

ISSN 1898-1127

GDAŃSKI ROCZNIK
EWANGELICKI
vol. XVII Gdańsk 2023

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 Kłaczkow – UMK; Paweł A. Leszczyński – Akademia im. Jakuba z Paradyża;
Bogumił B.J. Linde – UG; Janusz Mattek – UMK; Piotr J. Małysz – Beeson Divinity
School of Samford University, Alabama, USA; Magdalena I. Sacha – UG;
Tadeusz Stegner – UG; Józef Szymeczek – Uniwersytet Ostrawski, Czechy*

REDAKCJA

*bp Marcin Hintz – redaktor naczelny,
Joanna Arszyńska – sekretarz, Marta Borzych, Maria Drapella, Iwona Hintz,
Maria Urbańska-Bożek, Krzysztof Maria Różański, Józef Majewski
Redaktor działu Historia – Tadeusz Stegner*

RECENZENCI STALI

*ks. dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG,
dr hab. Sławomir Kościelak, prof. UG*

RECENZENCI BIEŻĄCEGO NUMERU

*ks. prof. dr hab. Józef Budniak, ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła,
prof. dr hab. Grażyna Kubica-Heller, ks. dr hab. Bogustaw Milerski,
dr hab. Rafał Prostak, ks. prof. dr hab. Wojciech Zawadzki*

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

Krzysztof Maria Różański (L^AT_EX)

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 BY 4.0”



Wersją pierwotną czasopisma jest wersja drukowana (wydanie papierowe)

Czasopismo „Gdański Rocznik Ewangelicki” jest indeksowane w bazach:
CEEOL (*Central and Eastern European Online Library*), *Index Copernicus*,
ERIH PLUS, *Norwegian Register for Scientific Journals, Series and Publishers*

ISSN 1898-1127, nakład: 150 egzemplarzy

Spis treści

bp Marcin Hintz, <i>Słowo wprowadzenia</i>	6
--	---

HISTORIA

ZBIGNIEW HOJKA, <i>Wspólnota ewangelicko-augsburska przy kościele Piotra i Pawła w Wiśle od przełomu XVI/XVII wieku do 1994 roku</i>	9
--	---

RADOSŁAW KUBUS, ŁUKASZ KĘPSKI, <i>Budowa pierwszej świątyni ewangelickiej w Nowym Dworze Gdańskim u schyłku XVIII wieku</i>	40
---	----

EMILIAN PRAŁAT, <i>Późnobarokowy cmentarz ewangelicki w Robaczynie (Wielkopolska, powiat kościański) – dzieje i wartość kulturowa</i>	58
---	----

KATARZYNA SZKARADNIK, <i>Rola ks. Traugotta Bartelmusa jako organizatora i kaznodziei w Kościele ewangelicko-augsburskim na Śląsku Austriackim</i>	78
--	----

NATALIA WAŁDOCH, <i>Poewangelicki szkieletowy kościół z końca XVII wieku w Jasieniu i jego wartość historyczno-emocjonalna</i>	99
--	----

TEOLOGIA

JERZY SOJKA, <i>Marcin Luter i małżeństwo</i>	122
---	-----

ADAM BUJOK, <i>Homiletyczny obraz kaznodziejskiej osobowości</i>	142
--	-----

VARIA

MONIKA SAMSEL-CHOJNACKA, RAFAŁ CHOJNACKI, <i>Zbrodnia w środku zimy. Motywy religijne w szwedzkiej powieści kryminalnej</i>	166
---	-----

PIOTR PRZYBYTEK, PAWEŁ PRZYBYTEK, <i>Metafizyka a religia u Fryderyka Nietzschego. Kilka uwag (cz. I)</i>	191
---	-----

ANNA SANECKA, <i>Hermeneutyka spektaklu teatralnego dla dzieci. Studium metodologiczne</i>	218
--	-----

JERZY DOMASŁOWSKI, <i>Józef Dilis (Juozapas Dilys) (1866–1952), ks. Paweł Dilis / kunigas Povilas Dilys (1905–1995) i ks. diakon / kunigė diakonė Erika D. Brooks</i>	240
---	-----

MATEUSZ ZYZNOWSKI, <i>Portret pastora Johanna Gottloba Bujarecka jako przykład portretów duchownych w sztuce luterańskiej</i>	258
---	-----

RECENZJE

- OLGIERD KIEC [RED.], *Dziedzictwo niemieckiego protestantyzmu w Polsce po 1945 roku. Polityka – własność – pamięć i tożsamość* (Janusz Małek) . . . 276
- OLGIERD KIEC [RED.], *Dziedzictwo niemieckiego protestantyzmu w Polsce po 1945 roku. Polityka – własność – pamięć i tożsamość* (Jerzy Domasłowski) 280
- KAROL ŁOPATECKI, JANUSZ DĄBROWSKI, WOJCIECH KRAWCZUK, WOJCIECH WALCZAK, *Listy Anny Wazy (1568–1625)* (Janusz Małek) 294
-

Table of contents

- Rt. Rev. Marcin Hintz, *Introduction* 6

HISTORY

- ZBIGNIEW HOJKA, *The Lutheran community of Peter and Paul Church in Wiśła since the turn of XVI/XVII centuries till 1994* 9
- RADOSŁAW KUBUS, ŁUKASZ KEPSKI, *Construction of the first Evangelical church in Nowy Dwór Gdański in the late 18th century* 40
- EMILIAN PRAŁAT, *A late-baroque Evangelical cemetery in Robaczyn (Greater Poland, Kościan county) – the history and cultural value* 58
- KATARZYNA SZKARADNIK, *The role of rev. Traugott Bartelmus as an organizer and preacher in the Evangelical-Augsburg Church in Austrian Silesia* 78
- NATALIA WAŁDOCH, *The oldest preserved former protestant timber-framed church from the end of the 17th century in Jasień and its historical-emotional value* 99

THEOLOGY

- JERZY SOJKA, *Martin Luther and marriage* 122
- ADAM BUJOK, *Homiletic image of the preacher’s personality* 142

VARIA

- MONIKA SASEL-CHOJNACKA, RAFAŁ CHOJNACKI, *A Midwinter Crime: Religious Motifs in Swedish Crime Fiction* 166
- PIOTR PRZYBYTEK, PAWEŁ PRZYBYTEK, *Friedrich Nietzsche's metaphysics and religion. A few remarks (part I)* 191
- ANNA SANECKA, *The hermeneutics of theatre performance for children. A methodological study.* 218
- JERZY DOMASŁOWSKI, *Józef Dilis / Juozapas Dilys (1866–1952), pastor Paweł Dilis / kunigas Povilas Dilys (1905–1995) and pastor deacon / kunigė diakonė Erika D. Brooks* 240
- MATEUSZ ZYZNOWSKI, *The portrait of Rev. Johann Gottlob Bujareck as an example of pastors' portraits in Lutheran art* 258

REVIEWS

- OLGIERD KIEC [ED.], *The legacy of German Protestantism in Poland after 1945. Politics – property – memory and identity* (Janusz Mańk) 276
- OLGIERD KIEC [ED.], *The legacy of German Protestantism in Poland after 1945. Politics – property – memory and identity* (Jerzy Domasłowski) . . . 280
- KAROL ŁOPATECKI, JANUSZ DĄBROWSKI, WOJCIECH KRAWCZUK, WOJCIECH WALCZAK, *The letters of Anna Wasa (1568–1625)* (Janusz Mańk) 294

bp Marcin Hintz

ORCID 0000-0001-7663-1085

Słowo wprowadzenia

Czcigodni Czytelnicy,

W duchowej, duszpasterskiej i teologicznej pracy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej corocznie kierujemy się wybranym hasłem biblijnym oraz wiodącym tematem roku. Rok Pański 2023 przeżywany był w Kościele jako Rok Pojednania. Jego hasło biblijne brzmiało: *Tyś Bóg, który mnie widzi* (1 Mż 16,13).

W kontekście toczącej się od 24 lutego 2022 roku wojny przeciwko Ukrainie, to motyw pojednania, tak istotny dla polskiej, a i szerzej europejskiej teologii ewangelickiej, powinien inspirować ze wszech miar nasze działania, także naszą działalność publikacyjną i badawczą.

„Gdański Rocznik Ewangelicki” od samego początku swego istnienia pojmuje swoją misję jako realizację nakazu pozostawiania wiernym tradycji duchowego dziedzictwa pomorskiego ewangelicyzmu. Chcemy, jako Rada Naukowa i Redakcja podejmować wszelkie działania mające na celu publikowanie wyników badań nawiązujących do tego wielkiego dziedzictwa, jak też wpisywać się w bieżącą debatę humanistyczną, która ma miejsce w naszym kraju, jak też w przestrzeni europejskiej, w sposób szczególnie w basenie Morza Bałtyckiego. Nie zawsze udaje nam się osiągnąć wyznaczone cele, stąd czasem wyniki naszych działań pro publikacyjnych i promocyjnych nie są o takim zasięgu, jak tego byśmy sobie życzyli. Stanowimy zespół doświadczonych badaczy reprezentujących główne ośrodki naukowe, jakie funkcjonują na terenie pokrywających się z działaniem Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej

Kościółu Ewangelicko-Augsburskiego. W skład Rady wchodzi też współpracujący z nami naukowiec z Republiki Federalnej Niemiec, Czech oraz Stanów Zjednoczonych. Członkowie naszej Rady i Redakcji reprezentują nauki teologiczne, humanistykę, ze szczególnym uwzględnieniem nauk historycznych i historii sztuki.

Tegoroczny numer GRE jest znacznie skromniejszy niż te powstałe w ostatnich latach, rozmiarami przypomina raczej pierwsze numery naszego Rocznika.

W dziale *Historia* wyniki swoich badań prezentują autorzy pięciu artykułów ukazujących szeroko pojęte dziedzictwo protestantyzmu na dzisiejszym terenie Rzeczypospolitej Polskiej. Zbigniew Hojka przedłożył wyniki badań dotyczących ewangelików zamieszkujących Wisłę od czasów Reformacji aż do czasów współczesnych. Artykuł dotyczący budowy pierwszej świątyni ewangelickiej w Nowym Dworze Gdańskim u schyłku XVIII wieku powstał w wyniku współpracy Radosława Kubusa i Łukasza Kępskiego. Opracowanie Emiliana Prałata dotyczy cmentarza ewangelickiego w Robaczynie. Katarzyna Szkaradnik ukazała postać ks. Traugotta Bartelmusa jako organizatora kościelnego i kaznodziei działającego na Śląsku Austriackim. Artykuł Natalii Wąldoch dotyczy poewangelickiego kościoła znajdującego się w Jasieniu, pochodzącego z końca XVII wieku.

W dziale *Teologia* mogą Państwo zapoznać się z rezultatami badań polskich teologów ewangelickich skupionych wokół Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Prof. Jerzy Sojka przedstawił wyniki swoich badań dotyczących etyki małżeńskiej Marcina Lutra. Początkujący teolog, Adam Bujok, po pobycie badawczym w Uniwersytecie w Greifswaldzie opublikował wyniki badań dotyczących osobowości kaznodziei.

W dziale *Varia* prezentujemy dość odległe od siebie analizy z zakresu szeroko pojętej humanistyki. Pierwszy, to artykuł państwa Moniki Samsel-Chojnackiej i Rafała Chojnackiego ukazujące motywy religijne w szwedzkiej powieści kryminalnej. Drugi, to analiza zagadnienia metafizyki powiązanej z religią w twórczości Fryderyka Nietzschego, które

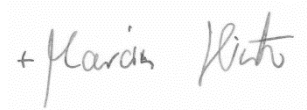
przedłożyli Piotr Przybytek i Paweł Przybytek. Kolejny, to studium natury metodologicznej poświęcone spektaklom teatralnym dla dzieci autorstwa Anny Saneckiej.

W dziale *Varia* znalazło się także opracowanie Jerzego Domasłowskiego dotyczące Józefa Dilisa i jego syna, ks. Pawła Dilisa. Ostatni artykuł działu to omówienie osiemnastowiecznego portretu pastora Johanna Bujarecka, napisane przez Mateusza Zyznowskiego.

Jak co roku, także w tym tomie GRE znalazły się recenzje ważnych publikacji poświęconych protestantyzmowi polskiemu. Obydwie recenzje wyszły spod pióra prof. Janusza Małłka, najbardziej utytułowanego członka naszej Rady Naukowej. Dotyczą dwóch ważnych pozycji na temat historii polskiego ewangelicyzmu. Książka pod redakcją Olgierda Kieca, *Dziedzictwo niemieckiego protestantyzmu w Polsce po 1945 roku* została ponadto omówiona z innej perspektywy przez Jerzego Domasłowskiego.

Pozycja naszego Rocznika na polskim rynku czasopism naukowych pozostaje stabilna. Jesteśmy obecni na platformach międzynarodowych oraz na liście czasopism punktowanych Ministerstwa Edukacji i Nauki.

Zapraszam Państwa do lektury siedemnastego tomu „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”.



ks. bp Marcin Hintz — redaktor naczelny

Zbigniew Hojka

ORCID 0000-0003-2169-1050

Wspólnota ewangelicko-augsburska przy kościele Piotra i Pawła w Wiśle od przełomu XVI/XVII wieku do 1994 roku

Streszczenie: Wspólnota ewangelicka w Wiśle swoje początki wywodzi już od czasów reformacji. Jednakże właściwy jej rozwój datuje się od wieku XVII. W okresie kontrreformacji działała głównie poprzez kościół domowy i kościoły leśne. Sytuacja zaczęła się zmieniać od wieku XVIII, kiedy to Kościół ewangelicko-augsburski w państwie Habsburgów zyskiwał coraz nowe prawa. W roku 1782 pastor cieszyński Bartelmus poświęcił miejsce pod budowę drewnianego domu modlitwy. Pierwszym proboszczem parafii został Samuel Kossanyi. Jednocześnie następował proces rozbudowy wspólnoty, która zaczęła gromadzić coraz większą liczbę wiernych. W latach 1833–1838 wybudowano właściwą świątynię. Szczególne zasługi dla parafii w XIX i na początku XX wieku miało duszpasterzowanie pastorów z rodziny Kupferschmidów oraz ks. Jerzego Mrowca. Cechą charakterystyczną wspólnoty wiślańskiej był jej polski charakter językowy. Duże zasługi w tym względzie położył ks. Andrzej Wantuła, któremu następnie przyszło działać w trudnych czasach terroru stalinowskiego. Na początku lat dziewięćdziesiątych od parafii wiślańskiej oddzieliły się od niej nowe jednostki parafialne w Czarnem Głębcach oraz Jaworniku oraz Malince.

Słowa kluczowe: Kościół ewangelicko-augsburski, Śląsk Cieszyński, luteranie

Summary: The Lutheran community of Peter and Paul Church in Wisła since the turn of XVI/XVII centuries till 1994

The Evangelical community in Wisła traces its origins back to the times of the Reformation. However, its actual development dates back to the 17th century. During the Counter-Reformation, it operated mainly through the house church and forest churches. The situation began to change in the 18th century, when the Evangelical Augsburg Church in the Habsburg state gained more and more new rights. In 1782, the Cieszyn pastor Bartelmus consecrated the site for the construction of

a wooden prayer house. Samuel Kossanyi became the first parish priest. At the same time, there was a process of expansion of the community, which began to gather an increasing number of believers. In the years 1833–1838 the actual temple was built. Of particular merit for the parish in the 19th and early 20th centuries was the pastoral care of pastors from the Kupferschmid family and Fr. Jerzy Mrowiec. A characteristic feature of the Vistula community was its Polish linguistic character. Great contributions in this respect were made by Fr. Andrzej Wantuła, who then had to work in the difficult times of Stalinist terror. In the early 1990s, new parish units in Czarne Głębcze, Jawornik and Malinka separated from the Wiśla parish.

Keywords: Evangelical Augsburg Church, Cieszyn Silesia, Lutherans

Wspólnota ewangelicka w Wiśle jest jedną z najstarszych na terenie Śląska Cieszyńskiego. Jej cechą charakterystyczną był zawsze polski charakter językowy, a od okresu dwudziestolecia międzywojennego również narodowy. Cezura końcowa artykułu – rok 1994 roku wynika z faktu podziału dotychczasowej parafii wiślańskiej, w wyniku którego powstały nowe jednostki administracyjne Kościoła ewangelickiego w sąsiednich miejscowościach przynależnych do tej pory do parafii w Wiśle. Jedyna niewielka pozycja poświęcona parafii ewangelickiej w Wiśle autorstwa Teodora Cienciały ma charakter popularnonaukowy¹. Wspólnota przy kościele Piotra i Pawła w Wiśle do tej pory była przedmiotem zainteresowań badaczy głównie na kanwie badań nad historią Śląska Cieszyńskiego. Taki charakter ma praca Franciszka Michejdy z roku 1909². Problematykę tą poruszono również w opracowaniach poświęconych: leśnym kościołom ewangelickim autorstwa Jerzego Belowa i Magdaleny Legendź³, życiu religijnemu w Wiśle pióra Renaty Czyż i Zbigniew Paska⁴, dziejom Wisły autorstwa Janusza Spyry⁵, ks. Andrzeja Wantule⁶, szkolnictwu ewangelickiemu w Wiśle⁷.

Początki reformacji na obszarze Księstwa Cieszyńskiego należy da-

¹T. Cienciała, *Historia Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle*, Wisła 2003.

²F. Michejda., *Dzieje Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim (od Reformacji do roku 1909)*, Katowice 1992.

³J. Below, M. Legendź, *Leśne Kościoły. Miejsca tajnych nabożeństw ewangelickich w Beskidzie Śląskim*, Bielsko-Biała 2009.

⁴R. Czyż., Z. Pasek, *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły*, [w:] *Monografia Wisły*, t. 3, Ustroń 2008.

⁵J. Spyra, *Wisła. Dzieje beskidzkiej wsi do 1918 roku*, [w:] *Monografia Wisły*, t. 2, Wisła 2007.

⁶J. Krop, *Ks. bp dr Andrzej Wantuła w 25 rocznicę śmierci*, Wisła 2001.

⁷A. Wantuła, *Z przeszłości ewangelickiej szkoły w Wiśle*, Wisła 1934.

tować na około 1525 rok, kiedy to nauki Marcina Lutra zaczynały zdobywać na tym obszarze pierwszych zwolenników. Bardzo istotne znaczenie dla tego procesu było postępowanie księcia Wacława III Adama, który w roku 1545 uznał nowe wyznanie za oficjalne wyznanie Księstwa. Na początku swoich samodzielnych rządów zagarnął on majątki dominikanów i franciszkanów, a w 1560 roku wyrzucił ze swojego księstwa benedyktynów z Orłowej. Kościoły i klasztory katolickie zaczęto zamieniać na świątynie luterzańskie. Za przykładem księcia poszła większość możnowładztwa i ludności Księstwa przyjmując nową wiarę. W roku 1568 ukazał się tzw. porządek kościelny (*Řád církevní*), regulujący liturgiczne życie Kościoła luterńskiego, zwalniający poddanych z wielu świadczeń na rzecz Kościoła oraz umożliwiający naukę w szkołach w lokalnym języku. Dzięki temu wyznawcy nowego wyznania mieli możliwość samodzielnego zapoznania się z Biblią oraz coraz liczniejszymi postyllami⁸ i kancjonałami⁹. Co istotne drukowane były one między innymi po polsku, czesku i słowacku. Ponadto 24 czerwca 1573 książę Wacław III Adam wydał tzw. ustawę krajową (*Zřízení zemské Knížecství Těšínského*), która była zbiorem praw obowiązujących na terenie księstwa. Poparcie dla nowego wyznania ze strony władców niespodziewanie zakończyło się w 1611 roku, kiedy to ówczesny książę cieszyński Adam Wacław zdecydował się na przejście na katolicyzm. Jednocześnie zgodnie z zasadą *cuius regio eius religio* nakazał on swoim podanym przejście pod zwierzchnictwo Rzymu i rozpoczął walkę z Kościołem ewangelickim w duchu kontrreformacji, sprowadził m.in. jezuitów. W praktyce rekatalizacja nie powiodła się w pełni, ograniczyła się głównie do miast. Przy protestantyzmie pozostali głównie wielcy panowie oraz ludność górskich przysiółków. Proces prześladowań wyznawców luteranizmu przybrał na sile w okresie wojny trzydziestoletniej, kiedy tereny Księstwa zostały zajęte przez wojska cesarskie. W 1628 roku nakazano ewangelikom oddać wszystkie kościoły katolikom. Rok później księżna Elżbieta Lukrecja pod naciskiem, nadzorującego ją z ramienia Habsburgów, hrabiego von Dohna wydała statut na podstawie, którego pozbawiono protestantów

⁸Postylle – komentarze do Pisma Św. w formie zbiorów kazań.

⁹Kancjonały – zbiory popularnych pieśni religijnych.

wszelkich praw oraz zabroniono im przebywania w miastach. Na podstawie pokoju westfalskiego przyznano ewangelikom specjalne prawa. W praktyce nie były one jednak przestrzegane. Po śmierci księżnej w roku 1653 księstwo dostało się w bezpośrednie władanie Habsburgów. Jeszcze w tym samym roku powołano Komisję Religijną, przekształconą w 1663 roku w Komisję Eliminacyjną. Miała ona za zadanie zwalczać wszelkie przejawy protestantyzmu¹⁰. W konsekwencji jej działania zamknięto szkoły i kościoły ewangelickie, zabroniono niekatolikom udzielania ślubów, grzebania zmarłych na cmentarzach. Konfiskowano książki ewangelickie i zabroniono ich posiadania. Represje dotknęły zarówno szlachtę jak i chłopów. W tej sytuacji ewangelicy, którzy chcieli zachować swoją wiarę zaczęli przenosić się na tereny mniej dostępne, głównie w góry. Dzięki temu zaczęły się rozwijać takie osady, jak powstała na przełomie XVI/XVII wieku Wisła¹¹. Wszystko wskazuje na to, że osada ta od początku mogła być zamieszkała przez wyznawców luteranizmu. W pierwszej połowie XVII wieku zbudowali oni własny drewniany kościół. Wspomina o nim protokół wizytatora biskupa wrocławskiego z 1688 roku, błędnie datując go na 1444 rok, stwierdzając jednocześnie, że został on zbudowany przez heretyków. Za datowaniem, początków pierwszej świątyni na terenie Wisły na połowę XVII wieku, przemawia z kolei wpis z 1643 roku do księgi gruntowej wsi Wisła prowadzonej na zamku w Cieszynie¹² z którego wynika, że kościół powstał ok. roku 1622. Z kolei w dokumencie z 1659 roku jest mowa o wymierzeniu przez urzędników książeńcych pola pod wybudowany już kościół oraz plebanię. Dziać się to miało podczas nieobecności księcia, czyli przed 1623 rokiem. Tym samym kościół mógł zostać wybudowany we wspomnianym roku 1622 i od początku był związany z ewangelikami. Trudno powiedzieć ilu było wtedy ewangelików w osadzie, szacuje się, że w połowie wieku XVII było ich około 100¹³. Mieszkańcy osady położonej

¹⁰M. Barański, *Beskid Śląski*, Pruszków 2007, s. 104.

¹¹J. Below, M. Legendź, *Leśne Kościoły*... , s. 46-121; M. Pilch, „*Leśne kościoły w Beskidach*”, „Ewangelik”, 2008, nr 2, s. 67-74; M. Żerański, *Śląsk Cieszyński. Od Bielska-Białej do Ostrawy*, Cieszyn 2012, s. 19.

¹²B. Poloczkowa, *Początki Wisły w świetle źródeł archiwalnych*, [w:] *Wisła 1593-1993. W czterechsetlecie powstania miejscowości*, p.z. pod red. W. Gojniczka i I. Panica., Cieszyn [1993], s. 8-9.

¹³T. Cienciála, *Historia Parafii*... , s. 12-13.

w niedostępnych wtedy terenach mieli większe możliwości kultywowania swojej religii, pozostawali niejako „niezauważeni”. Formalnie pomimo, że byli luteranami, podlegali katolickiemu proboszczowi z pobliskiego Goleszowa, na rzecz którego zmuszeni byli płacić daniny, wnosić opłaty za pogrzeb czy ślub. Jego zgody wymagało m.in. zawarcie małżeństwa. Nie wiemy, czy w ich kościele odprawiano nabożeństwa. Sprawa ich kultu została dopiero ujawniona przez urzędników kamery ściągających podatki gruntowe, którzy zauważyli, że korzystają oni w czasie nabożeństw domowych ze śpiewnika *Cithara Sanctorum* autorstwa ks. Jerzego Trzanowskiego¹⁴. W konsekwencji w 1698 roku zamknięto kościół w Wiśle i nasilono ograniczenia, zabroniono odprawiania nabożeństw w domach, zakazano uczęszczania na nabożeństwa poza granicę państwa oraz przyjmowania luteranśkich predykantów przybyłych z Górnych Węgier¹⁵. Jednocześnie nakazano mieszkańcom osady wychowanie dzieci w obrządku katolickim. Mieszkańcy Wisły, którzy nie chcieli uczęszczać na katolickie nabożeństwa i nauki byli karani konfiskatą bydła i żywności. Szczególnie złą sławą zasłynął w tym względzie goleszowski proboszcz ks. Jerzy Jan Baytek, który często pozbawiał protestantów ich dobytku¹⁶.

Działania kontrreformacyjne zmusiły protestantów do ukrywania swojego wyznania. Jego ostoją stały się rodziny, w których w praktyce stosowano zasadę powszechnego kapłaństwa. W nich przekazywano wiarę luteranśką kolejnym pokoleniom¹⁷. Ewangelicy zaczęli zbierać się w sekretnych miejscach: przy kamieniu na Górze Bukowej oraz w jaskiniach w pobliżu Malinowskiej Skały¹⁸. Pierwsze nabożeństwo na Górze Bukowej odprawiono prawdopodobnie w 1654 roku. Odprawiali je wędrujący kaznodzieje, głównie z Węgier¹⁹. Ich wizyty były również okazją do chrzczenia dzieci i udzielania ślubów. Instrumenty liturgiczne

¹⁴ 400-lecie urodzin ks. Jerzego Trzanowskiego, „Zwiastun”, nr 7 z 01 IV 1992, s. 104-105.

¹⁵ Górne Węgry czyli dzisiejsza Słowacja.

¹⁶ T. Cienciała, *Historia Parafii...*, s. 13.

¹⁷ J. Szarek, *Formacja pobożności ewangelickiej na Śląsku Cieszyńskim i jej znaczenie dla tożsamości luteranizmu*, [w:] „Kalendarz Ewangelicki”, Bielsko-Biała 1988, s. 134-144.

¹⁸ J. Below, M. Legendź, *Leśne Kościoły...*, s. 21-25.

¹⁹ B. Polaczkowa, *Początki...*, s. 12; *Od diaspory reformacyjnego protestu w XVI w. do luteranizmu leśnych kaznodziei pietystycznych konwentykli XVIII stulecia*, [w:] „Kalendarz Ewangelicki”, Bielsko-Biała 1988, s. 44.

oraz książki przechowywano m.in. w dziuplach drzew. Były one pisane głównie w językach polskim oraz słowackim. Obok Biblii najczęściej były to dzieła Lutera, *Postylla chrześcijańska* Samuela Dambrowskiego oraz wspomniany kancjonał Trzanowskiego. Funkcjonowały tzw. pokątne szkoły, w których chłopskie dzieci poznawały zasady wiary. Na dziełach religijnych chłopcy uczyli się czytać i pisać. Dzięki temu ludność Wisły pozostawała w zdecydowanej większości protestantami. Na początku XVIII wieku śląscy ewangelicy zaczęli się domagać poprzez Corpus Evangelicorum w Sejmie Rzeszy przestrzegania przysługujących im praw. Początkowo nie przynosiło to skutku. Jednakże na podstawie podpisanej w 1707 roku przez cesarza Józefa I Habsburga i króla szwedzkiego Karola XII konwencji w Altranstadt oddano ewangelikom odebrane im po 1648 roku kościoły i majątki kościelne. W roku 1709 cesarz wydał jeszcze reces egzekucyjny, w którym wyrażał zgodę na budowę sześciu tzw. kościołów łaski²⁰. Protestanci natychmiast własnym sumptem wzniesli w Cieszynie poza murami miasta Kościół Jezusowy. Jego pierwszym pasterzem został ks. Jan Muthman. Kościół oraz duchowni protestancy nadal jednak podlegali katolickim proboszczom, na rzecz których społeczność ewangelicka była zmuszona łożyć daniny. Pomimo tego dla ewangelików sytuacja poprawiła się, mogli uczestniczyć w nabożeństwach zgodnie ze swoim wyznaniem²¹. Ewangeliccy duchowni swoją posługą próbowali objąć również miejscowości oddalone od Cieszyna, w tym Wisłę. Niedługo po tym w 1718 roku jezuita o. Leopold Tempes doprowadził do remontu kościoła w Wiśle, który zamienił w kaplicę Wniebowzięcia Pańskiego. W jego zamysle było przeprowadzenie skutecznej rekatolizacji wsi. Dążył do budowy nowego kościoła, ale napotkał w tym względzie na opór protestanckich mieszkańców. W jego ślady poszedł inny jezuita o. Roller, który rozbudował i poświęcił wiślański kościół. Również te starania zostały bezowocne. Przyczynił się do tego miejscowy wójt, który zakazał uczęszczać ewangelikom do kościoła na nabożeństwa w czasie, w którym jezuita głosili

²⁰J. Spyra, *Wisła...*, s. 72.

²¹*Żarliwy pasterz*, [w:] „Zwiastun”, Bielsko-Biała, nr 1 z 11 I 1998, s. 7-8; Kościoły cesarskiej „łaski”, [w:] *Zwiastun*, Bielsko-Biała, nr 2 z 24 I 1999, s. 9-11.

w nim kazania²². Ponowne pogorszenie sytuacji wiślańskich protestantów nastąpiło w 1735 roku, kiedy to regentem Komory Cieszyńskiej został mianowany baron Johann Christoph von Pfuschner. W ramach represji zaczął obstających przy swoim wyznaniu młodych ewangelików wyłapywać przy pomocy gajowych a następnie oddawać do wojska²³. Wiślanie próbowali się temu przeciwstawiać. Młodzi mężczyźni ukrywali się, a nawet odbijano pojmanych. W 1736 roku mieszkańcy Wisły napisali skargę na działania barona. Jednak delegacja, która dostarczyła pismo na zamek, została wtrącona do lochu. Skutkiem był bunt, w którym wzięło udział ok. 1500 chłopów²⁴. Dzięki temu uwolniono więzionych, ale również ukarano zarówno przywódców buntu jak i regenta. Czasowo zelżał ucisk religijny.

W 1773 roku po kasacie Towarzystwa Jezusowego cesarzowa Maria Teresa na terenie Śląska Austriackiego powołała Komisję Religijną. Ta nakazała m. in. by dzieci protestantów przymusowo uczyły się zasad wyznania katolickiego. Konsekwencją był kolejny bunt. Jego przywódcy zostali ukarani dodatkową pańszczyzną w wymiarze dwóch tygodni²⁵. Nie przynosiło to efektów. Proboszcz z Golezowa ks. Jerzy Kubica, któremu nadal podlegali ewangelicy z Wisły uskarżał się przed Komisją Religijną, że Wiślanie wśród, których przeważają „heretycy” nie chodzą na msze do jego kościoła a uczęszczają na nabożeństwa do Kościoła Jezusowego w Cieszynie. Chcąc ograniczyć rozwój protestantyzmu wśród swoich parafian utrudniał protestanckim księżom z Cieszyna dostęp do wiślańskich ewangelików.

Sytuacja ewangelików na terenie cesarstwa austriackiego uległa radykalnej poprawie od 1782 roku, kiedy to na terenie Księstwa 30 marca wszedł w życie patent tolerancyjny, wydany pół roku wcześniej przez cesarza Józef II. Gwarantował on ewangelikom m.in. swobodę w wyznawaniu wiary, zakazywał duchowieństwu katolickiemu wykonywania posługi religijnej wśród protestantów oraz pozwalał na budowę domów modlitwy w tych miejscowościach, które zamieszkałe były co najmniej

²²J. Spyra, *Wista. Dzieje...*, s. 74-75.

²³Wzięcie do wojska oznaczało 12-letnią służbę.

²⁴J. Spyra, *Wista. Dzieje...*, s. 75-76; M. Barański, *Beskid...*, s. 106.

²⁵J. Spyra, *Wista. Dzieje...*, s. 94.

przez 100 rodzin niekatolickich²⁶. Nadal jednak ewangelicy byli zmuszeni do ograniczonych świadczeń na rzecz katolickich proboszczów. Na przykład mieszkańcy Wisły dalej dostarczali proboszczowi z Goleszowa masło²⁷. Protestanci byli zobowiązani zgłaszać chrzty, śluby oraz pogrzeby proboszczowi katolickiemu, który odnotowywał je w księgach parafii goleszowskiej, pobierając przy tym wysokie opłaty. Istniały nadal pewne ograniczenia przy budowie domów modlitwy: nie mogły one mieć wieży i dzwonów oraz ich wejścia nie mogły być od strony ulicy. Otwierało to ewangelikom w Wiśle drogę do posiadania własnej świątyni. Jeszcze w tym samym roku 231 rodzin wiślańskich ewangelików ukonstytuowało się w ewangelicki zbór, który wystąpił z podaniem o zezwolenie na budowę własnej świątyni²⁸. Po uzyskaniu 12 kwietnia odnośnej zgody zaczęto szukać odpowiedniego miejsca pod kościół. Grunt kupiono od Jana Cieślara. 18 czerwca 1782 roku rozpoczęto budowę. W tym dniu położono kamień węgielny, który poświęcił superintendent Moraw, Śląska i Galicji ks. Traugott Bartelmus²⁹. Świątynia powstawała bardzo szybko. W jej budowie brali udział niemal wszyscy miejscowi ewangelicy. Powstawała dzięki ich ofiarności oraz pomocy arcyksięcia Albrechta Habsburga i jego żony Krystyny, którzy będąc właścicielami okolicznych lasów ofiarowali drewno, żelazo oraz pewną kwotę pieniędzy na rzecz budowy. Wczesną jesienią dom modlitwy był już gotowy. 17 września 1782 roku do Wisły przybył ewangelicki pastor ks. Samuel Kossanyi³⁰. 5 października został zatwierdzony przez starostwo w Cieszynie jako proboszcz w Wiśle. Jego parafia obejmowała oprócz Wisły: Istebne, Brenne, Ustroń, Hermanice oraz Cisownicę. W 1785 roku trzy ostatnie miejscowości zostały odłączone od parafii w Wiśle. Ks. Kossanyi chociaż był Węgrem, odprawiał nabożeństwa w języku słowackim. W tym samym czasie odprawiono ostatnie nabożeństwo w le-

²⁶J. Spyra, *Śląsk Cieszyński w okresie 1653-1848*, Cieszyn 2012, s. 325; F. Michejda, *Dzieje Kościoła ewangelickiego...*, s. 133.

²⁷J. Spyra, *Wisła, Dzieje...*, s. 100.

²⁸T. Cienciala, *Historia Parafii...*, s. 14.

²⁹J. Spyra, *Wisła, Dzieje...*, s. 97-98.

³⁰Ks. Samuel Kossanyi był świeżo wyświęconym księdzem. Pochodził z Radvan z okręgu Zolliensis.

sie na Bukowej Górze³¹. Początkowo ks. Kossanyi zamieszkał u jednego z wiernych, gospodarza Jana Kuczery. W następnym roku przeniósł się na pierwsze piętro nowo wybudowanego domu parafialnego, w którym ponadto znalazła lokum kancelaria oraz otwarta w sierpniu szkoła parafialna. Była ona utrzymywana przez zbór. Jej pierwszym nauczycielem został Paweł Welszar z Puńcowa, która zamieszkał na parterze domu parafialnego³². W szkole uczono dzieci czytać, pisać oraz rachować. Tam również uczęszczały na lekcje religii prowadzone przez ks. Kossanyi. Duszpasterz zorganizował parafię, założył księgi metrykalne, chrzczył, udzielał ślubów i odprawiał pogrzeby. Wybudowanie kościoła ewangelickiego skutkowało wzrostem ilości ewangelików na tym terenie. Następowala konwersja na rzecz wyznania luterańskiego rodzin, które w czasach ucisku przyjęły katolicyzm. Nie podobało się to zwłaszcza okolicznemu duchowieństwu katolickiemu, które tracąc wiernych traciło część dochodów. Efektem był wzrost niechęci między obydwoima wyznaniem.

W 1784 roku ks. Kossanyi ożenił się z córką pastora z Bystrzycy Klarą Paulini³³. Ze związku tego na świat przyszło troje dzieci, z których jednak dwoje zmarło. Pod koniec kwietnia 1788 roku pastor ks. Kossanyi zdecydował się opuścić Wisłę. Do czasu przybycia nowego pastora w zastępstwie duszpasterzowali księża: Michał Solenezis z Ustroń, ks. Józef Fabri oraz ks. Andrzej Paulini. W lipcu 1788 roku parafię w Wiśle objął przybyły z Moraw ks. Andrzej Lehotzky, który 18 września tegoż roku został zatwierdzony jako proboszcz w Wiśle³⁴. Podobnie jak jego poprzednik nie znał języka polskiego, ale posługiwał się czeskim i słowackim. Jako administrator parafii dbał o rozbudowę jej infrastruktury oraz wzbogacenie wyposażenia kościoła. Zakupił grunt pod gospodę, w której m.in. dzieci przychodzące z dalekich górskich przysiółków miały odpoczywać oraz spożywać posiłek. Nabył również organy do kościoła. W tym czasie parafia składała się 2249 wiernych³⁵.

³¹J. Below, M. Legendź, *Leśne Kościoły...*, s. 20.

³²A. Wantuła, *Z przeszłości ewangelickiej...*, s. 5.

³³T. Cienciąła, *Historia Parafii...*, s. 15.

³⁴*Zacni Wiślanie. Słownik Biograficzny*, cz. I, Wisła 2000, s. 64-66.

³⁵S. Spyra, *Wisła. Dzieje...*, s. 98.

Duszpasterska posługa ks. Lahotzkiego przerwana została przez niespodziewaną śmierć 22 maja 1794 roku.

W czerwcu 1794 proboszczem parafii wiślańskiej został mianowany pierwszy Polak ks. Andrzej Bystroń z Suchej. Nowy duszpasterz dość szybko popadł w konflikt z pastorem z sąsiedniego Ustronia ks. Solenezisem, którego ustawicznie krytykował. W efekcie dotychczasowy duszpasterz w Ustroniu w 1797 roku zrezygnował z posady i wyjechał na Węgry. W konsekwencji ks. Bystroń objął również parafię ustrońską. Przeprowadził się do Ustronia, a parafia wiślańska stała się niejako filią. Stan taki utrzymał się do 1802 roku, kiedy to pod naciskiem niezadowolonych parafian wiślańskich nowym pastorem w ich parafii został ks. Jan Rakowski³⁶. Na początku jego posługi pod koniec XVIII wieku katolicy mieszkający w Wiśle zostali podporządkowani erygowanej na nowo w 1785 roku parafii św. Klemensa w Ustroniu, czego konsekwencją było przejście wiślańskiego beneficjum oraz przeniesienie świadczeń wnoszonych przez wiślańskich protestantów do tej pory katolickiemu proboszczowi goleszowskiemu na rzecz proboszcza parafii w Ustroniu. Przed nowym administratorem parafii stało trudne zadanie kierowania rozrastającym się zbozem, który liczył wtedy już ponad 3000 wiernych³⁷. Problem stanowiły granice parafii. Zostało to dopiero rozwiązane w 1811 roku, kiedy to powołano komisję na czele z superintendentem ks. Janem Jerzym Schmitz von Schmetzen, która określiła granice poszczególnych parafii. W skutek jej decyzji włączono do parafii wiślańskiej pograniczne domostwa z Ustronia, Nydki i Istebnej³⁸. Ks. Rakowski zadbał o rozwój infrastruktury parafii. W zawiązku z niezbyt dobrym stanem domu parafialnego, w którym mieściły się szkoła i plebania, w 1805 roku przystąpiono do budowy murowanej plebanii. Jej budowa trwała dwa lata. Następnie wyremontowano dom parafialny, w którym nadal mieściła się szkoła. W roku 1813 plebania oraz dom parafialny zostały zalane w czasie powodzi. Ich remont ponownie obciążył parafię. Ciężkie warunki i marne dochody, pogłębione przez epidemię

³⁶S. Spyra, *Wiśla. Dzieje...*, s. 100.

³⁷K. Samiec, *Z dziejów kościoła w Wiśle [1593]-1993. W czterechsetlecie powstania miejscowości...*, [w:] „Zwiastun” 1981-1982, s. 18.

³⁸T. Cienciala, *Historia Parafii...*, s. 18.

czerwionki stały się przyczyną rezygnacji ks. Rakowskiego z posługi w parafii wiślańskiej w sierpniu 1818 roku. Przeniósł się on do Bielska, gdzie został drugim proboszczem. Po jego rezygnacji parafia pozostawała nieobsadzona przez kilka miesięcy.

Dopiero 11 października 1818 roku nowym proboszczem został Niemiec ks. Michał Kupferschmid. Był bardzo dobrym kaznodzieją. Obejmując parafię w Wiśle, nie znał języka swoich parafian, dlatego zaczął intensywnie uczyć się języka polskiego. Zanim sobie go przyswoił, przez pierwszy rok pisał kazania po niemiecku, które następnie tłumaczył na polski nauczyciel Paweł Szarc. Były one następnie odczytywane z ambony. Później bardzo dobrze przyswoił sobie polską mowę, którą posługiwał się w czasie liturgii, w kancelarii oraz szkole. W 1818 roku poślubił córkę pastora z Bielska Karolinę Nowak. Sprawą priorytetową dla ks. Kupferschmida było urządzenie nowego cmentarza. Do tej pory w Wiśle istniał cmentarz obok kościoła katolickiego, założony co prawda przez ludność ewangelicką, ale administrowany przez katolickich proboszczów, najpierw z Golezowa później Ustronia, którym trzeba było płacić za miejsca pochówku. Do roku 1820 grzebano na nim zmarłych obu wyznań. Zbór zakupił tanią parcelę w widłach Wisły i Kopydła. Po wykarczowaniu drzew powstał w tym miejscu cmentarz ewangelicki „Na Groniczku”, który został poświęcony 21 listopada 1819 roku. Jednakże wskutek zabiegów proboszcza katolickiego z Ustronia nowy cmentarz został zamknięty. Stan taki trwał jednak bardzo krótko, gdyż po ukazaniu się tzw. *II Patentu Tolerancyjnego*, urząd powiatowy w Cieszynie 6 stycznia 1820 roku wydał zgodę na otwarcie cmentarza. Jeszcze tego samego dnia cmentarz został ponownie poświęcony. Ks. Kupferschmid postanowił również wybudować nowy budynek dla szkoły, gdyż dom parafialny był w opłakanym stanie i w każdej chwili mógł się zawalić. Od 1819 roku parafianie na ten cel zaczęli gromadzić fundusze. W roku 1823 pastor uzyskał od arcyksięcia Karola pozwolenie oraz drewno niezbędne do wybudowania murowanej szkoły. Latem tegoż roku rozpoczęto prace. Trwały one do jesieni 1824 roku. Budynek szkolny, składający się z sal lekcyjnych oraz mieszkania dla nauczyciela,

został poświęcony 4 listopada tegoż roku. Część świeckich prezbitarów zboru chciała zwieńczyć budynek szkolny wieżyczką z dzwonem. Było to jednak wbrew obowiązującym przepisom. Dlatego zarówno pastor Ks. Kupferschmid jak i nauczyciel Szarc byli temu przeciwni. Wbrew ich opinii zakupiono na Węgrzech ważący 165 funty dzwon, który w 1829 roku zamontowano w specjalnie zbudowanej wieżyczce na szkole³⁹. Spotkało się z to z przeciwdziałaniem władz administracyjnych. Urząd Obwodowy nakazał rozebrać wieżyczkę. Ponadto inicjatorów przedsięwzięcia ukarano aresztem i grzywną. Początkowo szkolnictwo ewangelickie nadal pozostawało pod nadzorem Kościoła katolickiego. Ks. Kupferschmid był pierwszym ewangelickim duchownym w Wiśle, który został mianowany lokalnym nadzorcą i inspektorem szkolnym.

Wspólnota ewangelicka w Wiśle nadal się rozrastała. Na początku lat trzydziestych XIX wieku liczyła już ok. 4000 dusz. Drewniany dom modlitwy już nie wystarczał, był zbyt mały a na dodatek był w fatalnym stanie. W tej sytuacji zbór przyjął 6 stycznia 1833 roku uchwałę o budowie nowego kościoła. Pastor i tym razem uzyskał pozwolenie oraz drewno od arcyksięcia Karola⁴⁰. Autorem projektu świątyni był Edward Koerber. Zaprojektował on ją w formie trójnawowej hali o cechach klasycystycznych, bez wieży i dzwonów. Układ świątyni jest typowy dla świątyń protestanckich. Posiada dwukondygnacyjne empory. 29 czerwca tegoż roku rozpoczęto budowę. W trakcie budowy doszło do katastrofy budowlanej, 28 sierpnia 1835 roku runęły dwa filary oraz sklepienie chóru. Po pięciu latach intensywnej pracy budowa była na tyle ukończona, że można było ustawić ołtarz oraz przenieść ławki i ambonę ze starego domu modlitwy. Kościół został poświęcony 29 czerwca 1838 roku przez ks. seniora Józefa Schimko w obecności ks. superintendenta Lumnitzera⁴¹. Ks. Michał Kupferschmid poza obowiązkami w parafii sprawował opiekę nad szkołą, w której zresztą uczył religii

³⁹J. Spyra, *Wiśła. Dzieje...*, s. 128. Dzwon został zakupiony z dobrowolnych składek wiernych jeżdżących na roboty na Węgry.

⁴⁰T. Cienciala, *Historia Parafii...*, s. 20.

⁴¹Archiwum Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Piotra i Pawła w Wiśle, *Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej 1654-1918...* [dalej: *Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej 1654*], s. 11.

oraz zasiadał w Wydziale Gminnym⁴². W prowadzeniu parafii pomagał mu jego syn Gustaw, który oficjalnie w roku 1844 został wikarym.

Szczególnie trudne były lata 1847-1848, kiedy to wieś dotknęły kłęski głodu oraz epidemia tyfusu. W konsekwencji w tym okresie zmarło 459 osób. Tym samym liczba wiernych znacznie się zmniejszyła. Innym skutkiem była emigracja mieszkańców wsi w poszukiwaniu pracy. Początkowo miała ona charakter sezonowy, do pracy w rolnictwie od wiosny do jesieni. Na zimę zazwyczaj wracano do Wisły. Później część emigrantów zdecydowała się na stałe pozostać na Węgrzech oraz w Wojwodinie. Wiślanie zamieszkali między innymi w osadzie Ostojićevo, gdzie w roku 1867 założyli własny zbor, a w 1885 roku wybudowali dom modlitwy i szkołę⁴³.

Zła sytuacja materialna warstw plebejskich doprowadziła to wystąpienie społecznych w latach 1848-1849, znanych pod nazwą „Wiosny Ludów”. Ich konsekwencją były reformy społeczne. Zniesiono pańszczyznę oraz formalnie wprowadzono równość wobec prawa. Nauczyciele ewangelicy, między innymi w Wiśle, zaczęli domagać się prawa używania podręczników w języku polskim. Olbrzymie znaczenie dla ewangelików miała konstytucja ogłoszona 4 marca 1849 roku przez cesarza Franciszka Józefa I. Wprowadzała ona wolność wyznania. W konsekwencji zniesiono m.in. wspomniane opłaty na rzecz katolickich proboszczów wnoszone do tej pory przez ewangelików przy chrztach, ślubach oraz pogrzebach. Pozwolono również na zmianę wyznania po osiągnięciu pełnoletniości. Usunięto ograniczenia w budownictwie sakralnym. Dzięki temu jeszcze w tym samym roku wiślańscy protestanci zbudowali nową wieżyczkę przy szkole, w której umieścili dzwon i zegar. Rozpoczęli również starania o wybudowanie wieży kościelnej.

W 1851 roku ukazał się patent cesarski, który zastąpił konstytucję marcową. Nadal gwarantował on prawo do publicznego wyznawania religii. Już 8 kwietnia tegoż roku cesarz wydał *Patent Protestancki* na podstawie, którego protestanci uzyskiwali pełne uprawnienia. Sytuacja protestantów uległa pełnej normalizacji na podstawie tzw. konstytucji

⁴² *Zacni Wiślanie...*, s. 62.

⁴³ J. Spyra, *Wista, Dzieje...*, s. 151; T. Cienciała, *Historia Parafii...*, s. 21.

grudniowej z 21 grudnia 1867 roku, w której zapisano, że każdy ma prawo do swobody: sumienia i zgromadzeń oraz wypowiedzania swoich poglądów. Ewangelicy tym samym stawali się autonomiczną strukturą wspieraną przez państwo. Na terenie części austriackiej monarchii Habsburgów zorganizowani byli w superintendentury, składające się z senioratów, które dzieliły się na zbory. Parafia w Wiśle wchodziła w skład senioratu śląskiego, superintendentury morawsko-śląskiej. Obok proboszcza decydujący głos w zborze miały: zastępstwo zboru, którego liczba członków ciągle rosła, osiągając 80 członków w 1886 roku oraz prezbiterium, kierujące sprawami bieżącymi. Pierwszym kuratorem zboru został wybrany w roku 1861 Jan Śniegoń. Później funkcję tę pełnił wójt gminy Paweł Raszka. W tym czasie liczba wiernych ciągle wzrastała. Duchowni ewangelicy pomimo, że część z nich była Niemcami z pochodzenia zabiegali o mowę polską w liturgii. W 1865 roku wprowadzono polski kancjonał Jerzego Heczki, który jednak został niechętnie przyjęty przez wiślańskich ewangelików, wołających nadal posługiwać się starym kancjonałem Trzanowskiego. Dzięki zaangażowaniu duchownych ewangelickich górale znali mowę polską nie tylko w mowie ale również piśmie. Posiadali polskie książki⁴⁴.

W roku 1851 zmarł nauczyciel Jan Szarc. Zastąpił go Jan Śniegoń, który skupił się na rozbudowie szkoły. W 1855 roku założył kasę szkolną, a w roku 1859 bibliotekę⁴⁵. Ks. Michał Kupferschmidt skupił się na wzniesieniu wieży kościelnej. Rozpoczęto jej budowę w roku 1861. W związku z 50-leciem posługi duszpasterskiej ks. Kupferschmidt w 1862 roku został odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi. W tym samym roku 80-letni duchowny 5 października przeszedł na emeryturę. Po śmierci w 1867 roku pastor ks. Kupferschmidt został pochowany na cmentarzu „Na Groniczku”. Nowym proboszczem został jego syn Gustaw⁴⁶. Poślubił on Niemkę Marię Klose. Pomimo, że pastor czuł się Niemcem znał doskonale język polski, w którym odprawiał nabożeń-

⁴⁴L. Zejszner, *Podróż do źródeł Wisły odbyta w r. 1849*, [w:] „Biblioteka Warszawska” t. 1, 1850, s. 421-441.

⁴⁵Z. Pasek, *Zasady wiary-słownik*, [w:] *Monografia Wisły*, t. 3, pod red. M. Kiereś, Ustroń 2008, s. 60.

⁴⁶K. Samiec, *Z dziejów...*, s. 26; J. Spyra, *Wisła. Dzieje...*, s. 217-218.

stwa. Księgi natomiast prowadził w języku niemieckim. Ks. Gustaw był również sekretarzem, księgowym i radnym w Wydziale Gminnym w Wiśle. To oraz wzrastająca liczba wiernych skłoniły go do zwrócenia się do Rady Prezbiterialnej o zaangażowanie wikarego, którym został ks. Paweł Cholewa, który w Wiśle przebywał jednak tylko kilka miesięcy. Podobnie jak ojciec ks. Gustaw dużo uwagi poświęcał szkolnictwu. Nastawiony był na budowę nowych szkół w dolinach. Za posługi obydwu Kupfersmidtów uruchomiono pięć takich szkół. Na początku swej posługi proboszczowskiej ks. Gustaw Kupferschmid dokończył budowę wieży kościelnej. Została ona zbudowana z ciosów kamiennych. Osiągnęła wysokość 45 metrów. Poświęcił ją 29 czerwca 1863 roku ks. Paweł Terlitz z Goleszowa⁴⁷. Na wieży zawisły trzy dzwony zakupione w Wiener-Neustadt. Największy z nich ważył 12 centnarów, średni 6 a najmniejszy 3. Poświęcono je 10 listopada 1862 roku. Na wieży umieszczono również zegar. W 1878 roku w kościele zamontowano nowe organy, które poświęcił ks. senior Teodor Haase. Powiększono również cmentarz, który był za mały dla rozrastającej się wspólnoty. Dużym obciążeniem finansowym dla parafii była szkoła. Dlatego nauczyciel Jan Sniegoń od 1869 roku zabiegał u władz państwowych o jej upaństwowienie, które nastąpiło z dniem 19 listopada 1870 roku⁴⁸. Z okazji 100-lecia wydania patentu tolerancyjnego 13 października 1881 roku w kościele odprawiono uroczyste nabożeństwo⁴⁹.

W nocy z 7 na 8 czerwca 1885 roku w karczmie znajdującej się nieopodal zabudowań kościelnej wybuchł pożar. Ogień swym zasięgiem objął m.in. plebanię, zabudowania gospodarcze i kościół. Szczęśliwie ominął szkołę. Pomimo tego straty były ogromne. Co prawda udało się uchronić wnętrze świątyni, ale dzwony stopiły się i spadły, spłonęły dachy⁵⁰. Część funduszy na odbudowę zabudowań parafialnych otrzymano z ubezpieczenia, które jednak nie pokryło w pełni poniesionych kosztów. Dlatego zaciągnięto pożyczkę. Pomocy udzieliły sąsiednie zbory, arcyksiążę Albrecht Habsburg a nawet cesarz Franciszek Józef I.

⁴⁷ *Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej 1654...*, s. 23.

⁴⁸ T. Cienciała, *Historia Parafii...*, s. 22-23.

⁴⁹ T. Cienciała, *Historia Parafii...*, s. 23.

⁵⁰ „Luteranin” nr 1, III 2010, s. 9.

Do końca roku udało się położyć nowe dachy. Więcej kłopotu sprawiała wieża, którą trzeba było rozebrać i wybudować na nowo, tym razem z cegły. Poświęcił ją 29 czerwca 1886 roku ks. Teodor Hasse. W firmie Karla Schwabe w Białej odlano cztery nowe dzwony o wadze: 950 kg, 460 kg, 275 kg, 120 kg. Wykorzystano materiał ze starych dzwonów. Koszt odlewu nowych zamknął się kwotą 2765 florenów. Na dzwonach umieszczono napisy: na największym „Dziś jeśli głos jego usłyszycie nie zatwardzajcie serc waszych”⁵¹, na drugim „Chwała Bogu na wysokościach”⁵². Uroczystego poświęcenia nowych dzwonów dokonał 22 listopada 1885 roku ks. Paweł Terlitz⁵³. Pożar oraz trud związany z odbudową przyczyniły się do tego, że ks. Gustaw Kupferschmidt, zaczął podupadać na zdrowiu. Pastor zmarł 18 lipca 1886 roku. Pochowany został obok ojca na cmentarzu „Na Groniczku”. W dowód wdzięczności parafianie ufundowali mu granitowy pomnik. Następcą ks. Gustawa Kupferschmidta został dotychczasowy wikary goleszowski ks. Jerzy Mrowiec. Pochodził on z Górnej Lesznej koło Cieszyna. Na stałe do parafii wiślańskiej przybył 24 października 1886 roku. Po kilku miesiącach jego nominacja została zatwierdzona przez Najwyższą Radę Kościelną. W roku 1889 poślubił Herminę Wenzel. Obok działalności duszpasterskiej ks. Mrowiec przewodniczył miejscowej radzie szkolnej oraz kasie Reiffeisena oraz działał w zarządzie kółka rolniczego. W tym czasie parafia liczyła niemal 4500 wiernych⁵⁴. Ks. Mrowiec zakupił w pobliżu kościoła działkę, na której wzniesiono drewniany dom dla nauczyciela oraz nową szkołę. Przyczynił się również do wybudowania szkoły w Malince. Chcąc częściowo wprowadzić do użytku nowy kancjonał wybrał z niego 80 pieśni, które wydał i nauczał ich w szkole. Zamiast katechizmu Pauliniego zaczął nauczać z katechizmu ks. Leopolda Otto. Jego najbliższymi współpracownikami przez długie lata pozostawali kurator zboru wójt Paweł Raszka oraz jego zastępca, organista i kierownik szkoły Józef Goszyk⁵⁵. Starał się zabezpieczyć ludność przed zdarzeniami losowymi

⁵¹Hbr 3,7-8.

⁵²Lk 2,14.

⁵³„Gazeta Ewangelicka” nr 12, IV 1999, s. 3; K. Samiec, *Z dziejów...*, s. 27.

⁵⁴J. Spyra, *Wiśla. Dzieje...*, s. 218, T. Cienciała, *Historia Parafii...*, s. 25.

⁵⁵T. Cienciała, *Historia Parafii...*, s. 29.

oraz propagował ideę oszczędzania. W tym celu założył przy parafii kasę Reiffeisena, w której parafianie mogli składać swoje oszczędności i zaciągać pożyczki. Pastor starał się również aktywizować młodzież. W tym celu powołano przy parafii oddział Związku Młodzieży Ewangelickiej. Idąc z duchem czasu zlikwidowano obowiązkowe posługi na rzecz kościoła. Pomimo ustawicznych klęsk naturalnych, głównie powodzi, liczba wiernych nadal wzrastała, dlatego kolejny raz w 1902 roku trzeba było powiększyć cmentarz. 14 czerwca 1906 roku w Wiśle odbyło się posiedzenie Śląskiej Filii Stowarzyszenia im. Gustawa Adolfa. Wydarzenie to stało się przyczyną przeprowadzenia gruntowanego remontu kościoła, który został pomalowany oraz odnowiono jego elewację. W 1907 roku po śmierci proboszcza ks. Jerzego Janika z Ustronia na ks. Mrowca spadł obowiązek zajęcia się jego parafią. Zawiadywał nią od 11 sierpnia tegoż roku do 25 marca 1908 roku, kiedy to nowym proboszczem został mianowany ks. Paweł Nikodem. Wiślańscy ewangelicy nadal pozostawali w ścisłych związkach z Kościołem Jezusowym w Cieszynie. Na czele ze swoim pastorem brali udział w powitaniu cesarza Franciszka Józefa I w czasie jego wizyty w tej świątyni w 1906 roku oraz w obchodach 200-lecia jej budowy w 1909 roku⁵⁶.

Na początku wieku XX poważnym problemem dla duchownych Kościoła ewangelicko-augsburskiego stała się konkurencja ze strony innych Kościołów protestanckich oraz ruchów religijnych. Od roku 1910 na terenie parafii wiślickiej zaczęli pojawiać się adwentyści dnia siódmego. Popularność zaczęli zdobywać również spirytyści. Chcąc nie dopuścić do ich rozprzestrzenienia się pastor zaczął kłaść jeszcze większy nacisk na religijność swoich parafian. Zaczęto organizować godziny biblijne, w czasie których parafianie zbierali się wspólnie celem czytania Biblii i śpiewania pieśni kościelnych⁵⁷. Mieszkańcy Wisły pomimo, że mówili po polsku nie mieli więzi ani nawet poczucia wspólnoty z Polakami z innych ziem polskich. Dopiero powoli zaczęła się wśród nich budzić świadomość narodowa. Silna była natomiast wspólnota lokalna – mała ojczyzna. Bardzo ważne było dla nich poczucie wspólnoty wyznaniowej,

⁵⁶T. Cienciała, *Historia Parafii...*, s. 28.

⁵⁷J. Spyra, *Wiśla. Dzieje...*, s. 220-221.

która dominowała nad wspólnotą narodową⁵⁸.

W tym czasie Wisła, dzięki swojemu położeniu, stawała się coraz bardziej popularna. Zaczęli przybywać turyści, z pośród, których część postanowiła pozostać tu na stałe, wybudowała drewniane wille. Popularność wsi wzrosła, dzięki Habsburgom, którzy w 1852 roku założyli w niej hodowlę głuszców i przyjeżdżali tutaj na polowania. W związku z tym arcyksiążę Albrecht Habsburg w 1880 roku wzniósł na Przysłupiu pałacyk myśliwski w stylu tyrolskim zaprojektowany prawdopodobnie przez Albina Teodora Prokopa. W 1907 roku na polecenie arcyksięcia Fryderyka Habsburga, wybudowano nowy pałacyk na Zadnim Groniu w Wiśle Czarnem⁵⁹. W tym czasie mieszkańcy Wisły, i to niezależnie od wyznania, żyli zgodnie, pomiędzy ewangelikami a katolikami istniała swoista tolerancja. Ewenementem była polskość ewangelików, którzy na ziemiach polskich w przeważającej liczbie byli Niemcami. Wiślanie byli również pozytywnie nastawieni do Habsburgów, którzy zwłaszcza w osobach ostatnich książąt cieszyńskich: Albrechta i Fryderyka dobrze zapisali się w historii tej ziemi. Dlatego, kiedy wybuchła I wojna światowa, mieszkańcy Wisły, w tym miejscowi ewangelicy, przyjęli postawę lojalistyczną. Na wieść o zamordowaniu następcy trony austriackiego arcyksięcia Franciszka Ferdynanda i jego żony Zofii pastor ks. Mrowiec odprawił nabożeństwo i kazał wywiesić na znak żałoby czarną flagę⁶⁰. Miejscowa ludność czynnie wystąpiła przeciwko przybyszom-Polakom z terenów Rosji, w których zaczęto widzieć wrogów. Zniszczono część willi należących do warszawiaków⁶¹.

Działania wojenne ominęły Wisłę, ale jej mieszkańcy odczuwali jej skutki. Niefortunnie zainwestowali część swoich oszczędności w pożyczkę wojenną rozpisaną przez władze. Starano się nieść pomoc poszkodowanym w wyniku działań wojennych. Koło Czerwonego Krzyża zorganizowało zbiórkę pieniężną na rzecz ewangelików uchodźców z Galicji oraz dla inwalidów wojennych, sierot i wdów po poległych. Zdołano zebrać

⁵⁸J. Ochorowicz, *Psychologia, pedagogika, etyka. Przyczynki do usiłowań naszego odrodzenia narodowego*, Warszawa 1917, s. 321-324.

⁵⁹J. Krop, *Od Zameczku Habsburgów w Wisłę do Zamku-Rezydencji Prezydentów Rzeczypospolitej Polskiej*, Wisła, 2007, s. 7-9.

⁶⁰*Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej 1654...*, s. 6.

⁶¹Tamże, s. 66; J. Ochorowicz, *Psychologia...*, s. 321.

935 koron⁶². Wraz z przedłużaniem się wojny narastały niedogodności. Zaczęło brakować żywności. Wielu mieszkańców Wisły poległo na froncie, w tym 166 ewangelików. Władze na rzecz wojny zarekwirowały dzwony kościelne i szkolne. W tej sytuacji kurator zboru Paweł Raszka zorganizował zbiórkę pieniędzy. Za 741 koron od firmy Boehler et Co z Kaltenbergu kupiono nowy stalowy dzwon o wadze 176 kg. Pomimo uciążliwości wojennych życie parafialne biegło zwykłym tokiem. W grudniu 1916 roku ks. Mrowiec odprawił najpierw nabożeństwo po śmierci cesarza Franciszka Józefa I a następnie z okazji wstąpienia na tron Karola I. W roku następnym w parafii uroczyste obchodzono 400-lecie reformacji⁶³. Coraz większe znaczenie w lokalnej społeczności zaczęli zdobywać spirytualiści oraz adwentyści, którzy obiecywali szybkie zbawienie. Mieli oni coraz większe znaczenie pośród miejscowych chłopów, których część opuściła Kościół ewangelicko-augsburski.

Po zakończeniu wojny zaczęła się komplikować sytuacja organizacyjna Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Zwierzchnictwo nad parafią wiślańską do tej pory sprawowały Ewangelicka Rada Najwyższa Kościelna w Wiedniu, morawsko-śląskie zastępstwo superintendenta w Bielsku oraz urząd senioratu w Opawie. W grudniu 1918 roku parafia wiślańska w raz z innymi zborami na Śląsku Cieszyńskim została podporządkowana Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu w Rzeczypospolitej Polskiej⁶⁴. Na jego czele stanął ks. Juliusz Bursche. Seniorem został ks. Franciszek Michejda. Ks. Bursche jeszcze przed wybuchem wojny, od 1902 roku przyjeżdżał do Wisły na wypoczynek do wybudowanej dla siebie willi „Zacisze”. W grudniu 1918 roku polscy pastory ewangelicy za jego pośrednictwem przedłożyli memoriał w sprawie przyłączenia Śląska Cieszyńskiego i Górnego Śląska do Polski. Koniec wojny oznaczał dla Wiślan czas zmian, przez dłuższy czas nie byli pewni co do przynależności państwowej: polskiej czy też czechosłowackiej. Ostatecznie w skutek decyzji konferencji w Spa w 1920 roku, Wisła została

⁶²T. Cienciąła, *Historia parafii...*, s. 30.

⁶³*Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej 1654...*, s. 62; B. Schirmeisen, *Coś nieco o dolinie Wisła Malinka*, Wisła 2001, s. 126.

⁶⁴*Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej 1654...*, s. 68; „Gazeta Ewangelicka”, nr 8 z 1998 roku, s. 34-37.

przyłączona do Polski. W 1921 roku parafię wiślańską tworzyło 3945 ewangelików, co w porównaniu z wcześniejszym okresem stanowiło wyraźny spadek⁶⁵. W następnych latach następował wzrost liczby wiernych, w roku 1937 liczyła już 6 tys.⁶⁶ W 1922 roku pomimo protestów parafian ks. Mrowiec skutecznie wprowadził kancjonał ks. Heczki, a rok później katechizm do nauki konfirmacyjnej i szkolnej ks. Aleksandra Schoeneicha. W 1923 roku ponownie zawisły na wieży kościelnej cztery dzwony, z których największy ważył 1002 kg⁶⁷. W połowie lat dwudziestych kościoł oraz otaczające go zabudowania parafialne wymagały remontu. W 1927 roku wyremontowano wieżę i wnętrze świątyni, plebanię, szkołę oraz zborową gospodę. W 1930 roku w pobliskiej Istebnej wybudowano kolejny kościół ewangelicki⁶⁸, który dwa lata później przyłączono do parafii wiślańskiej jako filialny. Tym samym parafia w Wiśle zaczęła się powiększać. W 1932 roku zamontowano za ołtarzem witraż z postaciami apostołów Piotra i Pawła. Zaprojektował go Adam Ciompa. W roku 1934 wybudowano w Wiśle dom wypoczynkowy „Księżówka”, dla duchowieństwa ewangelickiego. Wiślańscy ewangelicy w pełni akceptowali nową rzeczywistość państwową, zaczęli w pełni utożsamiać się z państwem i narodem polskim. Eksponowali swoją polskość m.in. poprzez świętowanie rocznicy uchwalenia konstytucji 3-maja, a po zamachu majowym imienin marszałka Józef Piłsudskiego⁶⁹. W 1931 roku pastor wraz z miejscową ludnością witali prezydenta Ignacego Mościckiego w czasie jego pierwszej wizyty w nowo wybudowanej rezydencji-zameczku prezydenckim⁷⁰. Od 1928 roku w kościele zaczęto odprawiać nabożeństwa z okazji rozpoczęcia i zakończenia roku szkolnego. W tym samym roku w parafii zorganizowano chór.

Wraz ze wzrostem liczby wiernych i powiększaniem się parafii na

⁶⁵Archiwum Parafii Ewangelicko Augsburskiej Piotra i Pawła w Wiśle, *Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle 1918-1939[1908-1961]*, [dalej: *Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle 1918*], s. 161.

⁶⁶T. J. Zieliński [red.], *Z historii Kościoła Ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim*, Katowice 1992, s. 144.

⁶⁷*Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle 1918...*, s. 169.

⁶⁸Kościół został poświęcony w czasie uroczystości z udziałem 14 księży na czele z superintendentem ks. Juliuszem Bursche oraz ks. seniorem Karolem Kuliszem.

⁶⁹*Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle 1918...*, s. 161.

⁷⁰J. Krop, *Od Zameczku Habsburgów...*, s. 11-15.

ks. Mrowca spadały coraz to nowe obowiązki, dlatego kolejny raz do parafii został przydzielony wikary, pochodzący z Gojów koło Ustronia ks. Andrzej Wantuła. Jego uroczysta ordynacja nastąpiła 25 października 1931 roku⁷¹. Młody wikary skupił się na nauce religii w szkole oraz pracy z młodzieżą. W parafii nadal działały organizacje przykościelne, m.in. związki młodzieżowe, które od 1929 roku zmieniły nazwę na Ewangelicki Związek Młodzieżowy⁷². Koła młodzieży funkcjonowały we wszystkich przysiółkach Wisły. Ks. Wantuła redagował m.in. *Głos Młodzieży Ewangelickiej*. Przyczynił się do zorganizowania szkółek niedzielnych w parafii. Działalnością charytatywną zajmowało się Stowarzyszenie Niewiast Ewangelickich. W roku 1933 ks. Wantuła został wybrany drugim proboszczem, a rok później z dniem 2 grudnia po przejściu ks. Mrowca⁷³ na emeryturę pierwszym, a zarazem jedynym proboszczem⁷⁴. Do pomocy ks. Wantuła otrzymał w roku 1934 wikarego w osobie ks. Adolfa Franka, a po jego odejściu kolejno: ks. Józefa Bielińskiego, ks. Jana Fusska oraz ks. Władysława Pawlasa⁷⁵. W maju 1939 roku parafia w Wiśle kolejny raz zmieniła swoje granice. Odłączono od niej filię w Istebnej, ponownie przyłączając ją do parafii w Nawsiu⁷⁶. Pastor Wantuła chcąc przyciągnąć wiernych do kościoła zaczął wdrażać nowe formy pracy. Organizował spektakle muzyczne i teatralne a nawet organizował wycieczki w góry⁷⁷. Był bardzo dobrym kaznodzieją. Swoje kazania opublikował w formie zbioru zatytułowanego *Okruchy ze Stołu Pańskiego*⁷⁸. Obok pracy duszpasterskiej na terenie parafii ks. Wantuła skupił się na pracy naukowej. W 1937 roku na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego uzyskał doktorat na podstawie rozprawy *Porządek kościelny Wacława Adama*⁷⁹. W roku 1935 z inicjatywy ks. Wantuły zbor wybudował dom parafialny z salą konfir-

⁷¹J. Krop, *Ks. bp dr Andrzej Wantuła...*, s. 10.

⁷²R. Czyż, Z. Pasek, *Kościół i wspólnota...*, s. 83.

⁷³Ks. Mrowiec zmarł w 1941 roku. Został pochowany na cmentarzu „Na Groniczku”.

⁷⁴Ks. Wantuła jako II proboszcz otrzymywał pensję 100 zł a jako I proboszcz 275 zł.

⁷⁵R. Czyż, Z. Pasek, *Kościół i wspólnota...*, s. 84-86.

⁷⁶R. Czyż, Z. Pasek, *Kościół i wspólnota...*, s. 86.

⁷⁷J. Krop, *Ks. bp dr Andrzej Wantuła...*, s. 17.

⁷⁸B. Żyszkowska, *Okruchy wspomnień*, [w:] „Kalendarz Ewangelicki” 2005, Bielsko-Biała 2004, s. 85-93.

⁷⁹J. Krop, *Ks. bp dr Andrzej Wantuła...*, s. 19.

macyjną, mieszkaniem dla księdza i lokalami sklepowymi. W 1938 roku zaś z okazji jubileuszu 100-lecia wybudowania i poświęcenia kościoła dokonano kolejnej renowacji wnętrza świątyni, a na zewnątrz położono jasny tynk. W miejsce drewnianego gontu na dachu kościoła ułożono blachę cynkową. W kościele zamontowano oświetlenie elektryczne. Uporzędkowano również cmentarz „Na Groniczku” poprzez wytyczenie alejek i ścieżek.

Wybuch kolejnej wojny światowej w 1939 roku spowodował istotne zmiany w funkcjonowaniu parafii. Po zajęciu Wisły przez wojska niemieckie zawieszono działalność wszystkich organizacji przykościelnych i przyśpieszono konfirmację. Na początku okupacji zwierzchnikiem Kościoła ewangelicko-augsburskiego na Śląsku Cieszyńskim mianowano ks. Paula Zahradnika. Proboszcz parafii wiślańskiej od początku zaczął się narażać władzom okupacyjnym. Najpierw 2 września odmówił wywieszenia na wieży kościelnej flagi ze swastyką, następnego dnia w Istebnej odprawił manifestacyjny pogrzeb Jana Pilcha parafianina-żołnierza poległego w walce z Niemcami. Cały czas odprawiał nabożeństwa w języku polskim pomimo nakazu odprawiania ich po niemiecku, w ich treści jednak starał się nie drażnić władz okupacyjnych⁸⁰. Odmówił prowadzenia kroniki zboru w języku niemieckim. W konsekwencji 11 maja 1940 roku ks. Wantuła został aresztowany przez gestapo. Więziono go najpierw w więzieniach w Cieszynie i Mysłowicach a następnie skierowano do obozu koncentracyjnego w Dachau. Ostatecznie osadzono go w obozie w Mauthausen-Gusen. W tym samym czasie aresztowano w Wiśle wikarego ks. Władysława Pawlasa, organistę Jana Sztwiertnię oraz kierownika szkoły Michała Cieślara, którzy również trafili do obozu w Mauthausen-Gusen i tam ponieśli śmierć jeszcze w 1940 roku. W czasie okupacji na terenie Wisły zapanował terror. Wielu jej mieszkańców zostało zamordowanych, głównie za udział w ruchu oporu, inni zostali wywiezieni na roboty przymusowe do Niemiec⁸¹. Po aresztowaniu wiślańskich duchownych czynności duszpasterskie na terenie para-

⁸⁰J. Pilch, *Inne spojrzenie na fakty*, [w:] „Kalendarz Cieszyński” Cieszyn 1993, s. 50.

⁸¹J. Dzwonek, *Wisła w jarzmie hitlerowskim 1939-1945*, [Katowice] 1988, s. 7-8. W obozach koncentracyjnych zginęło prawdopodobnie 71 wiślańskich ewangelików.

fii sprawowali księży z sąsiednich parafii. Następnie administrację nad wiślańską parafią przejął ks. Paweł Sikora, który podporządkował się zarządzeniom władz niemieckich. Prowadził on naukę konfirmacyjną w języku niemieckim, ale kazania nadal wygłaszał po polsku, gdyż na te głoszone po niemiecku wierni najzwyczajniej nie przychodzili. Spotkało się to z reakcją ks. Zahradnika, który w marcu 1941 roku odwołał ks. Sikorę i powołał jednocześnie na jego miejsce Niemca ks. Karła Urbanke, który w 1943 został zatwierdzony przez Konsystorz we Wrocławiu jako proboszcz w Wiśle. Ks. Urbanke był wyraźnym zwolennikiem germanizacji podległych mu wiernych. Na początku swojej posługi zagroził im wyciągnięciem konsekwencji, jeśli nie będą uczęszczać na niemieckie kazania. Wprowadził do użytku niemiecki śpiewnik. Jednocześnie władze okupacyjne zniosły naukę religii w szkołach i podniosły podatek kościelny. W konsekwencji coraz mniej ewangelików uczęszczało na nabożeństwa. Popularne stały się natomiast nabożeństwa domowe, w czasie których czytano Biblię i śpiewano pieśni po polsku⁸². Pomimo, że ks. Urbanke dbał o stronę materialną parafii, w 1941 roku zarekwirowano trzy największe dzwony z przeznaczeniem na cele wojenne. W roku następnym parafia wzbogaciła się o nowe organy. Ks. Urbanke przebywał w parafii do marca 1945 roku.

Ks. Wantuła przebywał w obozie koncentracyjnym do 25 listopada 1940 roku, kiedy to został zwolniony dzięki zabiegom żony Juli, która dotarła do urzędników niemieckich Koeniga i Asmusa, którzy pomogli jej wydobyć męża z obozu⁸³. Po zwolnieniu z obozu ks. Wantuła przyjechał do rodzinnych Gojów, nie mógł jednak powrócić do Wisły. 1 października 1944 roku został powołany do Wehrmachtu, gdzie przydzielono go do oddziałów sanitarnych. 24 marca 1945 roku dostał się do niewoli angielskiej. Następnie wstąpił do Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie, gdzie pełnił funkcję Naczelnego Kapelana Ewangelickiego Polskich Sił Zbrojnych. Po zakończeniu wojny przez kilka lat przebywał na emigracji w Wielkiej Brytanii⁸⁴. W efekcie tego po wyzwoleniu

⁸²T. Cienciała, *Historia Parafii...*, s. 49; K. Samiec, *Z dziejów...*, s. 29.

⁸³J. Krop, *Ks. bp dr Andrzej Wantuła...*, s. 21.

⁸⁴J. Krop, *Ks. bp dr Andrzej Wantuła...*, s. 22-25.

Wisły 1 maja 1945 roku czynności duszpasterskie w parafii podjął najpierw ks. Józef Cymorek z Czeskiego Cieszyna, a później wcześniejszy wikary ks. Adolf Frank. Skupił się on przede wszystkim na odbudowie życia religijnego, reaktywując m.in. Stowarzyszenie Niewiast Ewangelickich oraz koła Związku Młodzieży Ewangelickiej. Powstały chór oraz orkiestra kościelna. Zorganizował również naukę religii w szkołach. W miejsce nieobecnego ks. Wantuły w sierpniu tegoż roku tymczasowym administratorem parafii został ks. Józef Szeruda. W 1946 roku nastąpiła kolejna zmiana granic parafii, do której ponownie przyłączono zbór w Istebnej. Dzięki temu 1947 roku parafia wiślańska liczyła 5566 wiernych. Ks. Szeruda zadbał również o rozbudowę infrastruktury cmentarza „Na Groniczku” gdzie w roku 1948 wzniesiono kaplicę cmentarną⁸⁵.

3 marca 1948 roku z Wielkiej Brytanii powrócił ks. Andrzej Wantuła, który podjął starania o ponowne objęcie swojej dawnej parafii oraz stanowisko wykładowcy na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego. W Wiśle pojawił się 29 sierpnia, gdzie wraz z ks. Pawłem Nikodemem i ks. Józefem Szerudą wziął udział w poświęceniu kaplicy cmentarnej. Trudności z powrotem ks. Wantuły do Wisły wynikały z jednej strony z jego starań o posadę wykładowcy, a z drugiej postawy zastępcy biskupa ks. prof. Jana Szerudy. Za powrotem ks. Wantuły jako proboszcza optowała głównie społeczność ewangelików wiślańskich, których ostatecznie poparł ks. senior Paweł Nikodem. Ostatecznie 21 sierpnia 1949 ks. Wantuła ponownie przejął administrację parafii w Wiśle⁸⁶. W grudniu 1949 roku ks. Wantuła odrzucił propozycję objęcia katedry nadzwyczajnej Egzegezy Nowego Testamentu. W 1950 roku ks. Wantuła wszedł w skład władz Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce. Zasiadł w synodzie Kościoła, a rok później został członkiem konsystorza. Nadal prowadził działalność naukową. Z dniem 1 grudnia 1952 roku został zatrudniony jako samodzielny pracownik naukowy w Katedrze Teologii Praktycznej Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego. W 1954 roku został miano-

⁸⁵R. Czyż, Z. Pasek, *Kościół i wspólnoty...*, s. 87-88.

⁸⁶K. Samiec, *Z dziejów...*, s. 29.

wany kierownikiem katedry. W tym samym roku został wybrany prorektorem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, a rok później otrzymał profesurę uczelnianą. Obowiązki na uczelni oraz antykościelna postawa władz państwowych utrudniały ks. Wantule pracę w parafii. Wprowadzono zakaz organizowania nabożeństw i godzin biblijnych w klasach lekcyjnych⁸⁷. Zniesiono część świąt. Nakazano rozwiązać organizacje przykościelne. Stopniowo usuwano religię ze szkół. W efekcie część wiernych zaczęła występować z Kościoła. Malą frekwencją w czasie nabożeństw. Coraz większym zagrożeniem stawały się sekty⁸⁸. Aby zapobiec tym niekorzystnym tendencjom ks. Wantuła wraz z władzami zboru zaczął organizować godziny biblijne, które oprócz centrum odbywały się głównie w Malince i Czarnem. Powstawały nowe punkty katechetyczne i szkoły niedzielne. W konsekwencji liczba wiernych ponownie zaczęła rosnąć. Coraz więcej uczęszczało ich na nabożeństwa niedzielne. W 1953 roku było ich już 6133⁸⁹. W kościele zaczynało brakować ławek dla wiernych, dlatego zaczęto odprawiać dwa nabożeństwa w niedzielę. Pomimo trudności z pozyskaniem materiałów budowlanych udało się doprowadzić do wybudowania domu modlitwy w Wiśle Malince. W ramach przeciwdziałania sektom ks. Wantuła nakazał, aby ewangelicy członkowie zboru należący do innych wspólnot religijnych wystąpili z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. W konsekwencji 146 osób wystąpiło ze zboru przystępując jednocześnie do Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego⁹⁰. W bieżącej pracy duszpasterskiej ks. Wantule przez trzy lata pomagał ks. Józef Szeruda, a po jego odejściu w 1952 roku do Drogomyśla ponownie w parafii pojawił się ks. Adolf Frank, który praktycznie zastępował proboszcza w bieżącej pracy duszpasterskiej. Pomimo tego ks. Wantuła zwrócił się do Rady Kościelnej o udzielenie mu urlopu. Rada udzieliła mu go do końca 1955 roku, a następnie przedłużyła do czerwca 1956 roku. W tym czasie ks. Frank został oficjalnym administratorem parafii. Z dniem 25 października 1956 roku ks. Wan-

⁸⁷J. Kłaczek, *Okres wiślański w życiu ks. Andrzeja Wantuły*, <http://old.luteranie.pl/pl/index.php?D=790> [dostęp 07 07 2023].

⁸⁸„Zwiastun” nr 17 z 4 IX 1994 r., s. 22; R. Czyż, Z. Pasek, *Kościoty i wspólnoty...*, s. 91.

⁸⁹R. Czyż, Z. Pasek, *Kościoty i wspólnoty...*, s. 90.

⁹⁰R. Czyż, Z. Pasek, *Kościoty i wspólnoty...*, s. 91.

tuła ostatecznie zrezygnował z funkcji proboszcza w Wiśle i przeniósł się do Warszawy⁹¹. 2 maja 1959 roku Synod wybrał ks. Andrzeja Wantułę biskupem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce. Ponadto w Polsce był on wieloletnim wiceprezesem Polskiej Rady Ekumenicznej. W latach 1963-1970 pełnił funkcję wiceprzewodniczącego Światowej Federacji Luterańskiej w Genewie. W roku 1975 roku ks. Wantuła zrezygnował z urzędu biskupa i przeszedł w stan spoczynku. Zmarł 15 czerwca 1976 roku i został pochowany na cmentarzu ewangelickim „Na Groniczku” w Wiśle.

Odejście ks. Wantuły zbiegło się ze zmianami politycznymi w Polsce. Zakończyła się era stalinizmu. W konsekwencji władze czasowo zmieniły politykę wobec wyznań religijnych w Polsce. Religia powróciła do szkół. Następcą ks. Wantuły został wybrany 18 listopada 1957 roku ks. Robert Fiszkał, a zastępcą proboszcza ks. Adolf Frank. Oficjalnie objęli oni swoje urzędy 3 marca 1958 roku⁹². Wraz ze wzrostem liczby wiernych w parafii pracowali kolejni wikarzy: w latach 1959-1978 ks. Karol Samiec, w latach 1964-1978 roku ks. Manfred Gringel oraz od 1977 roku do 1981 ks. Jan Badura⁹³. Nowy proboszcz kontynuował działania swojego poprzednika: zwiększał ilość szkółek niedzielnych, powołał chór w Malince. Proboszcz oraz jego zastępca prowadzili lekcje religii w szkole. Zadanie to powierzono również katechetce Anieli Polok i czasowo prezbiterowi. Zainicjowano również pracę wśród młodzieży będącej już po konfirmacji. Po usunięciu religii ze szkół na początku lat 60-tych powrócono do form nauczania sprawdzonych w dobie stalinizmu. Działania ewangelizacyjne, jakby na przekór władzom państwowym, dawały coraz lepszy skutek. Stałe nabożeństwa, których liczba wzrosła do 198 w ciągu roku, oprócz Wisły odbywały się w Czarnem i Jaworniku. Tygodniowo odbywało się 60 godzin religii oraz 12 spotkań dla starszej młodzieży. Na zajęcia w szkołkach niedzielnych uczęszczało nawet 600 dzieci⁹⁴. W 1958 roku w Wiśle odbył się Zjazd Bratniej Pomocy im. Gustawa Adolfa. Zaczęto również wykorzystywać dobrą akustykę

⁹¹J. Krop, *Ks. bp dr Andrzej Wantuła...*, s. 28.

⁹²K. Samiec, *Z dziejów...*, s. 29-30.

⁹³K. Samiec, *Z dziejów...*, s. 30.

⁹⁴R. Czyż, Z. Pasek, *Kościół i wspólnota...*, s. 96-97.

świątyni, w której co jakiś czas organizowano koncerty chóru. W 1958 roku udało się zamontować na wieży kościelnej trzy dzwony o wadze: 1800 kg, 1300 kg i 800 kg⁹⁵. Pochodziły one z nieczynnego kościoła protestanckiego na Dolnym Śląsku. W kościele umieszczono nowe organy. Kościół kolejny raz odnowiono, przy okazji remontu zamontowano centralne ogrzewanie. Środki na rzecz modernizacji uzyskano ze sprzedaży gospody zborowej. W Wiśle Czarnem wybudowano dom modlitwy. W latach siedemdziesiątych z inicjatywy Ignacego Płazaka nastąpiły zmiany w wystroju świątyni. Pozostała ona nadal biała we wnętrzu ale dodano dyskretne złocenia zastosowane do motywów ornamentalnych oraz błękity jako tło motywu słonecznikowego w kasetonach.

W tym okresie zwłaszcza Wisła, która w 1962 roku otrzymała prawa miejskie, zaczęła się rozrastać. Napływało dużo katolików. Efektem był wzrost ilości małżeństw mieszanych. Nasiliła się również działalność sekt oraz innych Kościołów, głównie: świadków Jehowy, adwentystów oraz zielonoświątkowców, które rozwijały się kosztem członków wspólnoty ewangelicko-augsburskiej. W roku 1967 roku ostatecznie odłączono od parafii wiślańskiej filię w Istebnej, która stała się samodzielną parafią. Jednakże administratorem nowej parafii pozostawał nadal proboszcz wiślański. W praktyce duszpasterzował w niej jego zastępca ks. Frank. W 1977 roku zastąpił go ks. Samiec. W 1978 władze parafii wiślańskiej księża Fiszka i Frank przeszli na emeryturę. Nowym proboszczem z dniem 1 grudnia został dotychczasowy wikary ks. Karol Samiec, jego zastępcą w 1979 roku został ks. Jan Klima, a po jego odejściu w 1982 roku do Międzyrzecza ks. Tadeusz Konik. W pracy duszpasterskiej w latach osiemdziesiątych pomagali im księża wikarzy: Tadeusz Konik, Leszek Czyż, Tadeusz Byrt, Zdzisław Sztwiernia. Ks. Samiec ponadto administrował parafią w Istebnej. Szczególnym jego zainteresowaniem cieszyły się chóry. W parafii istniało ich kilka. Dzięki ks. proboszczowi nawiązały one i utrzymywały żywe kontakty z ewangelickimi chórami w innych krajach europejskich. Od drugiej połowy lat 70-tych współorganizował Wiślańskie Dni Muzyki Organowej.

⁹⁵ „Gazeta Ewangelicka” nr 12 z IV 1999.

W kościele odbywały się liczne koncerty. Bywali tutaj najlepsi organiści i dyrygenci chórów. Organizował wspólne spotkania dla młodych ewangelików z całej Europy, w czasie których młodzież z Polski i zagranicy spędzała wakacje w Jaworniku, Istebnej oraz Salmopolu. Zgodnie z coraz popularniejszym duchem ekumenicznym ks. Samiec nawiązał bliskie stosunki zarówno z Kościołem Rzymsko-Katolickim jak innymi Kościołami skupionymi w Śląskim Oddziale Polskiej Rady Ekumenicznej. W konsekwencji w kościołach wiślańskich odbywały się liczne nabożeństwa ekumeniczne. Idąc śladem swoich poprzedników ks. Samiec zbudował kolejne domy modlitwy w Jaworniku i Głębcach oraz plebanię w Istebnej. Docelowo domy modlitwy miały stać się kościołami. Z czasem przy domach modlitwy udało się zbudować wieże z dzwonami. Zakładał wysoko w górach punkty kaznodziejskie, gdzie odbywały się godziny biblijne⁹⁶.

Parafia wiślańska na początku lat dziewięćdziesiątych była coraz większa co do liczby wiernych. Nowa rzeczywistość ustrojowa otwierała również nowe perspektywy przed jej duszpasterzami, którzy musieli jednocześnie zmierzyć się często z nieznanymi im do tej pory wyzwaniami. W tej sytuacji konsystorz z dniem 1 grudnia 1994 roku wydzielił z parafii wiślańskiej nowe parafie, których proboszczami zostali: w Czarnem ks. Jan Sztwiertnia, w Głębcach ks. Tadeusz Byrt, w Jaworniku ks. Zdzisław Sztwiertnia, w Malince ks. Leszek Czyż. Proboszczem parafii Wisła-Centrum pozostał ks. Samiec. Tym samym parafia ta znacznie zmniejszyła się co do terytorium oraz liczby wiernych. Po podziale należało do niej 2321 wiernych⁹⁷. Pod jej zarządem pozostał ponadto cmentarz „Na Groniczku”⁹⁸. Parafią Wisła-Centrum ks. Samiec administrował do tragicznej śmierci w wypadku samochodowym 18 kwietnia 1997 roku. Tradycyjnie został pochowany na cmentarzu „Na Groniczku”. Jego następcą został mianowany ks. Waldemar Szajthauer.

Wspólnota ewangelicka w Wiśle swoje początki wywodzi już od cza-

⁹⁶„Kalendarz Ewangelicki 1998”, Bielsko-Biała 1997, s. 94-99.

⁹⁷W 2009 roku liczba wiernych wynosiła 2821 osób.

⁹⁸R. Czyż, Z. Pasek, *Kościoły i wspólnoty...*, s. 113.

sów reformacji. Jednakże właściwy jej rozwój datuje się od wieku XVII. W okresie kontrreformacji działała ona nielegalnie, głównie poprzez kościół domowy i kościoły leśne. Sytuacja zaczęła się zmieniać od wieku XVIII, kiedy to Kościół ewangelicko-augsburski w państwie Habsburgów zyskiwał coraz nowe prawa. W konsekwencji w roku 1782 pastor cieszyński Bartelmus poświęcił miejsce pod budowę drewnianego domu modlitwy. Pierwszym proboszczem parafii został Samuel Kossanyi. Jednocześnie następował proces rozbudowy wspólnoty, która zaczęła gromadzić coraz większą liczbę wiernych. W latach 1833–1838 wybudowano właściwą świątynię. Szczególne zasługi dla parafii w XIX i na początku wieku XX miało duszpasterzowanie pastorów z rodziny Kupferschmidów oraz ks. Jerzego Mrowca. Cechą charakterystyczną wspólnoty wiślańskiej był jej polski charakter językowy. W okresie międzywojennym nastąpił proces budowy polskiej tożsamości narodowej ewangelików wiślańskich. Duże zasługi w tym względzie położył ks. Andrzej Wantuła, któremu następnie przyszło działać w trudnych czasach terroru stalinowskiego. Na początku lat dziewięćdziesiątych parafia wiślicka uległa podziałowi. W roku 1994 oddzieliły się od niej nowe jednostki parafialne w Czarnem, Głębcach oraz Jaworniku oraz Malince.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Parafii Ewangelicko Augsburskiej Piotra i Pawła w Wiśle

1. *Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej 1654-1918.*
2. *Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle 1918-1939[1908-1961].*

Czasopisma

1. „Ewangelik” 2008.
2. „Gazeta Ewangelicka” 1998-1999.
3. „Luteranin” 2010.
4. „Zwiastun” 1992, 1994.

Źródła drukowane

1. Zejszner L., *Podróż do źródeł Wisły odbyta w r. 1849*, [w:] „Biblioteka Warszawska” t.1, 1850, s. 421-441.

Opracowania

1. Barański M., *Beskid Śląski*, Pruszków 2007.
2. Below J., Legendź M., *Leśne Kościoły. Miejsca tajnych nabożeństw ewangelickich w Beskidzie Śląskim*, Bielsko-Biała 2009.
3. Cienciała T., *Historia Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle*, Wisła 2003.
4. Czyż R., Pasek Z., *Kościoty i wspólnoty religijne Wisły*, [w:] *Monografia Wisły*, t. 3, Ustroń 2008.
5. *400-lecie urodzin ks. Jerzego Trzanowskiego*, „Zwiastun”, R. 1992, Nr 7 (1 kwietnia), s. 104-105.
6. Dzwonek J., *Wisła w jarzmie hitlerowskim 1939-1945*, [Katowice] 1988.
7. *Kościoty cesarskiej „łaski”*, „Zwiastun”, R. 1999, Nr 2 (24 stycznia), s. 9-11.
8. Krop J., *Ks. bp dr Andrzej Wantuła w 25 rocznicę śmierci*, Wisła 2001.
9. Krop J., *Od Zameczku Habsburgów w Wiśle do Zamku-Rezydencji Prezydentów Rzeczypospolitej Polskiej*, Wisła, 2007.
10. Michejda F., *Dzieje Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim (od Reformacji do roku 1909)*, Katowice 1992.
11. Ochorowicz J., *Psychologia, pedagogika, etyka. Przyczynki do usiłowania naszego odrodzenia narodowego*, Warszawa 1917.
12. *Od diaspory reformacyjnego protestu w XVI w. do luteranizmu leśnych kaznodziei pietystycznych konwentykli XVIII stulecia*, [w:] „Kalendarz Ewangelicki”, Bielsko-Biała 1988.
13. Pasek Z., *Zasady wiary – słownik*, [w:] *Monografia Wisły*, t. 3, pod red. M. Kiereś, Ustroń 2008.
14. Pilch J., *Inne spojrzenie na fakty*, [w:] „Kalendarz Cieszyński” Cieszyn 1993, s. 50.
15. Pilch M., *„Leśne kościoły” w Beskidach*, „Ewangelik”, 2008, nr 2, s. 67-74.
16. Poloczkowa B., *Początki Wisły w świetle źródeł archiwalnych*, [w:] *Wisła [1593-1993. W czterechsetlecie powstania miejscowości*, p.z. pod red. W. Gojniczka i I. Panica., Cieszyn [1993].

