrześcijaństwo. Sabbataizm rozwinął się równoległe w świecie muzułmańskim i chrześcijańskim. Wyznawcy Sabbataja w obu światach utrzymywali ze sobą kontakty, często bardzo ścisłe. Niektórzy, jak część frankistów z Jakubem Frankiem na czele, przechodzili kolejno przez obie religie. Na własnej skórze doświadczyli oni, że konwersje w obu religiach mają zgoła inne następstwa. Warunkował to różny w obu religiach status konwertyty. W chrześcijaństwie konwertyta tracił z reguły cały swój majątek, często też żonę (rzadko decydowały się one towarzyszyć mężom), a czasami i dzieci. Musiał też opuścić dotychczasowe miejsce zamieszkania zarezerwowane dla

żydów (Judengasse, dzielnicę żydowską lub wręcz osobne miasto, jak Kazimierz krakowski, mający status *non tolerandis christianis*). W Turcji na islam przechodziły całe rodziny. Nie słyszymy o dramatycznych rozstaniach, a ukrywanie przed konwertytą dzieci, z czym spotykamy się w niemal każdym omawianym w książce przypadku konwersji na chrześcijaństwo, było wręcz nie do pomyślenia. Konwertyta nie tylko nie tracił majątku, ale wręcz zyskiwał materialnie, m.in. dzięki niższym podatkom, jakie w krajach islamskich płać muzułmanie. Często też za konwersję prozelici nagradzani byli wysokimi urzędami albo dożywotnimi pensjami. Sabbataj Cwi, ale również Jakub Frank są tego świetnymi przykładami. Konwertyci z reguły dalej mieszkali w rodzinnych miastach i we własnych domach. Dopiero z czasem zaczęli skupiać się w osobnych dzielnicach, gdzie łatwiej im było kultywować swoją sekciarską wiarę i obrządki. Muzułmanie o tym wiedzieli, ale ten stan rzeczy tolerowali. Tłumaczy to, dlaczego konwersje w świecie islamu były w omawianym przez nas okresie bez porównania częstsze, niż w świecie chrześcijańskim. Frankiści mimo prześladowań ze strony ortodoksów długo nie mogli zdecydować się na chrzest – woleli opuścić Rzeczpospolitą i swoje majątki z mocnym postanowieniem dołączenia do wspólnot mesjańskich konwertytów na islam. Jeśli później postanowili wrócić do Polski i przyjąć chrzest, to uczynili to z powodu mesjańskich planów Franka oraz nadziei – jak się okazało płonnych – na odzyskanie pozostawionych majątków.

Wreszcie w części czwartej zajmuję się następstwami nieudanych konwersji, które w znacznej mierze kończyły się powrotami do żydostwa, też nie zawsze szczęśliwymi.

Stan źródeł

Źródła dotyczące żydów polskich i europejskich w XVIII w. są niemiłosiernie ocenzurowane. O wielu ważnych zdarzeniach nic nie wiemy, bądź też z powodu braku źródeł historycy nie są w stanie wyrobić sobie o nich zdania i w konsekwencji albo traktują je marginalnie, albo załatwiają sprawę stereotypowymi formułami.

Kwerenda w archiwach polskiego Kościoła i pietystycznych ośrodków misyjnych wykazała, że prowadzono w nich staranną selekcję archiwizowanych dokumentów. A podejmując decyzję o zaniechaniu działalności misyjnej, co w przypadku polskiego Kościoła rzymskokatolickiego nastąpiło w 1760 r., herrnhuterów (Brüdergemeine) w 1777 r., zaś Institutum Judaicum w 1792 r., zniszczono większość dokumentacji misyjnej. Z jakichś powodów misjonarze

uważali, że ich działania będą trudne do zaakceptowania dla opinii publicznej. Podobną politykę przemilczania i fałszowania prowadziła strona żydowska, tyle że w jej przypadku jest to dużo bardziej zrozumiałe: heretycy musieli skrywać swoje zainteresowanie chrześcijaństwem, zaś stróże tradycji woleli nie rozgłaszać swojej wiedzy o herezji w obawie, że może ona zachęcić chrześcijan do jeszcze bardziej energicznych misji.

