

ISSN 1898-1127

GDAŃSKI ROCZNIK  
EWANGELICKI

vol. IX

Gdańsk 2015

Parafia Ewangelicko-Augsburska  
w Gdańsku z siedzibą w Sopocie

## RADA NAUKOWA

*Heinrich Assel - Uniwersytet w Greifswaldzie, RFN, Jerzy Domastowski - UAM,  
bp Marcin Hintz - ChAT, Jan Iluk - UG, Jarosław Kłaczek - UMK, Paweł Leszczyński, PWSZ Gorzów  
Wielkopolski, Bogumił B.J. Linde - UG, Janusz Małek - UMK, Tadeusz Stegner – UG,*

## REDAKCJA

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

## RECENZENCI STALI GRE

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

## RECENZENCI BIEŻĄCEGO NUMERU

*dr hab. Piotr Birecki, prof. dr hab. Wiesław Caban, dr Jerzy Domastowski, dr Christopher Ehricht,  
dr hab. Wojciech Gajewski, prof. UG, prof. dr hab. Jan Iluk, dr hab. Grzegorz Jasiński, prof. UWM,  
prof. dr hab. Krzysztof M. Kowalski, dr Piotr Kurpiewski, dr Aleksander Michalak,  
dr hab. Jacek A. Prokopski, dr Jerzy Sojka, prof. dr hab. Tadeusz Stegner, dr hab. Henning Theißen,  
prof. dr hab. Karol Toeplitz, dr hab. Józef A. Włodarski, prof. UG,  
dr hab. Kalina Wojciechowska, prof. ChAT*

## WYDAWCA

Parafia Ewangelicko-Augsburska,  
81-703 Sopot, ul. Kościuszki 51,  
tel. 58 551 13 35, fax 58 550 46 23,  
e-mail: gre@luteranie.pl; www.gre.luteranie.pl

## SKŁAD

*Przemysław Jodłowski*

## PROJEKT OKŁADKI

*Jerzy Kamrowski*

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

## DRUK

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

Prawa autorskie należą do autorów artykułów

Druk dofinansowała:

Gdańska Wyższa Szkoła Humanistyczna  
80-875 Gdańsk, ul. Biskupia 24B

ISSN 1898-1127

Nakład: 600 egzemplarzy

# Spis treści

KS. PROF. MARCIN HINTZ, Biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, <i>Słowo wstępne</i> .....	7
--	---

## HISTORIA

JERZY SOJKA, <i>Przedreformacyjna teologia Jana Husa</i> .....	9
PAWEŁ MATWIEJCZUK, <i>W tożsę i zbroi. Dwa listy Filipa Melanchtona Do polskiego szlachcica</i> .....	24
ALICJA SAAR-KOZŁOWSKA, <i>Pomnik upamiętniający Annę z Leszczyńskich Potocką w kościele Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Toruniu</i> .....	38
JOANNA M. ARSZYŃSKA, <i>Zachowane nowożytnie wyposażenie ewangelickich kościołów Diecezji Mazurskiej</i> .....	62
GRZEGORZ JASIŃSKI, <i>Neopietyzm a postawy narodowe. Ruch gromadkarski na Mazurach w XIX i XX w. Część II (1945 – 1956)</i> .....	84
RADOSŁAW NALASKOWSKI, <i>Czas zacierá ślady... ewangelicy w Lulkowie</i> .....	115
KRZYSZTOF M. RÓŻAŃSKI, <i>Zarys dziejów parafii luteráńskiej Białymstoku od I do II wojny światowej</i> .....	133
KRZYSZTOF PAWEŁ WOŹNIAK, <i>O łódzkim tyglu wyznaniowym</i> .....	150

## TEOLOGIA

KALINA WOJCIECHOWSKA, <i>Grzech – zemsta szatana?</i> .....	171
HENNING THEIBEN, <i>Lebensnah – liebestoll. Wobin steuert die sexualethische Debatte im evangelischen Deutschland?</i> .....	185