17. Samiec K., *Z dziejów kościoła w Wiśle [1593]-1993. W czterech-setlecie powstania miejscowości*, [w:] „Zwiastun” 1981-1982.
18. Schirmeisen B., *Coś niecoś o dolinie Wisła Malinka*, Wisła 2001, s. 126.
19. Sosna W., *Leśne świątynie*, [w:] *Barwy luteranizmu na Śląsku Cieszyńskim. Wybór prac*, Katowice 2015.
20. Spyra J., *Śląsk Cieszyński w okresie 1653-1848*, Cieszyn 2012.
21. Spyra J., *Wisła. Dzieje beskidzkiej wsi do 1918 roku*, [w:] *Monografia Wisły*, t. 2, Wisła 2007.
22. Szarek J., *Formacja pobożności ewangelickiej na Śląsku Cieszyńskim i jej znaczenie dla tożsamości luteranizmu*, [w:] „Kalendarz Ewangelicki”, Bielsko-Biała 1988, s. 134-144.
23. Wantuła A., *Z przeszłości ewangelickiej szkoły w Wiśle*, Wisła 1934.
24. Zaci Wiślanie. *Słownik Biograficzny*, cz. I, Wisła 2000.
25. *Z historii Kościoła Ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim*, red. Tadeusz J. Zieliński, Katowice 1992.
26. *Żarliwy pasterz*, [w:] „Zwiastun”, Bielsko-Biała, nr 1 z 11 I 1998, s. 7-8.
27. Żerański M., *Śląsk Cieszyński. Od Bielska-Białej do Ostrawy*, Cieszyn 2012.
28. Żyszkowska B., *Okruchy wspomnień*, „Kalendarz Ewangelicki” 2005, Bielsko-Biała 2004, s. 85-93.

Strony internetowe

Kłaczek J., *Okres wiślański w życiu ks. Andrzeja Wantuły*, <http://old.luteranie.pl/pl/index.php?D=790> [dostęp 7 VII 2023].

Zbigniew Hojka – dr hab., prof. ucz.; od 1987 r. pracownik Uniwersytetu Śląskiego, obecnie na stanowisku profesora. Zainteresowania badawcze: historia Polski w pierwszej połowie XX w. ze szczególnym uwzględnieniem dziejów Śląska, historia Kościoła katolickiego, *savoir-vivre*. Email: zbigniew.hojka@us.edu.pl.

Radosław Kubus

ORCID 0000-0002-3320-9308

Łukasz Kępski

ORCID 0000-0003-1189-636X

Budowa pierwszej świątyni ewangelickiej w Nowym Dworze Gdańskim u schyłku XVIII wieku

Streszczenie: Celem artykułu jest możliwie pełne przedstawienie okoliczności, w jakich doszło do wzniesienia pierwszego prowizorycznego kościoła luterańskiego w Nowym Dworze Gdańskim (Tiegenhof). W tekście podjęto również próbę ustalenia czasu rozbioru zamku nowodworskiego wybudowanego w XVI wieku przez kupiecko-bankierską rodzinę Loitzów. Analiza źródeł pozwala stwierdzić, że jedno z zamkowych pomieszczeń było wykorzystywane przez miejscowych luteran już od 1773 roku. Od końca lat 70. XVIII wieku zamek nie nadawał się do użytku, dlatego dwóch żuławskich przedsiębiorców po długich pertraktacjach, zdecydowało się wznieść mały prowizoryczny dom modlitwy z materiałów pozyskanych z jego rozbioru. Obiekt został oddany do użytku 8 sierpnia 1784 roku i służył lokalnej społeczności wiernych jedynie do lat 30. XIX wieku, kiedy to został zastąpiony kościołem fachwerkowym, wzniesionym według projektu Ferdinanda von Bussego.

Słowa kluczowe: Prusy Królewskie, Pomorze, Żuławy Malborskie, Nowy Dwór Gdański, ewangelicy

Summary: Construction of the first Evangelical church in Nowy Dwór Gdański in the late 18th century

The aim of the article is to present as fully as possible the circumstances enclosing the erection of the first provisional Lutheran church in Nowy Dwór Gdański (Tiegenhof). The text also attempts to establish the time when the Nowy Dwór castle, built in the 16th Century by the merchant-banker Loitz family, was demol-

ished. An analysis of the sources makes it possible to conclude that one of the castle's rooms was used by local Lutherans as early as 1773. Since the late 1770s, the castle had become unusable, so two Żuławy entrepreneurs decided, after lengthy negotiations, to build a small makeshift house of prayer using materials obtained from demolition of the castle. The building was put into use on 8 August 1784 and served the local congregation only until the 1830s, when it was replaced by a fachwerk church, built according to a design by Ferdinand von Busse.

Keywords: Royal Prussia, Pomerania, Żuławy Malborskie, Nowy Dwór Gdański, Protestants

Początki Nowego Dworu Gdańskiego (niem. *Tiegenhof*) nierozzerwalnie związane są z rodziną Loitzów¹. Pochodzący ze Szczecina kupiecko-bankierski ród, w wyniku umiejętnie prowadzonej polityki matrymonialnej i królewskich nadań, wszedł w posiadanie dóbr ziemskich na Żuławach. W II połowie XVI wieku będący u szczytu swojej potęgi Loitzowie postanowili założyć w tym regionie siedzibę rodową. Prawdopodobnie początkowo mieściła się ona we wsi Lubieszewo². W latach 60. XVI wieku rozpoczęli natomiast intensywne zabiegi na rzecz budowy nowego centrum administracyjnego dla ich posiadłości na Żuławach. Takim miejscem stał się Nowy Dwór Gdański, w którym z inicjatywy

¹Na temat rodziny Loitzów zob. np.: J. Papritz, *Das Handelshaus der Loitz zu Stettin, Danzig und Lüneburg*, „Baltische Studien”, Nr 44, 1957, s. 73–94; E. Rymar, *Rycerskie (?) pochodzenie szczecińskiego i gdańskiego rodu kupiecko-bankierskiego Loitzów*, [w:] *Mieszczanie, wasale, zakonnicy*, red. B. Śliwiński, Malbork 2004, s. 173–204 („Studia z dziejów średniowiecza, nr 10”); idem, *Jeszcze o kamieńskich Loytsinach i szczecińskich Loitzach* [w:] *Komturzy, rajcy, żupani*, red. B. Śliwiński, Malbork 2005, s. 537–538 („Studia z dziejów średniowiecza, nr 11”); G. Simonini, *Archivbestände der Kaufmannbankiersfamilie Loitz. Stand und Perspektiven der Forschung*, [w:] *Geld, Prestige, Verantwortung. Bankiers und Banken als Akteure im wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Netzwerk im (Nordost-) Europa des 16.–20. Jahrhunderts*, Hrsg. von D. Feest, A. Lipińska, A. Pufelska, Kiel 2020, s. 331–352; H. Jeager, *Loitz*, [w:] *Neue Deutsche Biographie*, Bd. XV, Berlin 1987, S. 141–142; A. Lipińska, *Fugger des Nordens? Die Kaufmanns- und Bankiersfamilie Loitz als Kunstförderer und Vermittler im wirtschaftlich-kulturellen Netzwerk des Nord- und Ostseegebiets*, [w:] *Die maritime Stadt – Hafenstädte an der Ostsee vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Beiträge der 21. Tagung des Arbeitskreises deutscher und polnischer Kunsthistoriker und Denkmalpfleger in Gdańsk 18–21 September 2013*, Hrsg. T. Torbus, K. A. Wojtczak, Warszawa 2017, S. 231–254. Rodzinie Loitzów został poświęcony również cały 21 numer (2022 r.) czasopisma „Porta Aurea”.

²Miejscowość ta pojawia się w księgach rachunkowych Loitzów w 1570 roku pod nazwą „Ladepokoff” zob. R. Kubus, *Co czytali „ojcowie założyciele” Nowego Dworu Gdańskiego? Kilka słów o Loitzach i ich księgozbiórze*, „Prowincja. Kwartalnik społeczno-kulturalny Dolnego Powiśla i Żuław”, nr 3(49), 2022, s. 61. O Loitzach (Johann i Reinhold) wspomina księga podatkowa z roku 1563 roku zob. Archiwum Państwowe w Toruniu [dalej APT], Kat II, VI–2, s. 101 (*Revidierte Abgaben – General Taxe für Polen und Preussen*, 1563) a także lustracje województw malborskiego i chełmińskiego z lat 1565 i 1570 zob. *Lustracja województw malborskiego i chełmińskiego 1565*, wyd. S. Hoszowski, Gdańsk 1961, s. 86; *Lustracja województw malborskiego i chełmińskiego 1570*, wyd. S. Hoszowski, Gdańsk 1962, s. 53–55.

Loitzów w 1570 roku wybudowano zamek³. Przez kolejne dziesięciolecia budynek stanowił siedzibę kolejnych zarządców ekonomii nowodworskiej, nazywanej również ekonomią tygenhofska⁴.

Pomimo znacznej liczby źródeł zarówno o charakterze kartograficznym, jak i narracyjnym, do dziś nie powstało żadne opracowanie architektoniczno-urbanistyczne czy też historyczne, poświęcone zamkowi nowodworskiemu⁵. Poza pojedynczymi wzmiankami rozproszonymi w literaturze przedmiotu zasadniczo niewiele wiadomo na temat wyglądu budynku. Na lata 1650–1659 datowany jest plan dóbr zamkowych, który obok obrazu znajdującego się w Lubieszewie do dziś stanowi jedno z niewielu wyobrażeń ikonograficznych nowodworskich zabudowań dworskich⁶. W latach 60. XVII wieku miała miejsce lustracja województw chełmińskiego, pomorskiego i malborskiego⁷. Niestety dotychczas nie udało odnaleźć sporządzonego wówczas opisu zamku. Dzięki osobie Abrahama Hartwicha wiemy nieco o znajdującym się przy nim sadzie oraz o jego wnętrzu. Kronikarz wspomina bowiem, że w jednej

³Do dziś dokładnie nie wiadomo, jak wyglądała wzniesiona przez Loitzów budowla. Na podstawie zachowanej w Riksarkivet w Sztokholmie mapy pochodzącej z połowy XVII wieku można przypuszczać, że nowodworski zamek wybudowany został jako *palazzo in fortezza*. Ten typ budowli stanowił formę pośrednią pomiędzy średniowiecznymi warowniami, a pełniącymi funkcje rezydencji dworami. Loitzowie wzniesli go na niewielkiej wyspie. Sam zamek posiadał cztery wieże i otoczony był fosą, co potwierdzało jego warowny charakter. Obok zamku powstało zaplecze gospodarcze m.in. ze stajnikami oraz niewielką destylarnią/browarem. Na temat budowy zamku zob. Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska [dalej PAN BG], Ms. 1432 IV, s. 244 (*Specification Aller Städte, Schlösser und Dörffer in Preußen*); APT, 9836, k. 23v. (*Christian Lachmann, Der Gross- und Kleinwerderschen Anordnung bey der Eys-Recht und Dammarbeit, 1671–1676*); D. Runaw, *Historia und einfeltige beschreibung des grossen dreizehnenjährigen Kriegs in Preussen, im Jar Christi 1454 angefangen . . . Zu ende werden erzelet . . . alle Stedt und Schlösser im Lande Preussen, etc.*, Wittenberg, 1582, s. 228. W artykule autorzy będą stosować naprzemiennie terminy „zamek” i „dwór” przy czym to pierwsze określenie należy traktować w sposób węższy, jako jeden z budynków wchodzących w skład zabudowań dworskich.

⁴Szerzej na temat dziejów ekonomii nowodworskiej zob. A. Steiniger, *Geschichte der Ökonomie Tiegenhof. Eine siedlungsgeschichtliche Untersuchung*, Danzig [b.r.w.]; P. Collmer, *Verwaltungste Vielfalt. Die königlichen Tafelgüter in Polen-Litauen, 1697–1763*, Stuttgart 2022, S. 168–170 („Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa”, Bd. 90). W kontekście mennonitów o dziejach ekonomii nowodworskiej pisał Wilhelm Mannhardt zob. W. Mannhardt, *Die Wehrfreiheit der Altpreussischen Mennoniten*, Marienburg 1863, s. 73–104. Warto też zwrócić uwagę na kilka prac popularnonaukowych podejmujących tą tematykę zob. Ł. Kępski, *Historia herbu nowodworskiego*, Nowy Dwór Gdański 2015, s. 4–7; R. Klim, J. Wcisła, *Z dziejów Nowego Dworu Gdańskiego & Mennonici w okolicach Nowego Dworu Gdańskiego*, Nowy Dwór Gdański 1995, s. 13–20; G. Gola, M. Opitz, *Tiegenhof/Nowy Dwór Gdański*, Nowy Dwór Gdański 2001.

⁵Obecnie zagadnieniem tym w ramach dysertacji doktorskiej poświęconej ekonomii nowodworskiej w XVIII w. zajmuje się Łukasz Kępski. Praca powstaje na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu pod kierunkiem prof. dr hab. Jacka Wijaczki.

⁶Riksarkivet Stockholm, 754/2/XV, *Tijen Hof el. Weijers Hof. [Plan. 1600-t. Mitt.]*.

⁷*Opis królewsczyzn w województwach chełmińskim, pomorskim i malborskim w roku 1664*, wyd. J. Paczkowski, Toruń 1938, s. 391.

z zamkowych sal znajdował się odmalowany ogromny jeleni. Upolowane zwierzę zostało 21 sierpnia 1715 roku przetransportowane z Orłowa do siedziby zarządcy ekonomii, gdzie postanowiono je uwiecznić po wsze czasy⁸. Dwa najdokładniejsze znane opisy nowodworskiego zamku pochodzą z inwentarzy dóbr sporządzonych w pierwszej połowie XVIII wieku. Pierwszy z nich powstał w 1717 roku, kiedy to zamek znajdował się jeszcze w rękach rodziny Sobieskich⁹. Drugi dokument pochodzi z 1747 roku, w tym czasie zamkiem, jak i dobrami nowodworskimi zarządzały Kanoniczki Warszawskie. Czytamy tam między innymi: „Zamek lub Pałac iest cale murowany pod dachowką Holenderską lub starą ale jeszcze z większey części dobrą nad Gzymsami y gdzie się dach spaia szesc Rynnów miedzianych iuz starych y reparacyi wielkiey potrzebujących”¹⁰. Już ten krótki opis pozwala przyjąć, że w latach 40. XVIII wieku budowla nie była w najlepszym stanie technicznym.

W wyniku pierwszego rozbioru Polski państwo pruskie przejęło zamek nowodworski, wypłacając w późniejszym terminie Kanoniczkom odszkodowanie w kwocie ponad 47 tys. talarów¹¹. Jak wyglądała sytuacja zamku po 1772 roku? W tym miejscu pojawiają się w literaturze rozbieżności. W polskich opracowaniach wskazuje się, że w 1784 roku jedno z pomieszczeń zamkowych zaadaptowano na potrzeby lokalnej wspólnoty luterańskiej, która urządziła sobie w nim salę modlitw¹². Podobne lub nieco ostrożniejsze sądy można znaleźć również w literaturze niemieckiej¹³. Jedynie Ludwik Rhesa, który żył i tworzył najbliżej

⁸A. Hartwich, *Geographisch-Historische Landes-Beschreibung derer dreyen im Pohnischen Preussen liegenden Werdern...*, Königsberg 1722, S. 37–38, 43; A. F. Violét, *Neringia oder Geschichte der Danziger Nehrung*, Danzig 1864, s. 180–181.

⁹Narodowe Archiwum Historyczne Białorusi w Mińsku [dalej NAHB], fond. 694, op. 2, nr 8759. (*Inwentarz dworu tyenhoffskego w tymże stanie tak się teraz...*, 1717).

¹⁰Archiwum Główne Akt Dawnych [dalej AGAD], sygn. II 202, k. 10 (*Inwentarz Ekonomy Nowodworskiej alias Tygenhofskej...*, 1747).

¹¹M. Bär, *Westpreußen unter Friedrich dem Großen*, Bd. 2, Leipzig 1909, S. 545; P. Czaplewski, *Senatorowie świeccy, podskarbiowie i senatorowie Prus Królewskich, 1454–1772*, Toruń 1921, s. 149.

¹²G. Gola, M. Opitz, op. cit., s. 27; J. Wiśniewski, *Kościoty i pałace na terenie bylej diecezji pomiezańskej 1243–1821*, Cz. 1, Elbląg 1999, s. 308; P. Birecki, *Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich*, Toruń 2014, s. 88; W. Zawadzki, *Żuławy Malborskie i Elbląskie 1772–1945. Perspektywa społeczno-religijna*, Pelplin 2021, s. 210.

¹³R. Zacharias, *Evangelische Kirchengeschichte für die Stadt Marienburg 1526 bis 1945*, Münster 2019, s. 533–534; A. Steiniger, op.cit., s. 105; B. Schmidt, *Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Marienburg*, Danzig 1919, s. 358.

opisywanych wydarzeń, przedstawił nieco bardziej rozbudowane okoliczności sprawy. Otóż królewiecki profesor wskazywał, że król pruski tuż po I rozbiorze podarował zamek miejscowym luteranom. Ponieważ nie mieli oni jednak środków na jego rozbiórkę i wzniesienie nowego kościoła, zamek został wystawiony na sprzedaż, a uzyskany z jego rozbiórki materiał budowlany miał być częściowo przeznaczony na budowę pierwszego kościoła luterńskiego w tej miejscowości¹⁴. Analiza materiału źródłowego przeprowadzona na potrzeby niniejszego tekstu jednoznacznie dowodzi, że jest to sąd najbliższy prawdzie. Niejasne okoliczności powstania pierwszej świątyni luterńskiej w Nowym Dworze Gdańskim sygnalizował w ostatnim czasie, na łamach popularnonaukowego kwartalnika „Prowincja”, Radosław Kubus¹⁵.

W berlińskich archiwach zachował się niezwykle cenny materiał źródłowy, który rzuca nieco więcej światła na okoliczności powstania pierwszej świątyni luterńskiej w Nowym Dworze Gdańskim¹⁶. Dowiadujemy się z niego, że zamek nowodworski został udostępniony miejscowej gminie luterńskiej od razu po I rozbiorze. Od 1773 roku w największej sali zamkowej co niedziele odbywały się nabożeństwa, natomiast znajdująca się w budynku kaplica katolicka stała nieużywana. Kazania wygłaszał, czy raczej odczytywał, miejscowy nauczyciel szkolny. Powodem, dla którego władze Zachodniopruskiej Kamery Wojennej i Domen w Kwidzynie zgodziły się ulokować w sali zamkowej prowizoryczny kościół luterński, było to, że najbliższe świątynie w Marynowach i Lubieszewie znajdowały się w odległości ok. 6 km od Nowego Dworu Gdańskiego. W związku z tym ludzie starsi, szczególnie w czasie niepogody mieli problem, aby dotrzeć na organizowane tam nabożeństwa¹⁷. Mieszkańcy no-

¹⁴L. Rhesa, *Kurzgefaßte Nachrichten von allen seit der Reformation an den evangelischen Kirchen in Westpreussen angestellten Predigern auf Veranstaltung des Königlichen Consistoriums*, Königsberg 1834, s. 216–217.

¹⁵R. Kubus, *Niejasne początki kościoła ewangelickiego w Nowym Dworze Gdańskim*, „Prowincja. Kwartalnik społeczno-kulturalny Dolnego Powiśla i Żuław”, nr 4 (46), 2021, s. 66–71.

¹⁶Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz [dalej GStA] II. HA GD, Abt. 9, Polizeiverwaltung Tit. 82 Sekt. 2 Nr 15. (*Verkauf der Materialien vom baufälligen alten Schloss in Tiegenhof. Gesuch der dortiger lutherischen Gemeinde hinsichtlich kostenfreier Überlassung dieser Materialien zum Bau einer Kirche und Schule, 1777–1780*); Evangelisches Zentralarchiv in Berlin [dalej EZA] 980/6785, k. 211–225 (*Sonstige Verzeichnisse, 1777–1832*).

¹⁷„(...) die Evangelische Kirchen, als Marjenau und Ladekopp auf 3/4 Meilweges von uns entfernt sind, und Alte Leute besonders bei schlimmen Wetter unmöglich zu Fuß dahin gelangen können”. Ibidem, s. 2.

wodworskiej wspólnoty luterańskiej w piśmie z 2 lipca 1777 roku błagali władze pruskie, aby nadal wolno było im wykorzystywać XVI-wieczny zamek na swoje potrzeby. W prowizorycznym kościele odbywały się nie tylko nabożeństwa, ale także chrzty oraz śluby, na które ze względu na brak miejscowego pastora ściągano w tym celu kaznodziejów z okolicznych wsi¹⁸.

W rezolucji ministerialnej z 19 lipca tego samego roku przychylnie odniesiono się do przedłożonej przez gminę luterańską prośby, pozwalając na dalsze odprawianie nabożeństw w przeznaczony do tego sali zamkowej¹⁹. Było to jednak rozwiązanie tymczasowe. Już kilka miesięcy później (grudzień 1777 roku) wskazywano bowiem, że budowla popada w coraz większą ruinę, przez co odbywające się tam nabożeństwa zagrażają życiu i zdrowiu wiernych. Co więcej, zamek był systematycznie rozkradany. Zabierano z niego cegły, drewniane belki, elementy żelazne, a przede wszystkim cenne miedziane płyty, które znajdowały się na dachu budynku. Z tego względu w 1779 roku podjęto decyzję o zlicytowaniu obiektu. Zwycięzca zobowiązywał się do nieodpłatnego przekazania części cegieł z rozbiórki zamku na remont browaru i budynku będącego własnością urzędu nowodworskiego. Do licytacji, która odbyła się 1 września 1799 roku, stanęło kilka osób. Byli to: pisarz urzędowy Störmer, Michael Reinhold Ladewick z miejscowości Dębina, Penner z Cyganka, menonita Peter Penner z Rothenbude na małych Żuławach Malborskich, Broeske, urzędnik domenalny Westphal, budowniczy Müller oraz Friese z Cyganka²⁰. Przetarg wygrali soltys Dębiny Michael Reinhold Ladewick oraz Peter Penner z Rothenbude, którzy zaoferowali za zamek kwotę 1330 talarów. Zwycięscy mieli zapłacić wylicytowaną sumę w dwóch ratach, z czego druga rata miała zostać uiszczona w maju 1780 roku²¹.

Licytacja została jednak unieważniona na wniosek przedstawicieli luterańskiej gminy wyznaniowej. Powodem było powołanie się przez

¹⁸Ibidem, s. 2.

¹⁹Ibidem, s. 3.

²⁰Ibidem, s. 6–8.

²¹„wobei sich Licitanten engagiren den ersten Termin auf Lichtmeß und den zweiten auf den Monat Mai 1780 zu bezahlen auch die noch zu Instandsetzung des Brau-Hauses und Deputanten Wohnung nöthigen Ziegel von dem alten Schloß ohne Entgelt vorbehalten zu laßen”. Ibidem, s. 7–8.

mieszkańców na pismo ministerialne z 19 lipca 1777 roku, w którym zapewniano im możliwość niezakłóconego korzystania z pomieszczenia zamkowego. Społeczność luterańska domagała się, aby zamek został jej przekazany nieodpłatnie. Na swojego przedstawiciela gmina początkowo wybrała urzędnika Westphala, któremu chciała odstąpić zamek pod warunkiem, że ten zgodnie z przygotowanym w międzyczasie przez budowniczego Müllera operatem szacunkowym, dokona zaadaptowania (Aptirung) jego części na dom modlitwy oraz wzniesie budynek szkoły i mieszkanie dla nauczyciela. Świątynia w założeniach miała mieć 48 stóp długości oraz 47 stóp szerokości i pomieścić 400 osób. Cały koszt inwestycji według przygotowanych przez Müllera szacunków miał się zamknąć w kwocie 1173,75 talarów, z czego przerobienie części zamku na dom modlitwy budowniczy szacował na nieco ponad 846 talarów²². Peter Penner i jego wspólnik Michael Reinhold Ladewick, w przypadku unieważnienia licytacji, także zgłosili chęć realizacji inwestycji. W zamian za materiał uzyskany z rozbiórki zamku zobowiązywali się do wzniesienia domu modlitwy oraz budowy szkoły i mieszkania dla nauczyciela. Starania przedsiębiorców poparło dwóch przedstawicieli gminy luterańskiej, tj. George Eppen oraz Michael Lipcke. Mężczyźni wcześniej opowiedzieli się za realizacją inwestycji przez urzędnika Westphala, jednak jak zeznali w załączonym protokole, uczynili to bardziej ze strachu, aniżeli z przekonania, że urzędnik wykona projekt szybko i bez dodatkowych kosztów²³.

Przeciągające się dyskusje nad tym, komu powierzyć realizację przedsięwzięcia, miała rozstrzygnąć nowa licytacja. Zanim do niej doszło, zamek znacząco stracił na wartości. Pomimo wystawionej przez Pennera i Ladewicka na własny koszt straży, która strzegła zamku przed złodziejami, nie udało się zapobiec kolejnym rabunkom obiektu. Od momentu licytacji do marca 1780 roku z zamku skradziona została niemal połowa miedzianych płyt (ze 102 płyt pozostało ich 57) oraz inne mniej lub bardziej wartościowe materiały o szacunkowej wartości 300 talarów.

²²„Zu Aptirung eines Betthauses, von einem Theil des alten Schloßes 48 Fuß lang 47 Fuß breit mit einer Empor Kirche zu Thiegenhoff—846,62 Rthlr.” Ibidem, s. 9–11.

²³Ibidem, s. 12.

Z tego względu żuławscy przedsiębiorcy zmienili warunki oferty. W zamian za uzyskanie materiału z rozbiórki obiektu zgodzili się wznieść dom modlitwy, ale pod warunkiem pomniejszenia wymiarów świątyni, która zamiast 47 stóp miała mieć 40 stóp szerokości²⁴.

Na drugą licytację, która odbyła się w 7 marca 1780 roku stawili się jedynie przedsiębiorcy Penner i Ladewick. Zależało im na realizacji inwestycji, albowiem ponieśli już znaczne wydatki, do których zaliczało się opłacenie straży strzegących zamku przed jego doszczętnym rozgrabieniem, odbywanie podróży służbowych oraz inne różnego rodzaju drobne usługi²⁵.

Podczas licytacji oferenci wskazywali dodatkowo na błędy w operacie szacunkowym budowniczego Müllera, który znacznie zaniżał ceny materiałów. Prosimi zarazem, aby w trakcie budowy zezwolono im na swobodne korzystanie z mostu zamkowego w celu transportu materiałów budowlanych oraz aby lokalni mieszkańcy zostali zobowiązani do plantowania terenu zamkowego²⁶.

W rezolucji ministerialnej z 29 kwietnia 1780 roku, wystosowanej przez von Gandiego do prowincji Zachodniopruskiej wskazywano, że projekt musi być zrealizowany według pierwotnego planu. Dom modlitwy miał mieć zatem 48 stóp długości i 47 stóp szerokości z kolei budynek szkoły 26 stóp długości i 25 stóp szerokości. W przypadku zaakceptowania warunków umowy przedsiębiorcom miał zostać nieodpłatnie przekazany materiał z rozbiórki zamku. Brak akceptacji powodował zaś, że realizacja inwestycji miała zostać przekazana do realizacji urzędnikowi Westphalowi²⁷. Najwyraźniej Ladewick oraz Penner zaakceptowali przedłożone warunki, bowiem reskryptem z 19 czerwca 1780 roku otrzymali prawo do nieruchomości²⁸.

Budowa trwała trzy lata. Ukończony w 1783 roku dom modlitwy był ostatecznie niezgodny z planem budowniczego Müllera, za co na przedsiębiorców nałożono karę w wysokości 300 talarów²⁹. Za pieniądze

²⁴Ibidem, s. 16–17.

²⁵Ibidem, s. 18–19.

²⁶Ibidem, s. 19.

²⁷Ibidem, s. 23.

²⁸R. Kubus, *Niejasne początki kościoła...*, s. 69.

²⁹Archiwum Państwowe w Gdańsku [dalej APG] 492/1604, s. 53–54. (*Beschreibung der entstan-*

z odszkodowania zakupiono budynek przeznaczony na mieszkanie organisty, a zarazem nauczyciela³⁰. Oficjalna konsekracja nowej świątyni odbyła się 8 sierpnia 1784 roku. Pierwszym nowodworskim pastorem powołanym na urząd 30 lipca 1784 roku został Christian Andreas Vanselow³¹. Konsekracji nowodworskiej świątyni dokonał kaznodzieja z Nowego Stawu Daniel Friederich Bobrick. Trudno jednoznacznie wskazać, co stało się pozostałym materiałem z rozbiórki zamku. W parafialnej kronice prowadzonej przez kaznodzieję Vanselowa znajduje się lakoniczna wzmianka o tym, że jeden z dwójki przedsiębiorców realizujących inwestycję, tj. Michael Reinhold Ladewick, wybudował sobie w Dębiniu z cegieł pozyskanych z rozbiórki obiektu piękny dworek³².

Wzniesiony przez Pennara i Ladewicka dom modlitwy z pewnością był budowlą prowizoryczną, która nie odpowiadała potrzebom lokalnej gminy luterańskiej. Niestety najprawdopodobniej nie zachowały się żadne źródła ikonograficzne, które ukazywałyby wygląd obiektu. Wiemy jedynie, że wewnątrz nie było ołtarza. Mieściło się tam jedynie kilka ław, niewielka empora oraz solidna ambona³³. Wkrótce świątynia zyskała organy kościelne, które po raz pierwszy rozbrzmiały podczas uroczystości Zesłania Ducha Świętego w 1803 roku. Wartość inwestycji, którą zrealizował zamieszkały w miejscowości Altendorf (dzisiejsza część Nowego Dworu Gdańskiego) mennonita Johan Unger, wyniosła 500 talarów³⁴.

Ziemia na której posadowione zostały dom modlitwy i pastorówka, nie była własnością gminy luterańskiej, została jej natomiast oddana w wieczystą dzierżawę. W związku z tym miejscowi luteranie musieli

denen ersten Kirche zu Tiegenhoff).

³⁰„(...) wiewohl nicht anschlagsmäßig realisirten, weswegen sie auch hernach mahls nach einer Geldbuße von Dreyhundert Reichstaler erlegen mußten. Wofür die jetzige Organisten und Schulwohnung in Tiegenhoff erkauffet wurde.” Ibidem.

³¹Szerzej na temat Christiana Andreasa Vanselowa zob. L. Rhesa, op.cit., s. 216–217; R. Kubus, *Niejasne początki kościoła...*, s. 69–70.

³²„Ladewick hat sich einen schönen Hof von die Ziegeln des Schlosses im Eichwald mauern lassen.” R. Kubus, *Niejasne początki kościoła...*, s. 70, EZA 980/6785, k. 211–225 (*Sonstige Verzeichnisse, 1777–1832*).

³³„Im innern derselben waren nur einige wenige Bänken, kein Altar, ein ganz kleines Chor, aber eine recht gutte Cantzel APG 492/1604, s. 53–54.

³⁴„[...] Wurde auch im Jahr 1803 die Orgel fertig, welche zuerst am ersten Pflingstfeste 1803 gebraucht und zum Gottesdienstlicher Gebrauch geweiht wurde. EZA 980/6785, k. 220. Por. R. Kubus, *Niejasne początki kościoła...*, s. 70.

corocznie uiszczać za nią opłatę w wysokości 4 talarów³⁵. Finansami kościoła poza kaznodzieją zawiadywali prowizorzy kościelni (Kirchenvorsteher). Pierwszymi tego rodzaju urzędnikami w gminie byli przysięgli wałowy David Plettner, handlarz wyrobami ze skóry Isaac Truppner, powroźnik Gottlieb Leuteritz oraz szyper Martin Lehr³⁶.

Kościół w Nowym Dworze Gdańskim uzyskiwał dochody z datków i kolekt, opłat za miejsce w ławach kościelnych oraz należności pobieranych m.in. za chrzty, śluby i pogrzeby³⁷. Te ostatnie pobierano według z góry ustalonej taksy. Przykładowo za udzielenie ślubu pastor pobierał opłatę w wysokości 1 talara, za zapowiedzi 54 grosze, za chrzest w zależności od zamożności ojca chrzczonego dziecka od 36 do 18 groszy, za nabożeństwo pogrzebowe 1,30 talara, za mowę pogrzebową (Parentation) 60 groszy, za pochód w kondukcje żałobnym 30 groszy³⁸. Łącznie roczne dochody kościoła oscylowały w granicach 300–400 talarów³⁹.

Poza Nowym Dworem Gdańskim miejscowemu kościołowi luterańskiemu podlegały również następujące wsie: Stobiec, Haberhorst, Altendorf, Tujsk, Cyganek, Platenhof, Cyganka, Tiegerweide, Żelichowo, Petershägenefeld, Pletzendorf, Reinland. Zamieszkujący je luteranie zobowiązani byli uiszczać odpowiednie opłaty na rzecz kościoła⁴⁰.

Prowizoryczny dom modlitwy służył gminie luterańskiej przez kolejne kilkadziesiąt lat. Dopiero w połowie lat 20. XIX wieku zaczęto podejmować zabiegi na rzecz budowy nowej świątyni. W 1826 roku do Berlina napłynęły pierwsze projekty nowego kościoła, odrzucone jednak przez Karla Friedricha Schinkla. Niemiecki architekt w 1827 roku sam zdecydował się stworzyć plan budowy świątyni, który nawiązywał do projektu kościoła ewangelickiego w Eller koło Düsseldorfu (il. 1). Jego realizacja okazała się jednak zbyt kosztowna, w związku tym ostatecznie zdecydowano się wybudować nową świątynię według projektu Ferdinanda von Bussego, który inspirował się z kolei fachworkowym

³⁵APG 492/1604, s. 53–54; EZA 980/6785, k. 211–225; R. Kubus, *Niejasne początki kościoła...*, s. 70.

³⁶EZA 980/6785, k. 217–218; R. Kubus, *Niejasne początki kościoła...*, s. 70.

³⁷APG 492/1604, s. 53–54; R. Kubus, *Niejasne początki kościoła...*, s. 70.

³⁸EZA 980/6785, k. 222.

³⁹APG 492/1604, s. 53–54.

⁴⁰EZA 980/6785, k. 221–222; R. Kubus, *Niejasne początki kościoła...*, s. 70.

kościółem w Człopie⁴¹.

Najpewniej w okolicach 1830 roku nastąpiła rozbiórka dotychczasowego domu modlitwy. W latach 1831–1832 wzniesiono zaś nowy kościół luterański pod wezwaniem św. Elżbiety. Konsekracja świątyni odbyła się 10 czerwca 1832 roku, nie natomiast w uroczystość Zesłania Ducha Świętego 1833 roku, jak do niedawna powszechnie wskazywano w literaturze⁴². Ceremonię poprowadził pastor Johann Ludwig Grzywacz w asyście pastora Georga Heinricha Ferdinanda Nesselmanna z Kmiecin. Wydarzenie swoją obecnością uświetnili m.in. prezes miejscowego sądu Wiebe, urzędnik Rhenius, prowizorzy kościelni oraz zgromadzony tłum⁴³. Neoklasycystyczny kościół ze względów oszczędnościowych posadowiono na fundamentach dawnego zamku Loitzów⁴⁴.

Koszt inwestycji wyniósł 6557 talarów, z czego 4000 talarów było darem od Fryderyka Wilhelma III, zaś pozostałe środki zgromadzono głównie dzięki datkom ze strony miejscowych luteran i mennonitów⁴⁵.

Świątynię wzniesiono na planie prostokąta, z wyraźnie wydzielonym prezbiterium i masywną wieżą od strony zachodniej (il. 2). Jej wyposażenie pochodziło częściowo ze starego prowizorycznego kościoła. Na zachodniej emporze znajdował się klasycyzujący prospekt organowy. Przed ołtarzem wisiał model trójmasztowca. Na masywnej wieży kościoła zawieszono dwa dzwony, które były darem od króla pruskiego. Znajdowały się na nich pruskie orły oraz napis „Berlin 1833”⁴⁶. Podobnej świątyni miejscowi katolicy doczekali się dopiero na początku lat 50. XIX wieku.

Wzniesiony w latach 30. XIX wieku kościół ewangelicki, służył miejscowej wspólnocie aż do czasów II wojny światowej. Nowa powojenna rzeczywistość i idąca za nią zmiana struktury społecznej mieszkańców Żuław, odcisnęły również piętno na krajobrazie. Zarówno społeczny, jak i polityczny klimat nie sprzyjał trosce o pozostawione po Niemcach

⁴¹P. Birecki, op. cit., s. 88; R. Kubus, *Niejasne początki kościoła...*, s. 70.

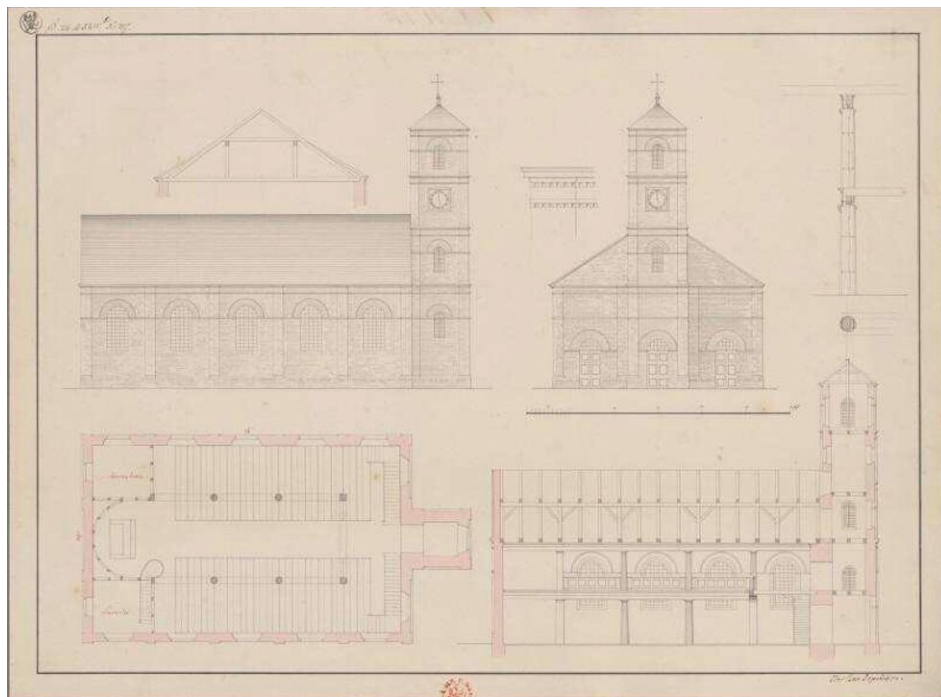
⁴²W. Zawadzki, op. cit., s. 210.

⁴³EZA 980/6785, k. 219–224; R. Kubus, *Niejasne początki kościoła...*, s. 70.

⁴⁴L. Kępski, *450 lat Nowego Dworu Gdańskiego. Wystawa*, <https://spark.adobe.com/page/Bxz36p4wPwKNz> [dostęp: 15.06.2024 r.].

⁴⁵R. Kubus, *Niejasne początki kościoła...*, s. 71.

⁴⁶P. Birecki, op. cit., s. 88; B. Schmidt, op. cit., s. 358; R. Kubus, *Niejasne początki...*, s. 71.



Il. 1: Projekt kościoła ewangelickiego w Nowy Dworze Gdańskim z 1827 roku autorstwa Karla Friedricha Schinkela. Źródło: Kupferstichkabinett, Staatliche Museen zu Berlin, sign. SM 44e.207.

dziedzictwo kulturowe. Szczególnie w tych miejscowościach, w których równolegle istniały obok siebie kościoły katolicki i ewangelicki, ten drugi stawał się z reguły obiektem szabru oraz dewastacji ze strony nowych osadników, co z kolei po pewnym czasie skłaniało władze do wydania decyzji o jego rozbiórce. Taki los nie ominął poewangelickiego kościoła w Nowym Dworze, który w 1953 roku częściowo rozebrano, a jego piwnice zasypano kilka lat później⁴⁷. Pochodzące z XVI wieku piwnice zamkowe, przykrywa dziś boisko należące do jednej ze szkół podstawowych działających w miasteczku. Miejmy nadzieje, że w przyszłości uda się odsłonić i przebadać te ruiny, stanowiące świadectwo kilkusetletniej historii miejscowości⁴⁸.

⁴⁷J. Wiśniewski, op. cit., s. 308; R. Kubus, *Niejasne początki kościoła...*, s. 71.

⁴⁸R. Kubus, *Niejasne początki kościoła...*, s. 71.



Il. 2: Widok na wieżę dawnego kościoła ewangelickiego w Nowym Dworze Gdańskim. Źródło: Archiwum Klubu Nowodworskiego.

Niniejszy tekst stanowi próbę ukazania okoliczności budowy pierwszego kościoła luterańskiego w Nowym Dworze Gdańskim. Przeprowadzona przez autorów analiza źródłowa, pozwala jednoznacznie stwierdzić, że w dotychczasowej literaturze funkcjonuje uproszczony, bądź nawet fałszywy obraz początków budowy świątyni⁴⁹. Wskazuje się tam bowiem, że 8 sierpnia 1784 roku jedno z pomieszczeń zamkowych zostało przeznaczone na potrzeby lokalnej wspólnoty luterańskiej. Tymczasem z analizy źródeł wynika, że takie pomieszczenie istniało w zamku nowodworskim przynajmniej od 1773 roku. Dnia 8 sierpnia 1784 roku wybudowano natomiast z materiałów pochodzących z rozbiórki XVI-wiecznego obiektu nową, prowizoryczną świątynię, która przetrwała do lat 30. XIX wieku, kiedy to wybudowano nowy kościół, według projektu Ferdinanda von Bussego. Przedstawione w tekście początki budowy pierwszego kościoła ewangelickiego w Nowym Dworze Gdańskim mają fundamentalne znaczenie dla dziejów miejscowości, bowiem to właśnie w tym czasie zapada decyzja o rozbiórce jednego z symboli Nowego

⁴⁹Zob. przyp. 12.

Dworu Gdańskiego, tj. znajdującego się do dziś w herbie miasteczka zamku⁵⁰. Bliższe okoliczności jego rozbiórki, a następnie budowy prowizorycznego domu modlitwy niezgodnego z przyjętym przez władze ministerialne projektem budowniczego Müllera, z pewnością wymagają w przyszłości weryfikacji oraz uszczegółowienia. Przede wszystkim należałoby jednak podjąć badania architektoniczno-archeologiczne nad zachowanymi w ziemi fundamentami zamku, a zarazem kościoła. Tego rodzaju interdyscyplinarne studia, mogłyby przynieść szereg odpowiedzi na pytania dotyczące nie tylko okresu końca XVIII i początków XIX wieku, ale przede wszystkim początków samego Nowego Dworu Gdańskiego.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz [GStA]:
II. HA GD, Abt. 9, Polizeiverwaltung Tit. 82 Sekt. 2 Nr 15. (*Verkauf der Materialien vom baufälligen alten Schloss in Tiegenhof. Gesuch der dortiger lutherischen Gemeinde hinsichtlich kostenfreier Überlassung dieser Materialien zum Bau einer Kirche und Schule*, 1777–1780)

Evangelisches Zentralarchiv in Berlin [EZA]:
980/6785 (*Sonstige Verzeichnisse*, 1777–1832).

Riksarkivet Stockholm [RA]
754/2/XV, *Tijen Hof el. Weijers Hof. [Plan. 1600-t. mitt.]*

Narodowe Archiwum Historyczne Białorusi w Mińsku [NAHB]
fond. 694, op. 2, nr 8759. (*Inwentarz dworu tyenhoffskego w tymże stanie tak się teraz...*, 1717).

Archiwum Główne Akt Dawnych [AGAD]:
sygn. II 202 (*Inwentarz Ekonomy Nowodworskiej alias Tygenhoffskej...* 1746).

⁵⁰Szerzej o herbie Nowego Dworu Gdańskiego zob. Ł. Kępski, op. cit., passim.

Archiwum Państwowe w Toruniu [APT]:

Kat II, sygn. VI-2, (*Revidierte Abgaben – General Taxe für Polen und Preussen*, 1563).

sygn. 9836 (*Christian Lachmann, Der Gross- und Kleinwerderschen Anordnung bey der Eys-Recht und Dammarbeit*, 1671–1676).

Archiwum Państwowe w Gdańsku [APG]:

492, sygn. 1604, s. 53–54. (*Beschreibung der entstandenen ersten Kirche zu Tiegenhoff*).

Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska [PAN BG]:

sygn. Ms. 1432 IV, s. 240–244 (*Specification Aller Städte, Schlösser und Dörffer in Preußen*).

Źródła drukowane

1. Bär M., *Westpreußen unter Friedrich dem Großen*, Bd. 2, Leipzig 1909.
2. Hartwich A., *Geographisch-Historische Landes-Beschreibung derer dreyen im Pohnischen Preussen liegenden Werdern...*, Königsberg 1722.
3. *Lustracja województw malborskiego i chełmińskiego 1565*, wyd. S. Hoszowski, Gdańsk 1961.
4. *Lustracja województw malborskiego i chełmińskiego 1570*, wyd. S. Hoszowski, Gdańsk 1962.
5. *Opis królewszczyn w województwach chełmińskim, pomorskim i malborskim w roku 1664*, wyd. J. Paczkowski, Toruń 1938.
6. Runaw D., *Historia und einfeltige beschreibung des grossen dreizehenjeringen Kriegs in Preussen, im Jar Christi 1454 angefangen ... Zu ende werden erzelet ... alle Stedt und Schlösser im Lande Preussen, etc .*, Wittemberg, 1582.

Literatura przedmiotu

1. Birecki P., *Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich*, Toruń 2014.
2. Collmer P., *Verwaltete Vielfalt. Die königlichen Tafelgüter in Polen-*

- Litauen, 1697–1763*, Stuttgart 2022 („Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa”, Bd. 90).
3. Czaplewski P., *Senatorowie świeccy, podskarbiowie i senatorowie Prus Królewskich, 1454–1772*, Toruń 1921.
 4. Gola G., Opitz M., *Tiegenhof/Nowy Dwór Gdański*, Nowy Dwór Gdański 2001.
 5. Jeager H., *Loitz*, [w:] *Neue Deutsche Biographie*, Bd. XV, Berlin 1987, S. 141–142.
 6. Kępski Ł., *Historia herbu nowodworskiego*, Nowy Dwór Gdański 2015.
 7. Klim R., Wcisła J., *Z dziejów Nowego Dworu Gdańskiego & Mennonici w okolicach Nowego Dworu Gdańskiego*, Nowy Dwór Gdański 1995.
 8. Kubus R., *Co czytali „ojcowie założyciele” Nowego Dworu Gdańskiego? Kilka słów o Loitzach i ich księgozbiórze*, „Prowincja. Kwartalnik społeczno-kulturalny Dolnego Powiśla i Żuław”, nr 3(49), 2022, s. 58–64.
 9. Kubus R., *Niejasne początki kościoła ewangelickiego w Nowym Dworze Gdańskim*, „Prowincja. Kwartalnik społeczno-kulturalny Dolnego Powiśla i Żuław”, nr 4 (46), 2021, s. 66–71.
 10. Lipińska A., *Fugger des Nordens? Die Kaufmanns- und Bankiersfamilie Loitz als Kunstförderer und Vermittler im wirtschaftlich-kulturellen Netzwerk des Nord- und Ostseegebiets*, [in:] *Die maritime Stadt – Hafenstädte an der Ostsee vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Beiträge der 21. Tagung des Arbeitskreises deutscher und polnischer Kunsthistoriker und Denkmalpfleger in Gdańsk 18–21 September 2013*, Hrsg. T. Torbus, K. A. Wojtczak, Warszawa 2017, S. 231–254.
 11. Mannhardt W., *Die Wehrfreiheit der Altpreussischen Mennoniten*, Marienburg 1863.
 12. Papritz J., *Das Handelshaus der Loitz zu Stettin, Danzig und Lüneburg*, „Baltische Studien”, Nr 44, 1957, s. 73–94.
 13. Rhesa L., *Kurzgefaßte Nachrichten von allen seit der Reforma-*

tion an den evangelischen Kirchen in Westpreussen angestellten Predigern auf Veranstaltung des Königlichen Consistoriums, Königsberg 1834.

14. Rymar E., *Rycerskie (?) pochodzenie szczecińskiego i gdańskiego rodu kupiecko-bankierskiego Loitzów*, [w:] *Mieszczanie, wasale, zakonnicy*, red. B. Śliwiński, Malbork 2004, s. 173–204 („Studia z dziejów średniowiecza, nr 10”).
15. Rymar E., *Jeszcze o kamieńskich Loytsinach i szczecińskich Loitzach* [w:] *Komturzy, rajcy, żupani*, red. B. Śliwiński, Malbork 2005, s. 537–538 („Studia z dziejów średniowiecza, nr 11”).
16. Schmidt B., *Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Marienburg*, Danzig 1919.
17. Simonini G., *Archivbestände der Kaufmannbankiersfamilie Loitz. Stand und Perspektiven der Forschung*, [w:] *Geld, Prestige, Verantwortung. Bankiers und Banken als Akteure im wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Netzwerk im (Nordost-) Europa des 16.–20. Jahrhunderts*, Hrsg. von D. Feest, A. Lipińska, A. Pufelska, Kiel 2020, s. 331–352.
18. Steiniger A., *Geschichte der Ökonomie Tiegenhof. Eine siedlungsgeschichtliche Untersuchung*, Danzig [b.r.w.].
19. Violét A. F., *Neringia oder Geschichte der Danziger Nehrung*, Danzig 1864.
20. Wiśniewski J., *Kościoty i palice na terenie byłej diecezji pomezkańskiej 1243–1821*, Cz. 1, Elbląg 1999.
21. Zacharias R., *Evangelische Kirchengeschichte für die Stadt Marienburg 1526 bis 1945*, Münster 2019.
22. Zawadzki W., *Żuławy Malborskie i Elbląskie 1772–1945. Perspektywa społeczno-religijna*, Pelplin 2021.

Netografia

Kępski Ł., *450 lat Nowego Dworu Gdańskiego. Wystawa*, <https://spark.adobe.com/page/Bxz36p4wPwKNz> [dostęp 15.06.2024 r.]

Radosław Kubus – dr, pracownik Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego, adiunkt w Zakładzie Historii Gdańska, Pomorza i Regionu Nadbałtyckiego. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół historii społecznej Pomorza ze szczególnym uwzględnieniem regionu Żuław w okresie XVIII i 1. poł. XIX wieku.

Łukasz Kępski – mgr, pracownik działu oświatowego Muzeum Stutthof w Sztutowie oraz Muzeum Żuławskiego w Nowym Dworze Gdańskim. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół historii społeczno-gospodarczej Żuław w epoce wczesnonowożytnej oraz współczesnej kulturze pamięci.

Emilian Prałat

ORCID 0000-0003-3336-6263

Późnobarokowy cmentarz ewangelicki w Robaczynie (Wielkopolska, powiat kościański) – dzieje i wartość kulturowa

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest poewangelickiemu cmentarzowi w Robaczynie w gminie Śmigiel. Późnobarokowa nekropolia ufundowana została przez Carla Alexandra Bojanowskiego i jego żonę. Tekst przybliży dzieje miejscowości i rodu Bojanowskich, jak również charakteryzuje całe założenie, koncentrując się na stanie zachowania poszczególnych obiektów (kaplic, nagrobków, rzeźb, pomnika w typie Kriegerdenkmal). Podjęto również rozważania dotyczące społecznej recepcji miejsca, jako genius loci i fragmentu problematycznej historii regionu.

Słowa kluczowe: Robaczyn, cmentarz, Carl Alexander Bojanowski, zabytek, historia

Summary: A late-baroque Evangelical cemetery in Robaczyn (Greater Poland, Kościan county) – the history and cultural value

The article is devoted to the post-Evangelical cemetery in Robaczyn in the commune of Śmigiel. The late baroque necropolis was founded by Carl Alexander Bojanowski and his wife. The text introduces the history of the village and the Bojanowski family, as well as characterizes the entire estate, focusing on the state of preservation of individual objects (chapels, tombstones, sculptures, a monument of the Kriegerdenkmal type). Considerations were also made regarding the social reception of the place as a genius loci and a fragment of the problematic history of the region.

Keywords: Robaczyn, cemetery, Carl Alexander Bojanowski, monument, history

W 1789 roku Karl Aleksander Bojanowski (1729–1789) wspólnie z żoną Eleonorą z Bothmerów Bojanowską ufundował cmentarz ewangelicki w Robaczymie, niewielkiej wsi opodal Śmigła. Służył on mieszkańcom wsi oraz parafianom parafii ewangelickiej, której centrum było pobliskie Stare Bojanowo. W funkcji grzebalnej i komemoratywnej był wykorzystywany do 1945 roku¹.

Miejscowość funkcjonowała od około połowy XIV wieku, jako gniazdo „Robaczyńskich”. Stulecie później w historii wsi pojawiają się Czaccy z pobliskiego Czacza. Z nich to wywodził się Wincenty Czacki, pokojowy króla Jana Olbrachta. Wraz ze śmiercią Macieja i Jana Robaczyńskich ród wymarł. Majątek przeszedł na rodzinę Kiełczewskich herbu Pomian, a następnie Skrzydlewskich herbu Samson. Władali oni wsią do końca XVII wieku. Od nich nabyli ją Bojanowscy. Ród ten wywodził się ze Śląska (z rodu Schaffgotschów), a w Wielkopolsce pojawił się z końcem XIV wieku. Okres największej prosperity Bojanowskich przypadł na czasy Stanisława, który posiadał szerokie koneksje na dworze Zygmunta Augusta².

¹J. Uglis, A. Jęczyk, A. Spychała, *Zasoby kulturowe rejonu wielkopolskich parków krajobrazowych*, „Turystyka Kulturowa” 2012, nr 9, s. 30.

²Do znaczących członków rodu należał Bogusław Bojanowski herbu Junosza, zmarły w 1691 roku. Pełnił urząd wojskiego a następnie chorążego poznańskiego. Był posłem na sejm oraz rotmistrzem powiatowym średzkim, którego szczególnym zadaniem było powstrzymywanie wojsk przed gwałtem na najbiedniejszych mieszkańcach powiatu. Uczestniczył w sejmie elekcyjnym Jana III Sobieskiego. Zasłynął jako aktywny uczestnik synodów luterańskich, sprawował opiekę jako senior świecki nad ludnością protestancką. Zabiegał o utworzenie gimnazjum luterańskiego, które swoje podwoje otworzyło w 1667 roku w Nowym Bojanowie. Zasłynęło ono z czasem, jako wiodący ośrodek w Wielkopolsce. Por.: M. SipayHłówna, *Bojanowski Bogusław*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 236; Th. Wotschke, *Das Provinzialgymnasium zu Bojanowo*, Posen 1909.

Warto odnotować również Gustawa Adolfa Bojanowskiego (1787–1856), żołnierza czwartego pułku kirasjerów szefostwa generała Wegnefeldta. Walczył w kampanii napoleońskiej. Był oficerem ordynansowym gen. Prismislausa Ulricha von Kleista, a następnie księcia Jerzego IV meklemburskiego. Ważnym momentem jego służby było osadzenie go na stanowisku fliegeladjutanta króla Fryderyk Wilhelma III. Później służył u boku księcia Wilhelma Pruskiego. Jego żoną była Rozalia von Knobelsdorf. Niezwykle efektowną służbę wojskową zakończył Bojanowski w stopniu generała-majora. Por.: J. Staszewski, *Bojanowski Gustaw Adolf*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 237.

Z rodziny Bojanowskich pochodził również Edmund (1814–1871), błogosławiony Kościoła katolickiego, założyciel Zgromadzenia Służebniczek NMP, twórca idei ochronek – pierwowzorów przedszkoli, jeden z najważniejszych społeczników wielkopolskich XIX wieku. Wspomnieć warto również Karola Bojanowskiego (1835–1898), lekarza działającego w Kościanie, społecznika, współtwórcy spółdzielni polskich zaboru pruskiego i jednego z założycieli Związku Spółek Zarobkowych, działacza katolickiego, aktywnie włączającego się w wiece katolickie w Poznaniu. W uznaniu zasług został odznaczony orderem Piusa XIII. Z niewielkopolskich gałęzi pochodził Jan Bojanowski, utalentowany pisarz, autor *Naumachii chocimskiej*, *Zwady nadobnej* i wielu innych utworów pisanych 13- i 11-zgłoskowcem. Por.: A. Mańkowski, *Bojanowski Karol*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 237; T. Mikulski, *Bojanowski Jan*, [w:] tamże, s. 237.

Prądy reformacyjne płynące z południa i zachodu zaowocowały przyjęciem przez Bojanowskich wyznania ewangelicko-luterańskiego. Rodzina Bojanowskich w regionie leszczyńskim pojawia się w wielu miejscowościach. Personalia jej członków odnaleźć można w dokumentach związanych z prawodawstwem odnoszącym się do ludności protestanckiej XVI i głównie XVII wieku. Dość wspomnieć Aleksandra Bojanowskiego z Nietążkowa (obok Robaczyna) czy Stefana Bojanowskiego z Gołaszyna³. W styczniu 1742 roku dziedzic Bojanowa Karl wspólnie z żoną Karoliną z Billerbeków, z przedstawicielami miejscowej gminy stanęli przed trybunałem w Piotrkowie ponieważ zarzucono im, że za namową niejakiego Ignacego Namarowskiego zatrzymali i sprzeniewieżyli akt fundacyjny kościoła w Robaczynie⁴. Oskarżenia były bezpodstawne, a dowodem tego był fakt, że miejscowi ewangelicy od dłuższego czasu, bo już od 1631 roku, posiadali w Robaczynie świątynię, podobnie jak w Bojanowie powstałą w latach 1639–1641, czy w Szemzdrowie ufundowaną w 1654 roku. Carl Aleksander wspólnie z Adamem Stefanem służyli w armii koronnej. Należeli do rodziny, która wespół z rodami Schlichting, Goltz, Unrug należała do gorliwych obrońców protestantyzmu na ziemiach polskich. Z Bojanowskich wywodził się Stefan, który dla protestanckich uciekinierów ze Śląska chroniącymi się przed represjami Austriaków w następstwie wojny trzydziestoletniej ufundował miasto Bojanowo, słynące w niedługim czasie z tradycji tkackich⁵. Nawiasem mówiąc, jego potomkiem był generał Erich Ludendorff⁶.

Przywołany wcześniej Stefan Bojanowski był zdecydowanie jednym z ważniejszych przedstawicieli rodu. Na przestrzeni lat pełnił szereg urzędów, wśród których wymienić można m.in. sędziego surogatora czy podstarościca grodzkiego poznańskiego. Bardzo dobrze wykształcony,

³G. Smend, *Christian Siegmund Thomas. Eine 200 Jahr-Erinnerung für evangelische Kirche in Polen*, „Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift für Polen” 1937, z. 35, s. 186, 194.

⁴*Literarische Mitteilungen* „Historische Monatsblätter für Provinz Posen” 1915, R. 16, nr 5, s. 72.

⁵H. Ehrenberg, *Geschichte der Kunst im Gebiet der Provinz Posen*, 1893, R. 43, z. 10–12, s. 513.

⁶Erich Ludendorff (1865–1937) – generał piechoty armii pruskiej, jeden z najważniejszych dowódców I wojny światowej, szef sztabu armii, zwycięzca bitwy pod Tannenbergiem (26-30 sierpnia 1914), w późniejszym czasie zwolennik ruchu narodowosocjalistycznego, uczestnik puczu monachijskiego, deputowany nazistowskiego Reichstagu. Por.: G. C. von Unruh, *Ergänzungen zur Ahnentafel Ludendorffs*, „Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift im Wartheland” 1943, z. 7/8, s. 182.

poza lokacją Bojanowa w 1638 roku, uczestniczył w toruńskim Colloquium Charitativum w 1645 roku, na którym usiłowano wynegocjować pokój religijny między katolikami a luteranami i kalwinistami. Bojanowski był aktywnym obrońcą protestanckich interesów w Rzeczpospolitej, o które zabiegał pełniąc m.in. funkcję posła na Sejm. Z małżeństwa z Anną Dobieszewską (1600–1678) doczekał się trojga dzieci: Bogusława, Jana Olbrachta i Marianny Elżbiety⁷. Z Jana (1644–1698) i Ewy z Unrugów (1630–1712) urodził się Carl Aleksander, fundator cmentarza w Robaczynie i właściciel Nietążkowa, Olszewa, Podśmigła, Sierpowa, Starego Bojanowa⁸. Po śmierci Carla i Eleonory Robaczyn i Stare Bojanowo weszły w posiadanie księcia Gustava Calixta Birona von Curland. Następnie majątek nabyli von Gernothowie, o których jednak nie posiadamy znaczniejszych informacji.

Wspólnota, której centrum stał się ufundowany przez Stefana zbór w Starym Bojanowie korzystała z własnej nekropolii. Robaczyńska przypisana została wsi, ale też była użytkowana przez mieszkańców Bojanowa.



Il. 1: Cmentarz ewangelicki w Robaczynie. Pruska mapa stolikowa z 1911 roku (Z archiwum <http://igrek.amzp.pl>)

Cmentarz zajmuje powierzchnię 0,43 ha. Ma kształt zbliżony do prostokąta i obwiedziony jest ceglany murem pochodzącym z połowy XIX

⁷M. Sipayłówna, *Bojanowski Stefan*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 239.

⁸*Stare Bojanowo*, [w:] *Słownik geograficzny ziem Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, pod. red. B. Chlebowskiego, W. Walewskiego i F. Sulimierskiego, Warszawa 1890, t. 11, s. 233; *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, red. T. Ruszczynska i A. Sławska, t. 5, z. 10, Kraków 1980, s. 95–56.

wieku. W murze południowym, w połowie jego długości umieszczono bramę, flankowaną blendami, a po jej bokach dwie symetryczne, kwadratowe w planie kaplice, wysunięte przed lico muru i nakryte dachami czterospadowymi krytymi gontem. Naroża muru zaakcentowano nieco wyższymi ceglanyimi filarami z daszkami złożonymi ze stopniowo ułożonych na siebie cegieł (odwrócony ostrosłup). W górnej części muru biegł fryz koronujący złożony z dwóch wypukłych pasów, pośrodku których, symetrycznie rozłożono sześciennie otwory. Dwuskrzydłowa, drewniana, arkadowa brama również posiadała uformowaną w tynku opaskę imitującą pilastry z kapitelami podtrzymującymi arkadę. Brama wpisana jest w prostokątny mur, również zryzalitowany, z pilastrami na krawędziach. W górnej części znalazł się niewielki gzyms i trójkątne zwieńczenie. W jego centrum, w owalnym polu, umieszczono paludamentum, a na kartuszu napis: „Dieses / Fundirte und Errichtet / Carl Alexander / v. Boianowa Boianowski / und / Eleonora / v. Boianowa Boianowska / zur Christlicher Erinnerung / des Todes / im Jahr / 1789”⁹.

Historia cmentarza przybliżona została mieszkańcom regionu już w 1912 roku za sprawą krótkiego tekstu Walthera Butzka z Leszna, który opisał dzieje i miejsce w następujących słowach:

Pomiędzy Robacznym a Starym Bojanowem koło Śmigła znajduje się cmentarz na wzgórzu pośrodku pola, otoczony białym murem. Stare, stuletnie drzewa, tworzą tło dla portalu otoczonego dwoma identycznymi kwadratowymi budynkami z zakrzywionymi dachami namiotowymi. Nad bramą napis wymienia budowniczego, którego ostatnią wolą jest ten kompleks.

Karol Aleksander V. Bojanowa Bojanowski zmarł w 1789 roku i został pochowany w tej krypcie, podobnie jak wielu z jego rodziny i potomków. Zgodnie z jego wolą, żona ogrodziła teren wokół krypty i postawiła mężowi pomnik z piaskowca: postać kobiety w żałobie obok cokołu wieńczącego urnę, poniżej klęczący anioł z herbem. Na awersie widnieje inskrypcja: „To jest poświęcone Jej niezapomnianemu małżonkowi, uwiecznionemu, Karolowi Aleksandrowi v. Bojanowa Bojanowskiemu najlepszemu mężowi, na znak miłości nieugaszonej aż do śmierci czule kochająca żona Eleonora v. Bojanowska, z domu Baronowa

⁹Miejsce te ustanowił i ufundował Carl Alexander z Bojanowa Bojanowski i Eleonora z Bojanowa Bojanowska dla chrześcijańskiego upamiętnienia zgonu w roku 1789.

von Bothman. tj. dzień jego urodzin 15 sierpnia 1719, 7 grudnia 1755 ożeniony, zmarł 17 czerwca 1789". Jego dzieci, które zmarły wcześniej, są wspomniane na odwrocie [pomnika – przyp. E. P.]. Pierwotnie budynek na prawo od wejścia mógł pełnić funkcję właściwej kaplicy grobowej wzniesionej nad właściwą kryptą (znajdują się na niej również pokazane tutaj herby), natomiast jej odpowiednik miał służyć jako otwarta kaplica pogrzebowa dla innych zmarłych pochowanych na cmentarzu.

Czas wiele zmienił. Kaplica grobowa stała się szopą na narzędzia: ze szkodą dla budynku, dla wygodniejszego transportu karawanu dobudowano bramę przypominającą wejście. Właściwy grobowiec jest zamknięty, ponieważ żaden z krewnych Bojanowskich nie pozostał przy życiu.

Architekt Walther Butzek, Leszno¹⁰

Kaplice

Obie kaplice są identyczne co do rozmiaru i planu, chociaż posiadają pewne różnice. Posadowione na kamiennym fundamencie, murowane z cegły budynki, otynkowane. Od strony południowej posiadają po jednej blendzie z ukształtowaną w tynku opaską. Ścięte naroża budynków zaakcentowano pilastrami podtrzymującymi uproszczone, ale wydatne belkowanie pełniące zarazem formę profilowanego gzymsu. Kaplice na-

¹⁰W. Butzek, *Ein altes Grabmal*, „Aus dem Posener Lande. Monatsblätter für Heimatkunde mit der Beilage «Dies und Das aus dem Posener Lande»” 1912, Jg. 7, H. 3, s. 133.

Zwischen Robaczyn und Alt-Boyen bei Schmiegel liegt auf einer Anhöhe mitten in der Flur ein Friedhof, von einer weißen Mauer umgeben. Alte Bäume, hundertjährig, bilden den Hintergrund zu einem Portal flankiert von zwei gleichen viereckigen Gebäuden mit geschweiften Zeltedächern. Über dem Tor nennt eine Inschrift der Erbauer, dessen letzter Wille diese Anlage ist.

Karl Alexander v. Bojanowa Bojanowski starb 1789 und wurde in dieser Gruft, wie manche seines Geschlechts und seiner Nachkommen, bestattet. Seine Gemahlin ließ, seinem Testament gemäß um die Gruft herum ein Stück Land einfrieden und ihrem Gatten ein Denkmal aus Sandstein errichten: eine weibliche trauernde Gestalt nebeneinem Postament, das eine Urne kroent, unten ein knieender Engel mit dem Wappenschild. Die Vorderseite trägt die Inschrift: „Dieses Weihet Ihrem Verewigten Unvergesslichen Gemahl Carl Aleksander v. Bojanowa Bojanowski dem Besten Man, zum Zeichen der unauslöschlichen Liebe Eine bis in den Tod v. ihm zärtlich Beliebte Gattin Eleonora v. Bojanowska, geb. Baroness v. Bothmann. d. Tag seiner Geburt d. 15. Au. 1719, d. 7. Dc. 1755 Vermählt, gestorben d. 17. Juni 1789“. Auf der Rückseite ist seiner frühverstorbenen Kinder gedacht. Ursprünglich mochte das Gebäude rechts vom Eingang als eigentliche Gruftkapelle, über dem Deckel der Gruft errichtet, gedient haben (es trägt auch die hier abgebildeten Wappenschilde), während des Gegenstück als offene Kapelle für die Einsegnung der sonstigen Toten gedacht war, die auf dem Friedhof beerdigt wurden.

Die Zeit hat manches verändert. Aus der Gruftkapelle ist ein Geräteschuppen geworden: zum bequemen Transport des Leichenwagens hat man leider nach außen ein der Einfahrt ähnelndes Tor hineingebaut. Die Gruft selbst ist verschlossen, da keine Angehörige der Bojanowskis mehr am Leben sind.

Architekt Walther Butzek, Lissa.



Il. 2: Cmentarz ewangelicki w Robaczynie. Fot. E. Prałat, 2023



Il. 3: Archiwalna fotografia ukazująca mur, bramę oraz kaplice prowadzące na cmentarz w Robaczynie. Fot. „Aus dem Posener Lande. Monatsblätter für Heimatkunde 1912”, Jg. 7, H. 3, s. 129.

krywają czteropłaciowe dachy, w górnej części kopulaste. Pierwotnie kryte były gontem i wieńczyły je łańskie krzyże.

Kaplica wschodnia posiada obecnie trzy szerokie arkady z analo-

gicznym obramowaniem, jak w przypadku bramy. Wschodnia jest najszersza i sięga poziomu gruntu. Dwie pozostałe nie sięgają ceglanej posadzki, co sugeruje, że pełniły funkcję okien. Przestrzeń nakryta jest wtórnym stropem drewnianym. Na prawo od arkady wschodniej umieszczono precyzyjnie osadzony w ścianie, owalny medalion z piaskowca z połączonymi monogramami fundatorów – CABEBB: Carl Aleksander Bojanowski, Eleonora Bothmer Bojanowska (baronówny z Trzebosza). Przenikające się inicjały o finezyjnym kroju, ujęte są gałązką przewiazaną u dołu wstążką, a w górnej części łączą się z koroną. Kaplica przeznaczona była zapewne dla Eleonory, co byłoby uzasadnione zważywszy chociażby na fakt, iż oboje małżonków jest w sposób równoprawny eksponowanych (czego widowym świadectwem są inicjały, czy tablica fundacyjna nad bramą). W późniejszym czasie służyła jako kaplica przedpogrzebowa i kostnica.

Stojąca po stronie zachodniej kaplica, to mauzoleum Carla Alexandra. Budynek posiada jedno wejście, o wiele węższe aniżeli arkady sąsiedniej kaplicy. Wejście usytuowano po stronie południowej. Flankują je pojedyncze półkolumny dźwigające wydatne belkowanie. W ścianie zachodniej umieszczono (zapewne wtórnice) zakratowane okno. *Vis a vis* monogramu Bojanowskich, na kaplicy zachodniej, znalazł się podobny, owalny medalion. Jego przestrzeń zajmuje wypełnienie w formie dwóch rokokowych, wolutowych pól zwieńczonych koroną. W ich centrum znalazły się tarcze herbowe: z lewej tarcza herbowa zwieńczona hełmem turniejowym z labrami, z herbem Junosza Bojanowskich oraz zwisającą z tarczy gwiazda orderowa. Tuż obok wyryto inicjał CA. Z prawej umieszczono o wiele bardziej rozbudowany i dekoracyjny herb Bothmerów¹¹: przytrzymywana przez dwa antytetycznie ustawione wilki pięciopółowa tarcza zwieńczona jest koroną z trzema hełmami turniejowymi

¹¹Rodzina wywodzi się z Dolnej Saksonii, a jej początków upatrywać należy w czasach Henryka Lwa. Herb przedstawia w polu centralnym łódź (srebrna na niebieskim tle). W polu pierwszym i czwartym dwugłowy cesarski orzeł (czarny na złotym tle), a nad nim korona cesarska. W polu drugim i trzecim lew w koronie (złoty na czerwonym tle). W klejnotach wystających z korony hrabiowskiej: od prawej – orzeł cesarski w koronie, po środku łódź z wystającymi z niej dwoma rękoma, z lewej lew w koronie wylaniający się ze wzgórza o trzech stopniach prowadzących na górę i trzech na dół, osłanianego przez krokiew z dwoma poprzecznymi belkami. Po bokach korony wieńczącej herb widnieją flagi.

klejnotami. Również poniżej herbu wyryto inicjały EB. Pomędzy obu zaś kartuszami znalazła się data 1789. Wnętrze kaplicy jest dwuprzęsłowe, sklepienie kolebkowo z lunetami. Łuki arkad ścian są koszowe, a poprzez pewne ich cofnięcie w stosunku do naroży, uzyskano wrażenie wnęk. Pomieszczenie było tynkowane. Posadzkę ułożono z cegieł. Obecnie we wnętrzu znajdują się destrukty oryginalnego pomnika nagrobnego rodziny Bojanowskich.



(a) Kaplica zachodnia.



(b) Kaplica wschodnia.



(c) Medalion z herbami Bojanowskich



(d) Medalion z inicjałami Bojanowskich

Il. 4: Kaplice i ich detale. Fot. E. Prałat, 2023.

Pomnik Bojanowskich

Archiwalna fotografia z 1912 roku ukazuje pomnik złożony z kilku elementów. Zasadniczą jego część tworzył prostopadłościenny cokół z gzymsem. Na jego przedzie i tyle znalazły się inskrypcje:

Front [północ]	Tył [południe]
Dieses Weihet / Ihren verewigt ein unvergeslichen / Gemahl / Carl Alexander / Von Bojanowa Bojanowski / Den besten Man und Zeichen / Der unauslöschlichsten Liebe / Eine bis Tod v. ihm zerrtlich / Geliebte Gattin Eleonora / v. Bojanowska / geb. Barones Geburt d 15 Au 1729 / d 7 Oc 1755 Vernichtt gestorben / d Juni 1789 ¹²	In dieser Grufruhlen / An seiner Seite vier geliebte Kinder / Gotlob / v. Bojanowski / geb. d. 24 Janu 1757 gest. 14 sept. 1758 // u. Eleonora v. Bojanowska / geb. d. 27 Ap 1759 gest. d 5 Mai 1759 / u. Charlotta v. Bojanowska / geb. d. 3 Febr. 1758 gest. d. 17 Juli 1768 / u. Stanislaus / v. Bojanowski geb. d. 10 Apr. 1768 gest. 22 Mai 1769 / solches weihet ihrem Gemahl / und Kindern ¹³

Na cokole umieszczono podstawę o wklęsłych bokach zaznaczonych wgłębnym rytowaniem w formie linii wzdłuż krawędzi zewnętrznych, posadowiono urnę, której boki ozdobiono dekoracją nawiązującą do oplatającej naczynie długiej wstęgi zwisającej wzdłuż pomnika. Na górnej krawędzi postumentu stała rzeźbiona czaszka. U podstawy cokołu klęczało putto zwróconą w prawo trzymające owalną tarczę z wyrzeźbionym na niej herbem Junosza. Z prawej zaś strony o postument opierała się postać kobieca, w chuście opadającej na ramiona, w luźnej, przepasanej szacie, bosą, prawą dłońią wskazującą na czaszkę, symbolizująca żalobnicę. Przywołana fotografia wskazuje, że pomnik znajdował się wtedy poza kaplicą. Współcześnie jego destrukty przeniesiono do budynku. Niemal kompletnie zachował się postument. Postać alegoryczna jest roztrzaskana, chociaż zachowało się około 80% rzeźby.

Urna, putto i tarcza herbowa są zaginione. W kaplicy znajduje się również – prawdopodobnie fragment innego nagrobka w formie stylizowanego, pokrytego liśćmi konara dębu. Wszystkie wskazane elementy poddawane są ustawicznym aktom wandalizmu.

¹²Poświęcono / Jej zmarłemu niezapomnianemu / Małżonkowi / Carlowi Alexandrowi / Z Bojanowa Bojanowskiemu / Najwspanialszemu człowiekowi z wyrazami / Nieustającej miłości / Aż do śmierci wiernie go / Kochająca małżonka Eleonora / Von Bojanowska / Baronówna z Bothmerów / Urodzony 15 sierpnia 1729 / dn. 7 października 1775 jej przeznaczony zm. / 7 czerwca 1789.

¹³W tej krypcie spoczywają / U jego boku cztery ukochane dzieci / Gotlob / v. Bojanowski / ur. 24 stycznia 1757 zm. 14 września 1758 / i Eleonora v. Bojanowska / ur. 27 kwietnia 1759 zm. 5 maja 1759 / i Charlotta v. Bojanowska / ur. 3 lutego 1758 zm. 17 lipiec 1768 / i Stanislaus / v. Bojanowski ur. 10 kwietnia 1768 zm. 22 maja 1769 / poświęca swemu małżonkowi / i dzieciom.



(a) Archiwalna fotografia ukazująca nagrobek Carla Aleksandra Bojanowskiego.

Fot. „Aus dem Posener Lande. Monatsblätter für Heimatkunde mit der Beilage «Dies und Das aus dem Posener Lande»” 1912, Jg. 7, H. 3, s. 137

(b) Destrukty pomnika nagrobnego Bojanowskich.

Fot. E. Prałat, 2023

Il. 5: Pomnik nagrobny Bojanowskich na przestrzeni 111 lat

Na wprost wejścia do kaplicy, staraniem władz gminnych ustawiono nowy, piaskowcowy pomnik, w formie prostokątnej płyty z niszą zawierającą w górnej części floralny element dekoracyjny a poniżej inskrypcję. Cała płyta wspiera się na prostopadłościennym cokole. Treść inskrypcji głosi: „Tu Spoczywa w Bogu / Fundator tego cmentarza / KAROL ALEXANDER / Z BOJANOWA BOJANOWSKI / ur. 15.VIII.1729 zm. 11.VI.1789 / Szambelan Króla Stanisława Augusta / Orderu Św. Stanisława Kawaler, / Generalny Senior Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Wielkopolsce / Prezydent Konsystorza. / Przy nim jego czworo / Przedwcześnie zmarłych dzieci; / BOGUSŁAW, KAROLINA, ELEONORA, STANISŁAW Niech odpoczywają w pokoju”.



Il. 6: Zniszczone nagrobki. Fot. E. Prałat, 2023

Pozostałości innych nagrobków

W południowo-zachodnim narożu cmentarza znajduje się lapidarium złożone z częściowo rozbitych, zniszczonych nagrobków. Wszystkie one zostały w okresie powojennym zwiezione w to właśnie miejsce i chaotycznie rozrzucone jedno na drugie. Część z nich zachowała się w całości i mogłaby zostać zachowana. Co ważne, potłuczone epitafia również mogłyby zostać ponownie scalone. Największym problemem związanym z rumowiskiem, jest brak prowizorycznego chociażby jego zabezpieczenia. Epitafia przerastają chwastami, samosiejki krzaków i odrosty bzów niszczą nagrobki, chociaż zarazem tworzą barierę utrudniającą się dostanie do nich, a tym samym odstraszaają osoby potencjalnie zainteresowane wątpliwym charakterem wykorzystania płyt. Na przestrzeni lat nie przeprowadzono inwentaryzacji obiektów. Sukcesywne zarastanie nagrobków powoduje dalszą degradację ich struktury.

W obrębie cmentarza zachowało się ponadto kilka grobów pozostawionych w pierwotnym miejscu. Wśród nich:

- zdewastowany Erdmanna Gernotha w formie głazu o zeszlifowanej krawędzi, na której umieszczono inskrypcję: „Rittergutsbesitzer / Erdmann Gernoth / gez. dem Eisernen Kreuzen 70/71 /geb. 7.10.1837 / gest. 5.5.1920”. Pierwotnie grób otaczało kamienne ob-

ramowanie z filarkami, między którymi rozpięty był łańcuch.

- Zdewastowany Hurie i Hildegardy Tornow w formie prostopadłościennej płyty zwieńczonej krzyżem (obecnie nie zachowanym) i napisem: „Hier ruhen in Gott / unsere geliebten Kinder / Hurie Hildegard / Tornow / * 14.8.1906 + 23.7.1908 | * 2.4.1908 + 6.8.1908”.
- Niezidentyfikowany grób otoczony żeliwnym parkanem.

Kriegerdenkmal

Integralną częścią cmentarza, jest zbudowany na osi głównej alei cmentarnej, mniej więcej w połowie szerokości pola grzebalnego, przy murze cmentarza, pomnik upamiętniający poległych w walkach toczonych przez państwo pruskie. Pomnik ma formę ostrosłupa na dwustopniowym cokole, z niewielką bazą. Posiada ona z każdej strony niewielkie płyciny obwiedzione szeroką bordiurą imitującą splecione liny. W centrum pól znalazły się inskrypcje:

	Front [południe]	Tył [północ]	Lewa strona [zachód]	Prawa strona [wschód]
cokół	Den Männern / und / Söhnen / die dankbare Gemeinde / 1914-1919 ¹⁴	data skuta	1864/66	1870-1871
obelisk	Sei getreu / bis an dem Tod / so will ich dir / die Krone des / Lebens geben ¹⁵	–	–	–
dekoracja	rodzaj kartusza z roślinną oprawą i motywem heraldycznym w centrum	skuty żelazny krzyż	–	–

Ostrosłup zwieńczony jest prostym, kutym krzyżem o zaoblonych krawędziach. Pomnik wpisuje się w typ tzw. Kriegerdenkmal¹⁶. Umiesz-

¹⁴Mężom i synom wdzięczna wspólnota (zbór).

¹⁵„Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci koronę żywota” (Obj 2,10, w przekładzie *Biblii warszawskiej*).

¹⁶Typologicznie te formy komemoracyjne prezentują kilka wariantów. Najprostszym jest obelisk lub inny element pionowy zwieńczony symbolem religijnym (najczęściej krzyżem) lub innym nośnikiem treści znaczeniowych (orłem, krzyżem orderowym, przedstawieniem figuralnym). W nieco rozbudowanych aranżacjach stanowi on centrum większego założenia wyznaczającego temenos, obszar symbolicznie uświęcony obecnością pomnika i stanowiący kompozycyjną część założenia.

czony na monumencie daty odnoszą się kolejno do:

- wojny koalicji prusko-austriackiej 1864 roku z Danią, nazywanej II wojną o Szlezwik, a faktycznie będącą konfliktem o pełną integrację należących do Związku Niemieckiego, a powiązanych unią personalną z Danią, księstw Szlezwiку, Holsztynu i Lauenburg. Konflikt doskonale wpisywał się w nurt konsolidacyjnej polityki Otto von Bismarcka. Efektem walk była aneksja Szlezwiку, relokacja siedziby dowództwa marynarki wojennej do Kilonii. Doszło również do zmilitaryzowania regionu. Druga data – 1866 – odnosi się do wojny z Austrią, tzw. „Wojny Wyzwoleńczej” między koalicją Królestwa Prus, Królestwa Włoch, części Związku Niemieckiego, a Cesarstwem Austriackim, Saksonią oraz Królestwami Hanoweru i Bawarii¹⁷.
- Wojny francusko-pruskiej, która doprowadziła do upadku Cesarstwa Francuskiego, przypieczętowała pozycję Prus jako europejskiej potęgi, zaowocowała powrotem do państwa Hohenzollernów Alzacji i Lotaryngii, którzy stanęli na czele Cesarstwa Niemieckiego (Drugiej Rzeszy)¹⁸.

Wymienione konflikty pociągnęły za sobą ogromne straty wśród żołnierzy rekrutowanych z wielu wsi, miast i miasteczek. Uwidocznione na pomniku daty odnoszą się do ważnych dla kształtowania państwa niemieckiego wydarzeń, które poprzez odniesienie do ziem obecnie w granicach państwa polskiego, są po części związane z historycznymi kulturowym dziedzictwem.

Bardziej jeszcze rozbudowane formy przybierały postać wysokich, często z rzeźbami alegorycznymi i sentencjami, cokołów, na których posadowiono rzeźby istotnych postaci (dowódców, żołnierzy, władców), ale też alegorie (głównie Nike lub symbole żałoby). Do typowego repertuaru form stosowanych w aranżacjach tego typu pomników, należały symbole militarne, batalistyczne i funeralne, począwszy od orłów trzymających w szponach np. lufy dział, przez wyobrażenia umierających żołnierzy, na rozbudowanych kompozycjach skończywszy. Dopelnieniem dekoracji są najczęściej ryte daty wskazujące na poszczególne konflikty, których ofiary są poprzez pomnik upamiętnione. Istotną część pomników wojennych stanowi również przyroda, które w najprostszym wariantcie jest kurtyną, tłem dla samego pomnika, w najbardziej natomiast rozbudowanych realizacjach, powstawały np. sztuczne pagórki, na szczycie których sytuowano zasadnicze formy pomnikowe.

¹⁷W. Vogel, *Entscheidung 1864. Das Gefecht bei Düppel im Deutsch-Dänischen Krieg und seine Bedeutung für die Lösung der deutschen Frage*, Bonn 1996.

¹⁸G. Wawro, *Wojna francusko-pruska. Niemieckie zwycięstwo nad Francją w latach 1870–1871*, Oświęcim 2015.



Il. 7: Kriegeldenkmal w Robaczynie. Fot. E. Prałat, 2023

Wojny z lat 1864, 1866 i 1870–1871 w ramach polityki historycznej były upamiętniane głazami, tablicami i pomnikami. Współcześnie zachowało się ich niewiele w związku z masowym ich usuwaniem po zakończeniu II wojny światowej, kiedy to były symbolem niemieckiego imperializmu, kolonializmu i polityki zaborcy. O ile początkowo były to dosyć skromne obiekty, o tyle z czasem zyskiwały na rozmachu, zwłaszcza po wojnie francusko-pruskiej, kiedy powstawały okazałe założenia, która poza elementem centralnym (z reguły wertykalnym zakończonym orłem, wiktoria, krzyżem żelaznym lub podobizną cesarza Wilhelma I), posiadały tablice z nazwiskami poległych. Pomnik w Robaczynie ufundowany został – według przekazów mieszkańców – w 1919 roku, zapewne przez pozostałych w powiecie kościańskich, zwłaszcza zaś w gminie Śmigiel ewangelików. Nie posiadamy informacji o fundatorach i dokładnych okolicznościach powstania pomnika. Być może z jego fun-

dacją związany był wielki książę Wilhelm Ernst von Sachsen-Weimar-Eisenach, ówczesny właściciel nieodległych dóbr racockich i zarazem najwyższy w hierarchii przedstawiciel niemieckiej arystokracji w Wielkopolsce.

Stan współczesny

Na mocy decyzji Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków z 7 lutego 1957 roku, cmentarz ewangelicki w Robaczynie został wpisany do rejestru pod numerem 586 jako zabytek. Mimo wpisu, wyjątkowe dziedzictwo późnobarokowej architektury cmentarnej niszczy się. Z formalno-prawnego punktu widzenia teren był własnością gminy ewangelickiej w Starym Bojanowie. Wobec jej likwidacji, cmentarz podlega opiece duszpasterskiej leszczyńskiej parafii ewangelicko-augsburskiej. Ta jednak nie jest zainteresowana problematyczną działką. Wśród mieszkańców miejscowości, również trudno o znaczniejsze zainteresowanie miejscem. Leszczyńska delegatura Wojewódzkiego Urzędu Konserwatorskiego prowadziła rozmowy z władzami gminy Śmigiel w sprawie przejęcia opieki nad cmentarzem. Od tamtego momentu (2015 rok) sytuacja nekropolii ulega wyłącznie pogorszeniu. Największym zagrożeniem są osoby postronne, zarówno związane z subkulturą *urbex* (eksploratorów opuszczonych budynków, ruin, często bez uzyskania zgody właścicieli i zarządców), jak i grupy spożywające w kaplicach alkohol. Miejsce jest zaśmiecone. Według relacji okolicznych mieszkańców zniknęła również część nagrobków złożona w narożu cmentarza. Obszar pola grzebalnego jest porośnięty samosiejkami drzew oraz licznymi krzewami lilaków. Pozostałe nagrobki są niszczone. Najbardziej ucierpiał pomnik Carla Alexandra, którego stan w przeciągu ostatnich dwóch lat pogorszył się około 20% w stosunku do ostatniej wizji lokalnej pod koniec 2021 roku. Poza doraźnymi i rzadkimi społecznie motywowanymi akcjami porządkowania miejsca, nekropolia nie była zabezpieczana i odnawiana. W chwili obecnej dachy kaplic są zarwane, zagrażając zdrowiu i życiu osób przebywających w ich okolicy, jak również pod znakiem zapytania stoi przetrwanie samych budynków. Mury okalające cmentarz są w coraz gorszym stanie i w kilku miejscach utraciły ciągłość. Pewne

oddalenie od szosy sprzyja aktom wandalizmu. Jeszcze na początku lat 90. XX wieku nagminnym problemem cmentarza było jego profanowanie w celu pozyskiwania materiału kostnego na potrzeby preparatów anatomicznych¹⁹.

W społecznym odbiorze cmentarz jest postrzegany przede wszystkim jako „niemiecki” i „ewangelicki”. Jako takiemu towarzyszy mu stereotypizowana negatywna waloryzacja (odmiennie jest w nieodległym Śmiglu). To zaś skutkuje brakiem opieki nad miejscem. Mimo pewnych oddolnych inicjatyw angażujących przede wszystkim uczniów miejscowych szkół, którzy uporządkowywali do niedawna miejsce, usuwali nagromadzone śmieci, liście, usuwali samosiejki, miejsce od około 2018 roku pozostaje bez opieki. W kwietniu 2011 roku sformułowany został plan rewitalizacji wsi Robaczyn, który miał się zakończyć w roku 2018. Wśród walorów miejscowości o dużym potencjale turystycznym, wskazano m. in. cmentarz. W dokumencie zatwierdzonym przez Gminę Śmigiel wskazano na zamiar rewitalizacji miejsca, przede wszystkim w zakresie poprawy estetyki nekropolii, co miałyby się przełożyć na zwiększenie jej atrakcyjności. Przewidziano, iż rewitalizacja zostanie przeprowadzona w latach 2015–2018, a jej szacunkowy koszt wyniesie 500 000,00 złotych. Środki planowano pozyskać z budżetu państwa i Unii Europejskiej²⁰. Wobec braku środków, żadnych prac nie podjęto. Cmentarz w Robaczynie jest przykładem historii niechcianej i problematycznego dziedzictwa. Przykład pobliskiego Śmigla, gdzie cmentarz funkcjonował w latach 1595–1974, i gdzie w ostatnich latach jego teren został uporządkowany, a część nagrobków wyeksponowana w formie lapidarium, stanowi przykład dobrych praktyk w zakresie opieki i zachowania tego rodzaju obiektów²¹. Kluczową wydaje się kwestia jednoznacznego określenia właściciela terenu i wygzekwowanie na nim prac

¹⁹Jest to informacja przekazana przez mieszkańców oraz jednego z wcześniejszych proboszczów parafii w Starym Bojanowie.

²⁰Por.: A. Szklarska-Meller, *Cmentarz ewangelicki w Robaczynie niszczone w zastraszającym tempie*, <https://koscian.naszemiasto.pl/cmentarz-ewangelicki-w-robaczynie-niszczony-w-ar/c1-1964954> (dostęp 23.03.2023); https://www.koscian.net/Cmentarz_niczuj_,26595.html (dostęp 23.03.2023).

²¹M. Błaszowski, *Ewangelicki Śmigiel*, https://smigiel.pl/Ewangelicki_Smigiel.html (dostęp 23.03.2023).

rewitalizacyjnych przy udziale sektora finansów publicznych. Obecnie tego rodzaju obiekty, o tak dużej skali potrzeb, przekraczają możliwości materialne i organizacyjne najczęściej niewielkich wspólnot. Bez zaangażowania wspólnoty ewangelickiej z regionu Ziemi Leszczyńskiej, ale szerszym kontekście również Wielkopolski i bez przekonania społeczności lokalnej do zainteresowania miejscem i postrzegania go, jako części dziedzictwa kulturowego świadczącego o różnorodności religijnej i konfesyjnej regionu, przyszłość cmentarza w Robaczynie jawi w wyjątkowo ponurych barwach. Stopniowo przekształca się on w tzw. „umarły cmentarz”, który znika z pamięci, zarówno tej indywidualnej, bo nie ma potomków tych, którzy na nim spoczywają, ale i z pamięci lokalnej, jako miejsce ważne, w pewien sposób powiązane z tradycją tych wszystkich, którzy ten region zamieszkują. Bez odwiedzających przybywających na tego rodzaju miejsca – pomijając ich motywacje – nekropolie jak ta w Robaczynie, staną się tylko świadectwem niepamięci. Na tle powiatu kościańskiego cmentarz w Robaczynie jest cennym świadectwem nie tylko tradycji funeralnej i przykładem interesującego, późnobarokowego założenia, ale przede wszystkim wyrazem konfesyjno-narodowej i kulturowej historii Wielkopolski. Jest istotnym punktem na mapie obecności wyznawców protestantyzmu w regionie. Dla regionu leszczyńskiego jest to obecność tym znaczniejsza ze względu na pobliskie Bojanowo i jego rangę, jako ośrodka reformacji w tej części ziem polskich. Ochrona i doprowadzenie do przetrwania cmentarza w Robaczynie winno się stać obowiązkiem wynikającym wprost z historii Wielkopolski, jako miejsca krzyżowania się i przenikania wielu tradycji, kultur i fascynujących – jak Bojanowskich – biografii.

Bibliografia

1. Butzek W., *Ein altes Grabmal*, „Aus dem Posener Lande. Monatsblätter für Heimatkunde. . .” 1912, R. 7, z. 3, s. 133.
2. Ehrenberg H., *Geschichte der Kunst im Gebiet der Provinz Posen*, 1893, R. 43, z. 10–12, s. 513.
3. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, red. T. Ruszczyńska i A. Sławska, t. 5, z. 10, 1980, s. 95–56.
4. *Literarische Mitteilungen*, „Historische Monatsblätter für Provinz Posen“ 1915, R. 16, nr 5, s. 72.
5. Mańkowski A., *Bojanowski Karol*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 237.
6. Mikulski T., *Bojanowski Jan*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 237.
7. Sipayłówna M., *Bojanowski Stefan*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 239.
8. Sipayłówna M., *Bojanowski Bogusław*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 236.
9. Smend G., *Christian Siegmund Thomas. Eine 200 Jahr-Erinnerung für evangelische Kirche in Polen*, „Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift für Polen“ 1937, z. 35, s. 186, 194.
10. *Stare Bojanowo*, [w:] *Słownik geograficzny ziem Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, pod. red. Bronisława Chlebowskiego, Władysława Walewskiego i Filipa Sulimierskiego, Warszawa 1890, t. 11, s. 233.
11. Staszewski J., *Bojanowski Gustaw Adolf*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 237.
12. Uglis J., Jęczmyk A., Spychała A., *Zasoby kulturowe rejonu wielkopolskich parków krajobrazowych*, „Turystyka Kulturowa” R. 2012, nr 9, s. 5–34.
13. von Unruh, G. Ch., *Ergänzungen zur Ahnentafel Ludendorffs*, „Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift im Wartheland”, R. 1943, z. 7/8, s. 182.
14. Vogel W., *Entscheidung 1864. Das Gefecht bei Düppel im Deutsch-*

Dänischen Krieg und seine Bedeutung für die Lösung der deutschen Frage, Bonn 1996.