Podobnie przedstawia się stan źródeł w przypadku żydowskich konwersji. Źródła żydowskie wymazały apostatów ze zbiorowej pamięci, a chrześcijańskie otoczenie się nimi nie interesowało – chyba że zaczęli sprawiać kłopoty: procesowali się, pisali supliki z prośbami o pomoc, próbowali wrócić do judaizmu, publicznie oskarżali żydów o mordy rytualne i inne bezceństwa. Zdarzało się też, że publikowali książki i w nich zamieszczali autobiograficzne wstępy – niemiłosiernie, jak to pokażemy, zakłamane. Także w bezpośrednich rozmowach z misjonarzami nie zamierzali mówić prawdy o okolicznościach i motywach swoich konwersji.

Przyjrzymy się teraz bliżej tym cenzorskim zabiegom i postaramy się ustalić, czego się wstydzili bądź czego nie chcieli ujawnić misjonarze.

Niemal natychmiast po skandalu, jaki spowodowało wykrycie, że judeo-chrześcijanie skupieni wokół Jakuba Franka także po chrzcie kultywowali swoją dawną wiarę i obrządki, bernaryn Gaudenty Pikulski, który w swoim czasie opiekował się frankistowskimi katechumenami, wydał drukiem obszerny zbiór dokumentów dotyczących tych wydarzeń oraz opisał historię Franka i jego stronników². Tak szybkie opublikowanie dokumentów dotyczących wstydlivej, by nie rzec, kompromitującej afery, które Kościół zwykł chować głęboko w archiwach w dziale prohibitów, stało się bardziej zrozumiałe, gdy wyszło na jaw, że w zbiorze Pikulskiego brakuje wielu ważnych dokumentów i informacji. Brak m.in. supliki katechumenów frankistowskich, w którym – stawiając to jako warunek chrztu – domagali się gwarancji, że będą mogli zachować swoje żydowskie nazwiska, księgi, stroje i obyczaje, a więc de facto utworzenia żydowskiego obrządku Kościoła katolickiego³. Pikulski całkowicie pominął też milczeniem skomplikowaną grę, jaką prowadziła hierarchia z sekciarzami: rokowania w sprawie wydania im w 1758 r. listu żelaznego przez króla, wielomiesięczny pobyt kilkuset sekciarzy w dobrach biskupich i na utrzymaniu biskupa, zakulisowe rokowania z Frankiem w sprawie przyjęcia chrztu

² Gaudenty Pikulski, *Złość żydowska przeciwko Bogu i bliźniemu, prawdzie i sumieniu na objaśnienie talmudystów na dowód ich zaślepienia i religii dalekiej od prawa Boskiego*, Lwów 1760.

³ Suplika ta zachowała się w zbiorze dokumentów dotyczących tej sprawy, przetłumaczonych z polskiego i łaciny na hebrajski przez Dow Bera z Bolechowa pt. *Diwrej Bina* (w Bibliotece Narodowej i Uniwersyteckiej w Jerozolimie).

itd. Nie ma też korespondencji na temat frankistów w obrębie hierarchii i między hierarchami a dworem królewskim. Już pod koniec XVIII w. Aleksandrowi Krausharowi, autorowi klasycznej monografii o Jakubie Franku⁴, nie udało się – mimo wieloletniej kwerendy – dotrzeć do żadnych dokumentów polskiego Kościoła na temat całej sprawy, z wyjątkiem protokołów przesłuchania Franka na sądzie konsystorskim w Warszawie i wydanego przez króla dla frankistów listu żelaznego. Również długotrwałe poszukiwania Majera Bałabana, autora hebrajskiej historii ruchu frankistów⁵, oraz innych historyków, nie przyniosły rezultatów. Wydaje się mało prawdopodobne, by takie dokumenty się zachowały. Ponieważ skandal frankistowski stał się głośny na całym świecie, nie sposób go było pominąć milczeniem, bo okoliczności tej afery zaczęliby tropić wcześniej czy później ciekawscy. Wydanie dokumentacji drukiem zaspokoilo ciekawość opinii publicznej i demonstrowało, że Kościół nie ma w tej sprawie nic do ukrycia – co nie było prawdą. I patrząc na historiografię frankizmu trzeba przyznać, że ten manewr się Kościołowi w pełni udał.