15. Wawro G., *Wojna francusko-pruska. Niemieckie zwycięstwo nad Francją w latach 1870–1871*, Oświęcim 2015.
16. Wotschke Th., *Das Provinzialgymnasium zu Bojanowo*, Posen 1909.
17. Szklarska-Meller A., *Cmentarz ewangelicki w Robaczynie niszczone w zastraszającym tempie*, <https://koscian.naszemiasto.pl/cmentarz-ewangelicki-w-robaczynie-niszczony-w/ar/c1-1964954> (dostęp 23.03.2023)
18. https://www.koscian.net/Cmentarz_nicznyj_,26595.html (dostęp 23.03.2023)
19. Błaszkowski M., *Ewangelicki Śmigiel*, https://smigiel.pl/Ewangelicki_Smigiel.html (dostęp 23.03.2023)

Emilian Prałat – dr, historyk sztuki, filolog sławista, pracownik naukowy Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu i kierownik Muzeum Adama Mickiewicza w Śmiełowie, społeczny opiekun zabytków powiatu kościańskiego.

Katarzyna Szkaradnik

ORCID 0000-0002-4639-8873

Rola ks. Traugotta Bartelmusa jako organizatora i kaznodziei w Kościele ewangelicko-augsburskim na Śląsku Austriackim¹

Streszczenie: Jednym z najwybitniejszych duchownych ewangelicko-augsburskich na Śląsku Austriackim był Traugott Bartelmus, który niemal pół wieku pracował jako pastor w parafii w Cieszynie, a przede wszystkim został mianowany pierwszym generalnym superintendentem dla Moraw, Śląska i Galicji w związku z reorganizacją Kościoła w monarchii Habsburgów po ogłoszeniu w 1781 r. patentu tolerancyjnego. Dokument ten spowodował rewolucyjne zmiany w życiu tamtejszych ewangelików, a Bartelmus ze względu na powierzone mu obowiązki nadzorczo-administracyjne brał czynny udział w owych zmianach. Zasłynął jednak nie tylko jako organizator, lecz także jako kaznodzieja, którego polskojęzyczna spuścizna, zachowana w rękopisie, również zasługuje na zainteresowanie. Artykuł przybliży oba te wątki działalności XVIII-wiecznego duchownego.

Słowa kluczowe: Traugott Bartelmus, patent tolerancyjny, kaznodziejstwo ewangelickie, Śląsk Austriacki, superintendent

Summary: The role of rev. Traugott Bartelmus as an organizer and preacher in the Evangelical-Augsburg Church in Austrian Silesia

One of the most prominent Evangelical-Augsburg clergymen in Austrian Silesia was Traugott Bartelmus, who worked for almost half a century as a pastor in a parish in Cieszyn, and above all was appointed the first general superintendent for Moravia, Silesia and Galicia in connection with the reorganization of the Church in

¹ Artykuł powstał w ramach projektu grantowego „Walka, rywalizacja, koegzystencja. Źródła do dziejów wyznaniowych Śląska Cieszyńskiego (od XVI do połowy XIX wieku). Kontynuacja procesu edycji źródeł historycznych w ramach transgranicznej serii wydawniczej Bibliotheca Tessinensis”, realizowanego dzięki funduszom z Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Kierownikowi projektu Januszowi Spyrze autorka dziękuje za uwagi i sugestie dotyczące uzupełnień.

the Habsburg monarchy after the promulgation of the Patent of Toleration in 1781. This document brought about revolutionary changes in the life of evangelicals there, and Bartelmus, due to the supervisory and administrative duties entrusted to him, took an active part in these changes. However, he made a name for himself not only as an organizer, but also as a preacher, whose Polish-language legacy, preserved in manuscript, also deserves interest. The article takes a closer look at both these strands of the 18th-century clergyman's activity.

Keywords: Traugott Bartelmus, Patent of Toleration, evangelical preaching, Austrian Silesia, superintendent

Traugott Bartelmus (1735-1809) należał do czołowych duchownych luterańskich na Śląsku Cieszyńskim, a pełniąc przez ćwierćwiecze funkcję pierwszego generalnego superintendenta dla Moraw, Śląska i Galicji, trwale zapisał się na kartach historii Kościoła ewangelicko-augsburskiego w monarchii Habsburgów². W notkach biograficznych jest przedstawiany jako doskonały orator, niestrudzony organizator oraz autor kazań i prac historycznych³, pastor nie tylko zasłużony, lecz także wyjątkowo lubiany przez parafian w Cieszynie, gdzie działał aż pięć dekad. Jak podkreśla Veronica Tomášová, spośród morawsko-śląskich superintendentów zwłaszcza Bartelmus zasługuje na pełną, szczegółową biografię⁴. Według Ryszarda Janika niewątpliwie można go zaliczyć „do najbardziej znaczących postaci okresu tolerancyjnego [...] w Kościele Ewangelickim Augsburskiego Wyznania w Austrii, [gdyż] pozostawi[ł] świadectwo swej gorliwej i pilnej służby, znaczonej jego zdolnościami i wiarą”⁵. Z kolei autor życiorysu opublikowanego w 1877 roku w „Ewangeliku” następująco ocenił półwiecze posługi tego księdza: „Zdolności jego du-

²Określenia „ewangelicko-augsburski” i „luterański” są w niniejszym artykule stosowane zamiennie. Ponieważ dotyczy on przedstawicieli tego wyznania, a w Księstwie Cieszyńskim liczba wiernych Kościoła ewangelicko-reformowanego była znikoma, ogólniejsze pojęcia „ewangelicy” i „protestanci” dotyczą tu w głównej mierze właśnie luteranów.

³Zob. E. Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Eging 1968, s. 211; D. Ness, *Schlesisches Pfarrerbuch*, Bd. 5, *Oberschlesien, Ostoberschlesien, Ostschlesien*, Leipzig 2015, s. 470.

⁴Zob. V. Tomášová, *Evangelíci na Těšínku v tolerančním období (1781-1861)*, Český Těšín 2018, s. 19.

⁵R. Janik, *Diecezja cieszyńska w 80-lecie złączenia z luterańskim Kościołem w Polsce. Dzieje i przewodnicy duchowi*, [Bielsko-Biała] 1998, s. 40. Jedną z najbardziej znaczących osobistości Kościoła ewangelickiego na ziemiach monarchii Habsburgów pierwszego ćwierćwiecza epoki tolerancji nazywają Bartelmusa również inni badacze – zob. S. Piętań, D. Pindur, D. Spratek, *Dějiny evangeliků na Těšínku od reformace do tolerance. Slezská církev evangelická a.v.*, Český Těšín 2020, s. 275.

chowe, wymowa wielce porywająca, łagodność, szczerłość i charakter niesplamiony zjednały mu powszechne uszanowanie i miłość. Bartelmus był, jak na swój czas, rzeczywiście mężem uczonym, biegłym w teologii [...] i władał doskonale kilku językami [...]. [...] imię jego słynęło daleko”⁶.

Zgodnie z przywołanymi wzmiankami niniejszy szkic skupia się na dwóch istotnych aspektach aktywności owego duchownego: głównie na pracy organizacyjno-administracyjnej, w mniejszym stopniu – na działalności kaznodziejskiej. Okazję do przyjrzenia się postaci Bartelmusa stwarzają 215. rocznica jego śmierci i 240. rocznica powierzenia mu urzędu superintendenta, przypadające w 2024 r.⁷ Rzeczony urząd zaś ustanowiono ze względu na konieczność budowy niemal od podstaw struktur instytucjonalnych Kościoła na ówczesnym Śląsku Austriackim, wywołaną ogłoszeniem w 1781 r. patentu tolerancyjnego. Okres sprawowania przez bohatera artykułu funkcji pastora w Cieszynie zbiegł się więc w czasie z wręcz epokowym wydarzeniem, jakim dla protestantów w państwie austriackim było wydanie tego aktu, uznawanego za symboliczny kres kontrreformacji.

Trzeba tu przypomnieć, że gdy po śmierci Elżbiety Lukrecji, ostatniej przedstawicielki lokalnej linii Piastów, w 1653 r. Księstwo Cieszyńskie przeszło pod bezpośrednią władzę Habsburgów, podjęli oni zdecydowaną akcję przeciwko zwolennikom poglądów Marcina Lutra i innych reformatorów w imię unifikacji wyznaniowej swojego państwa⁸. Już w 1654 r. nowo utworzona komisja do spraw religijnych odebrała ewangelikom wszystkie kościoły, pozbawiono ich praw publicznych (np. zakazano obejmowania urzędów), polecono im wychowywać dzieci w wierze katolickiej, z obszaru księstwa wygnano innowierczych duchownych, a w 1670 r. ściągnięto do Cieszyna jezuitów, którzy otrzymali zadanie nakłaniania ludności do konwersji⁹. Społeczność luterańska była na-

⁶Ż. [A. Żlik], *Krótki zyciorys śp. ks. Jana Bartelmusa*, „Ewangelik” 1877, nr 5, s. 41.

⁷Bezpośrednim bodźcem do głębszych badań nad dorobkiem tego duchownego stało się przeznaczenie wyboru jego spuścizny homiletycznej do opublikowania w jednej z części serii wydawniczej Bibliotheca Tessinensis, w ramach wspomnianego wcześniej projektu „Walka, rywalizacja, koegzystencja...”. Zob. dalszą część artykułu.

⁸Zob. J. Spyra, *Śląsk Cieszyński w okresie 1653-1848*, Cieszyn 2012, s. 38-50.

⁹Zob. np. D. Pindur, *Zmiany wyznaniowe w księstwie cieszyńskim w XVII wieku [w:] Dziedzic-*

dal liczna, gdyż taki charakter konfesyjny zachowały wsie należące do szlachty, choć jej dobra stopniowo zasilają latyfundiów Habsburgów, potem zaś dynastii habsbursko-lotaryńskiej, zwane Komorą Cieszyńską. Represjonowani protestanci potajemnie odprawiali nabożeństwa w domach (gdzie czytali księgi nabożne, zwłaszcza zbiory kazań) bądź w lasach¹⁰, wspierani przez duszpasterzy m.in. z terenu Słowacji.

Położenie ewangelików częściowo poprawiła interwencja króla szwedzkiego Karola XII: na mocy ugody zawartej w Altranstädt między nim a cesarzem Józefem I w 1707 r. przywrócono swobodę religijną na całym Śląsku oraz zwrócono protestantom ponad 120 kościołów. Dwa lata później władca Austrii wydał reces egzekucyjny, tj. pozwolenie na budowę sześciu tzw. kościołów łaski – m.in. kościoła Jezusowego na przedmieściach Cieszyna¹¹ – oraz na posiadanie własnego pastora przez zbory. Złagodzenie kontrreformacji okazało się jednak niewielkie i nie trwałe, np. w 1738 r. zabroniono konwersji na ewangelicyzm, a dowodem braku autonomii wyznaniowej było ingerowanie duchownych rzymskokatolickich w luteranckie czynności kościelne¹². Wśród antyprotestanckich postanowień cesarzowej Marii Teresy (panującej od 1740 r.) można wymienić zakaz uczęszczania na nabożeństwa na pruskim Śląsku, odmowę zgody na utworzenie domu modlitwy w Bielsku czy uczynienie jezuickiego sierocińca w Ustroniu państwową placówką wychowawczą, szczególnie dla dzieci ewangelickich. Dlatego gdy w wyniku I wojny śląskiej nastąpił w 1742 r. podział Śląska, liczne grupy pozbawionych praw ewangelików z Księstwa Cieszyńskiego emigrowały za granicę pruską pod wpływem nowych ograniczeń¹³.

two górnośląskiej reformacji. Wpływ protestantyzmu na politykę, społeczeństwo i kulturę w XVI-XX wieku, red. J. Bahlcke, W. Gojniczek, R. Kaczmarek, Katowice 2018, s. 154-162; M. Morys-Twarowski, *Dzieje Księstwa Cieszyńskiego*, Ustroń 2023, s. 220.

¹⁰Szerzej na ten temat – zob. *Leśne kościoły. Miejsca tajnych nabożeństw ewangelickich w Beskidzie Śląskim*, oprac. J. Below, M. Legendź, Bielsko-Biała 2009, *passim*.

¹¹Na temat okoliczności tej zgody oraz samej budowy zob. O. Wagner, *Kościół macierzysty wielu krajów. Historia Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim w latach 1534-1918/20*, red. J.T. Maciuszko, tłum. Ł. Barański, Cieszyn [2008], s. 73-80; W. Sosna, *Trzysta lat kościoła ewangelickiego na Wyższej Bramie [w:] tegoż, Barwy luteranizmu na Śląsku Cieszyńskim. Wybór prac*, Katowice 2015, s. 122-129.

¹²Zob. J.T. Maciuszko, *Kościół luterancki w Polsce od XVI do XX wieku [w:] Świadectwo wiary i życia. Kościół luterancki w Polsce wczoraj i dziś*, red. J. Below, M. Legendź, Bielsko-Biała 2004, s. 84.

¹³Wcielona do Prus przeważająca część Śląska była wyludniona przez wojnę, więc sprowadzano

Nieocenioną wagę dla innowierców w monarchii habsburskiej miał wspomniany patent tolerancyjny wydany 13 października 1781 r. przez Józefa II i ukrócający ich dyskryminację¹⁴. Choć na mocy tego dokumentu katolicyzm pozostał religią państwową, dopuszczono pewne swobody dla prawosławnych i ewangelików (luteranów i reformowanych) – przede wszystkim wolno im było odprawiać publiczne nabożeństwa. W miejscowościach, gdzie mieszkała odpowiednio duża liczba „akatolików” (pięćset osób lub sto rodzin), pozwolono im na wzniesienie utrzymanego przez siebie domu modlitwy (bez wieży, dzwonów i wejścia od strony ulicy) oraz szkoły parafialnej, gminy protestanckie uzyskały też prawo do wyboru pastora, niemniej kandydata musiał zaakceptować cesarz¹⁵.

Ponieważ w myśl patentu ewangelicy mogli odtąd organizować własne zbory, lokalne wspólnoty skwapliwie skorzystały z tej szansy, co miało ogromne konsekwencje dla parafii w Cieszynie – dotąd jedynej na terenie Śląska Austriackiego, obejmującej rozległy obszar od Jeseńników i Bogumina po Tarnowskie Góry. O ile w przypadku wiernych z rejonów dość odległych (z Bielska czy ze Śląska Opawskiego) pragnienie usamodzielnienia się było zrozumiałe z perspektywy praktycznej, o tyle powszechność takich inicjatyw w pobliskich miejscowościach zaskoczyła pastorów cieszyńskich, w tym służącego w kościele Jezusowym od 1760 r. Traugotta Bartelmusa¹⁶, który wówczas już odgrywał w pa-

tam niemieckich kolonistów, ponadto nasiliła się germanizacja; zarazem jednak protestanci cieszyli się swobodą religijną, toteż werbowano ewangelickich mieszkańców Księstwa Cieszyńskiego do osiedlania się na tych terenach. Decyzjom takim sprzyjała reakcja katolicka w Austrii, na dodatek w Prusach istniały lepsze warunki życiowe i zmniejszono pańszczyznę, dlatego chłopci zaczęli z jednej strony dość licznie migrować, z drugiej – wszczynać buntury przeciw obciążeniom. Zob. J. Wantuła, *Śląscy pastorowie z ludu [w:] tegoż, Książki i ludzie. Szkice o wydawnictwach i piśmiennictwie na Śląsku Cieszyńskim*, Kraków 1956, s. 164-167. Zachował się niekompletny wykaz wymieniający 480 osób ze Śląska Cieszyńskiego, które w omawianym czasie opuściły granice państwa Habsburgów z przyczyn wyznaniowych. Zob. J. Spyra, *Ewangelicy na Śląsku Austriackim. Główne linie rozwojowe [w:] Dziedzictwo górnośląskiej reformacji...*, dz. cyt., s. 259.

¹⁴W Księstwie Cieszyńskim patent został wprowadzony okólnikiem gubernium morawsko-śląskiego z 30 marca 1782 r. oraz dekretem cieszyńskiego starszego krajowego z 12 kwietnia 1782 r. Zob. np. J. Spyra, *Wisła. Dzieje beskidzkiej usi do 1918 roku*, Ustroń-Wisła 2007 (Monografia Wisły, t. 2), s. 97.

¹⁵Zob. np. S. Piętak, D. Pindur, D. Spratek, *Dějiny evangeliků...*, dz. cyt., s. 302-303; H. Czembor, *Stan Kościoła ewangelicko-augsburskiego na Śląsku Cieszyńskim [w:] Kształtowanie tożsamości religijnej i kulturowej na Śląsku Cieszyńskim w latach Książęco-Biskupiego Wikariatu Generalnego Księstwa Cieszyńskiego (1770-1925)*, Cieszyn 2004, s. 90-94.

¹⁶Szerzej na temat życiorysu Bartelmusa – zob. R. Janik, *Diecezja cieszyńska...*, dz. cyt., s. 35-40; W. Sosna, *Pierwszy superintendent cieszyński ks. Jan Traugott Bartelmus*, „Kalendarz Cie-

rafii dominującą rolę.

Urodził się on w 1735 r. jako jeden z synów sukiennika Zygmunta Bartelmusa w Bielsku, gdzie kształcił się w szkole ludowej; w 1755 r. ukończył ewangelicką szkołę łacińską (gimnazjum) w Cieszynie, a następnie wyruszył na studia teologiczne do Jeny. Po śmierci w 1759 r. pastorów cieszyńskich Christiana Wilhelma Henriciego i Jana Schuchardta przełożeni zboru zwrócili się z prośbą o objęcie wakującego urzędu do Jana Ernesta Gottlieba Radockiego (superintendenta z Oleśnicy, dawniej rektora szkoły przy kościele Jezusowym) oraz do Zygmunta Bartelmusa, pastora w Pszczynie, *notabene* starszego brata Traugotta. Żaden z nich nie zyskał jednak akceptacji Marii Teresy, gdyż według monarchini działali na terenie wrogiego państwa pruskiego i nie wyjechali stamtąd mimo wojny¹⁷. Przełożeni zboru złożyli więc propozycję młodszemu Bartelmusowi, który właśnie powrócił ze studiów; jego kandydatura ostatecznie spotkała się z przychylnością cesarzowej i 31 sierpnia 1760 r. został ordynowany¹⁸.

Kiedy po patencie tolerancyjnym zaczęły się tworzyć nowe zbory, Traugott pracował w Cieszynie już jako *pastor primarius*, tj. odpowiednik proboszcza. Niepokoiła go perspektywa zmniejszenia się zasięgu tamtejszej parafii, implikowało ono bowiem znaczne uszczuplenie nie tylko liczby zborowników, lecz także dochodów¹⁹ (warto pamiętać, że rejon pszczyński „odłączył się” jeszcze po przejęciu go przez Prusy w 1742 r.). W ciągu zaledwie roku od wejścia w życie patentu powstało w Księstwie Cieszyńskim sześć zborów: w Jaworzu, Bielsku, Błędowicach Dolnych, Ligotce Kameralnej, Bystrzycy i Wiśle; do 1787 r. również w Ustroniu, Goleszowie, Nawsiu i Drogomyślu²⁰. Dążenie lokalnych

szyński” 2009, s. 147-150; *Bartelmus Jan Traugott* [w:] J. Golec, S. Bojda, *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej*, t. 3, Cieszyn 1998, s. 25.

¹⁷Zob. np. G. Biermann, *Geschichte der Evangelischen Kirche oester[reichisch-]/Schlesiens mit besonderer Ruecksicht auf die der Gnadenkirche vor Teschen*, Teschen 1859, s. 72; S. Piętak, D. Pindur, D. Spratek, *Dějiny evangeliků...*, dz. cyt., s. 274.

¹⁸Zob. K. Michejda, *Dzieje Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim*, Cieszyn 1909, s. 177-178.

¹⁹Zob. W. Sosna, *Pierwszy superintendent...*, dz. cyt., s. 148.

²⁰Zob. J. Pindór, *Ewangelicki kościół Jezusowy w Cieszynie. Krótki pogląd na jego losy*, Cieszyn 1909, s. 23. Na temat poszczególnych zborów, które utworzyły się po patencie tolerancyjnym, zob. np. J. Kliber, *Radość z domu Bożego. Parafie ewangelickie na Śląsku Cieszyńskim i Opawskim po patentach tolerancyjnym i protestanckim*, Bielsko-Biała 2013, s. 37-156.

wspólnot do autonomii wpłynęło na życie religijne oraz miało doniosłe skutki gospodarcze i organizacyjne – wymuszało zmiany w administrowaniu. Jak podaje Karol Michejda:

[...] pastor Bartelmus w piśmie wystosowanym do deputowanych wiejskich tak określił stosunek, w jakim zbory nowe miałyby pozostawać do zboru i kościoła cieszyńskiego. Kościół cieszyński należy uznać za matkę, inne zbory Księstwa Cieszyńskiego za córki tej matki. Zbory wiejskie mają sobie wybudować kościoły, szkoły, mieszkanie dla nauczyciela i urządzić skromne mieszkanie dla pastora przyjeżdżającego z Cieszyna, oprócz tego mają płacić pewne sumy do kasy zborowej [...]. Zbór cieszyński zaś wysyłać ma od czasu do czasu do zborów filialnych pastora, który odprawi nabożeństwo, urządzi lekcję z dziećmi szkolnymi i odwiedzi chorych²¹.

Tak wyglądała pierwotna idea, ale już w rok po ogłoszeniu patentu okazało się, że uregulowanie stosunków między filiami a zbozem cieszyńskim będzie nader kłopotliwe. W tym ostatnim pracowało za mało księży, by wobec rosnących obowiązków mogli sprawować posługę w nowych parafiach, dlatego odtąd zatrudniały one własnych pastorów. W Cieszynie nie wystarczało funduszy nie tylko na przyjęcie dodatkowych duchownych, lecz także na opłacenie dotychczasowych, wobec czego ograniczono ich liczbę do maksymalnie trzech. Ważną przyczynę problemów z finansowaniem działalności zboru stanowiło ubywanie przedstawicieli szlachty, którym trudno było podolać jego utrzymaniu²² i którzy coraz rzadziej chcieli pełnić funkcję jego kuratorów, co zresztą zmotywowało niższe stany do wystąpienia w 1795 r. z żądaniem większego udziału w zarządzaniu zbozem cieszyńskim²³.

Choć zbór ten z jednej strony stracił na znaczeniu przez osłabienie liczebne, z drugiej – dzięki patentowi tolerancyjnemu zyskał najwyższą rangę jako siedziba organów zwierzchnich Kościoła ewangelicko-augsburskiego w monarchii habsburskiej, tj. Konsystorza (rady spra-

²¹K. Michejda, *Dzieje Kościoła ewangelickiego...* dz. cyt., s. 233-234.

²²Bartelmus przedkładał Konsystorzowi uwagi na temat osłabiania „matczynego” zboru cieszyńskiego przez odłączanie się kolejnych zborów oraz na temat kłopotów z utrzymaniem kościoła Jezusowego i szkoły, po tym jak dotychczasowi patroni zaczęli rezygnować ze świadczeń. Zob. R. Janik, *Diecezja cieszyńska...*, dz. cyt., s. 40.

²³Zob. J. Spyra, *Śląsk Cieszyński w okresie 1653-1848...*, dz. cyt., s. 327.

wującej władzę administracyjno-sądową) oraz superintendentury, z którymi wiąże się nazwisko Bartelmusa. Jak zasygnalizowano, w odmiennych warunkach nieodzowne stało się jednak określenie na nowo struktury Kościoła i jego relacji z władzami państwowymi. Konsystorz dla Śląska Austriackiego – a właściwie komisja religijna z siedzibą w Cieszynie powołana na podstawie edyktu Marii Teresy z 1743 r. – co prawda zaczął funkcjonować już w 1749 r., lecz składał się niemal wyłącznie z katolików i bynajmniej nie reprezentował interesów innowierców²⁴. Bohater artykułu został obrany asesorem duchownym w Konsystorzu Ewangelickim Augsburskiego Wyznania w Cieszynie w miejsce ks. Tobiasza Schuberta 25 lipca 1781 r. i był trzecią osobą pełniącą ten urząd przed gruntowną reorganizacją owej instytucji przez Józefa II w odpowiedzi na memorandum szlacheckich przedstawicieli uciskanych śląskich protestantów. Dwaj ewangeliccy asesorzy: Bartelmus i baron Maksymilian von Kalisch, przekazali cesarzowi w 1781 r. projekt całkowitego przeobrażenia omawianej rady – i odnieśli sukces. Interesujący nas tu kaznodzieja pozostał w niej wówczas, gdyż cieszył się najwyższym uznaniem w sprawach kościelnych²⁵.

Pole działania cieszyńskiego Konsystorza zrazu obejmowało jedynie Śląsk Austriacki i Morawy, a rozszerzenie jego władzy na niemieckie ziemie dziedziczne Habsburgów i Galicję nastąpiło w 1784 roku i wiązało się z ustanowieniem w Kościele ewangelicko-augsburskim w monarchii czterech superintendentur (*mutatis mutandis* odpowiedników biskupstw): górno- i dolnoaustriackiej, czeskiej, a także morawsko-śląsko-galicyskiej (z tej ostatniej wyodrębniono pod koniec 1803 r. superintendenturę lwowską dla Galicji). Cesarz w dekrete dworskim z 27 lutego 1784 roku mianował naczelnikiem czwartej z wymienionych jednostek Traugotta Bartelmusa, który funkcję pierwszego superintendenta dla Moraw, Śląska i Galicji piastował aż do zgonu, czyli przez dwadzieścia pięć lat²⁶. Rezultatem jego działalności były „wewnątrzkościelna odbudowa parafii i ich wcielenie w struktury nowo powstałego Kościoła

²⁴Zob. O. Wagner, *Kościół macierzysty wielu krajów...*, dz. cyt., s. 114-115.

²⁵Zob. G. Trautenberger, *Im Josefinischen Jahrzehnt*, „Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich” 1901, Jg. 22, s. 215-216.

²⁶Zob. np. R. Janik, *Diecezja cieszyńska...*, s. 36-37.

ewangelickiego w Austrii”²⁷. Już gdy sprawował ów urząd, wszedł jako radca duchowny (wespół z drugim pastorem cieszyńskim ks. Christia-nem Fröhlichem oraz radcami świeckimi, katolickim prezesem i sekretarzem) w skład nowego Konsystorza²⁸. Członków, zaproponowanych przez śląskie stany, nominowano dekretem z 22 lipca 1784 r.²⁹, lecz dwaj pastory cieszyńscy złożyli rezygnację, kiedy już w maju 1785 r. organ ten przeniesiono do Wiednia³⁰.

Ze względu na rozległość superintendentury (i bezskuteczne dążenie jej naczelnika, aby wyodrębnić superintendenturę morawską) nieodzowny stał się podział kompetencji, mianowicie powołanie senioratów, czyli instancji niższego rzędu pełniących nadzór nad zborami danej prowincji. Na wniosek Bartelmusa ustanowiono po dwa dla Moraw (w Suchdolu i Brnie) oraz dla Galicji (w Białej i we Lwowie), natomiast na terenie Księstwa Cieszyńskiego oraz Księstwa Opawsko-Karniowskiego pieczę nad parafiami sprawował sam superintendent³¹. Ten ostatni, nawet gdy 14 grudnia 1807 r. zorganizowano wreszcie seniorat śląski, opiekował się nadal kilkoma zborami, m.in. w Cieszynie, Błędowicach i Ligotce Kameralnej. Wybrany na seniora śląskiego ks. Johann Georg Schmitz został po śmierci Bartelmusa jego sukcesorem na stanowisku superintendenta. Warto dodać, że 1813 r. w całym senioracie śląskim zatrudniano 13 duszpasterzy³².

Pierwszemu superintendentowi w czasie swego urzędowania nie udało się złożyć wizyty w oddalonych od kościoła Jezusowego parafiach w Galicji i na Bukowinie. Jak tłumaczył, ekspedycja taka uniemożliwiłaby mu wykonywanie obowiązków w Cieszynie przez trzy miesiące i pochłonęła roczne wynagrodzenie pastora. Friedrichowi Cerulliemu, który w 1789 r. został seniorem galicyjskim, wyjaśniał:

²⁷O. Wagner, *Kościół macierzysty wielu krajów...*, dz. cyt., s. 135.

²⁸Zob. E. Kneifel, *Die Pastoren...*, dz. cyt., s. 211; G.F.E. Klette, *Pamiętniki Kościoła Ewangelickiego z łaski danego przed Cieszynem. Przed stema laty założonego przy świętobliwym obchodzeniu miłościwego lata 24 maja 1809*, wpraw. i edycja W. Gojniczek, M. Gabryś, Bielsko-Biała 2009, s. 46.

²⁹Zob. np. G. Frank, *Toleranční patent císaře Josefa II*, Vídeň 1881, s. 83; G. Biermann, *Geschichte der Evangelischen Kirche...*, dz. cyt., s. 83.

³⁰Zob. J. Pindór, *Ewangelicki kościół Jezusowy...*, dz. cyt., s. 23; A. Peter, *Teschen. Ein historisch-topographisches Bild*, T. 1, Teschen 1878, s. 109.

³¹Zob. K. Michejda, *Dzieje Kościoła ewangelickiego...*, dz. cyt., s. 230.

³²Zob. J. Spyra, *Śląsk Cieszyński w okresie 1653-1848...*, dz. cyt., s. 328.

[...] jeśliby praca superintendenta miała być jedyną rzeczą, której poświęcam swój czas, to chętnie bym to uczynił. Mam jednak trzy urzędy, z których każdy wymaga pełnego zaangażowania: urząd pastora w dwóch parafiach w różnych językach, inspektorat nad dwoma gimnazjami i 24 szkołami wiejskimi na Śląsku oraz superintendencja sprawowana nad trzema prowincjami w trzech językach³³

Wzmiankowaną w cytacie funkcję inspektora szkolnego bohater artykułu objął w 1778 r., gdy zrezygnował z niej ks. Schubert. Autorzy not biograficznych podkreślają, że poświęcał się pracy na rzecz cieszyńskiego gimnazjum ewangelickiego (jedynego wówczas niekatolickiej placówki tego typu na Śląsku Austriackim) z gorliwością zasługującą na pochwałę³⁴ i przyczynił się do rozwoju szkoły – okazał się jej „utalentowanym i niestrudzonym przyjacielem”³⁵. Warto zwrócić uwagę na Bartelmusowską nowoczesną i pragmatyczną wizję edukacji: w odpowiedzi na skargi rodziców, że dzieciom nie przekazuje się wiedzy, która jest im potrzebna w późniejszym życiu zawodowym, zweryfikował plan nauczania. Uznał też, że najniższą klasę trzeba podzielić na oddziały polski i niemiecki – wychowankowie mają się uczyć najpierw w swoim domowym języku, a następnie w drugim, co dodatkowo powinno być dostosowane do ich umiejętności; klasa polska winna mieć polskiego nauczyciela, religię zaś należy wykładać w języku ojczystym³⁶. Wprawdzie nowy inspektor nie zdołał dogłębnie zmienić systemu nauczania (pod koniec XVIII w. program zatwierdzały władze austriackie), lecz dzięki jego wysiłkom cieszyńska placówka odrodziła się po kryzysie. By dać wyobrażenie o jej wcześniejszym położeniu, wystarczy wspomnieć, że np. w 1759 r. budynek został zajęty i spustoszony przez regiment tokański na żołdzie Austrii, co gorsza, żołnierze przynieśli ze sobą zarazę³⁷. Bartelmus wprowadził katalogi lekcyjne i księgi zachowania

³³Tłumaczenie cyt. za: O. Wagner, *Kościół macierzysty wielu krajów...*, dz. cyt., s. 177.

³⁴Zob. A. Peter, *Teschen. Ein historisch-topographisches Bild*, T. 2, Teschen 1888, s. 160. Podobnie o jego zaangażowaniu w: A. Kubacz, *Gimnazjum ewangelickie w Cieszynie do 1873 roku. Sukcesy i porażki [w:] Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim. W trzystulecie założenia kościoła Jezusowego w Cieszynie*, red. R. Czyż, W. Gojniczek, D. Spratek, Cieszyn 2010, s. 170.

³⁵Zob. G. Biermann, *Geschichte der Evangelischen Kirche...*, dz. cyt., s. 71.

³⁶Zob. K. Michejda, *Dzieje Kościoła ewangelickiego...*, dz. cyt., s. 185-186.

³⁷Zob. G.F.E. Klette, *Pamiętniki Kościoła Ewangelickiego...*, dz. cyt., s. 42-43.

oraz instruktarz dla nauczycieli, zdobył źródła finansowania i urządził zakup podręczników, a składki pozwoliły zapewnić posiłki i stypendia najuboższym dzieciom³⁸, wskutek czego liczba uczniów gimnazjum wzrosła.

Śląskiemu superintendentowi powierzano również inne doniosłe i niełatwe zadania, wykraczające poza standardowe zajęcia pastora oraz poza funkcje administracyjne zwierzchnika kilkunastu parafii. Jako takie można wszak potraktować dokonanie reformy liturgii oraz nadzór nad opracowaniem nowego śpiewnika niemieckojęzycznego, co zleciły Bartelmusowi kancelaria cesarska i Konsystorz. W 1783 r. przygotował więc najpierw dopasowaną do nowych realiów i skróconą wersję tzw. Agendy oleśnickiej z końca XVI w. (tj. porządku Kościołów ewangelickich w tamtejszym księstwie), po czym sporządził projekt *Liturgie zum Gebrauche der Gemeinden A.B. in den Kaiserlichen Erblanden (Porządek liturgiczny do użytku w zborach konfesji augsburskiej w cesarskich krajach dziedzicznych)*, wydany w 1788 r. w Wiedniu. Warto podkreślić znaczenie owego ujednoliconego porządku nabożeństwa, ponieważ na mocy dekretu cesarskiego z 1792 r. wprowadzono go we wszystkich zborach śląskich (starania Bartelmusa o wspólną liturgię na terenie całej monarchii nie zakończyły się powodzeniem)³⁹. Z kolei w 1794 r. superintendent zlecił gronu duchownych opracowanie niemieckojęzycznego kancjonału *Christliches Gesangbuch zur öffentlichen und häuslichen Gottesverehrung. Für die evangelischen Gemeinden zu Bielitz in Schlesien und zu Biala in Ostgallizien (Chrześcijański śpiewnik do publicznego i domowego wwiebiania Boga dla zborów ewangelickich w Bielsku na Śląsku i w Białej we wschodniej Galicji)*, który ujrzał światło dzienne w 1804 r. w Brnie i obowiązywał do 1853 r.⁴⁰

³⁸Zob. S. Piętak, D. Pindur, D. Spratek, *Dějiny evangeliků...*, dz. cyt., s. 280.

³⁹Zob. E. Kowalská, *Evanjelické a.v. spoločenstvo v 18. storočí. Hlavné problémy jeho vývoja a fungovania v spoločnosti*, Bratislava 2001, s. 78-87.

⁴⁰Zob. H. Patzelt, *Anfänge der Toleranzzeit in Österreichisch-Schlesien [w:] Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II, ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift*, Hrsg. P.F. Barton, Wien 1981, s. 298; J.A. Kolatschek, *Geschichte der evangelischen Gemeinde zu Biala in Galizien*, Teschen 1860, s. 112; W. Sosna, *Wędrówka wśród mogił*, Cieszyn 2010, s. 133-134. Warto dodać, że polskojęzyczne zbory korzystały z kancjonału ks. Trzanowskiego w języku staroczeskim.

Trzeba nadmienić również o własnych tekstach Bartelmusa⁴¹, które ukazały się po niemiecku lub po łacinie, takich jak seria artykułów na temat szkolnictwa ewangelickiego zamieszczanych w latach 1793-1795 w periodyku „*Novi Ecclesiastico-Scholastici Annales Evangelicorum Augustanae et Helveticae Confessionis...*” wydawanym w Schemnitz (Bańskiej Szczawnicy) na Słowacji, opis sytuacji w zborach ewangelickich na Śląsku Austriackim pod koniec 1801 r., poemat niemieckim heksametrem z 1809 r. upamiętniający kościół Jezusowy w Cieszynie z okazji stulecia jego powstania czy publikacja związana z owym jubileuszem złożona z odświeżonych kazań trzech dawniejszych pastorów i szkicu historycznego autorstwa samego superintendenta. Ponadto za jego życia ogłoszono drukiem kilka jego kazań w języku niemieckim: na uroczystości w kościele Jezusowym po śmierci Marii Teresy, z okazji poświęcenia kościoła ewangelickiego w Jaworzu, na okoliczność poświęcenia miejsca pod budowę kościoła ewangelickiego w Bielsku, przy poświęceniu terenu budowy kościoła ewangelickiego w Białej oraz ku pamięci Ernesta Bludowskiego (który razem z Bartelmusem był radcą świeckim w zreorganizowanym Konsystorzu).

Także mowę w dniu swojej ordynacji duchowny wygłosił po niemiecku, lecz ponieważ większość parafian porozumiewała się regionalną odmianą polszczyzny, dostosował się do potrzeb wiernych i w każdą niedzielę służył kazaniem w obu językach⁴². Według autora życiorysu śląskiego superintendenta z 1877 r. celująco opanował on sztukę oratorską:

[...] widocznie dowiódł, iż mylne to zdanie, jakoby Niemiec nie był w stanie nauczyć się dokładnie języka polskiego i mówić nim gładko, poprawnie. Bartelmus równie biegłym był mówcą polskim, jak niemieckim. Toteż szczególniejszej używał wziętości jako kaznodzieja; kazania jego wszystkich słuchaczów wzru-

⁴¹Bardziej lub mniej kompletne wyliczenia jego publikacji – zob. R. Janik, *Diecezja cieszyńska...*, dz. cyt., s. 39; K.W. Neumann, *Ostschlesische Porträts*, t. 1, Berlin 1991, s. 43; F. Heiduk, *Oberschlesisches Literatur-Lexikon*, t. 1, Berlin [1990], s. 21.

⁴²Wiedeńska kancelaria dworska rozważała w 1806 r. wprowadzenie również języka czeskiego w kościele Jezusowym, lecz Bartelmus odpowiedział na tę propozycję, że ojczystym (domowym) językiem większości ludu na Śląsku Cieszyńskim jest polszczyzna, a w kościele łaski nigdy nie pracowali czescy ani słowaccy pastory, tylko Niemcy, którzy nauczyli się języka polskiego, lub polscy Ślązacy, którzy opanowali niemieczynę. Zob. V. Tomášová, *Evangelíci na Těšínsku v tolerančním období...*, dz. cyt., s. 75.

szaly i budowały, miał bowiem głos przyjemny i donośny, a co mówił, od serca mówił [...]”⁴³.

Zapewne ów zauważalny talent i zaangażowanie w posługę kaznodziejską stanowiły dodatkowy czynnik sprawiający, że proszono go o przybliżanie Słowa Bożego podczas ceremonii położenia kamienia węgielnego pod domy modlitwy w kolejnych miejscowościach Księstwa Cieszyńskiego, gdzie po patencie tolerancyjnym zakładano zbory⁴⁴. (Prymarnym czynnikiem był piastowany przezeń urząd głównego pastora w macierzystej parafii). Warto tu dla przykładu nakreślić za Ewą Chojecką okoliczności i ideę przewodnią kazania, które Bartelmus wygłosił (po niemiecku) w Bielsku:

Dnia 19 marca 1782 roku nastąpiło uroczyste poświęcenie terenu i przyszłej budowy. Data została wybrana nieprzypadkowo: dzień św. Józefa, imienin cesarskich, pomyślany był jako gest dziękczynny. Wiemy o tym na podstawie zachowanego tekstu kazania [...]. W nim po raz pierwszy nowo poświęcony kwartał ewangelicki nazwany zostaje Bielskim Syjonem. [...] Na prawach swojej prefiguracji [nazwa ta – K.Sz.] odwołuje się do starotestamentowej analogii, do jerozolimskiej świątyni na wzgórzu syjońskim, [...] do losów jej budowniczych, deportowanych w niewolę i powracających, by odbudowywać, co było zburzone, zakazane i skazane na niepamięć. Aluzyjność tego literackiego zabiegu, rzecz jasna, nie odpowiadała ściśle realiom XVIII wieku. Te nie pozwoliły protestantom na powrót do miejsc utraconych, ale wyrażały zgodę na wzniesienie w nowym miejscu budowli nowych⁴⁵.

O ile nie sposób dziś zweryfikować prawdziwości przekazów o umiejętnościach krasomówczych Bartelmusa, o tyle można ocenić słuszność twierdzenia, że „[z]ostawił pokaźny zbiór kazań, pisanych piękną polszczyzną”⁴⁶. Pierwszy śląski superintendent bowiem osobiście oddał do biblioteki zboru w Cieszynie (obecnie: Biblioteki i Archiwum im. B.R. Tschammera) kilka tek z manuskryptami swych mów, w znakomitej

⁴³Ž. [A. Žlik], *Krótki zyciorys...*, dz. cyt. s. 41.

⁴⁴Zob. np. V. Tomášová, *Evangelíci na Těšínsku v tolerančním období (1781-1861)*, Český Těšín 2018, s. 43-44, 46, 49, 60, 62.

⁴⁵E. Chojecka, *Zabytkowy ewangelicki kwartał w Bielsku zwany Bielskim Syjonem [w:] Misja dzisiaj. XI Forum Ewangelické, Bielsko-Biała, 8-11 września 2005 r.*, Bielsko-Biała 2006, s. 65. Wypada nadmienić, że kazanie po polsku wygłosił wówczas ks. Fröhlich.

⁴⁶J. Broda, *Dzieje parafii diecezji cieszyńskiej*, Warszawa 1978, s. 61.

większości w języku polskim (ok. 153 wobec 13 po niemiecku). Pięć woluminów, opatrzonych sygnaturami 20019, 20020a, 20020b, 20021, 20023, obejmuje całe półwiecze działalności homiletycznej tego pastora, przy czym znacznie większa luka istnieje między 1760 a 1768 r., sporo tekstów pochodzi z ostatniej dekady jego życia, a niemieckie na ogół są niedatowane i generalnie mniej czytelne niż polskie. Bodaj wszystkie kazania rozpoczynają się skrótami „W I.I.”, czyli „w imię Jezusa” (w języku niemieckim analogicznie – „I.N.I.”), oraz posiadają zbliżoną strukturę, zbieżną ze starożytnym podziałem mowy na *inventio*, *dispositio* i *elocutio* oraz szczegółowe części o konkretnych funkcjach – przeważnie *propositio*, *exordium*, *transitio*, *analysis partis I*, *analysis partis II* (*etc.*), *applicatio* (w tym *exhortatio*) – sygnalizowane łacińskimi skrótami. W późniejszych latach autor stosował liczne skróty i hasłowe człony rozdzielone myślnikami (zamiast zdań złożonych, precyzyjnie połączonych spójnikami i zaimkami względnymi), lecz zasadniczo jego kazania zachowały strukturę, jaką przyjął dla nich na początku posługi kaznodziejskiej.

Transliteracja (nie transkrypcja) siedmiu kazań Bartelmusa, uzupełniona o aparat krytyczny oraz analizę i komentarz do owych mów, znajdzie się w tomie z serii wydawniczej Bibliotheca Tessinensis⁴⁷ zawierającym źródła narracyjne do dziejów Kościoła ewangelicko-augsburskiego na Śląsku Cieszyńskim. Tu zaś można przyjrzeć się przykładowo innemu kazaniu⁴⁸ – wygłoszonemu podczas wprowadzenia w urząd pastorski Samuela Traugotta Bartelmusa (1769-1847). Był on bratankiem superintendenta, synem jego brata Gottlieba (1730-1790), bielskiego tkacza i kupca. Ukończywszy studia teologiczne w Jenie, najpierw pracował na terenie Galicji, a od 1802 r. sprawował obowiązki pastora w Błędowicach Dolnych. Znamienne, że podobnie jak stryj służył w zasadniczo polskim zborze, niemniej na jego nagrobku wyryto inskrypcję w języku

⁴⁷Zob. J. Spyra, K. Szelong, *Bibliotheca Tessinensis – seria edycji źródłowych Książnicy Cieszyńskiej i Ośrodka Dokumentacyjnego Kongresu Polaków w Republice Czeskiej*, „Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi” 2017, t. 11, s. 359-376.

⁴⁸Nie znajdzie się ono w powstającej edycji źródeł do dziejów wyznaniowych Śląska Cieszyńskiego – trafi tam inne kazanie na taką samą okoliczność, mianowicie na wprowadzenie w urząd ks. Jana Rakowskiego w Wiśle w 1802 r. Zob. np. T. Cienciala, *Historia Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle*, Wisła 2003, s. 13-18.

niemieckim⁴⁹. Temat uroczystej mowy towarzyszącej instalacji Samuela brzmi „O wzajemnej powinności nauczyciela zborowego a zboru chrześcijańskiego”, ale – co ciekawe – przy okazji superintendent subtelnie nawiązał do incydentów, które zbulwersowały nie tylko lokalnych parafian, gdyż pierwsi dwaj duszpasterze w Błędowicach się „nie podarzyli” (tj. nie udali)⁵⁰. Ponadto autor przedstawił, jak od strony urzędowej wyglądało mianowanie i zatwierdzenie ks. Samuela Bartelmusa, zatem warto zacytować (w transkrypcji) ów fragment jako szczególnie interesujący dla historyków Kościoła:

Pozbył⁵¹ ten teraz mianowany zbór [w Białej – K.Sz.] roku przeszłego pasterza swego, bo nań Bóg dopuścił śmierć, której się ani on sam, ani jego słuchacze nie nazdali⁵², a tak na miejsce Nieboszczyka – waszego księdza powołali. Został tedy zbór dolnobłędowski do czasu bez Nauczyciela, ale się zasię o Namiestnika starał. Padł los na tego tu przed wami stojącego Wielebnego a wysoko uczonego Pana Samuela Traugotta Bartelmusa, bratowca mego, który do siódmego roku w urzędzie kaznodziejskim wiernie a szczerze służył zborowi ewangelickiemu stadłowskiemu języka niemieckiego w sądeckim powiecie w Galicyi. Dobrowolne było z waszej strony wywołanie⁵³ albo obieranie osoby jego; a nikt z zboru rzecz nie może, żebym ja jakimkolwiek sposobem był powodem do tego – wyście bowiem bez mojej wiadomości pismo do niego posłali, a dopiero po odesłaniu pisma mnie o tym oznajmienie uczynili. Nie mając przyczyny do ganienia postępku waszego, zezwoliłem na to wezwanie, z tym wyraźnym dokładem: że gdy się sam osobą swoją dostawi, wolno wam będzie dać mu porządne⁵⁴ powołanie, a wolno także będzie puścić go zaś⁵⁵ na miejsce swoje. Zdał się wam, przetożście mu dali list powołujący, którego on od was wdzięcznie przyjął. Co zakon Cysarski przykazuje, a porządek w kościołach wyznania naszego w tej mierze wyciąga⁵⁶, wszystko się stało przy nim. On przepuszczenia od

⁴⁹Zob. M. Morys-Twarowski, *Bartelmusowie*, „Głos” [Czeski Cieszyń] z 23.02.2021, s. 6.

⁵⁰W Błędowicach pierwszym pastorem był Daniel Wagner (1783), następnie do 1794 r. Ferdynand Szelecseny, przybyły z Węgier i zdymisjonowany przez Konsystorz w Wiedniu za występki o charakterze moralno-obyczajowym, po nim Christian Raschke i wreszcie Samuel Traugott Bartelmus (do 1847 r.).

⁵¹Pozbyć (dawn.) – stracić.

⁵²Nazdać się (dawn.) – spodziewać się, zorientować się, domyślić się.

⁵³Wywołanie (dawn.) – wybór, przeznaczenie na coś.

⁵⁴Porządny (dawn.) – taki jak należy, zgodny z porządkiem.

⁵⁵Zaś (reg.) – znowu.

⁵⁶Tzn. co nakazuje prawo cesarskie oraz czego wymaga ewangelicko-augsburski porządek ko-

zboru stadłowskiego żądał i otrzymał. Wyście go przez mię sławnej Konsystoryi Cysarsko-Królewskiej wyznania auszpurskiego⁵⁷ we Widniu [!] przedstawili, a ta zezwoliła na waszę prośbę, aby urząd kaznodziejski przy tym zborze dolnobłędowskim piastował. Podałem go do wysoko sławnej Cysarsko-Królewskiej Guberni w Bernie⁵⁸, prosząc o potwierdzenie jego w urzędzie tym nowym, a to łaskawe potwierdzenie mnie i was doszło. On się przybrał k wam, a wyście się doświadczyli nauki a postępków jego – Przestawacie na nim, a tak nie pozostawa nic więcej, tylko porządne wprowadzenie osoby jego do urzędu kaznodziejskiego [...].

Wypada przypomnieć, że jako gatunek oratorstwa kościelnego kazanie łączy w sobie oficjalność z komunikatywnością, a objaśnienia zagadnień teologicznych – z perswazyjnością przekazu i dydaktyczno-moralnymi środkami i celami oddziaływania. Dobre (czyli skuteczne) winno poruszać, utrzymywać uwagę, przekonywać o słuszności prezentowanych idei religijnych oraz wpływać na emocje, wolę i postawy: pocieszać, napominać, pobudzać wiarę etc. za pomocą argumentacji i wartościowania⁵⁹. Jak już zasygnalizowano, w dobie kontrreformacji na Śląsku (zwłaszcza w Księstwie Cieszyńskim), gdy pod władzą Habsburgów zabronione było publiczne odprawianie nabożeństw protestanckich, ukształtował się wśród ewangelików zwyczaj zbiorowej konspiracyjnej lektury zarówno Biblii, jak i kazań oraz rozmaitych utworów religijnych (modlitewników itp.) w domach prywatnych⁶⁰. Początkowo sprowadzano je z terenów Rzeczypospolitej, lecz od pierwszej połowy XVIII w. pisali takie teksty również autorzy działający na Śląsku Cieszyńskim, a wśród tego piśmiennictwa wyróżnia się twórczość kaznodziejska⁶¹.

ścielny.

⁵⁷Tzn. Konsystorz (z niem. *Konsistorium*).

⁵⁸Gubernium morawsko-śląskie – jednostka administracyjna z siedzibą w Brnie, utworzona przez Józefa II w 1782 r. w celu centralizacji zarządzania monarchią, obejmująca Śląsk Austriacki i Morawy. Składała się z ośmiu obwodów (m.in. cieszyńskiego), w których najwyższymi urzędnikami byli starości obwodowi. W 1849 r. gubernium zostało podzielone na samodzielne jednostki: morawską oraz śląską (dla Śląska Cieszyńskiego i Opawskiego) z siedzibą w Opawie.

⁵⁹Zob. np. W. Ostafiński, K. Panuś, *Wprowadzenie* [w:] *Kazania adwentowe*, wyd. i oprac. W. Ostafiński, K. Panuś, Kraków 2019, s. 14.

⁶⁰Zob. K.D. Kadłubiec, *W cieszyńskim mateczniku*, Czeski Cieszyn 2015, s. 61-64.

⁶¹Zob. omówienia niektórych z nich w: J. Raclavská, *Mowy pastorów cieszyńskich przełomu XVIII i XIX wieku* [w:] J. Raclavská, U. Kolber, J. Szymeczek, *Kazania cieszyńskie. O ich języku*

O czym na większą skalę będą mieli okazję przekonać się czytelnicy wyboru kazań Bartelmusa w serii Bibliotheca Tessinensis, jego mowy generalnie są dopracowane pod względem stylu i poprawności – cechują się świadomym i rozważnym wykorzystaniem figur retorycznych, a także przejrzystą kompozycją. Ich język odzwierciedla ówczesną polszczyznę ogólną, niekiedy przybierającą odcień lokalny (np. w postaci bohemizmów), elegancką, lecz zarazem zrozumiałą dla przeciętnego słuchacza. Jak się wydaje na podstawie lektury owych tekstów, o spuściźnie homiletycznej Traugotta Bartelmusa można powiedzieć to, co napisała recenzentka niedawnej bibliofilskiej edycji kazania, które miał jego brat Zygmunt w 1765 r. na uroczystości poświęcenia kamienia węgielnego pod budowę kościoła w Golasowicach. Otóż jest ono

przede wszystkim pouczeniem wiernych, prostym, a jednocześnie wyrazistym przekazem, ugruntowanym nauką konfesyjną zachowaną pomimo czasów nie-sprzyjających i trudnych. [...] jest osadzone w sytuacji historycznej, z której wyrasta, w lokalnym kolorycie obyczajów i zdarzeń [...]. Pozwala przez to współczesnemu czytelnikowi wejrzeć w odległą epokę – ówczesne słowo duszpasterskie, [...] [a także] wyznaniowe aspekty dawnego czasu⁶².

Z kolei według autorów noty biograficznej Traugotta Bartelmusa opublikowanej w „Mein Beskidenland” należał on bez wątpienia do najważniejszych osobistości Kościoła ewangelickiego w okresie po patencie tolerancyjnym, a archiwa austriackiego ministerstwa kultury i oświaty oraz dawnego konsystorza w Wiedniu, jak też parafii cieszyńskiej zawierają sporo świadectw, które przekonują o pracowitości, gorliwości i licznych umiejętnościach owego pastora⁶³. Zarówno niniejszy przyczynek, jak i edycja w tomie z serii Bibliotheca Tessinensis spełnią swoją funkcję, jeśli po 215 latach od śmierci pierwszego superintendenta dla Moraw, Śląska i Galicji wywołają ponowne zainteresowanie tym nietuzinkowym duchownym oraz jego spuścizną kaznodziejską.

w *Kościele luteranckim*, Czeski Cieszyn 2022, s. 73-104.

⁶²A. Sokół, *Recenzja książki: Z. Bartelmus, „Kazanie na założenie kościoła ewangelickiego w Golasowicach”*, Polskie Towarzystwo Ewangeliczne [online], 30.10.2016, s. 2, https://www.ptew.org.pl/wp-content/uploads/2016/10/rec_bartelmus.pdf [dostęp: 20.02.2024].

⁶³Zob. *Traugott Bartelmus. Der Pfarrer an der Teschner Jesuskirche*, „Mein Beskidenland” 1974, Nr. 6, s. 3.

Bibliografia

1. *Bartelmus Jan Traugott* [w:] J. Golec, S. Bojda, *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej*, t. 3, Cieszyn 1998.
2. Biermann G., *Geschichte der Evangelischen Kirche oesterreichisch-Schlesiens mit besonderer Ruecksicht auf die der Gnadenkirche vor Teschen*, Teschen 1859.
3. Broda J., *Dzieje parafii diecezji cieszyńskiej*, Warszawa 1978.
4. Chojecka E., *Zabytkowy ewangelicki kwartał w Bielsku zwany Bielskim Syjonem* [w:] *Misja dzisiaj. XI Forum Ewangelickie, Bielsko-Biała, 8-11 września 2005 r.*, Bielsko-Biała 2006.
5. Cienciała T., *Historia Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Wiśle*, Wisła 2003.
6. Czembor H., *Stan Kościoła ewangelicko-augsburskiego na Śląsku Cieszyńskim* [w:] *Kształtowanie tożsamości religijnej i kulturowej na Śląsku Cieszyńskim w latach Książęco-Biskupiego Wikariatu Generalnego Księstwa Cieszyńskiego (1770-1925)*, Cieszyn 2004.
7. Frank G., *Toleranční patent císaře Josefa II*, Vídeň 1881.
8. Heiduk F., *Oberschlesisches Literatur-Lexikon*, t. 1, Berlin [1990].
9. Janik R., *Diecezja cieszyńska w 80-lecie złączenia z luterańskim Kościołem w Polsce. Dzieje i przewodnicy duchowi*, [Bielsko-Biała] 1998.
10. Kadłubiec K. D., *W cieszyńskim mateczniku*, Czeski Cieszyn 2015.
11. Klette G. F. E., *Pamiętniki Kościoła Ewangelickiego z łaski danego przed Cieszynem. Przed stemą laty założonego przy świętobliwym obchodzeniu miłościwego lata 24 maja 1809*, wpraw. i edycja W. Gojniczek, M. Gabryś, Bielsko-Biała 2009.
12. Kliber J., *Radość z domu Bożego. Parafie ewangelickie na Śląsku Cieszyńskim i Opawskim po patentach tolerancyjnym i protestanckim*, Bielsko-Biała 2013.
13. Kneifel E., *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Eging 1968.
14. Kolatschek J. A., *Geschichte der evangelischen Gemeinde zu Biala in Galizien*, Teschen 1860.

15. Kowalská E., *Evanjelické a.v. spoločenstvo v 18. storočí. Hlavné problémy jeho vývoja a fungovania v spoločnosti*, Bratislava 2001.
16. Kubacz A., *Gimnazjum ewangelické w Cieszynie do 1873 roku. Sukcesy i porażki* [w:] *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim. W trzystulecie założenia kościoła Jezusowego w Cieszynie*, red. R. Czyż, W. Gojniczek, D. Spratek, Cieszyn 2010.
17. *Leśne kościoły. Miejsca tajnych nabożeństw ewangelickich w Beskidzie Śląskim*, oprac. J. Below, M. Legendź, Bielsko-Biała 2009.
18. Maciuszko J. T., *Kościół luterański w Polsce od XVI do XX wieku* [w:] *Świadectwo wiary i życia. Kościół luterański w Polsce wczoraj i dziś*, red. J. Below, M. Legendź, Bielsko-Biała 2004.
19. Michejda K., *Dzieje Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim*, Cieszyn 1909.
20. Morys-Twarowski M., *Bartelmusowie*, „Głos” [Czeski Cieszyn] nr 15 z 23.02.2021.
21. Morys-Twarowski M., *Dzieje Księstwa Cieszyńskiego*, Ustroń 2023.
22. Ness D., *Schlesisches Pfarrerbuch*, Bd. 5, *Oberschlesien, Ostoberschlesien, Ostschlesien*, Leipzig 2015.
23. Neumann K. W., *Ostschlesische Porträts*, t. 1, Berlin 1991.
24. Ostafiński W., Panuś K., *Wprowadzenie* [w:] *Kazania adwentowe*, wyd. i oprac. W. Ostafiński, K. Panuś, Kraków 2019.
25. Patzelt H., *Anfänge der Toleranzzeit in Österreichisch-Schlesien* [w:] *Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II, ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift*, Hrsg. P.F. Barton, Wien 1981.
26. Peter A., *Teschen. Ein historisch-topographisches Bild*, T. 1, Teschen 1878.
27. Peter A., *Teschen. Ein historisch-topographisches Bild*, T. 2, Teschen 1888.
28. Piętak S., Pindur D., Spratek D., *Dějiny evangelíků na Těšínsku od reformace do tolerance. Slezská církev evangelická a.v., Český Těšín* 2020.
29. Pindór J., *Ewangelicki kościół Jezusowy w Cieszynie. Krótki pogląd*

- na jego losy, Cieszyn 1909.
30. Pindur D., *Zmiany wyznaniowe w księstwie cieszyńskim w XVII wieku* [w:] *Dziedzictwo górnośląskiej reformacji. Wpływ protestantyzmu na politykę, społeczeństwo i kulturę w XVI-XX wieku*, red. J. Bahlcke, W. Gojniczek, R. Kaczmarek, Katowice 2018.
 31. Raclavská J., *Mowy pastorów cieszyńskich przelomu XVIII i XIX wieku* [w:] J. Raclavská, U. Kolber, J. Szymeczek, *Kazania cieszyńskie. O ich języku w Kościele luteranckim*, Czeski Cieszyn 2022.
 32. Sokół A., *Recenzja książki: Z. Bartelmus, „Kazanie na założenie kościoła ewangelickiego w Golasowicach”*, Polskie Towarzystwo Ewangelickie [online], 30.10.2016, https://www.ptew.org.pl/wp-content/uploads/2016/10/rec_bartelmus.pdf [dostęp: 20.02.2024].
 33. Sosna W., *Pierwszy superintendent cieszyński ks. Jan Traugott Bartelmus*, „Kalendarz Cieszyński” 2009.
 34. Sosna W., *Trzysta lat kościoła ewangelickiego na Wyższej Bramie* [w:] tegoż, *Barwy luteranizmu na Śląsku Cieszyńskim. Wybór prac*, Katowice 2015.
 35. Sosna W., *Wędrowka wśród mogił*, Cieszyn 2010.
 36. Spyra J., *Ewangelicy na Śląsku Austriackim. Główne linie rozwojowe* [w:] *Dziedzictwo górnośląskiej reformacji. Wpływ protestantyzmu na politykę, społeczeństwo i kulturę w XVI-XX wieku*, red. J. Bahlcke, W. Gojniczek, R. Kaczmarek, Katowice 2018.
 37. Spyra J., *Śląsk Cieszyński w okresie 1653-1848*, Cieszyn 2012.
 38. Spyra J., *Wisła. Dzieje beskidzkiej wsi do 1918 roku*, Ustroń-Wisła 2007 (Monografia Wisły, t. 2).
 39. Spyra J., Szelong K., *Bibliotheca Tessinensis – seria edycji źródłowych Książnicy Cieszyńskiej i Ośrodka Dokumentacyjnego Kongresu Polaków w Republice Czeskiej, „Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi”* 2017, t. 11.
 40. Tomášová V., *Evangelíci na Těšínsku v tolerančním období (1781-1861)*, Český Těšín 2018.
 41. Traugott Bartelmus. *Der Pfarrer an der Teschner Jesuskirche, „Mein Beskidenland”* 1974, Nr. 6.

42. Trautenberger G., *Im Josefinischen Jahrzehnt*, „Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich” 1901, Jg. 22.
43. Wagner O., *Kościół macierzysty wielu krajów. Historia Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim w latach 1534-1918/20*, red. J. T. Maciuszko, tłum. Ł. Barański, Cieszyn [2008].
44. Wantuła J., *Śląscy pastorowie z ludu [w:] tegoż, Książki i ludzie. Szkice o wydawnictwach i piśmiennictwie na Śląsku Cieszyńskim*, Kraków 1956.
45. Ź. [Żlik A.], *Krótki życiorys śp. ks. Jana Bartelmusa*, „Ewangelik” 1877, nr 5.

Katarzyna Szkaradnik – dr, literaturoznawczyni i kulturoznawczyni, redaktorka tekstów, twórczyni edycji źródłowych. Jest autorką książek *Historia jako narracja i doświadczenie w tekstach Jana Szczepańskiego, Józefa Pilcha i Jana Wantuły* oraz *Poszukiwacz sensu wśród strzępków historii. Wokół „Z. Po-wieści” Mieczysława Porębskiego*. Opracowała m.in. *Zmieszany zapach książek i jabłek. Wybór korespondencji Jana Wantuły z lat 1899-1953* (nagroda Ruchu Stowarzyszeń Regionalnych RP za najlepszą książkę regionalistyczną 2017 r., nominacja do finału konkursu Książka Historyczna Roku o Nagrodę im. O. Haleckiego) oraz *„W atmosferze ksiąg, gór i bliskich dusz”. Wybór korespondencji Józefa Pilcha z lat 1936-1995*. Interesuje się antropologią literatury, hermeneutyką, literackimi reprezentacjami historii, pamięci i tożsamości, a także kulturą i przeszłością Śląska Cieszyńskiego.

Natalia Wałdoch

ORCID 0000-0002-0103-1592

Poewangelicki szkieletowy kościół z końca XVII wieku w Jasieniu i jego wartość historyczno-emocjonalna

Streszczenie: Najstarszy zachowany na ziemi bytowskiej poewangelicki szkieletowy kościół z końca XVII wieku w Jasieniu znajduje się w przededniu planowanych na przyszłe lata skomplikowanych prac konserwatorskich. Inicjacja złożonego procesu mającego na celu zachowanie tej wyjątkowej budowli staje się więc doskonałą okazją do przybliżenia nośników historyczno-emocjonalnej wartości kościoła. Wartość ta stanowi jedno z pięciu kryteriów przyjętych w zabytkoznawczej analizie wartościującej, będącej pokłosiem szczegółowych badań historyczno-architektonicznych budowli. Jej wyłonione tu atrybuty potwierdzają istnienie nie tylko szeregu emocjonalnych, duchowych znaczeń, jakich nabrała przez minione wieki. Świadczą także o roli, jaką kościół odegrał w spajaniu więzi wspólnotowych.

Słowa kluczowe: architektura protestancka, budownictwo szkieletowe, wartości zabytkowe, kościół w Jasieniu (niem. Jassen)

Summary: The oldest preserved former protestant timber-framed church from the end of the 17th century in Jasień and its historical-emotional value

The oldest preserved former protestant timber-framed church from the end of the 17th century in Jasień, is on the eve of complex conservation work planned for the next few years. The initiation of the process aimed at preserving this unique building therefore becomes an excellent opportunity to introduce the carriers of the church's historico-emotional value. This value is one of the five criteria included in the analysis of monumental values, which is the result of a detailed historical-architectural survey of the building. The attributes identified demonstrate not only the range of emotional, spiritual meanings it has been endowed with over the centuries, but also the role it has played in cementing the bonds of the community.

Keywords: protestant architecture, timber-framed buildings, monumental values, church in Jasień

Wstęp

W procesie ochrony dziedzictwa architektonicznego zabytkoznawcza analiza wartościująca odgrywa niezwykle ważną rolę. Poprzez wskazanie najważniejszych wartości, których istnienie warunkowane jest szczególnie autentycznością i integralnością danego dzieła, wskazuje cele i kierunki wszelkich dalszych działań przy tych obiektach¹. Decyzja o przeprowadzeniu w najbliższej przyszłości prac konserwatorskich poewangelickiego szkieletowego kościoła z końca XVII wieku usytuowanego w Jasieniu (niem. Jassen) (woj. pomorskie, powiat bytowski) jest doskonałą okazją, aby pokusić się o podjęcie próby identyfikacji nośników wartości historyczno-emocjonalnej tego obiektu². I taki właśnie cel ma niniejszy artykuł. Dla lepszego zrozumienia kontekstu historycznego w treści przywołane zostaną także najważniejsze fakty z historii wsi i kościoła.

Wskazana w tytule artykułu wartość stanowi, obok wartości historyczno-naukowej, artystycznej, estetycznej i użytkowej, jedno z głównych kryteriów zabytkoznawczej analizy wartościującej, będącej pokłosiem szczegółowych badań historyczno-architektonicznych budowli³. Pod tym pojęciem kryje się świadectwo pamięci o ważnych wydarzeniach i postaciach, pozwalające lepiej zrozumieć historię danego miejsca i regionu, a przede wszystkim umożliwia jego mieszkańcom utożsamianie się z własnym dziedzictwem. Wartość historyczno-emocjonalna nabiera wyjątkowego znaczenia, gdy w dziele architektury odsłania się „wartość symbolu”, determinanty będącej podstawą sił spajających więzi międzyludzkie i kształtujących tożsamość kulturową danej społeczności. Wreszcie może być owa wartość wyrażona także poprzez „wartość dawności” odczytywaną w śladach upływającego czasu i historycznych

¹J. Tajchman, *Konserwacja zabytków architektury – uwagi o metodzie*, „Ochrona Zabytków” 1995, nr 2, s. 152; J. Tajchman, *Standardy w zakresie projektowania, realizacji i nadzorów prac konserwatorskich dotyczących zabytków architektury i budownictwa*, Toruń–Warszawa 2014, s. II.

²Ł. Zołtkowski, *Na kościoły, remizę strażacką i Dom Pomocy Społecznej*, „Kurier Bytowski” 2023, nr 29, s. 7.

³Badania historyczno-architektoniczne przeprowadzone zostały w ramach pracy dyplomowej autorki – N. Wałdoch, „Poewangelicki kościół szkieletowy w Jasieniu pw. Bożego Ciała z końca XVII wieku, jego powstanie, historia przekształceń w świetle źródeł historycznych i badań architektonicznych oraz problematyka konserwatorska”, t. I-III, praca magisterska napisana pod kier. dr hab. arch. inż. Ulricha Schaafa, UMK w Toruniu, Wydział Sztuk Pięknych, Katedra Konserwatorstwa, Toruń 2022, mps w zbiorach Katedry Konserwatorstwa UMK. Zabytkoznawczą analizę wartościującą przeprowadzono według zaktualizowanego przez Janusza Krawczyka schematu wartości Waltera Frodla, praktykowaną na kierunku Ochrona Dóbr Kultury na Wydziale Sztuk Pięknych UMK w Toruniu.

nawarstwieniach⁴.



Il. 1: Jasień, widok kościoła od strony północno-zachodniej (fot. N. Wałdoch 2021).

Zarys dziejów wsi i kościoła w Jasieniu

Od końca XV stulecia Jasień wraz z przynależnymi dobrami ziemskimi był własnością kaszubskiej rodziny szlacheckiej Wussowów mieszkającej w ziemi łęborskiej⁵. W 1764 roku nabył ją przedstawiciel pomorskiego rodu Lorenz Heinrich von Puttkammer⁶. Po jego śmierci w 1782 roku majątek po nim odziedziczył jego młodszy brat Georg Dietrich von Puttkammer. W 1790 roku z wyjątkiem Jasienia i osady Neuen-dorf (Nowa Wieś) dziedziczone ziemie odsprzedał Josephowi von Łaszewskiemu⁷. Spadkobiercą Georga Dietricha został w 1794 roku jego syn Georg Wilhelm Svenzo von Puttkammer. W 1832 roku w posiadanie majątku wszedł zięć Georga, Eduard Salmuth – radca rejencji szczecińskiej. Po nim od 1852 roku następnymi posiadaczami dóbr byli kolejno: landrat Braun (1852-1854), Herman Jacob von Roy i Georg Rudolf Redlich (1854-1856), August Bethge i Friedrich Wilhelm Moritz Kette (1856-1858)⁸. Od 1858 roku wyłącznym dysponentem Jasienia

⁴J. Krawczyk, *Dialog z tradycją w konserwatorstwie – koncepcja zabytkoznawczej analizy wartościującej*, „AUNC. Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo”, t. XLIV, Toruń 2013, s. 524.

⁵Nazwisko Wussow pierwotnie brzmiało Ossowscy i wywodziło się od nazwy miejscowości Osowo Łęborskie (niem. Wussow) – P. Pragert, *Herbarz szlachty kaszubskiej*, t. 3, Gdańsk 2009, s. 125-126.

⁶H. Gribel, *Statistik des Bütower Kreises*, Bütow 1858, s. 99.

⁷Z. Jaskowski, *Nowo odkryty kompleks archeologiczny na pograniczu Mydlity, gm. Czarna Dąbrówka, i Nowej Wsi, gm. Parchowo*, „Nasze Pomorze” 2013, nr 15, s. 24.

⁸H. Gribel, op. cit., s. 99; L. Ledebur, *Adelslexikon der Preußischen Monarchie*, Bd. 2, Berlin

został Kette. W 1890 roku własność zakupił Robert Schrader. Ostatnim szlacheckim właścicielem dóbr Jasień był hrabia Kuno Eckbrecht von Drückheim, który nabył je w 1910 roku⁹. W jego posiadaniu znajdowały się do 1934 roku, kiedy to z powodu zadłużenia majątek przejął skarb państwa.

Fundację pierwszej budowli sakralnej w Jasieniu przypisuje się Hansowi Wussow. W 1584 roku wznosił on kaplicę rodową, po której do dziś zachowała się m.in. krypta grobowa oraz dzwon. Ponad 100 lat później na miejscu kaplicy zbudowano kościół. Jak informuje wieńczący wieżę kościoła wiatrowskaz, został on ufundowany w 1699 roku przez Mikołaja Wawrzyńca Wussow. Po sprzedaży części majątku, od 1790 roku pieczę nad kościołem sprawowało dwóch patronów – właściciel ziemski z Jasienia oraz z Mydlity (niem. Buchwalde).¹⁰ Do 1810 roku nabożeństwa w pomyskiej parafii odprawiano w języku rodzimym – kaszubskim, wówczas identyfikowanym jako dialekt języka polskiego. Kościół w Jasieniu, do momentu utworzenia odrębnej parafii w 1894 roku, był filiałem ewangelickiego kościoła parafialnego w Pomysku Wielkim (niem. Gross Pomeiske)¹¹. Status kościoła parafialnego utrzymał do 1945 roku.

Wraz z końcem II wojny światowej ziemie leżące na wschód od Odry i Nysy, zgodnie postanowieniem konferencji poczdamskiej, objęte zostały granicami Rzeczypospolitej Polskiej. Równocześnie nastąpiła niemal całkowita wymiana ludności „Ziem Odzyskanych”, które przed 1945 roku stanowiły wschodnie prowincje Niemiec. Wśród nich znajdowała się Prowincja Pomorze (niem. Provinz Pommern), do której przynależała ziemia lęborsko-bytowska. W 1945 roku ewangelicki kościół w Jasieniu przejęli nowi osadnicy, adaptując go na świątynię katolicką i nadając wezwanie Bożego Ciała. W 1947 roku jako filię przyłączono go do samodzielnej placówki duszpasterskiej w Rokitach, (niem. Gross Ra-

1855, s. 320; R. Klempin, G. Kratz, *Matrikeln und Verzeichnisse der Pommerschen Ritterschaft vom XIV bis in das XIX Jahrhundert*, Berlin 1863, s. 568.

⁹G. Bronisch, W. Ohle, H. Teichmüller, *Kreis Bütow*, Stettin 1938, s. 216.

¹⁰N. Wałdoch, *Historia patronatu oraz budowy, przekształceń i remontów szkieletowego kościoła z końca XVII wieku pw. Bożego Ciała w Jasieniu w świetle źródeł historycznych i badań architektonicznych*, „Nasze Pomorze” 2023, nr 24, s. 181.

¹¹*Te Deum laudamus. Materialne świadectwa duchowości dawnych mieszkańców ziemi bytowskiej*, red. M. Kwaśkiewicz, Bytów 2020, s. 153.

kitt), przemianowanej w 1951 roku na parafię¹². Jej pierwszym administratorem został ksiądz Nikodem Stecura¹³.

Budowlę wraz przylegającą od zachodu wieżę zbudowano w konstrukcji szkieletowej na rzucie prostokąta od wschodu zamkniętego trój-bocznie (il. 1). W XVIII wieku kościół rozbudowano o lożę patronacką od strony południowej oraz zbudowano na nowo północne ściany korpusu, ponieważ pierwotne groziły zawaleniem. W 1810 roku przeprowadzono generalny remont konstrukcji wieżowej. Po ponad 20 latach podejmowania wielokrotnych, bezskutecznych prób odstąpienia od obowiązku sfinansowania remontu i rozbudowy kościoła przez patrona z Mydlity, w 1819 roku, w miejscu wcześniejszej przybudówki, zostały wzniesione dwie loże patronackie oraz zakrystia¹⁴. Kolejne prace naprawcze wykonano w 1847 i 1864 roku. Ostatni znany remont przed wybuchem II wojny światowej przeprowadzono w 1925 roku. W jego zakres wchodziła wymiana więźby wieżowej oraz pokryć dachowych¹⁵. We wnętrzu odświeżono także ściany i elementy wyposażenia, które otrzymały dekoracje malarskie. Ich twórcą był cieszący się dużą renomą na Pomorzu malarz Hoffmann ze Stargardu¹⁶. W okresie powojennym kościół w 1959 roku poddano generalnemu remontowi, a ostatnie poważniejsze prace naprawcze miały miejsce w latach 80. i 90. XX wieku¹⁷.

Nośniki wartości historyczno-emocjonalnej kościoła w Jasieniu

Podjmując rozważania nad wartością historyczno-emocjonalną kościoła w Jasieniu, jeden z pierwszych atrybutów o jakich należy wspomnieć, wiąże się z rodzimym językiem. Miejscowość Jasień położona

¹²E. Polakowska, *Kościół w Jasieniu*, praca napisana magisterska pod kierunkiem ks. G. Faśa, Kolegium Teologii Katolickiej w Pelplinie. Punkt Wykładowy w Bytowie, Jasień 1995, mps. w zb. archiwum Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie, s. 25-26.

¹³B. Borzyszkowska, „*Granica*” *niepodległości. Wspomnienia mieszkańców Ziemi Bytowskiej z pierwszych dekad XX w. (część II)*, „*Nasze Pomorze*” 2023, nr 24, s. 62.

¹⁴N. Wałdoch, *Historia patronatu...*, s. 190.

¹⁵N. Wałdoch, *Pochodzący z końca XVII wieku poewangelicki kościół szkieletowy pw. Bożego Ciała w Jasieniu w świetle badań architektonicznych*, „*Ochrona Zabytków*” 2024, nr 1, s. 126.

¹⁶Engel, *Die Jassener Kirche*, „*Unser Pommerland*” 1925, H. 10/11, s. 443; R. Hardow, *Die 21. Kunstfahrt des Städtischen Kunstvereins Stolp. i. Pomm.*, „*Stolper Greif. Heimatblatt für kulturelle Angelegenheiten von Stadt und Kreis Stolp*”, 1926, s. 13.

¹⁷E. Polakowska, *Kościół w...*, op. cit., s. 7-10, 26.

jest na ziemi bytowskiej, która podobnie jak ziemia lęborska od stuleci związana była z Pomorzem Zachodnim i stanowiła jego wschodnie pogranicze. To tutaj przez wieki ścierały się i przenikały między sobą elementy kultury niemieckiej i kaszubskiej. Świadectwo związanych z tym zjawiskiem przemian językowych, jakie nastąpiły na przełomie XVIII i XIX wieku na skutek germanizacji mniejszości narodowych w państwie pruskim odnajdujemy także w przeszłości kościoła.

Pierwsze próby wykluczenia mowy kaszubskiej z języka liturgicznego w parafii pomyskiej sięgają lat 70-tych XVIII wieku. Z chwilą przejęcia w 1774 roku kierownictwa nad dekanatem bytowskim przez Johanna Fridricha Fleischera, jedynym obowiązującym językiem liturgicznym miał zostać język niemiecki¹⁸. Protest przeciwko nowym zarządzeniom najsilniej zaznaczył się właśnie w miejscowości Jasień. Według przekazów ustnych, zwierzchnik dekanatu wprowadzający tam nowego niemieckojęzycznego pastora napotkał wartujących pod kościołem mieszkańców wsi, którym przewodził chłop o imieniu Leon. Na obraźliwe epitety skierowane w jego stronę, odpowiedział: „*niech nam wielebny nie ubliża od głupków z łaski bożej dopuszczonych do kościoła, ponieważ sam Marcin Luter mówił, że lud boży jest kościołem (...)* Wiary my się nie wyrzekamy. Do kościoła chodzić chcemy, ale nauka tu ma być po naszymu głoszona, abyśmy nie byli jak te barany nierozumne co to nic pojąć nie mogą”¹⁹. W dalszej części tej przemowy wielebny usłyszał, że protestujący przystaną na nowe warunki, jeśli on – jako osoba uczona i teolog – wytłumaczy im w zrozumiały sposób stwierdzenie, „*że Bóg jest jeden ale w trzech osobach*”²⁰. Niepotrafiący odpowiedzieć na to pytanie, upokorzony Fleischer odjechał wraz nowym pastorem. Tymczasem miejscowy chłop doskonale rozumiał, że: „*Pan Bóg tłumaczy im tę tajemnicę przez przyrodę. Woda może być lodem, ciecżą i parą cały czas będąc wodą*”²¹.

¹⁸Stanowisko diakona w dekanacie bytowskim J. F. Fleischer sprawował do 1776 roku – K. Meyer, *Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Bütow seit Einführung der Reformation bis zur Gegenwart*, „Bütower Anzeiger” 1929, s. 98; E. Müller, *Die evangelischen Geistlichen Pommerns von der Reformation bis zur Gegenwart*, T. 2, Stettin 1912, s. 62.

¹⁹M. Miler, *Zaczarowany kamień. Podania ziemi bytowskiej i miasteczek*, Gdynia 2004, s. 25.

²⁰Ibidem, s. 26.

²¹Ibidem, s. 21.

W zachowanych dokumentach archiwalnych nie odnaleziono wzmianek na temat tego wydarzenia. Nie zmienia to jednak faktu, iż w owym czasie duchowym zwierzchnikiem parafii był Martin Gottlieb Böhm znający bardzo dobrze język polski. Podobnie jak jego następcę – Samuel Tomaszczyk, który w swojej pracy duszpasterskiej propagował pamięć i tradycje kaszubskie²². Z chwilą zakupu szlacheckich dóbr w Jasieniu przez Puttkammerów, poglądy antypolskie znacząco się nasiliły. Nie ulegający wpływowi nowego patrona Tomaszczyk został przymusowo oddelegowany na inną parafię, a jego miejsce zajął w 1810 roku niemieckojęzyczny pastor Friedrich Wilhelm Enderwitz. Po wielu latach posługi duszpasterskiej w parafii pomyskiej przyznał, że odwołanie jego poprzednika wywołało liczne protesty i jeszcze przez długi czas miejscowi Kaszubi walczyli o powrót ich rodzimego języka do kościoła²³.

Śledząc przeszłość kościoła, wiadome jest, że jasięńska wspólnota przynajmniej jeszcze raz została wystawiona na próbę, tym razem w związku z zaistnieniem konfliktu z patronem. W 1890 roku wieś stała się własnością Roberta Schradera, który jako osoba sprawująca finansowy patronat nad kościołem dokładał wszelkich starań aby udaremnić planowane jeszcze przez jego poprzedników przemianowanie kościoła w Jasieniu na odrębną parafię. Wiernym, którzy mieli sprzeciwić się jego woli, groził nawet utratą pracy w folwarku. Jednak wbrew jego dezaprobacie, kościół w Jasieniu ostatecznie erygowano na oddzielną parafię w 1894 roku. Niechcący pogodzić się z tym faktem patron, w dniu 17 listopada 1895 roku, kiedy miano wygłosić gościnne kazanie, nakazał zamknąć drzwi kościoła i cmentarną furtę. Lokalna społeczność tłumnie zgromadzona na nabożeństwo nie poddała się jego naciskom i wraz z pastorem oraz przy udziale żandarma otworzyła kościół²⁴.

Opisane powyżej wydarzenia dowodzą o silnym poczuciu wspólnotowości dawnych mieszkańców Jasienia i jego okolic. Świadczą też o ogromnym zaangażowaniu w zachowanie tego, co stanowiło o ich lokalnej toż-

²²Z. Szultka, *Język polski w Kościele ewangelicko-augsburskim na Pomorzu Zachodnim od XVI do XIX wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 298; Z. Szultka, *Rola Kościoła Ewangelickiego w procesie germanizacji ludności kaszubskiej wschodniej części Pomorza Zachodniego w XIX wieku*, „Studia Gdańskie” 1993, nr 9, s. 155.

²³Ibidem, s. 299.

²⁴E. Müller, op. cit., s. 77-78.

samości i wspólnym dobru. Na ziemi bytowskiej parafia pomyska była pierwszą, w której zaprzestano głosić Ewangelię w języku kaszubskim. Tradycja kultury kaszubskiej przetrwała jednak i nadal stanowi ważny element życia społecznego tego regionu także w sferze religijnej. Co pewien czas w kościele odprawiane są nabożeństwa w języku kaszubskim, a uczestniczący w nich wierni, podobnie jak przy okazji świąt kościelnych, przyodziewają na tę okoliczność ludowy strój (il. 2). Symbolem zaś dawnych, należących do ewangelickiej gminy mieszkańców Jasienia, jest dziś żelazny krzyż nagrobny o formie charakterystycznej dla tego obszaru, uwieczniony na tle kościoła na kilku przedwojennych materiałach ikonograficznych (il. 3, 10). W trosce o jego zachowanie w latach 70. XX wieku został on przeniesiony do Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie i stanowi obecnie element stałej wystawy etnograficznej poświęconej kulturze materialnej południowo-zachodnich Kaszub (il. 3).



Il. 2: Jasień, uroczystość Bożego Ciała w 2024 roku (fot. J. Wilma 2024)

W aspekcie wartości historyczno-emocjonalnej nie można także pominąć wydarzeń będących następstwem zbrojnej agresji Francji na niesprzymierzone z nią państwa Europy w pierwszej ćwierci XIX wieku. Cieśla Heinrich Westphal przeprowadzający w jasińskim kościele w 1810 roku remont konstrukcji wieżowej pozostawił oprócz swojego podpisu dodatkowo trzy inskrypcje, z których szczególnie dwie zdają się odnosić do osobistych doświadczeń rzemieślnika. Pierwsza z inskrypcji to fragment siedemnastowiecznego wiersza pruskiego poety Johanna Wil-



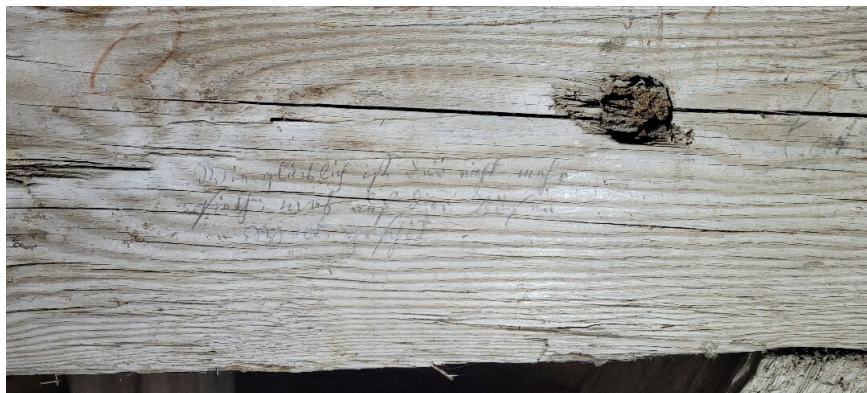
Il. 3: Po lewej: widok kościoła od strony zachodniej z widocznym na pierwszym planie żelaznym krzyżem nagrobnym, 1938, za: G. Bronisch, W. Ohle, H. Teichmüller, *Kreis Bütow*, Stettin 1938, kat. il.; po prawej: współczesna aranżacja krzyża ekspozowanego na wystawie etnograficznej w muzeum Zachodniokaszubskim w Bytowie (fot. N. Wałdoch 2022)

helma Ludwiga Gleims'a, która brzmi: „*Jakże szczęśliwy jest ten, który nie widzi, co się dzieje na tym złym świecie*” („*Wie glücklich ist der nicht mehr sieth, was auf der bösen Welt geschicht*”) (il. 4). Druga inskrypcja: „*Szczęśliwy jest ten, kto zapomina o tym, czego nie można zmienić*” („*Glücklich ist, wer vergisst, was doch nicht zu ändern ist*”) to cytat pochodzący z operetki Johanna Straussa zatytułowanej „Zemsta Nietoperza” (niem. „*Fledermaus*”) ²⁵. Przypuszcza się, że autora inskrypcji głęboko poruszyły wydarzenia, których był świadkiem 3 lata wcześniej. W 1807 roku bowiem oblegająca Gdańsk armia Napoleona zajęła wschodnią część Pomorza Zachodniego, czyniąc z niej swoje wojskowe zaplecze ²⁶. Dla ludności cywilnej tego obszaru czas ten wiązał się z licznymi niepokojami i aktami przemocy ze strony wroga.

Z okresem wojen napoleońskich związana jest również tablica dedykowana Ludwikowi Schmutte, należącemu do wspólnoty jasińskiej muszkietierowi poległemu w bitwie pod Lipskiem (il. 5). W maju 1813 roku, niespełna dwa miesiące po ustanowieniu w Prusach orderu Krzyża Żelaznego (niem. *Eiserne Kreuz*) przyznawanego za męstwo na polu bi-

²⁵ Jej premiera odbyła się w Wiedniu w 1784 roku. Autorami libretto byli Richard Genée i Karl Haffner.

²⁶ Z. Szultka, *W lennym i pełnoprawnym władaniu Brandenburgii-Prus (1657/1658-1772/1777-1815)*, [w:] *Historia Bytowa*, red. Z. Szultka, Bytów 1998, s. 94-95.



Il. 4: Jedna z dwóch sentencji napisanych przez cieślę Heinricha Westphala wykonującego w 1810 roku remont konstrukcji wieżowej kościoła (fot. N. Wałdoch 2021).

twy w walce o suwerenność i wolność kraju, Fryderyk Wilhelm III wydał rozporządzenie nakazujące fundację tablic upamiętniających śmierć wszystkich żołnierzy, którzy oddali życie w obronie ojczyzny²⁷. Dziś pomniki wojenne, powstałe w niemieckim kręgu kulturowym, określa się mianem „trudnego dziedzictwa”. Są one bowiem spuścizną, która na skutek zmian geopolitycznych i społecznościowych, straciła odbiorców i nosicieli pamięci o tych, którym te dzieła zostały dedykowane i w nowych warunkach zmieniły swoją narrację²⁸. Tablice, będące niegdyś nieodzownym elementem wyposażenia większości kościelnych wnętrz, stanowią współcześnie niewielki zespół obiektów, często ukrytych na kościelnych strychach a w najlepszym przypadku umieszczonych w lo-

²⁷„Schlesische privilegierte Zeitung”, Nr. 63, 29-V-1813 r., s. 1137-1138. Oprócz królewskiej wdzięczności za ofiarę poniesioną dla dobra kraju z powodu niemożliwości odprawienia ceremonii pogrzebowej i tradycyjnego pochówku, tablice stawały się alternatywą dla najbliższych uczcić pamięć członka rodziny. Uzewnętrzniały żal po jego stracie i przynosiły pocieszenie nadając sens kresu jego życia. Równocześnie ekspozowane we wnętrzu kościoła nosły przesłanie dla zgromadzonej na nabożeństwie wspólnoty. Służba wymienionych na tych pomnikach mężczyzn przypominała największe poświęcenie jakie oddali dla wolności i niepodległości ojczyzny – U. Merle, *Denkmäler des Krieges im Dorf. Das Niederkaufunger Mahnmal von 1959 und seine Vorläufer*, „Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde” 2014, Bd. 119, s. 197.

²⁸O powojennych losach pomników wojennych powstałych w niemieckim kręgu kulturowym czyt. m. in. [w:] K. Ćwiek-Rogalska, Jak badać pomniki ku czci poległych i zaginionych w I wojnie światowej na „Ziemiach Odzyskanych”, [w:] *Cmentarze i pomniki I wojny światowej po stuleciu. Stan badań i ochrony*, pod red. M. Karczewskiej, Białystok 2019, s. 161-175; T. M. Duchnowski, *Bohaterowie z Reszla i okolic. Tablica honorowa żołnierzy z parafii reszelskiej poległych w latach 1813-1815*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2019, nr 3, s. 476-496; W. Machura, *Dawne miejsca pamięci o żołnierzach na terenie powiatu słupskiego*, Słupsk 2011; M. Szajda, *Trudne dziedzictwo zawarte w kamieniu. Losy niemieckich pomników żołnierzy poległych w I wojnie światowej po 1945 r. na przykładzie Jeleniej Góry*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2018, nr 27, s. 147-174.

kalnych muzeach czy izbach pamięci. Także jasięńska tablica została po 1945 roku wyniesiona na kościelne poddasze. Po wielu latach zapomnienia odnaleźli ją parafianie w czasie prac porządkowych. Wierni, kierując się przeświadczeniem, że upamiętnia ona osobę zmarłą, której niezależnie od tego, kim była należy się szacunek, przenieśli ją w bezpieczniejsze miejsce do czasu jej powrotu do kościoła. Taką postawę należy ocenić jako godną uznania. Jest ona jednocześnie wyrazem poszanowania świadectwa przeszłości i niezależnie od zmieniających się czasów i interpretacji, tablica dedykowana muszkieterowi Ludwikowi Schmutde pozostaje wciąż ważnym elementem krajobrazu kulturowego Jasienia i jego okolic.



Il. 5: Tablica upamiętniająca muszkietera Ludwika Schmutde pochodzącego z Łupawska, 1816, (fot. N. Wałdoch 2020). Obecnie znajduje się w Wiejskim Domu Kultury w Jasieniu

Przy identyfikacji nośników wartości historyczno-emocjonalnej ważne jest również odniesienie się do okresu powojennego. Koniec II wojny światowej był dla kościoła w Jasieniu, podobnie jak dla innych poewangelickich kościołów na „Ziemiach Odzyskanych”, początkiem nowej geopolitycznej i wyznaniowej rzeczywistości. Zupełnie jednak odmiennie potoczyły się jego losy. Już w grudniu 1945 roku kościół został

uznany przez polską administrację za obiekt zabytkowy, na co niewątpliwie wpływ miało pismo Jana Lublewskiego – wójta gminy Jasień. Na prośbę Referatu Kultury i Sztuki funkcjonującego przy Starostwie Powiatowym w Bytowie o nadesłanie wykazu zabytków w celu sporządzenia ich rejestracji, odpowiedział on następującymi słowami: „*W miejscowości Jasień znajduje się kościół pobudowany według krążącej legendy w 1396, kryty trzcina, ściany tak zwane (mur pruski) [...]. ... według krążącej legendy są grzebani na [...] cmentarzu [przykościelnym] dawniejsi Polacy katolicy, ponieważ kościół miał być pobudowany przez Polaków katolików, a później zajęty przez protestantów*”²⁹. Informacja ta nie znajduje jakiegokolwiek potwierdzenia w źródłach, jednak przypisanie budowli znamion polskości uchroniło ją, w przeciwieństwie do wielu innych tego typu budowli na Pomorzu, przed rozbiórką lub dewastacją. W owym czasie bowiem częstokroć szlachetne postulaty konserwatorskie spotykały się z ostrą krytyką przychylnych komunistycznej władzy rzeczoznawców, którzy w formułowanych przez siebie dokumentach nawoływali, aby „*obrzydliwa architektura prusko-protestancka [...], którą właściwie należy przeprojektować ze względów estetycznych oraz ogólnopaństwowych, [...] nie prusaczył[a] nadal krajobrazu polskiego*”³⁰. Sporządzony przez Lublewskiego dokument wpłynął również w latach 60-tych na ocenę władz ministerialnych. Te, będąc „*w posia-*

²⁹ Archiwum Państwowe w Koszalinie, Oddział w Słupsku, Starostwo Powiatowe w Bytowie, sygn. 335, k. 3.

³⁰ K. Bastowska, *Z dziejów zabytkowych świątyń dawnego województwa koszalińskiego w latach 1945-1989*, [w:] *Historia i kultura ziemi sławieńskiej*, t. II, red. W. Rączkowski, J. Sroka, Sławno 2003, s. 222. Krystyna Bastowska ustaliła, iż w latach 1946-1989 rozebraniu uległo 101 budowli sakralnych, w tym aż 90 znajdujących się na obszarze wiejskim województwa koszalińskiego. Wśród nich znalazło się 37 kościołów wzniesionych w konstrukcji szkieletowej. Według badań Janiny Kochanowskiej natomiast, w sporządzonym w 1954 roku przez urzędników państwowych wykazie kościołów przeznaczonych na cele gospodarcze lub na całkowitą rozbiórkę z obszaru województwa szczecińskiego znalazło się 266 świątyń. Z nich do 1955 roku, a więc w ciągu zaledwie dwunastu miesięcy zburzono aż 95. W ramach wspomnianych akcji rozebrany został m. in. jeden z najstarszych kościołów szkieletowych na Pomorzu Zachodnim w Kłaninie z 1588 roku – K. Bastowska, *Z powojennych dziejów zabytkowych świątyń dawnego województwa koszalińskiego*, [w:] *Koszalin i ziemia koszalińska. Historia i kultura. Materiały z I Konferencji Naukowej Koszalin*, 27-28 września 2002 roku, t. I, red. W. Łysiak, Koszalin 2003, s. 130; J. Kochanowska, *Losy zabytków sakralnych Pomorza Zachodniego podczas wojny i w pierwszych latach powojennych*, [w:] *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, red. Z. Mazur, Poznań 2000, s. 223-225; J. Kochanowska, *Zniszczenia i przekształcenia wyposażenia zabytkowych kościołów na Pomorzu Zachodnim w pierwszych latach po drugiej wojnie światowej. Uwarunkowania. Problemy badawcze*, [w:] *Kościół i sztuka pobraża Bałtyku*, red. D. Murawska, Toruń 1998, s. 343, 345.

daniu wiadomości o istnieniu zabytkowego kościoła w m. Jasień [...] wybudowanego w XVI wieku przez miejscowych Kaszubów katolików, którzy nie chcieli uczęszczać do kościołów niemieckich”, skierowały do Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków prośbę o oszacowanie wartości obiektu in situ ponieważ budowla ta – wymagająca remontu – „*uchodzi jako relikw sztuki budowlanej, ludowej kaszubskiej*”³¹.

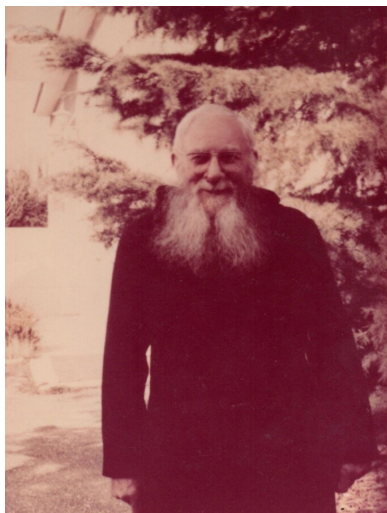
Na kartach historii powojennej jasińskiego kościoła jako duszpasterz cieszący się ogromnym uznaniem wśród miejscowej społeczności zapisał się także ks. Nikodem Stecura. Ten greckokatolicki ksiądz na tereny Pomorza został przesiedlony w ramach akcji „Wisła”³². W pamięci parafian był nie tylko troskliwym duszpasterzem i miejscowym medykiem³³. Jego ogromną zasługą było zdobycie środków na remont grożącej zawaleniem świątyni. Kierował on pisma z prośbą o wsparcie finansowe remontu kościoła do licznych instytucji, od których wielokrotnie otrzymywał odpowiedź odmowną. Jednakże dzięki uporowi oraz niezłomnemu przekonaniu, że cel ten uda się osiągnąć, w 1959 roku w kościele przeprowadzono najważniejsze prace i zabezpieczono konstrukcję³⁴.

³¹Kościół p.w. Bożego Ciała – akta urzędowe WUOZG DS z lat 1957-2007, pismo z 16.07.1960 r.

³²Nikodem Stecura urodzony 22 sierpnia 1895 roku we Lwowie, zmarł 6 lipca 1990 roku w Cyganku. Studyta, duchowny greckokatolicki, birytualista. Świecenia kapłańskie przyjął 16 lutego lub 16 kwietnia 1936 roku. Jak podaje inskrypcja zamieszczona na krzyżu nagrobnym, w okresie przedwojennym pełnił funkcję ihumena uniowskiej ławy. Według jednych źródeł ksiądz Nikodem Stecura do 1947 roku przebywał w domu zakonnym studentów we Florynce, następnie w ramach Akcji „Wisła” został przesiedlony na tereny Pomorza Zachodniego. Inne podają, że 16 października 1945 roku objął stanowisko wikariusza w Rzepinie i pełnił jednocześnie funkcję proboszcza w Boczewie. Od 25 marca 1948 roku do 1 lipca 1964 roku pracował jako proboszcz rzymskokatolickiej parafii w Rokitach, będąc równocześnie blisko związany ze społecznością ukraińską będącą wspólnotą chrześcijan obrządku bizantyńskiego deportowaną w latach 1947–1950 na tereny ziemi bytowskiej. Po 1964 roku sprawował posługę duszpasterską w różnych parafiach utworzonych na terenie Pomorza, Warmii i Mazur. Krótko przed śmiercią zamieszkał w domu zakonnym studentów w Cyganku utworzonym w 1990 roku. Został pochowany na przycerkiewnym cmentarzu – I. Hałagida, *Odnowienie duszpasterstwa greckokatolickiego w Polsce 1956-1957 (dokumenty)*, Warszawa 2011, s. 34; I. Hałagida, „*Szpieg Watykanu*”. *Kapłan greckokatolicki ks. Bazyli Hrynyk (1896-1977)*, Warszawa 2008, s. 45; *Kronika parafialna parafii św. Katarzyny w Bytowie prowadzona przez ks. Władysława Natera*, 1947, rps. w zb. archiwum parafii p.w. św. Katarzyny Aleksandryjskiej i Jana Chrzciciela w Bytowie, s. 99; R. R. Kufel, *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945-1956*, T. III, Zielona Góra 2018, s. 272-273; D. Nowak, *Zarys dziejów parafii we Florynce (do 1951 roku)*, „*Рiчник Рускої Бурцы*” 2018, P. 14, s. 120.

³³*Kronika parafialna parafii św. Katarzyny w Bytowie prowadzona przez ks. Władysława Natera*, 1947, rps. w zb. archiwum parafii p.w. św. Katarzyny Aleksandryjskiej i Jana Chrzciciela w Bytowie, s. 99.

³⁴D. Ptaszyńska, *Prace konserwatorskie – województwo koszalińskie (1958-1967)*, „Ochrona Zabytków” 1968, nr 2, s. 65.



Il. 6: Ks. Nikodem Stecura, Białą Bór, 1985 r. (archiwum rodziny Wolskich z Rokit).

Wreszcie o ogromnym znaczeniu wartości historyczno-emocjonalnej kościoła w Jasieniu świadczą również jego cechy dawności. Te odnaleźć można między innymi w nietypowej bryle budowli, dachu krytym strzechą, zewnętrznym licu ścian i ich zauważalnych gołym okiem pochyłościach czy poddanej wiekowej już próbie czasu powierzchni elementów drewnianych (il. 1). O wieku budowli wciąż przypomina także wieńczący kościelną wieżę wiatrowskaz z datą „1699” i inicjałami fundatora (il. 7). Podziw dla dawnego kunsztu rzemiosła ciesielskiego wzbudza nadto widok więźby dachowej (il. 8) czy przestrzeń wieży. Tu, jak i we wnętrzu świątyni, świadectwo upływającego czasu manifestuje się chociażby we wciąż dobrze widocznych śladach ręcznej obróbki drewna (il. 9) czy pozostawionych przez rzemieślników inskrypcjach.

Jasieński kościół już w okresie przedwojennym wzbudzał podziw i cieszył się dużym zainteresowaniem jako wówczas już ponad dwustu-letnia budowla. Świadczyć może o tym np. wypowiedź pastora superintendenta Engela na łamach czasopisma „Unser Pommerland”, która brzmiała: *„kto przybył do Jasienia i zachwycił się falami dużego, pięknego jeziora z licznymi wyspami, nie powinien pominąć starego kościoła,*



Il. 7: Jasień, kościół pw. Bożego Ciała, na zdjęciu widoczny wieńczący kościelną wieżę wiatrowskaz z datą „1699” i inicjałami fundatora (fot. N. Wałdoch 2020).



Il. 8: Jasień, kościół pw. Bożego Ciała, widok na więźbę dachową z przestrzeni wieży (fot. N. Wałdoch 2021)



Il. 9: Jasioń, kościół pw. Bożego Ciała, wewnątrz, fragment przedpiersia empory organowej z zachowanymi śladami ręcznej obróbki drewna będących nośnikiem wartości dawności (fot. N. Wałdoch 2022)

który stał się jednym z zabytków dzielnicy³⁵. Z kolei Richard Zenke³⁶ (jeden z czołowych pomorskich malarzy pocz. XX wieku) uznał jasioński kościół za najpiękniejszą tego typu budowlę szkieletową w powiecie bytowskim³⁷. Także Rudolf Hardow³⁸ (nauczyciel rysunku i badacz historii Pomorza) zauroczony okolicą i budynkiem kościoła uwiecznił go na swoim rysunku z 7 lipca 1924 roku (il. 10), a dwa lata później zabrał w to samo miejsce Miejskie Stowarzyszenie Sztuki ze Słupska³⁹. Współcześnie takim szczególnym wyrazem zachwytu nad obrazem starej budowli, wszak spotęgowanego wpływem kolejnych dekad, jest m. in. wykorzystanie jej wizerunku w komiksie zatytułowanym *Wakacje w Raju* autorstwa Barbary Kosmowskiej i Romana Kucharskiego (il. 10)⁴⁰.

³⁵Engel, *Die Jassener...*, s. 443.

³⁶J. Kowalczyk, K. Kontowski, *Środowisko plastyczne Pomorza Środkowego w latach 1900-1939*, [w:] *Życie dawnych Pomorzan. Materiały z konferencji*, Bytów, 17-18 października 2002, red. W. Łysiak, Bytów-Słupsk 2003, s. 195.

³⁷R. Zenke, *Schrotholzbauten und Holzkirchen im Kreise Bütow*, „Unser Pommerland” 1925, H. 10/11, s. 433.

³⁸J. Kowalczyk, K. Kontowski, *Środowisko plastyczne...*, s. 185.

³⁹R. Hardow, *Die 21. Kunstfahr...*, s. 13.

⁴⁰B. Kosmowska, R. Kucharski, *Wakacje w Raju*, Bytów 2013, s. 13.



Il. 10: Szkic przedstawiający kościół w Jasieniu autorstwa Rudolfa Hardowa, 07.07.1924 r. (za: R. Hardow, G. Włodarska-Koszutowska [red.], *Słupsk i Pomorze w rysunku i grafice*, Słupsk 2008, s. 152).



Il. 11: Fragment komiksu pt. *Wakacje w Raju* autorstwa Barbary Kosmowskiej i Romana Kucharskiego, którego część fabuły rozgrywa się na tle wsi Jasień i budynku kościoła (B. Kosmowska i R. Kucharski, *Wakacje w Raju*, Bytów 2013, s. 13).

W kontakcie z rzeczywistym obrazem kościoła w Jasieniu chyba jednak najpiękniej osobista refleksja nad siłą i trwałością kościoła oraz związanej z nim wspólnoty chrześcijańskiej została wyrażona w wierszu ks. Alojzego Henela⁴¹:

Wyobrażam sobie
to budowanie dzwonnicy,
która miała strzec wioski,
kościół,
a nawet cmentarnych grobów –
Ile trudu,
ile wiedzy ciesielskiej,
ile czasu,
ile trudnych rozmów na temat dzieła,
które mieli stworzyć...

Zbudowali.
Postawili na górze krzyż,
osłonili wejście do świątyni,
a potem łatali,
poprawiali,
dokładali nowe deski...

A może właśnie tak buduje się
wszystko, co ma być trwałe,
wspólne,
co chroni i osłania...

⁴¹Alojzy Henel urodzony 16 kwietnia 1934 roku w Brzósce k. Częstochowy, zmarł 12 lipca 2024 roku w Krakowie. Duchowny rzymskokatolicki, od 1952 roku przynależący do Zgromadzenia Księża Misjonarzy św. Wincentego a Paulo. Święcenia kapłańskie przyjął 22 maja 1958 roku. W 1966 roku ukończył – otrzymując tytuł magistra w dziedzinie katechetyki – Katolicki Uniwersytet Lubelski. W 1980 roku uczestniczył w pertraktacjach z rządem dotyczących przywrócenia mszy radiowych w Polskim Radiu. W latach 1980-1986 pełnił funkcję przewodniczącego Redakcji Mszy Św. Radiowej, odprowadzanej w parafii Świętego Krzyża w Warszawie, której był jednocześnie proboszczem w latach 1975-1981. W latach 1986-1991 piastował stanowisko dyrektora domu Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Warszawie. W późniejszym okresie pracował jako rekolekcyjista w Krakowie-Strzelnicy, w Pabianicach, w parafii Świętego Krzyża w Warszawie i w parafii Najświętszej Maryi Panny z Lourdes w Krakowie. Zmarł w Domu Zgromadzenia Księża Misjonarzy w Krakowie. Został pochowany na cmentarzu Rakowickim. Ksiądz Alojzy Henel w okresie swojego ponad 65-letniego kapłaństwa poświęcił bardzo dużo uwagi działalności pisarskiej. Wydał szereg książek o tematyce rekolekcyjnej, był także autorem kilkudziesięciu tomików wierszy (*Alojzy Henel*, „Wikipedia: wolna encyklopedia”, wersja z 2024-07-18 01:50Z [dostęp: 2024-07-21]. https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Alojzy_Henel&oldid=74308297). Przywołany w treści artykułu wiersz został napisany podczas prywatnej wizyty w Jasieniu. Ten oraz kilka innych utworów zostało zamieszczone w rodzinnej kronice prof. Teresy Madeyskiej.

Zakończenie

Przywołane w treści artykułu nośniki wartości historyczno-emocjonalnej dowodzą ogromnego znaczenia kościoła w Jasieniu jako autentycznego świadectwa przeszłości tkwiącej nie tylko w jego strukturze ale przede wszystkim wyrażającej się emocjonalnymi, duchowymi znaczeniami nadanymi mu przez wieki. O ich randze świadczy chociażby rola, jaką odegrały w aspekcie identyfikacji przyczyniając się do poczucia tożsamości lokalnej społeczności. Duże znaczenie ma również wartość dawności odczytywana w śladach upływającego czasu i historycznych nawarstwieniach. Odwołując się do słów księdza Henela, te ostatnie nie są wyłącznie wynikiem dzisiejszego obrazu budowli lecz także odzwierciedlają sumę trudnych doświadczeń osób związanych z kościołem i gromadzącej się w jego wnętrzu wspólnoty, jeszcze silniej scalających jej więzi.

Bibliografia

Źródła i opracowania niepublikowane

1. Archiwum Państwowe w Koszalinie, Oddział w Słupsku, Starostwo Powiatowe w Bytowie, sygn. 335.
2. Kościół p.w. Bożego Ciała – akta urzędowe WUOZG DS z lat 1957-2007.
3. *Kronika parafialna parafii św. Katarzyny w Bytowie prowadzona przez ks. Władysława Natera*, 1947, rps. w zb. archiwum parafii p.w. św. Katarzyny Aleksandryjskiej i Jana Chrzciciela w Bytowie.
4. E. Polakowska, *Kościół w Jasieniu*, praca magisterska napisana pod kierunkiem ks. G. Fąsa, Kolegium Teologii Katolickiej w Pelplinie. Punkt Wykładowy w Bytowie, Jasień 1995, mps. w zb. archiwum Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie.
5. N. Wałdoch, *Poewangelicki kościół szkieletowy w Jasieniu pw. Bożego Ciała z końca XVII wieku, jego powstanie, historia przekształceń w świetle źródeł historycznych i badań architektonicznych oraz problematyka konserwatorska*, t. I-III, praca mgr napisana pod kier. dr hab. arch. inż. Ulricha Schaafa, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Wydział Sztuk Pięknych, Katedra Konserwatorstwa, Toruń 2022, mps w zb. Katedry.

Opracowania

1. Bastowska K., *Z dziejów zabytkowych świątyń dawnego województwa koszalińskiego w latach 1945-1989*, [w:] *Historia i kultura ziemi sławieńskiej*, t. II, red. W. Rączkowski, J. Sroka, Sławno 2003, s. 197-242.
2. Bastowska K., *Z powojennych dziejów zabytkowych świątyń dawnego województwa koszalińskiego*, [w:] *Koszalin i ziemia koszalińska. Historia i kultura. Materiały z I Konferencji Naukowej Koszalin, 27-28 września 2002 roku*, t. I, red. W. Łysiak, Koszalin 2003, s. 129-147.
3. Borzyszkowska B., „Granica” niepodległości. Wspomnienia mieszkańców Ziemi Bytowskiej z pierwszych dekad XX w. (część II), „Nasze Pomorze” 2023, nr 24, s. 41-63.
4. Bronisch G., Ohle W., Teichmüller H., *Kreis Bütow*, Stettin 1938.
5. Ćwiek-Rogalska K., *Jak badać pomniki ku czci poległych i zaginionych w I wojnie światowej na „Ziemiach Odzyskanych”*, [w:] *Cmentarze i pomniki I wojny światowej po stuleciu. Stan badań i ochrony*, pod red. M. Karczewskiej, Białystok 2019, s. 161-175.
6. Duchnowski T. M., *Bohaterowie z Reszla i okolic. Tablica honorowa żołnierzy z parafii reszelskiej poległych w latach 1813-1815*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2019, nr 3, s. 476-496.
7. Engel, *Die Jassener Kirche*, „Unser Pommerland” 1925, H. 10/11, s. 443-444.
8. Gribel H., *Statistik des Bütower Kreises*, Bütow 1858.
9. Hałagida I., *Odnowienie duszpasterstwa greckokatolickiego w Polsce 1956-1957 (dokumenty)*, Warszawa 2011.
10. Hałagida I., „Szpieg Watykanu”. Kapłan greckokatolicki ks. Bazyle Hrynyk (1896-1977), Warszawa 2008.
11. Hardow R., *Die 21. Kunstfahr des Städtischen Kunstvereins Stolp. i. Pomm.*, „Stolper Greif. Heimatblatt für kulturelle Angelegenheiten von Stadt und Kreis Stolp”, 1926, s. 12-13.
12. Hardow R., Włodarska-Koszutowska G. [red.], *Słupsk i Pomorze w rysunku i grafice*, Słupsk 2008.

13. Joskowski Z., *Nowo odkryty kompleks archeologiczny na pograniczu Mydlity, gm. Czarna Dąbrówka, i Nowej Wsi, gm. Parchowo*, „Nasze Pomorze” 2013, nr 15, s. 19-38.
14. Klempin R., *Kratz Gustav, Matrikeln und Verzeichnisse der Pommerschen Ritterschaft vom XIV bis in das XIX Jahrhundert*, Berlin 1863.
15. Kochanowska J., *Losy zabytków sakralnych Pomorza Zachodniego podczas wojny i w pierwszych latach powojennych*, [w:] *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, red. Z. Mazur, Poznań 2000, s. 201-237.
16. Kochanowska J., *Zniszczenia i przekształcenia wyposażenia zabytkowych kościołów na Pomorzu Zachodnim w pierwszych latach po drugiej wojnie światowej. Uwarunkowania. Problemy badawcze*, [w:] *Kościół i sztuka pobrzeża Bałtyku*, red. D. Murawska, Toruń 1998, s. 337-364.
17. Kosmowska B., Kucharski R., *Wakacje w Raju*, Bytów 2013.
18. Kowalczyk J., Kontowski K., *Środowisko plastyczne Pomorza Środkowego w latach 1900-1939*, [w:] *Życie dawnych Pomorzan. Materiały z konferencji, Bytów, 17-18 października 2002*, red. W. Łysiak, Bytów-Słupsk 2003, s. 175-195.
19. Krawczyk J., *Dialog z tradycją w konserwatorstwie – koncepcja zabytkoznawczej analizy wartościującej*, „AUNC. Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo”, t. XLIV, Toruń 2013, s. 507-529.
20. Kufel R. R., *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945-1956*, T. III, Zielona Góra 2018.
21. Kwaśkiewicz M. [red], *Te Deum laudamus. Materialne świadectwa duchowości dawnych mieszkańców ziemi bytowskiej*, Bytów 2020.
22. Machura W., *Dawne miejsca pamięci o żołnierzach na terenie powiatu słupskiego*, Słupsk 2011.
23. Merle U., *Denkmäler des Krieges im Dorf*, „Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde” 2014, Bd. 119, s. 195-214.

24. Meyer K., *Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Bütow seit Einführung der Reformation bis zur Gegenwart*, „Bütower Anzeiger” 1929.
25. Miler M., *Zaczarowany kamień. Podania ziemi bytowskiej i miasteczek*, Gdynia 2004.
26. Müller E., *Die evangelischen Geistlichen Pommerns von der Reformation bis zur Gegenwart*, T. 2, Stettin 1912.
27. Nowak D., *Zarys dziejów parafii we Floryncie (do 1951 roku)*, „Річник Руской Бурсы” 2018, P. 14, s. 105-123.
28. Ledebur L., *Adelslexikon der Preußischen Monarchie*, Bd. 2, Berlin 1855.
29. Pragert P., *Herbarz szlachty kaszubskiej*, t. 3, Gdańsk 2009.
30. Ptaszyńska D., *Prace konserwatorskie – województwo koszalińskie (1958-1967)*, „Ochrona Zabytków” 1968, nr 2, s. 55-73.
31. „Schlesische privilegirte Zeitung”, Nr. 63, 29-V-1813 r., s. 1137-1138.
32. Szajda M., *Trudne dziedzictwo zawarte w kamieniu. Losy niemieckich pomników żołnierzy poległych w I wojnie światowej po 1945 r. na przykładzie Jeleniej Góry*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2018, nr 27, s. 147-174.
33. Szultka Z., *Język polski w Kościele ewangelicko-augsburskim na Pomorzu Zachodnim od XVI do XIX wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.
34. Szultka Z., *Rola Kościoła Ewangelickiego w procesie germanizacji ludności kaszubskiej wschodniej części Pomorza Zachodniego w XIX wieku*, „Studia Gdańskie” 1993, nr 9, s. 153-181.
35. Szultka Z., *W lennym i pełnoprawnym władaniu Brandenburgii-Prus (1657/1658-1772/1777-1815)*, [w:] *Historia Bytowa*, pod red. Z. Szultki, Bytów 1998, s. 69-156.
36. Tajchman J., *Konserwacja zabytków architektury – uwagi o metodzie*, „Ochrona Zabytków” 1995, nr 2, s. 150-159.
37. Tajchman J., *Standardy w zakresie projektowania, realizacji i nadzorów prac konserwatorskich dotyczących zabytków archi-*

tektury i budownictwa, Toruń–Warszawa 2014.

38. Wałdoch N., *Historia patronatu oraz budowy, przekształceń i remontów szkieletowego kościoła z końca XVII wieku pw. Bożego Ciała w Jasieniu w świetle źródeł historycznych i badań architektonicznych*, „Nasze Pomorze” 2023, nr 24, s. 179-200.
39. Wałdoch N., *Pochodzący z końca XVII wieku poewangelicki kościół szkieletowy pw. Bożego Ciała w Jasieniu w świetle badań architektonicznych*, „Ochrona Zabytków” 2024, nr 1, s. 115-132.
40. Zenke R., *Schrotholzbauten und Holzkirchen im Kreise Bütow*, „Unser Pommerland” 1925, H. 10/11, s. 429-434.
41. Zołtkowski Ł., *Na kościoły, remizę strażacką i Dom Pomocy Społecznej*, „Kurier Bytowski” 2023, nr 29, s. 7.

Netografia

- *Alojzy Henel*, „Wikipedia: wolna encyklopedia”, wersja z 2024-07-18 01:50Z [dostęp: 2024-07-21]. https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Alojzy_Henel&oldid=74308297

Natalia Wałdoch – magister nauk o sztuce, absolwentka Wydziału Sztuk Pięknych UMK w Toruniu. Za pracę magisterską wyróżniona główną nagrodą w konkursie Generalnego Konserwatora Zabytków i Stowarzyszenia Konserwatorów Zabytków w 2022 roku. Aktualnie zatrudniona na stanowisku konserwatora zabytków w firmie specjalizującej się konserwacją zabytków kamiennych na terenie Szwecji. Jej główne przedmioty zainteresowań to sakralna architektura szkieletowa i XIX-wieczny detal architektoniczny.

Jerzy Sojka

ORCID 0000-0003-1154-5658

Marcin Luter i małżeństwo

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest analizie poszczególnych wypowiedzi Marcina Lutra na temat małżeństwa zawartych w jego pismach z lat 1519–1545. Obejmują one zarówno teksty skupione stricte na kwestii małżeństwa (np. kazania czy pisma o charakterze duszpastersko-etycznym czy liturgicznym), a także te spośród jego wypowiedzi, które do małżeństwa w istotny sposób nawiązują (w kontekście katechizmowym, krytyki sakramentalności małżeństwa czy też Lutrowego wyznania wiary). Ujęte w tekście analizy pozwalają w podsumowaniu na dokonanie rekonstrukcji głównych wątków myślenia Reformatora z Wittenbergi na temat małżeństwa, jako szczególnego stanu ustanowionego przez Boga w stworzeniu ku pożytkowi ludzi.

Słowa kluczowe: Marcin Luter, małżeństwo, etyka, Reformacja

Summary: Martin Luther and marriage

The article is devoted to the analysis of individual statements by Martin Luther on marriage contained in his writings from 1519–1545. It includes both texts focused strictly on the issue of marriage (e.g. sermons or writings of a pastoral, ethical or liturgical nature), as well as those of his statements that significantly refer to marriage (in the context of the catechism, criticism of the sacramentality of marriage or Luther's confession faith). The analyzes included in the text allow, in summary, to reconstruct the main threads of the Wittenberg Reformer's thinking about marriage as a special state established by God in creation for the benefit of people.

Keywords: Martin Luther, marriage, ethics, Reformation

Celem niniejszego tekstu jest prezentacja postrzegania małżeństwa w teologii Marcina Lutra. Zmiana postrzegania małżeństwa było jednym z ważniejszych zmian w myśleniu teologicznym wittenberskiej Reformacji, które miało nie tylko szerokie implikacje dla nauczania chrześcijańskiego, ale również dla wielu aspektów życia chrześcijan. Refleksje Reformatora przedstawimy przez pryzmat jego kolejnych wypowiedzi na temat małżeństwa. Taki sposób prezentacji pozwoli nam nie tylko uchwycić zasadnicze elementy jego rozumienia małżeństwa, ale również ukazać jak ta refleksja rozwijała się na przestrzeni czasu. Dobór pism będących przedmiotem omówienia¹ odwołuje się do różnorodnych opracowań myśli Lutra o małżeństwie w opracowaniach jego renomowanych badaczy².

1. *Kazanie o stanie małżeńskim (1519)*

Pierwszym ważnym głosem M. Lutra w sprawie małżeństwa jest *Kazanie o stanie małżeńskim*³ wygłoszone w drugą niedzielę po Epifanii w 1519 roku w oparciu o historię wesela w Kanie Galilejskiej z Ewangelii Jana 2,1–11. Zostało ono bez jego wiedzy opublikowane bezpośrednio po wygłoszeniu. Reformator nie był z tej edycji zadowolony, więc w maja 1519 roku opublikował autoryzowaną wersję poprawioną⁴.

Luter rozpoczyna w tym kazaniu od przypomnienia tzw. drugiej relacji o stworzeniu zawartej w 1 Mż 2, w której znalazł się opis poszukiwania pomocy dla Adama i tego, jak Bóg obdarzył go pomocą, która była kością z jego kości. Reformator komentując ten tekst wskazuje, że po pierwsze żona jest darem Bożym, zaś samo małżeństwo jest szczególnym stanem łączącym mężczyzn i kobiety przewidzianym w stworzeniu jedynie dla ludzi. Zadaniem żony jest bycie pomocą mężczyźnie, szcze-

¹W prezentacji odniesień do nich zastosowano następujące skróty: BSELK – *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, red. I. Dingel i in., Göttingen 2014; KWKL – *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 2003; WA – *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883–2009; WA i WA TR cytowane w formacie: skrót, tom, strona.

²Por. P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, s. 88–104; M.J. Suda, *Die Ethik Martin Luthers*, Göttingen 2006, s. 158–179; A. Stegmann, *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*, Tübingen 2014, s. 415–433; T. Jähnichen, W. Maaser, *Die Ethik Martin Luthers*, Bielefeld 2017, s. 143–169.

³M. Luther, *Ein Sermon von dem ehelichen Stand (1519)*, WA 2, 166–171.

⁴*A Sermon on the Estate of Marriage 1519. Introduction*, [w:] *Luther's Works*, t. 44, St. Luis-Philadelphia 1966, s. 3–6.

gólnie na pierwszy plan Luter wysuwa tu kwestie rodzenia potomstwa. Wraz z upadkiem, małżeństwo przestało być wyłącznie instytucją zapewniającą wzajemne towarzyszenie i płodzenie dzieci, ale również stało się konieczne ze względu na konieczność uporządkowania żądzy, która targa ludźmi.

Luter wyróżnia też w tym kazaniu trzy rodzaje miłości. Pierwsza to miłość fałszywa, czyli mająca egoistycznie wzgląd jedynie na siebie, biorąca w posiadanie wbrew Bożym przykazaniom – np. kobietę poza małżeństwem. Druga to miłość naturalna rodzica do dziecka, między rodzeństwem, krewnymi, przyjaciółmi. „Lecz ponad nimi jest miłość małżeńska, miłość panny młodej, która płonie jak ogień i nie pożąda nikogo poza mężem”⁵. Ta doskonała, czysta miłość została skażona po upadku, gdyż pojawił się w niej motyw zaspokojenia przy pomocy partnera własnych pragnień, stąd stan małżeński nie jest już dłużej wolny od grzechu. Małżeństwo stało się szpitalem dla chorych z żądzy, by nie pograżyli się w śmiertelnym grzechu. Po upadku nie jest w ludzkiej mocy, bez specjalnego Bożego wspomnienia, dochowanie czystości w sferze seksualnej.

Dalej Luter odnosi się do trzech twierdzeń w nauczaniu kościelnym na temat małżeństwa. Po pierwsze tezy o jego sakramentalności. Na tym etapie nie występuje jeszcze z jej bezpośrednią negacją, widząc w małżeństwie szczególnie stan jednoczący mężczyzn i kobiety i pozwalający im poradzić sobie z cielesnymi żądzami, bez popadania w śmiertelny grzech. To zobowiązuje do właściwej realizacji wzajemnych zobowiązań małżeńskich, by żądze targające człowiekiem nie dochodziły do głosu.

Po drugie jest stanem wzajemnej wyłączności i wierności. W tym kontekście Luter wskazuje na fundamentalne znaczenie deklaracji wzajemnej przynależności i podkreśla zobowiązujący charakter zaręczyn, sprzeciwiając się jednocześnie zaręczynom tajnym, bez wiedzy rodziców.

Po trzecie, i najważniejsze, małżeństwo ma przynosić potomstwo. Luter zwraca uwagę, że potomstwo nie ma być tylko usprawiedliwie-

⁵M. Luther, *Ein Sermon von dem ehelichen Stand* (1519), WA 2, 167.

niem ocenianej jako grzeszna realizacji ludzkiej seksualności, ale ma być przede wszystkim dobrze wychowane na chwałę Bożą. Dotyczy to zarówno troski o ciało, jak i duszę dziecka, gdyż całe jest ono powierzonym ludziom skarbem Bożym, który winni oni chronić przed światem, ciałem i diabłem⁶. Podsumowując Luter stwierdza, że właściwie przeżywany stan małżeński jest „prawdziwie szlachtetnym, ważnym i błogosławionym stanem”⁷.

2. O niewoli babilońskiej Kościoła (1520)

Kwestia sakramentalności małżeństwa staje się przedmiotem rozważań Lutra już w kolejnym roku w poświęconym omówieniu sakramentów piśmie *O niewoli babilońskiej Kościoła*⁸. Reformator dystansuje się w nim wyraźnie do ostrożnego stanowiska w tej kwestii, jakie zajął wcześniej w wyżej omówionym kazaniu.

Stwierdza wyraźnie, że małżeństwo nie jest sakramentem, gdyż nie towarzyszy mu obietnica szczególnej Bożej zbawczej łaski, nie towarzyszy mu też żaden szczególnie ustanowiony zewnętrzny znak. Poza tym sakramenty są zarezerwowane dla chrześcijan, a przecież małżeństwo istnieje od początku świata i dotyczy także niewierzących i pogan. Kpiną zaś jest twierdzenie, że małżeństwo w Kościele jest sakramentem, zaś poza nim nie.

3. Którym osobom zabronione jest zawieranie związku małżeńskiego (1522)

Dwa lata później pojawia się krótki tekst Reformatora pt. *Którym osobom zabronione jest zawieranie związku małżeńskiego*⁹. W nim na prośbę reformatora z Zwickau Nikolausa Hausamna odnosi się do kwestii przeszkód małżeńskich jakie stawiało prawo kanoniczne.

Luter redukuje stopień pokrewieństwa, który stał na przeszkodzie

⁶Ten zestaw sił grożących człowiekowi sił znajdziemy później choćby w *Dużym katechizmie*, por. *Der große Katechismus deutsch* Dokt. Mart. Luther [Ojczenezsz, Szósta prośba], BSELK, s. 1102–1106 (tłum. polskie: KWKL, s. 112–113). Por. A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 3, Göttingen 1992, s. 103–104.

⁷M. Luther, *Ein Sermon von dem ehelichen Stand* (1519), WA 2, 170.

⁸M. Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae preludeum* (1520), WA 6, 550–560.

⁹M. Luther, *Welche person verpoten sind tzu ehlichen ynn der heyligenn schrifft beyde der freundschaft und Mogschaft. Levit. 18* (1522), WA 10 II, 265–266.

zawarcia związku małżeńskiego z czwartego na trzeci. Odrzuca także tezy o duchowym pokrewieństwie dzieci i ich rodziców chrzestnych. Takie pokrewieństwo też uznawano w czasach Lutra za stanowiące przeszkodę w zawarciu małżeństwa.

4. *O stanie małżeńskim* (1522)

Reformator wiedział jednak, że koniecznym będzie przedstawienie szerszego wykładu kwestii rozumienia małżeństwa. Uczynił to jeszcze w 1522 roku w piśmie *O stanie małżeńskim*¹⁰.

Część pierwszą tego pisma Reformator poświęca przedstawieniu znaczenia i wartości małżeństwa. Punktem wyjścia tej refleksji jest Boży nakaz, a zarazem akt stwórczy jaki stoi za małżeństwem, który został opisany w 1 Księdze Mojżeszowej 1,27–28. Bóg stworzył ludzi jako istoty płciowe, winny one siebie nawzajem darzyć szacunkiem. Mężczyźni i kobiety są powołani do małżeństwa, a więc do spędzania życia razem i płodzenia potomstwa. Nie jest to tylko nakaz, ale specjalnie przez Boga zaplanowana część stworzenia, stąd jego szczególna wartość.

Odwołując się do Ewangelii Mateusza 19,12 M. Luter identyfikuje następnie trzy grupy, które są wyłączone spod nakazy zawierania związku małżeńskiego. Po pierwsze są to „trzebieńcy z żywota matki”, a więc ci, którzy ze względu na defekty fizyczne nie są zdolni do płodzenia potomstwa, po drugie „wytrzebieni przez ludzi”, a więc ci którzy ludzką przemocą zostali pozbawieni tej zdolności, czyli eunuchowie. Ta druga grupa jest szczególnie pożałowania godna, bowiem pozbawiono ich jedynie możliwości zaspokojenia swoich pragnień, nie pozbawiając ich samych pragnień. Trzecia grupa to ci, „którzy wytrzebili się sami dla Królestwa Niebios”, a więc ci nieliczni, którzy będąc zdolnymi do posiadania potomstwa dobrowolnie i bez przymusu z tego rezygnują by poświęcić się służbie dla Królestwa Bożego. Ta decyzja to nie wynik jakiegoś stłumienia w sobie naturalnych potrzeb, ale jest skutkiem szczególnego obdarzenia duchem i Bożą łaską. Narzucanie bezżeństwa ko-

¹⁰M. Luther, *Vom ehelichen Leben* (1522), WA 10 II, 275–304 (tłum. polskie: *O życiu małżeńskim*, tłum. K. Toeplitz, [w:] M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, s. 139–160).

mukolwiek spoza tych trzech grup jest diabelską sztuczką. Luter polemizuje tutaj oczywiście z ideałami średniowiecznej pobożności, która jako lepszy etycznie stan oceniała stan duchowny, na który nałożono obowiązek celibatu. Polemizuje tutaj także z silnymi w chrześcijaństwie ideałami dziewictwa i ciągnącym się od przynajmniej Augustyna z Hippony potępieniem ludzkiej seksualności, który widział w tym aspekcie człowieczeństwa matkę i córkę upadku w grzech.

W drugiej części pisma *O życiu małżeńskim* Luter zajmuje się kwestią dopuszczalności rozwodu. Jego zdaniem istnieją trzy wypadki, w których rozwód nie jest złamaniem nakazów Pisma Świętego. Po pierwsze, kiedy jeden z małżonków jest impotentem, po drugie w sytuacji zdrady (tutaj Reformator odwołuje się bezpośrednio do rozmowy z faryzeuszami z Ewangelii Mateusza 19,3–9). Strona niewinna ma prawo po rozwodzie wstąpić w nowy związek, zaś strona winna zdaniem Reformatora powinna ponieść śmierć z ręki władzy świeckiej, jeśli ta jej jednak tak nie ukarze to obowiązuje ją zakaz ponownego zawarcia związku małżeńskiego. W sytuacji jednak gdy cudzołóżnik nie jest w stanie wytrzymać we wstrzemięźliwości powinien wyemigrować i ożenić się na obczyźnie by nie siać zgorzenia. Jest to jednak opcja „mniejszego zła” wynikająca tylko z niedostatecznej surowości władzy świeckiej. Skrzywdzony małżonek ma wzór postępowania w Józefie i jego stosunku do Marii, jeśli zdrada nie jest jawna może także ukarać współmałżonka po bratersku i dalej żyć z nim w małżeństwie. W sytuacji zdrady o której wiadomo publicznie pozostanie w związku małżeński powinna poprzedzić publiczne ukaranie cudzołóżnika. Trzecia sytuacja, w której rozwód jest dopuszczalny to ta, w której małżonkowie odmawiają sobie wzajemnie seksualnego współżycia. Nie chodzi o jednorazowe „nie”, ale przeciągające się przez dłuższy czas oziębłość, mimo tego, że partner cierpliwie i wyraźnie artykułuje swe potrzeby.

Reformator opisuje też sytuację, w której rozwód stanowi mniejsze zło. O ile w powyższych sytuacjach rozwiedzeni mieli prawo do ponownego związku (za wyjątkiem cudzołóżników) to tutaj oboje partnerzy powinni nie wstępować w związek małżeński. Rozwód z takimi konse-

kwencjami, czyli patrząc z dzisiejszej perspektywy separacja, dopuszczalny jest w sytuacji, w której małżonkowie urządzają sobie wzajemnie „piekło” i nie mogą z sobą wytrzymać. Taki rozejście się może po pewnym czasie prowadzić do ponownego pojednania. Luter przypomina, że w takiej sytuacji nie wolno zrzucać winy za zaistniały stan na współmałżonka by zyskać prawo do ponownego małżeństwa, jak w przypadku rozwodu na skutek cudzołóstwa. Powyższa możliwość rozwodu nie dotyczy także sytuacji choroby współmałżonka, który wymaga wysiłku i poświęcania w opiece nad nim.

Część trzecia pisma *O życiu małżeńskim* Luter rozpoczyna od odniesienia się do kwestii ludzkiej seksualności. Podkreśla, że nie jest jego zadaniem wtrącać się w tą sferę ludzkiego życia. Jednak jasno za apostołem Pawłem (1 Kor 7,2 i 9) zwraca uwagę, że właściwym miejscem dla jej realizacji jest małżeństwo. Seksualności nie należy nadużywać ani przez zbytnią rozpustę, ani zbytnią wstrzemięźliwość.

Następnie Reformator występuje przeciw złej reputacji stanu małżeńskiego. W oczernianiu tego stanu, głoszeniu, że związek z kobietą jest złem koniecznym itp. widzi bluźnierstwo i dzieło diabła. Małżeństwo czerpie bowiem swą wartość z nadania Boga, który sam je zaplanował dla człowieka. Kpiny świata z małżeństwa są wynikiem tego, że jest ono stworzeniem Bożym. Związek małżeński to jednak wyzwanie, które wymaga wysiłku by poznać jego istotę, bez tego pozostaje jedynie obciążeniem. Chodzi o rozpoznanie nakazu Bożego, który złączył mężczyzn i kobiety, nakazał im płodzić dzieci i opiekować się nimi. Niezadowolenie z życia małżeńskiego wynika niejednokrotnie z nie rozpoznania otrzymanego w partnerze daru Bożego. Ludzki rozum także tutaj daje dowody swojego zepsucia i niezdolności rozpoznawania woli Bożej, gdy eksponuje trudy i wyzwania związane z posiadaniem dzieci, zamiast docenić ogrom daru i odpowiedzialności jakie sam Bóg powierza rodzicom obdarzając ich potomstwem. Luter czyni tutaj wyraźnie odpowiedzialnymi za wychowanie potomstwa zarówno kobiety, jak i mężczyzn. Oczywiście w przypadku tych pierwszych ryzyko i ewentualne negatywne skutki mogą być o wiele większe. Luter stwierdza jednak,

że na urodzenie dziecka kobieta powinna się decydować nawet jeśli to oznacza niebezpieczeństwo śmierci w położu.

Kluczowym dla oceny małżeństwa jest dla Reformatora znaczenie Słowa Bożego mówiącego o nim. To ono ten stan uświęca i czyni wyjątkowym. Jego właściwe rozpoznanie pozwala przewyciężyć wzajemne zniechęcenie. Zresztą samo świadectwo Pisma jest wystarczające dla Lutera by promować zalety małżeństwa, których sam jeszcze w 1522 roku nie zaznał¹¹. Jednym z kluczowych pozytywów małżeństwa jest to, że jest ono właściwym miejscem do realizacji potrzeb seksualnych człowieka. Chroni go zarówno przed nierządem, który pociąga za sobą Bożą karę i szkodzi zdrowiu, jak i przed równie szkodliwym dla zdrowia zmuszaniem się do wstrzemięźliwości. Stąd wezwanie do szybkiego wychodzenia za mąż.

Luter dość szczegółowo zajmuje się też samą decyzją o wstąpieniu w związek małżeński. Robi to z myślą o byłych zakonnikach i zakonnicach, którzy opuszczali zakony nie mając prawa do dziedzictwa, którego rzekli się w młodym wieku, a także nie wykształcili się w żadnym rzemiośle. Luter zwraca tu uwagę, że wstrzymywanie się w sytuacji niepewności finansowej z małżeństwem tylko z powodu oczekiwania na bogate wiano wybranki jest niezrozumieniem i nadużyciem istoty małżeństwa. Negatywnie ocenia też zbytnią troskę o byt materialny planowanego związku, gdyż ocenia ją w kategoriach ufania we własne siły człowieka, a nie podkładania ufności w Bożych obietnicach (Mt 6,31.33; Ps 37,25). Przy czym Luter nie traci przy tym charakterystycznego dla siebie zdrowego rozsądku, gdyż zaleca, że decyzję o ożenku powinno poprzedzić zdobycie pracy.

5. Komentarz do 1 Kor 7 (1523)

W 1523 roku Luter został zmuszony odpowiedzieć na krytykę, jaka ze strony zwolenników Rzymu spadła na niego z powodu wyrażonego w powyżej omawianym piśmie stanowiska odnośnie celibatu. Chodziło szczególnie o pismo generalnego wikariusza Konstancji Johannes Fabri

¹¹Por. Lutrową wizję jego własnego życia małżeńskiego, po tym jak zawarł w 1525 r. związek z Katarzyną von Bora: Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała 2017, s. 86–89; H. A. Obermann, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 2004, s. 215–219.

Przeciw pewnym nowym i zupełnie sprzeciwiającym się religii chrześcijańskiej dogmatom Marcina Lutra. Odpowiedź Reformator zawarł w komentarzu do 7 rozdziału 1 Listu do Koryntian¹². Krytyce małżeństwa formułowanej w zarzutach przeciwników Luter przeciwstawia biblijną pochwałę stanu małżeńskiego. Celibat zasługuje na pochwałę tylko i wyłącznie, jeśli jest wynikiem specjalnego daru Bożego. Jeśli nie ma się daru życia w celibacie należy wstąpić w związek małżeński. Stan małżeński opisuje w tym piśmie jako wzajemne oddanie się sobie małżonków zgodnie z prawem miłości. Luter dopuszcza w tym piśmie śladem Pawła czasową wstrzemięźliwość seksualną w małżeństwie rozumianą jako duchowe ćwiczenie, ale nie czyni z niej zasady obowiązującej wszystkich.

Luter również jasno stwierdza w tym komentarzu, że małżonkowie nie są lepsi od bezzennych. Zakonnice nie są też lepsze niż żony, gdyż stan małżeński z jego codziennym zdaniem na Bożą pomoc jest także stanem duchowym. Celibat księży nie ma podstaw w Piśmie Świętym, więc urząd kościelny można łączyć z małżeństwem. Do małżeństwa powinny skłaniać seksualne potrzeby właściwe człowiekowi. Ze względu na to, że są one częścią ludzkiej natury Reformator ocenia przymus celibatu jako nieludzki i prowadzący do grzechu. Luter nie wyklucza możliwości życia bezzennego, kluczowym jednak jest by była to wolna decyzja zainteresowanego, a nie wynik przymusu. Powyższy wykład nie miał tylko wartości teoretycznej, czego dowodem wskazówki zawarte w opublikowanym w tym samym roku piśmie *Do panów Niemieckiego Zakonu, żeby unikali fałszywej czystości*¹³. „Niemiecki Zakon” w tytule pisma to zakon krzyżacki, samo pismo jest świadectwem zaangażowania Lutra w proces sekularyzacji zakonu w Prusach, co dopełniło się wraz z hołdem pruskim w 1525 r.¹⁴

¹²M. Luther, *Das 7. Kapitel S. Pauli zu den Korinthern* (1523), WA 12, 92–142.

¹³M. Luther, *An die herm Deutschs Ordens, das sie falsche keuscheyt meyden und zur rechten ehlichen keuscheyt greiffen Ermanung*, WA 12, 232–244.

¹⁴Por. A. Bues, *Książę Albrecht (1490–1568) jako przedstawiciel pierwszego pokolenia władców okresu reformacji*, [w:] *Reminiscencje Reformacji. Prusy – Mazury 1517–2017*, red. R. Bażanowski, B. Wacławik, Olsztyn 2017, s. 61–85 (szczególnie s. 62, 66–67).

6. Rodzice nie powinni zmuszać do małżeństwa, ani stawać im na przeszkodzie, a dzieci nie powinny zawierać związku małżeńskiego bez zgody rodziców (1524)

W 1524 roku pojawia się kolejne pismo Reformatora poświęcone małżeństwu zatytułowane: *Rodzice nie powinni zmuszać do małżeństwa, ani stawać im na przeszkodzie, a dzieci nie powinny zawierać związku małżeńskiego bez zgody rodziców*¹⁵. Luter omawia w nim kwestię, z którą spotykał się praktyce duszpasterskiej. W części pierwszej pisma stwierdza, że władza rodzicielska nie jest dana rodzicom, by szkodzić dziecku, a więc nie upoważnia ich do zmuszania dzieci do małżeństwa z kimś, kogo nie kochają. Takie działanie rodziców nie upoważnia jednak dzieci do buntu. Jako chrześcijanie powinni z pokorą znosić dziejącą się im niesprawiedliwość. Jeśli są na to zbyt słabi to mogą się zwrócić do zwierzchności świeckiej, której zadaniem jest przeciwdziałanie takiej niesprawiedliwości. Jeśli zaś zwierzchność jest tego samego rodzaju tyranem co zmuszający do małżeństwa rodzice, dziecko ma prawo do ucieczki z kraju by uniknąć wymuszonego małżeństwa.

W części drugiej tego pisma Luter wskazuje, że w sprawie małżeństwa dzieci są zobowiązane podporządkować się władzy rodzicielskiej. Stąd zakaz tajnych zaręczyn. Odwołując się do 2 Księgi Mojżeszowej 22,16–17 Luter stwierdza też, że w razie, gdy zaręczyny owe zostały skonsumowane młodzi powinni się pobrać. W kontekście pozyskania zgody na małżeństwo przypomina też zadanie powierzono rodzicom przez Boga: mają dążyć do tego by dziecko by uniknąć nieczystości zawarło związek małżeński. Jeśli rodzice zadanie to zaniedbują to dziecko przestaje być im winne posłuszeństwo. Rodzice mogą sprzeciwić się konkretnemu związkowi małżeńskiemu, nie posuwając się jednak do użycia siły – niekiedy bowiem muszą się także pogodzić z nieposłuszeństwem dziecka przyjmując je z chrześcijańską pokorą, dając jednak przy tym wyraźny wyraz swoich obiekjom. Rodzicom jednak nie wolno zabraniać dziecku małżeństwa w ogóle.

¹⁵M. Luther, *Das Elltern die Kinder zur Ehe nicht zwingen noch hyndern, Und die kinder on der elltern willen sich nicht verloben sollen* (1524), WA 15s. 163–169.

7. Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej (1528)

Istotna wzmianka o stanie małżeńskim pojawia się w wyznaniu wiary, jakie znalazło się w trzeciej części wymierzonego w poglądy na temat Sakramentu Ołtarza Ulryka Zwingliego *Wyznaniu o Wieczerzy Pańskiej* z 1528 roku. Czytamy w nim: „Natomiast świętymi zakonami i prawdziwymi ustanowieniami, danymi przez Boga, są te trzy: urząd kapłański, stan małżeński i świecka zwierzchność. [...] A więc kto jest ojcem lub matką, kto mądrze zarządza domem i wychowuje dzieci na służbę Bożą, ten również jest samą świętością, wypełnia święte uczynki i znajduje się w świętym zakonie. Gdzie dzieci lub służący są posłuszni rodzicom lub przełożonym, tam także jest sama świętość, a każdy, który tak postępuje, jest żywym świętym na ziemi. [...] oni wszyscy są samą świętością i są uświęceni przed Bogiem, ponieważ te trzy ustanowienia są ujęte w słowo i przykazanie Boga. Co bowiem jest ujęte w Słowo Boże, jest rzeczą świętą, ponieważ Słowo Boga jest święte i uświęca wszystko to, co z Nim jest związane i w Nim zawarte”¹⁶.

Luter w tym piśmie za prawdziwie święte stany uznaje trzy stany: urząd kościelny, stan małżeński i świecką zwierzchność. Rozwijając myśl o interesującym nas drugim z nich opisuje ojcostwo i macierzyństwo, a także mądre zarządzanie domem i wychowanie dzieci jako święte uczynki. Taka szczególna pozycja stanu małżeńskiego ujęta w język polemiki z statutem życia zakonnego oraz pobożnością opartą na dobrych uczynkach, wynika z faktu, że stoi za nim Słowo Boga i Jego przykazanie. To zaś, co nakazane Słowem Bożym jest przez to Słowo uświęcone. Fakt, że odwołanie do małżeństwa znalazła w tak szczególnym tekście, w którym Luter podsumowywał treść swojej wiary jako świadectwo przeciw tym, którzy chcieliby rozpowszechnić jej wypaczoną wersję, pokazuje jak istotne dla Reformatora były status i znaczenie stanu małżeńskiego.

8. Lutrowe katechizmy (1529)

Koncepcja małżeństwa i rodziny jako stanu, a więc ugruntowanego

¹⁶M. Luther, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528), WA 26, 261–506 (tłum. polskie: *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, przeł. J. Pośpiech, wyd. 2, Bielsko-Biała 2014, s. 193nn).

w Bożym Słowie porządku znajduje swoje miejsce także w Lutrowych katechizmach. Rodzina i małżeństwo stają się przedmiotem refleksji Reformatora przede wszystkim w omówieniu IV¹⁷ i VI¹⁸ przykazania.

Przykazanie IV staje się punktem wyjścia do opisu nie tylko miłości, którą chrześcijanin jest winny każdemu bliźniemu, ale i czci, jaką dzieci są winne rodzicom, gdyż Bóg postawił ich względem dzieci na swoim miejscu. Takie miejsce ojca i matki to wola Boża, niezależna od ich osobistych przywar. Jest to najważniejsze przykazanie spośród tzw. „drugiej tablicy”, a więc regulującej stosunki międzyludzkie. Realizacja go jest prawdziwym dobrym uczynkiem i służbą Bogu. Pomijanie go jest dziełem diabelskim. Zresztą o jego wadze świadczy towarzysząca przykazaniu obietnica błogosławieństwa tych, którzy są temu przykazaniu posłuszni.

Warto zwrócić uwagę, że Luter w objaśnieniu IV przykazania rozszerza znaczenie władzy rodzicielskiej i z niej wywodzi konieczność posłuszeństwa ojcom ojczyzny, a więc władzy świeckiej, oraz ojcom duchowym, a więc pełniącym urząd kościelny zwiastowania Słowa. Posłuszeństwo wobec pozostałych dwóch stanów czerpie ma więc swoje korzenie w posłuszeństwie wobec stanu rodzicielskiego.

Przyglądając się także wykładowi IV przykazania, a także przedmowom do katechizmów oraz nagłówkom poszczególnych części *Małego katechizmu* widać, że stan rodzicielski niesie w sobie w odniesieniu do własnych dzieci (oraz innych domowników) dwa pozostałe stany z ich zadaniami. Po pierwsze jest odpowiedzialny za wychowanie do życia w społeczeństwie, którego regulacja jest sprawą władzy świeckiej. Po drugie jest odpowiedzialny za wychowanie religijne dzieci, a więc pełni wobec nich zadania stanu kościelnego, co widać choćby w nagłówkach

¹⁷*Der große Katechismus deutsch Dokt. Mart. Luther*, BSELK, s. 968–992 (tłum. polskie: *Duży katechizm*, przeł. A. Wantuła, KWKL, s. 72–79); *Der kleine Katechismus D. Mart. Lutheri für die gemeine Pfarrherrn und Prediger*, BSLK, s. 864, (tłum. polskie: *Mały katechizm z 1529 roku*, przeł. A. Wantuła, KWKL, s. 44; lub *Mały katechizm. Nowy przekład*, tłum. M. Brzóska, Bielsko-Biała 2014, s. 10).

¹⁸*Der große Katechismus deutsch Dokt. Mart. Luther*, BSELK, s. 1000–1006 (tłum. polskie: *Duży katechizm*, przeł. A. Wantuła, KWKL, s. 81–83); *Der kleine Katechismus D. Mart. Lutheri für die gemeine Pfarrherrn und Prediger*, BSELK, s. 866, (tłum. polskie: *Mały katechizm z 1529 roku*, przeł. A. Wantuła, KWKL, s. 44 lub *Mały katechizm. Nowy przekład*, tłum. M. Brzóska, Bielsko-Biała 2014, s. 10).

poszczególnych części *Małego katechizmu*: „Jak głowa rodziny powinna w prosty sposób uczyć jej swoich domowników”. Widać to także w nakazach wywiedzionych w IV przykazania, w których Luter czyni rodziców odpowiedzialnymi zarówno za wychowanie dzieci w bojaźni Bożej, jak i za ich edukację. Przypomina także, że wymagania IV przykazania wobec dzieci nakładają na rodziców odpowiedzialność i obowiązek łożenia, nie tylko pod względem materialnym, na ich wychowanie.

Rodzicielskie obowiązki stanowią także punkt wyjścia dla zawartego w zakończeniu objaśnienia IV przykazania w *Dużym katechizmie* ostrzeżenia dla rodziców. Luter przypomina w nim, że postulat czci i posłuszeństwa rodzicom nie stanowi dla nich swoistej *carte blanche* na bycie „łotrami i tyranami”, czyli dowolne traktowanie dziecka wedle swoich zachcianek. Wręcz przeciwnie, to szczególne umiejscowienie na miejscu Boga pociąga za sobą obowiązek realizacji Bożej troski o dzieci i zapewnienia im tego, co im jest potrzebne zarówno cieleśnie, jak i duchowo.

Stan małżeński jest także przedmiotem szczególnej refleksji w wykładzie VI przykazania. Luter podkreśla, że w przykazaniach V–X Bóg zabezpiecza kolejne sfery, sprawy konieczne dla dobrego życia na ziemi. Pierwszym jest oczywiście życie człowieka chronione piątym przykazaniem. Zaraz jednak po nim mowa jest o ochronie małżonka w przykazaniu VI. Omówienie tego przykazania staje się okazją dla ponownej pochwały stanu małżeńskiego jako ustanowionego i wysoko cenionego przez Boga oraz poddanego jego opiece i ochronie.

Małżeństwo jest opisane tutaj jako powołanie do bycia razem mężczyzny i kobiety, a także tego by płodzili i wychowywali dzieci na chwałę Bożą. Ponownie Luter przypomina, że jest to stan przewidziany w stworzeniu dla wszystkich, za wyjątkiem specjalnie wybranych przez Boga, dysponującym nadprzyrodzonym darem wytrwania w czystości. W innym wypadku lekarstwem na żądę człowieka prowadzące do nieczystości jest wstąpienie w stan małżeński, który pozwala we właściwy sposób realizować seksualny aspekt człowieczeństwa.

Luter krytykuje też ponownie przymus celibatu, widząc w nim prostą

drogę do nieczystości, jeśli nawet nie wprowadzanej w czyn, to królującej w sercu. Zachęca także młodych do małżeństwa oraz w jak najgorszych słowach wypowiada się o cudzołożnikach niszczących stan małżeński. Przypomina także, że przykazanie ma swoją treść pozytywną, a więc wzywa do miłości i szacunku między małżonkami.

9. *Książeczka ślubu* (1529)

Wspólnie z *Małym katechizmem* wydawana była także tzw. *Książeczka ślubu*¹⁹, uznawana podobnie jak sam katechizm za część luteranckich ksiąg wyznaniowych²⁰. Był to napisany przez Lutera w 1529 formularz liturgiczny uroczystości ślubnej mający stanowić pomoc dla duchownych. W przedmowie do niego dochodzi do głosu podwójny charakter małżeństwa. Z jednej strony jest ono sprawą świecką, która podlega zwyczajom i regulacjom świeckiej władzy. Z drugiej duchowni, zgodnie z oczekiwaniami, winni zawieranie małżeństwa z modlitwą błogosławić. Ten podwójny charakter dochodzi do głosu w samym zaproponowanym przebiegu ślubnej ceremonii, w której sam akt zaślubin dokonywany jest przed drzwiami kościoła – w przestrzeni świeckiej, dopiero po nim młodzi już jako małżonkowie przed ołtarzem stają się przedmiotem działań w sferze duchowej: błogosławieństwa i modlitwy.

Zgodnie ze wskazaniem *Książeczki ślubu* zawarcie małżeństwa winno mieć odpowiednią oprawę odzwierciedlającą wagę jego ustanowienia w Piśmie Świętym. Po pierwsze dlatego, że wcześniej szczególnie uroczystość obchodzono nie zawarcie małżeństwa, a wstąpienie w niemający biblijnego ugruntowania stan mniszy. Po drugie, bo uroczystość zaślubin ma pokazywać wagę modlitwy i błogosławieństwa udzielanego młodej parze. Po trzecie, gdyż pokazuje ona jak bardzo stan małżeński wymaga wspólnej modlitwy zboru i błogosławieństwa wobec ataków diabła, który chce go zniszczyć cudzołóstwem, niewiernością, brakiem zgody i wszelkim narzekaniem na jego temat.

¹⁹M. Luter, *Ein Traubüchlein für einfaltigen Pfarrherrn* (1529), WA t. 30 III, s. 74–80; BSELK, s. 900–905 (tłum. polskie w: J. Sojka, „*Książeczka ślubu*” i „*Książeczka Chrztu*” Marcina Lutera, „Gdański Rocznik Ewangelicki” t. XVI: 2022, s. 75–79), DOI: 10.48540/gre.2022.04.

²⁰Na temat kontrowersji z tym związanych zob.: J. Sojka, „*Książeczka ślubu*” i „*Książeczka Chrztu*”... , art. cyt., s. 71–75.

10. *O sprawach małżeńskich (1530)*

W 1530 roku podczas pobytu na zamku w Kobergu w czasie sejmiku w Augsburgu Luter przygotował jeszcze jedno obszernie pismo poświęcone małżeństwu zatytułowane *O sprawach małżeńskich*²¹. Konieczność powstania takiego pisma wynikała także z krzepnięcia na terytoriach niemieckich Reformacji, które w konsekwencji uwolniły się od prawa kanonicznego, które dotychczas regulowało kompleksowo sprawy małżeńskie. Zreformowane terytoria musiały wypracować własne standardy postępowania. Luter nie chce swym pismem z 1530 roku wchodzić w tym względzie w kompetencje władzy świeckiej. Wyrasta ono z duszpasterskiej praktyki Reformatora²² i jest zapisem duszpasterskich wytycznych dla duchownych, którzy winni służyć pomocą w obliczu konkretnych wyzwań jakie pojawiają się na polu związanym z życiem małżeńskim. Pismo to nie formułuje prawa, zgodnie z którym winno się rozstrzygać sądowe spory.

W części pierwszej zajmuje się ono kwestią zaręczyn. Odrzuca w niej tajne zaręczyny, podkreśla, że jeśli zawarto jednocześnie tajne i publiczne zaręczyny z dwiema różnymi osobami to ważne są jedynie te zawarte publicznie. W przypadku zaręczyn publicznych z dwiema różnymi osobami ważne są tylko te pierwsze, zaś za drugie należy karać. Stosunki seksualne po zaręczynach z inną osobą niż narzeczony należy traktować jako cudzołóstwo i jako takie karać. Chodzi tutaj szczególnie o sytuację, gdy poprzez stosunek seksualny bez zaręczyn chciano doprowadzić do konieczności zawarcia związku małżeńskiego z osobą, z którą doszło do kontaktów seksualnych i tym samym zerwać publicznie ogłoszone zaręczyny. Poza tym Luter zajmuje się zaręczynami wbrew woli i bez zgody osoby zainteresowanej. Takie wymuszone zaręczyny uznaje za nieważne.

W części drugiej tego obszernego pisma Reformator zajmuje się kwestią rozwodu. Uznaje ponownie cudzołóstwo za usprawiedliwienie dla rozwodu, choć oczywiście lepiej byłoby jeśli małżonkowie pojednaliby

²¹M. Luther, *Von den Ehesachen* (1530), WA 30 III, 205–248.

²²Co zresztą w zgodzie z przekonaniem Oswalda Bayera była trwała cechą wszelkich rozstrzygnięć etycznych Reformatora. Por. O. Bayer, *Nachfolge und die Welt. Luthers seelsorgerliche Ethik*, [w:] O. Bayer i in., *Zwei Kirchen – ein Moral?*, Regensburg 1986, s. 53–75.

się po takim wydarzeniu. Jednak kiedy niewinny partner nie wyraża takiej woli to ma prawo zawrzeć kolejny związek małżeński, przy czym nie od razu, ale po pewnym czasie (6 miesięcy do roku) by uniknąć sytuacji wykorzystania cudzołóstwa partnera by uzyskać możliwość ponownego małżeństwa. Prawo do ponownego małżeństwa zachowuje też ten, kto został przez małżonka opuszczony bez jego wiedzy i zgody. Porzucający partner nie ma żadnych praw do porzuconej rodziny i majątku i winien być ukarany. Jako sekretne opuszczenie Luter nie zalicza sytuacji, w której partner opuszcza drugiego ze względu na gniew i konflikt. W takiej sytuacji należy dążyć do pojednania, albo partnerzy powinni żyć w samotności. Do opuszczenia partnera nie upoważnia także ciąży na nim wyrok banicji – taką karę powinni ponieść solidarnie oboje małżonkowie. W części drugiej pisma *O sprawach małżeńskich* Luter zajmuje się także stopniami pokrewieństwa, które stanowią przeszkodę dla małżeństwa, powtarzając przy tym swoje ustalenia z roku 1522.

11. Kazanie wygłoszone na ślubie Zygmunta z Lindenau w Merseburgu 4 sierpnia 1545

Swoje podstawowe tezy odnośnie rozumienia stanu małżeńskiego Luter przypomniał także w swoim znanym kazaniu wygłoszonym na ślubie Zygmunta z Lindenau w Merseburgu 4 sierpnia 1545²³. Reformator komentuje w nim tekst z Listu do Hebrajczyków 13,4. Przypomina w nim kolejno Boże ustanowienie, a co za tym idzie godność i znaczenie małżeństwa oraz powołanie ludzi do życia małżeńskiego po Bożemu i w czystości, czyli z zachowaniem wierności i wzajemnych zobowiązań małżonków, po to by płodzić potomstwo, czego nikt nie może zabraniać.

Luter w tym kazaniu, ze względu na fakt, że ślub zawierał dziekan katedry w Mersenburgu, który wcześniej był zmuszony żyć w tajnym związku przez 7 lat, poświęca obszerną część na polemikę z rzymskimi wymogami celibatu, przywołując, że zachowanie w nim czystości leży poza własnymi siłami człowieka. Przypomina także, że życie w stanie małżeńskim i wychowanie dzieci jest lepszym uczynkiem niż wszelkie

²³M. Luther, *Predigt bei der Hochzeit Sigmunds von Lindenau in Merseburg gehalten* (1545), WA 49, 797–805.

zasługi zakonników i zakonnice. Luter podkreśla także wagę publicznego aktu zawarcia małżeństwa. Wzywa także by ci, którzy żyją ze sobą w konkubinacie odstąpili od tego i poważając właściwie stan małżeński jako Boże ustanowienie wstępowali weń.

12. Podsumowanie

Z dokonanego powyżej przeglądu Lutrowych wypowiedzi na temat małżeństwa wyłania się spójny obraz jego pojmowania w myśli Reformatora. Na obraz ten składa się kilka elementów. Przede wszystkim jest to stan cieszący się szczególnym wyróżnieniem i uświęceniem ze względu na jego ustanowienie w Słowie Bożym, a konkretniej w czasie stworzenia. Jest to szczególny dar dla ludzi, który zapewnia, że mogą sobie wzajemnie towarzyszyć, powoływać do życia potomstwo. Do małżeństwa przynależy również wzajemna miłość i szacunek małżonków. U Lutra pojawia się nawet ocena rodzicielskiego nakazu małżeństwa dziecka bez miłości jako niesprawiedliwości (choć nie podważa to dla Reformatora praw władzy rodzicielskiej).

Do zadań małżeństwa po upadku w grzech doszło także chronienie człowieka przed trapiącą go żądzą. Małżeństwo stało się narzędziem umożliwiającym zachowanie czystości. Właśnie to ostatnie, jako niedostępne dla indywidualnego człowieka bez szczególnego daru Bożego, staje się w polemikach Reformatora stałym argumentem przeciw nakazowi celibatu. Dopuszcza on, że istnieją ludzie szczególnie do bezżeństwa powołani, ale nie są oni ani lepsi od małżonków, ani to szczególne powołanie nie jest powszechne, a tylko to w oczach Reformatora umożliwiałoby uczynienie z nakazu celibatu nakazanego sposobu życia.

Wysoki status małżeństwa, potwierdzony również wskazówkami odnośnie sposobu jego zawierania, zawartymi w *Książeczce ślubu* z 1529 roku. Szczególny status małżeństwa potwierdzają również wielorakie zachęty do jego zawierania, a także formułowane w różnych pismach apologetyki stanu małżeńskiego polemizująca z potocznymi zarzutami przeciw małżeństwu z perspektywy wiary, która odczytuje Bożą wolę i wynikający z niej wysoki status małżeństwa.

Te wszystkie wypowiedzi podkreślające wagę małżeństwa nie czynią

jednak z niego sakramentu. Nie niesie ono bowiem zbawczej łaski i nie jest stanem wyłącznym dla chrześcijan. Jako ustanowione przy stworzeniu jest instytucją znaną całej, także pogańskiej ludzkości. W tym kontekście ponownie warto odwołać się do *Książeczki ślubu*, która obok perspektywy wiary na małżeństwo dostrzega to, że jest ono rzeczą świecką, która jest przedmiotem regulacji stosownej władzy. Dlatego właśnie Luter formułując różnorodne wskazania odnośnie życia małżeńskiego (na różnych jego etapach, poczynając już od zaręczyn) nie stara się stworzyć w sprawie małżeństwa konkurencyjnych rozwiązań wobec prawa świeckiego, które musiało zapełnić na terytoriach, które przyjęły Reformację, lukę po odrzuconym kodeksie prawa kanonicznego, ale formułuje wskazania o charakterze duszpasterskim. To obejmuje wskazania o dopuszczalności rozwodów (z powodów niewierności małżeńskiej, impotencji czy oziębłości małżeńskiej), czy też zaręczyn. Ważne zarówno przy zawieraniu zaręczyn, jak i samego związku małżeńskiego jest publiczny charakter tego aktu.

Dwojaka odpowiedzialność małżeństwa widoczna jest także w katechizmowych wskazaniach dla rodzin, które powstają na kanwie zawartego związku małżeńskiego. Rodzice są w nim ukazani nie tylko jako godni szacunku, jako stojący na miejscu Boga, ale także jako powołani do troski o cielesne i duchowe potrzeby własnych dzieci, w tym także o wychowanie zarówno do życia w społeczeństwie, jak i wychowania religijnego.

Lutrowe rozważania o małżeństwie warto zakończyć jednym z jego licznych świadectw przechowanych w *Mowach stołowych* o tym, jak przeżywał własny związek małżeński: „Nie oddałbym mojej Kasi ani za Francję, ani za Wenecję, ponieważ Bóg dał ją mnie; inne kobiety mają dużo większe wady, a ona jest mi wierna i jest dobrą matką dla moich dzieci”²⁴.

Bibliografia

Źródła

1. *Der große Katechismus deutsch* Dokt. Mart. Luther, BSELK, s. 912–

²⁴Cyt. za: Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, dz. cyt., s. 88.

- 1162, (tłum. polskie: *Duży katechizm*, przeł. A. Wantuła, KWKL, s. 57–131).
2. *Der kleine Katechismus D. Mart. Lutheri für die gemeine Pfarrherrn und Prediger*, BSELK, s. 852–899, (tłum. polskie: *Mały katechizm z 1529 roku*, przeł. A. Wantuła, KWKL, s. 41–55; *Mały katechizm. Nowy przekład*, tłum. M. Brzóska, Bielsko-Biała 2014).
 3. Luther M., *Das 7. Kapitel S. Pauli zu den Korinthern* (1523), WA 12, 92–142.
 4. Luther M., *An die herm Deutschs Ordens, das sie falsche keuscheyt meyden und zur rechten ehlichen keuscheyt greyffen Ermanung*, WA 12, 232–244.
 5. Luther M., *De captivitate Babylonica ecclesiae preludium* (1520), WA 6, 497–573.
 6. Luther M., *Das Elltern die Kinder zur Ehe nicht zwingen noch hyndern, Und die kinder on der elltern willen sich nicht verloben sollen* (1524), WA 15s. 163–169.
 7. Luther M., *Predigt bei der Hichzeit Sigmunds von Lindenau in Merseburg gehalten* (1545), WA 49, 797–805.
 8. Luther M., *Ein Sermon yon dem ehelichen Stand* (1519), WA 2, 166–171.
 9. Luther M., *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528), WA 26, 261–506 (tłum. polskie: *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, przeł. J. Pośpiech, wyd. 2, Bielsko-Biała 2014).
 10. Luther M., *Vom ehelichen Leben* (1522), WA 10 II, 275–304 (tłum. polskie: *O życiu małżeńskim*, tłum. K. Toeplitz, [w:] M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, s. 139–160).
 11. Luther M., *Von den Ehesachen* (1530), WA 30 III, 205–248.
 12. Luther M., *Welche person verpoten sind tzu ehlichen ynn der heyiligenn schrift beyde der freundschaftt und Mogschaftt. Leuit. 18* (1522), WA 10 II, 265–266.
 13. Luther M., *Ein Traubüchlein fur einfaltigen Pfarrherrn* (1529), WA t. 30 III, s. 74–80; BSELK, s. 900–905 (tłum. polskie w: J. Sojka, „*Książeczka ślubu*” i „*Książeczka Chrztu*” Marcina Lu-

tra, „Gdański Rocznik Ewangelicki” t. XVI: 2022, s. 75–79, DOI: 10.48540/gre.2022.04).

Opracowania

1. Althaus P., *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965.
2. Barański Ł., Sojka J., *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała 2017.
3. Bayer O., *Nachfolge und die Welt. Luthers seelsorgerliche Ethik*, [w:] O. Bayer i in., *Zwei Kirchen – ein Moral?*, Regensburg 1986, s. 53–75.
4. Bues A., *Książę Albrecht (1490–1568) jako przedstawiciel pierwszego pokolenia władców okresu reformacji*, [w:] *Reminiscencje Reformacji. Prusy – Mazury 1517–2017*, red. R. Bazanowski, B. Waclawik, Olsztyn 2017.
5. Jähnichen T., Maaser W., *Die Ethik Martin Luthers*, Bielefeld 2017.
6. Obermann H.A., *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 2004.
7. Peters A., *Kommentar zu Luthers Katechismen*, t. 3, Göttingen 1992.
8. *A Sermon on the Estate of Marriage 1519. Introduction*, [w:] *Luther's Works*, t. 44, St. Luis-Philadelphia 1966, s. 3–6.
9. Sojka J., „*Książeczka ślubu*” i „*Książeczka Chrztu*” Marcina Lutra, „Gdański Rocznik Ewangelicki” t. XVI: 2022, s. 67–87, DOI: 10.48540/gre.2022.04.
10. Stegmann A., *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*, Tübingen 2014.
11. Suda M. J., *Die Ethik Martin Luthers*, Göttingen 2006.

Dr hab. **Jerzy Sojka**, prof. ucz., jest kierownikiem Katedry Teologii Historycznej w Wydziale Teologicznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Zainteresowania badawcze koncentruje wokół historii i teologii luteranckiej Reformacji XVI wieku oraz jej współczesnej recepcji i interpretacji. Opublikował m.in. *Widzialne Słowo. Sakramenty w luteranckiej „Księdze zgody”*, Warszawa 2016; *Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego pisma*, t. 1–2, Wisła 2014–2017, a wraz z Ł. Barańskim: *Reformacja*, t. 1–2, Bielsko-Biała 2016–2017.

Adam Bujok

ORCID 0000-0003-3041-256X

Homiletyczny obraz kaznodziejskiej osobowości

Streszczenie: Artykuł podejmuje zagadnienie homiletyczne, jakim jest osobowość kaznodziei. Opisuje je z perspektywy teologiczno-systematycznej, jak również psychologicznej i duszpasterskiej. W pierwszej części zarysowuje stanowiska teologów, którzy w poszczególnych okresach dziejowych odnosili się do tego zagadnienia. W części drugiej i trzeciej prezentuje osobowości kaznodziejskie opisane przez Fritza Riemanna, zarysowuje termin homiletycznego ja i jego rodzaje, które w homiletykę wprowadził Manfred Josuttis, a także przybliża zilustrowaną w kontekście relacji kaznodziei i odbiorcy analizę transakcyjną. W ostatniej części podjęty został temat osobowości kaznodziejskiej w obliczu współczesnych wyzwań homiletycznych.

Słowa kluczowe: kaznodzieja, homiletyka, duszpasterstwo, psychologia, analiza transakcyjna, teologia praktyczna, Fritz Riemann, Manfred Josuttis, Wilfried Engemann, Albrecht Grözinger

Summary: Homiletic image of the preacher's personality

The article deals with the homiletic issue of the personality of the preacher. It describes them from a theological systematic perspective as well as a psychological and pastoral perspective. In the first part it outlines the positions of theologians who in particular periods of history have referred to this issue. In the second and third parts, presents the preacher personalities described by Riemann Fritz, outlines the term homiletic self and its types introduced by Manfred Josuttis into homiletics, and presents the transactional analysis illustrated in the context of the preacher-recipient relationship. The last part deals with the preaching personality in the face of contemporary homiletical challenges.

Keywords: preacher, homiletics, pastoral care, psychology, transactional analysis, pastoral theology, Fritz Riemann, Manfred Josuttis, Wilfried Engemann, Albrecht Grözinger

Wprowadzenie

Teologia praktyczna niemal w całości podejmuje problematykę międzyludzkich kontaktów. Spośród wszystkich jej dziedzin wyróżnia się homiletyka, w której przekaz polega na monologu. Kazanie jest w swej istocie działaniem jednostronnym. Choć powinno ono zachęcać do swego rodzaju dialogu, inspirować do niego i częściowo zawierać jego cechy, metodologicznie rzecz ujmując, homiletyka poddaje pod swe badanie nic innego, jak właśnie monolog. Kaznodziejska służba z zasady nie uwzględnia interakcji słowa czy wymiany poglądów, spostrzeżeń, doświadczeń, przynajmniej nie bezpośrednio w trakcie zwiastowania Słowa. Podczas głoszenia kazania istnieje zatem znikome prawdopodobieństwo pojawienia się nieplanowanej dyskusji, prowokacji czy sporów. Kazanie może zostać w pełni przygotowane, wyćwiczone, a następnie poddane praktycznej realizacji. Dla duchownych jest to jedna z najbardziej przewidywalnych form służby.

Przewidywalność tę nie zawsze należy odczytywać za łatwość. Głoszone kazania często nie uzyskują komentarza, odpowiedzi, informacji zwrotnej. Samorefleksja zwiastującego jest niezwykle istotna, lecz niejednokrotnie pełni funkcję jedyne feedbacku. Niewątpliwie jest to szczególna trudność będąca cechą homiletycznej służby. Kaznodzieja często skazany jest wyłącznie na własne spostrzeżenia na temat poczynionej służby. Poprzez brak reakcji słuchaczy może być to odczucie nieskuteczności czy bezcelowości wykonanej pracy, co skutkuje ciężarem będącym jednym z wielu przyczyn wypalenia zawodowego. Z drugiej strony, samoocena kaznodziei, który równocześnie nie doświadcza feedbacku ze strony odbiorców, może prowadzić do wzmoczonego egotyzmu, narcyzmu, zapatrzenia w siebie, a w rezultacie do braku umiejętności przyjmowania krytyki i odrzucania refleksji innych osób. Ponadto urząd duchownego i jego przewodnictwo rytualne, świadomość pozycji społecznej, która do niedawna postrzegana była za bardzo wysoką, a także konieczność poruszania tematów z zakresu duchowo-egzystencjalnych i emocjonalnych prowadzą do tezy, że służba kaznodziejska nigdy nie

może zawęzić się do bezrefleksyjnie wykonanej pracy, lecz jest zbiorem szerokich uwarunkowań duchowych, jak i psychologicznych, które zarysowane zostaną w tym artykule.

1. Osoba kaznodziei jako zagadnienie teologiczne

Osoba kaznodziei od dawna jest przedmiotem szerokich badań homiletycznych. Temat ten podejmowany jest nie tylko w zagranicznych artykułach naukowych i różnego rodzaju opracowaniach. Od początków istnienia teologii praktycznej znajduje swe miejsce również w jej podręcznikach. Jest tematem zajęć akademickich prowadzonych dla przyszłych duchownych i teologów. Już lata 80. XX. wieku charakteryzowały się teologiczną świadomością, że „humanistyczne postrzeganie kaznodziei i jego krytyka teologiczna należą do elementarnych zadań współczesnej refleksji homiletycznej”¹. To podejście aktualne jest i dziś. Współcześnie uwzględnia się wiele nowych aspektów metodologicznych, społecznych, a także psychologicznych.

Jeszcze przed wyodrębnieniem się teologii praktycznej jako dziedziny akademickiej, w przekazie poszczególnych teologów pojawiały się odniesienia nie tyle do osobowości, co do roli kaznodziejów. Marcin Luter poruszając tematy z zakresu nieukształtowanej jeszcze naukowo homiletyki, koncentrował się szczególnie na teologii krzyża. Dla reformatora najważniejsze było, by zwiastując Słowo Boże wpatrywać się w przesłanie ukrzyżowanego Chrystusa. Należy więc stwierdzić, że kaznodziejstwo w jego rozumieniu polega na fascynacji wydarzeniem Golgoty i świadczeniu o nim. To przesłanie spycha wszelkie inne badania homiletyczne na drugi plan. Głosząc śmierć Zbawiciela, kaznodzieja zdaniem Lutera nie ma powodu do odczuwania wątpliwości czy jakiegokolwiek zawstydzenia co do poczynionej służby, lecz z radością powinien przyjmować fakt, że poprzez jego służbę przemawia Bóg². Pisząc o roli kaznodziejstwa, Luter używa także wymownego obrazu matki karmiącej

¹A. Beutel, Volker Drehsen, H. M. Müller, *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*, Tübingen 1989, s. 152.

²R. Riess, *Zur pastoralpsychologischen Problematik des Predigers*, [w:] *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*, Tübingen 1989, s. 154.

mlekiem³. Widnieje tu nawiązanie do biblijnego przedstawienia wierzących jako niemowląt potrzebujących duchowego mleka⁴.

Czasy ortodoksji luteriańskiej wniosły w tę tematykę charakterystyczną dla siebie cechę. Kładły bowiem nacisk na porządek zwiastowania, naukę wiary oraz jej skuteczność⁵. Pietyzm podkreślał znaczenie autentyczności, czego w sposób szczególny wymagał od kaznodziejów⁶. Żądanie to obecne będzie również u późniejszych teologów liberalnych i dialektycznych. Przy całkowitej słuszności tego założenia, należy zwrócić jednak uwagę na treść VIII. Artykułu *Wyznania Augsburskiego*, mówiącego, że tak jak w przypadku udzielania Sakramentów, jak i zwiastowania Słowa, ich skuteczność nie zależy od godności sprawujących⁷.

Osoba kaznodziei znacznie szerzej zaczęła być opisywana wraz z początkami istnienia teologii praktycznej. Miało to miejsce w okresie rozwoju teologii liberalnej, co z pewnością przyczyniło się do popularyzacji tego tematu. Koncentracja żyjącego w epoce romantyzmu ojca teologii praktycznej Fryderyka Schleiermachera⁸ na sferze ludzkiej emocjonalności spowodowała, że zaczęto zwracać uwagę na osobowości duchownych, znaczenie ich doświadczeń i uczuć, które przekładają się na twórczość homiletyczną. Autorzy XIX. i początku XX. wieku byli niemal jednomyślni, że indywidualne doświadczenie Boga przez kaznodzieję ma ogromny wpływ na głoszenie Słowa Bożego. Podkreślają to m.in. Paul Kleinert czy Ernst Christian Achelis, który w swym dziele pt. *Lehrbuch der Praktischen Theologie*, odnosząc się do nauki Nowego Testamentu stwierdził, że indywidualność ukształtowaną w szkole Chrystusowej kaznodzieja powinien traktować jako swój osobisty charyzmat⁹. Zastrzega

³M. Luther, *Tischreden*, WA 3,310. 5n; [cyt. za:] K. Müller, *Homiletyka na trudne czasy* [tłum. Magdalena Mijalska], Kraków 2003, s. 234.

⁴Zob. 1 P 2,2; także: Hbr 5,12.

⁵R. Riess, *Zur pastoralpsychologischen Problematik des Predigers*, dz. cyt., s. 154.

⁶Zob. tamże, s. 154.

⁷*Wyznanie Augsburskie (Konfesja Augsburska)*; Art. VIII, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteriańskiego*, Wydanie III, Bielsko-Biała 2011, s. 145.

⁸Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) niemiecki teolog, filozof, a także naukowiec wielu innych, humanistycznych dziedzin. Zwany „ojcem teologii praktycznej”, gdyż ukształtował ją jako dziedzinę akademicką. Na jego działalność ogromny wpływ wywarła epoka romantyzmu, poprzez co teologia związana została z takimi zagadnieniami, jak emocjonalność czy indywidualne doświadczenie.

⁹E. R. Kiesow, *Der Prediger*, [w:] K.H. Bieritz, J. Henkys, H.H. Jenssen, E.R. Kiesow [red.], *Handbuch der Predigt*, Berlin 1990, s. 102.

jednak, że „nie powinno się przedstawiać swojego indywidualnego rozumienia Słowa jako takiego, lecz jedynie to, co może stać się Słowem Bożym dla wspólnoty”¹⁰. Za wyjątkiem poszczególnych tez i obserwacji, pisma tamtego okresu często nie mają jednak dokładnego przełożenia na współczesność. Dosadnie podkreślił to Ernst Rüdiger Kiesow, zauważając, że teksty wychodzące spod pióra teologów tamtych czasów, w dużej mierze zostały zdezaktualizowane, gdyż w odniesieniu do współczesnego kontekstu „zmiana sytuacji kościelnej i społecznej jest na tyle poważna, że dominujące pastoralne rozważania teologiczne, duszpasterskie instrukcje etyczne i duszpasterskie doświadczenia mądrościowe tamtych pokoleń ledwo pomagają w radzeniu sobie z tymi problemami”¹¹. Przy mniejszej dozie radykalności należałoby powiedzieć, że nie należy całkowicie pomijać tego dorobku, gdyż zawarte w nim obserwacje stanowią znaczącą inspirację po dziś dzień. Muszą być natomiast przesiane przez sito kontekstu eklezjalnego, historycznego, społecznego i rozwojowego, w szerokim tego słowa znaczeniu.

Teologia dialektyczna wszczepliła w badania homiletyczne niemal wyłączną koncentrację na wymiarze kerygmaticznym oraz pozytywistyczno-objawieniowym¹². Kluczową rolę pełni w tym przypadku tekst biblijny, od którego wszystko zależy i który nie może być tłumiony poprzez indywidualizm zwiastującego i być mu uległy. Kaznodzieja pojmowany jest jako narzędzie, którego używa sam Bóg, aby kierować swe Słowo do ludzi. O konserwatyzmie tego okresu świadczą słowa Hansa Urnera, który stanowczo przestrzegał przed nadmierną swobodą, żartami, zwłaszcza tymi, które prowadzą do frywolności. Zachęcał kaznodziejów do pokuty i zaparcia się siebie tak, by mogli skoncentrować się wyłącznie na Ewangelii¹³. Otto Haendler zwracał natomiast uwagę, że należy głosić to, co się słyszy, a nie to, co się myśli lub czego się doświadcza¹⁴. Zagadnienie osoby kaznodziei nie zostawało jednak całkowicie marginalizowane przez wszystkich teologów dialektycznych. Na-

¹⁰Tamże, s. 102.

¹¹Tamże, s. 101.

¹²A. Beutel, V. Drehsen, H.M. Müller, *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*, dz. cyt., s. 154.

¹³H. Urner, *Gottes Wort und unsere Predigt*, Göttingen 1961, s. 85.

¹⁴E.R. Kiesow, *Der Prediger*, dz. cyt., s. 104.

stąpił wprawdzie odwrót od fascynacji indywidualnym doświadczeniem i budowaniem za jego pomocą narzędzi do interpretacji religijnej, co miało przełożenie na formę i styl zwiastowania. Karol Barth¹⁵ nawiązuje jednak do tematu powołania na urząd duchownego, co w wymiarze homiletycznym oznacza konieczność pracy interpretacyjnej i szkolenie elastyczności piśmienniczej. Mowa jest także o indywidualnym języku czy nawet oryginalności. Teologię liberalną i dialektyczną łączy wspólne stanowisko, które podkreśla potrzebę prawdomówności i autentyczności na ambonie. Barth podejmuje ten temat, przestrzegając, by świadomość powołania nie była inspiracją do głoszenia Słowa Bożego pod przykryciem czy w jakimkolwiek „zabezpieczeniu”¹⁶.

Równoległe do przemian społecznych, które cechowały i coraz intensywniej cechują się narastającą świadomością słuchaczy w szeroko pojętych aspektach nauki, a także rosnącej podatności na aktualne trendy, teologia dialektyczna z biegiem czasu zaczęła tracić swe znaczenie w homiletyce. Upadł tak zwany „mit samoskutecznego słowa”¹⁷, a pytanie o sytuację kazania zaczęto traktować na równi z tekstem. Zaczęto wprost opisywać i poszukiwać metodologii, dzięki którym przekaz Bożego Słowa miał ponownie zyskać na atrakcyjności u odbiorców. W teologii praktycznej rozpoczął się proces koncentracji na aspektach estetycznych. W kontekście homiletycznym poskutkowało to dostrzeżeniem potrzeby zawierania w przekazie dramaturgii (Martin Nicol)¹⁸, a samo kazanie zaczęło być rozumiane jako „tekst inscenizowany” (Hennig Luther)¹⁹.

Podsumowując przedstawiony proces homiletyczny, a także próbując określić obecny stan postrzegania osoby kaznodziei, należy stwierdzić, że zadaniem współczesnego kaznodziei nie jest wyłącznie praca egzegetyczna i konieczność przedstawiania właściwej interpretacji tek-

¹⁵K. Barth, *Homiletik*, Bonn 1932/1933, druk: 1966.

¹⁶E.R. Kiesow, *Der Prediger*, dz. cyt., s. 104, cyt. za: K. Barth, *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt*, dz. cyt., s. 65.

¹⁷Tamże, s. 155.

¹⁸Martin Nicol, *Einander ins Bild setzen: Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2001.

¹⁹Tobias Braune-Krickau, *Leben als Fragment. Gesammelte Aufsätze*. Band I: Texte zu Religion und Kirche, T. Braune-Krickau, Doreen Habermann [red.] wyd. RADIUS-Verlag GmbH, Stuttgart 2023, s. 11.

stu biblijnego czy nauki wiary. Oczywista jest wprawdzie konieczność zwiastowania czystego Słowa Bożego poprzedzone umiejętną interpretacją. Powinno być ono natomiast przekazywane w sposób interesujący, aktualny do zastanego kontekstu, by żywa Ewangelia dotykała serc współczesnych ludzi, którzy znacząco różnią się od jej pierwszych adresatów. Współczesne metody przekazu posiadają ogromny potencjał, jednak oczekiwania dzisiejszego odbiorcy stawiają także przed kaznodziejami coraz większe oczekiwania. Wszystkie te czynniki rzutują na złożony całokształt osobowościowy kaznodziei, który zostanie zarysowany w kolejnych częściach artykułu.

2. Kaznodziejskie osobowości

Styl, charakterystyka i osobowość danego kaznodziei nie jest tematem związanym wyłącznie z uświęceniem, sferą energetyczną czy rytualną²⁰, którym znaczenie w ewangelickiej teologii praktycznej nadał Manfred Josuttis. Z uwagi na reformacyjne rozumienie urzędu duchownego, dróg prowadzących do kształtowania się określonych osobowości kaznodziejów należy szukać również w sferze profanum, która w taki sam sposób dotyczy osoby duchownej, jak i świeckiej. Josuttis, przywracając rangę powyższych pojęć, zwraca bowiem również uwagę na szczególne znaczenie przeżytych doświadczeń w religijnym rozwoju.

Psychologiczna konstrukcja osoby kaznodziei, tak jak w przypadku każdego człowieka, ma ścisły związek z jego dzieciństwem. Doświadczenia i emocje przeżyte w tym okresie w sposób szczególny utrwalają się w pamięci i przez całe życie dochodzą do głosu w poszczególnych sytuacjach. Również dla kaznodziei istotne są wspomnienia pochodzące z dziecięcych lat oraz okoliczności, w których przeżywał ten okres. Ślady przeszłości często nieświadomie zyskują przełożenie na formę zwiastowania, przywoływane obrazy, tendencje do obwiniania lub usprawiedliwiania poszczególnych osób, grup czy zachowań. Ponadto w dzieciństwie ma miejsce kluczowy etap kształtowania się wyobraźni i kreatywności potrzebnych w homiletycznej służbie. Każdą osobowość należy

²⁰M. Josuttis, *Heilung des Lebens. Zur Wirkungslogik religiöser Erfahrung*, Gütersloh 2004, s. 25.

traktować z osobna, ze wzmoczoną uwagą na osobisty, życiowy kontekst, który niejednokrotnie zawiera wprawdzie podobieństwa do biografii innych osób, w gruncie rzeczy zawsze pozostaje jednak kwestią indywidualną.

Fritz Riemann²¹ wyróżnił cztery psychologiczne osobowości kaznodziejów, które zależne są od doświadczeń dzieciństwa²²:

1) Osobowość schizoidalną – mającą podłoże w fazie sensorycznej trwającej do około trzeciego miesiąca życia, kiedy dziecko doświadcza nadmiernej stymulacji lub jej braku. W pierwszym przypadku kształtuje ono w sobie dystans do świata, który jest pojmowany za groźny i naruszający jego tożsamość. Reakcją na to jest przyjęcie postawy wycofanej i ucieczka we wzmoczoną potrzebę zewnętrznej opieki. W przypadku niedomiaru stymulacji dziecko zostaje zdane na siebie i zaczyna odczuwać świat jako obcy, odległy, pusty. Nie wykształca w sobie potrzeby reagowania. W obu tych przypadkach pojawia się doświadczenie niepewności i brak umiejętności otwierania się na zewnętrzny świat. Skutkiem tego mogą być samotność, niepewność wobec innych ludzi czy też tworzenie dystansu pełniącego funkcję ochronną. Takim osobom z trudem przychodzi więc angażowanie się w relacje emocjonalne. Na każdym kroku starają się pozostać samowystarczalne, a brak znajomości rekompensują sobie intuicją i wiedzą.

Kaznodzieja z taką osobowością zazwyczaj jest teoretykiem, brakuje mu nieraz empatii i umiejętności zrozumienia drugiego człowieka. Ciężko przychodzi mu adekwatna ocena efektu wypowiedzianych przez niego słów. Istnieje także ryzyko braku „wycucia”, a w związku z tym,

²¹Fritz Riemann (1902-1979) był niemieckim psychologiem, psychoanalitykiem, psychoterapeutą, a także autorem wielu publikacji z powyższych dziedzin. Z relacji jego żony wynika, że matka Riemanna cechowała się nadopiekuńczością, ojciec natomiast był surowy, określony został „patriarchą posiadającym oczywistą władzę” [Ruth Riemann, *Fritz Riemann, eine Kurzbiographie*. [w:] F. Riemann, *Grundformen der Angst*, wyd. Reinhardt, München 1999, s. 9]. Śmierć ojca w roku 1912 spowodowała szczególnie obciążenie emocjonalne w rodzinie, była przyczyną wielu złożonych problemów w jej wewnętrznych relacjach. Zdaniem Ruth Riemann doświadczenie to było dla Fritza impulsem do poświęcenia się nauce i badaniom. W sposób szczególny zaangażował się w analizę ludzkiego strachu. Znany jest również z nazwania czterech typów osobowości, które stały się ogromnym wkładem w homiletykę. Na ich podstawie Riemann dokonał bowiem analizy osobowości kaznodziejskich.