Trochę mniej szczęścia miał w podobnej sytuacji Samuel Lieberkühn, odpowiedzialny w gminie herrnhuterskiej za misje wśród żydów. W 1777 r. napisał on z wyraźnym zamiarem publikacji historię rozpoczętej w 1739 r., a niedawno poniechanej misji herrnhuterów wśród żydów pt. *Einige Nachrichten von dem gegenwärtigen Zustand der Juden und der Bemühungen der Brüder ihre Bekehrung zu fördern*⁶. Jednocześnie zniszczone zostały, najprawdopodobniej przez niego samego, dokumenty, na podstawie których to dziełko napisał (np. relacje o działalności misyjnej w Polsce Dawida Kirchhofa). Na szczęście już po śmierci Lieberkühna, w 1780 r., dotarły do Herrnhut z jego londyńskiej filii ściśle strzeżone dokumenty dotyczące ostatnich lat misji. Sprawą tą nikt się już tam wówczas nie interesował i dokumenty spokojnie przetrwały do dziś w archiwum. Gdy porównamy je z „urzędową” historią misji, jaką napisał Lieberkühn, odniesiemy wrażenie, że mamy tu do czynienia z dwiema różnymi historiami.

Niestety, Lieberkühn nie zakończył działalności cenzorskiej herrnhuterów w odniesieniu do misji wśród żydów. Wizyty historyków o zbliżonej formacji religijnej w archiwum uświadomiły braciom, że niektóre materiały są w dalszym wypadku co najmniej niewygodne i szkodliwe dla obrazu dziejów wspólnoty. W każdym razie zniknęło wiele materiałów, których fragmenty były wcześniej nawet publikowane. Inne dokumenty zastąpiono odpisami,

⁴ Aleksander Kraushar, *Frank i frankiści polscy 1726–1816. Monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych i rękopiśmiennych*, Kraków 1895.

⁵ Meir Bałaban, *Le-toledot ha-tenua ha-frankit* [Historia ruchu frankistowskiego], t. 1–2, Tel Aviv 1934–35.

⁶ Unitätsarchiv w Herrnhucie, sygn. UA R 15.10 nr. 7.

w których imiona osób a niekiedy i miast zostały zaszyfrowane (być może pominięto też w nich pewne fragmenty)⁷.

Tak samo postępowano z dokumentami w Institutum Judaicum w Halle, działającym w latach 1728–1792. Cenzurowanie i niszczenie dokumentów rozpoczął już jego założyciel i pierwszy dyrektor, Johann Heinrich Callenberg, a zakończył ostatni dyrektor, Justus Israel Beyer. W każdym razie dokumenty niszczyło kierownictwo Instytutu, bowiem przeprowadzona w 1792 r. w trakcie jego likwidacji inwentaryzacja wykazała, że ówczesny stan zbiorów odpowiadał mniej więcej dzisiejszemu⁸.

Callenberg od początku nie archiwizował wszystkich listów, między innymi od jeżdżących po Polsce i Europie od 1730 r. misjonarzy. O niektórych dowiadujemy się z prowadzonych przez nich dzienników misyjnych. Listów tych Callenberg nie włączał na bieżąco do akt, które co roku sam starannie oprawiał w roczniki. Część odłożonych materiałów po starannej selekcji zarchiwizował i oprawił dopiero w 1739 r.⁹, po wycofaniu się Widmanna ze współpracy z Instytutem, a resztę zniszczył. Takiego losu swoich dzienników obawiali się sami misjonarze, którzy zobowiązani byli do przesyłania ich Callenbergowi, aby mógł on ich fragmenty opublikować w regularnie wydawanych sprawozdaniach z działalności Instytutu. Georg Widmann przez dwa lata wzbraniał się przekazać mu swój dziennik z pierwszej wędrowki po Polsce z roku 1730. Jego towarzysz, Johann Andreas Manitius, wypytywany przez Callenberga o powody takiego postępowania, odpisał, że Widmann po prostu boi się, iż po wykorzystaniu dzienniki zostaną zniszczone¹⁰. Także Oluf (Olaf) Tychsen, który prowadził misje w latach 1759–1760, odmówił – prawdopodobnie z tych samych powodów – wydania swoich ostatnich notatek następnemu dyrektorowi Instytutu (1761–1777), Stephanowi Schultzowi, i wolał zdeponować je w bibliotece uniwersytetu w Rostocku, gdzie przetrwały do dziś. Schultz odnotował 13 lat później, nadal rozgoryczony nielojalnością współpracownika: „Hier-

⁷ Na to, że dokonano tego pod koniec XVIII w., wskazuje pisownia i ortografia odpisów oraz fakt, że nie mieli już ich do dyspozycji dziewiętnastowieczni historycy, jak De le Roi czy Gustaf Dalman.

⁸ Thomas J. Müller, *Die Archivalien zu J. H. Callenberg und dem Institutum Judaicum*, „Halle-sche Beiträge zur Orientwissenschaft”, 16 (1994), s. 43.

⁹ Zebrane są one w dwa tomy, Archiwum Franckesche Stiftungen w Halle sygn. AFSt/H K 65 [Additamenta Ephemeridum Widmann] i AFSt/H K 80 [Additamenta Ephemeridum Widmann et Manitii].

¹⁰ „Es thut mir leid, daß solche Verzögerung und schädliches Aufhalten, den Herr Wid[mann], aber die Gedancken verursacht, als [...] deßwegen er auch die Continuation seiner Diarii zurüchzuhalten scheint. Er sagte letzstens, er hoffe die Nachrichten wurden daselbst wohl verwahret seyn, solten sie aber verlohren gehen, so wolte er sich lieber selber verwahren”; AFSt H K 9, k. 76.

mit endet sich das Diarium des ersten Mitarbeiters hrn. Tychsen, weil mit weiter nichts eingehändigt worden ist”¹¹.

Notatki Tychsena stanowią jedyne oryginalne dokumenty Instytutu z lat 1742–1792, choć przez cały okres istnienia Instytutu prowadzono archiwum i zbierano dzienniki misjonarskie. Jeszcze trzeci i ostatni dyrektor, Justus Israel Beyer, publikował misjonarskie notatki sporządzone pod kierownictwem jego poprzedników. Perspektywa likwidacji Instytutu, co nastąpiło w 1792 r., skłoniła go – w trosce o obraz Instytutu w oczach opinii publicznej – do zniszczenia większości archiwaliów: całej dokumentacji z lat 1742–1791, a także wybranych dokumentów i dzienników z wcześniejszego okresu. Najważniejsze jest to, że zachowało się 20 brulionów z notatkami, zawierającymi zapis rozmów, jakie misjonarze prowadzili z żydami w ciągu pierwszych dziesięciu lat misji (ok. 8000 stron). Nie wiemy, dlaczego tę właśnie część zachowano. Prawdopodobnie w przeddzień inwentaryzacji bano się zniszczyć całe archiwum, bo całkowity brak dokumentacji musiałby wzbudzić podejrzenia pruskich urzędników (nie wiemy zresztą, jak przyjęli oni tak ogromne luki w archiwaliach), a dokumentacja dotycząca powstawania Instytutu wydawała im się najbardziej do ocalenia stosowna.

Co ciekawe, działalności cenzorskiej towarzyszyło publikowanie, i to w wysokich nakładach, obszernych sprawozdań z działalności misjonarskiej, korespondencji, a także fragmentów dzienników misyjnych – w sumie wyszły ich 72 tomy. Robiło to wrażenie pełnej jawności. Tymczasem faktyczna działalność misyjna i strategia działania instytutu różniły się bardzo od przedstawianych w publikacjach i były trzymane w głębokiej tajemnicy. Ta lawina publikacji wynikała z wielu przyczyn, ale jedną z najważniejszych była konieczność maskowania faktycznej działalności misyjnej. Zachowane dzienniki pozwalają poznać charakter prowadzonych wówczas misji i skonfrontować je z obrazem prezentowanym w publikacjach Instytutu. Porównanie publikowanych fragmentów z rękopisami pokazuje, że obraz misji, jaki przedstawiał w swoich publikacjach Callenberg, daleko odbiegał od faktycznych celów Instytutu. Cenzorskie praktyki Callenberga oburzały zresztą już jego współpracowników, którzy często nie mogli w ocenzurowanych tekstach rozpoznać samych siebie. Georg Widmann domagał się od Callenberga, aby: „Worte und Handlungen an eigenen Orten gestellt würden”¹², tzn. by podawał przynajmniej miejsca i kraje, w których działali. Podejrzewał też, że misjonarz przed-

¹¹ Stephan Schultz, *Fernere Nachricht von der zum Heil der Juden errichteten Anstalt, nebst den Auszügen aus den Tagebüchern der reisenden Mitarbeitern*, t. 12, Halle 1773.

¹² AFS/H K 46 k. 43.

stawiany przez Callenberga w publikacjach Instytutu jako „ältere Studiosi” to nie on, lecz ktoś zgoła inny, który ma go zastąpić¹³.