²²Fritz Riemann, *Die Persönlichkeit des Predigers aus tiefpsychologischer Sicht*, [w:] Wilfried Engemann, F. M. Lütz [red.], *Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch*, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig 2006, s. 61-76.

możliwość urażenia odbiorcy niewłaściwą treścią kazania lub zwyczajnie nieodpowiednio dobranymi słowami. Często jest radykalny, krytyczny i kieruje się oryginalnością, niezależnością myślenia, daleko mu do przestrzegania zwyczajów, tradycji, nie lubi bowiem ograniczeń. Lubi podejmować tematy niekonwencjonalne, często antykościelne. Nie chce wierzyć w to, co jest od niego wymagane, nie boi się zmian i ryzyka. Bywa przez to bardzo autentyczny. Ma dużą świadomość realności i ciężaru ludzkiej egzystencji. Stoi bardziej po stronie rozwoju, aniżeli tradycji. Z jednej strony rodzi to niebezpieczeństwo dla wspólnoty Kościoła, z drugiej strony jego potencjał służy Kościołowi do formułowania kluczowych treści religijnych. Kaznodzieje z osobowością schizoidalną wykazują często tolerancję wobec innych religii, są otwarci na dążenia ekumeniczne. W procesie przygotowywania kazania lubią ciszę i spokój, kontemplację w samotności. Często są szczególnie zainteresowani tematami stworzenia i rzeczami ostatecznymi.

2) Osobowość depresyjną – kształtującą się w kolejnych miesiącach pierwszego roku życia. Jej źródło odnosi się do relacji dziecka z matką. Przyczyną mogą być dwie skrajności: matczyna nadopiekuńczość lub niewystarczająco okazywana miłość. W zależności od traktowania dziecka przez matkę, może czuć się ono „kochane lub nienawidzone, a w najgorszym przypadku postrzegać swoje istnienie jako poczucie winy, co często ma miejsce w przypadku dzieci, które od najmłodszych lat odczuwały odrzucenie ze strony matki, na przykład dlatego, że były niechciane”²³. Ta faza życia formuje w człowieku szczególną potrzebę posiadania bliskich osób, więzi rodzinnych i partnerskich. Matka w swoim życiu potrzebuje dziecka i jego miłości. Sprawuje nad nim opiekę, gdy jest od niej zależne. Pragnie nieraz, by zawsze jej potrzebowało. Na pewnym etapie dorastania może ono odczuwać poczucie winy, gdyż reakcja matki sprawia wrażenie, jakby dziecko, dorastając i stopniowo się od niej dystansując, wyrządzało jej krzywdę. Często rezygnuje więc ze swego rozwoju na rzecz relacji z matką. Niewystarczająco okazana dziecku matczyna miłość może natomiast spowodować, że dziecko

²³Tamże, s. 66.

nie będzie chciało zdystansować się od matki, ponieważ jeszcze nie doznało z jej strony wystarczającej troski. Będzie podejmowało dalsze próby zyskania jej miłości kosztem wielu poświęceń. Ogromny problem duszpasterski stanowi „świadomie doświadczana i związana z matką zależność prowadząca do przecenianego lęku przed separacją i stratą”²⁴. Osoby z osobowością depresyjną w wyjątkowy sposób potrzebują partnera i często stają się od niego zależne, próbują sprostać jego oczekiwaniom, wyrażają gotowość do adaptacji, niejednokrotnie pozostają dziecinne, nie chcą być przyczyną problemów w związkach i być za nie odpowiedzialnymi, gdyż to zagraża ich relacji.

Kaznodzieja z tą osobowością często jest osobą wrażliwą, współczującą, pocieszającą, w swych duszpasterskich działaniach pomocną dla ludzi. W kazaniu potrafi identyfikować się z odbiorcą, dobrze zrozumieć jego kontekst. Słuchając kazania społeczność traktuje rodzinnie. Jego postawa zazwyczaj zauważana jest przez ludzi, a przez to doceniana. Niejednokrotnie bywa czczony i kochany, co z perspektywy duszpasterskiej nie należy interpretować wyłącznie w sposób pozytywny. Ma widoczną tendencję do podejmowania tematyki cierpienia. W sposób naturalny znajduje argumenty do usprawiedliwiania człowieka, nieraz także złych czynów, gdyż niemal zawsze stara się szukać dobra. Bóg jest dla niego przede wszystkim miłością, która w myśl Chrystusowych słów powinna mieć przełożenie także na życie ludzi i ich wzajemne relacje.

3) Osobowość kompulsywną – dotyczącą wychowania dziecka w okresie pomiędzy drugim a piątym rokiem życia. Kompulsywne zaburzenia są wynikiem zbyt radykalnego wychowania lub pobłażliwości. Jeśli zarówno w rodzicach, jak i w dziecku spotkają się silne natury, dochodzi między do walki o władzę, a w dziecku pojawia się skłonność do sprzeciwu i buntu. Z drugiej strony, gdy dziecko zbyt mocno przyzwyczajone jest do posłuszeństwa, ze strachu przed karą może popaść w samozadowolenie. Prowadzi to do potrzeby zależności, wiary we władzę, nadmiernej uległości i chęci podporządkowywania się. Zbyt mocno wyrażane oczekiwania rodziców dotyczące np. w kwestii utrzymywania

²⁴Tamże, s. 66-67.

czystości rodzą w dziecku ograniczenie spontaniczności oraz mniejszą tolerancję agresywnych zachowań u innych osób, co utrudnia proces usamodzielniania się. Z kolei nadmierna pobłażliwość rodziców względem zadań i obowiązków stawianych dziecku, może prowadzić w nim do przyjmowania postawy obojętności lub skłonności anarchicznych. Podłoże osobowości kompulsywnej można więc streścić w aspekcie różnicowania tego, co wolno, a czego nie.

Kaznodzieja posiadający przeważające cechy osobowości kompulsywnej charakteryzuje się specyficznym stosunkiem do kwestii władzy, posłuszeństwa, wolności. Niejednokrotnie przecenia znaczenie tradycji i zwyczajów, przyjętych norm religijnych. Cechuje się postawą służebną, usiłuje być wzorem do naśladowania. Jego kazania często przyjmują formę nauczającą²⁵, podkreśla znaczenie religijnych wymagań stawianych chrześcijaninowi. Struktura kazań często jest przemyślana i uporządkowana, a tematyka jasna i przejrzysta. Bóg interpretowany bywa poprzez prawo i zasady moralne. Skłonność do absolutyzacji i porządkowania się względem wiedzy prowadzi często do dogmatyzacji przesłania. Niebezpieczeństwem bywają nadmiernie ortodoksyjne, autorytarne i nietolerancyjne zachowania, będące w dużej mierze samoobroną. Nie lubi dawać przyzwolenia wiernym na zachowania, które nie powinny występować przede wszystkim w jego życiu, przez co go ograniczają. Przykładem mogą być kwestie seksualne czy skłonność do korzystania z używek. Wzmoczona jest zatem skłonność do napominania, ostrzegania przed wielopłaszczyznowymi pokusami, podejmowanie tematyki sprawiedliwości, kary i Sądu Ostatecznego. Oczekuje, by każdy człowiek w większy lub mniejszy sposób odczuwał poczucie winy, a on sam doświadczał wrażenia sprawowania kontroli w sferze parafialnej. Niebezpieczne jest w tym wypadku postrzeganie religii jako dającą zwiastującemu władzę. Proste i autorytarne umysły będą dążyły w kierunku podporządkowywania się i posłuszeństwa, bardziej złożone i krytycznie myślące charakteryzować się będą wzmocnionym rozczarowaniem kościelnymi nadużyciami. Litera prawa i znaczenie ceremonialności są bardzo

²⁵A. Wantuła, *Zarys homiletyki ewangelickiej*, wyd. Zwiastun, Warszawa 1974, s. 36-40.

znaczące. Zaletą jest dążenie do tego, by kazania były ściśle związane z liturgicznym przebiegiem obrzędu. Kaznodzieja z osobowością kompulsywną szczególnie lubi mieć wielu słuchaczy, zależy mu na wielkości parafii. Odbiorców podświadomie traktuje jak dzieci, które należy wychowywać. Jego kazania nie dają człowiekowi zbytowego przyzwolenia na wątpliwości, jest perfekcjonistą.

4) Osobowość histeryczną, której źródeł odszukuje się w okresie około piątego i szóstego roku życia. Dziecko znajduje się wówczas na etapie dorastania do świadomości płciowej oraz odkrywania własnej tożsamości. Następuje przełom osobowościowy, który polega jednocześnie na stopniowym rezygnowaniu z „poprzedniego, magicznego świata snów na rzecz rzeczywistości”²⁶. By stawić czoła temu zadaniu, dziecko potrzebuje wzorców, które może naśladować. Istotną rolę pełnią rodzice, których postawa może wzmacniać dziecko w tym procesie. Kluczowe jest zaspokajanie potrzeby akceptacji, wzbudzanie w nim możliwości dostrzegania własnej wartości oraz odczuwania miłości, którą doświadcza i oferuje. Zaburzenia pojawiają się w przypadku funkcjonowania nieodpowiednich wzorców polegających na braku oferowania dziecku bezpieczeństwa lub jasnej ścieżki samopoznania. Brak poczucia akceptacji związanej z aspektem płciowym, jak również całokształtem, powodować może tendencje do poczucia niższości lub różnego rodzaju zemsty w obrębie późniejszych związków partnerskich. Brak odpowiednich wzorców utrudnia także dokonanie kroku w przód w procesie rozwojowym. Dziecko pozostaje w świecie fantazji i życzeń, nie wykształca w sobie wystarczającej na tym etapie odpowiedzialności. Bardzo często zdarza się również, że dziecko zmuszane jest do przyjmowania określonych postaw wpisanych w krąg rodzinny, przez co ciężko przychodzi mu adoptować się w środowisku zewnętrznym. Symptomen osobowości histerycznej mogą być niepewna samoocena, skrajności polegające na poczuciu niższości lub przecenianiu siebie. W tym przypadku ma miejsce trudność z rozumieniem i akceptacją własnej tożsamości, skutkująca barierami stojącymi na drodze do autentyczności, odczytywania

²⁶F. Riemann, *Die Persönlichkeit des Predigers aus tiefpsychologischer Sicht*, dz. cyt., s. 73.

siebie w kwestii wyglądu i osobowości. Brak doświadczanej akceptacji skutkuje podejmowaniem prób sprawiania wrażenia, jakiego oczekuje świat zewnętrzny. Następuje ucieczka w „eksperymentalne poszukiwania satysfakcjonującej roli, która nigdy nie może być satysfakcjonująca, bo życie w ten sposób nie jest naturalne”²⁷. Postawa życiowa przyjmuje charakter gry, jaźń zorientowana jest na daną sytuację i chwilę, jest pozbawiona ciągłości. W człowieku posiadającym osobowość historyczną kryje się często nieustanny strach przed tym, co obowiązkowe. Następuje większe utożsamienie się z rodziną lub daną grupą społeczną, aniżeli z samym sobą. Brzemie nieautentyczności próbuje być rekompensowane wielowariantowym dążeniem do uznania.

Kaznodzieja z powyższą osobowością ma tendencje do pobudzania, rozweselania, inspirowania i pocieszania odbiorcy. Efekt osobistego wpływu stawiany jest niejednokrotnie nad treścią. W sposób przekonujący potrafi przedstawić rzeczy, w które sam do końca nie wierzy. Doskonale wie, jak zainteresować słuchaczy, czym zaimponować, zszokować lub zniewolić. Bywa znakomitym mówcą. Problem koncentracji na samym sobie wpływa na trudność w okazywaniu empatii słuchaczowi. Potrafi zrobić „show”, odnosi sukces wśród tych, którzy lubią być pod wrażeniem. Lubi ceremonialność, która doceniana jest nie ze względu na ukochanie tradycji i zwyczajów, lecz w celu otaczania się narzędziami, które stawiają go w roli wzoru do naśladowania. Ma tendencje do bycia entuzjastą, przywódcą lub uwodzicielem, często inicjatorem lub misjonarzem spragnionym rozgłosu i przygód. Możliwość bycia kaznodzieją, osobą słuchaną, stojącą w centrum, pobudza jego ego, daje mu wiele możliwości, by rekompensować trudności z akceptacją własnego wyglądu mające miejsce w dzieciństwie. Taka osoba łatwo może stać się wzorem dla innych. Często podejmuje tematykę wolności chrześcijańskiej, radości życia i korzystania z jego dóbr, docenia życie. Niekiedy „uniką mrocznych aspektów, które osoba kompulsywna tak bardzo podkreśla – chyba, że używa ich dla konkretnego efektu w sposób dramatyczny”²⁸. Dla czujnego słuchacza możliwe do zauważenia jest

²⁷Tamże, s. 74.

²⁸Tamże, s. 75.

napięcie pomiędzy rzeczywistością a pozorem sprawianym za pomocą słów. Motywacja do zostania duchownym, w szczególności kaznodzieją, wynika często z potrzeby uznania.

...

Frank Thomas Brinkmann przywołuje szczególne znaczenie pochodzenia kaznodziei. Chodzi tu o ukształtowanie postawy różnorodnymi „motywami biograficznymi i sytuacyjnymi”²⁹. Mogą być nimi kulturowy i materialny kontekst dorastania, przeżyte traumy i fascynacje, ideologie kreujące młodzieńcze lata, wypracowany stosunek wobec ludzi obcych i poznanych. Do tego rodzaju doświadczeń sięga się wówczas, gdy próbuje się odpowiedzieć na pytania dotyczące podjęcia decyzji o służbie w Kościele. Powyższe aspekty argumentują świadomość powołania w sposób praktyczny. Zdanie: „głoszę Słowo Boże, ponieważ czuję powołanie”, choć w pełni prawdziwe i uzasadnione treścią biblijną, jeśli nie jest rozwinięte, w niejednym kontekście brzmi abstrakcyjnie lub nawet pogardliwie względem słuchacza czy rozmówcy. Od osoby powołanej oczekuje się biograficznej argumentacji takiego stanowiska, zwłaszcza, gdy publicznie zwiastuje ona Słowo Boże, gdy staje przed ludźmi, gdy naucza. Odbiorca chce bowiem wiedzieć, dlaczego właśnie ta osoba znajduje się przed nim, naucza, podejmuje tematy egzystencjalne, emocjonalne, osobiste, wrażliwe. Czy przeżył coś podobnego? Czy jest taki jak ja? Czy ma jakiegokolwiek życiowe doświadczenie? Czym różni się ode mnie? Przepracowany kontekst młodości, a następnie dążenia do zostania kaznodzieją i otwartość w tej kwestii może być dla głoszącego Słowo Boże elementem odciążającym, pogłębiającym jego autentyczność i wzbogacającym relacje z szerokim gronem odbiorców.

Opisane powyżej osobowości wynikają z doświadczeń wieku dziecięcego. Z psychoanalitycznej perspektywy określane są mianem zaburzeń. Z uwagi na to ich wydzźwięk w przeważającej części wydaje się być negatywny, osądzający kaznodzieję. Warto jednak zaznaczyć, że każda z nich, obok swego rodzaju homiletycznie destrukcyjnych tendencji, zawiera także wyjątkowy homiletyczny potencjał. Są to schematy

²⁹T. B. Frank, *Praktische Homiletik. Ein Leitfaden zur Predigtvorbereitung*, Stuttgart–Berlin–Köln 2000, s. 29.

analityczne, a zatem nie należy stosować ich w sposób moralizujący³⁰. Ponadto danemu kaznodziei nie musi odpowiadać tylko jedna z przytoczonych cech osobowościowych. Możliwe do odkrycia u jednej osoby są bowiem cechy poszczególnych osobowości lub nawet każdej z nich. Człowiek może stanowić ich złożoność, połączenie. Szczególnym zadaniem dla każdego kaznodziei jest odkrycie własnej osobowości, dostrzeżenie własnych tendencji homiletycznych, a następnie próba oceny i wykrzesania z nich tego, co właściwe, by każdy dar w postaci unikalnej ludzkiej osobowości mógł być odpowiednio wykorzystywany w Bożym Imieniu.

3. Kaznodziejskie „ja”

Teologiczny dorobek przywołanego już w tym artykule Manfreda Josuttisa nie zawęża się jedynie do dziedziny duszpasterstwa, z którą w sposób szczególny bywa utożsamiany. Wniósł on również ogromny wkład we współczesną homiletykę, m.in. formułując prosty termin „ja”³¹ [niem. *ich*] oraz tworząc jego typologię. Na jego zasadzie wyróżnia on³²:

Ja weryfikujące polegające na udowadnianiu Bożych przymiotów, takich jak: potęga, moc, łaska itp. za pomocą własnych, biograficznych doświadczeń;

Ja konfesyjne zmierzające do przedstawiania wyższości rzeczywistości boskiej nad ludzką. Osobiste wypowiedzi uwzględniają zdarzenia biograficzne po to, by przedstawić ograniczenie ludzkich doświadczeń i ich zależność od sfery sacrum;

Ja biograficzne mające na celu ukazanie różnorodności i wielopłaszczyznowości życia, które w tym przypadku samo w sobie staje się sednem;

Ja reprezentatywne dotyczące skłonności do uogólniania i generalizowania, które niekoniecznie musi łączyć się z konkretnym życiowym

³⁰A. Grözinger, *Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie. Band 2*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008, s. 129.

³¹Niemieckie słowo *ich* w znaczeniu dosłownym oznacza *ja*. W przytoczonym kontekście przetłumaczone może zostać również jako *ego*, oznaczające to samo w języku greckim. Wykorzystanie greckiej wersji w polskim brzmieniu ma jednak często negatywny wydźwięk poprzez utożsamianie go z wywodzącym się z tego słowa *egoizmem*. Z uwagi na powyższą zależność termin ten dalej tłumaczony będzie w tym artykule w sposób mniej elokwentny, lecz dosłowny, tj. *ja*.

³²M. Josuttis, *Reden, Träume, Fragen. Predigten aus der Zeit*, wyd. Chr. Kaiser, München 1974, s. 87-94.

przykładem, tj. historią, wydarzeniem, doświadczeniem;

Ja wzorowe dążące do przedstawienia samego siebie jako pierwotnego adresata tekstu biblijnego. *Ja* nie jest tu jednak spolegliwym odbiorcą biblijnej treści lecz ustalającym to, co przesłanie może oznaczać dla innych;

Ja fikcyjne próbujące dowodzić swej tożsamości i oryginalności, wykorzystujące biblijne narracje i postaci do umiejscawiania w nich samych siebie.

Wgłębiając się w struktury kaznodziejskiego *ja*, zdaniem Albrechta Grözingera należy zwrócić uwagę na analizę transakcyjną. Próbuje odpowiedzieć ona na pytanie, w jaki sposób struktury osobowości wpływają na procesy komunikacyjne. Według niego „każda osoba działa w określonym stanie ja w określonych sytuacjach”³³. Można zatem wyróżnić:

Rodzicielskie ja korzystające z tego, co uzyskało się w stan posiadania od rodziców, opiekunów. Są to określone sposoby postępowania i zachowania, urzeczywistniające się w postaci „zakazów, napomnień i pokus”³⁴;

Dziecięce ja dające upust emocjom, wyzwajające dążenie do uzewewnętrzniania uczuć, pragnień i potrzeb;

Dorośle ja racjonalizujące otaczającą je rzeczywistość.

Rozwój autonomicznej i stabilnej tożsamości kaznodziejskiej wymaga równowagi powyższych trzech stanów *ja*. Zdaniem Grözingera, „*dorośle ja* musi być w stanie pewnie radzić sobie z impulsami *rodzicielskiego* i *dziecięcego ja*”³⁵. Niebezpieczną jest zatem sytuacja, w której *dorośle ja* zdominowane jest przez dwa pozostałe stany.

Wilfried Engemann zauważył, że każde kazanie posiada swą specyfikę poprzez to, że zarówno kaznodzieje, jak i odbiorcy mogą funkcjonować na wszystkich trzech poziomach. *Rodzicielskie ja* posiada cechy językowe wynikające z „wypowiedzi, które w dużej mierze docierały do kaznodziei jedynie z zewnątrz”³⁶. Przywiązanie do tradycji wynika

³³A. Grözinger, *Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie*, dz. cyt., s. 127.

³⁴Tamże, s. 127.

³⁵Tamże, s. 127.

³⁶Tamże, s. 127.

z internalizacji, wykorzystywane jest do wzmacniania autorytetu. Kazanie uwarunkowane *dziecięcym ja* odwołuje się do „wyobraźni, uczuć i spontanicznego zaufania”³⁷. *Doroście ja* opiera wiarę na „doświadczeniu, informacjach i wynikach swoich przemyśleń”³⁸.

Engemann tworzy także dwie konstelacje mentalne, które przypisuje kaznodziejom i ich odbiorcom: *Jestem OK* i *Nie jestem OK*. Na ich bazie wyróżnia cztery homiletyczne konfiguracje relacyjne oraz ich podstawowe impulsy³⁹:

1. **Nie jestem OK – Nie jesteś OK** (impuls podstawowy: dystans)
2. **Nie jestem OK – Jesteś OK** (impuls podstawowy: bliskość)
3. **Jestem OK – Nie jesteś OK** (impuls podstawowy: trwałość i kontynuacja)
4. **Jestem OK – Jesteś OK** (impuls podstawowy: zmiana)

Ostatecznie porównuje je do typów osobowości kaznodziejskich opisanych przez Friemanna. Sytuacja 1. odpowiada osobowości schizoidalnej, 2. – depresyjnej, 3. – kompulsywnej, 4. – histerycznej.

4. Osobowość kaznodziejska wobec współczesnych wyzwań homiletycznych

Opisane w niniejszym artykule osobowości kaznodziejskie oraz zbiorcza analiza badań poczynionych w tym zakresie przez takie postaci jak Riemann i Engemann, poszczególne twierdzenia Josuttisa czy Grözingera, choć nie muszą być w pełni uznawane za odzwierciedlające homiletyczną rzeczywistość, z całą pewnością dają każdemu kaznodziei wiele impulsów do samorefleksji. Wykorzystanie potencjału drzemiącego w każdej osobowości, a także umiejętność dostrzegania i kontrolowania wynikających z nich tendencji negatywnie wpływających na proces zwiastowania Słowa Bożego, obok pracy nad tekstem i refleksją nad odbiorcą, są jednym z podstawowych zadań duszpastersko-homiletycznych, określanych także „trzema światami kazania”⁴⁰.

Potencjał osobowościowy w homiletycznej służbie zyskuje na warto-

³⁷Tamże, s. 127.

³⁸Tamże, s. 127.

³⁹Tamże, s. 128.

⁴⁰Tamże, s. 99-156.

ści w momencie, gdy kazanie jest autentyczne. Ta obserwacja łączyła teologów wszystkich okresów⁴¹. Słusznie utrwalany jest często skądinąd oczywisty wymóg, by przekaz był adekwatny do kontekstu odbiorców. By jednak był on autentyczny, powinien uwzględniać także kontekst głoszącego. Podkreślał to już Achelis, stawiając wymóg, by „kaznodzieja przemawiał stosownie do swojego wieku i własnych doświadczeń”⁴² oraz nauczając: „głoście tylko to, czego jesteście pewni w osobistej wierze”⁴³. Przesłanie kazania może więc zostać odczytane za aktualne i autentyczne przez odbiorcę dopiero wówczas, gdy tak samo odnosi się do nadawcy.

Jak zostało powiedziane, w przygotowywaniu i głoszeniu kazania fundamentalną rzeczą jest uwzględnienie kontekstu odbiorcy. Dla niektórych cech osobowościowych kaznodziejów stanowi to szczególne wyzwanie. Z tego względu wpływ tożsamości kaznodziejskiej odgrywa znaczącą rolę. Zależność ta zaostrza się w momencie, gdy przyjęta zostaje teza, że pierwszym odbiorcą kazania powinien być sam kaznodzieja. Wygłaszane kazanie „z pewnością nie będzie przydatne, jeśli najpierw nie daliśmy go sobie”⁴⁴. Bywa więc ono często formułowane tak, by przesłanie odpowiadało kaznodziei, poruszało go, było interesujące dla jego własnej osobowości. Jest to kolejny argument stanowiący o tym, że osoba głoszącego odgrywa niebagatelną rolę w kaznodziejskim oddziaływaniu. Uwzględnienie własnego kontekstu nie może być jednak dominantą, jego kontekst jest ważny i potrzebny, jednak nie kluczowy. „Nigdy nie wolno ulegać chęci czynienia nieustannym tematem kazań własnych pytań, problemów i trudności”⁴⁵. Dostrzeżenie znaczenia własnej osobowości w głoszonym kazaniu często skutkuje wzmożonym dzieleniem się doświadczeniami. Nie powinno to jednak przerodzić się w notorycz-

⁴¹Należy zauważyć, że nawet homiletyka dramaturgiczna, nawiązująca często do sztuki, budowanie napięcia wielometodologicznymi sposobami, w tym z obszaru aktorskiego, nie podlega w stronę nieautentyczności. Używanie tych form na ambonie nie może oznaczać nieszczerości. Wszystko, co sztuczne, wymuszone, może być ostatecznie postrzegane przez odbiorców gorzej, aniżeli to, szczere, lecz w swej istocie nieinteresujące.

⁴²E. R. Kiesow, *Der Prediger*, dz. cyt., s. 102.

⁴³E. R. Kiesow, *Der Prediger*, dz. cyt., s. 102, cyt. za: E. Ch. Achelis, *Lehrbuch der Praktischen Theologie*, 3. Auflage, 1911; E. R. Kiesow, *Der Prediger*, dz. cyt., s. 149.

⁴⁴E. R. Kiesow, *Der Prediger*, dz. cyt., s. 102, cyt. za: E. C. Achelis, *Lehrbuch der Praktischen Theologie*, 3. Auflage, 1911; E. R. Kiesow, *Der Prediger*, dz. cyt., s. 141.

⁴⁵K. Müller, *Homiletyka na trudne czasy*, wyd. „M”, Kraków 2003, tłum. M. Mijalska, s. 227.

nie wypowiedziane świadectwo. Jest ono bowiem skuteczne wówczas, gdy dzielią się nim różne osoby, możliwie z jak najmniejszą częstotliwością w kontekście danej jednostki. Jeśli bowiem ta sama osoba odnawia tę praktykę zbyt często, wypowiedziane przesłanie pozbawione zostaje wyjątkowości, a zauważona zostaje koncentracja na własnej osobie.

Również wybór podawanych w kazaniu przykładów, przywoływanych obrazów, ma zazwyczaj ścisłą zależność od zainteresowań kaznodziei, a także jego osobowości. Powinien więc uwzględniać on różnorodność odbiorców, szacować szansę zrozumienia jego homiletycznych ilustracji, a także starać się w swych kazaniach nie być monotematycznym poprzez regularne podejmowanie ulubionych tematów, przykładów, odwołań. Zaleta umiejętności zafascynowania się przesłaniem Słowa Bożego i dzielenia się nim w kazaniu nie może oznaczać zmuszania odbiorców do ukochania tych samych zainteresowań i życiowych pasji. Nie oznacza to jednak, że nie wolno o nich mówić. Powinna istnieć jednak rozsądna granica częstotliwości ich przywoływania.

Ambona nie jest także miejscem do walk społecznych, politycznych, relacyjnych, do prób udowadniania swojej racji poprzez wykorzystanie pozycji kaznodziei. Choć przesłanie Słowa Bożego często podejmuje podobne problemy i niejednokrotnie należy do nich nawiązać, odbiorcy powinna pozostać szansa osobistej oceny. Poza tym, o czym w sposób oczywisty mówi Słowo Boże, warto pozostać obiektywnym, a z całą pewnością nie należy forsować osobistych poglądów i prywatnych przekonań.

Wielu kaznodziejów lubi mieć zawsze „ostatnie słowo” w danym temacie. Skutkuje to nie tylko przywołanym w poprzednim akapicie tendencjom narzucania własnych racji. Drugim objawem jest chęć nadmiernego wyczerpywania, opisywania, precyzowania danego tematu, niezależnie od jego treści i osobistego stosunku do niego. Kazanie nigdy nie może być jednak precyzyjne, wyczerpane, dokończony – wówczas jest wykładem. Współczesna homiletyka stoi na stanowisku, że należy wycofywać się z obszernych opisów i nadmiernego rozwijania perspektyw na rzecz zaintrygowania słuchacza tajemniczością, obrazem, poz-

stawienia go z niedokończoną historią. Zadanie to nie jest łatwe dla osobowości, które mają tendencje do maksymalnego precyzowania tematów, podsumowywania, komentowania, chęci wypowiedziania „ostatniego słowa”.

Wymienionych zostało już wiele sposobów wykorzystywania pozycji kaznodziei do spełniania osobistych pragnień i zaspokajania potrzeb, kształtowania społecznej pozycji i udowadniania swojego autorytetu, które utożsamione z amboną, Eduard Thurneysen nazywa „osobowością religijną”⁴⁶. Z drugiej strony rola kaznodziei może powodować wyjątkowe obciążenie. Oczekiwanie trwałości poglądów, autentyczności, niejednokrotnie postrzegane jako wzorzec, wymaga „obowiązku ciągłego odnawiania konkretności wiarygodności i indywidualności”. Obciążenie polega na tym, że kaznodzieja również ma prawo do doświadczania tzw. „gorszych dni”, wewnętrznego przeżywania kryzysów, wątpliwości. Na służbę homiletyczną wpłynąć mogą także problemy w prywatnych relacjach. W takich sytuacjach ciężko pozostać autentycznym, a jednocześnie nadal zaangażowanym emocjonalnie w głoszony przekaz. Kaznodziejstwo jest wyjątkowym zadaniem w porównaniu do innych prac związanych z wykorzystaniem umiejętności retorycznych. Poza merytorycznym przygotowaniem i analizą wpływu własnej osobowości, istotnym jest wsparcie Ducha Świętego. Skoro bowiem kaznodzieja z perspektywy ludzkiej „mówi o Bogu, nie może mówić sam z siebie”⁴⁷.

Istotnym elementem homiletycznym jest utożsamianie się z grupą odbiorców, do których się przemawia czy nawet bycie jej częścią. Osobowość kaznodziei nie powinna więc kształtować nadmiernego dystansu pomiędzy zbożem a duchownym. Według katolickiego teologa pastoralnego Rolfa Zerfaśa, kaznodzieja nie powinien sprawować urzędu „dla parafii i przed parafią, lecz wewnątrz niej i z nią”⁴⁸. Z drugiej strony, w żadnym wypadku nie powinna być naruszana powaga urzędu du-

⁴⁶Eduard Thurneysen, *Die Aufgabe der Predigt*, [w:] M. Josuttis, *Der Prediger in der Predigt. Sündiger Mensch oder mündiger Zeuge?*, [w:] W. Engemann, F. M. Lütze, [red.], *Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch*, dz. cyt., s. 81.

⁴⁷M. Josuttis, *Der Prediger in der Predigt. Sündiger Mensch oder mündiger Zeuge?*, [w:] W. Engemann, F. M. Lütze, [red.], *Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch*, dz. cyt., s. 82.

⁴⁸K. Müller, *Homiletyka na trudne czasy*, dz. cyt., s. 251, cyt. za: R. Zerfaś, *Od perykopy do homilii* [tłum. R. Hajduk., A. Szczepańska-Krasoń], Kraków 1995, s. 28.

chownego. Sam autorytet nie musi być rozumiany negatywnie. Relacje duchownego ze zbrojem mają duży wpływ na odbiór kazań. Złoty środek pomiędzy otwartością, która niweluje dystans, a nadmierną swobodą, która prowadzi do utraty szacunku i zmniejszania znaczenia wypowiedzianych z ambony słów, wydaje się być odpowiednim kierunkiem. Osobowość kaznodziei wpływa na to, na ile jest on w stanie zanurzyć się w świat odbiorców i zostać ich częścią, a także czy w tym procesie potrafi pozostać godnym reprezentantem Chrystusa. Współczesnym wyzwaniem pozostaje napięcie pomiędzy trwałością Słowa (tradycją), a poznaniem intensywnie przekształcających się kontekstów odbiorców (nowoczesnością).

Istnieje szereg duszpasterskich problemów, które nie omijają duchownych. Niektóre z nich w sposób szczególny dotyczą właśnie tej grupy. Mowa tu o pewnych „chorobach zawodowych”, jak i każdym innym, wyjątkowo doskwierającym kaznodziejom osobistym problemie. Istotny dylemat pojawia się w momencie, gdy problem mający wyraźny wpływ na życie duchownego ściśle związany jest z tematyką kazania. Rodzi się pytanie, czy te zagadnienia powinny być w takiej sytuacji omawiane, czy też należy z nich zrezygnować. Sam kaznodzieja z pewnością nie powinien przejść wobec nich obojętnie, na zasadzie wypierania z własnego życia niewygodnego tematu. W założeniu duszpasterskim, osoba ta powinna się z nim wewnętrznie zmierzyć. W wyjątkowych sytuacjach, jeśli przedstawiony homiletycznie temat w sposób oczywisty rodziłby w słuchaczach poczucie głoszonej hipokryzji, właściwszym rozwiązaniem jest znalezienie dla niego alternatywy.

Rola kaznodziei w nabożeństwie, choć siłą rzeczy wyróżniona we wspólnocie, nie powinna służyć celom podkreślania, wyszczególniania własnej osoby. W Kościołach zaobserwować można wewnętrzną konkurencję pomiędzy kaznodziejami. O ile konkurencja w ogólnym założeniu socjologicznym może pozytywnie wpływać na rozwój pracowników, tak w służbie Kościoła pamiętać należy, że celem ma być zwiastowanie Ewangelii, to Bóg ma stać w centrum. Liturgiczny strój duchownego wyróżnia go w zborze i ma w swym założeniu wychodzić naprzeciw

pytaniom, dlaczego ta konkretna osoba sprawuje służbę kaznodziejską. Strój określa jego funkcję. Z drugiej strony ma pełnić zadanie niwelowania estetycznych różnic pomiędzy duchownymi. Stąd pojawia się osobny, szeroki temat różnorodności liturgicznych strojów, które także nie powinny służyć chęci wyróżnienia swej osoby.

Podsumowując omawianą w artykule treść stwierdzić należy, że zagadnienie osoby kaznodziei jest szerokim, wciąż nie całościowo opisanym tematem. Kompleksowe ujęcie tego zagadnienia nie jest bowiem nigdy w pełni możliwe. Prócz podjętych przez niektórych psychologów i teologów prób naznaczenia osobowości i ich wpływu na służbę kaznodziejską, aspekt ten wciąż spotyka się z coraz nowszymi kwestiami związanymi z przemianami społecznymi rzutującymi na odbiorców kazania, na zwiastujących, a także ich wzajemną komunikację. Niektórzy teolodzy stoją na stanowisku, że nie istnieje idealna konfiguracja kompetencji homiletycznych, „ponieważ w ich profilowanie ingerują każdorazowe uwarunkowania historyczne”⁴⁹. Przywołane w tym artykule zagadnienia stanowią podstawę badań teologii praktycznej w zakresie osobowości kaznodziejskiej. Choć nigdy w pełni opisujące praktyczną rzeczywistość, mogą stanowić jednak impuls do refleksji nad wpływem własnej osobowości na czynioną służbę homiletyczną. Zależność ta zawsze jest bowiem żywa, aktualna i dostrzegalna. Trafną konkluzją są liczące już wiele dekad, lecz ponadczasowe słowa biskupa Andrzeja Wantuły, który powołując się na obserwacje Otto Haendlera, napisał:

„Rola kaznodziei nie polega jednak na mechanicznym, obiektywnym przekazaniu jakiś religijnych prawd, jakiegoś poselstwa od Boga. Kaznodzieja nie jest listonoszem. On jest twórcą swojego kazania i nie można go z niego wyłączyć. Kazanie jest zebraniem i wykładem tego, co kaznodzieja usłyszał w tekście. Odzwierciedla się w nim osobowość kaznodziei, typ jego religijności, intelektu, jego doznania, doświadczenia i przeżycia, jego stosunek do ludzi i świata. Jeżeli duchowy dorobek kaznodziei jest bogaty, ujawni się to w kazaniu, jeżeli ubogi, ubogie będzie kazanie. Jakikolwiek by były osobiste doświadczenia kaznodziei,

⁴⁹K. Müller, *Homiletika na trudne czasy*, dz. cyt., s. 260, cyt. za: R. Zerfaß, *Die Kompetenz des Predigers in Spannungsfeld zwischen Rolle und Person*, R. Zerfaß, F. Kamphaus, Comenius-Institut 1979(1980) [opr.], s. 24.

zaznaczą się one w kazaniu”⁵⁰.

Literatura

1. Beutel A., Drehsen V., Müller H. M., *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*, wyd. Katzmann-Verlag KG, Tübingen 1989;
2. Braune-Krickau T., *Leben als Fragment. Gesammelte Aufsätze*. Band I: Texte zu Religion und Kirche, Braune-Krickau T., Habermann Doreen [red.] wyd. RADIUS-Verlag GmbH, Stuttgart 2023;
3. Brinkmann F. T., *Praktische Homiletik. Ein Leitfaden zur Predigtvorbereitung*, wyd. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, Berlin, Köln 2000;
4. Grözinger A., *Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie*. Band 2, wyd. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008;
5. Josuttis M., *Der Prediger in der Predigt. Sündiger Mensch oder mündiger Zeuge?*, [w:] Engemann W., Lütze F. M., [red.], *Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch*, wyd. Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig 2006;
6. Josuttis M., *Reden, Träume, Fragen. Predigten aus der Zeit*, wyd. Chr. Kaiser, München 1974;
7. Kiesow E. R., *Der Prediger*, [w:] Bieritz K.H, Henkys J., Jensen H.H, Kiesow E.R. [red.], *Handbuch der Predigt*, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Berlin 1990.
8. Müller K., *Homiletika na trudne czasy*, tłum. Mijalska Magdalena, wyd. „M”, Kraków 2003; Także cytaty za: Luther Martin, *Tischreden*, WA 3,310. 5n; Zerfaß R., *Die Kompetenz des Predigers in Spannungsfeld zwischen Rolle und Person*, Zerfaß R., Kamphaus F., Comenius-Institut 1979(1980) [opr.], s. 24; Zerfaß Rolf, *Od perykopy do homilii*, tłum. Hajduk R., Szczepańska-Krasoń A., Kraków 1995, s. 28.
9. Nicol M., *Einander ins Bild setzen: Dramaturgische Homiletik*, wyd. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2001.
10. Riemann F., *Die Persönlichkeit des Predigers aus tiefpsychologi-*

⁵⁰A. Wantuła, *Zarys homiletyki ewangelickiej*, dz. cyt., s. 24-25.

scher Sicht, [w:] Engemann W., Lütz F. M. [red.], *Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch*.

11. Riemann R., *Fritz Riemann, eine Kurzbiographie*, [w:] F. Riemann, *Grundformen der Angst*, wyd. Reinhardt, München 1999;
12. Urner H., *Gottes Wort und unsere Predigt*, wyd. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961;
13. Wantuła A., *Zarys homiletyki ewangelickiej*, wyd. Zwiastun, Warszawa 1974;
14. *Wyznanie Augsburskie (Konfesja Augsburska)*, art. VIII, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Wydanie III, wyd. Augustana, Bielsko-Biała 2011.

Adam Bujok – magister teologii ewangelickiej, absolwent Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, którą ukończył w roku 2022. Praktykant diecezjalny Diecezji Cieszyńskiej w okresie 2022-2023. Od 2023 roku realizuje studia badawcze na Uniwersytecie w Greifswaldzie w zakresie teologii praktycznej.

Monika Samsel-Chojnacka

ORCID 0000-0003-3802-2275

Rafał Chojnacki

ORCID 0000-0003-1515-7644

Zbrodnia w środku zimy. Motywy religijne w szwedzkiej powieści kryminalnej

Streszczenie: Badania nad szwedzką literaturą kryminalną udowodniły, że może ona być źródłem nie tylko rozrywki, którą zapewnia rozwiązywanie detektywistycznych zagadek, ale również świadectwem antropologicznym. Tłem akcji są autentyczne miejsca i wydarzenia historyczne, zaś życie codzienne bohaterów pozwala czytelnikowi na poznanie warstwy obyczajowej, która odzwierciedla problemy życia codziennego współczesnych Szwedów. Na podstawie wybranych utworów, napisanych w tej konwencji literackiej, w artykule przedstawiono elementy związane z religią chrześcijańską, ukazane w kilku aspektach. Obok pastorów-pisarzy, pojawiają się tu bohaterowie, będący osobami duchownymi, a także motywy bezpośrednio związane wiarą w Boga i osobistym odczuciem tej wiary. Tekst jest również głosem w szerszym dyskursie, dotyczącym laicyzacji społeczeństw skandynawskich.

Słowa kluczowe: Szwecja, literatura szwedzka, literaturoznawstwo, literatura kryminalna, kulturoznawstwo, antropologia kulturowa, chrześcijaństwo, religia

Summary: A Midwinter Crime: Religious Motifs in Swedish Crime Fiction

Research on Swedish crime literature has demonstrated that it can serve not only as a source of entertainment through the resolution of detective mysteries but also as an anthropological testimony. The backdrop of the narratives consists of authentic locations and historical events, while the daily lives of the protagonists allow readers to gain insight into the cultural dynamics that reflect the contemporary issues faced

by Swedes. Based on selected works written within this literary convention, the article presents elements related to Christianity, explored from several perspectives. Alongside pastors who are writers, there are characters who are clergy members, as well as motifs directly associated with faith in God and personal experiences of that faith. The text also contributes to a broader discourse regarding the secularization of Scandinavian societies.

Keywords: Sweden, Swedish literature, literary studies, crime literature, cultural studies, cultural anthropology, Christianity, religion.

Wstęp

Motywy religijne w literaturze badane są z wielu perspektyw, zazwyczaj jednak dominuje któraś z perspektyw sakrologicznych. Badania takie dotyczą zagadnień, związanych z inspiracjami religią (w europejskim kręgu kulturowym głównie chrześcijańską), widzianą przez pryzmat ważnych dzieł literackich¹. W tym kontekście pochylenie się nad tekstami należącymi do kręgu literatury popularnej może się wydawać kontrowersyjne. Wszak wyjątkowo blisko tu od *sacrum* do *profanum*.

Dlatego już na wstępie chcemy zaznaczyć, że nie planujemy wypływać na szerokie wody religioznawstwa, na których mogłoby czekać wiele raf. Pozostaniemy raczej na obszarze znacznie nam bliższego literaturoznawstwa, posiłkując się narzędziami, jakie stworzyła antropologia kultury. Poprzez konteksty związane z życiem literackim w Szwecji, chcemy uzupełnić obraz naszych północnych sąsiadów o kolejny element układanki, który pozwoli pozbyć się niektórych stereotypów – zarówno tych, dotyczących samego kraju, jak i kontekstów związanych z religią i lacyzacja. Zwłaszcza że wiele z tych stereotypów tkwi w wyobrażeniach zakorzenionych jeszcze w czasach tzw. „potopu szwedzkiego”², który poprzez powieść Henryka Sienkiewicza i jej ekranizację, jeszcze mocniej odcisnął się w zbiorowej świadomości Polaków³.

¹R. Strzelecki. *Kategorie sakrologiczne w badaniach literackich i teatralnych*. [w:] *Dramat i teatr religijny. Wyróżniki i paradygmaty. W stulecie urodzin Profesor Ireny Stawińskiej*. W. Kaczmarek, J. Michalczuk (red.), Lublin 2014, s. 39–59, s. 40.

²Określenie to jest niemal nieznanne w historiografii szwedzkiej. Zwykle używa się tam określenia *wojna polska Karola X Gustawa* (*Karl X Gustavs polska krig*). W szerszym kontekście jest to jeden z etapów *II wojny północnej* (C.-G. Isacson. *Karl X Gustavs krig*. Stockholm 2015, s. 42–44).

³M. Łaszkiwicz. *Co za jedni ci Szwedziska? – stereotypowe widzenie Szweda w polszczyźnie potocznej i w polskiej kulturze ludowej*. „Adeptus. Pismo Humanistów”, nr. 2/2013, s. 18–30., s. 18–19.

Bardziej współczesne wyobrażenia kształtowane są między innymi przez niezwykle popularność skandynawskiej literatury kryminalnej, wspieranej przez liczne filmy i seriale. Zdaniem Tomasza Walata, mieszkającego od lat w Sztokholmie korespondenta prasowego w Szwecji:

Szwedzcy pisarze są mistrzami świata w dziedzinie literatury kryminalnej, chociaż w ostatnich latach zaczynają z nimi poważnie konkurować autorzy z innych krajów skandynawskich. Cała ta nordycka fala kryminalistów od pół wieku zalewa świat i nic nie wskazuje na jej odwrót⁴.

Przywołuje on również opinię Szwedzkiej Akademii Literatury Kryminalnej, gremium od lat odpowiadającego za popularyzację tej konwencji gatunkowej, której członkowie stwierdzili: „Kryminały są naszym produktem eksportowym klasy Volvo, Ikea czy H&M (...)”⁵.

Jako że od lat oboje zajmujemy się tym obszarem kultury skandynawskiej, postanowiliśmy spojrzeć na szwedzką literaturę kryminalną przez nowy pryzmat: religijność. Jest w tym odrobina badawczej przekory, ponieważ jednym z elementów charakterystycznych obrazu współczesnego Szweda, jest jego laickość.

Czy zatem w Szwecji instytucja Kościoła pozostaje wciąż istotnym punktem odniesienia w szwedzkim społeczeństwie? A może takim ważnym punktem pozostaje po prostu Bóg? Jaka jest rola duchownych, zarówno jako twórców, jak i bohaterów literackich? I wreszcie: czy w świetle wskazanych przykładów, Kościół Szwedzki wyróżnia się na tle innych wspólnot chrześcijańskich w tym kraju? Zanim więc przyjrzymy się bliżej motywom religijnym, trzeba zweryfikować informacje, związane z tym stereotypem.

Laicka Szwecja

Szwecja jest krajem, który dość powszechnie uważa się za jeden z najbardziej zsekularyzowanych w Europie. Za symboliczny w kwestii laicyzacji życia społecznego uważa się rok 2000, kiedy to panujący do dziś król Karol XVI Gustaw zrzekł się formalnego zwierzchnictwa nad Svenska Kyrkan (Kościółem Szwedzkim), największym luteranckim

⁴T. Walat. *Tajemnica szwedzkich kryminalistów*. „Polityka” nr 26 (3065), s. 82, 2016, s. 82.

⁵Tamże.

Kościółem w Skandynawii⁶, a także (bezpośrednio po Kościołach Etopii i Tanzanii) – trzecim największym Kościołem członkowskim Światowej Federacji Luterskiej⁷. W powszechnym odbiorze, zwłaszcza poza granicami królestwa, Szwecja pozostaje modelowym krajem, w którym ideały oświeceniowe, ze szczególnym uwzględnieniem rozdziału religii od spraw społecznych i państwowych, udało się wprowadzić z wyjątkową skutecznością.

Nieco inaczej wygląda to, jeżeli spojrzymy na statystyki. Spośród nieco ponad 10 milionów Szwedów ok. 53% należy formalnie do Kościoła Szwedzkiego⁸. Oznacza to, że odprowadzają podatek kościelny, niekoniecznie jednak uczestniczą w życiu Kościoła. Aktywne są również inne liczne Kościoły protestanckie, zrzeszające ok. 400 tys. wiernych. Do tego należałoby doliczyć kolejne 116 tysięcy rzymskich katolików i ponad drugie tyle wyznawców różnych odłamów prawosławia⁹. W praktyce oznacza to, że ok. 60% Szwedów należy do jakiejś chrześcijańskiej wspólnoty religijnej. A przecież mamy jeszcze muzułmanów i wyznawców judaizmu.

Oczywiście łatwo spotkać się z argumentem, że przynależność do grupy wyznaniowej, zwłaszcza Svenska Kyrkan, ułatwia funkcjonowanie przy okazji chrztów, ślubów i pogrzebów. Jednak okazuje się, że jedynie 23% ślubów udzielanych jest w kościołach¹⁰. Prawdopodobnie więc nie jest to wystarczające wytłumaczenie.

Faktem natomiast jest, że tematy związane z Kościołem i religią nie są współcześnie szczególnie eksponowane w kulturze. Jako że od lat zajmujemy się badaniami nad skandynawskimi powieściami kryminalnymi, bez trudu wybraliśmy kilka ciekawych przykładów. Trzeba jednak pamiętać, że są to motywy występujące w naprawdę niewiel-

⁶E. Willander. *Sveriges religiösa landskap. Samhörighet, tillhörighet och mångfald under 2000-talet*. Stockholm 2019, s. 15.

⁷Lutheran World Federation. *The Lutheran World Federation – 2019 Membership Figures*. 2020. URL: <http://lutheranworld.org/resources/document-lwf-membership-statistics-2019>.

⁸Svenska Kyrkan. *Svenska kyrkans medlemsutveckling år 1972-2023*. [dostęp: 23.04.2024]. URL: <https://www.svenskakyrkan.se/filer/1374643/Medlemmar%20i%20Svenska%20kyrkan%201972-2023.pdf>.

⁹E. Willander, dz. cyt., s. 34.

¹⁰Svenska Kyrkan. *Döpta, konfirmerade, vigda och begravda enligt Svenska kyrkans ordning år 1970-2023*. [dostęp: 23.04.2024]. URL: <https://www.svenskakyrkan.se/filer/1374643/D%C3%B6pta,%20konfirmerade,%20vigda%20och%20begravda%20i%20Svenska%20kyrkan%201970-2023.pdf>.

kim odsetku książek kryminalnych, a tych ukazuje się na stosunkowo niewielkim szwedzkim rynku ponad setka rocznie.

Część z wybranych przez nas przykładów posłuży jedynie za kontekst, o kilku opowiemy bardziej szczegółowo. Na początek jednak wypada powiedzieć kilka słów o zjawisku, jakim jest skandynawski kryminał, czy też szerzej, *nordic noir*. Swego rodzaju przewodnikiem w tej podróży będzie dla nas Mariusz Czubaj, popularny polski autor kryminałów, który jest równocześnie profesorem antropologii kulturowej na Uniwersytecie SWPS. Wraz z nieżyjącym już profesorem Wojciechem Bursztą doprowadzili oni do wzrostu znaczenia badań kulturowych nad literaturą kryminalną. Z naszej perspektywy najciekawsza wydaje się jednak solowa praca Czubaja. W książce *Etnolog w Mieście grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne*, przedstawia on sposób na badanie literatury, w którym książka staje się informantem, a badacz zadaje jej pytania. Tak czytana powieść może stać się interesującym źródłem wiedzy o świecie przedstawionym.

Skandynawski kryminał

Skandynawska powieść kryminalna, to specyficzny nurt w literaturze, który wyłonił się w najbardziej wyrazistej formie na początku XXI wieku. Oczywiście już wcześniej pisywano w krajach skandynawskich kryminały, a niektórzy twórcy zdobywali nawet międzynarodową sławę, ale gwałtowny wzrost zainteresowania książkami autorstwa Skandynawów zaczął się od tzw. *Efektu Millennium*. Nie chodzi tu bynajmniej o przełom wieków, a o serię, zatytułowaną *Millennium*, której pierwszy tom ukazał się w Szwecji w 2005 roku¹¹.

Autor *Millennium*, Stieg Larsson (1954-2004), był zaangażowanym społecznie dziennikarzem i wydawcą antyfaszystowskiego czasopisma „Expo”, który postanowił wykorzystać zgromadzone podczas redakcyjnej pracy materiały, do przedstawienia ważnych problemów ówczesnej Szwecji, w atrakcyjnej, sensacyjno-kryminalnej formule. Larsson nie był pierwszym, który wpadł na ten pomysł. Pół wieku wcześniej dwójka le-

¹¹A. Gogołkiewicz. *Kronika niezapowiedzianego sukcesu*. [dostęp 23.04.2024]. 2009. URL: <https://www.tygodnikprzeglad.pl/kronika-niezapowiedzianego-sukcesu>.

wicowych dziennikarzy – Maj Sjöwall (1935-2020) i Per Wahlöö (1926-1975) – zaprezentowali rozbudowaną krytykę szwedzkiego społeczeństwa, tracącego w tym czasie naturalne więzi rodzinne, na rzecz rozbuchanego konsumpcjonizmu i fascynacji ówczesną Ameryką. Głównym bohaterem tego cyklu jest komisarz Marin Beck, postać tak znana w Szwecji, jak w Polsce porucznik Borewicz. Mariusz Czubaj w swojej pracy pisze o nich tak:

W kryminałach tych, gdzie żywe jest świadectwo kontrkultury lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, nie chodzi jedynie o to, by świat opisywać, lecz o to, by także go zmieniać. Dlatego też Wahlöö opowiadał, że kryminał jest niczym skalpel przecinający chore tkanki społeczeństwa¹².

Warto tu zaznaczyć, że krytyka duetu Sjöwall i Wahlöö nie dotyczyła bynajmniej rządów sprawowanych przez prawicowców czy liberałów. Kryminały tej pary, doceniane zarówno ze względu na dobrze opracowane wątki policyjne i detektywistyczne, jak i realistyczny obraz świata, ze sporym przekrojem społecznym, ukazany na kartach 10 tomów serii, przedstawiały w tle narastające wraz z rozwojem cyklu zagrożenie. W finalnej części prowadzi ono do zbrodni, wzorowanej nieco na zabójstwie prezydenta Stanów Zjednoczonych, Johna F. Kennedy’ego w 1963 roku. Jednak w powieści *Terroristerna* (przetłumaczonej z nieznanых powodów na polski jako *Ludzie przemocy*) z 1975 roku, odpowiedzialność za zamach na szwedzkiego premiera spada nie na samą sprawczynię, a na bezduszny system, flirtujący z kapitalizmem, którego personifikacją jest amerykański senator, odwiedzający w tym czasie Szwecję.

W latach 1965-75, gdy Sjöwall i Wahlöö tworzyli swoje powieści, władzę w kraju sprawowali głównie Socjaldemokraci, którzy realizowali politykę tzw. „trzeciej drogi”, która miała prowadzić między socjalizmem a kapitalizmem. Z perspektywy czasu wiemy, że ten wybór pozwolił Szwedom zbudować własny model państwa dobrobytu, jednak w czasie, gdy idee te były wprowadzane w życie, osobom plasującym się ze swoimi poglądami na lewo od Socjaldemokratów trudno było zaak-

¹²M. Czubaj, *Etnolog w Mieście Grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne*. Gdańsk 2011, s. 278.

ceptować ustępstwa wobec międzynarodowego biznesu, który zdaniem autorów uosabiał najgorsze cechy bezdusznego kapitalizmu.

Warto zaznaczyć, że *Ludzie przemocy* to tom wyjątkowo proroczy, opisujący zabójstwo premiera, jako tego który sprzeniewierzył ideę *folkhemmet*¹³. 11 lat później, Olof Palme, niezwykle popularny socjaldemokratyczny premier Szwecji, został zastrzelony na ulicy Sztokholmu, a do dziś dnia nie znaleziono sprawcy i nie wyjaśniono do końca przyczyn zbrodni¹⁴.

Pod koniec lat 90., podobną drogą jak duet Sjöwall i Wahlöö, ruszył inny pisarz, Henning Mankell (1948-2015), którego seria powieści o komisarzu Wallanderze z prowincjonalnego miasta Ystad, była portretem przemian społecznych, jakie zaszły w Szwecji po upadku żelaznej kurtyny. Sam Mankell lubił nazywać swój cykl *Powieściami o szwedzkim lęku*¹⁵. W książkach tych do małego Ystad wkracza wielki świat. I bez względu na to czy mowa tu o kradzionych samochodach, szmuglowanych do Szwecji promami ze Świnoujścia, ciemnych interesach służb specjalnych dawnego Związku Radzieckiego, RPA czy RFN, wszystkie te „nowe” rzeczy stanowią dla głównego bohatera szok kulturowy. Na jego oczach umiera świat, który znał z młodości, w którym krwawych zbrodni dokonywano gdzie indziej. Kiedy w związku z prowadzonymi śledztwami w centrum zainteresowania pojawiają się problemy takie jak wzmożona imigracja z krajów o całkowicie odmiennych kulturach, handel ludźmi, pedofilia czy międzynarodowy biznes, najważniejszym krokiem, który musi wykonać doświadczony już przecież śledczy, jest przekroczenie własnych ograniczeń i odnalezienie się w nowej rzeczywistości, w której z każdą kolejną sprawą czuje się on bardziej nieswojo.

Wallander to bohater daleki od super-detektywów z amerykańskich

¹³Termin *folkhemmet* składa się w języku szwedzkim ze słów *folk* – lud i *hem* – dom. Ideologia ta miała prowadzić do sytuacji, w której każdy mieszkaniec egalitarnej Szwecji będzie się mógł czuć w niej jak we własnym domu. Według tej oficjalnie obowiązującej doktryny, państwo ma być bezpiecznym domem dla wszystkich obywateli (Kildal, N. i Kuhnle, S. *Normative Foundations of the Welfare State. The Nordic Experience*. Florence 2005, s. 35).

¹⁴Wprawdzie w 2020 roku prokuratura wskazała, że zbrodni dokonał jeden z podejrzewanych w śledztwie, grafik Stig Engström, jednak wielu specjalistów, w tym również kryminologów, uważa, że chodziło jedynie o zamknięcie ciągnącego się od ponad trzech dekad śledztwa. Stąd wskazanie na nieżyjącego już podejrzanego.

¹⁵H. Mankell. *Piramida*. Warszawa 2011, s. 56.

filmów. Jest raczej typem *everymana*. Czasem czytelnik śledzi, jak policjant niemal potyka się o tropy, nadal ich nie dostrzegając. W tle poznajemy całą historię jego nieudanego małżeństwa, problemów ze starzejącym się ojcem i dojrzewającą córką, która po latach typowego dla nastolatek artystycznego chaosu, oznajmia nagle, że wstąpiła do Szkoły Policyjnej. Elementy, charakterystyczne raczej dla powieści obyczajowej, sprawiają, że czytelnicy o wiele bardziej przywiązują się do postaci. Mankell był pisarzem, który korzystał ze sztuki wplatania elementów obyczajowych w kryminał bardzo umiejętnie. Stają się one równie ważne dla powieści, jak samo śledztwo. Tropem tego autora poszło wielu kolejnych uznanych i nagradzanych twórców, takich jak choćby znani również w Polsce Håkan Nesser czy Åsa Larsson.

Zanim jednak przejdziemy do przedstawienia analiz kilku wątków religijnych w szwedzkich kryminałach, chcielibyśmy wspomnieć o osobach bezpośrednio związanych z Kościołem, które mają również sporo wspólnego ze szwedzkimi kryminałami.

Ludzie Kościoła

Jak się okazuje, ludzie Kościoła mogą być zarówno czytelnikami, jak i popularyzatorami powieści kryminalnych. Doskonałym przykładem jest tu Jakob Tronêt (ur. 1973), doktor teologii, proboszcz parafii w Sigtunie, którego naukowe zainteresowania dotyczą spraw ekumenicznych. W swojej dysertacji doktorskiej opisywał życie i poglądy szwajcarskiego teologa, Maxa Thuriana, jednego z założycieli Wspólnoty Taizé. Pisze on jednak również o szwedzkich powieściach kryminalnych, a nawet udziela się podczas licznych festiwali, związanych z tym gatunkiem literatury. Na jednym z nich, który odbywa się właśnie w Sigtunie, jest również współorganizatorem.

Jednak księża to nie tylko czytelnicy kryminałów. Zdarzają się wśród nich także autorzy. Jednym z popularniejszych klasycznych autorów jest Carl Greek (1909–1991), piszący pod pseudonimem Anders Helén. W jego książkach często pojawiali się duchowni, którzy rozwiązują zagadki kryminalne... lub są ofiarami morderstwa.

Bo S. Säfström to kolejny pastor piszący pod pseudonimem. Jako

John Alva w 1992 r. opublikował powieść *Dödlig kunskap*¹⁶ (1992). Detektywem jest w niej ksiądz, który podobnie jak autor, jest pastorem w katedrze w Uppsali. Nieco większym dorobkiem może się poszczycić profesor i biskup z Växjö, Jan Arvid Hellström (1941-1994), znany badacz akademicki i autor psalmów. Pod pseudonimem Natanael Frid pisał on humorystyczne powieści, w których pastor Mårten rozwiązywał zagadki kryminalne.

Jednym z najciekawszych przykładów osoby duchownej, piszącej po godzinach kryminały, jest Torgny Wirén (ur., 1958), ksiądz z Jönköping, który wraz z przyjacielem z dzieciństwa napisał powieść *Medan staden sover*¹⁷. Wcześniejsze książki Wiréna były typowymi pozycjami o tematyce religijnej, skierowanymi do chrześcijańskiej młodzieży, ponieważ właśnie z tą grupą wiekową pastor na co dzień współpracuje. Kiedy jednak okazało się, że Torbjörn Åhgren (ur. 1959), jego kolega z czasów szkolnych, od 30 lat jest policjantem w Göteborgu, a na dodatek pracował jako konsultant dla kilku znanych autorów kryminałów, postanowili obaj napisać własną powieść.

Medan staden sover to opowieść o Rebecce Calderoni, młodej pastorce z Jönköping, która zostaje poproszona o pomoc przez policję w sprawie o morderstwo. Poza samą zagadką kryminalną, powieść wzięła się również w rozważania natury moralnej, ponieważ pastorka musi przekonać osobę, która rozmawiała z nią podczas spowiedzi, do zgłoszenia sprawy na policję. Przy okazji czytelnicy mogą dowiedzieć się, że prawo w Szwecji zabrania uzyskiwania informacji od osób duchownych, w sytuacji, gdy informacje te były udzielone w czasie „rozmowy poufnej”. W takiej sytuacji pastor nie może zostać np. powołany na świadka.

W powieści przedstawiony jest też pozytywny obraz Kościoła Szwecji, z jego oddanymi wiernymi. W tle można zaobserwować szeroko zakrojoną działalność społeczną. Jest też pokazany obraz stopniowego powrotu do wiary policjanta, który chcąc porozmawiać z pastorką, przychodzi do kościoła w pierwszą niedzielę Adwentu. Współpraca między

¹⁶Tytuł można przełożyć jako *Zabójcza wiedza*, powieść nie wydana w języku polskim.

¹⁷*Kiedy miasto śpi*, powieść nie wydana w języku polskim.

policejantem a duchowną sprawia, że próbując zrozumieć jej punkt widzenia, siłą rzeczy zaczyna on przyjmować również argumenty natury teologicznej. A tych w powieści nie brakuje, ponieważ książka jest prześiąknięta chrześcijańskim spojrzeniem na człowieka. Bohaterka przez cały czas podkreśla, że zdolność czynienia dobra może pojawić się także u ludzi, którzy wcześniej dopuścili się zła, zaś zło może zamieszkać w tych najbardziej szanowanych i rozmodlonych.

Pastorka Rebeka również musi zmierzyć się z własnym mrokiem. Torgny Wirén przeszczepił jej własne wątpliwości z czasów studiów teologicznych, kiedy to przeżył duży kryzys wiary, po tym jak zetknął się z bardzo silną krytyką roli i znaczenia modlitwy. W przypadku pastorki chodzi o wypadek samochodowy, w którym zginął jej mąż. W rozmowie z zakonnicą, siostrą Isabelle, dochodzi do konfrontacji dwóch różnych wizji wiary.

– Nie wierzę w interweniującego Boga – zaczęła powoli Rebecca. – Takiego, który działa. To niemożliwe. Gdybym choć trochę otworzyła się na pomysł, że Bóg interweniuje, naszłyby mnie najstraszniejsze pytania: Dlaczego nic nie zrobił tamtej nocy? Dlaczego nie zatrzymał ciężarówki? Albo dlaczego po prostu nie pozwolił nam ruszyć pół minuty później? Istniało tysiące możliwości. Ale on nic nie zrobił! Dla mnie jest tylko jedna możliwa odpowiedź na to pytanie. Nic nie zrobił, bo nie mógł. Mój Bóg nie ingeruje w świat ludzi (...). Nie wiem, czy potrafisz to zrozumieć (...). Ale inaczej cały mój światopogląd by się zawalił. Gdyby Bóg mógł, ale nic nie zrobił. Wtedy Bóg nie byłby dobry, ponieważ dopuścił do tego wszystkiego. Nie mogę wierzyć w takiego Boga. Bóg, którego znam, nie interweniuje. On nie może tego zrobić.

Rebecca zmusiła się do wypowiedzenia słów, które pochodziły z głębi, z której ledwo zdawała sobie świadomość. Isabelle musiała to wyczuć, bo przez chwilę milczała. W końcu zatrzymała się i spojrzała poważnie na Rebece.

- Nie wiem, czy potrafisz to zrozumieć – powiedziała. – Ale dla mnie jest to dziwne, widzę Go dokładnie odwrotnie. Cały mój świat zawaliłby się, gdybym uwierzyła, że Bóg nie interweniuje. Gdybym zdała sobie sprawę, że Bóg nie działa w moim życiu. Nie mogę ani nie chcę wierzyć w takiego Boga¹⁸.

¹⁸T. Åhgren i T. Wirén, *Medan staden sover*, Bromma 2020, s. 124, przekład własny.

Innym przebojem literackim ostatnich lat jest Pastorka Viveca, bohaterka książek Annette Haaland (ur. 1966). Autorka, podobnie jak protagonistka serii, jest pastorką jednego z wolnych Kościołów, zaś jej bohaterka przewodniczy nowoczesnej kongregacji Wolnego Kościoła, rozwiązując jednocześnie kryminalne zagadki w Gamla Enskede, starej, willowej dzielnicy Sztokholmu.

Zakład Barbarottigo

Jeden z najciekawszych obrazów Boga w skandynawskich kryminałach pojawia się w serii powieści Håkana Nesslera (ur. 1950), o inspektorze Gunnarze Barbarottim. Szwedzki autor wpisuje – znane choćby z twórczości reżysera Ingmara Bergmana – zmagania o udowodnienie boskiego istnienia, w ramy tzw. *powieści policyjnych procedur*¹⁹.

Barbarotti nie jest typowym bohaterem skandynawskiego kryminału, chociaż trzeba przyznać, że jest przynajmniej policjantem i śledztwa prowadzi kierując się procedurami, obowiązującymi prawdziwych stróżów prawa. Szwedzkie imię i włoskie nazwisko już robią z niego kogoś troszkę innego, choćby ze względu na to, że od razu wiemy, że pochodzi on z mieszanego szwedzko-włoskiego związku. Być może słowo *związek* jest tu nieco na wyrost, ponieważ gdy Barbarotti przyszedł na świat, jego rodzice byli pewni tylko jednej rzeczy: że nie chcą mieć ze sobą nic wspólnego.

Okoliczności tego, w jaki sposób inspektor Barbarotti zawarł umowę z Bogiem, też były dość niezwykle. Policjanta opuściła żona. Samotne wieczory i bezsenne noce są oznaką utraty równowagi w spokojnym i przewidywalnym dotąd życiu. Przytoczymy tu dłuższy cytat z powieści *Człowiek bez psa*, z 2006 roku, pierwszej z serii książek o tym bohaterze.

(...) gdy Gunnara Barbarottiego zostawiła żona Helena – przed czterema laty – (...) zawarł on swoją umowę z Bogiem. Jej przedmiotem było istnienie tego drugiego. Gunnar Barbarotti miał bowiem świadomość swego własnego istnienia, a nawet jej bolesny nadmiar. Byli piętnaście lat po ślubie, mieli trójkę

¹⁹Powieść *policyjnych procedur* – podgatunek powieści kryminalnej, kładący nacisk na realistyczne odtworzenie szczegółów pracy policji.

dzieci i nagle odkrycie (...), że znalazł się w «kręgu niepotrzebnych», sprawiło, że zwątpił we wszystko. Istnienie lub nieistnienie Boga nie znajdowało się wprawdzie na szczycie listy – trafiły tam raczej pytania o sens dalszej harówki, o błędy, jakie popełnił, (...) o to, co do cholery miał począć w te wieczory, kiedy nie mógł zostawać dłużej w pracy, i czy czasem nie byłoby najlepiej, gdyby w ogóle zmienił pracę (...) Podczas jednej z szeregu bezsennych nocy, (...) w ponurym trzypokojowym mieszkaniu przy Baldersgatan w Kymlinge, zjawiał się Bóg.

Możliwe, że wywołał go sam Gunnar. Jako projekcję swojej umęczonej duszy, (...) jakkolwiek jednak sprawy by się miały, odbyli długą i owocną rozmowę, której wynikiem był wyżej wspomniany „deal”.

Istniało tak wiele nędznych dowodów na istnienie Boga, co do tego Gunnar Barbarotti i Nasz Pan byli całkowicie zgodni. Co rusz jakąś efemeryczną okoliczność czy teologiczną subtelność wykorzystywano jako pretekst do rozwiązania tak zwanego odwiecznego problemu. Anzelm. Kartezjusz. Tomasz z Akwinu. Gunnar poszukiwał – i Bóg zdawał się to całkowicie rozumieć – czegoś solidniejszego. Prostej i racjonalnej metody, która rozstrzygnęłaby kwestię raz na zawsze. Bóg dał do zrozumienia, że może to zająć trochę czasu; oczywiście, byle nie za długo – zasugerował Gunnar, który musiał brać pod uwagę ograniczoną długość życia. W końcu chciał się dowiedzieć, jak to naprawdę jest, dopóki jego ziemską wędrówka jeszcze trwała – Bóg zaś słuchał i przyjął nawet te warunki bez niepotrzebnych dyskusji.

W końcu – było już wtedy koło piątej rano i jedna z wezwanych przez szatana odsnieżarek zaczęła szorować asfalt pod oknem sypialni Gunnara Barbarottiego, aż szły iskry – zgodzili się co do modelu rozumowania. Gdyby Bóg rzeczywiście istniał, jego najwyższą powinnością winno być wysłuchiwanie modlitw nieszczęśliwych ludzi i spełnianie ich w takim stopniu, jaki uzna za odpowiedni. Niestosowne i egoistyczne życzenia miał oczywiście prawo od razu odrzucić. Gunnar Barbarotti nie mógł sobie przypomnieć, czy chociaż raz w życiu jego modlitwy zostały wysłuchane.

– Naprawdę? – odparł Bóg. – A ile modlitw skierowałeś do mnie z czystym i pełnym powagi sercem, ty agnostyczna kanalio?

Tego Barbarotti, wstyd przyznać, zbyt dobrze nie wiedział, ale, rzecz jasna,

nie mogło ich być tak strasznie dużo – no, ale (...) od dzisiaj był gotów dać temu wszystkiemu ucziwą szansę.

– All right – powiedział Bóg.

– We have a deal – odparł Gunnar, tak jakby ubogi język szwedzki nie był w stanie właściwie wyrazić czy pomieścić w sobie porozumienia tego kalibru.

Przedział czasowy ustalono na dziesięć lat. W tym okresie Gunnar Barbarotti będzie sprawdzał rzekome istnienie Pana, kierując do niego modlitwy tak często, jak będzie się to wydawało odpowiednie i uprawnione, a później – w specjalnie do tego celu założonym zeszycie – notował, czy zostały spełnione (...) ²⁰.

Jak widać układ z Bogiem stał się dla Barbarottiego kolejną procedurą, której będzie musiał przestrzegać w życiu, chcąc znaleźć odpowiedź na nurtujące go pytanie. Żeby jednak ona działała – podobnie jak ma to miejsce w przypadku policyjnych dochodzeń – należy ją nieco uszczegółowić. Dlatego też po jakimś czasie wprowadzony został zapis, uwzględniający zakres punktowy, zależny od tego jak bardzo prawdopodobne jest, że to, o co modli się komisarz, mogło się wydarzyć bez boskiej interwencji. Uszczegółowiona umowa prezentowała się następująco:

Po czasie Gunnar Barbarotti opracował (w porozumieniu, rzecz jasna, z Bogiem) system punktowy (...). Jeżeli modlitwa Gunnara nie zostawała wysłuchana, Bóg tracił zawsze jeden punkt, jeżeli zaś Nasz Pan jej wysłuchał, mógł dostać jeden, dwa, a nawet trzy punkty. (...) Rok po rozwodzie Bóg nie istniał. Udało mu się uskładać całe osiemnaście punktów przy aż trzydziestu dziewięciu na minusie, co dawało bilans ujemny w wysokości dwudziestu jeden punktów. W kolejnym roku poszło mu nieco lepiej, nastąpiła korekta i bilans podskoczył do minus piętnastu. Rok później opuścił się znowu do minus osiemnastu, jednak to w czasie czwartego – bieżącego – roku nastąpił zwrot. Już w maju Bóg nadrobił straty, a w połowie lipca istniał z zapasem sześciu punktów, notowanie to zostało jednak zniszczone przez deszczowy i pochmurny tydzień wakacji w Szkocji, zapalenie ucha oraz jesień naszpikowaną ciężką i niezbyt owocną policyjną robotą ²¹.

²⁰H. Nesser. *Człowiek bez psa*. Warszawa 2011, s. 139–140.

²¹Tamże, s. 141.

Inspektora Barbarottiego poznajemy 22 grudnia. Przez lata, które minęły od rozwodu, stosował on z byłą żoną zasadę, zgodnie z którą co roku Boże Narodzenie obchodzone było przez dzieci na przemian u jednego z nich. Albo Sara, mieszkająca z ojcem, jechała do mamy, albo Lars i Martin przyjeżdżali do niego. Jednak jesienią wydarzyły się dwie niefortunne rzeczy: Helenę porzucił jej nowy partner, a na dodatek jej ojciec, emerytowany górnik i stary komunista, dostał wylewu i jego ciało było z lewej strony sparaliżowane. W odruchu dobrej woli Barbarottii zgodził się spędzić z byłą żoną i dziećmi rodzinne święta u jej rodziców. Później przez cały czas tego żałował, nie wypadało mu jednak wycofywać się bez ważnego powodu. Stąd modlitwa, którą skierował wówczas do Pana:

O Panie, Ty, który obecnie nie za bardzo istniejesz, rzuć nam solidną kłodę pod nogi i nie dopuść do tej przekłętej podróży. Daruj mnie, daruj Sarze, pozwól nam spędzić spokojne święta tu, w naszym domu w Kymlinge, z homarem i makaronem, z Trivial Pursuit i kilkoma dobrymi książkami – i z pasterką, jeżeli wytrzymamy – zamiast tego żałosnego rodzinnego pogrzebu z siedmioma osobami w ciasnej, uszkodzonej przez mrozy, czteropokojowej willi, krytej eternitem, zamiast duchowej ciemności, zmrożonych relacji i wrednego starego komunisty z osłabioną lewą połową oraz jego zgębnionej żony. Zrób, co chcesz, o Panie, ale niech nikt przy tym nie dozna szkody ani wstydu, podpowiem tylko, że mógłbym się poślizgnąć na drodze i złamać sobie coś niewielkiego albo może mi spaść na głowę niezbyt duży sopel, tyle jestem gotów zrobić, ale Ty wiesz najlepiej, o Panie. Pociąg odjeżdża dwadzieścia pięć po pierwszej, czasu więc niewiele. Z góry dziękuję, jak wiesz, chodzi o trzy punkty, amen²².

O tym jak bardzo zależało Bogu Barbarottiego na odrobieniu strat, może świadczyć fakt, że odpowiednio wcześniej zadzwonił do niego przełożony, pytając, czy byłby skłonny zrezygnować ze świątecznego urlopu, w związku ze sprawą kryminalną, która później okazuje się osiłą całej powieści. Oprócz niego w grę wchodzi jeszcze koleżanka z pracy, która samodzielnie przygotowywała w tym czasie Święta dla całej wielkiej rodziny. Barbarottiemu nie wypadało więc odmówić. Na dodatek okazało

²²Tamże, s. 143.

się, że Sara, z którą inspektor miał jechać do byłych teściów, w nocy najwyraźniej się rozchorowała. Słowem: wyjazd trzeba było odwołać.

Tak wygląda sytuacja przedstawiona przez autora w pierwszej powieści z cyklu. Niedawno ukazał się jednak (również w Polsce) tom ósmy, zatytułowany *Szachy pod wulkanem*. W książce tej zakład nadal obowiązuje. Wspomniany tu już wcześniej pastor Jakob Tronêt tak pisze o relacji Barbarottiego z Bogiem:

Nesser nie poprzestaje na obrazie Boga jako firmy kurierskiej i modlitwy jako zamówienia. Bóg Nessera tak nie wygląda, chociaż Jego obraz w początkowych tomach Barbarottiego może się takim wydawać. Z biegiem czasu następuje zmiana, a zamówienia modlitewne stopniowo przeradzają się coraz bardziej w relację między Barbarottim a Bogiem. Nie jest jednak tak, że jego życie religijne staje się teologiczną bajką, w której z dnia na dzień wszystko staje się coraz lepsze²³.

Warto zauważyć, że Barbarotti zwrócił się do Boga w momencie, gdy świat zawalił mu się na głowę. I gdy coś takiego dzieje się po raz drugi – umiera Marianne, jego druga żona, z którą zdążył już sobie pouklądać życie – komisarz ponownie nie ucieka i nie traci zaufania.

Karambol

Seria o Barbarottim to nie jedyne powieści, w których Nesser podejmuje tematykę okołobiblijną. Przykładem może być powieść *Karambol* z 1999 roku, należąca do wcześniejszej serii, która jest jedną z najbardziej zagadkowych cykli w historii szwedzkiego kryminału. Ich akcja dziejących się w fikcyjnym mieście Maardam, w bliżej nieustalonym kraju – może być to zarówno Szwecja, Holandia, Polska jak i Niemcy. To rozmycie realiów wprowadza element uniwersalności, choć problematyka, jaką zajmuje się autor idealnie pasuje do atmosfery skandynawskiej powieści kryminalnej. Bohaterem serii jest Van Veeteren, w pierwszych powieściach szef policji, w kolejnych emeryt, wspierający dawnych kolegów. W *Karambolu* Nesser łamie jedną z podstawowych zasad powieści kryminalnej i pokazuje jak silna może być rola przypadku, który

²³J. Tronêt. *Gunnar Barbarottis Gud*. [dostęp: 12.12.2023]. 2021. URL: <https://www.dast.nu/artikel/gunnar-barbarottis-gud>, przekład własny.

prowadzi do zbrodni. Paradoksalnie za tą właśnie powieść autor otrzymał nagrodę Szklanego Klucza, przyznawaną dorocznie za najlepszą powieść kryminalną z krajów nordyckich.

W książce tej, podobnie jak w całej twórczości Nesslera, który sam deklaruje, że jest chrześcijaninem²⁴, odwołania biblijne pojawiają się dość często, choćby w dialogach, ukazując, że symboliczne myślenie, związane z wiarą, jest na tyle silne, że ma wpływ na codzienne prze-myślenia bohaterów. Jedna z takich scen, gdy policjanci przybywają na miejsce zbrodni, wygląda następująco:

Kiedy Reinhart i Moreno wsiadali do samochodu, zielony worek ze zwłokami kobiety wkładano do innego samochodu, żeby zawieźć je do Zakładu Medycyny Sądowej w Maardam. Nie pojawili się żadni gapie, nielicznym kierowcom, którzy przejeżdżali obok tego miejsca w tę zapomnianą przez Boga niedzielę, Joensuu lub Kellerman, albo obaj, nakazywali, że mają jechać dalej. Śnieg nadal padał. - Początek adwentu – powiedział Reinhart. – Dzisiaj jest pierwsza niedziela adwentu. Niezła oprawa. Powinno się zapalić świeczkę. Moreno przytaknęła. Pomyślała sobie, że znacznie bardziej pasowałaby Niedziela Wieczności, ale ta była przed tygodniem²⁵.

Nie jest to jednak wyznacznik dotyczący wiedzy przeciętnego szwedzkiego policjanta na temat religii. W powieści Henninga Mankella *Nim nadejdzie mróz*, technik policyjny Nyberg znajduje na miejscu zbrodni Biblię. Jego rozmowa z innymi policjantami prezentuje o wiele słabszy poziom wiedzy:

- Znalazłeś jakąś broń? Prawdopodobne narzędzie zbrodni?
- Nie, nic takiego. Ale ta Biblia, abstrahując od krwawych odcisków palców, jest trochę dziwna.
- Linda zbliżyła się jeszcze o krok. Wallander założył okulary.
- Księga Objawienia – mruknął Nyberg.
- Nie znam się na Biblii. Co jest w niej dziwnego?
- Nyberg skrzywił się, nie dał się jednak naciągnąć na wykład o Piśmie Świętym.
- A kto by się znał na Biblii? – powiedział. – W każdym razie Księga Objawie-

²⁴ Autor pochodzi z Kumli, miasta kojarzonego w Szwecji z dwoma rzeczami: największym więzieniem i sporą liczbą działających na niewielkim terenie wolnych Kościołów.

²⁵H. Nesser. *Karambol*. Warszawa 2014, s. 120.

nia to ważny rozdział, czy jak to się tam nazywa.

Spojrzał na Lindę.

– Wiesz może? Biblia ma rozdziały?

– Nie mam pojęcia – odparła, wzruszając ramionami.

– Widzisz? – znów zwrócił się do Wallandera. – Nawet młodzież nie wie. Ale jakkolwiek to się nazywa, ktoś nabazgrał coś między wierszami. Popatrz.

Wskazał palcem na jedną ze stron. Kurt przysunął sobie Biblię bliżej oczu.

– Widzę tylko jakieś szare szlaczki między linijkami – oznajmił.

Nyberg zawołał technika o nazwisku Rosén. Po chwili przyczłapał do nich mężczyzna ubłocony po pas. Niósł dużą lupę. Wallander spróbował ponownie.

– Tak, ktoś napisał coś między wierszami. Co tu jest napisane?

– Odcyfrowałem dwie linijki – odparł Nyberg. – Wygląda na to, że ten, kto to napisał, nie jest zadowolony z treści Biblii. Zdaje się, że próbował poprawić Słowo Boże.

Wallander zdjął okulary.

– Słowo Boże? Co ty znowu wygadujesz? Nie możesz mówić normalnie?

– Zdaje mi się, że Biblia to Słowo Boże, więc jak mam inaczej mówić? Moim zdaniem to ciekawe, że ktoś siedzi i poprawia jej tekst. Czy normalny człowiek zrobiłby coś takiego? Czy taki ktoś ma kontrolę nad swoim umysłem?

– A więc szaleniec – mruknął Wallander²⁶.

Komisarz Kurt Wallander i jego córka Linda, która właśnie ukończyła akademię policyjną, mają w tym tomie wytropić guru niebezpiecznej sekty, której korzenie tkwią w Gujanie Francuskiej. Jej przywódca jest jednym z nielicznych, którzy przeżyli masakrę w Jonestown, gdy z polecenia Jima Jonesa, przywódcy sekty Świątynia Ludu, 18 listopada 1978 roku, 909 mieszkańców miasta popełniło największe w czasach nowożytnych zbiorowe samobójstwo. Szwedzka Skania okazuje się dla uciekiniera dobrym miejscem do założenia nowej apokaliptycznej sekty, głoszącej oczyszczenie w duchu Biblii.

W powieści *Fałszywy trop* jeden z (nomen omen) tropów prowadzi Wallandera na wiejską parafię w Smedstorp. Drzwi otwiera mu kobieta.

Naprzeciwko niego stała blondynka w czerni, mocno umalowana, w butach na

²⁶H. Mankell. *Nim nadejdzie mróz*. Warszawa 2012, s. 143–144.

wysokich obcasach. Zdziwiła Wallandera jej koloratka. Wyciągnął rękę i się przywitał.

– Gunnel Nilsson – przedstawiła się. – Jestem proboszczem tutejszej parafii.

Wallander udał się za nią. Łatwiej bym to wszystko rozumiał, gdybym wchodził do nocnego klubu, przemknęło mu przez głowę. Proboszcze nie wyglądają tak, jak to sobie wyobrażałem²⁷.

Uroda pani proboszcz rzeczywiście musiała zrobić na policjancie spore wrażenie, ponieważ w kolejnych rozdziałach porównuje do niej co najmniej kilka kobiet. Jest to jednak najbardziej pozytywny obraz osoby wierzącej w całej serii. Tacy bohaterowie są czasem przez Mankella przedstawiani jako ludzie nie do końca odnajdujący się w rzeczywistym świecie, jak kobieta, która często wydzwaniała na policję. Przy jednej ze spraw kryminalnych policjanci tak komentują jej postawę:

– Dzwoniła Hulda Yngvesson z Vallby – poinformował na zakończenie. – Powiedziała, że to ręka niezadowolonego Boga wymierzyła cios.

– Ona zawsze dzwoni – westchnął Rydberg. – Nawet jak gdzieś chłopu zginie ciełą, to jest to kara niezadowolonego Boga.

– Umieściłem ją w pliku PW – wyjaśnił Martinsson. Atmosferę przygnębienia i zniechęcenia poprawił nieco śmiech, jaki tu i ówdzie dał się słyszeć, kiedy Martinsson rozszyfrował skrót PW jako Pomyleńcy i Wariaci²⁸.

Wallander korzysta też czasem z informatora, który zdaje się wiedzieć wszystko o przestępstwach popełnianych w Malmö, najbliższym dużym mieście. Pół dnia spędza on w pracy jako mechanik samochodowy, drugie pół w kościele. Jako że jest zaangażowany w działalność jednego z wolnych Kościołów, dwa banknoty stukoronowe, które Wallander płaci za informacje, trafiają na kościelną tacę.

Znacznie poważniej wygląda sprawa z powieści *Piąta kobieta*, w który punktem wyjścia jest masakra dokonana przez islamskich fundamentalistów w klasztorze w Algierii. Wprawdzie zabójstwami, które mają później miejsce w Szwecji kieruje motyw zemsty na mężczyznach używających przemocy wobec kobiet, bez podłoża religijnego, ale warto

²⁷H. Mankell. *Fałszywy trop*. Warszawa 2005, s. 111.

²⁸Tamże, s. 74

odnotować, że gdy w finale śledztwa wywiązuje się strzelanina, w której ranni zostają policjanci, czekający na karetkę Wallander „modlił się do Boga, w którego właściwie nie wierzył”²⁹.

Oprócz serii powieści o komisarzu Wallanderze, Mankell był też autorem i współautorem scenariuszy do większości odcinków serialu *Wallander*, w którym w tytułową rolę wcielił się Krister Henriksson. Były to nowe historie, opowiedziane w trzech sezonach. Akcja dwóch pierwszych toczy się pomiędzy powieściami *Nim nadejdzie mróz* z 2002 i *Niespokojny człowiek* z 2010 roku. Jeden z odcinków zatytułowany jest po prostu *Prästen* (czyli *Kapłan*³⁰), a tytułowy duchowny jest ofiarą zamachu. Okazuje się jednak, że w przypadku próby zabójstwa, które wygląda jak egzekucja z zimną krwią, chodzi przede wszystkim o pozamałżeński romans pastora. Nie będzie to więc przesadnie interesujący dla nas przypadek, ponieważ zbrodnia nie ma podłoża religijnego. Warto jednak zatrzymać się na chwilę przy pilocie całego serialu, czyli ekranizacji powieści *Nim nadejdzie mróz*. Wspomniana powyżej fabuła, zawiera scenę, w której w podpalonym kościele zostaje znaleziona zamordowana kobieta. W serialu ciało kobiety jest powieszona na linie, co dodaje temu wydarzeniu dramaturgii. Scenę kręcono w 2004 roku w Nowym Kościele w Maglarp, niedaleko Lundu. W 2007 roku kościół ten został zburzony. Jednak i tak filmowanie tej sceny w świątyni, wzbudziło ogromne kontrowersje. W liście otwartym do lokalnych mediów, zatytułowanym *Wallander bezczęści szwedzki kościół*, oburzony anonimowy bloger, podpisujący się jako Åskådaren, pisał:

Kiedy po raz pierwszy zobaczyłem Nowy Kościół w Maglarp w filmie „Wallander”, założyłem, nie znając fabuły tego filmu, że będzie on tylko ładnym tłem do następnej sceny. Ale wkrótce stało się jasne, że twórcy mieli o wiele bardziej mroczne zamiary, wkrótce zobaczyliśmy, że w sanktuarium zrealizowano istic szatański plan. Ponieważ ofiara z człowieka została pokazana w filmie „Wallander”, znaczy to, że nakręcono ją w NIE ZDESAKRALIZOWANYM szwedzkim kościele! Nowy Kościół w Maglarp był zatem ZAWSZE sanktuarium, podob-

²⁹H. Mankell. *Piąta kobieta*. Warszawa 2017, s. 337.

³⁰Szwedzkie słowo *präst* tłumaczy się zazwyczaj jako *kapłan*, *ksiądz*. Jest to zwyczajowa forma zwracania się do duchownych Kościoła Szwedzkiego, funkcjonujące również słowo *pastor* zastrzeżone jest raczej do bardziej oficjalnych form wypowiedzi.

nie jak wszystkie inne, należące do Kościoła Szwecji, był takim samym domem Bożym jak katedra w Uppsali!

(...) Kiedy zobaczyłem film „Wallander”, byłem oburzony, że wydano pozwolenie na zbezczeszczenie szwedzkiego kościoła – zdesakralizowanego lub nie – w taki sposób, do jakiego doszło. Trudno mi sobie wyobrazić, że szwedzki ksiądz zgodził się, by ekipa filmowa kręciła sceny szatańskich morderstw w jego kościele – tuż przed ołtarzem!³¹.

Taka granicząca z fanatyzmem postawa³² dobrze koresponduje z kolejną kryminalną historią, o której chcieliśmy opowiedzieć. To *Burza z krańców ziemi*, w drugim wydaniu opublikowana w Polsce jako *Burza słoneczna*, napisana w 2003 roku przez Åsę Larsson (ur. 1966).

Kościół Źródła Mocy

W Kirunie, na dalekiej północy Szwecji, zamordowany zostaje charyzmatyczny lider fundamentalistycznego Kościoła Źródła Mocy. Wiktor Strandgård, nazywany Rajskim Chłopcem, przeżył wcześniej wypadek samochodowy. Jego serce się zatrzymało, a jednak wrócił do życia, by następnie napisać książkę i założyć zbor. Cud na północnym krańcu Szwecji sprawił, że do miasta zaczęli ścierać pielgrzymi, pojawiło się też sporo pieniędzy.

Po śmierci Wiktora jego siostra Sanna prosi o pomoc przyjaciółkę z dzieciństwa, Rebekę Martinsson, odnoszącą sukcesy prawniczkę ze Sztokholmu. Rebecca odcięła się od surowego religijnego fundamentalizmu wspólnoty, w której się urodziła i liczyła na to, że nigdy nie wróci do Kiruny. Jednak decyduje się pomóc Sannie, co sprawia, że spotyka ludzi, których nigdy nie chciałaby spotkać ponownie. Okazuje się, że najbardziej zagorzali fundamentaliści z wolnych Kościołów w Kirunie przyłączyli się do nowego ruchu, a teraz na dodatek wszyscy oni są podejrzanymi w sprawie o brutalne morderstwo. Okazuje się, że im głębiej Rebeka i pracująca nad sprawą inspektor Anna Maria Melli zaczynają grzebać w sprawach zboru, tym bardziej oczywistym staje się, że za-

³¹ Åskådaren. *Wallander desekrerar Svenska Kyrkan*. [dostęp: 12.10.2023]. 2012. URL: <https://askadaren.wordpress.com/2012/07/16/wallander-desekrerar-svenska-kyrkan/>.

³²Inne wpisy na blogu są w podobnym tonie, sporo w nich teorii spiskowych i antyszczepionkowych.

mknięta społeczność kryje mroczne tajemnice, a chciwość, połączona z zaściankową mentalnością doprowadziły do zbrodni.

Autorka, sama również pochodząca z Kiruny, pokazuje zagrożenie, jakim mogą być w małych społecznościach ruchy religijne, prowadzone przez niewłaściwe osoby. Na potwierdzenie jej obaw nie trzeba było długo czekać. 10 stycznia 2004 roku dokonane zostało morderstwo, które zaszokowało opinię publiczną. Autentyczne zabójstwo, dokonane zostało w Knutby, niewielkiej miejscowości, niedaleko Uppsali³³. Ofiarą była Aleksandra Fossmo, druga żona pastora Helge Fossmo w lokalnym wolnym Kościele. Warto tu zaznaczyć, że do zboru należeli mieszkańcy osobnej kolonii domków jednorodzinnych, położonych na uboczu samego Knutby. Utrudniło to zarówno akcję ratunkową (na miejsce trzeba było dotrzeć helikopterem), jak i dochodzenie, ponieważ wspólnota była zamkniętą społecznością. Sprawczynią okazała się Sara Svenson, członkini zboru, będąca nianią dzieci pastora. Szybko wyszło na jaw, że pastor miał z nią romans i wykorzystywał metody manipulacji do nakłonięcia prostej dziewczyny (SMS-y od Boga z poleceniami, odzyskane mimo usunięcia) do zabójstwa. Sprawczyni została wkrótce ujęta, a na światło dzienne zaczęto wyciągać kolejne okoliczności zbrodni. Media zainteresowały się osobą przewodniczącej zboru, pastorki Åsą Waldau, która była również starszą siostrą ofiary. Jako że wewnątrz zboru nazywano ją Oblubienicą Chrystusa, pojawiły się podejrzenia, wiążące jej osobę z dramatem w Knutby. W rezultacie jednak pastorka uniknęła wówczas zarzutów, zbor działał nadal, a nawet przynosił spore dochody, ponieważ korzystając z rozgłosu Waldau napisała kilka książek, nagrywała również płyty z muzyką pop o podłożu religijnym a także otworzyła ośrodek spa w pobliskim Gränsta. Jednak zarzuty pojawiały się nadal i w 2018 roku zawieszono działanie zboru. Dopiero w 2020 roku udowodniono jej liczne przypadki mobbingu, łącznie z używaniem przemocy.

W głównym procesie skazano Sarę Svenson, jako winną zbrodni i pastora Fossmo, jako osobę, która do niej nakłaniała. Media spekulowały

³³Informacje na temat zabójstwa w Knutby przedstawiamy na podstawie książek Charlotte Essén, *Sektbarn. Ett reportage om de utvalda för paradiset* i Anny Lindman.

również, że wart byłoby się zainteresować okolicznościami śmierci jego pierwszej żony, która upadła w wannie. Sprawy jednak nie wznowiono. Obecnie oboje skazani są już na wolności, a Fossmo nadal twierdzi, że choć miał romans z morderczynią, to jednak nie on stał za tajemniczymi SMS-ami.

Zakończenie

Na zakończenie postanowiliśmy wspomnieć o książce tak szokującej, że nie mogła się ukazać w Polsce. Wydawnictwo Zakamarki, publikujące bardzo popularną wśród dzieci kryminalną serię Biuro detektywistyczne Lassego i Maji (liczącą obecnie ponad 30 tomów), zdecydowało, że nie wyda w naszym kraju części, zatytułowanej *Kyrkomysteriet* (*Tajemnice Kościoła*). Autorem serii jest Martin Widmark, jeden z najbardziej poczytnych współczesnych szwedzkich autorów książek dla dzieci i młodzieży. Seria o Lasse i Maji to jego najbardziej znane dzieło, które doczekało się już licznych adaptacji filmowych, telewizyjnych, a nawet scenicznych. We wspomnianym tu tomie para młodocianych detektywów wikła się zagadką zniknięcia wykonanego ze srebra biskupiego pastorału. Jako że lokalny ksiądz z Valleby odchodzi na emeryturę, w jego miejsce pojawia się młoda pastorka Fanny Winter. Jednak myliliby się ktoś, kto uznałby, że sam fakt pojawienia się kobiety-księdza wystarczająco wystraszył polskiego wydawcę. W związku ze zmianą proboszcza, w mieście pojawia się lokalna biskup, by odprawić uroczystą mszę³⁴; niestety, w związku z zaginięciem pastorału, nie ma mszy. Kobieta-biskup to jednak wciąż za mało. Natomiast szalę goryczy przelewa fakt, że nowa pastorka wykorzystała fakt, że zakochał się w niej miejscowy policjant, zrobiła z niego nieświadomego współnika w kradzieży pastorału, a na koniec chciała uciec ze zrabowanym skarbem. Oczywiście powstrzymują ją Lasse i Maja. . .