Nie ulega wątpliwości, że jednym z motywów niszczenia dokumentów były zobowiązania do dyskrecji podjęte wobec sekciarzy żydowskich. Już podczas pierwszej podróży misyjnej Widmann zaznaczał w liście do Callenberga, że o niektórych rzeczach poinformuje go ustnie, bowiem „man kan dem Papier nicht vertrauen”¹⁴. Inny współpracownik Institutum Judaicum, który później kontynuował misję na własną rękę, Johann Gustav Burgmann, przed śmiercią w 1795 r. spalił – z powodów duszpasterskich, jak podał – nie tylko swoją korespondencję z żydowskimi sekciarzami, ale także dziennik i notatki¹⁵. W zachowanych w archiwum w Herrnhucie listach żydowscy sekciarze bez przerwy przypominają o konieczności zachowania tajemnicy, proszą o zniszczenie przeczytanej korespondencji bądź przynajmniej wymazanie z niej nazwisk¹⁶.

Co chcieli zataić misjonarze? Przede wszystkim informacje o tym, kim są owi kryjący się w żydostwie „chrześcijanie” bądź ludzie „skłaniający się ku chrześcijaństwu”. Wszyscy misjonarze wiedzieli, że mają tu do czynienia z ruchem podziemnym, którego członkowie bardzo interesowali się chrześcijaństwem, wierzyli w bliski mesjański przełom i byli prześladowani przez rabinów. Misjonarze mieli jednak trudności z ich zakwalifikowaniem, ponieważ sekciarze także przed nimi starannie ukrywali swoją prawdziwą doktrynę i rodowód. Znacznie wygodniej było im przedstawiać siebie jako osoby bliskie chrześcijaństwu, które przekonały się o tym, że Jezus był obiecany przez Pismo mesjaszem, a teraz chcą pogłębić swoją chrześcijańską w istocie wiedzę i wiarę¹⁷. Zdecydowanie odcinali się też od wszelkich związków z Sabbatajem Cwi i jego wyznawcami, do których w istocie należeli¹⁸.

¹³ AFS t H K 46 k. 43.

¹⁴ AFS t/H K 7 k. 153b.

¹⁵ Paul G. Aring, *Christen und Juden heute – und die „Judenmission“? Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt und untersucht am Beispiel des Protestantismus in Mittleren Deutschland*, Haag – Herchen 1989, s. 147.

¹⁶ Briefwechsel des Pfarer Burgmann mit Mitglieder einer judenchristlichen Geheimsekte (diverse Dokumente); UA R 16 Nr 6.

¹⁷ Członkowie gminy amsterdamskich judeochrześcijan opisując historię swojej sekty pisali: „Hier nahm die Kirche Jesus Christus den Anfang in Israel, ohne da einer von diesen Männern je das Neue Testament gesehen hat”, *ibidem*.

¹⁸ W cytowanym wyżej liście judeochrześcijanie skarżyli się, że bezpodstawnie uważa się ich za sabbatajczyków i prześladowuje z tego powodu, *ibidem*. Z innych źródeł wiemy jednak, że uważali oni Sabbataja Cwi za Mesjasza, ale nie ostatniego – za jedno z wielu wcieleń mesjańskiej duszy. Ich odcinanie się od sabbatajczyków było o tyle uzasadnione, że należeli oni do nowej formacji tego mesjańskiego ruchu, której doktryna daleko odbiegała od popularnych oczekiwań mesjańskich większości wyznawców Sabbataja Cwi.

Misjonarze Institutum Judaicum dopiero po 5 latach dysput z „kryptochrześcijanami” przypadkowo dowiedzieli się – i to bynajmniej nie od nich – że wywodzą się oni z grona wyznawców Sabbataja Cwi¹⁹. Dowiedziawszy się o tym 30 kwietnia 1735 r. Widmann był załamany i skarżył się w liście Callenbergowi, że żydzi, z którymi rozmawiał o śmierci i zmartwychwstaniu mesjasza, musieli go uważać za „patrona” tych heretyków. Wiedza o sabbataistycznej tożsamości żydowskich „kryptochrześcijan” stała się odtąd jedną z najtroskliwiej strzeżonych tajemnic misjonarzy Institutum Judaicum i herrnhuterów.

Osiemnastowieczne misje przyniosły rozczarowanie obu stronom. W Polsce wykrycie podwójnego życia frankistów zniechęciło skutecznie polski Kościół rzymskokatolicki, dumny jeszcze niedawno z głośnego w całej Europie sukcesu misyjnego, do dalszych misji wśród żydów. Polska opinia publiczna traktowała żydowskich konwertytów, przede wszystkim frankistów, z rosnącą nieufnością i podejrzewała o oportunistyczną i powierzchowną jedynie konwersję. Podobnie było po stronie żydowskiej. Żydowska historiografia nie przyjęła do wiadomości, że to właśnie żydowska ortodoksja wymusiła chrzest frankistów, nie mających początkowo zamiaru zmieniać religii, okładając ich klątwą i wykluczając z żydowskiej społeczności. Żydowscy historycy oskarżali – i nadal oskarżają – Kościół o manipulacje i wykorzystanie religijnego konfliktu w obrębie żydostwa do wyciągnięcia z niego 2000 osób.

Z kolei w środowiskach niemieckich misjonarzy brak sukcesów misyjnych doprowadził do opadnięcia chiliastycznego napięcia. Oporność żydów narzucała jeden możliwy wniosek: nie nadszedł jeszcze czas ich nawrócenia, a żydowscy kryptochrześcijanie nie byli bramą, przez którą Bóg poprowadzi żydów do chrześcijaństwa.

Dla badaczy niezmiernie frustrująca jest postawa uczestników mesjańsko-misyjnych spotkań, spośród których nikt nie jest zainteresowany przedstawieniem prawdy ani sobie nawzajem, ani opinii publicznej. Co więcej, wszyscy starają się wprowadzić partnerów w błąd albo przynajmniej utrzymać ich w częściowej niewiedzy co do swoich intencji. Tę postawę odnajdujemy przede wszystkim u konwertytów, którzy próbują zataić kluczowe fragmenty

¹⁹ „Auss meiner bishero erstatteten Berichten habe diesen Schluss gefasset, dass unter den Juden sich Secten finden, und dass seine lass vorhanden von den Anhänger dess Sabbitha Sebi, will etlich mal sich zugetragen, dass die Juden mich vor einen Patron von solchen Betruer gehalten, da von dem Todt des Messias und seinen Hingang in dem Himmel geredet [...] Weil nun vor 6. Jahren erst den Bann auff diese Verfuehrer geleet worden, so habe mich über nichts mehr ateriret, als dass sich dieses Volck bey dem willen, dieser Betrüger seye noch im Leben und wahrhaftig nicht gestorben”, AFSt/H K 63, k. 122b.

swoich biografii i prawdziwe powody zmiany religii²⁰. Zadanie ułatwiają im sami misjonarze i katecheci, którzy nie szukają prawdy o konwertytach i o prawdziwych powodach zmiany przez nich religii. Oczekują natomiast, by konwertyci wpasowali się w schemat idealnego konwertyty, tzn. po prostu spełnili oczekiwania chrześcijańskiego otoczenia i dostosowali swoje biografie do wyidealizowanych wyobrażeń.

Nikt nie chciał nawet wspomnieć o herezji, nawet żydowskiej – ani sami konwertyci, ani misjonarze, i to z wielu względów. Przede wszystkim budziłyby to podejrzenia otoczenia co do prowadzenia się konwertytów po przyjęciu nowej religii. Heretyk, nie szanujący autorytetów i zwierzchności w dawnej religii, mógł przenieść tę postawę do nowej. W przypadku samych sekciarzy-konwertytów dochodziła do tego lojalność wobec braci w wierze, którzy pozostali przy judaizmie. Tak było na przykład w przypadku Szymona z Burgenlandu. Nie zawsze konwertyci swój wybór traktowali jako ostateczny – liczne przypadki rekonwersji na judaizm, o których piszemy w książce, świadczą o tym dowodnie. Jedynie ortodoksi zarzucali neofitom, że do chrztu zmusiło ich wykluczenie ze wspólnoty żydowskiej – przez co podważali szczerść ich konwersji. Tak było w przypadku opisywanych przez nas konwersji Christfelsa i Antona – ich żydowscy wrogowie podkreślali heretycką przeszłość neofitów oraz fakt, że do zmiany religii zmusiło ich nie wewnętrzne nawrócenie, lecz klątwa i wykluczenie ze wspólnoty żydowskiej.

²⁰ Pietystyczny misjonarz z Halle Georg Widmann zanotował w 1731 r. w Gdańsku: „W tych dniach zajmowałem się wyszukiwaniem konwertytów w Gdańsku starając się ustalić ich nazwiska, początek nawrócenia, obecny stan i sposób życia. Praca ta nie uda się. Niechętnie odkrywają oni swoje dawne nazwiska, miejsca urodzenia i pochodzenie. Jednego odwiedzałem co najmniej dziesięć razy, zanim się czegoś o nim dowiedziałem”. Johann Heinrich Callenberg, *Bericht an einige christliche Freunde von einem Versuch, das arme jüdische Volck zur Erkenntnis und Annehmung der Christlichen Wahrheit anzuleiten*, Achte Fortsetzung, Halle 1735, s. 37.