³⁴W Kościele Szwedzkim nie zrezygnowano z określeń takich jak *msza* (*mässa*) i *suma* (*högmässa*). Są to określone formy nabożeństw (*gudstjänst*), podczas których czytane jest Słowo Boże i udzielana jest komunია. Zgodnie z definicjami, przedstawionymi na oficjalnej stronie internetowej Svenska Kyrkan, różnią się one długością, a zwyczajowo również czasem odprawiania. Dlatego sumą nazywane jest zwykle niedzielne nabożeństwo główne, podczas gdy mszą, każde inne nabożeństwo z czytaniem i komunią (Svenska Kyrkan. *Olika former av gudstjänster*. [dostęp: 19.09.2024]. URL: <https://www.svenskakyrkan.se/gudstjanst/gudstjanstformer>).

Prawdziwą „tajemnicą Kościoła”, która pojawia się we wszystkich wymienionych powyżej książkach, jest to, że zarówno duchowni, jak i ludzie wierzący, to osoby zupełnie zwyczajne. Nie ma tu znaczenia, czy mówimy o krwawym kryminale, czy książce dla dzieci. To ludzie skłonni do dobrych uczynków, ale też tacy, którzy potrafią złądzić. Mimo tego, że mają w sobie wiarę, czasem wątpią, albo tworzą sobie własną wizję Boga, ponieważ teologiczne teorie nie zawsze wytrzymują starcie z codziennym życiem.

Z naszych własnych obserwacji, dotyczących Kościoła Szwecji, również wynika, że jest to instytucja stworzona przede wszystkim dla ludzi. Czasem przypomina bardziej organizację społeczną niż Dom Boży. Potwierdzenie tych przeczuć znaleźliśmy bez większego trudu w materiałach publikowanych na przywoływanej tu już kilkakrotnie oficjalnej stronie internetowej Kościoła. Z sekcji pytań i odpowiedzi dla osób, które chciałyby zostać oficjalnie członkami Kościoła Szwedzkiego, przystąpić do chrztu, konfirmacji lub wziąć ślub, dowiadujemy się, że można zostać członkiem Kościoła (przez chrzest), nawet jeżeli nie jest się osobą wierzącą. To samo dotyczy konfirmacji. Wprawdzie podkreśla się, że to dobry moment na to, żeby odnaleźć i zweryfikować swoje poglądy, wciąż jednak nie wymaga się wiary³⁵. O ile nietrudno zrozumieć otwarcie Kościoła na osoby poszukujące swojej religijnej tożsamości, to jednak sam duch takiego liberalnego spojrzenia na kwestię przynależności do wspólnoty religijnej odbiega nieco od prezentowanej choćby przez Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP zasady, opartej na *Wyznaniu Augsburskim*, z której jasno wynika, że Kościół to wspólnota ludzi wierzących³⁶. Zapewne jednak w tej formie najlepiej odpowiada na oczekiwania bardzo pragmatycznych Szwedów. Istnieje też inna możliwość. Być może akurat wtedy, gdy odwiedzamy szwedzkie kościoły, Panu Bogu gorzej idzie w zakładzie z inspektorem Barbarottim, dlatego jest tam jakby trochę mniej obecny.

³⁵Svenska Kyrkan. *Vanliga frågor och svar om konfirmationen*. [dostęp: 20.09.2024]. URL: <https://www.svenskakyrkan.se/oscars-forsamling/vanliga-fragor>.

³⁶L. Grane. *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luteranckiej*. Bielsko-Biała 2022, s. 83–92.

Bibliografia

- Åskådaren. *Wallander desekrerar Svenska Kyrkan*. [dostęp: 12.10.2023]. 2012. URL: <https://askadaren.wordpress.com/2012/07/16/wallander-desekrerar-svenska-kyrkan/>.
- Czubaj, M. *Etnolog w Mieście Grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne*. Gdańsk 2011.
- Gogońkiewicz, A. *Kronika niezapowiedzianego sukcesu*. [dostęp: 23.04.2024]. 2009. URL: <https://www.tygodnikprzeglad.pl/kronika-niezapowiedzianego-sukcesu>.
- Grane, L. *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luteranńskiej*. Bielsko-Biała 2022.
- Isacsson, C.-G. *Karl X Gustavs krig*. Stockholm 2015.
- Kildal, N. i Kuhnle, S. *Normative Foundations of the Welfare State. The Nordic Experience*. Florence 2005.
- Lutheran World Federation. *The Lutheran World Federation – 2019 Membership Figures*. 2020. URL: <http://lutheranworld.org/resources/document-lwf-membership-statistics-2019>.
- Łaszkiwicz, M. *Co za jedni ci Szwedziska? – stereotypowe widzenie Szweda w polszczyźnie potocznej i w polskiej kulturze ludowej*. „Adeptus. Pismo Humanistów”, nr. 2/2013, s. 18-30.
- Mankell, H. *Falszywy trop*. Warszawa 2005.
- *Nim nadejdzie mróz*. Warszawa 2012.
- *Piąta kobieta*. Warszawa 2017.
- *Piramida*. Warszawa 2011.
- Nesser, H. *Człowiek bez psa*. Warszawa 2011.
- *Karambol*. Warszawa 2014.
- Strzelecki, R. *Kategorie sakrologiczne w badaniach literackich i teatralnych*. [w:] *Dramat i teatr religijny. Wyróżniki i paradygmaty. W stulecie urodzin Profesor Ireny Sławińskiej*. W. Kaczmarek, J. Michalczuk (red.), Lublin 2014, s. 39-59.
- Svenska Kyrkan. *Döpta, konfirmerade, vigda och begravda enligt Svenska kyrkans ordning år 1970-2023*. [dostęp: 23.04.2024]. URL: <https://www.svenskakyrkan.se/filer/1374643/D%C3%B6pta,%20konfirmerade,vigda%20och%20begravda%20i%20Svenska%20kyrkan%201970-2023.pdf>.
- *Olika former av gudstjänster*. [dostęp: 19.09.2024]. URL: <https://www.svenskakyrkan.se/gudstjanst/gudstjanstformer>.
- *Svenska kyrkans medlemsutveckling år 1972-2023*. [dostęp: 23.04.2024]. URL: <https://www.svenskakyrkan.se/filer/1374643/Medlemmar%20i%20Svenska%20kyrkan%201972-2023.pdf>.
- *Vanliga frågor och svar om konfirmationen*. [dostęp: 20.09.2024]. URL: <https://www.svenskakyrkan.se/oscars-forsamling/vanliga-fragor>.
- Tronêt, J. *Gunnar Barbarottis Gud*. [dostęp: 12.12.2023]. 2021. URL: <https://www.dast.nu/artikel/gunnar-barbarottis-gud>.
- Walat, T. *Tajemnica szwedzkich kryminalów*. „Polityka” nr 26 (3065), s. 82, 2016.
- Willander, E. *Sveriges religiösa landskap. Samhörighet, tillhörighet och mångfald under 2000-talet*. Stockholm 2019.

Monika Samsel-Chojnacka (ur. 1977) – doktor nauk humanistycznych, wykładowca na Filologii szwedzkiej w Akademii ATENEUM w Gdańsku. Absolwentka Skandynawistyki na Uniwersytecie Gdańskim, dyplom doktora uzyskała na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Trzykrotna stypendystka Instytutu Szwedzkiego. Naukowo zajmuje się badaniem twórczości Ingmara Bergmana oraz skandynawskiej literatury kryminalnej.

Rafał Chojnacki (ur. 1977) — magister filologii polskiej, literaturoznawca, wykładowca na Filologii szwedzkiej w Akademii ATENEUM w Gdańsku. Absolwent Uniwersytetu Gdańskiego, uczestnik kursów językowych i kulturowych w szkole Hermods w Uppsali. Naukowo zajmuje się badaniem szwedzkiej literatury kryminalnej w Polsce.

Piotr Przybytek

ORCID 0000-0002-9835-8603

Paweł Przybytek

ORCID 0000-0003-4694-6670

Metafizyka a religia u Fryderyka Nietzschego. Kilka uwag (cz. I)

Streszczenie: Artykuł skupia się na niezwykle popularnej filozofii Fryderyka Nietzschego, analizowanej przez nas pod kątem powszechnie znanej koincydencyjnej niechęci tego myśliciela zarówno do religii (przede wszystkim chrześcijańskiej), jak i metafizyki. Jako że „religię” jak najbardziej łączy się z pojęciami „metafizyki” czy „transcendencji”, to nie powinna dziwić symultaniczna awersja do desygnatów tych pojęć. Trudniej jednak rozstrzygnąć które zacietrzewienie było pierwotne, a które pochodne, bo u badaczy można doszukać się odmiennych opinii. Odrzucenie bóstwa i metafizyki, afirmacja empirii i fenomenalizmu, a nawet widoczne w buddyzmie namiastki perspektywizmu sprawiły, iż Nietzsche przychylniej oceniał tę religię. Podobnie było z religią antycznych Greków, w której da się zauważyć brak metafizycznej dwoistości. Metafizyka decydowała jednak nie tylko o ocenie wystawianej przez Nietzschego poszczególnym zjawiskom (religiom czy nurtom filozoficznym w rodzaju platonizmu), ale także poglądom konkretnych ludzi, którzy odgrywali bardzo ważną rolę w jego życiu – takim jak Ryszard Wagner (pierwotnie mentor) czy Artur Schopenhauer (ulubiony mistrz).

Słowa kluczowe: słowa Fryderyk Nietzsche, metafizyka, religia, chrześcijaństwo, buddyzm, religia starożytnej Grecji, transcendencja, empiryzm, perspektywizm, platonizm, Artur Schopenhauer, Ryszard Wagner

Summary: Friedrich Nietzsche's metaphysics and religion. A few remarks (part I)

The article focuses on the extremely popular philosophy of Friedrich Nietzsche, analyzed by us in terms of the commonly known coincidental aversion of this thinker to both religion (primarily Christian) and metaphysics. Since „religion” is most def-

initely associated with the concepts of „metaphysics” or „transcendence”, the simultaneous aversion to the referents of these concepts should not come as a surprise. However, it is more difficult to decide which stubbornness was primary and which was derivative, because one can find different opinions among researchers. The rejection of divinity and metaphysics, the affirmation of empiricism and phenomenalism, and even the semblances of perspectivism visible in Buddhism made Nietzsche assess this religion more favorably. It was similar with the religion of the ancient Greeks, in which one can notice a lack of metaphysical duality. However, metaphysics determined not only Nietzsche’s assessment of individual phenomena (religions or philosophical trends such as Platonism), but also the views of specific people who played a very important role in his life – such as Richard Wagner (originally his mentor) or Arthur Schopenhauer (his favorite master).

Keywords: Friedrich Nietzsche, metaphysics, religion, Christianity, Buddhism, ancient Greek religion, transcendence, empiricism, perspectivism, Platonism, Arthur Schopenhauer, Richard Wagner

Osoba Fryderyka Nietzschego na tle epoki w kontekście religijnym

Wiek XIX to stulecie w którym otwarcie głoszono już ateizm. Filozoficzny ateizm XIX i XX wieku, wiążący religię z problemem alienacji wierzącego podmiotu bardzo często nawiązuje do nazwisk trzech twórców wielkich i niezwykle wpływowych ateistycznych koncepcji: Ludwika Feuerbacha, traktującego religię jako alienujący podmiot kult uwznioślonej istoty człowieka, Karola Marksa ze słynną formułą „religii jako opium ludu” oraz Fryderyka Nietzschego, głoszącego śmierć Boga¹. W innym układzie to Feuerbach zapoczątkował krytykę religii, a zaostrzyli dwaj pozostali wraz z Zygmuntem Freudem². Nietzschego, Marksa i Freuda określa się nawet zbiorczo mianem „trzech mistrzów podejrzeń”³. Tych dwóch pierwszych czyni się odpowiedzialnymi za ogrom

¹Tak J. Guja, *Wprowadzenie: ateizm filozoficzny – źródła, główne problemy i nurty*, [w:] *Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu*, J. Guja (red.), Kraków 2012, s. 8. Idea śmierci Boga mogła zostać zapożyczona przez Nietzschego ze zbioru Heinricha Heinego: „Historia filozofii i religii w Niemczech” z 1834 roku – podejrzewa tak R. Hayman, *Nietzsche. Głosy Nietzschego*, przekład [z ang.] J. Hołówka, Warszawa 1998, s. 8.

²J. Valentin, *Jacques Derrida: religia w stanie ciągłego niedookreślenia*, [w:] *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, tłum. L. Łysień, V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel (oprac.), Kraków 2008, s. 231.

³Np. H.M. Dober, *Walter Benjamin: przeobrażenia religii w świecie nowoczesnym*, [w:] *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, tłum. L. Łysień, V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel (oprac.),

zła jakiego doświadczyły całe społeczeństwa w wieku XX. To prawda: Adolf Hitler okazjonalnie powoływał się na Nietzschego, a Józef Stalin – na Marksa⁴. Lwu Trockiemu to się nawet marzyło, że: „Przeciętny człowiek będzie człowiekiem formatu Arystotelesa, Goethego, Marksa”⁵. Odpowiedzialności za ludobójstwa nie można co prawda zrzucić na propagującego racjonalizm „demistifikatora kondycji ludzkiej” Freuda⁶. Jednak i w jego przypadku krytyków nie brakuje⁷. A najmniej znany w Polsce Feuerbach wbrew swoim intencjom jest nawet doceniany przez myślicieli chrześcijańskich za wykazanie złudnego, iluzyjnego charakteru bóstw naturalnych, tworzonych od wieków przez ludzi. Wszak pod jego tłumaczenia mechanizmu genezy rozmaitych bóstw nie podpadać ma mimo wszystko chrześcijaństwo⁸.

Niechęć Friedricha Nietzschego do religii chrześcijańskiej jest powszechnie znana⁹, tak samo jak i jego niechęć do metafizyki. Co ciekawe, Helmut Gillner, właśnie w pojęciu „Boga” upatrywał jego najważniejszą

Kraków 2008, s. 105; T. Hüttenberger, *Paul Ricoeur: religia w horyzoncie światów wylaniających się z tekstów*, [w:] *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, tłum. L. Łysień, V. Drehsen, W. Gräß, B. Weyel (oprac.), Kraków 2008, s. 149; podobnie m. in.: Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i wprowadzenie S. Cichowicza; przeł. [z fr.] H. Bortnowska [cytowany esej: *Religia, ateizm, wiara*] i inni, Warszawa 1985, s. 31–32; K. Szocik, *Ludwig Feuerbach – twórca nowoczesnego ateizmu*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2010, R. 19, Nr 2 (74), s. 193.

⁴W. Izdebski, K. Łęcki, *Dogmaty i herezje*, Kraków 1992, s. 45–46.

⁵Cyt. za: Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, przełożył M. Chojnacki, Warszawa 2017, s. 20.

⁶Tak określił go choćby A. Sanders, *The short Oxford history of English literature*, Oxford – New York 2004, s. 573. Sam Freud zresztą często powoływał się na Nietzschego (zob. B. Bettelheim, *Freud i dusza ludzka*, przekł. z ang. i przedm. D. Danek, Warszawa 1994, s. 56; R. C. Solomon, *Filozofia emocji*, [w:] *Psychologia emocji*, M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), tłum. M. Kacmajor, Gdańsk 2005, s. 26).

⁷Począwszy od choćby Michaiła Bachtina – na ten temat zob. B. Żyłko, *Bachtin jako krytyk Freuda (O semiotycznej reinterpretacji psychoanalizy)*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1976, Nr 4-5 (28-29), s. 252 i n.

⁸Na ten temat z polskojęzycznej literatury zob. np.: K. Szocik, dz. cyt., s. 193 i n.; M. Pencuła, *Kłopoty z Feuerbachem*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2013, R. 22, Nr 1 (85), s. 137 i n.

⁹O znaczeniu tego filozofa w myśli chrześcijańskiej świadczyć mogą choćby słowa z homilii Jana Pawła II z 13 sierpnia 1991 r., wygłoszone w Krakowie: „Dla człowieka przy końcu XX stulecia program brzmi: «Żyjmy tak, jak gdyby Bóg nie istniał». Jednak jeśli Bóg nie istnieje, wszystko wolno – stwierdził już Dostojewski. Jesteśmy poza dobrem i złem – dopowiada Nietzsche. Kiedy wiek XX zbliża się ku końcowi, mamy za sobą doświadczenia aż nazbyt wymowne i straszliwe, które świadczą o tym, co w rzeczywistości oznacza ten nietzscheański program. Ku czemu idziemy, żyjąc tak, jakby Bóg nie istniał?” (cyt. za: G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001, s. 28). Przypomnijmy, że Nietzsche w „Tako rzecze Zaratustra” (1883) z wręcz chętną pewnością siebie pisał, iż „nie ma tego, o czym mówisz: ani diabła, ani piekła. Dusza trwa zemrze prędzej jeszcze niż twoje ciało, nie lękaj się zatem niczego” (cyt. za: M. Fajkowska, B. Szymura, *Barwy lęku – jak rozumieć i badać lęk*, [w:] *Lęk. Geneza, mechanizmy, funkcje*, M. Fajkowska, B. Szymura (red.), Warszawa 2009, s. 8).

przyczynę abominacji do wszystkich ontologii¹⁰. A przecież podejrzenia tego „świadka epoki”¹¹ wobec idei tamtego świata, „za-świata” (jak to go nazywał), najwidoczniej zawojowały całą metafizykę¹².

Słynne sformułowanie *Gott ist tot* po raz pierwszy pojawia się u Nietzschego w *Wiedzy radosnej*. Natomiast pierwsza wersja „śmierci Boga” znajduje się w *Wędrowcu i jego cieniu*. Występuje też w głównym dziele Nietzschego *Tako rzecze Zaratustra*. Idea śmierci Boga stała się bazą dla podstawowego konceptu filozofii Nietzschego – „przewartościowania wszystkich wartości” – z której wyrósł zarówno pomysł „nadczołowieka”, jak i „woli mocy”¹³. „Przewartościowanie wszystkich wartości” to nieustanne tworzenie wartości zgodnie z samym sobą, a nie poddawanie się uznanym i powszechnie obowiązującym zasadom narzuconym przez innych ludzi¹⁴. „Nadczołowiek” to człowiek przyszłości, dostojny, odważny, z wysokim stopniem świadomości i siłą nie ograniczoną względami dla słabszych i mniej odważnych¹⁵. Z kolei „wola mocy” określa rzeczywistość oraz działanie człowieka. Stanowi swoistą energię życiową (choć nie należy utożsamiać tego terminu z popędami), mogącą mieć różne stopnie. Dążenie do mocy – do zdobycia przewagi – jest najważniejszą

¹⁰H. Gillner, *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu*, Warszawa 1965, s. 153. Swoje podejrzenie oparł na takim jego aforyzmie: „Wydaje mi się ważne wyeliminowanie *wszechświata*, jedności, jakiegokolwiek siły, czegokolwiek, co bezwzględne; nie można by uniknąć uznania tego za najważniejszą instancję i ochrzczenia mianem «Boga». Należy rozbić ten wszechświat; stracić respekt przed nim; to, co oddajemy nieznannej całości, rewindykować na rzecz tego, co nasze, najbliższe” (cyt. za: tamże).

¹¹Takie określenie o nim pada w: A. Zbrzezny, *Lotna nowoczesność. Kultura materialna, kultura wirtualna, transkodowanie społeczeństwa i kapitalizm*, Kraków 2019, s. 270.

¹²Tak uważa A. Gesché, *Przeznaczenie*, przełożyła A. Kuryś, Poznań 2006, s. 105, 122.

¹³I. Malej, *Жизнь и смерть в кружении вечном. О метаморфозах czasu в творчестве Александра Блока*, [w:] *Czas w kulturze rosyjskiej. Время в русской культуре*, A. Dudek (red.), Kraków 2019, s. 490. Temat tłumaczenia tego zwrotu w polskojęzycznych publikacjach poruszają: M. Baranowska, *Śmierć Boga i historiozofia w polskim dyskursie naukowym*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 36, Nr 1, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, No 3607, Wrocław 2014, s. 62; M. Baranowska, P. Fiktus, *Państwo a religia w poglądach Fryderyka Nietzschego i Mikołaja Bierdiajewa: o religijnych aspektach władzy w świecie „martwego Boga” i kształtującego się systemu komunistycznego*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 36, Nr 2, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, No 3625, Wrocław 2014, s. 75.

¹⁴Za: Skrzydlewski P., Sagan M., *Dlaczego filozofowie mówią o absolucie? Materiał dydaktyczny z filozofii dla szkół ponadpodstawowych*, Warszawa 2022, s. 42, <https://ore.edu.pl/2022/12/materialy-dydaktyczne-z-filozofii/>, <https://ore.edu.pl/wp-content/plugins/download-attachments/includes/download.php?id=39165> [dostęp: 12.X.2024].

¹⁵Za: A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 543, „Doktryna postępu to doktryna Nietzschego o nadczołowieku: jednakże chrześcijanin powinien wierzyć, że trzeba stać się nie nadczołowiekiem, lecz człowiekiem nieśmiertelnym, czyli chrześcijaninem” – stwierdza M. de Unamuno, *Agonia chrześcijaństwa*, przełożył P. Rak, Kęty 2002, s. 71.

inspiracją ludzkości; „wola mocy” staje się dla Nietzschego kryterium wartościowania zjawisk; stanowi o twórczości – ujawnia się w tworzeniu ideałów i ich realizacji, a także w podjęciu trudu interpretacji – rozumienia świata¹⁶.

Problematyczność zawołania „śmierci Boga” w filozofii Nietzschego

Najbardziej interesującą nas „śmierć Boga” interpretuje się jako upadek świadomości religijnej, która w filozofii Nietzschego zostanie zastąpiona przez świadomość „nadczołowieka” – wyższego typu człowieka, obdarzonego wolą mocy i umiającego żyć autentycznie, nie powołując się na Boga. W tym kontekście ateizm jest postawą gloryfikującą siłę, niezależność, wolność człowieka, w przeciwieństwie do wiary, która jest oznaką słabości i negatywnej postawy wobec życia¹⁷. Już w dwudziestym wieku międzywojennym ksiądz Zygmunt Kozubski objaśniał, iż taki sąd byłby pozornie usprawiedliwiony zabarwieniem całego szeregu pism literatury chrześcijańskiej, zarówno starożytnej jak i średniowiecznej, które często przesadzały w opisie i objaśnieniu rad ewangelicznych. Kozubski napomina jednak, że chrześcijaństwo stale musiało staczać walkę z ubóstwieniem ciała (jawnym i tajnym), z grubym materializmem, datującym się od początku jego istnienia. Księgi zaś średniowieczne były przeważnie dziełami pisanymi przez zakonników i dla zakonników, nic więc dziwnego, że propagowały i zalecały życie ascetyczne¹⁸. „Kto – jak Nietzsche – uznaje tylko ciało i materję, ten nie dopatry się nigdy błogosławieństw etyki katolickiej; kto jednakże i ducha ludzkiego i ciało ma na względzie, jak również należyty tych dwóch sfer duchowej i zmysłowej stosunek, ten musi wyznać szczerze, zwłaszcza, jeśli porówna czasy starożytne i ich moralność z moralnością chrześcijańską, że ta ostaną ma jedynie moc i siłę «wychodowania» wyższego typu

¹⁶Za: M. Kuziak, *Fryderyk Nietzsche*, [w:] M. Kuziak, S. Rzepczyński, D. Sikorski, T. Sucharski, T. Tomasik, *Słownik myśli filozoficznej*, Warszawa – Bielsko-Biała 2008, s. 315.

¹⁷K. Stark, *Bogoczłowiecza antropologia Mikołaja Bierdiajewa wobec Nietzscheańskiego ateizmu*, [w:] *Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu*, J. Guja (red.), Kraków 2012, s. 141.

¹⁸Ks. Z. Kozubski, *Fryderyk Nietzsche i jego etyka. Studium moralno-apologetyczne*, Poznań – Warszawa – Wilno – Lublin 1924, s. 158.

«człowieka» przez odpowiednią kulturę i ducha i ciała¹⁹.

Dla Gianniego Vattimo potoczne rozumienie mocnego nietzscheańskiego stwierdzenia „Bóg umarł” jest błędne, gdyż uważa, że to wcale nie wyznanie ateizmu. Według niego Nietzsche nie twierdził, że Bóg nie istnieje. Nie mógłby tego powiedzieć, ponieważ byłoby to wygłoszenie prawdy absolutnej, identycznej z przyznaniem, że „Bóg istnieje”. Różny byłby tylko punkt widzenia. Tam, gdzie jest absolut, jest też zawsze metafizyka, czyli najwyższa zasada – dokładnie to, co – jak odkrył Nietzsche – stało się zbędne. „Bóg umarł” znaczy, że nie ma ostatecznego ugruntowania. Twierdzenie Nietzschego oznacza to samo, co jego wystąpienie przeciw metafizyce, czyli przeciw całej europejskiej tradycji filozoficznej od Parmenidesa, wierzącej w to, że istnieje ostateczne ugruntowanie rzeczywistości w formie obiektywnej struktury usytuowanej poza czasem i historią²⁰. Pogląd taki, odmienny od tradycyjnego spojrzenia (i słuszny czy nie?), ukazuje jednak wagę niechęci tego filozofa do metafizyki. Uwidacznia się ona także w jego relacjach z innymi znanymi ludźmi.

Relacje Nietzschego z Arturem Schopenhauerem i Ryszardem Wagnerem ujęte przez pryzmat jego ustosunkowania do metafizyki

Nietzsche tworzył swoje koncepcje w oderwaniu od tradycji²¹, choć zauważa się u niego jej ślady. Wskazuje się zwłaszcza na Artura Schopenhauera – pierwszego mistrza Nietzschego, który zainspirował go swoją koncepcją pesymizmu, irracjonalizmem i woluntaryzmem²². Jednak bohater naszego artykułu odrzucił pesymizm, a do tego jeszcze jego teorię współczucia²³. W czym jednak miała ujawniać się zasadnicza odmienność między obydwoma filozofami? Otóż: „Najgłębsza różnica między Nietzschem a Schopenhauerem – stwierdza Reginald John

¹⁹Przestrzega Kozubski tamże, s. 168.

²⁰G. Vattimo, *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*, przełożyła K. Kasia, P. Paterlini *Antologie* (wstęp), Warszawa 2011, s. 24.

²¹S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2001, s. 333.

²²M. Kuziak, dz. cyt., s. 316–317.

²³M. Moryń, *Nietzsche Friedrich*, [w:] *Słownik filozofów. Filozofia powszechna*, B. Andrzejewski (red.), Poznań 1995, s. 163.

Hollingdale – polega na tym, że dojrzała filozofia Nietzschego nie ma charakteru metafizycznego, ale materialistyczny, a jego wola mocy jest indukcją z danych spostrzeżeniowych, a nie postulatem metafizycznym, tak jak wola życia u Schopenhauera”²⁴. Oddajmy wreszcie głos samemu Nietzschemu:

„Mglisti i świat zaciemniający filozofowie, a więc wszyscy metafizycy drobniejszego i grubszego kalibru, dostają bólu oczu, uszu i zębów, skoro zaczynają podejrzewać, że jest coś prawdy w twierdzeniu, iż odtąd cała filozofia należy do dziedziny historii. Dla ich bólu, można im przebaczyć, że tego, kto tak mówi, obrzucają kamieniami i błotem: lecz przez to sama teoria na pewien czas stać się może brudną i mizerną i stracić na swym wpływie. [...] Ukryty węzełek metafizyków. – Nikomu z tych, którzy z taką fanfaronadą rozprawiają o naukowości swojej metafizyki, nie należy zgoła odpowiadać; wystarczy pomacać węzełek, który ukrywają za plecami z pewnego rodzaju obawą, jeśli się uda go rozwiązać, wtedy ku ich zawstydzeniu ukazują się na światło dzienne rezultaty naukowości: milutki Bóg kochany, przyjemna nieśmiertelność, czasami trochę spirytyzmu, a w każdym razie cała kupa nędzy biednego grzesznika i pycha faryzeusza. [...] Schopenhauer, którego wielkie znawstwo rzeczy ludzkich i arcy-ludzkich, pierwotny zmysł faktyczny niemało ucierpiał od pstrokatej skóry leopardziej jegoż metafizyki (tę trzeba z niego ściągnąć, żeby pod nią odkryć prawdziwy geniusz moralisty), Schopenhauer czyni doskonałą różnicę, przez którą ma więcej słuszności, niż to sobie sam przyznaje: «wniknięcie w ścisłą konieczność postępów ludzkich jest linią graniczną, oddzielającą głowy filozoficzne od innych»”²⁵.

Dlatego – tłumaczy z kolei kategorycznie Mirosław Żelazny, który przechodzi do następnego znanego konfliktu bohatera naszego artykułu:

„autor *Świata jako woli i wyobrażenia*, to przede wszystkim metafizyk, przekonany, że udało mu się dotrzeć do kantowskiej «rzeczy samej w sobie». Młody Nietzsche nigdy takim metafizykiem nie był. Nie jest to już problem natury czyisto filologicznej, sprowadzający się do rozważań, czy w jego pismach pojawia się

²⁴R. J. Hollingdale, *Nietzsche*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2001, s. 85. Z argumentacją tego filozofa za przydatnością metafizyki można zapoznać się w: A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, T. II, przełożył i komentarzem opatrzył J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 246 i n.

²⁵F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, przekł. K. Drzewiecki, Kraków 2010, s. 15–16, 24–25.

termin «rzecz sama w sobie» lub jakieś równoważne mu zwroty, np. «przyłożenie ucha do komory sercowej świata» itp. Nie jest również istotne, że sam autor używa w *Narodzinach tragedii* terminu «metafizyka» w znaczeniu pozytywnym. Termin ten posiada tu zupełnie inny sens aniżeli w systemie Schopenhauera, w przeciwnym bowiem razie jaką wartość miałaby proponowana przez Nietzschego filozofia mitu? [...] Konfrontacja Schopenhauera i młodego Nietzschego to konfrontacja dwóch przeciwstawnych sobie projektów światopoglądowych: metafizycznego i mitycznego. Nie może tu być mowy o żadnym kompromisie; tam, gdzie wybiera się jeden, nie ma miejsca na drugi. W jaki bowiem sposób, zdaniem Nietzschego, Sofokles, Sokrates, a później ostatecznie myśliciele chrześcijańscy do prowadzili do śmierci tragedii klasycznej? Poprzez żądanie «pewniejszego» wytłumaczenia, założenia, że ostateczny sens ludzkiego bytu leży w absolicie, w nieosiągalnej dla ludzkiego rozumu transcendencji²⁶.

A przecież inny niemiecki filozof i teolog (protestancki) Alexander Gottlieb Baumgarten przekonywał w swojej *Metafizyce* (najpopularniejszym podręczniku do wykładów z filozofii na niemieckich uniwersytetach w drugiej połowie XVIII wieku), iż Bóg jest „prawdą transcendentną”²⁷.

Wizja sztuki, którą reprezentował Wagner, stanowiła formę celu transcendentnego wobec wyznaczonych jego dekadencją granic własnych możliwości twórczych²⁸. „Rezygnacja z kompromisu na rzecz Schopenhauerowskiej metafizyki woli – konkluduje Żelazny – oznaczała dla autora *Narodzin tragedii* również koniec przyjaźni z Wagnerem”²⁹. Ryszard Wagner to kolejny wielki człowiek, od którego – po początkowej przychylności³⁰ – odsuwa się niemiecki myśliciel. Nietzsche zaczyna w konsekwencji atakować Wagnera za niezrozumienie istoty muzyki. Kończy się jego zaufanie do akademickiej filologii jako „neutralnej” dys-

²⁶M. Żelazny, *Źródłowy sens pojęcia estetyka. Rozprawy z historii estetyki niemieckiej*, Toruń 1994, s. 140–141.

²⁷A. G. Baumgarten, *Metafizyka*, przełożył z łaciny i opracował J. Surzyn, Kęty 2012, s. 295.

²⁸M. Rolka, *Romantyczność i tragiczność. O przygodach sztuki w filozofii Fryderyka Nietzschego*, [w:] *Nietzsche i romantyzm*, M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki (red.), Wrocław 2013, s. 194.

²⁹M. Żelazny, dz. cyt., s. 142.

³⁰Na temat początków tej znajomości w polskojęzycznej literaturze zob. M. Choczaj, *Tribschen – początki burzliwej przyjaźni. Nietzsche vs. Wagner*, „Images. The International Journal of European Film, Performing Arts and Audiovisual Communication” 2011, T. 8, Nr 15–16, s. 210 i n.

cypliny naukowej, kończy panowanie pesymizmu³¹. Krytyka kompozytora sprawiły, iż odcięło się od niego wielu jego dotychczasowych przyjaciół i znajomych³², a on sam odtąd stronił od zawierania jakimkolwiek autorytetom³³. Prawdopodobnie latem 1877 roku notuje: „Czytelnikom moich wcześniejszych pism chciałbym wyraźnie oświadczyć, że porzuciłem dominujące tam poglądy metafizyczno-artystyczne: są one przyjemne, ale nie do utrzymania“³⁴. Michał P. Markowski stwierdza:

„Tu rodzi się Nietzsche antymetafizyczny: pochwała «tego, co na pierwszym planie, na powierzchni», tego, «co posiada barwę, skórę i pozór», wymierzona jest wyraźnie przeciwko platonizmowi, tak jak rozumiał go sam Nietzsche: filozofii, która odrzucając świadectwa zmysłów, zakorzenionych w zmiennym świecie pozorów, prawdziwe poznanie łączy jedynie ze światem ponadzmysłowym, idealnym, niezmiennym i trudno dostępnym”³⁵.

Celowość metafizyki jest przedmiotem kontrowersji także współcześnie.

„Rozprawianie o metafizyce – pisze Stanisław Gromadzki – wymaga podania definicji samej metafizyki. Termin ten jest wieloznaczny. Nietzsche mówi o niej w kilku znaczących kontekstach. Zasadniczo rozumie ją jako dualistyczne ujęcie świata, zakładające, że poza tym światem istnieje jeszcze «inny świat», «świat prawdziwy», ten, który jest gwarantem prawdy i sensu, i ze względu na który osądza się «ten świat» – świat pozoru i kłamstwa. Takie widzenie świata poddaje krytyce, co znajduje wyraz m.in. w znanej paraboli «W jaki sposób ‘świat prawdziwy’ stał się w końcu baśnią»”³⁶.

Inna definicja metafizyki brzmi tak:

„Obecnie nazwą tą obejmuje się wszelkie rozważania takich kwestii dotyczących rzeczywistości, które wykraczają poza granice zagadnień możliwych do

³¹M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997, s. 83. Pesymizm, jak pamiętamy, był ważnym składnikiem nie tylko twórczości Wagnera, ale także filozofii Schopenhauera (tą uznawaną za pewnik myśl powtarza choćby J. Wojnicka, *Prorocy, kapłani, rewolucjoniści. Szkice z historii kina rosyjskiego*, Kraków 2019, s. 182–183, 236, 387; też, *Dzieci XX Zjazdu. Film w kulturze sowieckiej lat 1956–1968*, Kraków 2012, s. 363).

³²R. J. Hollingdale, dz. cyt., s. 132.

³³M. Rolka, *Romantyczność i tragiczność...*, s. 199.

³⁴Cyt. za: M. P. Markowski, dz. cyt., s. 82.

³⁵Tamże, s. 83.

³⁶S. Gromadzki, *Jak czytać i rozumieć Nietzschego. Prolegomena filozoficzne*, „Nowa Krytyka” 2003, Nr 15, s. 84.

badania metodami naukowymi. Prowadzi to oczywiście do sporu, czy tego rodzaju kwestie w ogóle istnieją, czy też każdą rozprawę metafizyczną należy, jak to powiedział Hume, «wrzucić w ogień, albowiem nie może zawierać nic prócz sofisterei i złudzeń» (*Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, rozdz. XII). Tradycyjnie wspomniane kwestie obejmują zagadnienie umysłu i ciała, substancji i przypadłości, zdarzeń, przyczynowości oraz sprawę kategorii rzeczy istniejących (zob. ontologia). Metafizykę nieustannie krytykuje się z tej racji, że każde z tych zagadnień daje się dobrze postawić o tyle tylko, o ile można doń zastosować zwykle metody nauki. Wrogość wobec metafizyki była jednym z wiodących motywów pozytywizmu logicznego i w różnych odmianach utrzymuje się nadal w naukowym naturalizmie, rozwijanym przez myślicieli pokroju Quine'a. W rezultacie metafizyka stara się skupić uwagę na założeniach myślenia w ogóle, ale i w tym obszarze wszelkie domniemanie, że istnieje jeden bezczasowy i konieczny sposób myślenia, spotykają się z ostrą krytyką³⁷.

Obie definicja wręcz podważają sensowność metafizyki. Ale odmienne zdanie na ten temat ma np. Bogdan Baran, gdy pisze:

„Załatwić się z kwestą metafizyki jest na pozór łatwo. Wystarczy powiedzieć, że metafizyka to dziedzina nie uzasadnionych empirycznie hipotez w rodzaju substancji, podmiotu, rzeczy, rzeczy samej w sobie, duszy, woli, idei itd. Wystarczy więc zając stanowisko empiryzmu. Metafizyka wraca jednak przynajmniej jako problem, gdy uznać krytykę samego empiryzmu, jego niewystarczalność do wyprowadzenia zeń choćby prostych kategorii, takich jak przyczyna, skutek, substancja, tożsamość rzeczy. Odrzuciwszy metafizyczne założenia o ich istnieniu, a uznając zarazem jakąś ich obecność, wkraczamy na teren krytyki metafizyki – namysłu nad naturą pojęć metafizycznych. Taką krytykę uprawiał Kant, a za nim idealizm niemiecki“³⁸.

Perspektywizm u Nietzschego

Nietzsche uważał, że religia chrześcijańska reprezentuje typ zmierzającego życia, które dzięki podszeptom reaktywnych sił utrzymuje w istnieniu całą kulturę europejską³⁹. W pierwszym rzędzie mówi o me-

³⁷S. Blackburn, *Metafizyka*, [w:] *Oksfordzki słownik filozoficzny*, J. Woleński (red. nauk.), z ang. przetłumaczył M. Szczubiałka, Warszawa 1998.

³⁸B. Baran, *Postnietzsche*, Kraków 1997, s. 83.

³⁹M. Rolka, *Wielki Inkwizytor, czyli człowiek po śmierci Boga*, [w:] *Ateizm w kulturze Zachodu*

tafizyce w związku z myśleniem religijnym, wręcz traktuje ją jako pewną późniejszą formę religii. Według Nietzschego metafizyka i religia wysuwają te same roszczenia do absolutnej prawdy swoich dogmatów. Jego zdaniem nie sposób rzetelnie uzasadnić tych pretensji. Występując przeciw Schopenhauerowi, utrzymuje, że potrzeba metafizyczna nie jest źródłem religii, lecz przeciwnie, to dopiero pod władzą myślenia religijnego przyzwyczajono się do wyobrażania sobie „innego świata”. Gdy zniszczono religię, powstała nieznośna pustka, która zrodziła potrzebę metafizyczną. „Inny świat” przestał już być światem religijnym, a za to stał się światem metafizycznym. Wcześniej, w zamierzchłych czasach, „inny świat” – według Nietzschego – nie był wytwarzany za sprawą jakiejś potrzeby czy popędu, lecz stanowił błąd w wykładzie określonych procesów naturalnych. Wraz z upadkiem religii nastąpiłoby „przewyciężenie metafizyki”. Takie „przewyciężenie” jest – w języku Nietzschego – równoznaczne z uwolnieniem od „przesądów religijnych”⁴⁰.

Z krytyką religii i metafizyki łączy się ściśle krytyka platonizmu. Otóż zdaniem Nietzschego platonizm i chrześcijaństwo ściśle do siebie przynależą i to one ukonstytuowały dzieje Zachodu⁴¹. A wraz z pojęciem „idei” Platon wprowadza określone wartościowanie, które staje się wzorcowe dla całej metafizyki Zachodu. Świat człowieka zostaje tym samym ostatecznie podzielony – „idea” ma charakter intelligibilny, który zamyka zmysłom drogę do poznania, stającego się wyłącznie domeną rozumu. Jednocześnie ta apriorycznie dostępna droga rzeczywistości stanowi niedościgniony wzór, dla którego to, co empiryczne, okazuje się niedoskonałym efektem naśladowania⁴². Nietzsche proponuje inną drogę, zgodną z duchem swojego stulecia, w którym obok wielkich przemian społeczno-politycznych⁴³ oraz zastępowania cywilizacji rustykalnej przemysłową⁴⁴ triumfowało przeświadczenie o wartości i potędze

i Wschodu, J. Guja (red.), Kraków 2012, s. 125; też, *Hermeneutyka mitu dionizyjskiego w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014, s. 161.

⁴⁰S. Blackburn, dz. cyt., s. 233.

⁴¹W. Müller-Lauter, *Fryderyk Nietzsche: logika nihilizmu*, przeł. S. Gromadzki, „Nowa Krytyka” 2003, Nr 15, s. 302; M. Rolka, *Wielki Inkwizytor...*, s. 125.

⁴²M. Rolka, *Wielki Inkwizytor...*, s. 125.

⁴³A. Chadzinikolau, *Literatura nowogrecka w przekładach polskich*, Poznań 2003, s. 10.

⁴⁴P. Bunar, „O moralne i materialne podniesienie ludu”. *Narodziny nowoczesnego społeczeństwa w Szerzynchach, wsi galicyjskiej, na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] *Krajobraz i dziedzictwo kul-*

doświadczenia⁴⁵. Uważa się, iż jego koncepcja operowała pojęciem wyłącznie jednego typu relacji podmiotu ze światem, to znaczy podmiotu posiadającego reprezentacje rzeczywistości⁴⁶.

Według Nietzschego platonizm, a następnie chrześcijaństwo, z całą ich metafizycznością, zakłamały rzeczywistość, dokonały swego „gwałtu” na tym, co istnieje, poniżyły życie. Cała jego krytyka skierowana jest zatem w ich stronę. Nietzsche wskazuje, że platońska interpretacja o istnieniu prawdziwego świata jest w gruncie rzeczy ucieczką od rzeczywistości, przykładem wycofania się, braku walki, zwycięstwa cech reaktywnych. Tak samo jest w przypadku chrześcijaństwa, gdzie moralność, zasady, wzorce osobowe są jedynie tym, co niszczy życie, ogranicza je, nie pozwala człowiekowi tworzyć, rozwijać się, przezwyciężać. Podobnie metafizyka, która przez swoją wiarę w jakiś uniwersalny sens rzeczywistości w byt, który jest prawdą, dobrem i pięknem, zakłamuje życie. Z platońsko–chrześcijańsko–metafizycznej wizji rodzi się nihilizm⁴⁷. A Nietzsche był wielkim wrogiem nihilizmu, co wyraźnie widać w jego filozofii wolności⁴⁸. Dla niego nihilizm był upadkiem i ostatecznym kresem kultury europejskiej w znanej nam postaci. Nihilizm to odwartościowanie najwyższych wartości, a te skrywają wartościującą wykładnię bytu właściwą metafizyce, czyli dokonaną w perspektywie moralnej. Jeśli tak jest, to nihilizm wyłania się z dotychczasowej metafizyki, a upadek wartości oznacza rozpad podstawowych charakterystyk bytu jako takiego⁴⁹. Dla Nietzschego nihilizm to poszukiwanie tego, co wartościowe poza realną rzeczywistością, w jakimś innym świecie, którego nie ma. Gdy w myśl platońsko–chrześcijańsko–metafizycznego dualizmu obok systemu wartości świata prawdziwego (aprobowanego)

turowe Europy. Sacrum-profanum. Prace ofiarowane księdzu prof. dr hab. Józefowi Mareckiemu, L. Rotter, A. Giza (red.), Kraków 2017, s. 563.

⁴⁵J. Kolbuszewska, *Tadeusz Korzon (1839–1918). Między codziennością, nauką a służbą narodową*, Łódź 2011, s. 78.

⁴⁶T. Sawczuk, *Pragmatyczny liberalizm. Richard Rorty i filozofia demokracji*, Warszawa 2022, s. 155.

⁴⁷S. Warzyński, *Porzucony świat. Postmodernizm Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Kraków 2012, s. 90–91.

⁴⁸Stwierdza to: H. Buczyńska-Garewicz, *Dwa wykłady o Jaspersie*, Warszawa 2005, s. 12; podobnie A. Biela, *Psychologia oczami filozofów. Klasyczna koncepcja nauki u podstaw statusu metodologicznego psychologii*, Lublin 2019, s. 188.

⁴⁹W. Morszczyński, *Nihilistyczna destrukcja myśli wartościującej. Heideggera interpretacja filozofii Nietzschego*, Katowice 1992, s. 8–9.

stawia się rzeczywistą ludzką działalność, świat pozorny, który nie zasługuje na aprobatę. Tu właśnie Nietzsche dostrzega wielkie zakłamanie polegające na tym, że to, co jest rzekomo prawdziwe, jest w istocie pozorem i fałszem. Takim sposobem metafizyczne wyobrażenia niszczą autentyczne doświadczenie „życia”. Jego miejsce zajmuje świat, którego nie ma, „życie”, którego nie ma. Dlatego zdaniem Nietzschego należy skończyć z mówieniem o jakimś metafizycznym fundamencie, metafizycznej podstawie istnienia. Cała filozofia przed Nietzsem była według niego zbudowana na kłamstwie. Dlatego trzeba zacząć wszystko od nowa i dokonać nowego, nietzscheańskiego, przewrotu, polegającego na przewartościowaniu wszystkich wartości. Trzeba uczynić życie „nagim”, bez żadnych dookreśleń, wolnym od wszelkich przymusów, determinacji, zakłamań, „podkopywania”, racjonalizowania, teoretyzowania, „przeczenia”, „zepsucia”. Trzeba na nowo życie uczynić jedynym kryterium prawdziwości, dobroci, sprawiedliwości. Temu służy jego filozofia mówienia „tak” życiu, afirmowaniu życia, zgody na jego nonsensowność, bezcelowość. W filozofii nietzscheańskiej nie chodzi więc o miłowanie mądrości, poznawanie, poszukiwanie prawdy, ale o rozwijanie życia, o jego absolutną afirmację⁵⁰. Życie to najważniejsze zjawisko, świadomość zaś jest jedynie na jego usługach. Takie nietzscheańskie przeskalowanie tradycyjnych, oświeceniowych wektorów powodowało, że świadomość i samoświadomość musiały ustąpić z uprzywilejowanej pozycji, a pojęcia takie jak „umysł”, „dusza” czy „ciało” miały być jedynie lingwistycznymi strategiami odnoszenia się do różnych aspektów ludzkiego bytu⁵¹. Krzysztof Michalski słowa Nietzschego: „Możemy pojąć tylko świat, który sami zrobiliśmy” tłumaczy w ten sposób, iż wiedzy, poznania nie da się oddzielić od afirmacji życia, co znaczy iż wiedzy nie da się oddzielić od działania. Jeśli nasze poznanie komunikuje nam coś istotnego o świecie, to dzieje się tak tylko dzięki temu, że żyjemy tak a nie inaczej. Wiedza wyrwana z tego swego elementu, z życia, świadomości, myśl pozostawiona samej sobie byłaby całkowicie głupia, pozbawiona

⁵⁰S. Warzyński, dz. cyt., s. 91, 89.

⁵¹Tak R. Sendyka (*Od kultury ja do kultury siebie. O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*, Kraków 2015, s. 83), która upraszczając, stwierdza iż można powiedzieć, że nie istnieje racjonalna, „myśląca rzecz”.

orientacji, ślepa. To życie otwiera świat, daje nam wiedzę, a patologia życia jest zarazem patologią wiedzy (rodzajem głupoty). Wiedzę pojęciową da się zrozumieć jedynie jako reakcję na sytuację stworzoną przez życie. Pozostawione sobie samym pojęcia są głupie, świadomość, wiedza pojęciowa, są wtórne – sięgają tylko tak daleko, jak daleko poniesie je życie, z którego się biorą. Świat wychodzi na jaw tylko interpretowany przez nasze działanie, tylko w ich perspektywie, tylko jako zbiór „wartości”; tylko z punktu widzenia uczestnika, nie obserwatora. Nietzsche chce zmienić ludzką wrażliwość, wyzwolić ją od krępujących pojęciowych fikcji. Strategia ta ma na celu przewyciężenie nihilizmu, przewartościowanie wszystkich wartości. Nihilizm jako proces dziejowy to nie tylko historia zmierzchu tradycyjnych wartości – to także droga do wyzwolenia od nich, wyzwolenia, które inaczej nie jest możliwe. Negatywne zjawiska, takie jak upadek, degeneracja, agresywność, destrukcja są zdaniem Nietzschego w takim samym stopniu pozytywnymi zjawiskami życia, jak jego wzrost i rozkwit. Przewartościowanie wszystkich wartości i przewyciężenie nihilizmu nie jest negacją negacji, nie polega na usunięciu negatywności ze świata, bo negatywność jest tego świata nieusuwalnym elementem. Afirmacja momentu, jakim jest życie, polega na bezwarunkowej afirmacji samego siebie, afirmacji, która obejmuje też agresywność, destrukcję, negatywność. Dla Nietzschego „prawda” czy „świat sam w sobie” to fikcje. Pisze on: „Próbujemy eksperymentu z prawdą! Być może oznaczać to będzie zagładę ludzkości! A niech tam, do dzieła”⁵².

Metafizyka oprócz poznawczego realizmu wyznaje poznawczy optymizm, przekonanie, że człowiek jest w stanie „ten oto” świat poznać. Co więcej, że to poznanie ma charakter adekwacji, że świat odzwierciedla. Nie ma w filozofii klasycznej tego charakterystycznego dla nowożytności „sceptycznego ducha”, który poddając wszystko w wątpliwość, wątpi ostatecznie w istnienie samej rzeczywistości. Kartezjusz uczynił

⁵²Zob. i cyt. za: K. Michalski, *Historyczność historii i głupota pojęć. O nihilizmie Nietzschego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995, T. XXIII, z. 1, s. 58–60. Pierwszy cytat pochodzi z „Nachlass”, czyli spuścizny. Po raz pierwszy ukazała się ona w 1901 roku jako *Wola mocy: studia i fragmenty*, wydana przez siostrę Nietzschego, Elżbietę (zob. R. J. Hollingdale, dz. cyt., s. 255). Drugi cytat (choć nie jest to wprost odnotowane w artykule Michalskiego) zapewne też pochodzi z tego dzieła.

z wątpienia swego rodzaju metodę. Kant wątpi w możliwość poznania świata pozazmysłowego, świata „rzeczy samych w sobie”. A Nietzsche neguje już istnienie samej rzeczywistości. Świat jego jest jedynie chaosem. A właściwie nie „jest”, tylko „się staje”. Nietzscheański wariabilizm jest z jednej strony negacją rzeczywistości, ale także negacją samego jej poznawania. Jak więc można poznać „coś”, co ciągle się zmienia, czego w istocie nie ma? Otóż według Nietzschego można kreować siebie. Człowiek bowiem jest taki, jakim sam siebie uczyni. Nietzschego wizja „życia” i jego rozumienie świata prowadzą do specyficznej nietzscheańskiej koncepcji poznania, według której świat nie jest przez nas poznawany, ale interpretowany. Człowiek bowiem nie wyjaśnia świata, ale niejako „wkłada” w niego sens, aby w ten sposób nadać także sens swojej własnej egzystencji⁵³. Takim sposobem doszliśmy do perspektywizmu Nietzschego. Perspektywizm to teoria filozoficzna, w myśl której nie jest możliwe poznanie obiektywne – wszystko jest subiektywną interpretacją podmiotu, który doświadcza i poznaje ze swojej konkretnej perspektywy. Prawda jest więc zrelatywizowana do jednostkowego punktu widzenia, który jest zależny od wielu czynników, takich jak kontekst historyczny, doświadczenia podmiotu czy w końcu poznanie zmysłowe⁵⁴.

Niemiecki filozof był zdania, że „ja” kieruje się ostatecznie wymogami poznania, a więc prawdy: poddając im rozproszoną, empiryczną wielość swojego istnienia – wolę, uczucia, wyobraźnię i działanie – afirmuje i potwierdza swoją jedność i nadaje uniwersalny sens własnemu istnieniu⁵⁵. Perspektywy (i ich wytwory: interpretacje) konkurują ze sobą. Perspektywa dobra dla jednej osoby nie jest automatycznie dobra dla innej. Rozstrzyga bowiem poczucie mocy: dobra perspektywa to perspektywa wolnych i twórczych duchów – dla nich „metafizyka kata”, na której wedle Nietzschego zbudowane jest chrześcijaństwo, stanowi perspektywę nie do przyjęcia, bo prowadzi do osłabienia własnej mocy. W tym przypadku „nie do przyjęcia” oznacza po prostu „fałszywa”, tak

⁵³S. Warzyński, dz. cyt., s. 94.

⁵⁴M. P. Markowski, dz. cyt., s. 180.

⁵⁵P. Pieniążek, *Podmiot, autor i tekst u Nietzschego*, „Nowa Krytyka” 2002, Nr 13, s. 71.

jak fałszywe miały być wszystkie kantowskie syntetyczne sądy a priori, wielokrotnie przez Nietzschego krytykowane. Tak rozumiana interpretacja, związana z perspektywicznością, lecz jak najdalsza od jakiegokolwiek relatywizmu, staje się u Nietzschego symbolem przekroczenia, *Überwindung*, symbolem życia jako płodności i przekroczenia⁵⁶. Rzeczywistość jest więc wielowykładalna, jedna interpretacja odsyła do następnej⁵⁷. Malwina Rolka pisze, że Nietzsche „na kartach swoich dzieł chce przewycięzać, zdobywać, odślaniać nowe perspektywy, cały czas pozostając w ruchu, nie pozwalając myśleniu zatrzymać się i skostnieć w pojęciach. Na płaszczyźnie filozofii odbywa się to za pomocą określonej metody, opartej na eksperymentach myślowych, realizowanych zawsze na drodze utożsamiania się z konkretną egzystencją”⁵⁸. Dlatego w filozofii Nietzscheańskiej można zaobserwować szereg sprzeczności jako takich właśnie „punktów widzenia”, które autor na chwilę zdaje się przyjmować, aby później znaleźć się już ze swoim myśleniem gdzie indziej. Życie jako jedyna rzeczywistość jest podstawą istnienia człowieka, zatem człowiek nie może badać życia inaczej niż poprzez zapoznawanie kolejnych przypadków, perspektywicznie różnych egzystencji. Nigdy nie może stanąć „poza” życiem i odczytać tego, czym ono się kieruje, zatem jedyną możliwością, która pozostaje jest swoiste egzystencjalne przeżywanie kolejnych perspektyw. Karl Jaspers nazywa ową nietzscheańską metodę „realną dialektyką myślenia”. W projekcie swojego „sprawdzania” kolejnych perspektyw myślenie Nietzschego pozostaje w ruchu, nie „jest” a „staje się”. To właśnie ów eksperymentalny sposób filozofowania warunkuje przyjmowany przez filozofa ton wypowiedzi manifestujący chwilowe swoiste uzależnienie od danego eksperymentu, przyjmowanego z całym zaangażowaniem, by następnie z podobnym zapałem zabrać się za projekt sprawdzania, czy ów „punkt widzenia” oprze się negacji. Nietzsche uważa, iż świat jako całość nie jest dla człowieka dostępny w poznaniu, dlatego porusza się on jedynie w rzeczywisto-

⁵⁶M. P. Markowski, dz. cyt., s. 180.

⁵⁷C. Woźniak, *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Kraków 2013, s. 12; M. Marciniak, *Sens i sensualność. Myśl teatralna Rolanda Barthesa, Jeana-Francoisa Lyotarda i Jacquesa Derridy*, Kraków 2014, s. 290.

⁵⁸M. Rolka, *Fryderyk Nietzsche: dionizyjskość stylu*, „Hybris” 2011, Nr 14, s. 36.

ści, którą sam kreuje za pomocą przede wszystkim języka, nawet jeżeli kieruje nim przekonanie o obiektywności faktów, które bada. Jednakże jego możliwości twórcze nie są jednolite, stąd owa perspektywiczność, którą Nietzsche wykorzystuje w swojej metodzie. Ten pogląd jest znamienny zwłaszcza dla nietzscheańskiej krytyki tradycyjnej metafizyki, której między innymi stawia zarzut budowania statycznego schematu bytu, ujmującego świat w piramidalnym porządku pojęć. Sposób na przewyżczenie tego, co pojęciowe odnajdujemy w metaforze⁵⁹.

W maju 1878 roku Nietzsche publikuje *Ludzkie, arcyłudzkie*, które Hollingdale docenia za ujawnienie tego, co było w tym czasie jego największą siłą: dialektyczną umiejętność eksperymentowania z różnymi punktami widzenia. Podkreśla przy tym, iż ta metoda filozoficzna Nietzschego, miała przynieść później efekty⁶⁰: „Naczelnym celem, który przyświecał Nietzschemu podczas pisania *Ludzkie, arcyłudzkie*, było wyjaśnienie rzeczywistości bez odwoływania się do idei metafizycznych i dzięki temu poznanie «warunków cywilizacji». Metoda, którą stosuje, polega na «eksperymentowaniu». Cel zaś, do którego zmierza, to zniesienie «wyższych cech» (tj. takich, które mogą mieć pochodzenie ponadziemskie) przez wytłumaczenie ich jako przemienione «niższe» cechy (tj. te, które są wspólne człowiekowi i zwierzętom). Cechą szczególną, która zdaje się oferować najszersze pole dla badań, jest pragnienie mocy i władzy. Pod tymi względami stanowi *Ludzkie, arcyłudzkie* autentyczną pierwszą fazę oryginalnej i łatwo zrozumiałej filozofii nietzscheańskiej”⁶¹.

W *Wiedzy radosnej* Nietzsche kontynuuje eksperymenty prowadzone w poprzednich książkach, ale są w niej też już obecne, w postaci załączkowej, jego najdojrzalsze teorie – teoria „nadczołwieka”, „woli mocy” i „wiecznego powrotu”⁶², które to Sylwester Warzyński lapidarnie zestawia z chrześcijańskimi dogmatami: „Zamiast Boga Nietzsche proponuje [...] «nadczołwieka», zamiast boskiej łaski – «wolę mocy», zamiast

⁵⁹Tamże, s. 36–39.

⁶⁰R. J. Hollingdale, dz. cyt., s. 132–133.

⁶¹Tamże, s. 148.

⁶²Tamże, s. 164.

życia wiecznego – «wieczny powrót»⁶³. Nietzsche ani na chwilę nie pozwala zapomnieć, że zasadniczą przesłanką wszystkich tych eksperymentów jest zniknięcie świata metafizycznego. Koncepcje „woli mocy” i „nadczołwieka” wyrosły z potrzeby wyjaśnienia pewnych konsekwencji rzeczywistości niemetafizycznej. Tylko „wieczny powrót” stanowi następstwo rzeczywistości niemetafizycznej jako takiej: wynika on z faktu, że – jak uważał Nietzsche – świat metafizyczny nie jest niczym więcej niż zaprzeczeniem świata zjawisk, płaszczyzna metafizyczna niczym więcej jak przeciwieństwem płaszczyzny ziemskiej, a samo przedstawienie rzeczywistości metafizycznej – częścią świata fenomenów. Dlatego właśnie koncepcję „wiecznego powrotu” uważał on za ukoronowanie swojej filozofii⁶⁴. Głosiła ona, że cokolwiek się dzieje, zdarzyło się już w przeszłości nieskończoną liczbę razy i w dokładnie taki sam sposób będzie się powtarzać nieskończoną liczbę razy w przyszłości. Dla Nietzschego oznaczało to, że obecne życie człowieka jest jego jedynym życiem i to życiem posiadanym na zawsze⁶⁵.

Filozofia, której centralnym pojęciem jest pojęcie „woli mocy”, w założeniu Nietzschego miała być przewyciężeniem nihilizmu. Nietzsche sądził, iż wskazanie na „wolę mocy” jako nową zasadę stanowienia wartości daje wszelkie podstawy do stworzenia filozofii wolnej od groźby nihilizmu. Zostałaby tym samym w pełni przewyciężona metafizyka, której podstawowy wzorzec wywodzi się od Platona⁶⁶. Dla Nietzschego filozofia metafizyczna jest rodzajem wyrachowanego oszustwa. Jej zadaniem jest trzymanie nas z dala od myślenia o tych najtrudniejszych do przyjęcia prawd, na przykład takich, że nad życiem ludzkim nie unosi się omnipotencja boska (czy jakakolwiek inna kuratela), że jest ono tragiczne i że tragiczności tej nie odkupi żadna czekająca po „tamtej stronie” „obecność”. Tymczasem każda filozofia metafizyczna opierała się na resentymencie, który deprecjonuje życie w imię jakiegoś transcendentnego „tam” lub szuka zaczynowej instancji, nadrzędnej tożsamo-

⁶³S. Warzyński, dz. cyt., s. 117. Wcześniej tak samo R. J. Hollingdale, dz. cyt., s. 192.

⁶⁴R. J. Hollingdale, dz. cyt., s. 164, 192–193.

⁶⁵Za: D. Collinson, *Pięćdziesięciu wielkich filozofów*, przeł. M. Wyrzykowska, Poznań 1997, s. 231–232.

⁶⁶W. Morszczyński, dz. cyt., s. 10.

ści, przyczyny, celu owego świata „tu”. Gdy Nietzsche prowadzi krytykę metafizyki, czyni z resentymenciu presupozycję wszelkiej metafizyki, nie zaś wyraz pewnej szczególnej metafizyki: nie istnieje metafizyka, która nie osądza i nie deprecjonuje istnienia w imię świata nadzmysłowego. Zakorzenie w resentymencie wobec życia myślenie metafizyczne pozostaje ostatecznie funkcją ludzkiego, arcyłudzkiego pragnienia sensu, porządku i obecności. Krytyka metafizyki w wykonaniu Nietzschego wynikała z przekonania, że myślenie metafizyczne infantylizuje ludzką egzystencję, nie pozwalając jednostce twórczo zmierzyć się ze światem takim, jakim się on naprawdę jawi, czyli chaotycznym, zmiennym, pozbawionym nadrzędnej istoty, wyższego sensu i „obecności”⁶⁷.

Nietzsche odrzucił wszelką hierarchię poznawczą i przyjął równorzędność punktów widzenia. Odrzucił istnienie Boga – najwyższej monady, której perspektywa stanowiła ideał, wyznaczała prawdziwy obraz świata⁶⁸. Nietzsche stwierdził, że nasze poznanie jest interpretacją usytuowaną w konkretnym kontekście, i tym samym uwolnił podmiot od reżimu prawdy obiektywnej i transcendentnej, a rozpałił płomień indywidualizmu i epistemologicznego perspektywizmu⁶⁹. Dostyc często filozofowie – idąc tropem Nietzschego – wskazują, że wszystko, co jest,

⁶⁷M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, Wrocław 2008, s. 43–44. Dla ścisłości trzeba tu dodać, że dla Nietzschego termin „resentyment” oznaczał odwrócenie wartości – za dobre uznaje się własne cnoty moralne, a za złe cnoty, których nie można osiągnąć. W ten sposób pozwala się słabym uszlachetnić swoją słabość i zemścić na silnych jednostkach (za: T. Drożyński, *Ressentiment jako uczucie reaktywne i faktor życia moralnego w świetle studium genealogicznego Friedricha Nietzschego* „Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift”, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2020, Nr 36, s. 115–117; por. J. Drożdż, *Resentymenciu w ujęciu Friedricha Nietzschego i Maxa Schellera*, „Pisma Humanistyczne” 2000, T. 2, s. 157 i n.; J. Posłuszny, *Niemoc, nienawiść i absolutna prawda. O implikacjach Nietzscheańskiej koncepcji resentymenciu*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2007, R. 16, Nr 2 (62), s. 75 i n.; P. Weryński, *Morfostaza. Resentymenciu uwarunkowania sprawstwa w polskiej sferze publicznej*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2017, Tom 19, Nr 2, s. 27 i n.). Kiedy w słabości przestano widzieć zło, kiedy dzięki chrześcijaństwu ludzie uznali, że obowiązkiem silnego jest pochylenie się nad słabym, Nietzsche wystąpił ze swoim zdumiewającym „odwróceniem wartości”. Gdy pokora i słabość stały się cnotą, wówczas samoistna siła i arbitralne, niczym nie usprawiedliwione dążenie z natury rzeczy musiały stać się grzechem. Ten, kto osmielał się po nie sięgać, był winny grzechu pychy, toteż go potępiano (tłumaczy A. Leder, *Przemiana mitów czyli życie w epoce schyłku*, Warszawa 1997, s. 13).

⁶⁸A. Molenda, *Hierarchie a holarchie na celowniku postmoderny*, „Kultura i Historia” 08/07/2009, Nr 16, <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/pl/archives/1463> [dostęp: 20.XI.2023].

⁶⁹M. Kuta, *Miedzy immanentnym a transcendentnym miejscem religii w ponowoczesności. Perspektywa postsekularna*, Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. K. Tarnowskiego, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny, Kraków 2022, s. 184, <http://bc.upjp2.edu.pl/Content/5876/Mi%C4%99dzy%20immanentnym%20repoz.pdf> [dostęp: 20.XI.2023].

to tylko interpretacja⁷⁰.

Tymczasem twierdzi się stanowczo, że niemetafizyczna interpretacja zmieniałaby istotnie przedmiotowy sens dogmatów katolicyzmu i dlatego nie byłaby interpretacją katolicką ani w ogóle interpretacją w znaczeniu właściwym. Wobec tego teologia z istoty swej winna być równocześnie hermeneutyczna oraz ontologiczno-metafizyczna. Wzajemny stosunek między przedmiotowym znaczeniem dogmatów a ich sensem egzystencjalnym, hermeneutycznym przedstawia się tak: w katolicyzmie sens egzystencjalny dogmatów ani nie zastępuje ich przedmiotowej treści ontologiczno-metafizycznej, ani jej nie wyprzedza, lecz ją zawsze zakłada i jest od niej zależny⁷¹.

Mimo wszystko zwraca się jednak uwagę, że Nietzsche był człowiekiem, który mógł żyć bez wiary, ale poprzez swe ataki na chrześcijaństwo dowodził, że religia nie jest mu obojętna – żyjąc bez Boga, ciągle o nim myślał⁷². Istnienia samego Chrystusa Nietzsche nie kwestionował⁷³. Przy tym wykorzystywał symbole religijne (choć już nie z chrześcijaństwa) do konstruowania metafor przedstawiających życie. Zaratustra to szyderca bogów. Dionizos, bóg upojony winem symbolizuje w jego filozofii człowieka radosnego, wyzwolonego, żywiołowego, odrzucającego wszelkie konwenanse, nie uznającego żadnej władzy nad sobą⁷⁴. Wreszcie zwraca się uwagę, że jego filozofia nosiła znamiona religijności⁷⁵.

⁷⁰M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004, s. 17, 123; D. Leszczyński, *Puste naczynia. Studia z filozofii współczesnej*, Kraków 2023, s. 370; E. Goczał, *Negatywy. Poetyki apofatyczne Aleksandra Wata i Piotra Matywieckiego*, Kraków 2022, s. 24.

⁷¹Ks. I. Różycki, *Metafizyczne implikacje dogmatów*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, T. V–VI, s. 401–403.

⁷²K. Stark, dz. cyt., s. 140, 153. O tym także zob. O. Kłosiewicz, *Zwierzęta Zarastury. Symbolika świata zwierzęcego w pismach Friedricha Nietzschego*, Warszawa 2011, s. 38 i n.

⁷³Zauważa ks. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2014, s. 302; M. Rolka, *Hermeneutyka mitu...*, s. 170.

⁷⁴A. Karpiński, J. Kojkoł, *Filozofia współczesna*, [w:] A. Karpiński, J. Kojkoł, *Filozofia. Zarys historii*, Gdynia 2002, s. 211–212.

⁷⁵Podkreśla A. Bloch, *O potrzebie religijności – Friedricha Nietzschego i Leszka Kołakowskiego zmagania z pytaniem o sens życia*, [w:] *Nietzsche i religijność*, K. Dworakowska, K. Matuszewski, J. Wroński (red.), Łódź 2017, s. 246. „Pelen patetyzmu styl proroka oraz postulowanie powrotu do przedklasycznej religijności greckiej każą dostrzegać nawet w Nietzscheańskiej myśli filozoficznej potrzebę religii i obecności mitu” (zob. tamże).

Bibliografia

Źródła drukowane

1. Baumgarten A. G., *Metafizyka*, przełożył z łaciny i opracował J. Surzyn, Kęty 2012, [Seria: Biblioteka Europejska].
2. Nietzsche F., *Wędrowiec i jego cień*, przekł. K. Drzewiecki, Kraków 2010, [Serie: Meandry Kultury].
3. Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i wprowadzenie Stanisława Cichowicza; przeł. [z fr.] E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Warszawa 1985.
4. Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, T. II, przełożył i komentarzem opatrzył J. Garewicz, Warszawa 1995, [Seria: Biblioteka Klasyków Filozofii].

Opracowania

1. Baran B., *Postnietzsche*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.
2. Baranowska M., *Śmierć Boga i historiozofia w polskim dyskursie naukowym*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 36, Nr 1, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, No 3607, Wrocław 2014, s. 59–68.
3. Baranowska M., Fiktus P., *Państwo a religia w poglądach Fryderyka Nietzschego i Mikołaja Bierdiajewa: o religijnych aspektach władzy w świecie „martwego Boga” i kształtującego się systemu komunistycznego*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 36, Nr 2, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, No 3625, Wrocław 2014, s. 69–86.
4. Bettelheim B., *Freud i dusza ludzka*, Warszawa 1994.
5. Biela A., *Psychologia oczami filozofów. Klasyczna koncepcja nauki u podstaw statusu metodologicznego psychologii*, Lublin 2019.
6. Blackburn S., *Metafizyka*, [w:] *Oksfordzki słownik filozoficzny*, J. Woleński (red. nauk.), z ang. przetłumaczył M. Szczubiałka, inni tłumacze: C. Cieśliński, P. Dziliński, J. Woleński, Warszawa 1998, s. 233–234.

7. Bloch A., *O potrzebie religijności – Friedricha Nietzschego i Leszka Kołakowskiego zmagania z pytaniem o sens życia*, [w:] *Nietzsche i religijność*, K. Dworakowska, K. Matuszewski, J. Wroński (red.), Łódź 2017, s. 239–246 [Seria: Nietzsche Seminarium, T. 8].
8. Buczyńska-Garewicz H., *Dwa wykłady o Jaspersie*, Warszawa 2005.
9. Bunar P., „O moralne i materialne podniesienie ludu”. *Narodziny nowoczesnego społeczeństwa w Szerzynch, wsi galicyjskiej, na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] *Krajobraz i dziedzictwo kulturowe Europy. Sacrum-profanum. Prace ofiarowane księdzu prof. dr hab. Józefowi Mareckiemu*, L. Rotter, A. Giza (red.), Kraków 2017, s. 563–568.
10. Chadzinikolau A., *Literatura nowogrecka w przekładach polskich*, Poznań 2003, [Seria: Biała i Kolorowa Seria Poetycka, Nr 197].
11. Choczaj M., *Tribschen – początki burzliwej przyjaźni. Nietzsche vs. Wagner*, „Images. The International Journal of European Film, Performing Arts and Audiovisual Communication” 2011, T. 8, Nr 15–16, DOI: 10.14746/i.2011.15.16.13, s. 210–218.
12. Collinson D., *Pięćdziesięciu wielkich filozofów*, przeł. M. Wyrzykowska, Poznań 1997.
13. Delsol Ch., *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, przełożył M. Chojnacki, Warszawa 2017.
14. Dober H. M., *Walter Benjamin: przeobrażenia religii w świecie nowoczesnym*, [w:] *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel (oprac.), tłum. L. Łysień, Kraków 2008, s. 105–114 [Seria: Myśl Filozoficzna].
15. Drożdź J., *Resentiment w ujęciu Friedricha Nietzschego i Maxa Schelera*, „Pisma Humanistyczne” 2000, T. 2, s. 157–180.
16. Drożyński T., *Ressentiment jako uczucie reaktywne i faktor życia moralnego w świetle studium genealogicznego Friedricha Nietzschego „Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift”*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2020, Nr 36, DOI: 10.18276/cto.2020.36-05, s. 109–123.
17. Fajkowska M., Szymura B., *Barwy lęku – jak rozumieć i badać lęk*,

- [w:] *Lęk. Geneza, mechanizmy, funkcje*, M. Fajkowska, B. Szymura (red.), Warszawa 2009, s. 7–13.
18. Filipowicz S., *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2001.
 19. Gesché A., *Przeznaczenie*, przełożyła A. Kuryś, Poznań 2006.
 20. Gillner H., *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu*, Warszawa 1965.
 21. Goczał E., *Negatywy. Poetyki apofatyczne Aleksandra Wata i Piotra Matywieckiego*, Kraków 2022, DOI: 10.55159/9788367170291.
 22. Gromadzki S., *Jak czytać i rozumieć Nietzschego. Prolegomena filozoficzne*, „Nowa Krytyka” 2003, Nr 15, s. 81–96.
 23. Guja J., *Wprowadzenie: ateizm filozoficzny – źródła, główne problemy i nurty*, [w:] *Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu*, J. Guja (red.), Wydawnictwo Libron, Kraków 2012, s. 7–14.
 24. Hayman R., *Nietzsche. Głosy Nietzschego*, przekład [z ang.] J. Hołówka, Wydawnictwo Amber, Warszawa 1998.
 25. Hollingdale R. J., *Nietzsche*, przeł. W. Jezewski, Warszawa 2001, [Seria: *Biografie Sławnych Ludzi*].
 26. Hüttenberger T., *Paul Ricoeur: religia w horyzoncie światów wyłaniających się z tekstów*, [w:] *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel (oprac.), tłum. L. Łysień, Kraków 2008, s. 145–151 [Seria: *Myśl Filozoficzna*].
 27. Izdebski W., Łęcki K., *Dogmaty i herezje*, Kraków 1992.
 28. Karpiński A., Kojkoł J., *Filozofia współczesna*, [w:] A. Karpiński, J. Kojkoł, *Filozofia. Zarys historii*, Gdynia 2002, s. 139–294.
 29. Kłosiewicz O., *Zwierzęta Zaratustry. Symbolika świata zwierzęcego w pismach Friedricha Nietzschego*, Warszawa 2011.
 30. Kolbuszewska J., *Tadeusz Korzon (1839–1918). Między codziennością, nauką a służbą narodowi*, Łódź 2011, DOI: 10.18778/7525-587-4.
 31. Kozubski Z. (ks.), *Fryderyk Nietzsche i jego etyka. Studium moralno-apologetyczne*, Poznań – Warszawa – Wilno – Lublin 1924, nakład i druk Księgarni św. Wojciecha, OCLC: (OcoLC) 69635119.
 32. Kruszelnicki M., *Drogi francuskiej heterologii*, Wrocław 2008.

33. Kuziak M., *Fryderyk Nietzsche*, [w:] M. Kuziak, S. Rzepczyński, D. Sikorski, T. Sucharski, T. Tomasik, *Słownik myśli filozoficznej*, Warszawa – Bielsko-Biała 2008, s. 312–325.
34. Leder A., *Przemiana mitów czyli życie w epoce schyłku*, Warszawa 1997.
35. Leszczyński D., *Puste naczynia. Studia z filozofii współczesnej*, Kraków 2023.
36. Malej I., *Жизнь и смерть в кружении вечном. О метаморfozach czasu w twórczości Aleksandra Błoka*, [w:] *Czas w kulturze rosyjskiej. Время в русской культуре*, A. Dudek (red.), Kraków 2019, DOI: 10.12797/9788381381383/37, s. 479–494 [Seria: *Antropologia kultury rosyjskiej*].
37. Marciniak M., *Sens i sensualność. Myśl teatralna Rolanda Barthesa, Jeana-Francoisa Lyotarda i Jacquesa Derridy*, Kraków 2014 [Seria: *Interpretacje*; 65].
38. Markowski M. P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997, [Seria: *Horyzonty Nowoczesności: teoria-literatura-kultura*; T. 1].
39. Michalski K., *Historyczność historii i głupota pojęć. O nihilizmie Nietzschego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995, T. XXIII, z. 1, s. 45–61.
40. Morszczyński W., *Nihilistyczna destrukcja myśli wartościującej. Heideggera interpretacja filozofii Nietzschego*, Katowice 1992, [Seria: *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*; Nr 1291].
41. Moryń M., *Nietzsche Friedrich*, [w:] *Słownik filozofów. Filozofia powszechna*, B. Andrzejewski (red.), Poznań 1995, s. 162–164.
42. Müller-Lauter W., *Fryderyk Nietzsche: logika nihilizmu*, przeł. S. Gromadzki, „Nowa Krytyka” 2003, Nr 15, s. 301–314.
43. Pencuła M., *Kłopoty z Feuerbachem*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2013, R. 22, Nr 1 (85), DOI: 10.2478/pfns-2013-0017, s. 137–154.
44. Pieniążek P., *Podmiot, autor i tekst u Nietzschego*, „Nowa Krytyka” 2002, Nr 13, s. 69–95.
45. Podsiad A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000.

46. Posłuszny J., *Niemoc, nienawiść i absolutna prawda. O implikacjach Nietzscheańskiej koncepcji resentymetu*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2007, R. 16, Nr 2 (62), s. 75–85.
47. Przebinda G., *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001.
48. Rolka M., *Fryderyk Nietzsche: dionizyjskość stylu*, „Hybris” 2011, Nr 14, DOI: 10.18778/1689-4286.14.02, s. 33–49.
49. Rolka M., *Hermeneutyka mitu dionizyjskiego w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Katowice 2014, [Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Nr 3229].
50. Rolka M., *Romantyczność i tragiczność. O przygodach sztuki w filozofii Fryderyka Nietzschego*, [w:] *Nietzsche i romantyzm*, M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki (red.), Wrocław 2013, s. 181–199 [Seria: *Nietzsche Seminarium*, T. 5].
51. Rolka M., *Wielki Inkwizytor, czyli człowiek po śmierci Boga*, [w:] *Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu*, J. Guja (red.), Kraków 2012, s. 121–136.
52. Różycki I. (ks.), *Metafizyczne implikacje dogmatów*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, Tom V–VI, s. 387–407.
53. Sanders A., *The short Oxford history of English literature*, Oxford – New York 2004.
54. Sawczuk T., *Pragmatyczny liberalizm. Richard Rorty i filozofia demokracji*, Warszawa 2022.
55. Sendyka R., *Od kultury ja do kultury siebie. O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*, Kraków 2015, [Seria: *Horyzonty Nowoczesności* 115].
56. Solomon R. C., *Filozofia emocji*, [w:] *Psychologia emocji*, M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), tłum. M. Kacmajor, Gdańsk 2005, s. 19–34.
57. Stark K., *Bogocześnictwa antropologia Mikołaja Bierdiajewa wobec Nietzscheańskiego ateizmu*, [w:] *Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu*, J. Guja (red.), Kraków 2012, s. 137–154.
58. Szocik K., *Ludwig Feuerbach - twórca nowoczesnego ateizmu*, „Prze-

- gład Filozoficzny — Nowa Seria” 2010, R. 19, Nr 2 (74), s. 193–209.
59. Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004.
60. Tischner J. (ks.), *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2014.
61. Unamuno M. de, *Agonia chrystianizmu*, przełożył P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
62. Valentin J., *Jacques Derrida: religia w stanie ciągłego niedookreślenia*, [w:] *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, V. Drexsen, W. Gräb, B. Weyel (oprac.), tłum. L. Łysień, Kraków 2008, s. 225–233 [Seria: *Mysł Filozoficzna*].
63. Vattimo G., *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*, przełożyła K. Kasia, P. Paterlini Antologie (wstęp), Warszawa 2011, s. 24 [Seria: *Idee*; 29].
64. Warzyński S., *Porzucony świat. Postmodernizm Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Kraków 2012.
65. Weryński P., *Morfostaza. Resentymentalne uwarunkowania sprawstwa w polskiej sferze publicznej*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2017, Tom 19, Nr 2, s. 27–37.
66. Wojnicka J., *Dzieci XX Zjazdu. Film w kulturze sowieckiej lat 1956-1968*, Kraków 2012, Seria: Horyzonty Kina [Tadeusz Lubelski (redaktor naukowy)].
67. Wojnicka J., *Prorocy, kapłani, rewolucjoniści. Szkice z historii kina rosyjskiego*, Kraków 2019, Seria: *Horyzonty Kina*; 20 [Alicja Helman (redaktor naukowy)].
68. Woźniak C., *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Kraków 2013.
69. Zbrzezny A., *Lotna nowoczesność. Kultura materialna, kultura wirtualna, transkodowanie społeczeństwa i kapitalizm*, Kraków 2019.
70. Żelazny M., *Źródłowy sens pojęcia estetyka. Rozprawy z historii estetyki niemieckiej*, Toruń 1994.
71. Żyłko B., *Bachtin jako krytyk Freuda (O semiotycznej reinterpretacji psychoanalizy)*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” R. 1976, Nr 4-5 (28-29), s. 252–266.

Netografia

1. Kuta M., *Między immanentnym a transcendentnym miejscem religii w ponowoczesności. Perspektywa postsekularna*, Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Karola Tarnowskiego, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny, Kraków 2022, <http://bc.upjp2.edu.pl/Content/5876/Mi%C4%99dzy%20immanentnym%20repoz.pdf>.
2. Molenda A., *Hierarchie a holarchie na celowniku postmoderny*, „Kultura i Historia” 08/07/2009, Nr 16, <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/pl/archives/1463>.
3. Skrzydlewski P., Sagan M., *Dlaczego filozofowie mówią o abolicie? Materiał dydaktyczny z filozofii dla szkół ponadpodstawowych*, Ośrodek Rozwoju Edukacji, Warszawa 2022, <https://ore.edu.pl/2022/12/materialy-dydaktyczne-z-filozofii/>, <https://ore.edu.pl/wp-content/plugins/download-attachments/includes/download.php?id=39165>.

Piotr Przybytek – doktorant na WPiA UJ. W obszarze jego zainteresowań badawczych znajduje się prawo cywilne, doktryny polityczne i prawne, prawo międzynarodowe publiczne, historia prasy i bibliotek, procesy globalizacyjne, niemiecka filozofia życia. Członek „Polskiego Towarzystwa Geopolitycznego”.

Paweł Przybytek – absolwent studiów magisterskich na UJ. W obszarze jego zainteresowań badawczych znajduje się socjologia prawa, prawo międzynarodowe publiczne, szeroko pojęte media (prasa, książka, film i telewizja), procesy globalizacyjne, niemiecka filozofia życia.

Anna Sanecka

ORCID 0000-0003-3876-2660

Hermeneutyka spektaklu teatralnego dla dzieci. Studium metodologiczne

Streszczenie: Spektakle teatralne dla dzieci podlegają recenzjom o węższym lub szerszym zakresie. Węższe dotyczą treści i przesłania (w spektaklach dla dzieci recenzenci zwykle poszukują aspektu wychowawczego), reżyserii, gry aktorskiej. Gdy recenzenci przyjmują szerszą perspektywę, mogą zwrócić uwagę także na warstwę muzyczną lub plastyczną (scenografia, rekwizyty, kostiumy, lalki). Wspomniany aspekt wychowawczy, obecny mniej lub bardziej wyraźnie w większości przedstawień dla dzieci, umiejscawia je w obszarze pedagogiki i kształcenia humanistycznego. W artykule prezentuję, w perspektywie autoetnograficznej, zagadnienia metodologiczne związane z, prowadzonym w latach 2018-2022, badaniem przedstawień Teatru Animacji w Poznaniu i Wrocławskiego Teatru Lalek, jako możliwą propozycję badawczego podejścia do teatru dla dzieci.

Słowa kluczowe: spektakl teatralny dla dzieci, badanie spektakli, metodologia badań

Summary: The hermeneutics of theatre performance for children. A methodological study.

Theatrical performances for children are subject to reviews of a more narrow or broader scope. The narrower concern the content and message (in children's performances reviewers usually look for educational aspect), direction, acting. When the reviewers take a broader perspective, they can also draw attention to the musical or artistic layer (set design, props, costumes and puppets). The educational aspect, present more or less explicitly in the majority of performances for children, places them in the field of pedagogy and humanistic education.

In this paper I present, in an autoethnographic perspective, methodological issues related to the hermeneutic research of performances of the Animation Theatre in Poznań and the Puppet Theatre in Wrocław, which I conducted between 2018 and 2022. I believe that they can be considered as a possible proposal for a scientific approach to theatre for children.

Keywords: theatre performance for children, hermeneutics, performance research, research methodology

*Nauczyli mnie mnóstwa mądrości,
Logarytmów, wzorów i formułek
(...)
I nic nie wiem, i nic nie rozumiem,
I wciąż wierzę biednymi zmysłami*
Julian Tuwim

*To, że w poznaniu humanistycznym w grę
wchodzi też własny byt poznającego, wyznacza
wprawdzie granicę „metodzie”, ale nie nauce.
Czego nie osiągnie narzędzie metody, musi
i może być osiągnięte dzięki niosącej prawdę
dyscyplinie zapytywania i badania.*
Hans-Georg Gadamer

Wprowadzenie

Spektakle teatralne znajdują się w obszarze zainteresowania głównie teatrologów lub historyków teatru. Czasami na gruncie nauk o sztuce (dyscyplina naukowa: sztuki filmowe i teatralne) opisywane jest tworzenie danego spektaklu lub jego konstrukcja i poszczególne elementy. Trudno w takich badaniach zastosować jakiegokolwiek „logarytmy, wzory i formułki”, można natomiast poddać analizie elementy plastyczne spektaklu (scenografię, kostiumy, światło) lub jego warstwę dźwiękową, a także zinterpretować warstwę fabularną czy treściową. Każde takie badanie opiera się na próbie zrozumienia spektaklu przez badacza.

W latach 2018–2022 prowadziłam badania analityczno-interpretacyjne treści kilku wybranych spektakli dla dzieci, skupiając się bardziej na ich interpretacji, niż analizie. Moim celem była hermeneutyczna interpretacja sztuki scenicznej – konkretnych spektakli – i intersubiektywna (w stopniu, w jakim to możliwe) komunikacja tego rozumienia, jako potencjalnej propozycji zarówno pedagogizacji, jak i badawczego podejścia do kwestii teatru dla dzieci. Interpretacje poszczególnych spektakli zawarłam w cyklu przygotowanych artykułów, opublikowanych w latach 2020–2023.

Ponieważ, w moim przekonaniu, spektakl teatralny dla dzieci ma je wprowadzać nie tylko w świat baśniowych opowieści czy interesujących historii, ale przede wszystkim w obszar wartości etycznych i zagadnień trudnych czy egzystencjalnych, z którymi sztuka radzi sobie lepiej niż inne narzędzia pedagogiczne, przyjmowałam, że w pierwszej kolejności to dorośli, towarzyszący dziecięcym odbiorcom, muszą te trudne tematy dostrzec i zrozumieć, aby, na podstawie obejrzanej scenicznej historii, móc podjąć rozmowę z dziećmi. Wychodziłam z założenia, że przedstawienia dla dzieci nie są przeznaczone tylko dla dziecięcej widowni – dorośli powinni nie tylko przyprowadzać dzieci do teatru i sprawować nad nimi opiekę w czasie przedstawienia, ale przede wszystkim powinni dzieciom aktywnie towarzyszyć i angażować się w próby odczytania sensu spektakli na potrzeby przyszłych rozmów. Przygotowane przez mnie publikacje były nie tylko prezentacją możliwego sposobu nadawania znaczenia spektaklom dla dzieci z perspektywy osoby dorosłej, ale także pewnego rodzaju przewodnikiem po takich próbach interpretacyjnych.

Mimo że spektakl dla dzieci jest zwykle widowiskiem barwnym, atrakcyjnym muzycznie i coraz częściej interesującym treściowo także dla dorosłych, rzadko staje się przedmiotem naukowej refleksji. Wychodząc z założenia, że metodologia obejmuje szereg kwestii związanych z procesem badawczym, próbuję pokazać w niniejszym tekście, w jaki sposób podchodziłam w swoich badaniach do interpretacji poszczególnych spektakli, ale także, jak starałam się o zapewnienie tym interpretacjom optymalnej intersubiektywności, ponieważ „pomiędzy subiektywizmem jako domeną humanistyki a obiektywizmem, z założenia nieosiągalnym dla poznania humanistycznego, jest jeszcze jeden poziom pośredni [...] intersubiektywność”¹.

Niniejszy artykuł prezentuje przede wszystkim przebieg moich badań. Wynika to z chęci przedstawienia potencjalnego podejścia badawczego do materii spektakli dla dzieci, a nie omawiania poszczególnych przedstawień opisanych w oddzielnych publikacjach. Sygnalizuję jedy-

¹B. Milerski, *Intersubiektywność w pedagogice hermeneutycznej. Od badań filozoficznych do realistycznego zwrotu*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, R. 2015, nr 2(236), s. 59.

nie wnioski z interpretacji, chcąc uniknąć zarzutów ich powierzchowności oraz trywializacji poruszanych zagadnień. Prowadzone przeze mnie badania prezentuję tu w perspektywie autoetnograficznej chcąc „przekazać znaczenie moich doświadczeń i nadać im sens”².

Autoetnografia wykorzystuje samoobserwację, prezentuje proces badawczy z perspektywy jego uczestnika i pozwala na „stworzenie fascynujących opowieści, które rzucają światło na poszczególne zjawiska napotykanne [przez badacza – przyp AS] w środowisku badawczym”³. Z tego powodu

„Autoetnografię można zdefiniować także jako narrację samego siebie, w której badacz jest jednak świadomy pełnionej roli, własnych doświadczeń oraz wpływu na prowadzone badania [...] Badania autoetnograficzne przeciwstawiają się [...] fasadzie obiektywnych badań, które wyjmują obiekt z kontekstu i poszukują pojedynczej prawdy”⁴.

Stosując przy badaniu spektakli teatralnych interpretację hermeneutyczną, czyli osobistą wykładnię obejrzanych treści, pozostawałam w obszarze podejścia opisowego i interpretacyjnego, „w którym przedmiot badań jest wpisany w horyzont poznawczy osoby badającej [...] Opis i interpretacja to nie abstrakcyjne procesy mentalne, są zawsze zakorzenione w przeżywanym życiu i dziejowym charakterze ludzkiej świadomości”⁵. Autoetnografia, jako jeszcze bliższe połączenie badanego zjawiska i badacza, wydała mi się odpowiednia do prezentacji opisywanego procesu badawczego, opartego na hermeneutycznym rozumieniu spektaklu teatralnego jako tekstu kultury. Byłam przy tym świadoma metodologicznego wyzwania, jakim jest powiązanie podmiotu i przedmiotu badań opisowo-interpretacyjnych⁶.

Hermeneutyka

Skoro w moich badaniach chodziło o interpretację, to oczywistą me-

²S. Bell, *Illness metaphors, Japan's "gaijin" race philosophy, and the formation of the self*, „Studies in Symbolic Interaction”, R. 2011, vol. 37, s. 166.

³Ch. N. Poulos, *Essentials of autoethnography*, Washington 2021, s. 6.

⁴L. Sułkowski i A. Marjański, *Metodyka badań jakościowych w małych podmiotach rodzinnych*, „Problemy Zarządzania”, R. 2014, vol. 12, nr 3 (47), s. 231.

⁵B. Milerski, *Metodologia pedagogiki religii*, [w:] Z. Marek (red.), A. Walulik (red.), *Pedagogika religii. Słowniki społeczne*, Kraków 2020, s. 105.

⁶Tamże, s. 106.

totą badawczą wydawała się metoda hermeneutyczna, jako ukierunkowana na odczytanie sensu ludzkiego bytu i ekspresji życia duchowego zapisanych w wytworach kultury, zawierająca reguły interpretacji wytworów kulturowych oraz dostarczająca naukowego uprawomocnienia humanistyczne⁷. Zachętę do hermeneutycznej recepcji i interpretacji sztuki znalazłam u samego Hansa-Georga Gadamera⁸:

„Hermeneutykę trzeba by [...] rozumieć tak szeroko, by objęła całą sferę sztuki i jej problematykę. Jak każdy inny tekst do rozumienia, także dzieło sztuki – nie tylko literackie – musi być rozumiane, a rozumienie to chce być znane. Tym samym świadomość hermeneutyczna uzyskuje rozległy zasięg, przekraczający nawet zasięg świadomości estetycznej. *Hermeneutyka musi objąć estetykę* [...] Trzeba mianowicie określić całą hermeneutykę tak, by zdawała sprawę z doświadczenia sztuki. Rozumienie trzeba pojmować jako część realizacji sensu, w trakcie której kształtuje się i wypełnia sens wszystkich wypowiedzi”⁹

Bogusław Milerski konstatuje zwięźle: „hermeneutyka jest teorią wykładni, która to wykładnia spełnia się w interpretacji wytworów kulturowych”¹⁰.

Na gruncie polskojęzycznym, genezę i dzieje hermeneutyki przedstawili w swoich pracach m. in. J. Gnitecki¹¹, M. Sawicki¹², L. Kleszcz¹³, P. Dybel¹⁴, A. Przyłębski¹⁵, M. Adamska-Staroń i B. Łukasik¹⁶, W. Lo-

⁷B. Milerski, *Hermeneutyka pedagogiczna, Perspektywa pedagogiki religii*, Warszawa 2011, s. 23–29.

⁸Chociaż teatrowi H. G. Gadamer poświęcił jedynie jeden krótki esej, to nie tylko nazywa siebie „wdzięcznym przyjacielem współczesnego życia teatralnego” (H.-G. Gadamer, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, New York 1986, s. 63.), ale w *Prawdzie i metodzie*, często odwołuje się do sztuk performatywnych, żeby „zademonstrować swój wgląd w przedstawienie jako wskazówkę do ontologii dzieła sztuki, a tym samym model interpretacji, zrozumienia i zastosowania” (Ch. A. Gillespie, *Sustainable canons: Gadamer’s hermeneutics and theatre*, „Labyrinth”, R. 2022, Vol. 24, No. 2, s. 157). To na *Prawdę i metodę* powołuje się Charles Gillespie określając Gadamera „kluczowym źródłem dla teoretyzowania teatru jako sytuacji hermeneutycznej” (Ch. A. Gillespie, dz. cyt., s. 151).

⁹H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2013, s. 239–240.

¹⁰B. Milerski, *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywa pedagogiki religii*, dz. cyt., s. 65.

¹¹J. Gnitecki, *Geneza pedagogiki hermeneutycznej*, Zielona Góra 1992.

¹²M. Sawicki, *Hermeneutyka pedagogiczna*, Warszawa 1996.

¹³L. Kleszcz, *Boczne drogi: z genealogii filozofii hermeneutycznej*, Wrocław 2004.

¹⁴P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012.

¹⁵A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zurot filozofii*, Poznań 2005; tenże, *Hermeneutyka: od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*, Poznań 2019.

¹⁶M. Adamska-Staroń, B. Łukasik, *Hermeneutyka pedagogiczna jako orientacja metodologiczna*, [w:] A. Gofron, A. Kozerska (red.), *Podstawy Edukacji. Propozycje metodologiczne*, T. 5, Kraków 2012.

renc¹⁷ czy B. Milerski¹⁸. Ten ostatni przywołuje także innych autorów zajmujących się tą problematyką – zarówno z obszaru hermeneutyki filozoficznej, jak i pedagogiki hermeneutycznej oraz hermeneutyki pedagogicznej. Pominę więc kwestie dotyczące historii hermeneutyki i ograniczę się do wskazania dwóch zagadnień związanych z hermeneutyką Gadamera, który po pierwsze, wprost zwrócił uwagę na dzieło sztuki (to przedmiot będący w kręgu moich zainteresowań) podkreślając jednak, że nauka o sztuce nie może zastąpić doświadczenia sztuki¹⁹ oraz po drugie, wskazał na wpływ dzieła sztuki na interpretującego: „właściwy byt dzieła sztuki polega [...] na tym, że staje się ono doświadczeniem, które przemienia doświadczonego. »Podmiotem« doświadczenia sztuki [...] nie jest subiektywność tego, kto jej doświadcza, lecz samo dzieło sztuki”²⁰.

*** Rozumienie i sens – podstawowe pojęcia hermeneutyki**

Rozumienie i sens – pojęcia kluczowe dla hermeneutyki wpisują się w koncepcję interpretacji i odczytania wszelkich tekstów kultury, w tym spektakli teatralnych. Rozumienie domaga się odczytywania całościowego, a często także umieszczenia przedstawienia w szerszym kontekście, co jest ważne w przypadku teatru, łączącego elementy innych sztuk.

Przyjęłam, że

„w najbardziej ogólnym ujęciu rozumienie jest procesem poznawczym dotyczącym nadawania/odczytywania znaczeń przekazów kulturowych i rzeczywistości jako takiej [...] rozumienie nie może zostać ograniczone do nadawania/odczytywania znaczeń pojedynczych znaków [...] Rozumienie tekstów kulturowych nie jest sumą rozumienia poszczególnych znaków, lecz rozumieniem całych przekazów jako takich. Z perspektywy współczesnej hermeneutyki rozu-

¹⁷W. Lorenc, *Filozofia hermeneutyczna: inspiracje, klasycy, radykalizacje*, Warszawa 2019.

¹⁸B. Milerski, *Hermeneutyka pedagogiczna, Perspektywa pedagogiki religii*, Warszawa 2011; tenże, *Intersubiektywność w pedagogice hermeneutycznej. Od badań filozoficznych do realistycznego zwrotu*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, R. 2015, nr 2(236), s. 56–74; tenże, *Pedagogika kultury*, [w:] Z. Kwieciński, B. Śliwerski (red.), *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2019, s. 350; tenże, *Metodologia pedagogiki religii*, [w:] Z. Marek (red.), A. Walulik (red.), *Pedagogika religii. Słowniki społeczne*, Kraków 2020.

¹⁹H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, dz. cyt., s. 21.

²⁰H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, dz. cyt., s. 159–160.

mienie [...] polega na identyfikacji sensów i wartości, dzięki którym interpretowana rzeczywistość (tekst kulturowy, zjawisko społeczne, osobowość) staje się znaczącą całością”²¹

Zatem musiałam nie tylko spróbować odczytać sens spektaklu, ale także umieścić go w kontekście kulturowym, który pozwoliłby na uzyskanie pewnej intersubiektywności – sens nie jest bowiem dowolnie konstruowany przez interpretatora, kierującego się jedynie własną subiektywnością, lecz odczytywany na podstawie matrycy wielu pokrewnych zdarzeń znaczących²².

*** Hermeneutyczne interpretacja konkretnych nieliterackich tekstów kultury**

Choć podejście hermeneutyczne do różnego rodzaju tekstów kultury, w tym także teatralnych, wydaje się jak najbardziej zasadne, już w 1993 roku Elinor Shaffer zwracała uwagę, że

„Chociaż wiele napisano o relacji hermeneutyki do poetyki, poezji i prozy, niewiele zrobiono na gruncie anglojęzycznym dla wyjaśnienia tekstów dramatycznych i spektakli z hermeneutycznego punktu widzenia. Jest to zaskakujące, ponieważ hermeneutyka była blisko związana z dramatem przez całą historię jej współczesnego, świeckiego rozwoju, od końca XVIII wieku do czasów obecnych”²³

Wydaje się, że przez minione 30 lat sytuacja nie uległa poprawie (zarówno w nauce anglojęzycznej, jak i polskiej). Podejmowane przeze mnie próby znalezienia tekstów prezentujących podobne, hermeneutyczne podejście do interpretacji konkretnych spektakli (lub filmów czy dzieł muzycznych), kończyły się zwykle niepowodzeniem. W niniejszym przeglądzie literatury nie mogę pominąć dostępnych tekstów dotyczących – jak cytowany artykuł Shaffer – ogólnych możliwości hermeneutycznej interpretacji dzieł teatralnych, filmowych czy sceniczno-muzycznych. Dobrym przykładem jest np. artykuł Edith G. Adetu dotyczący hermeneutycznego spojrzenia na teatr liryczny Giuseppe Ver-

²¹B. Milerski, *Metodologia pedagogiki religii...*, dz. cyt., s. 110–111.

²²B. Milerski, *Intersubiektywność w pedagogice hermeneutycznej...*, dz. cyt., s. 65.

²³E. Shaffer, *The Hermeneutic Approach to Theatre and Drama*, [w:] J. Hilton (red.), *New Directions in Theatre*, London 1993.

diego oraz „przydatności hermeneutyki jako sposobu na pogłębienie twórczości (...) Verdiego, podkreślającego złożoności mechanizmu odbioru (jego – A.S) teatru lirycznego”²⁴ czy publikacja Jacquesa Aumonta „Interpretacja filmów”, w której autor pisze wprost: „Interpretować to znaczy zawsze nadawać sens”²⁵.

Odnosnie do hermeneutycznej interpretacji konkretnych tekstów kultury, niebędących tekstami literackimi (ich dotyczyły moje zainteresowania i własne badania), bibliografia przedstawia się jeszcze gorzej, a dostępne publikacje dotyczą zwykle dzieł innych niż spektakle teatralne. Na gruncie anglojęzycznym udało mi się odnaleźć jedną pozycję książkową – *Hermeneutics of the Film World. A Ricœurian Method for Film Interpretation* Alberto Barraco, w której autor posługuje się metodologią hermeneutyczną do interpretacji trzech filmów i którą prezentuje następująco:

„Zaproponowana zostanie refleksja nad filozofią trzech filmowych światów: *Manhattanu*²⁶, *Króla komedii*²⁷ i *Pretty Woman*²⁸. Zastosowanie metody oraz odpowiednia identyfikacja i analiza elementów symbolicznych tych światów filmowych pozwoli na interpretację ich różnych i kontrastujących ze sobą znaczeń filozoficznych”²⁹

Wyjątkową pozycją wydaje się więc artykuł *Hermeneutic Approach in Drama Learning: Study of the Case Kereta Kencana (Les Chaises)*, w którym autorzy odnoszą się do konkretnego spektaklu, a nawet wyjaśniają czym jest hermeneutyka³⁰, skupiając się jednak – w moim odczuciu – bardziej na opisie scenicznej realizacji, niż hermeneutycznym odczytaniu treści spektaklu.

Na gruncie literatury polskojęzycznej znalazłam natomiast intere-

²⁴E. G. Adetu, *Verdian lyric theatre. Hermeneutics of the performance and contemporary challenges*, „Artes. Journal of Musicology”, nr 23(1), s. 205.

²⁵J. Aumont, *Interpretacja filmów*, Warszawa 2021, s. 15.

²⁶Woody Allen 1979.

²⁷Martin Scorsese 1982.

²⁸Garry Marshall 1990.

²⁹A. Barraco, *Hermeneutics of the Film World. A Ricœurian Method for Film Interpretation*, London 2017, s. XXV.

³⁰N. Zaidah, M. Jazuli, *Hermeneutic Approach in Drama Learning: Study of the Case Kereta Kencana (Les Chaises)*, „Advances in Social Science, Education and Humanities Research”, R. 2020, vol. 443, *Proceedings of the International Conference on Science and Education and Technology (ISET 2019)*.

sującą pracę Michała Kłosińskiego dotyczącą hermeneutyki gier wideo (*Hermeneutyka gier wideo. Interpretacja, immersja, utopia*), w której autor interpretuje trzy konkretne gry komputerowe. Istotne wydaje się wskazanie, że Kłosiński w fabułach gier komputerowych poszukuje sensów z obszaru współczesnej rzeczywistości ekonomiczno-społecznej, wyjaśniając swoje podejście metodologiczne następująco:

„W badaniu wymienionych gier hermeneutyka jest metodą literaturoznawczo-filozoficzną, służy bowiem stawianiu pytań o znaczenia, sensy i prawdę jako zasadnicze problemy mechaniki, reprezentacji czy egzystencji, a nie o technologiczny charakter medium, jakim jest gra wideo (...) analizy *SimCity 5*, *Dishonored* oraz *BioShock Infinite* wpisują się w tradycję dekonstruowania, krytyki i prowadzenia refleksji nad tym, co gry, jako teksty kultury, mówią nam o marzeniach społecznych, jakie wizje egzystencjalne proponują, jak przepracowują problemy naszej współczesności i jak ją współtworzą”³¹

Z tego właśnie powodu podejście Kłosińskiego wydaje mi się szczególnie zbliżone do podjętych przez mnie interpretacyjnych badań wybranych spektakli dla dzieci.

Natura spektaklu teatralnego – czym jest i jak z nim obujemy?

* Spektakl jako tekst kultury

Małgorzata Rygielska pisze:

„Jeśli kulturę pojmujemy jako skomplikowany system znakowy o wewnętrznej hierarchii, to [...] teksty kultury składają się ze znaków, pochodzących z jednego lub kilku systemów. Znaki te, połączone relacjami i uporządkowane w określony sposób, tworzą [...] możliwe do wyodrębnienia całości. Teksty kultury mogą także składać się z innych tekstów kultury. Każdy z takich subtekstów można poddać analizie i interpretacji (jako wyizolowaną na potrzeby badawcze całość, ale też jako część organizacji wyższego rzędu). Teksty kultury są zawsze pewnym typem przekazu”³²

³¹M. Kłosiński, *Hermeneutyka gier wideo. Interpretacja, immersja, utopia*, Warszawa 2018, s. 280.

³²M. Rygielska, *O „tekście kultury”*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, Nr 2015/1(22), s. 30–31.

Według Autorki ważne jest „jak, kiedy i przez kogo są one [teksty kultury – przyp. AS] odczytywane”³³.

Także Milerski, wskazując, że materiałem badawczym hermeneutyki są teksty kultury, ściśle wiąże je z kształceniem humanistycznym, które „umożliwia nie tylko poznanie wybranych tekstów kulturowych, ale także za ich pośrednictwem staje się kluczem do rozumienia przez człowieka własnego bytu [...] jeżeli uczącego się łączy z tekstami kulturowymi relacja rozumienia hermeneutycznego, wtedy nie tylko uczy się rozumieć teksty i siebie samego, lecz również uwewnętrznia we własnej osobowości sensy i wartości, których nośnikami są teksty [...] istotą kształcenia humanistycznego [...] [jest – przyp. AS] kształtowanie kulturowej struktury osobowości jako struktury sensów i wartości”³⁴

Na przykład poznanie tekstu kulturowego, jakim jest spektakl *Odlot*, umożliwia zastanowienie się nad kwestiami ró(w/ż)ności, tzw. normatywności czy tożsamości, a jego konsekwencją może być internalizacja humanistycznych wartości takich jak równość, wolność, sprawiedliwość.

*** Spektakl jako przypadek graniczny w fenomenologicznym ujęciu Romana Ingardena**

Sztuka teatralna jest przykładem „wypadku granicznego”³⁵, który – podobnie jak właściwe dzieło literackie – jest bytem potencjalnym. Dlatego niezbędne jest, aby

„wstawić je w konkretne duchowe i kulturalne życie, by rozpatrzeć, jakie stąd powstaną nowe sytuacje i problemy [...] Konkretyzacje są właśnie tym, co się konstytuuje w czasie lektury i co stanowi niejako sposób przejawiania się dzieła, tę konkretną postać, pod którą samo dzieło zostaje przez nas uchwycone”³⁶

³³Tamże, s. 31.

³⁴B. Milerski, *Pamięć jako element kształcenia humanistycznego*, [w:] J. Cukras-Stelągowska (red.), *Pamiętanie i zapominanie. Wspólnoty – Wartości – Wychowanie*, Toruń 2016, s. 41.

³⁵*Rozdział XXII. Wypadki graniczne*. § 56. *Wstęp* i § 57. *Sztuka teatralna* (R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1988, s. 394–400). Ingarden poświęca ten rozdział dziełom, które nie są dziełami literackimi, ale innymi typami dzieł, których poszczególne warstwy są utworzone na wzór dzieła literackiego (tekstu dramatycznego czy scenariusza). Takim dziełem jest między innymi przedstawienie teatralne, które różni się od swego literackiego pierwowzoru – dramatu, i które jest też za każdym razem różne – każdy spektakl jest inny, jest indywidualnym wydarzeniem. Obok spektaklu teatralnego wśród przypadków granicznych Ingarden wymienia też m.in. dzieło filmowe/film (tamże).

³⁶Tamże, s. 409–410.

Spektakl teatralny jest konkretyzowany dwukrotnie: po raz pierwszy przez reżysera, który przygotowuje sceniczną wersję tekstu, i po raz drugi, gdy konkretyzacja dokonuje się w umysłach odbiorców spektaklu, ponieważ „dzieła sztuki, choć mają podstawę w przedmiotach realnych [...] – bez nich dzieła sztuki nie miałyby intersubiektywnej tożsamości i nie byłyby dostępne dla odbiorców – są [...] rekonstruowane i konkretyzowane przez odbiorcę”³⁷. Widz, obcując ze spektaklem – tekstem kultury, nie tylko go konkretyzuje, ale – interpretując go – tworzy jego znaczenie:

„Znaczeniotwórcza działalność widza w czasie trwania widowiska teatralnego nie polega na dekodowaniu znaków zawartych w komunikacie teatralnym, ale również na podjęciu działalności znakotwórczej opartej na [...] znakowaniu rzeczywistości [...] najdonioślejszą rolę w teatrze [...] spełnia odbiorca, któremu przypisana została wykonawcza funkcja, polegająca na nadaniu określonego znaczenia znakom przez komunikat teatralny przekazywanym”³⁸

Jako badaczka dążyłam do zrozumienia, zinterpretowania i nadania znaczenia treściom wyrażanym przez dzieło sceniczne, pamiętając, że hermeneutyka zakłada rozumienie i twórcze podejście do interpretacji, a nie wyjaśnianie czy stosowanie ustalonych, sztywnych zasad³⁹, a „zły to hermeneuta, który sobie wyobraża, że może lub że musi mieć ostatnie słowo”⁴⁰.

Badanie spektakli dla dzieci

Swoje badania zaczęłam od obejrzenia kilkunastu spektakli Wrocławskiego Teatru Lalek, a także większości przedstawień prezentowanych na festiwalach Dziecinada oraz Przegląd Nowego Teatru dla Dzieci. To pozwoliło mi na znalezienie ciekawych – współczesnych pod względem tematu i treści oraz głęboko humanistycznych – propozycji w repertuarze WTL (*Odd i Luna*, *Piektło-Niebo* oraz *Yemaya – Królowa*

³⁷W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Tom trzeci. Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 1988, s. 365.

³⁸S. Świontek, *Znak, tekst i odbiorca w teatrze*, [w:] J. Degler (red.), *Problemy teorii dramatu i teatru*, Wrocław 1988, s. 440–441.

³⁹B. Milerski, M. Karwowski, *Racjonalność procesu kształcenia. Teoria i badania*, Kraków 2016, s. 70 i 73.

⁴⁰H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, dz. cyt., s. 757.

Mórz) oraz poznańskiego Teatru Animacji – *Odłot, Ja, Bałwan* oraz *Opowieści z niepamięci*. Wybrałam przedstawienia o różnej formie scenicznej i koncepcji inscenizacyjnej, adresowane do dzieci ze starszych grup przedszkolnych oraz uczniów klas 1-3. Elementem łączącym te spektakle jest fakt, że nie są to sceniczne adaptacje znanych bajek czy baśni, obecnych na scenach od pokoleń, ale sztuki współczesne, aktualne i poruszające problemy, z których wiele do niedawna uchodziło za nieodpowiednie dla dzieci. To dawało mi specyficzną perspektywę odbioru spektaklu: zarys treści znałam tylko z ulotki/streszczenia na stronie internetowej teatru, nie wiedziałam, co wydarzy się na scenie, nie znałam zakończenia ani przesłania przedstawienia. Przyjęcie takiej perspektywy było dla mnie istotne, gdyż 1. Przy pierwszym odbiorze spektakl był dla mnie po prostu interesujący, zachęcający do śledzenia jego fabuły – nie znałam przebiegu ani finału opowiadanej historii; 2. Nie porównywałam oglądanego przedstawienia z innymi inscenizacjami ani z literackim pierwowzorem i jego konkretyzacjami, wcześniej dokonanymi w moim umyśle; 3. Do badania konkretnego przedstawienia przystępowałam wychodząc od uogólnionego spojrzenia na całość przedstawienia, ogólnego wrażenia oraz oglądu i opisu spektaklu jako zjawiska, które właśnie takim mi się objawiło „w swej elementarnej postaci w horyzoncie poznania (doświadczenia) podmiotu poznającego, możliwie przed próbami interpretacji tej rzeczywistości”⁴¹. Wydaje mi się, że zwłaszcza trzecia przesłanka wywarła znaczny wpływ na kształt moich badań.

Każdy ze spektakli, który wzbudził moje zainteresowanie, obejrzałam „na żywo” kilka razy. Chcąc dokładnie przeanalizować wybrane spektakle, uzyskałam dostęp do filmowych archiwizacji przedstawień. Dzięki temu – po wstępnym, pierwszym wrażeniu, jakie wywarło na mnie przedstawienie oraz ustaleniu, w oparciu o nie, klucza do interpretacji danego spektaklu – mogłam oglądać go scena po scenie, zatrzymując projekcje w potrzebnym momencie. Kierując się opinią, że „nie wzorce i gotowe rozwiązania, a katalog pytań [...] stanowią [...]”

⁴¹B. Milerski, *Metodologia pedagogiki religii...*, dz. cyt., s. 111.

wyraz edukacyjnej działalności teatru [...], [który może – przyp. AS] wychowywać swą publiczność w nawyku myślenia o potrzebie stosowania kategorii etycznych w życiu”⁴², mniej szukałam w oglądanych przedstawieniach przesłań pedagogicznych czy morałów, natomiast bardziej zwracałam uwagę na treści istotne z perspektywy wprowadzania dziecka w świat sensów i wartości oraz pretekstu do podjęcia z nim rozmowy na tematy ważne: egzystencjalne i etyczne. Chcąc skupić się na tych aspektach, uznałam że właściwym kluczem interpretacyjnym mogą uczynić poglądy wybranych współczesnych filozofów – taka interpretacja sama mi się narzucała po pierwszym kontakcie z wieloma spektaklami. Wydawało mi się to zgodne z rozumieniem hermeneutyki, która w oparciu o interpretację „tekstów kulturowych dąży się do ujawnienia [...] podstawowych struktur egzystencjalnych”⁴³.

* Hermeneutyczna i intersubiektywna interpretacja sztuki

Interpretacja kojarzy się z odczytaniem subiektywnym, ponieważ nośnikami sensu są zarówno interpretator, ze swoją osobowością, wiedzą, historią i przeżyciami, jak i interpretowana rzeczywistość, a odseparowanie podmiotu od przedmiotu poznania nie jest możliwe⁴⁴. Tuwim konstatuje, że do pewnych przedmiotów badania nie można zastosować obiektywnych wskaźników – znane z nauk przyrodniczych „wzory i formułki” nie są możliwe do zastosowania w naukach humanistycznych czy społecznych, ale – jak dowodzi Milerski – możliwa jest intersubiektywna i hermeneutyczna interpretacja tekstu kultury, czyli spektaklu także⁴⁵, choć „poznanie hermeneutyczne nigdy nie będzie obiektywne i neutralne”⁴⁶

Ted Benton i Ian Craib, przedstawiając rozumienie hermeneutyczne, wprost odwołują się do sztuki teatralnej:

„Nie możemy np. zrozumieć sztuki Szekspira, nie rozumiejąc znaczenia jej poszczególnych scen i aktów, a zarazem nie możemy rozumieć znaczenia poszcze-

⁴²A. Hausbrandt, *Elementy wiedzy o teatrze*, Warszawa 1990, s. 237.

⁴³B. Milerski, *Metodologia pedagogiki religii...*, dz. cyt., s. 99.

⁴⁴B. Milerski, M. Karwowski, *Racjonalność procesu kształcenia...*, dz. cyt., s. 112 i 124.

⁴⁵B. Milerski, *Intersubiektywność w pedagogice hermeneutycznej...*, dz. cyt., s. 56–57.

⁴⁶B. Milerski, M. Karwowski, *Racjonalność procesu kształcenia...*, dz. cyt., s. 158.

gólnych scen i aktów, jeśli nie rozumiemy, jak mają się one do całej sztuki. Rozumienie zakłada stały ruch od całości do części i z powrotem, co według Gadamera jest opisem samej naszej egzystencji jako istot myślących”⁴⁷

Podążając tak określoną ścieżką rozumienia, wychodziłam od próby zrozumienia całości spektaklu, żeby potem przejść do jego poszczególnych scen i z ich perspektywy wracałam do interpretacji całości, ponieważ

„dopiero z perspektywy całości możemy wyinterpretować poszczególne fenomeny i relacje łączące je ze sobą. Ilustracją takiego podejścia jest rozumienie przekazu kulturowego [...], którego nie można zredukować do sumy znaczeń poszczególnych pojęć czy wyrażań. Rozumienie takiego przekazu [...] dokonuje się bowiem z perspektywy sensu, który sprawia, że przekaz ten jest przez nas odbierany w kategoriach znaczącej całości”⁴⁸

Zgodnie z przyjętym założeniem, zwracałam uwagę głównie na treść badanych spektakli oraz ich warstwę słowną. W sytuacjach, kiedy inne składowe spektaklu były znaczące w przyjętej perspektywie interpretacyjnej, uwzględniałam też scenografię, kostiumy, lalki (np. Płanetnik znikający w kulisach „niepamięci” w *Opowieściach z niepamięci* czy lalki z maleńkim ciałkiem przyczepionym do twarzy i rąk aktora w spektaklu *Odd i Luna*) czy muzykę (np. polonez w spektaklu *Odlot*), jako komplementarne elementy nadające znaczenie przekazowi.

Techniką moich badań była interpretacja hermeneutyczna konkretnego tekstu kultury, który – używając określenia Ingardena – konkretyzowałam. Właściwie wszystkie moje wstępne rozumienia spektakli uległy, w efekcie interpretacji zarówno ich poszczególnych części, jak i odczytania całościowego sensu, zmianie – był to proces zgodny z metodologią interpretacji hermeneutycznej: „Rozumienie wstępne doświadcza modyfikacji i rozszerzenia przez wykładnię danego tekstu, co z kolei przyczynia się do lepszego jego rozumienia”⁴⁹. We wszystkich interpre-

⁴⁷T. Benton, I. Craib, *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, Wrocław 2003, s. 123.

⁴⁸B. Milerski, *Intersubiektywność w pedagogice hermeneutycznej...*, dz. cyt., s. 68.

⁴⁹M. Adamska-Staroń, B. Łukasik, *Hermeneutyka pedagogiczna jako orientacja metodologiczna*, dz. cyt., s. 132.

tacjach odwoływałam się do wybranych filozofów współczesnych⁵⁰, mając świadomość, że „obok doświadczenia filozofii doświadczenie sztuki to najdobitniejsza przestroga dla świadomości naukowej, by uznawała ona własne granice”⁵¹.

Spektakl *Odd i Luna*⁵² sam nasunął mi filozoficzny klucz interpretacyjny. Zarówno Odd o głowie będącej jajkiem, jak i ciemnoskóra Luna są inni od swoich rówieśników, od pozostałych mieszkańców miasteczka. Z powodu swojej inności izolują się od otoczenia i sprawiają wrażenie dziwnych. Od pierwszego momentu nie miałam wątpliwości, że jest to spektakl o Innym i Inności oraz wynikającej z niej samotności. Pomysł inscenizacyjny i lalki przytwierdzone do ciał ubranych na czarno aktorów, które zachowują nieproporcjonalnie duże twarze i ręce animujących je artystów, wydały mi się bezpośrednim nawiązaniem do filozofii dialogu, w której twarz i wyciągnięta na powitanie ręka odgrywają znaczącą rolę. Bliższa interpretacja spektaklu doprowadziła do przesunięcia akcentu i zmiany rozumienia z „inny jako dziwny”, na „inny jako inny ode mnie – Ty”. W perspektywie filozofii Martina Bubera i Józefa Tischnera usiłowałam odczytać poszczególne sceny spektaklu i jego całościowy sens. Po wielokrotnym przeanalizowaniu całego spektaklu zrozumiałam, że być może jest on bardziej o spotkaniu i dialogu, niż o inności.

Pierwsze spojrzenie na *Odlot*⁵³ dało mi wrażenie, że to również spektakl o Inności. Trudno bowiem wyobrazić sobie coś bardziej różnego niż biały i czarny bocian. Jednak po kilkukrotnym obejrzeniu spektaklu, jeszcze przed jego analizą scena po scenie i próbą całościowej interpretacji, dostrzegłam w nim kwestie dotyczące tożsamości, ró(w/ż)ności, języka jako odzwierciedlenia nierówności, a także nierówności jako pierwszego kroku do dyskryminacji. Filozoficznym kluczem do interpretacji tych zagadnień uczyniłam poglądy Paula Ricoeura, Emmanuela Levi-

⁵⁰Nie przedstawiam dokładnie poglądów filozoficznych, na które się powoływałam, uznając, że byłoby to zbędnym dublowaniem treści przygotowanych przez mnie (i częściowo opublikowanych już) artykułów.

⁵¹H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, dz. cyt., s. 21.

⁵²Przedstawienie Wrocławskiego Teatru Lalek.

⁵³Spektakl przygotowany przez Teatr Animacji w Poznaniu, podobnie jak dwa kolejne opisane w następnych akapitach.

nasa i J. Tischnera. W przypadku *Odlotu* w moich badaniach wyraźnie pojawiło się nieustanne hermeneutyczne przechodzenie od części do całości i od całości do części. Spojrzenie na całość pozwoliło mi uniknąć płytkiego rozumienia spektaklu jedynie jako opowieści o inności – dzięki temu dostrzegłam m.in. aktualny problem imigranckiej tożsamości. Znaczący okazał się także kontekst scenograficzny i wizualne zderzenie bieli i czerni, które główni bohaterowie na końcu kontestują, marząc o świecie, w którym są wszystkie kolory i w dodatku – wszystkie do siebie pasują. Ten równościowy sens dostrzegłam dopiero analizując i interpretując sens poszczególnych elementów spektaklu – był możliwy do odczytania dopiero w szerszym, kulturowym kontekście współczesnej filozofii, a także dziedzictwa muzycznego, które prawdopodobnie czytelne jest dla rodziców dzieci będących adresatami przedstawienia, zaś dla samych dzieci – niekoniecznie.

Filozoficzny klucz interpretacyjny spektaklu *Ja, Bałwan* był dla mnie oczywisty. I chociaż początkowo miałam wrażenie, że to spektakl o przyjaźni i trochę o odchodzeniu i końcu, dokładna analiza treści zmieniła moją optykę. Odkryłam, że to przedstawienie o towarzyszeniu w odchodzeniu: o roztapiającym się Bałwanie, który ma przed sobą kilka godzin życia, oraz o Marchewce – początkowo będącym tylko nosem Bałwana – który staje się najbliższym przyjacielem, towarzyszącym Bałwanowi w ostatnich godzinach, a nawet planującym poświęcić życia dla jego uratowania. Do interpretacji spektaklu wyjątkowo pasowały więc przemyślenia egzystencjalisty Karla Jaspersa, a także – poświęcającego dużo miejsca śmierci, ale także oddaniu życia za Innego – E. Levinasa. Odnosząc się do szerszego kontekstu, w który wpisane zostało przesłanie spektaklu – mój bagaż kulturowy pozwolił mi na zrozumienie śpiewanej przez bałwana piosenki „Szalone wirują kule, o jutrze nie myślę w ogóle, co za bałwan, wariat, ech, będę życia królem”. I choć dla dzieci jest to pewnie kontekst niezrozumiały, to dorosła część widowni może kojarzyć te słowa z piosenką Agnieszki Osieckiej *Wariatka tańczy*. Bohaterem spektaklu jest przecież niezbyt mądry śniegowy bałwan, który zachowuje się jak tytułowa bohaterka tej piosenki.

Starosłowiańskie *Opowieści z niepamięci*, których warstwa fabularna poświęcona jest znaczeniu pamięci zbiorowej i procesowi zapominania, ale także opowieściom jako sposobowi na zachowanie pamięci, skojarzyły mi się z pracami P. Ricouera – *Czas i opowieść oraz Pamięć, historia, zapominanie*. Elementy scenicznej historii związane z pamięcią i zapominaniem stały się kluczem do szerszej i głębszej interpretacji całości spektaklu jako opowieści o tożsamości, ale także o wartościach – poświęceniu dla dobra wspólnego, znaczeniu zbiorowości oraz etycznej roli pamięci. Odnalezienie tych sensów wymagało jednak dokładnego przeanalizowania poszczególnych scen spektaklu (także ich elementów plastycznych i muzycznych) i sięgnięcia poza jego granice. Kontekstem kulturowym okazał się napływ imigrantów ze Wschodu i kwestia powołania się twórców *Opowieści*... na wspólną, zapomnianą prasłowiańską przeszłość i kulturę. Taką interpretację uzasadnia np. wykorzystanie w spektaklu wschodniosłowiańskich pieśni oraz białego śpiewu.

Spektakl *Piektło–Niebo*, z akcją toczącą się głównie w zaświatach, porusza trudną kwestię nagłej śmierci matki dziecięcego bohatera i konieczności zaakceptowania przez dziecko i mamę tej sytuacji. Początkowo wydawało mi się, że to jedynie opowieść o konieczności pogodzenia się ze stratą i o niezgodzie na trudne życiowe wydarzenia. Kilkukrotne obejrzenie przedstawienia przekonało mnie, że można w nim odnaleźć także pewne idealne koncepcje demokracji (raczej tej codziennej niż politycznej) i demokracji. Że to też spektakl o demokratycznym buncie i potrzebie samodzielnego myślenia, o wytrwałości w działaniu i gotowości do stawienia czoła przeciwnościom (w spektaklu przybierają one postać Boga, z którym mama bohatera wchodzi w niezwykle demokratyczne relacje). Na takie spojrzenie pozwoliło mi przyjęcie za klucz interpretacyjny etycznego wzoru demokracji Marii Ossowskiej oraz koncepcji demokracji z pism Hannah Arendt. Nie bez znaczenia stały się też przemyślenia odnośnie do pewnych koncepcji utopii chrześcijańskiej, wyrażone przez Paula Tillicha i Leszka Kołakowskiego.

Spektakl *Yemaya-Królowa Mórz* od początku odczytywałam jako opowieść „o wojnie, która niszczy dotychczasowy porządek, o uchodź-

stwie i niebezpieczeństwie związanym z ucieczką, o dwóch światach, które niekoniecznie pokojowo współistnieją; o ludzkim okrucieństwie, ale także o pełnej nadziei miłości ojca do syna”⁵⁴. Po kilkukrotnym obejrzeniu spektaklu moja perspektywa uległa rozszerzeniu i zaczęłam rozumieć przedstawienie jako opowieść o dziecku, które mierzy się z wszechobecną zmianą i musi się jakoś odnieść do wszystkich „nowości”. Ale przede wszystkim, jako historię o spotkaniu z obcością. Spektakl dotyczył bowiem kwestii zmian zachodzących we współczesnym świecie i nieuchronnie prowadzących do kontaktu z obcym (światem/miejscem/ludźmi). Podjęłam analizę przedstawienia z perspektywy poglądów P. Tillicha na zagadnienie „nowego” oraz kwestię zmienności przyjętą w filozofii Romana Ingardena, zaś obcości przyglądałam przez pryzmat poglądów Bernharda Waldenfelsa.

* * *

Zgodnie z ukierunkowanym na identyfikację sensu kołem hermeneutycznym, poruszającym się między odniesieniem do części i odniesieniem do całości, „nie możemy poznać części bez rozumienia całości, w której skład wchodzi, a jednocześnie nie możemy zrozumieć całości, nie rozumiejąc części, które ją tworzą”⁵⁵. Interpretowałam więc poszczególne tropy w oglądanych spektaklach, mając najpierw całościowy, ogólny ogląd przedstawienia. Po przeanalizowaniu i zinterpretowaniu poszczególnych elementów odkrywałam całość na nowo, w sposób pełniejszy – czasem inny niż pierwotny, co mogłam dostrzec po odczytaniu go w szerszym, filozoficznym kontekście (jako część jeszcze większej całości). W ten sposób poglądy współczesnych filozofów stały się dla mnie hermeneutycznymi przesądami, warunkującymi moją interpretację konkretnych spektakli, ponieważ

„hermeneutyczna interpretacja jest interpretacją wspierającą się [...] na jakiś przesądzeniach, na przyjętych wstępnie założeniach, na oczekiwaniach i nadziejach podmiotu. W tym sensie każda interpretacja hermeneutyczna zdeterminowana jest przez pewien kontekst, który określa znaczenie tekstu [...] nie

⁵⁴A. Sanecka, *Dziecko w świecie wartości. Spektakl teatralny jako narzędzie wychowawcze*, „Forum Pedagogiczne”, R. 2020, T. 10, Nr 1, s. 78.

⁵⁵T. Benton, I. Craib, *Filozofia nauk społecznych...*, dz. cyt., s. 123.

ma znaczenia poza kontekstem, a sam kontekst jest również przedmiotem interpretacji”⁵⁶

Ponieważ interpretacja nigdy nie jest wolna od śladów interpretującego, a mój głos i moja osobowość muszą współtworzyć dokonywaną przez mnie interpretację, jestem świadoma pewnych specyficznych religijno-etycznych inklinacji w dokonywanych przeze mnie odczytaniach. Każda interpretacja jest w swojej istocie niezwykle podobna do istoty teatru *per se*, który „czyni oczywistym wydarzenie porozumienia jako (...) fuzję horyzontów”⁵⁷.

Chcąc osadzić swoje interpretacje także w kontekście pedagogicznym, sięgałam zwykle do prac B. Milerskiego⁵⁸, znaczących ze względu na poruszaną w nich problematykę hermeneutyczną w pedagogice, obecną przecież także w publikacjach m. in. A. Folkierskiej, K. Ablewicz, A. Wiercińskiego czy M. Przanowskiej, ale przede wszystkim na zagadnienia kształcenia humanistycznego, nazywanego przez autora „kształceniem »o ludzkim obliczu«”⁵⁹. Podzielałam poglądy Milerskiego na istotę kształcenia humanistycznego i właśnie ta humanistyczna perspektywa jest mi szczególnie bliska.

Bibliografia

1. Adamska-Staroń, M., Łukasik, B., *Hermeneutyka pedagogiczna jako orientacja metodologiczna*, [w:] Gofron A., Kozerska A. (red.), *Podstawy Edukacji. Propozycje metodologiczne*, Kraków 2012, T. 5, s. 119–138.
2. Adetu, E. G., *Verdian lyric theatre. Hermeneutics of the performance and contemporary challenges*. „Artes. Journal of Musicology” (R. 2021, nr 23(1), s. 196–206).
3. Aumonta, J., *Interpretacja filmów*. Warszawa 2021.
4. Barraco, A., *Hermeneutics of the Film World. A Ricœurian Me-*

⁵⁶M. Adamska-Staroń, B. Łukasik, *Hermeneutyka pedagogiczna jako orientacja metodologiczna*, dz. cyt., s. 132.

⁵⁷Ch. A. Gillespie, dz. cyt., s. 157

⁵⁸W celu zachowania pewnego rodzaju spójności, w niniejszym artykule odwoływałam się także do tekstów B. Milerskiego.

⁵⁹B. Milerski, *Kształcenie humanistyczne jako pochwała wieloznaczności świata*, „Ruch Pedagogiczny”, R. 2011, nr 5–6, s. 5.

- thod for Film Interpretation*, London 2017.
5. Bell S., *Illness metaphors, Japan's "gaijin" race philosophy, and the formation of the self*, „Studies in Symbolic Interaction”, R. 2011, vol. 37, s. 163–193.
 6. Benton, T., Craib, I. *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, Wrocław 2003.
 7. Dybel, P., *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012.
 8. Gadamer, H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2013.
 9. Gadamer, H.-G., *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, New York 1986.
 10. Gillespie, Ch. A., *Sustainable canons: Gadamer's hermeneutics and theatre*, „Labyrinth”, R. 2022, Vol. 24, No. 2, s. 150–175.
 11. Gnitecki, J., *Geneza pedagogiki hermeneutycznej*, Zielona Góra 1992.
 12. Hausbrandt, A., *Elementy wiedzy o teatrze*, Warszawa 1990.
 13. Ingarden, R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1988.
 14. Kleszcz, L., *Boczne drogi: z genealogii filozofii hermeneutycznej*, Wrocław 2004.
 15. Kłosiński, M., *Hermeneutyka gier wideo. Interpretacja, immersja, utopia*, Warszawa 2018.
 16. Lorenc, W., *Filozofia hermeneutyczna: inspiracje, klasycy, radykalizacje*, Warszawa 2019.
 17. Milerski, B., *Hermeneutyka pedagogiczna, Perspektywa pedagogiki religii*, Warszawa 2011.
 18. Milerski, B. *Intersubiektywność w pedagogice hermeneutycznej. Od badań filozoficznych do realistycznego zwrotu*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, R. 2015, nr 2(236), s. 56–74.
 19. Milerski, B., *Kształcenie humanistyczne jako pochwała wieloznaczności świata*, „Ruch Pedagogiczny”, R. 2011, Nr 5–6, s. 5–14.
 20. Milerski, B., *Metodologia pedagogiki religii*, [w:] Marek Z., Walulik A. (red.), *Pedagogika religii. Słowniki społeczne*, Kraków 2020,

s. 93–114.

21. Milerski, B., *Pamięć jako element kształcenia humanistycznego*, [w:] Cukras-Stelągowska J. (red.), *Pamiętanie i zapominanie. Wspólnoty – Wartości – Wychowanie*, Toruń 2016, s. 33–59.
22. Milerski, B., *Pedagogika kultury*, [w:] Z. Kwieciński, B. Śliwerski (red.), *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2019.
23. Milerski, B., Karwowski, M. *Racjonalność procesu kształcenia. Teoria i badania*, Kraków 2016.
24. Poulos, Ch. N., *Essentials of autoethnography*, Washington 2021.
25. Przyłębski, A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005.
26. Przyłębski, A., *Hermeneutyka: od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*, Poznań 2019.
27. Rygielska, M., *O „tekście kultury”*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, R. 2015 Nr 2015/1(22), s. 27–43.
28. Sanecka, A. *Dziecko w świecie wartości. Spektakl teatralny jako narzędzie wychowawcze*, „Forum Pedagogiczne” R. 2020, Tom 10, Nr 1, s. 69–81.
29. Sawicki, M., *Hermeneutyka pedagogiczna*, Warszawa 1996.
30. Shaffer, E., *The Hermeneutic Approach to Theatre and Drama*, [w:] Hilton J. (red.), *New Directions in Theatre*, London 1993.
31. Sułkowski, Ł., Marjański A., *Metodyka badań jakościowych w małych podmiotach rodzinnych*, „Problemy Zarządzania” R. 2014, vol. 12, nr 3(47), s. 222–235.
32. Świontek S., *Znak, tekst i odbiorca w teatrze*, [w:] Degler J. (red.), *Problemy teorii dramatu i teatru*, Wrocław 1988, s. 437–441.
33. Tatarkiewicz, W., *Historia filozofii. Tom trzeci. Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 1988.
34. Zaidah, N., Jazuli, M. *Hermeneutic Approach in Drama Learning: Study of the Case Kereta Kencana (Les Chaises)*, „Advances in Social Science, Education and Humanities Research”, R. 2020, vol. 443, *Proceedings of the International Conference on Science and Education and Technology (ISET 2019)*, s. 748–751.

Anna Sanecka – socjolog, doktor teologii, pracownik badawczo-dydaktyczny Instytutu Nauk Socjologicznych i Pedagogiki Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie. Autorka prac z obszaru pedagogiki kultury, teologii medycyny, gerontologii społecznej.

Jerzy Domasłowski

ORCID 0000-0002-7876-3660

Józef Dilis / Juozapas Dilys (1866–1952), ks. Paweł Dilis / kunigas Povilas Dilys (1905–1995) i ks. diakon / kunigė diakonė Erika D. Brooks

Streszczenie: Józef Dilis (lit. Juozapas Dilys; 1866–1952) pochodził z rodziny litewskiej wyznania ewangelicko-reformowanego. Z parafii w Radziwiliszkach nad Niemenkiem (lit. Nemunėlio Radviliškis) wyniósł głęboką pobożność oraz czytanie w literaturze teologicznej. W latach 20-tych XX w. został kantorem parafii luterskiej w Wilnie oraz opiekunem biblioteki reformowanej Jednoty Wileńskiej. Opieka nad skarbami historii i kultury trwała do końca II wojny światowej, w ostatnich latach pełnił ją honorowo. W 1944 r. własnymi rękami ratował cenne zbiory spod płonących gruzów. Po wojnie, widząc likwidację życia religijnego pod władzą sowiecką, w 1946 r. wraz z żoną i zamężnymi córkami przeniósł się do Polski. Zmarł i został pochowany w Poznaniu. Jego synem był ks. Paweł Dilis (lit. Povilas Dilys; 1905–1995), od 1930 r. duchowny Jednoty Wileńskiej. W 1941 r. wyemigrował z rodziną do Niemiec. Po II wojnie światowej zamieszkał w Stanach Zjednoczonych, gdzie otoczył opieką duszpasterską diasporę litewską w Chicago oraz w Toronto w Kanadzie.

Słowa kluczowe: Józef Dilis, Paweł Dilis, Litewski Kościół Ewangelicko-Reformowany, Jednota Wileńska, litewska emigracja w USA, litewska emigracja w Kanadzie.

Summary: Józef Dilis / Juozapas Dilys (1866–1952), pastor Paweł Dilis / kunigas Povilas Dilys (1905–1995) and pastor deacon / kunigė diakonė Erika D. Brooks.

Józef Dilis (Lithuanian: Juozapas Dilys; 1866–1952) came from a Lithuanian family of the Evangelical Reformed faith. From his family parish in Radziwiliszki (Lith. Nemunėlio Radviliškis), he acquired deep piety and reading in theological literature. In the 1920s he became a lay preacher of the Wilna (Lith. Vilnius) Lutheran parish and became the guardian of the library of the Evangelical Reformed Vilnius Synode. He looked after the treasures of history and culture until the end of World

War II, and in final years he performed it honorably. In 1944, after the building was bombed, he saved valuable collections from the burning rubble with his own hands. After the war, seeing the liquidation of religious life under Soviet rule, he moved to Poland in 1946 with his wife and their married daughters. He died and was buried in Poznań. His son was Pastor Paweł Dilis (Lith. Povilas Dilys; 1905–1995), from 1930 a pastor of the Polish Vilnius Unity. In 1941 he emigrated with his family to Germany. After World War II, he lived in the United States, where he provided pastoral care to the Lithuanian diaspora in Chicago and Toronto, Canada.

Keywords: Józef Dilis (Juozapas Dilys), Paweł Dilis (Povilas Dilys), Lithuanian Evangelical Reformed Church, Vilnius, Lithuanian emigration in the United States, Lithuanian emigration in Canada.

Kim byli Eugenia i Józef Dilisowie, których skromny grób niknie nieco w cieniu centralnego punktu kwatery ewangelickiej cmentarza komunalnego na Miłostowie w Poznaniu, wyznaczonego przez monumentalny pomnik-obelisk z relikdami przedwojennego nagrobka? Dziś bardzo niewielu już o nich może pamiętać, a okazuje się, że za tą mogiłą kryje się długa i nieprosta historia rodzinna i kościelna, której fragmenty udało się po latach odtworzyć¹.

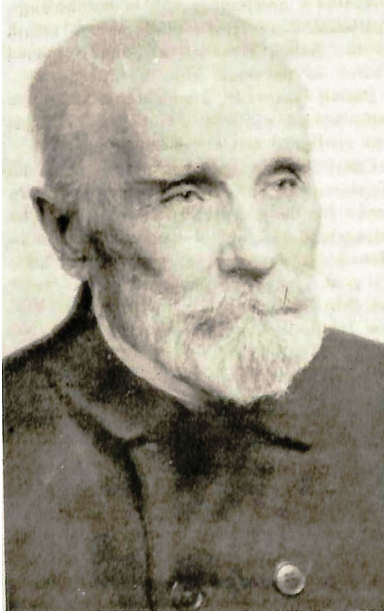
Życiorys Józefa Dilisa (1866–1950) podaje wspomnienie zamieszczone rok po jego śmierci na łamach emigracyjnego litewskiego czasopisma kościelnego „Mūsų sparnai” (pol. *Nasze Skrzydła*) wydawanego przez jego syna w Chicago². Urodził się w wiosce Świdzie (lit. Svidžiai) w ówczesnym powiecie birżańskim (następnie był to powiat poniewieski) na północy Litwy, na pograniczu z Kurlandią. Działo się to 27 czerwca 1866 r. w ewangelicko-reformowanej, wielodzietnej rodzinie litewskiej Jana (lit. Jonasa, 1829–1897) i Zuzanny z d. Snarskiej (lit. Zanė Snarskytė, 1832–1914)³. Od młodości był człowiekiem głębokiej

¹Pierwsza, krótsza wersja niniejszego tekstu, bez przypisów, została opublikowana w praktycznie mało odstepnym informatorze parafialnym – Jerzy Domasłowski, *Eugenia i Józef Dilisowie oraz ich syn ks. Paweł Dilis*, „Informator Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Poznaniu” R. 2022, nr 2 (66), s. 11–17.

²A. A. *Juozapas Dilys 1866–1952*, „Mūsų sparnai” 1953, nr 4, s. 48–49, tam też fotografia Józefa Dilisa, <https://www.spauda.org/musu-sparnai-laikrastis/> [i podobnie dalsze numery, dostęp 15.09.2022].

³W Internecie wymienieni są ich synowie Jakub (Jokūbas, mieszkał w Wilnie, zm. zapewne ok. 1938 r.), Marcin (Martynas), Mikołaj (Mykolas) i Piotr (Petras, 1861–1913) Dilisowie (Dilys) oraz siostra, zameżna Marianna (Marijona / Marija Variakojienė, ur. 1873 – <https://www.geni.com/people/Jonas-Dilys/6000000068575583075> [dostęp 17.09.2022]). Jak świadczą nagrobki na wiejskim cmentarzu w Świdziach, nazwisko Dilys (na najstarszych, z przełomu XIX/XX w.

wiary i inteligentnym, a z lekcji religii u ks. Marcina Cumfta (1831–1895) w miasteczku Radziwiliszki nad Niemenkiem (lit. Nemunėlio Radviškis)⁴ wyniósł również znajomość języka niemieckiego i zamiłowanie do literatury teologicznej.



Il. 1: Józef Dilis (1866–1952)

Około 1890 r. przeniósł się do Wilna wraz z bratem Jakubem (o którym wiadomo tylko tyle, że miał tam spędzić dalszych 48 lat życia) i rozpoczął pracę telegrafisty. W życiu codziennym nie mieszał się do polityki, kierował się bezgranicznym przywiązaniem do własnego wyznania i duchem ekumenizmu. Chyba podobnie traktował sprawy narodowościowe, żyjąc w środowisku wielokulturowym i z konieczności posługując się na co dzień kilkoma językami. Był żywo związany z parafią ewangelicko-reformowaną w Wilnie, z czasem wszedł w skład Synodu Wileńskiego, ale też uczestniczył w życiu miejscowej parafii ewangelicko-anglikańskiej. W 1899 r. zawarł związek

małżeński z Eugenią z d. Pfeffer (1870–1960), wileńską luteranką z rodziny o korzeniach niemieckich⁵. Mieli pięcioro dzieci – synów, Mikołaja (1900–1973, mieszkał prawdopodobnie w Rosji), Włodzimierza (zmarł na Kaukazie) i Pawła oraz córki Edytę zamężną Marzecką (1902–1994), i Eugenię zam. Staszkiwicz⁶. Józef Dilis pełnił funkcję sekre-

zapisywane jako Dilis), do dziś należy do najczęściej spotykanych – *Svidžiy kaimo kapinės*, Cemety. System Cyfryzacji Cmentarzy i Pogrzebów, <https://cemety.lt/public/cemeteries/744> [dostęp 27.06.2024].

⁴E. Cherner, *Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych. Jednota Litewska i Jednota Wileńska 1815–1939*, Warszawa 2017, s. 87–91.

⁵Przez niektórych oboje byli uważani z racji nazwiska i miejsca pochodzenia Józefa Dilisa za Litwinów, to jednak najwyraźniej kwestia bardziej złożona, także uwagi na koligacje i wybory życiowe – por. Aleksandra Sękowska, *Życie z reformowanym Wilnem w tle. Rozmowa z Wiesławem Mincerem*, „Jednota” 2004, nr 5–6, <https://www.jednota.pl/index.php/wywiady-2004/2922-zycie-z-reformowanym-wilnem-w-tle-pelny-tekst> [dostęp 15.09.2022].

⁶Informacja, za którą bardzo dziękuję, uzyskana za pośrednictwem ks. dr. Kazimierza Bema, Marlborough, Massachusetts, USA.

tarza gubernialnego rosyjskiej Wileńskiej Centralnej Stacji Poczto-Telegraficznej. O utrzymanie związków z Kościołem starał się także podczas przymusowej emigracji w latach 1915–1921, gdy w wyniku I wojny światowej został zmuszony do wyjazdu wraz z rodziną w głąb Rosji jako urzędnik na służbie państwowej. Często omawiał z tamtejszymi duchownymi wysłuchane kazania niedzielne, jednocześnie starając się o podtrzymywanie tradycji reformowanych, co jednak w kościołach luterzańskich nie zawsze było możliwe. Po powrocie do kraju w 1921 odmówiono mu, jako Litwinowi urodzonemu poza nowymi granicami państwa polskiego, zatrudnienia w poprzednim charakterze telegrafisty, został też pozbawiony prawa do emerytury. Znalazł jednak pracę o jakiej zawsze mógł marzyć, zostając kantorem w dobrze sobie znanej wileńskiej parafii ewangelicko-augsburskiej przy ul. Niemieckiej, gdzie w latach 1922–1929 był świeckim zastępcą księdza, prowadząc pod jego nieobecność nabożeństwa czytane, chrzty i pogrzeby na rozległym terenie Wileńszczyzny. Był to okres urzędowania ks. Andrzeja Niedry i od 1924 r. księdza seniora Zygryda Loppego⁷.

Jednocześnie od 1923 r. z wielkim zaangażowaniem pracował w Bibliotece Synodalnej reformowanej Jednoty Wileńskiej. Bezcenne zbiory zawierające mnóstwo starodruków i unikatowych dokumentów historycznych już wcześniej wstępnie uporządkował ks. Jana Szepetys (1867–1941)⁸, który właśnie przeszedł do pracy na Litwę. Od 1930 r. Józef

⁷Ks. A. Niedra zob. dalej przyp. 22. Ks. Zygryd Loppe (1883–1957), kapelan WP, od 1925 r. senior diecezji wileńskiej. Opuścił miasto w 1941 r. na fali emigracji do Niemiec wywołanej obawami przed represjami władzy sowieckiej. Choć był pochodzenia niemieckiego, przez nazistów został osadzony w obozie koncentracyjnym w Dachau za propolską postawę w czasach przedwojennych. Po wojnie pozostał w Niemczech – E. Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen. Ein biographisches Pfarrerbuch mit einem Anhang*, Eging, Niederbayern [1967], s. 125–126; Cz. Lechicki, *Loppe Zygryd Oskar (1883–1957)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 17, 1972, s. 545; R. Leszczyński, *Wiara i mundur. Ryszard Paszko i inni kapelani ewangelicy*, Warszawa 2019, s. 155; K. J. Rej, *Ewangelickie duszpasterstwo wojskowe II Rzeczypospolitej 1919–1939*, Warszawa 2021, s. 609–617; D. Petkūnas, *Lithuanian Lutheran Church During World War Two. Monograph*, Klaipėda 2014, s. 27–38, 51, 85, 304, <https://religiondocbox.com/Christianity/78071280-Darius-petkunas-lithuanian-lutheran-church-during-world-war-two.htm> 1; T. Otocky, *Pastor, który hodował róże. Ślązak, który ratował Żydów. Luteranie w miastach Orzeszkowej i Mickiewicza (500 lat Reformacji w Wielkim Księstwie Litewskim)*, „Znad Wilii”, R. 29, 2017, nr 4 (72), s. 42–43, <https://www.znadwiliwilno.lt/pl/kwartalnik-znad-wilii-2018/> [dostęp 16.09.2022]; G. Błaszczuk, *Dorpatczycy. Polscy studenci na Uniwersytecie Dorpackim w latach 1802–1918 i ich dalsze ich losy. Słownik biograficzny*, t. 2, I–M, Poznań 2022, s. 449–451. O losach rodziny zob. również J. Lewandowski, *Pani Elżbieta (Powikłania)*, „Akcent. Literatura i sztuka”, R. 43, 2022, nr 4 (170), s. 164–172 (dot. siostrzenicy, Elżbiety Cieciewicz z d. Loppe).

⁸E. Cherner, op. cit., s. 347–356.

Dilis poświęcił się realizacji tylko tej misji⁹. Nie wiemy, jaki był zakres jego obowiązków, ale pracował pod kuratelą takich sław polskiego bibliotekarstwa, jak dr Stefan Burhardt (1899–1991), późniejszy dyrektor Biblioteki Wróblewskich¹⁰, a po wojnie Biblioteki UMK w Toruniu i dr Adam Łysakowski (1895–1952), dyrektor Biblioteki Uniwersyteckiej Uniwersytetu Stefana Batorego i Kurator Synodu Jednoty Wileńskiej. Tam też zajmował mieszkanie służbowe w tzw. Kamienicy Szreterowskiej. Niestety, wraz z nastaniem władzy radzieckiej czasy się zmieniły. 20 stycznia 1941 r. Dilis, wraz z córką Eugenią Staszkiwicz, został wymieniony pośród reprezentantów strony kościelnej podczas przejmowania zbiorów Biblioteki Synodalnej przez Bibliotekę Litewskiej Akademii Nauk (dawniej i obecnie Biblioteka Wróblewskich)¹¹. Wobec rychłego wybuchu wojny niemiecko-sowieckiej, zrealizowano to w niewielkim stopniu i w rezultacie część zasobu znalazła się później w Litewskiej Bibliotece Narodowej. Z uwagi na wiek Józef Dilis raz jeszcze nie znalazł zatrudnienia w służbie państwowej, jednak honorowo pozostał w gmachu na ul. Zawalnej na straży tego, co jeszcze ocalało. Podczas walk o Wilno w lipcu 1944 r. zniszczeniu uległa historyczna siedziba Synodu w tzw. Kamienicy Bitnerowskiej wraz z pomieszczeniami biblioteki i archiwum, ale nawet wtedy Józef Dilis wraz z synem własnymi rękami

⁹O zbiorach – m.in. *Katalog pokazu zabytków ze zbiorów Synodu ewang.-reformowanego w Wilnie. Pamiątka Zjazdu Ewangelickiego w Wilnie*, Wilno 1926, <https://polona.pl/item/katalog-pokazu-zabytkow-ze-zbiorow-synodu-ewang-reformowanego-w-wilnie-pamiatka-zjazdu,0TgwNjA30DY/4/#info:metadata>; *Katalog systematyczny Biblioteki Synodu Ewangelicko-Reformowanego w Wilnie*, oprac. Stefan Kader, Wilno 1926, <https://polona.pl/item/katalog-systematyczny-biblioteki-synodu-ewangelicko-reformowanego-w-wilnie-arkusz-1,0TYONTgxNzE/0/#info:metadata>; H. Dilienė, *Lietuvos Evangelikų Reformatų Bažnyčios biblioteka Vilniuje*, „Mūsų sparnai” 1953, nr 4, s. 25–28; V. Radvilienė, *Vilniaus evangelikų reformatų sinodo bibliotekos XVI a. knygos Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių bibliotekos Retų spaudinių skyriaus fonduose*, „Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka”, 2007–2008, s. 27–37, <https://docplayer.pl/74581764-Vilniaus-evilgeliku-reformatu-sinodo-bibliotekos-xvi-a-knygos-lietuvos-mokslu-akademijos-vrublevskiui-bibliotekos-retu-spaudiniu-skyriaus-fonduose.html>; R. Dirsytė, *XV–XVII a. buvusios Vilniaus evangelikų reformatų sinodo bibliotekos knygos, saugomos Lietuvos nacionalinėje Martyno Mažvydo bibliotekoje*, „Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka”, 2007/2008, p. 38–51, <http://elibrary.mab.lt/handle/1/1785>; W. Kriegseisen, *Wilno ewangelickie Anno Domini 1990*, „Jednota” 1990, nr 12, <https://www.jednota.pl/index.php/artykuly-1990/1296-wilno-ewangelickie-anno-domini-1990> [dostęp 15.09.2022].

¹⁰<https://kurierwilenski.lt/2019/04/27/biblioteka-im-wroblewskich-litewskiej-akademii-nauk/> [dostęp 30.06.2024].

¹¹J. Marcinkevičius, *Lietuvos mokslų akademijos bibliotekos istorijos dokumentai*, „Lietuvos mokslų akademijos biblioteka”, 2001/2002, s. 94–96, <https://elibrary.mab.lt/handle/1/1486> [dostęp 15.09.2022].

ratował co się dało z płonących zgliszcz¹².

Od 1941 r. po wyjeździe z Wilna do Niemiec większości duchownych ewangelickich popieszczeni korzystających z możliwości emigracji wobec perspektywy pozostania pod władzą sowiecką, administrację parafii reformowanej sprawował samotnie ks. Kazimierz Ostachiewicz (1883–1952)¹³, nb. przed wojną mocno krytyczny wobec ówczesnych władz Jednoty. Służył ponadto wileńskim luteranom, których duszpasterz i część wiernych również opuściła miasto. Podczas wojny i tzw. repatriacji w pierwszych latach powojennych wierni rozproszyli się po Polsce i świecie. Przedwojenny prezes konsystorza Jednoty Wileńskiej Bronisław Herman-Iżycki (1865–1947) został w 1945 r. wysiedlony do Białegostoku, a następnie osiadł w Giżycku. Ks. Ostachiewicz, nie mając wyboru, opuścił Wilno w grudniu 1945 r., udając się do Warszawy, gdzie po paru latach objął urząd generalnego superintendenta Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Sowieccy władcy przejęli budynki kościelne i kościół przy ul. Zawalnej, który został przeznaczony na kino, kościół luterkański mieścił m.in. warsztaty i salę gimnastyczną, zniszczono nawet historyczny cmentarz. Życie religijne wileńskich protestantów, podobnie jak w innych większych miastach kraju, mogło się odrodzić dopiero po odzyskaniu przez Litwę niepodległości¹⁴.



Il. 2: Nagrobek Eugenii i Józefa Dilisów, Poznań, cmentarz komunalny Miłostowo, kwatera ewangelicka (stan jesienią 2023, fot. Jerzy Domasłowski)

¹²V. Radvilienė, op. cit., s. 28.

¹³K. Bem, *Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych. Pastorzy i diakonisy Jednoty Małopolskiej i Jednoty Warszawskiej 1815–1939*, Warszawa 2015, s. 106–112.

¹⁴Zob. J. Kłaczkow, *Vilnius Evangelics in the 20th century*, [w:] *Baltijos regiono istorija ir*

Józef i Eugenia Dilisowie, mimo zaawansowanego wieku, w 1946 r. opuścili wraz z córkami umiłowane Wilno, widząc zagładę ewangelickiego życia religijnego, któremu poświęcili tyle starań. W wieku 80 lat musiała to być wstrząsająca decyzja. Część litewskiej rodziny Dilysów pozostała na miejscu, w Birżach i okolicach. Dilisowie poprzez Gdańsk dotarli do Poznania gdzie nieliczni reformowani byli od początku członkami parafii ewangelicko-augsburskiej. W 1949 r. otrzymali od władz PRL Złoty Krzyż Zasługi z okazji 50-lecia małżeństwa¹⁵. Czy wiedzieli, że w Poznaniu znalazła się również żona ich dobrego znajomego, sąsiada i zwierzchnika, przedwojennego wileńskiego superintendenta generalnego Jednoty Wileńskiej ks. Michała Jastrzębskiego (1859–1931), Felicja z Kmitów Jastrzębska (1872–1960) oraz córka pastorstwa Halina Majewska z Jastrzębskich (1913–2016), absolwentka Wydziału Prawa USB, radca prawny, które z biegiem lat znalazły wieczny spoczynek w niedalekiej mogile wraz z Krystyną Bresińską z d. Majewką (1940–2016)?¹⁶W Poznaniu zamieszkała także ich własna córka Eugenia Staszkievicz, na liście parafian z 1951 r. odnotowana jako z zawodu bibliotekarka, zamieszkała przy ul. Świerczewskiego (dzisiejszej Bukowskiej) 123¹⁷. W 1951 r. weszła w skład nowowybranej rady parafialnej, zatem musiała być już osobą w tym gronie znaną. Czy to u niej rodzice spędzili ostatnie lata życia? Wiemy tylko, że zmarła w 1973 r., jej mąż Władysław Staszkievicz w 1961, dzieci nie mieli.

Józef Dilis zmarł w Poznaniu 27 sierpnia 1952 r.¹⁸ Eugenia Dilisowa przeżyła małżonka o kilka lat, pogrzeb odbył się 20 stycznia 1958 r.

kultūra: Lietuva ir Lenkija. Socialinė istorija, kulturologia, sud. Rimantas Sliužinskas („Acta Historica Universitatis Klaipedensis” 14, 2007), s. 133–144, <https://e-journals.ku.lt/journal/AHUK/article/2352/info> [dostęp 17.09.2022]; D. Petkūnas, *Wiedergeweiht. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Litauen*, Gross Oesingen 2007 (Lutherische Beiträge, Beih. 6, 2007), passim.

¹⁵Odnaczenie zostało nadane na wniosek Wojewódzkich Rad Narodowych w Bydgoszczy, Wrocławiu, Krakowie i w Gdańsku (Poznań nie jest wymieniony), zatem może się to zbiegło ze zmianą miejsca zamieszkania – <https://sip.lex.pl/akty-prawne/mp-monitor-polski/nadanie-odnaczen-panstwowych-16829985> [dostęp 15.09.2022].

¹⁶E. Cherner, op. cit., s. 142–155.

¹⁷W „Dzienniku Urzędowym Ministerstwa Oświaty” nr 9, 30.07.1956, poz. 73–88, s. 97, ukazała się informacja o zgłoszeniu przez Eugenię Staszkievicz z d. Dilis wniosku sądowego o odtworzenie świadectwa wystawionego w 1923 r. przez Kuratorium Okręgu Szkolnego Wileńskiego, potwierdzającego zdanie egzaminu dojrzałości po ukończeniu Państwowego Gimnazjum w Omsku w 1920 r. – <http://mbc.cyfrowemazowsze.pl/dlibra/plain-content?id=39488> [dostęp 15.09.2022].

¹⁸W wyszukiwarce cmentarnej znalazła się, najwyraźniej omyłkowo, błędna data pogrzebu 29 marca 1960 r.

O jej życiu niewiele wiemy, możemy tylko przypuszczać, że było wypełnione troską o rodzinę. Na nagrobku znalazł się napis – fragment ulubionej pieśni wielkanocnej i wyznanie wiary – „Jezus żyje, z nim i ja!”¹⁹. Skromny poznański grób pozostaje świadectwem długiej, ofiarnej i trudnej historii wileńskich i litewskich ewangelików i ich wkładu w ocalenie wspólnych skarbów kultury litewskiej i polskiej w obliczu zniszczenia.

ks. Paweł Dilis (1905–1995)

Poznań i Wilno to nie jedyne punkty geograficzne łączące się z tą mogiłą. Trzeci, to Chicago. O ile o większości rodziny i losach dzieci państwa Dilisów wiemy bardzo mało, wyjątek stanowi ich syn, ks. Paweł Dilis (1905–1995), przed wojną młody, obiecujący polski duchowny Jednoty Wileńskiej²⁰, po wojnie jako kunigas (ksiądz) Povilas Dilys długoletni duszpasterz litewskich ewangelików reformowanych w Stanach Zjednoczonych i w Kanadzie. U nas jest wciąż mało znany, zatem warto przypomnieć tę z pewnością nietuzinkową postać. Paweł Dilis urodził się 2 sierpnia 1905 r. w Wilnie²¹. Naukę rozpoczął w szkole parafialnej, jednak po wojennym przesiedleniu rodziny w głąb Rosji kontynuował naukę w gimnazjach w Orle i w Omsku na Syberii. Do Wilna powrócili w 1921 r., i od tego czasu pobierał nauki w miejscowym Gimnazjum Białoruskim. Po jego ukończeniu w 1924 r. zgłosił się na studia na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Okazało się jednak, że ukończenie białoruskiej szkoły nie wystarczy i w rezultacie studia podjął rok później, po złożeniu eksternistycznego egzaminu

¹⁹Por. *Śpiewnik Ewangelicki*, nr 179.

²⁰Z nowszych prac omawiających sytuację Jednoty Wileńskiej w okresie międzywojennym zob. E. Alabrudzińska, *Kościoty ewangelickie na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999, s. 187–221; J. Kłaczek, *Czasopiśmiennictwo protestanckie*, op. cit., s. 48–51; E. Cherner, op. cit., s. 25–35.

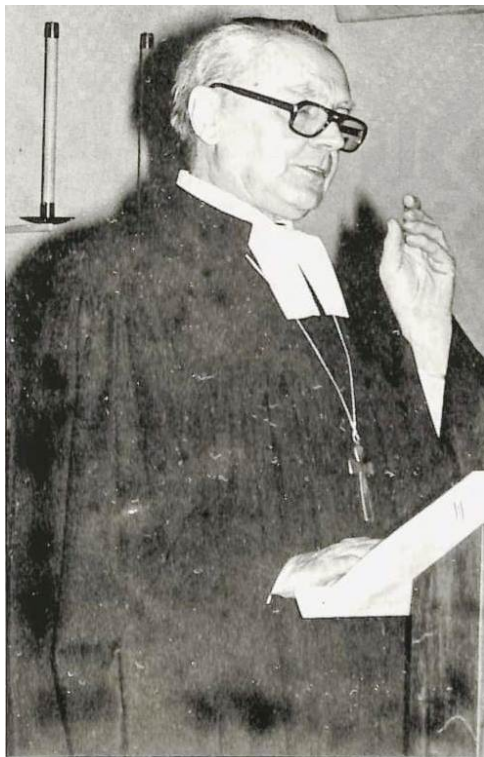
²¹Życiorys przedstawiono głównie w oparciu o publikację Ewy Cherner, op. cit., s. 96–101, tamże bibliografia; R. Leszczyński, op. cit., s. 153; K. J. Rej, op. cit., s. 563–566. Biogramy zawarte w polsko- i litewskojęzycznej Wikipedii różnią się szczegółami – *Paweł Dilis* (wersja z 2022-05-13 03:06Z), <https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Paweł%20Dilis&oldid=67178933>, *Povilas Dilys* (wersja z 2022-06-27 20:32Z), https://lt.wikipedia.org/w/index.php?title=Povilas_Dilys&oldid=6615650; J. Jasiukėnas, *Dilys Povilas, kun., gen. superintendentas (1905–1995) (Lietuvos evangelikų reformatų enciklopedija, 2009)*, https://archyvas.ref.lt/index.php?option=com_content&view=article&id=576:dilys-povilas&catid=29:reformat-enciklopedija&Itemid=27&lang=fr&el_mcal_month=10&el_mcal_year=2020 [dostęp 15.09.2022].

maturalnego. Mówi się, że na wybór kierunku studiów wywarł wpływ pastor wileńskiej parafii luterańskiej w latach 1921–1924 (wg niektórych od 1919 r.), ks. Andrzej Niedra (1871–1942; łot. Andrievs Niedra, niem. Andreas Niedra / Needra), który zatrudnił Józefa Dilisa jako kantora. Ks. Niedra był nie tylko dobrym kaznodzieją, ale również łotewskim działaczem narodowym, poetą, literatem i publicystą. Był także premierem krótkotrwałego, proniemieckiego rządu w 1919 r., aktywnym politykiem konserwatywnym, mocno skonfliktowanym z nowymi władzami republiki. Po powrocie na Łotwę został osadzony w więzieniu i zmuszony do emigracji. Przyjął obywatelstwo niemieckie i przez kilkanaście lat był duszpasterzem w Starym Mieście w ówczesnym powiecie morąskim w Prusach Wschodnich w ówczesnych Prusach Wschodnich²².

Paweł Dilis ukończył studia w 1930 r. jako stypendysta Synodu i został ordynowany na diakona, a w następnym roku na pastora macierzystego zboru, wikariusza ks. superintendenta Michała Jastrzębskiego. Był członkiem Konsystorza. Służbowy rozkład zajęć młodego duchownego w kolejnych latach aż do wybuchu wojny zadziwia różnorodnością, musiał być człowiekiem docenianym i nadzwyczaj pracowitym. Do 1935 r. prowadził nauczanie religii, nabożeństwa dla dzieci i kolonie letnie w Omelanach koło Oszmiany, później letnie kursy dla nauczycieli szkółek niedzielnych. Brał udział w zebraniach parafialnych i wygłaszał referaty. Przez kilka lat prowadził administrację paru oddalonych zborów filialnych, m.in. w Białymstoku i we Lwowie, gdzie dojeżdżał kilka razy do roku. W Grodnie i w Brześciu nad Bugiem współpracował z parafiami luterańskimi. W 1934 r. został mianowany administratorem prestiżowego filiału Jednoty Wileńskiej w Warszawie, formalnie skupiającego kilkuset konwertytów(!) i korzystającego z kaplicy Szpitala Ewangelickiego, co również wiązało się z comiesięcznymi dojazdami²³.

²²E. Kneifel, op. cit., s. 140; *Andrievs Niedra*, *Wikipedia* (wersja z 2022-04-06 16:53Z), https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Andrievs_Niedra&oldid=66780303; *Vilnietis kunigas Povilas Dilys, išeivijos reformatų superintendantas*, <https://8diena.lt/2020/08/02/vilnietis-kunigas-povilas-dilys-iseivijos-reformatu-superintendantas/> [dostęp 16.09.2022, link do wersji zarchiwizowanej: <https://web.archive.org/web/20221206144007/https://8diena.lt/2020/08/02/vilnietis-kunigas-povilas-dilys-iseivijos-reformatu-superintendantas/>].

²³G. Michalak, *Warszawska Parafia Filialna Ewangelicko-Reformowana Synodu Wileńskiego (Jednoty Wileńskiej) w latach 1933–1939*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” vol. 14, 2020, s. 83–108, doi: 10.48540/gre.2020.05.



Il. 3: Ks. Paweł Dilis (1905–1995)

W latach 1934–1935 sprawował funkcję kapelana WP w randze kapitana i został przeniesiony do rezerwy. Należał do komisji obchodów stulecia poświęcenia kościoła wileńskiego i uczestniczył w wydawaniu kwartalnika „Szlakiem Reformacji”²⁴. 12 maja 1935 r. wszedł w skład kościelnej delegacji na pogrzeb Serca Marszałka Józefa Piłsudskiego na wileńskiej Rossie. Był delegatem na międzynarodowe wydarzenia, jak posiedzenia Wszechświatowego Związku Przyjaznej Współpracy Kościołów (ang. *World Alliance for International Friendship Through the Churches*) w Warszawie w 1934 i w Larviku w Nor-

wegii w 1938 r. oraz jubileusz Reformacji genewskiej w 1936 r. Utrzymywał oficjalne i prywatne kontakty z Jednotą Litewską, gdzie nadal była aktywna rodzina ojca, w tym brat stryjeczny Jan Dilis (Jonas Dilys, 1887–1973), pedagog i muzealnik, członek Kolegium Kuratorów Kościoła²⁵. Po śmierci księdza superintendenta Jastrzębskiego w 1938 r. młody ks. Dilis został proboszczem parafii wileńskiej. Jako jedyny duchowny reformowany pozostały w czasie agresji niemieckiej we wrześniu 1939 r., krótkiego zajęcia Wilna przez Związek Sowiecki i przekazaniu

²⁴J. Kłaczko, *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2003, s. 173–176, 378–379; tenże, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX w.*, Toruń 2008, s. 106–111, 358–360; G. Michalak, „Szlakiem Reformacji” – czasopismo Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (*Jednoty Wileńskiej*), „Gdański Rocznik Ewangelicki” vol. 15, 2021, s. 148–171, doi: 10.48540/gre.2021.08.

²⁵J. Kregždės, *Dilys Jonas, kuratorius (1887–1973) (Lietuvos evangelikų reformatų enciklopedija, 2009)*, https://archyvas.ref.lt/index.php?option=com_content&view=article&id=624%3Adilys-jonas&catid=29%3Areformatai-enciklopedija&Itemid=27&lang=fr; *Jonas Dilys, Wikipedia* (wersja z 2022-07-26 20:36Z), https://lt.wikipedia.org/w/index.php?title=Jonas_Dilys&oldid=6647169 [dostęp 15.09.2022].

miasta pod administrację litewską, działał w parafialnym Komitecie Pomocy Ofiarom Wojny i Uchodźcom. Po formalnym włączeniu Jednoty Wileńskiej do Jednoty Litewskiej podczas synodu nadzwyczajnego w styczniu 1940 r., został jednym z dwóch nowych polskich synodałów, ale wkrótce na parę miesięcy został przeniesiony do parafii w Birzach. Powrócił na poprzednie stanowisko już w czerwcu, co zbiegło się z aneksją Republiki Litewskiej w skład Związku Sowieckiego. W trudnych warunkach kontynuował pracę jeszcze przez rok. Po wybuchu wojny niemiecko-sowieckiej w czerwcu 1941 r. i zajęciu Wilna przez nazistów, ks. Dilis podjął trudną i krytykowaną decyzję opuszczenia miasta i wyjazdu wraz z rodziną i rodzicami żony do Niemiec. Było to możliwe dzięki powołaniu się na niemieckich przodków matki – skądinąd rodzice pozostali w mieście. Wraz z nim wyjechała żona Halina z dziećmi ze swojego pierwszego małżeństwa oraz jej rodzice – ks. Paweł Jakubenas (1871–1953)²⁶, długoletni pastor w Birzach i superintendent generalny Jednoty Litewskiej wraz z żoną Haliną z d. Lipińską (1877–1950). Dilisowie zamieszkali w miejscowości Drage, ks. Dilis ukończył studia ekonomiczne na Uniwersytecie w Kilonii w 1945 r. i rozpoczął pracę w bibliotece uniwersyteckiej. Jednocześnie prowadził duszpasterstwo wśród Litwinów, dzięki intensywnej nauce tego języka rozpoczętej podczas litewskiej aneksji Wilna i wciąż doskonalonej, zwłaszcza wobec zawarcia związku małżeńskiego z córką superintendenta. W 1948 r. uczestniczył w inauguracyjnym kongresie Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie. W roku 1951 wraz z rodziną przeniósł się do Stanów Zjednoczonych, do Chicago. Początki pobytu były trudne, zaczynał od pracy w rzeźni (żona dorabiała wieczorami jako sprzątaczką), potem aż do 1970 r. był zatrudniony w Bibliotece Uniwersyteckiej. Jednocześnie został duszpasterzem litewskiego zboru ewangelicko-reformowanego w Chicago, służył Litwinom-luteranom, sporadycznie odprawiał nabożeństwa dla Polaków. W latach 1982–1994 przeniósł się do pozbawionego duchownego litewskiego zboru Zbawiciela w Toronto w Kanadzie, ale nadal co miesiąc starał się służyć w Chicago. Jak mówią

²⁶E. Cherner, op. cit., s. 128–133.

świadczenia rodzinne, do końca długiego życia przygotowywał kazania po polsku, a na litewski przekładała je małżonka. W domu z żoną rozmawiał po polsku, z dziećmi po litewsku i niemiecku. W roku 1963 został wybrany superintendentem emigracyjnego Litewskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, dla którego członków redagował czasopismo „Mūsų sparnai”. Wydawane w Chicago z niewielkimi przerwami, zwykle jako półrocznik lub rocznik o objętości do 100 stron i nakładzie do 2000 egzemplarzy, w latach 1951–2003 miało łącznie 83 zeszyty, będące bezcennym źródłem do historii i duchowości Kościoła Ewangelicko-Reformowanego na Litwie i na emigracji²⁷. Kościół skupiał wiernych, w większości uchodźców z lat wojny i powojennych, w około 10 zborach, choć z czasem, jak zwykle w warunkach emigracji i postępującej asymilacji, ich liczba się znacznie zmniejszyła²⁸. Duchowny opiekował się pracą litewskiego harcerstwa emigracyjnego, a także był organizatorem szeregu spotkań o charakterze ekumenicznym. Utrzymywał kontakty z polską i litewską emigracją kalwińską na świecie, w tym z polskim Kościołem Ewangelicko-Reformowanym w Wielkiej Brytanii (*Polish Reformed Church*)²⁹. W Polsce i na Litwie przebywał w 1992 r., biorąc udział w nabożeństwach w Wilnie i w Birżach oraz odwiedzając grób rodziców w Poznaniu. Jeszcze po przejściu na późną emeryturę w 1994 r., wymuszonym pogorszeniem stanu zdrowia, nadal wygłaszał co miesiąc kazania w Chicago. Zmarł tam w sędziwym wieku 24 lipca 1995 r. i został pochowany na Narodowym Cmentarzu Litewskim (*Lithuanian National Cemetery* / lit. *Lietuvių tautinės kapinės*) w Justice, Illinois³⁰, po nabożeństwie w kościele chicagowskiej litewskiej ewangelicko-luterańskiej parafii Syjon w Oak Lawn (ang. *Zion Evangelical Lutheran Church*; lit. *Čikagos Ziono lietuvių evangelikų liuteronų*

²⁷ *Mūsų sparnų 50-ties metų jubiliejus*, „Mūsų sparnai” 2001, nr 81, s. 2–3.

²⁸ O powojennych początkach kościoła, którego chicagowską siedzibą był Salem Evangelical and Reformed Church, a zbór skupiał ok. 155 osób, pisze Herman Pavilionis, *Fragments of Lithuanian Ev. Reformed Church in U. S. A.*, „Mūsų sparnai” 1953, nr 4, s. 47; H. Y. P., *50 metų čikagos ev. reformatų parapijai*, „Mūsų sparnai” 2001, nr 81, s. 40–41.

²⁹ Po śmierci kierującego Polish Reformed Church ks. Romana Mazierskiego (1899–1959), ks. Paweł Dilis zorganizował w Chicago dwa uroczyste nabożeństwa żałobne, jedno w języku litewskim, drugie po polsku, z udziałem oficjalnych gości – E. Cherner, op. cit., s. 94.

³⁰ Lithuanian National Cemetery, <https://www.lithuaniannationalcemetery.com/> [dostęp 26.06.2024].

parapija)³¹. Po latach w tym samym grobie spoczęła małżonka.

Ks. Paweł Dilis był dwukrotnie żonaty. Pierwszą żoną była Eleonora z Nahajków Lichnierowiczowa, rozwódka poślubiona w 1934 r.³² Związek prędko się rozpadł i w 1941 r. poślubił Halinę Jakubenas-Slavenas (lit. Halina Jakubėnaitė-Slavėnienė). Z pierwszego związku małżonki z litewskim astronomem Pauliusem Slavėnasem (1901–1991) pochodziło dwóch synów, Julius i Ronald Slavėnas, których wychowywała wraz z ks. Dilisem, mieli też córkę.

ks. Erika D. Brooks

Ks. Erika D. Brooks (nazw. panięskie lit. Erika Jūratė Dilytė)³³, była nauczycielką szkoły podstawowej, pedagogiem współpracującym z dziećmi zaniechanymi i autystycznymi. Od 1990 r. wspierała pracę ojca pełniąc przez kilkanaście lat funkcje diakona w duszpasterstwie litewskim w Chicago w ramach Kościoła Prezbiteriańskiego USA. Dotąd podtrzymuje kontakty z ojczystym Litewskim Kościołem Ewangelicko-Reformowanym. Jest matką sześciorga dorosłych dzieci, wychowanych w duchu litewskim (również małżonek jest Litwinem, pochodzi z Suwalszczyzny i pierwotnie nosił nazwisko Burakas, zmienione w Stanach Zjednoczonych), pozostaje aktywna społecznie, jeszcze niedawno kierowała pracami Litewskiego Klubu Kobiet w Chicago (*Čikagos lietuvii moterų klubas*), a także kilka lat temu wyraziła pragnienie podjęcia studiów teologicznych, by zostać pełnoprawnym duchownym, nadal wspomagając litewskie zbory reformowane w Chicago i okolicach³⁴.

Halina Dilisowa (lit. Halina Jakubėnaitė Dilienė; ang. Halina Jakubenas Dilys; ur. 30 marca 1908 w Birżach, zm. 29 czerwca 2007 w Chicago) współdziałała w redagowaniu czasopisma, była kuratorem emigracyjnego Kościoła w USA kierowanego przez małżonka.

³¹V. Bendikas, *Žygis užbaigtas, tikėjimas išlaikytas*, „Mūsų sparnai” 1995, nr 75, s. 83–91.

³²E. Cherner, op. cit., s. 101; S. Łoza [red.] *Czy wiesz, kto to jest?*, Warszawa 1938, s. 132, <https://polona.pl/item/czy-wiesz-kto-to-jest,NDQzNTA1Mw/151/#info:metadata> [dostęp 15.09.2022].

³³Por. „Mūsų sparnai” 1959, nr 10, 2 s. okł. (wymieniona jako współodpowiedzialna za ekspedycję czasopisma).

³⁴*Erikos D. Brooks keturios savaitės išsvajotoje šalyje*, „Mūsų sparnai” 2003, nr 83, s. 13–15; *Gyvenimo skolis pagal Eriką Brooks*, kalbino Virginija Petrauskienė, Draugas. Lithuanian Worls Wide News, 01.12.2018, <https://www.draugas.org/gyvenimo-skonis-pagal-erika-brooks/> [dostęp 01.07.2024].

Bibliografia

1. A. A. Juozapas Dilys 1866–1952, „Mūsų sparnai” 1953, nr 4, s. 48–49.
2. Alabrudzińska E., *Kościoty ewangelickie na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999.
3. Andrievs Niedra, *Wikipedia* (wersja z 2022-04-06 16:53Z), https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Andrievs_Niedra&oldid=66780303, [dostęp 16.09.2022].
4. Bem K., *Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych. Pastorzy i diakonisy Jednoty Małopolskiej i Jednoty Warszawskiej 1815–1939*, Warszawa 2015.
5. Bendikas V., *Žygis užbaigtas, tikėjimas išlaikytas*, „Mūsų sparnai” 1995, nr 75, s. 83–91.
6. Błaszczak G., *Dorpatczycy. Polscy studenci na Uniwersytecie Dorpackim w latach 1802–1918 i ich dalsze ich losy. Słownik biograficzny*, t. 2, I–M, Poznań 2022.
7. Cherner E., *Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych. Jednota Litewska i Jednota Wileńska 1815–1939*, Warszawa 2017.
8. *Czy wiesz, kto to jest?*, pod. red. Stanisława Łozy, Warszawa 1938, <https://polona.pl/item/czy-wiesz-kto-to-jest,NDQzNTA1Mw/151/#info:metadata> [dostęp 15.09.2012].
9. Dilienė H., *Lietuvos Evangelikų Reformatų Bažnyčios biblioteka Vilniuje*, „Mūsų sparnai” 1953, nr 4, s. 25–28.
10. Dirsytė R., *XV–XVII a. buvusios Vilniaus evangelikų reformatų sinodo bibliotekos knygos, saugomos Lietuvos nacionalinėje Martyno Mažvydo bibliotekoje*, „Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka”, 2007/2008, p. 38–51, <http://elibrary.mab.lt/handle/1/1785> [dostęp 16.09.2022].
11. Domasłowski J., *Eugenia i Józef Dilisowie oraz ich syn ks. Paweł Dilis*, „Informator Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Poznaniu”, R. 2022, nr 2 (66), s. 11–17.
12. *Erikos D. Brooks keturios savaitės išsvajotoje šalyje*, „Mūsų spar-

- nai” 2003, nr 83, s. 13–15.
13. *Gyvenimo skolis pagal Eriką Brooks*, kalbino Virginija Petrauskienė, Draugas. Lithuanian Worls Wide News, 01.12.2018, <https://www.draugas.org/gyvenimo-skonis-pagal-erika-brooks/> [dostęp 01.07.2024].
 14. H. Y. P., *50 metų čikagos ev. reformatų parapijai*, „Mūsų sparnai” 2001, nr 81, s. 40–41.
 15. *Jonas Dilys*, *Wikipedia* (wersja z 2022-07-26 20:36Z), https://lt.wikipedia.org/w/index.php?title=Jonas_Dilys&oldid=6647169 [dostęp 15.09.2022].
 16. Jasiukėnas J., *Dilys Povilas, kun., gen. superintendentas (1905–1995) (Lietuvos evangelikų reformatų enciklopedija. 2009)*, https://archyvas.ref.lt/index.php?option=com_content&view=article&id=576:dilys-povilas&catid=29:reformat-enciklopedija&Itemid=27&lang=fr&el_mcal_month=10&el_mcal_year=2020 [dostęp 15.09.2022].
 17. *Katalog pokazu zabytków ze zbiorów Synodu ewang.-reformowanego w Wilnie. Pamiątka Zjazdu Ewangelickiego w Wilnie*, Wilno 1926, <https://polona.pl/item/katalog-pokazu-zabytkow-ze-zbiorow-synodu-ewang-reformowanego-w-wilnie-pamiatka-zjazdu,0TgwNjA30DY/4/#info:metadata> [dostęp 16.09.2022].
 18. *Katalog systematyczny Biblioteki Synodu Ewangelicko-Reformowanego w Wilnie*, oprac. Stefan Kader, Wilno 1926, <https://polona.pl/item/katalog-systematyczny-biblioteki-synodu-ewangelicko-reformowanego-w-wilnie-arkusz-1,0TYONTgxNzE/0/#info:metadata> [dostęp 16.09.2022].
 19. Kłaczko J., *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2003.
 20. Kłaczko J., *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX w.*, Toruń 2008.
 21. Kłaczko J., *Vilnius Evangelics in the 20th century*, [w:] *Baltijos regiono istorija ir kultūra: Lietuva ir Lenkija. Socialinė istorija, kulturologia*, sud. Rimantas Sliužinskas („Acta Historica Universi-

- tatis Klaipedensis” 14, 2007), 133–144, <https://e-journals.ku.lt/journal/AHUK/article/2352/info> [dostęp 17.09.2022].
22. Kneifel E., *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen. Ein biographisches Pfarrerbuch mit einem Anhang*, Eging, Niederbayern [1967].
23. Kregždės J., *Dilys Jonas, kuratorius (1887–1973) (Lietuvos evangelikų reformatų enciklopedija, 2009)*, https://archyvas.ref.lt/index.php?option=com_content&view=article&id=624%3Adilys-jonas&catid=29%3Areformat-enciklopedija&Itemid=27&lang=fr [dostęp 15.09.2022].
24. Kriegseisen W., *Wilno ewangelickie Anno Domini 1990*, „Jednota” 1990, nr 12, <https://www.jednota.pl/index.php/artykuly-1990/1296-wilno-ewangelickie-anno-domini-1990> [dostęp 15.09.2022].
25. Lechicki Cz., *Loppe Zygfryd Oskar (1883–1957)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 17, Wrocław 1972, s. 545.
26. Leszczyński R., *Wiara i mundur. Ryszard Paszko i inni kapelani ewangeliccy*, Warszawa 2019.
27. Marcinkevičius J., *Lietuvos mokslų akademijos bibliotekos istorijos dokumentai*, „Lietuvos mokslų akademijos biblioteka”, 2001/2002, s. 94–96, <https://elibrary.mab.lt/handle/1/1486> [dostęp 15.09.2022].
28. Michalak G., *Warszawska Parafia Filialna Ewangelicko-Reformowana Synodu Wileńskiego (Jednoty Wileńskiej) w latach 1933–1939*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” vol. 14, 2020, s. 83–108, DOI: 10.48540/gre.2020.05.
29. Michalak G., „*Szlakiem Reformacji*” – *czasopismo Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (Jednoty Wileńskiej)*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” vol. 15, 2021, s. 148–171, DOI: 10.48540/gre.2021.08.
30. „*Mūsų sparnai*” 1951, nr 1 –2003, nr 83, <https://www.spauda.org/musu-sparnai-laikrastis/> [dostęp 15.09.2022].
31. *Mūsų sparnų 50-ties metų jubiliejus*, „*Mūsų sparnai*” 2001, nr 81,

- s. 2–3.
32. Otocki T., *Pastor, który hodował róże. Ślązak, który ratował Żydów. Luteranie w miastach Orzeszkowej i Mickiewicza (500 lat Reformacji w Wielkim Księstwie Litewskim)*, „Znad Wilii”, R. 29, 2017, nr 4 (72), s. 42–43, <https://www.znadwiliwilno.lt/pl/kwartalnik-znad-wilii-2018/> [dostęp 16.09.2022].
33. Pavilionis H., *Fragments of Lithuanian Ev. Reformed Church in U. S. A.*, „Mūsų sparnai” 1953, nr 4, s. 47.
34. Paweł Dilis, *Wikipedia* (wersja z 2022-05-13 03:06Z), https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Pawe%C5%82_Dilis&oldid=67178933 [dostęp 15.09.2022].
35. Petkūnas D., *Wiedergeweihet. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Litauen*, Gross Oesingen 2007 (Lutherische Beiträge, Beih. 6, 2007).
36. Petkūnas D., *Lithuanian Lutheran Church During World War Two. Monograph*, Klaipėda 2014, <https://religiondocbox.com/Christianity/78071280-Darius-petkunas-lithuanian-lutheran-church-during-world-war-two.html> [dostęp 16.09.2022].
37. Povilas Dilys, *Wikipedia* (wersja z 2022-06-27 20:32Z), https://lt.wikipedia.org/w/index.php?title=Povilas_Dilys&oldid=6615650 [dostęp 15.09.2022].
38. Radvilienė V., *Vilniaus evangelikų reformatų sinodo bibliotekos XVI a. knygos Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių bibliotekos Rety spaudinių skyriaus fonduose*, „Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka”, 2007–2008, s. 27–37, <https://docplayer.pl/74581764-Vilniaus-evangeliku-reformatu-sinodo-bibliotekos-xvi-a-knygos-lietuvos-mokslu-akademijos-vrublevskiu-bibliotekos-retu-spaudiniu-skyriaus-fonduose.html> [dostęp 16.09.2022].
39. Rej K. J., *Ewangelickie duszpasterstwo wojskowe II Rzeczypospolitej 1919–1939*, Warszawa 2021.
40. Sękowska A., *Życie z reformowanym Wilnem w tle. Rozmowa z Wiesławem Mincerem*, „Jednota” 2004, nr 5–6, <https://www.jednota>

a.pl/index.php/wywiady-2004/2922-zycie-z-reformowany
m-wilnem-w-tle-pelny-tekst [dostęp 15.09.2022].

41. *Vilnietis kunigas Povilas Dilys, išeivijos reformatų superintendentas*, <https://8diena.lt/2020/08/02/vilnietis-kunigas-povilas-dilys-iseivijos-reformatu-superintendentas/> [dostęp 16.09.2022; link do wersji zarchiwizowanej: <https://web.archive.org/web/20221206144007/https://8diena.lt/2020/08/02/vilnietis-kunigas-povilas-dilys-iseivijos-reformatu-superintendentas/>].

Spis ilustracji

1. Józef Dilis (1866–1952). „Mūsų sparnai” 1953, nr 4.
2. Nagrobek Eugenii i Józefa Dilisów. Poznań, cmentarz komunalny Miłostowo, kwatera ewangelicka, stan jesienią 2023 r.
3. Ks. Paweł Dilis (kun. Povilas Dilys). „Mūsų sparnai” 1981, nr 51.

Jerzy Domasłowski – dr, historyk sztuki, wieloletni kierownik Biblioteki Instytutu Historii Sztuki UAM Poznań. Autor prac naukowych poświęconych gotyckiemu malarstwu ściennemu w Polsce, popularnonaukowych opracowań zabytków Torunia, prac dotyczących dawnych pocztówek, a także przeszłości ewangelicyzmu na obszarze Pomorza i Wielkopolski. Członek rady parafialnej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Poznaniu, delegat do Synodu Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej.

Mateusz Zyznowski

ORCID 0009-0006-9039-1798

Portret pastora Johanna Gottloba Bujarecka jako przykład portretów duchownych w sztuce luterańskiej

Streszczenie: Na podstawie badań *Portretu pastora Johanna Gottloba Bujarecka* (1743), przeprowadzonych w trakcie prac konserwatorsko-restauratorskich, opisano przebieg identyfikacji portretowanego i prawdopodobnego autora obrazu – Zachariasa Zieglera. W tekście poddano analizie formę, funkcję i treść portretu oraz osadzono go na tle innych przedstawień pastorów luterańskich, licznie powstających na przestrzeni od XVI do XVIII wieku m.in. w zreformowanych wyznaniowo Prusach Królewskich i Książęcych. Przybliżono również okoliczności powstania tychże wizerunków – zapoczątkowanych w tradycji przedstawiania Marcina Lutra, wytworzonej w pracowni Lucasa Cranacha.

Słowa kluczowe: obraz olejny, portret, pastor, sztuka luterańska, konserwacja dzieł sztuki

Summary: The portrait of Rev. Johann Gottlob Bujareck as an example of pastors' portraits in Lutheran art

Based on research conducted during conservation and restoration works on *the Portrait of Pastor Johann Gottlob Bujareck* (1743), the process of identifying the portrayed individual and the probable author of the painting – Zacharias Ziegler – has been described. The text analyzes the form, function and content of the portrait, and places it in the context of other representations of Lutheran pastors, which were abundant from the 16th to the 18th centuries, also in the religiously reformed territories of Royal and Ducal Prussia. It also sheds light on the circumstances surrounding the creation of these images, initiated in the tradition of depicting Martin Luther, developed in the workshop of Lucas Cranach.

Keywords: oil painting, portrait, pastor, Lutheran art, art conservation

Wprowadzenie

Niniejsze opracowanie¹ zostało poświęcone konkretnemu portretowi pastorskiemu, poprzez który zostanie również przybliżone czytelnikowi kilka istotnych zagadnień związanych z działem malarstwa sztalugowego obejmującym wizerunki postaci lokalnych duchownych ewangelickich. Tworzyły one część skupionej na pomocy pedagogiczno-parenetycznej sztuki luterańskiej, licznie powstającej na przestrzeni od XVI do XVIII wieku m.in. w zreformowanych wyznaniowo Prusach Królewskich i Książęcych. Szczególną uwagę zwrócono na charakterystykę wizualną oraz poprawną identyfikację obiektu.

Powstanie powyższego omówienia zostało zainicjowane w ramach magisterskiej pracy dyplomowej konserwatorsko-badawczej nad portretem. Poszukując obiektu, kierowano się jego stanem zachowania, w związku z czym celem tego tekstu jest zasygnalizowanie niektórych aspektów i problemów napotkanych przy rozpoznaniu dzieł, często dotkniętych uszkodzeniami, utrudniającymi proces identyfikacji.

Portret pastora Johanna Gottloba Bujarecka – opis formalny i historia

Portret to wizerunek mężczyzny, ukazanego *en face*, do pasa. Stoi na tle neutralnej przestrzeni, ubrany w czarną togę z białymi mankietami i befkami. Pełną, okrągłą i nieznacznie uśmiechniętą twarz oddano w subtelnie różowym kolorycie. Cechują ją wydatne usta i podbródek, zmarszczone brwi oraz podkrążone, lecz wyraziste i bystro patrzące szare oczy. Portretowany ma na głowie sięgającą ramion fryzowaną w skręcone loki popielatą perukę. Trzyma w lewej dłoni zamkniętą *Biblię* w brązowej oprawie, zgodnie z kanonem portretów pastorskich. Opiera ją na umieszczonym w rogu obrazu stoliku przykrytym zielonym obrusem. Serdeczny palec lewej dłoni zdobi złoty sygnet z grawerowanym czerwonym kamieniem.

Wizerunek mężczyzny osadzono w kompozycji zamkniętej w trójkącie. Uwaga widza w pierwszej kolejności skupia się na twarzy portreto-

¹Bazę stanowiła część-konserwatorsko artystyczna pracy magisterskiej autora, pisanej pod kierunkiem dr hab. Elżbiety Szmit-Naud, prof. UMK: *Portret pastora Johanna Gottloba Bujarecka. Dokumentacja prac konserwatorskich i restauratorskich*, Toruń 2023.

wanego.

Prawa dolna część obrazu – dłonie wskazujące na *Biblię* – pełnią funkcję równie istotną, ponieważ wskazują na integralną relację postaci z Pismem Świętym. Jasne partie, takie jak głowa, belfki, mankiety i dłonie, kontrastują z ciemną togą i otoczeniem. Oryginalna gama barwna jest wąska, utrzymana w ciepłych odcieniach. Akcentem barwnym są tu „złote” brzegi bloku księgi – podkreślając dodatkowo jej znaczenie – a także zieleń stołu oraz złoto i czerwień sygnetu. Światłocień poprowadzono oszczędnie, służy modelowaniu bryły i stworzeniu iluzji głębi, ale przestrzeń jest płytka.



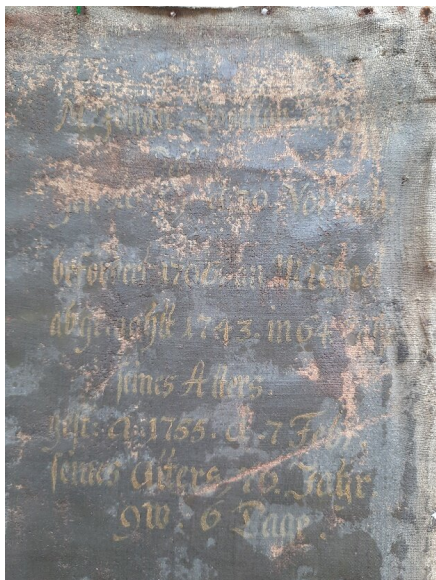
(a) Obraz przed konserwacją i restauracją

(b) Obraz po konserwacji i restauracji

Il. 1: Stan obrazu przed i po konserwacji i restauracji

Portretowany pozował prawdopodobnie jedynie do partii głowy, resztę tułowia mógł zastąpić model lub schemat – „nieindywidualna” część portretu, do którego domalowano głowę, na co wskazują nieproporcjonalnie małe dłonie.

Autor skoncentrował się na wnikliwym i naturalistycznym ukazaniu cech fizycznych postaci, odtworzeniu szczegółów stroju i symbolicznych atrybutów utrzymanych w charakterze przedstawień pastorskich epoki.



Il. 2: Inskrypcja (przed konserwacją)

Z niniejszym obrazem wiązało się wiele przyczyn zniszczeń. Jedną z nich, szczególnie wpływającą na poprawną identyfikację i atrybucję, był stan zachowania zaprawy i warstwy malarskiej. Z charakteru zniszczeń można wnioskować, że po zdjęciu z krosien lub deski obraz został zwinięty, a następnie przygnieciony ciężkimi przedmiotami. Wskutek nacisku utrwalonych zostało szereg zagęść biegnących pod różnymi kątami, które spowodowały znaczne wykruszenie się zaprawy i warstwy malarskiej w ich sąsiedztwie w ok. 50–60%

powierzchni lica – w tych miejscach zostało odsłonięte płótno.

Zniszczenia te znacząco utrudniły odzyskanie danych z inskrypcji-noty biograficznej, zapisanej na obrazie fontem staroniemieckim (szwabachą), znajdującej się w prawym górnym brzegu obrazu. Pogłębiona analiza wizualna drobnych fragmentów napisów pozwoliła jednak na jej odczytanie:

<p>M. Johan Gottlob Bujareck Pastor geb. 1679 d. 30 Novemb: befördert 1706. an Michael abgemacht 1743. im 64. Jahr Seines Alters. gest: a. 1755. d. 7 Febr. Seines Alters, 76. Jahr 9 w. 6 Tage</p>	<p>M.² Johann Gottlob Bujareck Pastor urodzony w 1679, 30 listopada: wyświęcony w 1706 na Michała umówiony³ w 1743 (będąc) w wieku 64 lat. zmarł roku 1755 dnia 7 lutego w wieku 76 lat 9 tygodni 6 dni⁴</p>
--	---

²Skrót od: „Magister”.

³Na sportretowanie.

⁴Tłum. własne.

Z inskrypcji wiadomo zatem, że portretowany Johann Gottlob Bujareck urodził się 30 listopada 1679 r. i został wyświęcony w 1706 r. w dniu św. Michała (29 września). Piąty wers wskazuje namalowanie obrazu w 1743 roku, kiedy to pastor miał 64 lata, co zgadza się z dojrzałym wyglądem postaci.



Il. 3: Fragment inskrypcji: „(...) **Bujareck**”

Można założyć, że praca została zamówiona przez samego pastora, ewentualnie rodzinę lub lokalną społeczność luterańską. Różnica wielkości i kroju liter ostatnich wersów inskrypcji–biogramu sugeruje uzupełnienie napisu w późniejszym czasie. Inskrypcja odnotowuje precyzyjną datę śmierci duchownego – 7 lutego 1755 roku, gdy pastor osiągnął wiek 76 lat, dziewięciu tygodni i sześciu dni.



Il. 4: Sygnatura: „Z. Ziegler Pinxit”

Z lewego górnego brzegu obrazu odczytano również sygnaturę: „Z. Ziegler Pinxit” (*pinxit* – łac. „namalował”), z której wynika, że mniejszy portret pastora wykonał najprawdopodobniej Zacharias Ziegler, malarz czynny na Śląsku w XVIII w.

Jest on autorem portretu pastora Tobiasa Ehrendrieda Gebauera, z kościoła św. Piotra i Pawła w Legnicy, na podstawie którego powstała grafika Georga Lichtenstegera (1772)⁵, portretu kupca Johanna Gottfrieda von Ohl Adlerscrona (1763) (zbiory Muzeum Narodowego we Wrocławiu)⁶, portretu hetmana wielkiego litewskiego Jana Kazimierza Sapielhy (zbiory Muzeum Ziemi Rawickiej)

⁵The British Museum, *Portrait of Tobias Ehrenfried Gebauer* (Museum number: Bb,15.408), https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_Bb-15-408 [dostęp 05.05.2024].

⁶Zacharias Ziegler (wersja z 2022-07-16 06:40Z), *Wikipedia: wolna encyklopedia*, https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Zacharias_Ziegler&oldid=67602949 [dostęp 05.05.2024].

oraz przypisuje mu się portret mężczyzny z rodu Hohberg (1773)⁷.

Z przeprowadzonej kwerendy literatury wynika, że luterański duchowny Johann Gottlob Bujareck został odnotowany w jednym źródle historycznym i jednym zapisie biograficznym. Pierwsze wymienia parafię i nazwisko pastora: „Geibsdorf Hr. M. Johann Gottlob Bujareck”⁸, co oznacza: „Siekierczyn, Pan Magister Johann Gottlob Bujareck”. Nota biograficzna natomiast rozszerza znane z inskrypcji informacje:

1706–1755 B u j a r e c k, Johann Gottlob, * 30.11.1679 Lauban. Vater Wenceslaus B., Exulant aus Böhmen. Gymn Lauban. 1700 Uni Lpz. Oktober 1706 Geibsdorf. † 7.2.1755. ∞ 8.3.1707 Christiana Regina Scultetus, † 1759, Bürgermeistersto aus Lauban. K.: Johanna Christiane, * 1709, † 1717; Johanna Eleonore, * 1712, † 1714; Johanna Sophie, * 18.7.1715, ∞ Bornmann, Arzt in Lauban; Johanna Christiane, * 30.3.1719; Johann Christian, * 6.4.1722, Würzkrämer in Görlitz; Johann Nathanael, * 18.3.1729 Lit.: Jancke III, 89⁹

w tłumaczeniu:

1706–1755 B u j a r e c k, Johann Gottlob, * 30.11.1679 Lubań. Ojciec Wenceslaus B. Wymnany z Czech. Liceum w Lubaniu. 1700 Uniwersytet Lipski. Październik 1706 Siekierczyn. † 7.2.1755. ∞¹⁰ 8.3.1707 Christiana Regina Scultetus, † 1759, córka burmistrza w Lubaniu. Potomstwo: Johanna Christiane, * 1709, † 1717; Johanna Eleonore, * 1712, † 1714; Johanna Sophie, * 18.7.1715, ∞ Bornmann, Lekarz w Lubaniu; Johanna Christiane, * 30.3.1719; Johann Christian, * 6.4.1722, Sprzedawca przypraw w Görlitz; Johann Nathanael, * 18.3.1729 Literatura: Jancke III, 89¹¹

Informacje zaczerpnięte z powyższych źródeł pozwoliły określić prawdopodobne miejsce pochodzenia obiektu na parafię w Siekierczynie (woj. dolnośląskie). Do tego czasu uważano za jego źródło tereny Prus Królewskich lub Książęcych, w związku z protokołem transportu z 1945 roku, spisany przez służby muzealne w ramach zbiórki okolicznych

⁷ArtInfo.pl, *Zachariasz Ziegler (przypisywany), Portret mężczyzny z rodu Hohberg.pl*, <https://artinfo.pl/dzielo/zachariasz-ziegler-przypisywany-1708-1781-wroclaw> [dostęp 05.05.2024].

⁸P. J. Marperger *Herrn Paul Jacob Merpergers ehemaligen Königl. Pohl. und Churfürstl. Sächsischen Hof- und Commercierrathes, wie auch Mitgliedes der Königl. Preuß. Societät der Wissenschaften MONTES PIETATIS oder Leih-Assistenz- und Hülfshäuser, Leihbanken und Lombards, ingleichen von Leibrenten, Todten-Cassen und Lotterien*, Neue verbesserte Auflage 1760, s. 254.

⁹D. Neß, *Schlesisches Pfarrerbuch: Neunter Band: Schlesische Oberlausitz*, Leipzig 2016, s. 407.

¹⁰Symbol oznacza małżeństwo.

¹¹Tłum. własne.

dział w Morażu (woj. warmińsko-mazurskie)¹², dzięki której obraz dołączył do zbiorów Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Historia obrazu od czasu jego namalowania do połowy XX w. pozostaje jednak nieznana.

Obiekt został przekazany w 2018 roku do Katedry Konserwacji-Restauracji Malarstwa i Rzeźby Polichromowanej UMK w Toruniu, pod nazwą *Portret epitafijny pastora Jana Sartoriusa*, nadaną prawdopodobnie w latach 60. Kompleksowe prace konserwatorsko-badawcze przy obrazie w ramach realizowanej pracy dyplomowej, rozpoczęte w 2021 r. a zakończone w 2023 r., umożliwiły jego prawidłową identyfikację i atrybucję.

Portrety pastorów luterańskich w Prusach Królewskich i Książęcych

Forma portretu duchownego ugruntowała się w XVII wieku, a jej realizacje obejmowały technikę olejną i grafikę. Materiał ikonograficzny pozwala wydzielić trzy charakterystyczne dla tych portretów typy kompozycyjne: epitafijne, w półpostaci lub w pełnej postaci stojącej, które ujęte są zazwyczaj w kształcie wydłużonego, pionowego prostokąta lub zbliżone do kwadratu. Portretowanego uwieczniano w uroczystej pastorskiej todzie z symbolicznymi atrybutami dotyczącymi sfery duchowej – *Biblią*, krucyfiksem, księgą, bądź zegarem. Przedstawienia wizerunków wykazywały się dbałością o indywidualne rysy twarzy oraz odtworzeniem fizycznego wyglądu, jednak bez pogłębienia wyrazu psychologicznego, z umiarkowanym modelunkiem. Postacie przywierały charakterystyczne pozy, ujęte niemal zawsze *en trois quarts*, osadzone we wnętrzach o jednolitych, zaciemnionych, nieznacznie tonowanych płaszczyznach z szachownicą na podłodze, oparci jedną ręką o stół, w wielu przypadkach z fragmentem kolumny, rozpiętą kotarą lub biblioteką w tle, sugerując wysokie wykształcenie modela. Zawężona pa-

¹²Podobne akcje zabezpieczania obiektów zabytkowych, m.in. tych znajdujących się dotychczas w rękach ewangelików, prowadzono w latach 1945–1950 na skalę ogólnopolską. (A. Lewandowska, K. Zalewska, K. Zielińska, *ABC. Podstawy prowadzenia badań proweniencyjnych*. „Szkolenia Narodowego Instytutu Muzealnictwa i Ochrony Zabytków”, R. 2015, Nr 9, s. 6-7, https://www.nim.gov.pl/files/publications/24/ABC_Prowieniencja_internet.pdf).

leta barw opiera się przeważnie na brązach, czerniach i szarościach, co podyktowane jest w znacznej mierze mało zróżnicowanymi elementami stroju duchownego. Tylko nieliczne portrety wzbogacone są tonami złamanymi czerwieni, złocistych ugrów w partiach draperii wewnątrz. Stałą regułą było również wypisywanie złotymi napisami krótkiego biogramu pastora (imię i nazwisko, zawód, data urodzin), niekiedy też uzupełnionego o dewizę życiową tzw. *symbolum* (jak choćby *V.D.M.A.*, czyli *Verbum Domini Manet in Aeternum* – łac. „Słowo Pańskie trwa na wieki”¹³), integralnie wypełniającego górną lub dolną część obrazu, ewentualnie dołączone na oddzielnym polu kartuszkowym, zwłaszcza w przedstawieniach epitafijnych. Inskrypcję rozbudowywano z czasem o datę śmierci po zgonie upamiętnionej osoby¹⁴.

Sposób utrwalający postać zmarłego, według Kamili Wróblewskiej, olsztyńskiej badaczki tychże przedstawień, uzasadnia się w typowym dla sztuki polskiej portrecie trumiennym lub chorągwi nagrobnej, rozwiniętych szczególnie w epoce sarmatyzmu, na których umieszczano postać zmarłego z napisem epitafijnym. Portrety i chorągwie odgrywały dużą rolę w uroczystościach funeralnych, a zawieszane potem w kościołach lub domach, pełniły rolę swobodnego epitafium. W przypadku portretu pastorskiego wizerunki powstawały najczęściej pod koniec życia portretowanych osób (wizerunki doj-



Il. 5: Portret pastora Johanna Gottfrieda Kircha, autorstwa Daniela Klaina, 1724

¹³ P 1,25.

¹⁴K. Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą, a Genewą*, Wrocław 2000, s. 444.

rzałych mężczyzn, daty), gdzie bardzo rzadkim było portretowanie po śmierci, na podstawie wcześniejszych wizerunków¹⁵. Twarz portretowanego stawała się dokumentem, komunikującym o człowieku przeciwstawiającym się upływającemu czasowi, a jednocześnie ukazując go jako obłaskawionego przez śmierć, kreując obraz idealnego duchownego.

Dzieła olejne zamawiane były głównie do zakrystii, stopniowo tworząc „galerie pastorów” duszpasterzy zasłużonych dla społeczności. Były one wśród duchowieństwa ewangelickiego pewnym przyjętym zjawiskiem obyczajowym, którego nie spotykamy u duchowieństwa katolickiego. Prosperowały one szczególnie w kościołach dużej wspólnoty luteranckiej takiej jak Gdańsk, m.in. w kościele Bożego Ciała¹⁶, kościele Św. Trójcy, kościele Mariackim (od 1572 roku), czy Toruń – w kościele Mariackim i nieistniejącym już kościele św. Jerzego¹⁷. W Toruniu zachowało się kilka wizerunków pastorskich, które wzorowano na wizerunkach Lutra, stąd ujmowano ich *en trois quarts*, z *Biblią* w rękę, jak olejny portret Jakuba Zabelera ukazanego na tle księgozbioru oraz liczne portrety graficzne, np. Krzysztofa Hertknocha czy Jana Neunachbara. Te grafiki powstały na bazie portretów, malowanych np. przez samego Andrzeja Stecha, a rytowali je Jan Ulryk Krauss czy Jakub von Sandrart. Kilka wizerunków wspominają źródła jak np. o portrecie Efraima Pratoriusa namalowany przez Stecha, czy pastora Jana Corbacha z kościoła mariackiego w Toruniu¹⁸.

Dzieła ocalały również w dość dużej liczbie w mazurskim kręgu XVII wieku¹⁹, w przeciwieństwie do obszaru Warmii, na którym portrety duchownych pojawiały się dość rzadko, a nawet w wyniku nasilających się w tym czasie konfliktów zauważa się ich całkowity brak m. in. wśród wspólnoty protestanckiej z Grudziądza czy Brodnicy, których parafie

¹⁵K. Wróblewska, E. Celińska, *Nad ikonografią polskich pastorów ewangelickich*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” R 1969, nr 4, s. 523.

¹⁶Ibidem.

¹⁷P. Birecki, *Sztuka luterancka na ziemi chełmińskiej od drugiej połowy XVI wieku do pierwszej ćwiertni XVIII wieku*, Warszawa 2007, s. 290.

¹⁸P. Birecki, *Sztuka w służbie luteranizmu na terenie Prus Królewskich (1517–1772)*, [w:] J. Kłaczko et al. [red.], *W 500-lecie reformacji (1517–2017). Z dziejów kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych*, T. 1, Toruń 2017, s. 79–80.

¹⁹E. Kruk, *Szkice z mazurskiego brulionu*, Olsztyn 2003.

ewangelickie utrzymały się do 1945 roku²⁰.

Prace malowane olejem na płótnie lub na desce uwieczniająca pastora utrzymują jednolitość i równość w sposobie prezentowania postaci oraz w poziomie artystycznym, chociaż malowane były na przestrzeni wieków przez różnych artystów. Ignorowały funkcje artystyczną, skupiając się na upamiętnieniu postaci zmarłego, przez co w wielu przypadkach uwidacznia się prowincjonalna cecha materiału zabytkowego w postaci ludowych, prymitywnych warsztatowo portretów, tworzonych przez miejscowych, najczęściej anonimowych malarzy, nie podpisujących się sygnaturą. Taki wyraz plastyczny odnajduje się w pełnopostaciowych portretach duchownych z Kraplewa koło Ostródy: Jana Samuela Popławskiego (1709–1778) oraz Jakuba Radzkiego (zm. 1734). Powstały zapewne pod koniec XVIII wieku odtworzone z istniejących już wizerunków, być może trumiennych, które pozwoliły nieznanemu malarzowi oddać ich twarze. Przedstawienia cechuje prostota i ludowa bezpośrednia ekspresja w postaci mocno przerysowanych rysów twarzy. Podobizny sugerują ściśle wspólną grupę stylistyczną, którą określa rzemieślnik, pochodzący zapewne z parafii w Kraplewie. W typie skromnych portretów prowincjonalnych mieści się także *Portret epitafijny pastora Jana Krystiana Szurmińskiego*, na którym duchowny został ujęty do pasa z ręką założoną za rozpiętą połę surduta i księgą pod pachą, oraz całopostaciowy *Portret pastora Tymoteusza Gizewiusza* powstały w tej manierze jeszcze w 1810 roku²¹.

Odmienny charakter portretu reprezentuje *Epitafium rodziny pastora Jana Sartoriusa* z kościoła ewangelickiego w Rydzewie, upamiętniające śmierć siedmiorga dzieci pastora Jana Sartoriusa (zm. 1718 r.) w czasie epidemii dżumy (1710). Rodzina pastora zarysowana u stóp krzyża, w którego tle jest widok miasta zawiera konwencję przedstawienia postaci w układzie od największej do najmniejszej w głąb, dzieląc męską część rodu na lewo, zaś żeńską po prawej stronie. Porównywalnym obiektem jest *Epitafium pastora Frölicha*, na którym ujęto w centralną scenę przedstawienie rodziny klęczącej pod krzyżem z wkomponowa-

²⁰P. Birecki, *Sztuka luterńska na ziemi chełmińskiej...*, op. cit., s. 290.

²¹K. Wróblewska, E. Celińska, op. cit., s. 522.

nymi od góry i dołu kartuszami z napisami. Obydwa epitafijne typy przedstawień namalowane zostały przez anonimowych, prowincjonalnych malarzy, z dość umownym potraktowaniem postaci²².

Wizerunki, które wykazują większe umiejętności malarskie wykonawców, odnaleźć można w dziełach szkoły gdańskiej i królewieckiej. Gdański warsztat malarski przełomu XVII i XVIII wieku obejmuje portrety m.in. Ephraima Kerstena, Teophilusa Jungiusa, Daniela Schmidta, Michaela Ulmitza, Johanna Gottfrieda Kircha, Joannesa Falcta, Johana Beniamina Dragheima, należących niegdyś do galerii z kościoła Bożego Ciała, a obecnie do zbioru Muzeum Narodowego w Gdańsku. Ich cechą wspólną jest realistyczne przedstawienie w przeważnie pełnopostaciowym układzie kompozycyjnym, skupiając uwagę na jasnych twarzach osób przedstawionych oraz wyrafinowanym, łagodnym modelunku²³. W Gdańsku zachowały się również portrety m.in. pastora Petera Baystrupa (pędzla Philipa Sauerlanda, z kościoła Bożego Ciała, z 1714 roku) czy Petrusa Fabri (pędzla Andreasa Stecha, z kościoła Św. Ducha, z końca XVII wieku)²⁴. *Wjazd Chrystusa do Jerozolimy* Bartholomäusa Milwitza z kościoła Św. Katarzyny w Gdańsku, przypuszczalnie przedstawia konkretne osoby współczesne malarzowi, m. in. pastorów z tegoż kościoła.

Szkołę królewiecką reprezentują portrety duchownych z Mikołajek: Wojciecha Pomiana Pesaroviusa (zm. 1696) i jego syna Dawida (zm. 1693), traktowanych miękkim, światłocieniowym modelowaniem rąk i twarzy, których bogate tonalne otoczenie wyróżniają szachownicowa posadzka oraz aksamitne tkaniny leżące pod dekoracyjnie oprawioną *Biblią*, obok której, w przypadku dzieła z Seniorem, zwisa pożąłkła kartka pergaminu. Obraz Dawida Pesaroviusa wieńczy herb Pomianów, na tarczy którego widnieje głowa żubra. Do szkoły królewieckiej przypisuje się również *Portret Andrzeja Kowalskiego* (zm. 1725) i odznaczający się perspektywą izometryczną *Portret Krzysztofa Grabowskiego* przedstawiający pastora o młodzieńczej, niemal chłopięcej twarzy. Wyjątko-

²²Ibidem.

²³J. Olszewska-Świetlik, *Gdański warsztat malarski schyłku XVII i w XVIII wieku na przykładach wybranych portretów przedstawiających protestanckich duchownych*, Toruń 2010.

²⁴P. Birecki, *Sztuka w służbie luteranizmu na terenie Prus...*, op. cit., s. 80.

wymi walorami artystycznymi wyróżnia się w tym zestawieniu *Portret pastora Vannoviusa* uwypuklający z całą wyrazistością charakter modelu. Twarz otyła, rubaszna, o wydatnym podbródku, mięsistym nosie i niewielkich oczach, dość silnie modelowana miękkim światłowieniem. W sposobie traktowania można odczuć dalekie echa holenderskiej tradycji portretowej, pojętej swoiście przez nieznanego malarza, którego związać można ze szkołą królewiecką²⁵.

Portrety Marcina Lutra i Filipa Melanchtona jako przyczynek do powstania portretu duchowieństwa ewangelickiego

Marcin Luter rozpoczął swoją karierę teologiczną jako członek zakonu augustianów eremitów o najsurowszej regule. W 1508 roku przeniesiony został do klasztoru w Wittenberdze, gdzie objął stanowisko wykładowcy filozofii moralnej²⁶ na nowo powstałym uniwersytecie. Zrazem kontynuował studia teologiczne. Tam też rozwinął swoje tezy o konieczności reformacji Kościoła rzymskiego²⁷.

Lucas Cranach został jego bliskim przyjacielem (był nawet ojcem chrzestnym pierwszego syna Lutra) i zagorzałym zwolennikiem reformatorskich poglądów. Portret Lutra jako mnicha powstał w 1520 roku, kiedy reformator opublikował serię broszur, w których kwestionował zasadność kościelnej sprzedaży odpustów i zaprzeczał nadrzędnej roli papieża. Cranach był zaangażowany w proces druku tych broszur. W miedziorycie daje wyraz swoim sympatiom poprzez łacińską inskrypcję umieszczoną pod wizerunkiem. Oznajmia w niej, że choć zarówno ta rycina, jak i jej autor przeminą, to myśl Lutra będzie trwać wiecznie. W następnym roku Luter został ekskomunikowany przez papieża Leona X i skazany na banicję przez cesarza Karola V za hereetyckie poglądy²⁸.

Aby ocalić życie Lutra, Fryderyk Mądry (choć sam był katolikiem) upozorował jego porwanie, a następnie ukrył go na zamku w Wartburgu pod zmienioną tożsamością – jako rycerza Jerzego. Okres dziesięciu mie-

²⁵K. Wróblewska, E. Celińska, op. cit., s. 521.

²⁶Pierwszy wykład prowadził z *Etyki* Arystotelesa.

²⁷A. Janiszewska-Cardone, *Portrety Cranacha*, otulinaosztuce.pl, 2021, <https://otulinaosztuce.pl/?p=1781> [dostęp 28.06.2024].

²⁸Ibidem.

sięcy, które reformator spędził w ukryciu, posłużył mu do studiowania języka hebrajskiego i greckiego oraz do przygotowania przekładu na niemiecki Nowego Testamentu, w oparciu o grecki oryginał. Wspierał go w tym zespół językoznawców, pośród których był Filip Melanchton. W czasie nieobecności Lutra w powszechnej opinii rosło przekonanie o jego śmierci, a jego publikacje i idee szybko zyskiwały na popularności. Wspomniany portret wykonany przez Cranacha miał służyć zdemontowaniu pogłosek o śmierci reformatora. Funkcjonował w wielu kopiach, portrety Cranacha ukazujące *Junkra Jörga*, to również odbitki z drzeworytu²⁹.

Jednym z postulatów reformacji było zakwestionowanie celibatu duchownych i w ogóle idei życia mniszego. W 1525 roku Marcin Luter ożenił się z byłą zakonnicą Katarzyną von Bora. Była jedną z sióstr zakonnych, które pod wpływem jego nauk uciekły z klasztoru w Nimb-schen, Luter pomagał im znaleźć dach nad głową oraz odpowiednich mężów, co zapewniałoby im również bezpieczeństwo materialne. Katarzyna von Bora zdecydowała jednak, że poślubi samego Lutra. Para doczekała się licznego potomstwa, a ojcem chrzestnym pierwszego z synów został Lucas Cranach starszy³⁰.

Drugą ważną postacią dla rozwoju reformacji był Filip Melanchton, profesor języków klasycznych (w tym hebrajskiego) oraz literatury antycznej na uniwersytecie w Wittenberdze. Zaprzyjaźniony z Lutrem, wspierał go w przekładzie *Biblii* oraz wziął na siebie ciężar spisania zasad nowej denominacji – wspomnianego *Wyznania augsburskiego*.

Warsztat Cranacha zajmował się seryjną produkcją portretów obu reformatorów, które często funkcjonowały jako *pendants* czyli para. Powstały ich liczne odmiany, których przykłady można było znaleźć w domu wielu przykładowych luteran. Tym samym portrety Cranacha stały się oficjalnymi wizerunkami reformatorów luterańskich³¹.

Portrety Lutra i Melanchtona, obecne w kościołach Prus Książęcych, umieszczono najczęściej na ścianach kościoła, niemal wśród ga-

²⁹Ibidem.

³⁰Ibidem.

³¹Ibidem.

lerii ich następców – pastorów służących od wieków w danej parafii. Takie działanie miało na celu pokazanie ciągłości służby luteriańskiej, głęboko zakorzenionej wśród miejscowych luteran. Z drugiej strony portrety Lutra i Melanchtona umieszczane na drzewczeniach ambon miały podkreślić ortodoksyjność nauki luteranizmu wobec kalwinizmu czy obecnego w Prusach pietyzmu. W przypadku kościoła w Rychnowie koło Olsztynka Luter postawiony został w rzędzie pełnoplastycznych postaci apostołów Jezusa, wskazując bezpośrednio na absolutną zgodność jego nauczania z nauczaniem Zbawiciela³².

Z pracowni Cranacha do Królewca trafiły dwa komplety portretów Lutra i Melanchtona, które trafiły albo na zamek, albo do katedry albo do Albertyny, skąd jeden komplet mógł trafić do Muzeum Miejskiego w ratuszu na Knipawie. Miniaturowe portrety Lutra i Melanchtona, które znalazły się w zbiorach królewieckiego muzeum świadczą, że wizerunków reformatorów z warsztatu i kręgu malarskiego Cranacha mogło być w Królewcu znacznie więcej³³.

Portrety Lutra i Melanchtona przetrwały również w kilku mazurskich kościołach ewangelickich i poewangelickich. Do tych pierwszych zaliczymy portrety obydwu reformatorów umieszczone w predelli ołtarza w Dźwierzutach, pełniących tu symboliczną rolę protagonistów, świadków i współuczestników Wieczery Pańskiej. Podobnie w tondzie ukazano Lutra w kościele w Rydzewie oraz w Kraskowie (autorem tego ostatniego był Stefan Eisenberg z Kętrzyna). O popularności wizerunków Lutra i Melanchtona świadczą kolejne obrazy, które możemy odnaleźć *in situ* na ambonie w 1594 roku w kościele św. Jerzego w Kętrzynie, portret Lutra z łabędziem z kościoła w Miłomłynie (pod opieką Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie). Niektóre z nich zaczęły gubić fizjonomiczne podobieństwo reformatora, o czym świadczą portrety z Piast Wielkich, Łabędnika oraz z Sępopola, umieszczone na bramkach ambon³⁴. Do dnia dzisiejszego zachował się za to całopostaciowy

³²P. Birecki, *Architektura i sztuka na terenie Prus Książęcych (1525–1657), Prus Brandenburskich (1657–1701) i Prus Wschodnich Królestwa Pruskiego (1701–1817)*, [w:] J. Kłaczek et al. [red.] *W 500-lecie reformacji (1517–2017). Z dziejów kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych*, T. 2, Toruń 2017, s. 132.

³³Ibidem, s. 128–129.

³⁴Ibidem, s. 133.

portret reformatora z ok. 1568 roku pochodzący z kościoła śś. Piotra i Pawła w Morągu pędzla nadwornego królewieckiego malarza Adama Lange i popiersie z Biblioteki Wallenrodzkiej przy katedrze w Królewcu, pędzla Lucasa Cranacha młodszego, datowane na 1546 rok (dziś w Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie)³⁵.

W Prusach Królewskich portrety były powszechnie obecne na obszarach objętych kulturą luterańską, m.in. w kościołach Gdańska, stąd w zbiorach Muzeum Narodowego w Gdańsku zachował się portret Lutra pochodzący z tamtejszego kościoła Bożego Ciała, który utracił towarzyszącą mu podobiznę Melanchtona oraz para portretów obydwu reformatorów z 1630 roku, wisząca niegdyś w kościele św. Jana. W Toruniu znajdowały się wizerunki Marcina Lutra i jego żony Katarzyny rąk Cranacha, zawieszane w 1594 r. w nowo wówczas założonej bibliotece Gimnazjum Akademickiego³⁶. Pomimo popularności tychże wizerunków, na ziemi chełmińskiej są o nich nieliczne wzmianki. Jedyne zachowane do dziś wizerunek Lutra znalazł się na scenie chrztu dziecka, umieszczonej na stropie kościoła w Górsku³⁷.

Zakończenie

Wspomniany w niniejszym artykule portret pastora Johanna Gotloba Bujarecka, do niedawna nie będący przedmiotem zainteresowania badawczego, podkreśla trudności związane z poprawną identyfikacją portretowanej osoby, jak i autora obrazu, w wyniku wysokiego zniszczenia materiału zabytkowego. Znaczny wkład w badania miały poszukiwania techniką kuli śnieżnej – pewne dane wynikające z dzieła zaprowadziły do kolejnych, piśmienniczych, a te natomiast, do pierwotnej lokalizacji obrazu. W przypadku powyższego obrazu udało się zebrać kilka kluczowych informacji wyłącznie z samego dzieła, dzięki zawartej inskrypcji–nocie biograficznej i sygnaturze. W rezultacie autorstwo obrazu przypisano Zachariaszowi Zieglerowi, rozszerzając jego dorobek, niezachowany w znacznej większości, o kolejne dzieło.

³⁵Ibidem, s. 132.

³⁶J. Kruszelnicka, *Portret na Ziemi Chełmińskiej. Część 1*, Toruń 1982, s. 14.

³⁷P. Birecki, *Sztuka luterańska na ziemi chełmińskiej*, op. cit., s. 288–289.



Il. 6: Zestawienie portretów Lutra i Melanchtona z pracowni Cranacha

Portrety pastorskie stanowią dość zawężoną tematycznie frakcję sztuki. Niezmienne na przestrzeni setek lat w swojej koncepcji formalnej czy atrybucji pozwalają się wygodnie porównywać, choć należy zaznaczyć, że w wyniku perturbacji wojennych nie zachowało się wystarczająco wiele przykładów z określonego kręgu geograficznego. Jednak pomimo tego literatura jest w stanie uporządkować cechy tych przedstawień pod względem typologicznym czy warsztatowym, co znacząco pomaga w próbie utożsamienia wybranego dzieła malarskiego.

Bibliografia

Źródła

1. Marperger P. J., *Herrn Paul Jacob Merpergers ehemaligen Königl. Pohl. und Churfürstl. Sächsischen Hof- und Commerciensrathes, wie auch Mitgliedes der Königl. Preuß. Societät der Wissenschaften MONTES PIETATIS oder Leih-Assistenz- und Hülfs Häuser, Leihbanken und Lombards, ingleichen von Leibrenten, Todten-*

- Cassen und Lotterien*, Neue verbesserte Auflage 1760, s. 254.
2. Neß D., *Schlesisches Pfarrerbuch: Neunter Band: Schlesische Oberlausitz*, Leipzig 2016, s. 407.
 3. Zyznowski M. (pod kierunkiem dr hab. Szmit-Naud Elżbiety, prof. UMK), *Część konserwatorsko-artystyczna pracy dyplomowej magisterskiej: Portret pastora Johanna Gottloba Bujarecka. Dokumentacja prac konserwatorskich i restauratorskich*, Toruń 2023.

Literatura przedmiotu

1. Cieślak K., *Między Rzymem, Wittenbergą, a Genewą*, Wrocław 2000.
2. Birecki P., *Architektura i sztuka na terenie Prus Książęcych (1525–1657), Prus Brandenburskich (1657–1701) i Prus Wschodnich Królestwa Pruskiego (1701–1817)*, [w:] Kłaczko J., Jasiński G., Birecki P. [red.] *W 500-lecie reformacji (1517–2017). Z dziejów kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych*, T. 2, Toruń 2017, s. 80–135.
3. Birecki P., *Sztuka luterańska na ziemi chełmińskiej od drugiej połowy XVI wieku do pierwszej ćwierci XVIII wieku*, Warszawa 2007.
4. Birecki P., *Sztuka w służbie luteranizmu na terenie Prus Królewskich (1517–1772)*, [w:] Kłaczko J., Jasiński G., Birecki P. [red.] *W 500-lecie reformacji (1517–2017). Z dziejów kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych*, T. 1, Toruń 2017, s. 49–86.
5. Kruk E., *Szkice z mazurskiego brulionu*, Olsztyn 2003.
6. Kruszelnicka J., *Portret na Ziemi Chełmińskiej. Cz. 1*, Toruń 1982.
7. Olszewska-Świetlik J., *Gdański warsztat malarski schyłku XVII i w XVIII wieku na przykładach wybranych portretów przedstawiających protestanckich duchownych*, Toruń 2010.
8. Wróblewska K., Celińska E., *Nad ikonografią polskich pastorów ewangelickich*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, R. 1969, nr 4.

Netografia

1. ArtInfo.pl, *Zachariasz Ziegler (przypisywany), Portret mężczyzny z rodu Hohberg.pl*, <https://artinfo.pl/dzielo/zachariasz-z>

- iegler-przypisywany-1708-1781-wroclaw [dostęp 05.05.2024].
2. [The] British Museum, *Portrait of Tobias Ehrenfried Gebauer (Museum number: Bb,15.408)*, https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_Bb-15-408 [dostęp 05.05.2024].
 3. Janiszewska-Cardone A., *Portrety Cranacha, otulinaosztuce.pl*, 2021, <https://otulinaosztuce.pl/?p=1781> [dostęp 28.06.2024].
 4. Lewandowska A., Zalewska K., Zielińska K., *ABC. Podstawy prowadzenia badań proveniencyjnych*. „Szkolenia Narodowego Instytutu Muzealnictwa i Ochrony Zabytków”, R. 2015, Nr 9, s. 6-7, https://www.nim.gov.pl/files/publications/24/ABC_Prowienieniecja_internet.pdf.
 5. *Zacharias Ziegler* (wersja z 2022-07-16 06:40Z), „Wikipedia: wolna encyklopedia”, https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Zacharias_Ziegler&oldid=67602949 [dostęp 05.05.2024].

Spis ilustracji

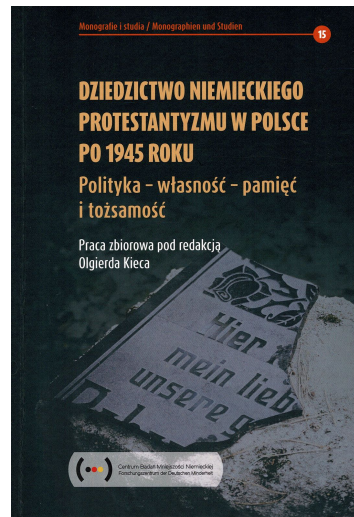
1. *Portret pastora Johanna Gottloba Bujarecka*, stan obrazu przed i po konserwacji i restauracji, fot. Adam Adamski.
2. Inskrypcja z *Portretu pastora Johanna Gottloba Bujarecka*, stan przed konserwacją i restauracją, fot. Mateusz Zyznowski.
3. Fragment inskrypcji z *Portretu pastora Johanna G. Bujarecka*, stan przed konserwacją i restauracją, fot. Mateusz Zyznowski.
4. Sygnatura z *Portretu pastora Johanna Gottloba Bujarecka*, stan przed konserwacją i restauracją, fot. Mateusz Zyznowski.
5. *Portret pastora Johanna Gottfrieda Kircha*, źródło: *Gedanopedia: Malarstwo*, <https://gdansk.gedanopedia.pl/gdansk/?title=MALARSTWO> [dostęp. 05.05.2024].
6. Zestawienie portretów Lutra i Melanchtona z pracowni Cranacha, źródło: Janiszewska-Cardone A., *Portrety Cranacha, otulinaosztuce.pl*, 2021, <https://otulinaosztuce.pl/?p=1781> [dostęp 28.06.2024].

Mateusz Zyznowski – absolwent konserwacji i restauracji dzieł sztuki Wydziału Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Olgierd Kiec [red.],
**Dziedzictwo niemieckiego protestantyzmu w Polsce
 po 1945 roku. Polityka – własność – pamięć i tożsamość**

Centrum Badań Mniejszości Niemieckiej. Forschungszentrum des Deutschen Minderheit, *Monografie i studia*, tom 15. Opole – Poznań 2023, s. 640

Recenzowana książka jest rezultatem pracy zespołu historyków z różnych polskich uczelni w ramach projektu badawczego *Dziedzictwo niemieckiego protestantyzmu w Polsce po 1945 roku* realizowanego w latach 2020–2023 pod kierownictwem prof. Olgierda Kieca z Uniwersytetu Zielonogórskiego. Projekt finansowało Centrum Badań Mniejszości Niemieckiej w Opolu. Publikowany tom otwiera obszerna rozprawa redaktora tomu Olgierda Kieca pt. *Kościół ewangelicki w Polsce wobec Niemców, Niemiec i dziedzictwa niemieckiego protestantyzmu po 1945 r.* s. 22–194. Artykuł opracowany został w oparciu o akta w Archiwum Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Archiwum Diecezjalnego w Poznaniu i Archiwum Akt Nowych w Warszawie i stanowi pierwsze tak pełne opracowanie zarówno w historiografii polskiej jak i niemieckiej. Autor artykułu należy do grona najlepszych znawców problematyki niemieckiej jak i dziejów protestantyzmu



w Polsce w XIX–XXI wieku. Jest on autorem kilku książek z zakresu tej problematyki, takich jak: *Die evangelischen Kirchen in der Wojewodschaft Poznań (Posen) 1919–1939*, Wiesbaden 1998, Harrasowitz Verlag (Deutsches Historisches Institut), Quellen und Studien, Band 8, stron 262; *Protestantyzm w Poznańskim 1815–1918*, Warszawa 2001, stron 434; *Historia protestantyzmu w Poznaniu od XVI do XXI wieku*, Poznań 2015, stron 540; *Parafie ewangelickie w Wielkopolsce w XIX–XXI w. Historia, tożsamość i polityka pamięci na polsko-niemieckim pograniczu*, Poznań 2021, stron 386; Johannes Staemmler, *Wspomnienia poznańskiego pastora*. Przekład i opracowanie Olgierd Kiec, Poznań 2017, stron 233. Słuszna jest teza autora, iż zasadniczym problemem w okresie PRL była trudność pogodzenia polskości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego z koniecznością zapewnienia opieki duchowej nad mniejszością niemiecką. W studium tym zabrakło mi kartograficznego przedstawienia zaniku parafii ewangelickich w Wielkopolsce po 1945 r. Punktem wyjścia do zobrazowania tego faktu mogłaby być mapa rozmieszczenia parafii ewangelickich w roku 1914 dołączona do książki Arthura Rhodego, *Geschichte der evangelischen Kirche im Posener Lande*, Würzburg 1956. Według ustaleń tego autora (op. cit. s. 194) wierni Kościoła Ewangelickiego w Wielkopolsce liczyli w roku 1912 790 tys., co stanowiło 46% ogółu mieszkańców. Kościół ten miał 245 parafii oraz 36 wikariatów, które obsługiwało 272 pastorów i 36 wikarych. Przy omawianiu tzw. akcji mazurskiej w latach 1952–1954 (s. 78n) dodatkowe informacje mogą wnosić opublikowane listy ks. Michelisa do Karola Małka (zob. Janusz Małek, *Karol Małek. Kościół Ewangelicki a sprawa mazurska w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX w.* [w:] *Ewangelicy duchowni i parafianie. Powojenne lata w Olsztynie i na Mazurach*, Olsztyn 2007, s. 76–79), a zwłaszcza w zamieszczonym w tej publikacji artykule Andrzeja Friszke, *Ksiądz Edmund Friszke-dramat polskiego ewangelika* (s. 37–42). Więcej szczegółów do informacji o pracach Komisji Historycznej EKD i Polskiej Rady Ekumenicznej w latach 1989–2003, (s. 154–156) znajduje się w moim artykule pt. *Etapy i doświadczenia Polsko-Niemieckiej Historii Kościoła Ewan-*

gelickiego 1988–2003, [w:] *Moje Niemcy – moi Niemcy. Odpominania polskie*, pod redakcją Huberta Orłowskiego, Poznań 2009, s. 123–130. Kolejne sześć artykułów w recenzowanym tomie dotyczy dwóch ważnych zagadnień: 1. przejęcia po roku 1945 nieruchomości i mienia parafii ewangelickich na Ziemiach Odzyskanych a także w granicach II Rzeczypospolitej, których wierni byli w większości narodowości niemieckiej, 2. losy cmentarzy ewangelickich i próby ich ratowania i zachowania. Pierwszemu zagadnieniu poświęcone są następujące artykuły: Katarzyna Krzysztofek-Strzała (Uniwersytet Jagielloński), *Majątek ewangelicki w Polsce 1945–1990. Analiza stanu prawnego* (s. 195–269); Wojciech Sławiński (Akademia Jagiellońska, Toruń), *Własność poewangelicka w Polsce po 1989 roku ze szczególnym uwzględnieniem nieruchomości poniemieckich w postępowaniu uwłaszczeniowym i regulacyjnym. Zarys analizy historyczno-prawnej* (s. 270–391); Mateusz Szłapka, (IPN Bydgoszcz) *Polityka władz wobec mienia poewangelickiego na terenach dzisiejszego województwa wielkopolskiego w latach 1945–1989, Studium problemu na wybranych przykładach* (s. 490–525). Artykuły te winny być recenzowane przez prawnika lub historyka prawa a nie historyka, nie będę się więc nimi szczegółowo zajmować. Czytelnik z pewnością zwróci uwagę na informacje o nadmiernych roszczeniach Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego co do przekazania nieruchomości „poniemieckich”. O. Kiec pisze: „swoistą rekordzistką okazała się Parafia Ewangelicko-Augsburska w Poznaniu, licząca kilkaset osób, która złożyła wnioski o zwrot ponad 500 nieruchomości” (s. 161), a Wojciech Sławiński: „do komisji [Regulacyjnej] wpłynęło ok. 1200 wniosków, przy czym wiele z nich obejmowało kilka odrębnych nieruchomości” (s. 271), „prawie 1200 wniosków” (s. 300), „napłynęło prawie 1200 wniosków” (s. 383). Tymczasem rzecz dotyczyła majątku przejętego przez polskie władze po 1945 r. w liczbie ponad 4000 nieruchomości, w tym ponad 2500 obiektów sakralnych, tysiący cmentarzy, 100 tys. ha użytków rolnych i leśnych¹. Nie wiemy nadal, w świetle omawianych rozpraw ile spośród tych wniosków zostało pozytywnie rozpatrzonych. Słuszne

¹Zob. Dawid Binemann-Zdanowicz, *Uregulowanie stanu prawnego nieruchomości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w III RP*, Warszawa-Bielsko-Biała 2020, s. 17.

jest natomiast zdanie Wojciecha Sławińskiego, „Pierwszym uwłaszczo-
nym na mieniu poewangelickim i ponemieckim zarazem, pozostają-
cymi do tej pory własnością państwa, był Kościół Katolicki... budynki
te choć przestały być świątyniami ewangelickimi... pełnią swoją funk-
cję sakralną” (s. 382). Drugiemu z kolei zagadnieniu poświęcone są
następujące artykuły: Michał P. Wiśniewski, (Stowarzyszenie „Lapi-
daria”), *Ewangelicka Atlantyda. Trudne dziedzictwo sepulkralne woje-
wództwa kujawsko-pomorskiego: Stan zachowania, własność, praktyka
postępowania po 1945 r. i wybrane działania ratunkowe*, (s. 392–489);
Marceli Tureczek, (Uniwersytet Zielonogórski) *Protestanckie dziedzic-
two sakralne na obszarze współczesnej Ziemi Lubuskiej. Stan zachowa-
nia i miejsce w percepcji społeczeństwa postmigracyjnego* (s. 526–582);
Katarzyna Sanocka-Tureczek, (Muzeum Zbąszyń), *Ponemieckie dzie-
dzictwo sepulkralne województwa lubuskiego. Między teorią a praktyką*
(s. 583–616). Prace te rejestrują cmentarze poewangelickie w dwóch
województwach: kujawsko-pomorskim i zielonogórskim, a także cenne
próby ich ratowania. Dodajmy, iż dla poszczególnych dekanatów kato-
lickiej Diecezji Toruńskiej bardzo skrócone informacje o cmentarzach
poewangelickich notowano już w latach 90-tych XX wieku (zob. *Diece-
zja Toruńska. Historia i teraźniejszość. Dekanaty Toruńskie – I, II, III*,
red. ks. Stanisław Kardasz, Toruń 1995, s. 131, 150, 178, 207, 217, 254,
265, 276, 289, 302). W pracach inwentaryzacyjnych zwłaszcza, że wiele
tych poewangelickich cmentarzy ma metrykę z połowy XIX wieku, na-
leżałoby podjąć się także notowania inskrypcji. Takie prace prowadził
dla cmentarza katolickiego w Gostkowie i ewangelickiego w Kamion-
kach koło Torunia w latach 60-tych XX wieku dr Stefan Głogowski,
autor monografii *Genealogia Podiebradów*, Gliwice 1997. Recenzowana
książka zaopatrzona jest w indeksy osobowy i geograficzny. Zajęcie się
tak trudną problematyką przez autorów a zwłaszcza redaktora domu
należy przyjąć z uznaniem.

Janusz Małek

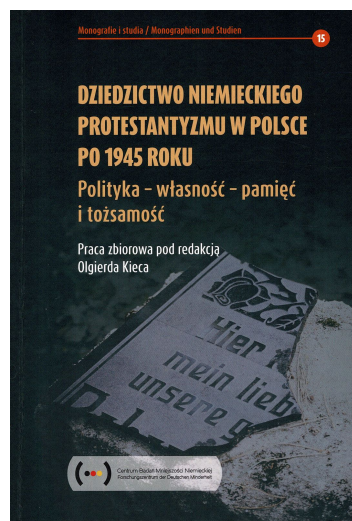
**Olgierd Kiec [red.],
Dziedzictwo niemieckiego protestantyzmu w Polsce
po 1945 roku. Polityka – własność – pamięć i tożsamość**

Centrum Badań Mniejszości Niemieckiej. Forschungszentrum des Deutschen Minderheit, *Monografie i studia*, tom 15. Opole – Poznań 2023, s. 640

Praca jest owocem projektu badawczego finansowanego przez berlińskie Federalne Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Ojczyzny za pośrednictwem Związku Niemieckich Stowarzyszeń Społeczno-Kulturalnych w Polsce. We wstępie redaktor tomu szkicuje kwestię stosunku do mniejszości niemieckiej w Polsce w okresie międzywojennym oraz w czasach powojennych, tu z naciskiem na zagadnienie przejmowania majątku ponemieckiego i poewangelickiego, nader często traktowanych przez władze (ale chyba i w odbiorze społecznym) tożsamo. Może dla

jaśniejszego obrazu powinno się również naszkicować problem ponemieckiego majątku Kościoła rzymskokatolickiego? Niemal zupełnie pominięto okres II wojny światowej, okupacji niemieckiej i zbrodni okupanta, znacznie wykraczający poza „umacnianie podziałów narodowych wewnątrz protestantyzmu na ziemiach polskich”. Bez przypomnienia przyczyn obraz niewątpliwych późniejszych krzywd niemieckich na ziemiach polskich, nie jest pełny.

W dalszym tekście prof. **Olgierd Kiec** (Uniwersytet Zielonogórski) omawia stosunek polskich Kościołów ewangelickich do Niemców, Niemiec i niemieckości, sięgając aż do XVIII w.



Nb. pomija sytuację ewangelików polskojęzycznych na Mazurach i Śląsku, sygnalizowaną dopiero po II wojnie światowej. Pomija fakt, że po odzyskaniu niepodległości dla zachowania niemieckiego charakteru Polaków-ewangelików nie przyjmowano do obu Kościołów Unijnych. Ponadkonfesyjne Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, działające w Warszawie od 1816 r., trudno uznać za odrębne wyznanie, co sugerowałby tekst. Czy „mit folksdojcz”, jak sugeruje Autor, jest rzeczywiście wytworem komunistycznej propagandy, bez uzasadnienia w okupacyjnej praktyce (s. 31)? Należy się zgodzić z poglądem, że Kościół Rzymskokatolicki, w mniemaniu własnym, jak i władz, skutecznie wykorzystał powojenną szansę, będąc postrzegany jako skuteczne narzędzie polonizacji i osiągając upragniony tryumf nad protestantyzmem. Dokonało się to wszakże w obliczu pozbawienia ludności polskiej i katolickiej historycznych siedzib na Kresach. Cytując powojenne wypowiedzi związane z przejmowaniem opuszczonego mienia ewangelickiego, może warto dla równowagi przypomnieć przedwojenne deklaracje podkreślające ścisły związek Kościoła Unijnego z narodowością niemiecką? W warunkach jeszcze wojennych było rzeczą logiczną używanie nieformalnej nazwy „Polski Kościół Ewangelicko-Augsburski”, dla odparcia zakorzenionych stereotypów o niemieckości ewangelików, choć jak świadczą choćby przytoczone przykłady z Łowicza i Pabianic, nie zapewniało to bezpieczeństwa. Temat został potraktowany bardzo szeroko i w rezultacie otrzymaliśmy interesujący zarys historii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (dalej cyt. KEA) w latach powojennych, obejmujący niemal 1/3 tomu. Nb. zastosowane określenie „Pomorze Wschodnie” (s. 36/37), to w naszym pojęciu Pomorze Zachodnie. Przed wojną polscy ewangelicy w Poznańskim i Pomorskiem regularnie korzystali również z kościołów unijnych, np. w Grudziądzu, Tczewie, Rawiczu, Wąbrzeźnie; bardziej złożona sytuacja panowała w okolicach Kępna i Ostrzeszowa, gdzie dochodziło do napięć na tle narodowościowym. Można dyskutować, czy polscy duchowni w czasie okupacji zostali pozbawieni prawa pełnienia służby, bo w Generalnej Guberni funkcjonowało zaledwie 5 polskich parafii (bez odpowiedzi dlaczego

tylko tyle), czy nastąpiło to z przyczyn politycznych. Czy chodziło o odrębne zakłady diakonis w Bytomiu i Miechowicach, czy jeden, w Bytomiu-Miechowicach (s. 41)? Sporo uwagi autor poświęca budowaniu polskich struktur kościelnych we Wrocławiu i na Dolnym Śląsku. Omawia sytuację pozostałej ludności niemieckiej, której obsługę duszpasterską musieli przejąć świeccy lektorzy. Po zwięzłym omówieniu położenia na Mazurach i Opolszczyźnie, uwagę poświęcono kwestii Pomorza Zachodniego, gdzie pozostało więcej rodzimej ludności niemieckiej, jednak nie doszło do utworzenia dla niej osobnej diecezji. Zwraca uwagę na różne traktowanie osób, które przyjęły volkslistę w zależności od regionu kraju, ale też – wobec niewyjaśnionej sytuacji prawnej – na tendencję do nietraktowania ich przez KEA jako pełnoprawnych parafian aż do 1950 r. Skutkiem wojny i okupacji był zwrot ku kontaktom ze współwyznawcami w państwach skandynawskich i w Ameryce. Dziwi pozostawienie bez komentarza cytatu, że szwedzka pomoc kościelna dla ludności Mazur była jakoby motywowana przez „proniemieckie i pronazistowskie sympatie szwedzkich duchownych oraz działaczy kościelnych zaangażowanych w Polsce” (s. 61). Pisząc o negatywnym stosunku wielu ewangelików do katolicyzmu i to (już? dopiero?) od czasów ks. Leopolda Otto, autor unika odpowiedzi na pytanie, jak byli protestanci postrzegani przez stronę przeciwną i jaki to miało wpływ na ich sytuację religijną i osobistą (s. 64–65). Obszerny opis konfliktów w środowiskach kościelnych w epoce powojennej, jest istotny dla historii, lecz mniej ma wspólnego ze stosunkiem do Niemczyzny i Niemiec. Sporo uwagi poświęcono przedstawieniu sytuacji narodowościowej w Kościele na początku lat 50-tych i próbom ustanowienia duszpasterstwa dla mniejszości niemieckiej w zakresie dopuszczonym przez władze państwowe na Dolnym Śląsku i Pomorzu Zachodnim oraz stosowania języka w ograniczonym zakresie na Mazurach, gdzie oficjalnym celem była (re)polonizacja ludności. Przypomina o prowadzonej na Dolnym Śląsku polityce odseparowania organizacyjnego zborów niemieckich, w oficjalnej nowomowie zwanych „niepolskimi”, choć zostały podporządkowane polskiemu nadzorowi kościelnemu. Praktycznie przestało to stanowić

większy problem wkrótce po roku 1957 i umożliwieniu masowej emigracji do Niemiec. Prof. Kiec podkreśla ugodowość biskupa Andrzeja Wantuły wobec władz państwowych, do czego zalicza praktykę dawania odporu „rewizjonizmowi zachodnioniemieckiemu”. Wspomina o *Memorandum Wschodnim EKD* oraz o jego pozytywnym przyjęciu na gruncie polskim. Fakt ten wykorzystano do celów wewnętrznej polityki PRL, jako przeciwieństwo do agresywnej kampanii skierowanej przeciw orędzii polskiego episkopatu do biskupów niemieckich, wspieranej aktywnie przez Polską Radę Ekumeniczną.

Autor niewiele mówi o kontaktach KEA ze środowiskami ewangelickimi z ówczesnej NRD. W niektórych kwestiach ma niewątpliwie rację, czasem wydaje się, że szuka problemów trochę na siłę, jak przy okazji roztrząsań nad historią kościoła w Nakomiadach (s. 113–114), gdzie chyba mamy do czynienia z nadinterpretacją określenia „reaktywowanie parafii”, w którym widziałbym proste stwierdzenie o odbudowie zboru po wojnie, czy kwestię wzmiankowania (lub nie) kościoła św. Krzysztofa we Wrocławiu (s. 115). Obszerny rozdział został poświęcony zagadnieniu pomocy materialnej płynącej z Niemiec Zachodnich do rodaków w Polsce, bez pośrednictwa niechętnych władz państwowych i kościelnych. Opis oparty jest na specyficznym źródle historycznym, jakim są materiały komunistycznej Służby Bezpieczeństwa w zasobach Instytutu Pamięci Narodowej – zawsze rodzi się pytanie o wiarygodność. Z drugiej strony, jak zaznacza Autor, nie otrzymał zgody na korzystanie z materiałów archiwalnych KEA. Niewątpliwie ma rację, pisząc, że normalizacja stosunków polsko-(zachodnio)niemieckich w 1970 zapoczątkowała korzystniejszy klimat dla obustronnej współpracy także na gruncie kościelnym. Zdaniem Autora kontakty najlepiej rozwinęły się po 1975 r. za czasów urzędowania biskupa Janusza Narzyńskiego, m.in. dzięki posiedzeniom wspólnych komisji – Kontaktów i Historycznej, działalności stowarzyszenia pomocowego Znaki Nadziei, wsparciu budowy Centrum Zdrowia Dziecka i pomocy materialnej podczas kryzysu politycznego i ekonomicznego lat 80-tych. Omawiając dzieje zborów niemieckojęzycznych, Autor chyba nadmierną wiarę pokłada w źródłach przechowywa-

nych w IPN (s. 139–144). Nie wszystkie zajmowane siłą przez katolików kościoły na Mazurach były „opustoszałe”. Wydaje się, że Autor jakby nie dowierzał, że ewangelicy stanowili raczej nieduży procent tworzących się po 1989 r. w Polsce organizacji mniejszości niemieckiej. Podkreśla normalizację, jaka dokonała się w 1993 r. przez przekształcenie *zborów niepolskich* na Dolnym Śląsku w pełnoprawną parafię św. Krzysztofa we Wrocławiu, zaś na Pomorzu łącząc w ramach parafii zbory polskie i niemieckie. Jest pomyłką twierdzenie o nieobecności KEA w Wielkopolsce przed 1945 r., skoro w skład obecnego województwa wchodzi również znaczny obszar b. diecezji kaliskiej. Oceniając krytycznie brak troski parafii ewangelickich o stan byłych cmentarzy opuszczonych po wojnie, nie wspomina o staraniach strony niemieckiej, która powinna być istotnie zainteresowana. Pominięto kontakty międzyparafialne, zapoczątkowane jeszcze w czasach PRL, zwłaszcza w okresie stanu wojennego, z których niektóre przetrwały próbę czasu (wiele jednak nie, gdy po obu stronach zabrakło zainteresowanych duchownych i świeckich), współpracę na poziomie diecezjalnym, młodzieżowym, czy np. wspólny udział w spotkaniach międzynarodowych. Autor nie precyzuje, dlaczego „podkreślanie polskości protestantyzmu w celu stworzenia spójnej tożsamości ewangelickiej okazuje się jednak nadal problematyczne, co wyraźnie pokazały obchody jubileuszu reformacji w 2017 r. oraz stulecia niepodległości Polski w roku 2018” i dlaczego w takim kontekście „znamienne” było ogłoszenie roku 2021 rokiem tożsamości luterańskiej (s. 153–154). Nawiasem mówiąc, wzmianki, że niektórzy przedwojenni podwładni biskupa Juliusza Burschego traktowali go alergicznie, nie są jeszcze świadectwem, jakoby reprezentował błędne stanowisko. Dalej następują biogramy wybranych duchownych, choć klucz doboru nie jest jasny, jeśli się porówna częstotliwość występowania niektórych nazwisk w tekście.

Katarzyna Krzysztozek-Strzała (Uniwersytet Jagielloński) omawia stan prawny majątku poewangelickiego w Polsce w latach 1945–1990, od momentu adaptacji przepisów przedwojennego *Zasadniczego Prawa Wewnętrznego* do zmienionej rzeczywistości politycznej, przez

nowelizację zatwierdzoną w 1964 r. Osobowość prawną zyskały nadto związki wyznaniowe, przed wojną nie posiadające uregulowanego statusu. Na własność KEA przeszedł majątek pozostałych przedwojennych Kościołów ewangelickich działających na terenie II RP, o ile znajdował się w jego posiadaniu 31.10.1946 r. Majątek kościelny na ziemiach zachodnich i północnych przejętych w 1945 r., bez względu na fakt użytkowania nadal pozostawał własnością państwową, co regulowały kolejne przepisy o tzw. majątkach opuszczonych i porzuconych. W 1970 r. Kościół uzyskał rekompensatę finansową za własne nieruchomości, przejęte na starych ziemiach po wojnie na rzecz Skarbu Państwa. Pojawiały się akty prawne przynajmniej w teorii stwarzające korzystne warunki dla podmiotów na tzw. ziemiach odzyskanych, jak we wrześniu 1946 r, wydzielający „zapas ziemi” na potrzeby m. in. związków wyznaniowych oraz dekret z 6.12.1946 dotyczący przekazywania przez państwo mienia nierolniczego. Ukoronowaniem zachodzących procesów była ustawa z 23.6.1971 r. o przejściu na kościelne osoby prawne różnych wyznań własności niektórych nieruchomości na ziemiach zachodnich i północnych, głównie tych, które już znajdowały się w ich użytkowaniu. Po szczegółowej analizie aktów prawnych, autorka przedstawia wybrane przykłady nieruchomości poewangelickich przejętych na mocy tych przepisów. Klucz doboru drobiazgowo analizowanych przypadków nie wydaje się przejrzysty – ani terytorialny, ani chronologiczny, ani rzeczowy. Odnośnie małych miejscowości pomocne byłyby dane dotyczące powiatu i województwa. W większości przypadków ukazano starania Kościoła Rzymskokatolickiego o pozyskanie mienia poewangelickiego dla swoich potrzeb, na co władze PRL różnego szczebla dość często odpowiadały odmownie. Na poparcie mogli natomiast liczyć wyznawcy Kościoła Narodowego (Polskokatolickiego), z uwagi na „przychylnie stanowisko wobec obecnej rzeczywistości”. Jak świadczą przykłady z Górnego Śląska, interpretacja przepisów zależała od decyzji sądów, a te nie były jednomyślne. Ostatecznie Autorka stwierdza, że to Kościół Rzymskokatolicki uzyskał sporą część przedwojennego majątku KEA. Pisząc o 5 kościołach i 3 plebaniach na terenie województwa poznań-

skiego w latach 60-tych, ma najwyraźniej na myśli właśnie takie nieruchomości, bowiem ilość zajętych obiektów przedwojennego Kościoła Ewangelicko-Unijnego była nieporównanie większa. Jak świadczy cytowany na końcu dokument, same władze dostrzegały nieprawidłowości w traktowaniu majątku KEA, jednak presja ideologiczna nie pozwalała na podjęcie wiążących decyzji, a nawet starano się utrudniać np. zamianę zbyt dużych świątyń na mniejsze.

Wojciech Sławiński (Akademia Jagiellońska w Toruniu) przedstawia zarys analizy historyczno-prawnej stanu własności poewangelickiej po 1989 r., ze szczególnym uwzględnieniem nieruchomości poniemieckich. Siega do czasów sprzed roku 1939 i obszernie omawia zmiany przepisów w pierwszych latach powojennych, o których była już mowa w poprzednim tekście. Padają zbyt daleko idące konstatacje, że Kościoły ewangelickie w II RP w większości funkcjonowały na mocy niemieckich przepisów prawnych sprzed 1920 r. i że prawie wszyscy wyznawcy byli niemieckiej narodowości (s. 275). Dopiero później wyjaśnia, że nie miał na myśli KEA, w każdym razie nie w takim samym zakresie. Sporo miejsca zajmuje polemika z publikacją Dawida Binemanna-Zdanowicza¹, pojawiająca się też w opracowaniu O. Kieca. Po 1989 r. dzięki uchwaleniu *Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Kościół Rzymskokatolicki otrzymał na własność użytkowane od lat poewangelickie obiekty sakralne wraz z budynkami towarzyszącymi i cmentarze. Działanie ustawy Autor prezentuje na przykładzie kościoła księży marianów w Grudziądzu i kościoła św. Jerzego w Toruniu. Przy tym powtarza rytualne oskarżenia historiografii z czasów PRL o „bastionie niemczyzny na Pomorzu i najbardziej znaczącym ośrodku antypolskim” i przechodzi do porządku dziennego nad wysiłkami grudziądzkiej parafii ewangelicko-augsburskiej z lat powojennych o zabezpieczenie bazy materialnej oraz staraniami Konsystorza o kościół toruński. Autor podkreśla znaczenie *Ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania* z 17.5.1989 r., dzięki której Kościoły zyskały możliwość rozporządzania majątkiem niezależnie od

¹D. Binemann-Zdanowicz, *Uregulowanie stanu prawnego nieruchomości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w III RP*, Warszawa-Bielsko-Biała 2020.

woli władz państwowych, natomiast *Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego* z 1994 otworzyła szeroko drzwi do możliwości rewindykacji dawnego majątku ewangelickiego na terenie całego kraju. Wprawdzie można polemizować, czy to właśnie KEA stał się „największym beneficjentem” procesu tzw. rewindykacji, bo to Kościół Rzymskokatolicki przejął największą część również takiego majątku, także gminy żydowskie nie pozostają w tyle, ale z pewnością liczba 1200 wniosków była imponująca, choć Autor nie precyzuje, jakiego rodzaju obiektów dotyczyły, w jakim stanie technicznym i na jakim terenie. Omawia ze swojego punktu widzenia przebieg prac nad ustawą. Pośród drobiazgowych rozważań szczegółowych, w części dotyczącej cmentarza św. Jerzego w Toruniu, podzielonego na część ewangelicką i katolicką, gubi się tytułowe „dziedzictwo niemieckie”, natomiast do głosu dochodzi chaos administracyjny z czasów PRL, przez co ustalenie stanu faktycznego kto, czym i na jakiej podstawie administruje okazało się procesem wyjątkowo złożonym. Nb. cytowane pismo ks. seniora Ryszarda Trenklera skierowane w 1958 r. do władz miejskich, jest rzeczywiście ciekawe od strony językowej (s. 327), zwłaszcza w PRL-owskiej rzeczywistości.

Lekturze towarzyszy odczucie, że – zdaniem Autora – postępowania przed Komisją Regulacyjną (czy tylko w relacjach z KEA?) pełne są dociekliwie wytykanych błędów prawnych, zaś zarządzenia wystawia nieuprawniona (?) „osoba z personelu pomocniczo-biurowego” (s. 376). Zarzuca Komisji przewlekanie spraw (nie precyzując z czego to wynika), działania pozaprawne i nieetyczne (s. 381), łamanie ustaw (s. 383). W zasadzie cała działalność Komisji w tym świetle wydaje się pomyłką – w przeciwieństwie do starań Kościoła Rzymskokatolickiego (s. 382). Omawiając przykłady nieudanych starań rewindykacyjnych parafii w Grudziądzu, musi budzić zdziwienie zakwalifikowanie Społeczności Chrześcijańskiej w skład spółek prawa handlowego, niestety ta myśl nie zostaje rozwinięta. Z kolei omawiając starania o odzyskanie jednego z cmentarzy, nie podaje adresu, zaś przypisy (390–391) zostały skonstruowane tak, że niczego nie dowodzą (jeden jest tylko adresem

wyszukiwarki, drugi zawiera 4-wierszową konstrukcję, bez informacji o żądanej stronie internetowej). Wyliczając starania parafii poznańskiej nie precyzuje charakteru wspomnianych nieruchomości. Pisząc o Wągrowcu wskazuje na parafię w Poznaniu, ale nie wyjaśnia kto może się kryć pod monogramem „T.W.”. Sygnalizowane są również postępowania, które nadal się toczą (Legnica) i rozstrzygnięcie nie może być znane.

Michał Wiśniewski (Stowarzyszenie Lapidaria w Toruniu) omawia status prawny i stan zachowania dawnych cmentarzy ewangelickich na terenie województwa kujawsko-pomorskiego oraz podejmowane działania ratunkowe. Towarzyszą mu liczne zestawienia statystyczne, przydałaby się dokumentacja fotograficzna. Mimo rozwoju badań nad tym spadkiem przeszłości, Autor wpierw mówi, że są pomijane kompletnym milczeniem (s. 393), chociaż już w okresie PRL podejmowano prace nad inwentaryzacją zabytkowych nekropolii dla potrzeb urzędów konserwatorskich (o czym zresztą dalej wspomina), po czym następuje bardzo obfite zestawienie bibliograficzne, choć istotnie, wiele cmentarzy czynnych, wyznaniowych i komunalnych, dopiero czeka na opracowania. W ramach działalności Stowarzyszenia Lapidaria na terenie województwa udało się zidentyfikować 1937 nieczynnych cmentarzy, w $\frac{3}{4}$ protestanckich, z których na 641 zinwentaryzowanych udało się imiennie zidentyfikować (tylko) 2319 pochówków. Należy pamiętać, że do końca XVIII w. normą były cmentarze wokół kościołów i pochówki we wnętrzach świątyń, a w czasach późniejszych ewangelickie cmentarze wiejskie, nie parafialne. Stan zachowania określono według kategorii: zlikwidowane i zatarte, pozbawione nagrobków; zniesione lecz upamiętnione; lapidaria; zdewastowane (grupa najliczniejsza); używane – te zwykle z czasem wypełnione nowymi mogiłami, a ponadto cmentarze uporządkowane (zwykle jednak jest to działanie efemeryczne) i nieliczne remontowane. Działaniom społeczników nie pomaga brak sprecyzowanych przepisów, nieskuteczność ochrony prawnej, luki w edukacji społeczeństwa o znaczeniu miejscowego dziedzictwa kulturowego. Może należałoby dodać przerwanie ciągłości pokoleniowej u rozproszonych

po świecie potomków dawnych osadników, którzy nie poczuwają się do więzi ze starą ojczyzną i przeszłość rodzinna ich nie interesuje? Spośród ustalonych właścicieli działek, to gminy, łącznie ze Skarbem Państwa i Lasami Państwowymi administrują $\frac{3}{4}$ ogólnej ilości, kościelne osoby prawne 8% (spośród 99 obiektów na parafie KEA przypada 10 nekropolii), reszta to osoby fizyczne i prawne. Pod względem użytków gruntowych najczęściej dawnych nekropolii zaliczono do grupy terenów rekreacyjnych i wypoczynkowych (sic!), niemal połowę. Rejestry służb konserwatorskich uwzględniają 1091 cmentarzy, tj. 77% spośród ujętych w ewidencji Stowarzyszenia. Analiza dokumentów wskazuje, że już w latach 60-tych władze interesowały się kwestią własności nekropolii, zaś indagowane w tej sprawie parafie ewangelickie rezygnowały z szeregu wyłączonych z użytkowania cmentarzy wiejskich, z uwagi na koszt utrzymania. Wiele lat zajęły starania parafii lipnowskiej o zmianę statusu parafialnego cmentarza na komunalny, co miało być połączone z zabiegami o odzyskanie dawnej plebanii (nb. Autor nie informuje o ich wyniku w tym drugim zakresie). Losy nekropolii pełne były dramatycznych zwrotów akcji, jak w Izbicy (Kujawskiej), gdzie parafia włocławska po ponad 10 latach starań przekazała nekropolię wraz z towarzyszącą nieruchomością na rzecz gminy, by sam cmentarz ponownie odzyskać w roku 1992. Prezentuje również toczony w latach 50-tych postępowanie sądowe w sprawie niszczenia cmentarza w Michałkach (pow. Brodnica), nb. zdewastowanego również w 2011 r., już po jego uporządkowaniu. Sporo uwagi poświęcono analizie powojennych starań o likwidację głównego cmentarza ewangelickiego przy ul. Jagiellońskiej w Bydgoszczy, gdzie starania władz o przekształcenie w park podjęto już w 1945 r., traktując jako kontynuację zakończonych niepowodzeniem zabiegów przedwojennego magistratu. Mimo formalnego przekazania na rzecz parafii bydgoskiej, nadal toczono pertraktacje w sprawie zasad zagospodarowania terenu i nagrobków, których systematyczne ubywało. Ostatecznie w 1947 r. doszło do porozumienia strony miejskiej i kościelnej w sprawie przejęcia i adaptacji terenu na reprezentacyjny park. Autor dokumentuje pospieszne tempo i powierzchowność

robót, po których w ziemi pozostały nieekshumowane zwłoki. Stary cmentarz doczekał się upamiętnienia dopiero w 2007 r. 10 lat później przystąpiono do prac nad rewitalizacją parku, których zakres w sferze rekreacyjnej zmodyfikowano znacząco po odkryciu, że jest nadal miejscem pochówków. Podsumowując, najmniej można się dowiedzieć o przebiegu sygnalizowanych w tytule działań ratunkowych, może to materiał na kolejne opracowanie. Sądzę, że należałoby wspomnieć planową likwidację katolickich i żydowskich cmentarzy podczas okupacji niemieckiej w Polsce, np. w Poznaniu, co łącznie z ogromem krzywd doznanych przez społeczeństwo nie pozostało bez wpływu na stosunek do Niemców i ich dziedzictwa po wojnie. Opuszczone cmentarze nie są polską specyfiką, w równej mierze dotyczą polskiego dziedzictwa na dawnych kresach wschodnich, czy dziedzictwa innych nacji dotkniętych wojnami, kryzysami politycznymi, zmianami granic i przesiedleniami. Zatem, przydałyby się studia porównawcze dotyczące stanu zachowania, przepisów prawnych, badań naukowych i perspektyw zachowania nekropolii (lub jasnego określenia kryteriów likwidacji po określonym czasie) przynajmniej na obszarze krajów Unii Europejskiej.

Mateusz Szłapka (Delegatura Instytutu Pamięci Narodowej w Bydgoszczy) omawia na wybranych przykładach politykę władz PRL wobec mienia poewangelickiego na terenie obecnego województwa wielkopolskiego. Podkreśla, że działania często wyprzedzały sankcję prawną i Kościół Rzymskokatolicki zaraz po wojnie przejął wiele kościołów i plebanii ewangelickich, resztę zabudowań pozostawiając w gestii lokalnych władz administracyjnych. Przekazanie następowało jako odszkodowanie za majątek utracony na ziemiach wschodnich, jako zadośćuczynienie [za krzywdy wojenne? – przyp. JD], jako formę opieki nad opuszczonym mieniem, a także jako „próbę podporządkowania lokalnego duchowieństwa” (czy chodziło o pozyskanie sympatii dla nowej władzy?). Dochodziło do konfliktów, gdy władze chciały dawne kościoły ewangelickie przejąć na cele świeckie. Niektóre rozbierano na cegłę. Trochę niejasne, że na 211 budynków kościelnych w województwie na obszarze już przed wojną wchodzącym w skład RP, aż 209 przejął Skarb Pań-

stwa (s. 498–499), a jednocześnie Autor wspomina, że większość trafiła w ręce katolików. Sytuacja parafii kaliskiej nie była „klarowna” (s. 499, 503), bowiem utraciła kościół, zajęty przez katolików. Interesujących danych dostarczyła ankieta Urzędu do Spraw Wyznań z 1970 r., dotycząca wykorzystania mienia poewangelickiego. Większa część kościołów po desakralizacji pozostawała w rękach państwa i gmin, sporo rozebrano lub przeznaczono do rozbiórki. Nb., Autor wspomina o rozbiórce kościoła przy ul. Grunwaldzkiej w Poznaniu – czy chodzi o dawną kaplicę cmentarną, użytkowaną po wojnie przez polskokatolików? (s. 505). Spośród budynków część należała przed zajęciem do KEA, część do b. Kościoła Unijnego z siedzibą w Poznaniu, jeszcze inne przed rokiem 1945 znajdowały się na obszarach nie wchodzących w skład Państwa Polskiego, zatem ich status prawny nie był jednolity. Ankieta nie miała jednak za zadanie oceny stanu prawnego, lecz była nastawiona na wskazanie potrzeby zatarcia sakralnego charakteru budynków lub ich rozbiórki. Zostały omówione starania Kościoła Polskokatolickiego o przejmowanie kościołów i wyposażenia. Przy okazji perturbacji parafii polskokatolickiej w Lesznie nie wspomniano, że dysponowała historycznym kościołem Św. Krzyża, który w tym czasie znalazł się w stanie krańcowego zaniedbania. Tam, gdzie otrzymywali kościoły, parafie z reguły prędko kończyły działalność z uwagi na brak potencjalnych wiernych. KEA na terenie powojennej Wielkopolski po rocznych staraniach uzyskał kościół pounijny w Kępnie (było takich jeszcze kilka na tamtym terenie), mimo niechętnego stosunku lokalnej administracji. Czasem władze kościelne rezygnowały z praw do nieruchomości, z uwagi na brak wyznawców na danym terenie.

Marceli Tureczek (Uniwersytet Zielonogórski) przedstawia stan zachowania kościołów ewangelickich na terenie obecnego województwa lubuskiego, przejmowanych przez wyznanie rzymsko- i greckokatolickie oraz prawosławne, proces adaptacji po powojennej zmianie gospodarcza i percepcję tego dziedzictwa w „społeczeństwie postmigracyjnym”. Na marginesie, wart podjęcia byłby temat adaptacji wystroju poniemieckich kościołów katolickich dla potrzeb duchowych katolików-

Polaków. W 1955 r. ogłoszono długą listę zabytków przewidzianych do materialnej likwidacji, nie tyle z powodów konfesyjnych, co nacjonalistycznych, jako dziedzictwo niemieckie, na co skutecznie zareagowały wojewódzkie władze konserwatorskie, acz nie bez poniesienia osobistych konsekwencji. Sytuacja uległa poprawie po 1971 r., gdy katolikom udało się uzyskać prawo własności wielu użytkowanych budynków. Liczne wnętrza kościelne podczas adaptacji do nowego kultu uległy radykalnej transformacji, począwszy od usuwania ambon ołtarzowych, w miejsce których wprowadzono obrazy świętych i inskrypcji w języku niemieckim. Część obrazów i epitafiów trafiła do zbiorów muzealnych. W małych miejscowościach, gdzie istniały już kościoły katolickie, druga świątynia zwykle była zbędna, więc ulegała dewastacji lub desakralizacji. Nie jest przejrzysty klucz omawiania zniszczeń i adaptacji kościołów (s. 548–551). W informacji o 600 dzwonach z tych terenów, zawieszonych w 1300 niemieckich kościołach, któraś z podanych liczb musi być błędna. Autor uznaje, że społeczna akceptacja poniemieckich zabytków jest dopiero dziełem lat 70-tych, co wiąże ze zmianami demograficznymi, wejściem w życie pokolenia już tu urodzonego. Szerzej zostały omówione losy ruin poewangelickiej gotyckiej fary w Gubinie, które wciąż nie mogą się odczekać sensownej adaptacji. W pewnym momencie zaszwankowała korekta, przez co zdanie na s. 531/532 staje się niezrozumiałe. Tekstowi towarzyszy kilkanaście ilustracji, obrazujących przedstawioną tematykę.

Katarzyna Sanocka-Tureczek (Muzeum Ziemi Zbąszyńskiej i Regionu Kozła w Zbąszyniu) omawia poniemieckie dziedzictwo sepulkralne w Lubuskiem. Od strony metodologicznej budzi sprzeciw jedno z pierwszych zdań, mówiące o „pozostałościach po sprawowaniu kultu zmarłych [sic!] przez dawnych niemieckich mieszkańców” (s. 583). Także ten temat należy do słabo rozpoznanych. Przypomniano akcję przejmowania zabytków i dóbr kultury do Polski centralnej, drogą legalną i nielegalną. Proces „odniemczania”, usuwania niemieckich pomników i napisów w Lubuskiem, rozpoczął się w miastach, gdzie nekropolie przekształcano w tereny zielone i zakładano zupełnie nowe cmentarze.

Na wsi pozostało wiele opuszczonych i zapomnianych, choć niektóre adaptowano dla potrzeb nowych mieszkańców. W 1972 r. zaczęto wpisywać do rejestru zabytków nowożytnie płyty nagrobne na dawnych cmentarzach, jak we Wschowie, dużą rolę odgrywa Pracownia Epigraficzna Instytutu Historii Uniwersytetu Zielonogórskiego, dokumentująca inskrypcje wykonane przed 1815 r., pojawiły się lokalne inicjatywy wydawnicze. Autorka nie wzmiankuje współpracy środowisk polskich i niemieckich, choć jak wskazuje zamieszczone zdjęcie, przynajmniej w Międzyrzeczu doszło do wspólnego upamiętniania dawnego cmentarza. Patrząc na wyłącznie polskojęzyczną bibliografię ostatnich artykułów można odnieść wrażenie, że na zachód od Odry zainteresowanie problematyką zanikło, a przecież przedwojennej literatury dokumentującej historię kościołów i parafii nie brakuje, łącznie z inwentaryzacjami zabytków. Literatury powojennej może również trochę by się znalazło, choćby wspomnieniowej? Różny stan zachowania ewangelickich miejsc pochówku ilustrują zamieszczone zdjęcia, przy okazji świadcząc, że również ta grupa zabytków winna znaleźć się w kręgu zainteresowania historyków sztuki.

Najwięcej tekstów dotyczy własności, sporo uwagi poświęcono polityce, znalazło się miejsce na pamięć, chyba najmniej jest mowy o tożsamości – tych co dziedzictwo pozostawili i tych, którzy je, chcąc nie chcąc, odziedziczyli. Każdemu towarzyszy spis wykorzystanych materiałów archiwalnych, bibliografia i netografia. Pojawia się obszerny wykaz skrótów, bardzo przydatne indeksy osobowy i nazw geograficznych oraz zwięzłe informacje o autorach. Książka została starannie wydana, na dobrej jakości papierze, fotografie są wyraźne. Można nie zawsze zgadzać się z przedstawionymi tezami, jednak z pewnością jest warta lektury i refleksji.

Jerzy Domasłowski

**Karol Łopatecki, Janusz Dąbrowski, Wojciech Krawczuk, Wojciech Walczak,
Listy Anny Wazy (1568–1625)**

Warszawa 2022, s. 531

Królewna Anna Waza, siostra króla Zygmunta III, zajmuje szczególne miejsce w dziejach polskiego luteranizmu. Jej postać przywoływano i przywołuje się w różnych kommemoratywnych inicjatywach. W latach 1925–1939 i 1947–1949 funkcjonowało Gimnazjum Żeńskie im. królowej Anny Wazówny prowadzone przez Zbór Ewangelicko-Augsburski w Warszawie. Obecnie jej imię noszą licea w Brodnicy i Golubiu oraz Szkoła Podstawowa w Gorczenicy k. Brodnicy. Od kilku lat, corocznie przyznawana jest osobom i instytucjom szczególnie zasłużonym dla polskiego luteranizmu Nagroda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego im. Królowej Anny Wazówny.

Pojawienie się na półkach księgarskich edycji listów Anny Wazówny lub, jak proponują wydawcy, Anny Wazy stanowi kolejny krok w spularyzowaniu tej wybitnej postaci. Dotąd najczęściej wniosły do biografii Wazówny książki i artykuły Alicji Saar-Kozłowskiej, co zauważają wydawcy tych listów. Trudno nie wspomnieć też o biografii Wazówny pióra Grażyny Kurkowskiej. Na treść recenzowanego wydawnictwa źródłowego składają się: I. Losy i twórczość epistolograficzna Anny Wazy (1568–1625) 1. Biografia, 1a. Dzieciństwo i młodość, 1b. Pomiedzy Szwecją a Polską, 1c. W Rzeczypospolitej, 1d. Ostatnie lata życia, 1e. Losy pośmiertne, 2. Charakterystyka korespondencji, 3. Koncepcja



edycji i nota edytorska (s. 9–72); II Edycja źródłowa (zawiera 114 listów Anny Wazy do różnych osób zarówno w formie regestu w języku polskim, jak i in extenso w języku oryginału (języki: szwedzki, polski i niemiecki), (s. 73–358); III. Aneksy. 1. Mapa oblężenia Brodnicy z roku 1528, 2. Pokwitowanie z odebrania Brodnicy z rąk szwedzkich, 3. Reprodukcje wybranych listów Anny Wazy (s. 375–491); bibliografia, indeks osobowy, indeks nazw geograficznych.

W rozdziale I wydawcy przedstawili skrócony biogram Anny Wazówny. Mogli w nim w większym stopniu wykorzystać treść nieznaną dotąd listów Wazówny, które opublikowali w tym tomie, choć przyznać trzeba, iż jest to zadanie dla przyszłego biografy królowny. Warto było w tym rozdziale poświęcić więcej miejsca trzem kwestiom: 1. Opiece królowny Anny nad Szwedami–emigrantami politycznymi w Polsce, 2. Wyznaniu religijnemu królowny, 3. Stosunkom rodzinnym królowny, luteranki z bratem, ortodoksyjnym katolikiem królem Zygmuntem III.

Dla tej pierwszej kwestii jest co prawda monografia jednego z wydawców, gdzie zamieszczono kilkadziesiąt biogramów szwedzkich imigrantów, a ich liczba wynosiła razem 383 osób¹. Można by się zastanawiać z kolei, czy Anna była zwolenniczką Zgody Sandomierskiej z 1570 r.², czy też ortodoksyjną luteranką. Przesądza o tym list królowny do Johanna Gyllenstierny datowany 17 grudnia 1612 r. z Warszawy, w którym pisze, iż chciałaby aby nauczyciel jego dzieci nie był ani zwolennikiem króla szwedzkiego Karola IX ani kalwinistą („han icke er en carllist eller en calwenist”)³. Ciekawe są informacje w tym rozdziale o *itinerarium* królowny Anny w oparciu o daty i miejsca wysyłanych listów. W Polsce zazwyczaj Anna przebywała na dworze królewskim, a rzadziej w dzierżonych przez nią starostwach w Brodnicy od roku 1604 i Golubiu od roku 1611. Dowodnie ostatnie lata swego życia 1623–1625 spędzała zazwyczaj latem w Golubiu, zimą w Brodnicy. Zygmunt III odwiedzał siostrę dwukrotnie. Król liczący 57 lat przyплыł statkiem

¹Zob. Wojciech Krawczuk, *Wierni królowi Szwedzi i Finowie na uchodźstwie w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w pierwszej połowie XVII wieku*, Kraków 2019, s. 178.

²Uгода o wzajemnym uznawaniu wyznań mimo różnic między kalwinistami, luteranami i braćmi czeskimi.

³Zob. *Listy Anny Wazy...* nr 63, s. 210.

do Złotoryi 11 maja 1623 roku wraz z drugą małżonką, 35-letnią Konstancją Habsburżanką, i synem z pierwszego małżeństwa, 31-letnim królewiczem Władysławem⁴, a nie ma o tym śladu w opublikowanej korespondencji Wazówny. Tutaj rodzina królewska została powitana przez burmistrza Torunia Henryka Strobanda i rajcę Erazma Eskena w towarzystwie innych rajców miejskich. Stąd podróżujący udali się do Golubia z wizytą do siostry królewskiej Anny Wazówny. Pamiątką pobytu Zygmunta III było ufundowanie przez niego i jego siostrę dzwonu dla katolickiego kościoła pod wezwaniem św. Łucji w Golubiu. Łaciński napis na dzwonie zawiera imiona ofiarodawców: Zygmunta III i jego siostry luteranki Anny Wazówny wraz z datą: 11 maja 1623 roku. Na dzwonie wygrawerowano także napis odwołujący się do czci dla niepodzielnej Świętej Trójcy oraz wzmiankę, iż dzwon został ufundowany z okazji pobytu króla w Golubiu. Po kilku dniach pobytu, 17 maja rodzina królewska opuściła Golub, udając się do Torunia. O przywiązaniu Zygmunta III do siostry może świadczyć kolejna wizyta króla wraz z rodziną w Brodnicy od około 25 września do 1 października 1624 r., o której informacje czerpiemy z listów Wazówny⁵ i wspomnianego opracowania Marka Wrede⁶. Król niewątpliwie zaniepokojony był stanem zdrowia siostry i stąd doszło do tej wizyty. Odwiedziny rodziny sprawiły królowi dużą przyjemność. Król w czasie tej wizyty radził siostrze na ból nóg, aby nie spała ze zgiętymi. Interesujący jest fakt braku informacji w tej korespondencji o synu Eryka XIV, Gustawie Erikssonie (1568–1607), kuzynie królowy Anny. Kształcił się on co prawda w kolegium jezuickim w Braniewie.

Kolejną kwestią jest sama forma edycji. Wydawcy trzymają się *Instrukcji wydawniczej dla źródeł historycznych od XVI do połowy XIX wieku*, red. Kazimierza Lepszego. Listy w języku niemieckim zapewne publikują według instrukcji Johanna Schultze p.t. *Richtlinien für die äußere Textgestaltung bei Herausgabe von Quellen zur neueren deut-*

⁴Zob. Jakob Heint Zerneck, *Thornische Chronica*, Berlin 1727, s. 268–269; Janusz Małek, *Opera selecta*, vol. III, *Scandinavica*, Toruń 2016, s. 307–308; Marek Wrede, *Itinerarium Zygmunta III 1587–1632*, Warszawa 2019, s. 289.

⁵Nr 95, s. 293–294, nr 96 s. 295–296 i nr 97, s. 297–298, trzy listy Anny do Urszuli Meierin z Brodnicy, pierwszy datowany 16 września, drugi z 1, a trzeci z 6 października 1624 r.

⁶*Itinerarium Zygmunta III*, s. 301.

schen Geschichte (1962), nie wspominają o instrukcji wydawniczej dla listów w języku szwedzkim. Edycja jest wzorowa z myślą o jej użytkowniku. Jej zaletą jest opublikowanie całości spuścizny epistolograficznej Anny Wazówny, tej poprzednio już udostępnionej (m. in. ostatnio publikowane listy Wazówny przez J. Dumanowkiego, P. Garbacza, W. Krawczuka, O. Svenssona, czy przez I. Makarczyk) jak i dotąd spoczywające w archiwach i bibliotekach polskich i szwedzkich. Interesujące byłoby ustalenie, jak listy Anny Wazówny do Urszuli Meierin znalazły się w Szwecji. Zapewne stało się to w latach „potopu” tj. w latach 1655–1657, kiedy to wiele polskich archiwalii znalazło się w Szwecji jako zdobycz wojenna⁷.

Bardzo cenne są aneksy, a zwłaszcza pokwitowanie z odebrania Brodnicy od wojsk szwedzkich przez polskiego dowódcę Mikołaja Hannibala Strockiego z zapisem „ze wszystkimi rzeczami jako go zastał, mianowicie i z osobna, to jest trumna cynowa cała i nienaruszona, jako też miejsce gdzie ciało świętej pamięci królowny leży, zachowane i nienaruszonymi kłódkami zamykane”⁸. Pozostaje jeszcze opublikowanie listów Anny Wazy znajdujących się w Archiwum Państwowym w Gdańsku. Dzięki cennej publikacji *Listy Anny Wazy (1568–1625)* otwierają się perspektywy na napisanie pełnej, obszernej biografii Anny Wazy.

Janusz Mattek

⁷Zob. Oscar Walde, *Storhetstidens litterära krigsbyten en kulturhistorisk-bibliografisk*, vol. 1, Uppsala & Stockholm 1916.

⁸*Listy Anny Wazy...*, s. 369–370.