## VARIA

RADOSŁAW ŁAZARZ, <i>Pierwszy pomiędzy grzesznikami. Pastor luteráński a zasada powszechnego kapłaństwa w wybranych filmach skandynawskich</i> .....	199
DANIEL MOURKOJANNIS, <i>Die Nietzsche-Rezeption bei Ernst Troeltsch</i> .....	223
KAROL TOEPLITZ, <i>Komplementarność w przyrodzie i... poza nią? albo: coincidentia oppositorum w Biblii, jak tego chce Cusanus</i> .....	243
MARIA URBAŃSKA-BOŹEK, <i>Miłość w aspekcie metafizycznym i etycznym w kontekście myśli Henri Bergsona i Franza Rosenzweiga</i> .....	258

## DYSKUSJE

JAN PUCZEK, <i>Uwagi do artykułu Adriana Uljasza „Jura Gajdzica (1777-1840). Chłopski bibliofil i pamiętnikarz z ziemi cieszyńskiej” i odpowiedź autora na list Jana Puczka</i> .....	277
---	-----

## **RECENZJE**

GRZEGORZ JASIŃSKI, <i>Słownik duchownych ewangelickich na Mazurach w XIX wieku (1817-1914) (Jarosław Kłaczkow)</i> .....	282
PIOTR BIRECKI, <i>Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich (Jarosław Kłaczkow)</i> .....	286
KAZIMIERZ BEM, <i>Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych. Pastorzy i diakonisy Jednoty Małopolskiej i Jednoty Warszawskiej 1815-1939 (Aneta Sokół)</i> .....	289

## **ROZMOWY**

MARIA DRAPPELLA, <i>Rozmowa z prof. dr. hab. Bogumiłem B.J. Lindem</i> .....	297
--	-----

## **KALENDARIUM**

IWONA HINTZ, <i>Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2015</i> .....	313
---	-----

<b>DODATEK</b> .....	339
----------------------	-----

# Contents

RT. REV. BISHOP MARCIN HINTZ, <i>Bishop of Diocese of Pomerania-Greater Poland, Introduction</i> .....	7
---	---

## HISTORY

JERZY SOJKA, <i>Pre-Reformation Theology of Jan Hus</i> .....	9
PAWEŁ MATWIEJCZUK, <i>In Toga and Armor. Two Philip Melanchthon's Letters To the Polish Nobleman</i> .....	24
ALICJA SAAR-KOZŁOWSKA, <i>The Monument to Anna Potocka née Leszczyńska in the Saint Mary's Assumption Church in Toruń</i> .....	38
JOANNA M. ARSZYŃSKA, <i>Modern Furnishing Preserved in Evangelical Churches of the Masurian Diocese</i> .....	62
GRZEGORZ JASIŃSKI, <i>Neopietism contra National Standpoints. The Small Group Movement in Masuria in the Nineteenth and Twentieth Century (1945 – 1956). Part II</i> .....	84
RADOSŁAW NALASKOWSKI, <i>Time effaces remnants... Evangelicals in Lulkowo</i> ..	115
KRZYSZTOF M. RÓŻAŃSKI, <i>An Outline of the History of the Lutheran Parish in Białystok from World War I to World War II</i> .....	133
KRZYSZTOF PAWEŁ WOŹNIAK, <i>Considering the Łódź multicreed pot</i> ..	150

## THEOLOGY

KALINA WOJCIECHOWSKA, <i>The Sin: Satan's Revenge?</i> .....	171
HENNING THEIBEN, <i>Lebensnah – liebestoll. Wobin steuert die sexualethische Debatte im evangelischen Deutschland?</i> .....	185

## VARIA

RADOSŁAW ŁAZARZ, <i>The First among Sinners. A Lutheran Pastor and Universal Priesthood Doctrine in Selected Works of the Scandinavian Cinema</i> .....	199
DANIEL MOURKOJANNIS, <i>Die Nietzsche-Rezeption bei Ernst Troeltsch</i> .....	223
KAROL TOEPLITZ, <i>Complementarity in Nature and... beyond? or: coincidentia oppositorum as Cusanus wishes it</i> .....	243
MARIA URBAŃSKA-BOŻEK, <i>Love in the Metaphysical and Ethical Aspects in the Context of Henri Bergson and Franz Rosenzweig Thoughts</i> .....	258

## DISCUSSIONS

JAN PUCZEK, <i>Remarks to the Article "Jura Gajdzica (1777 - 1840). A Peasant Bibliophile and a Memoirist from the Cieszyn District" by Adrian Uliasz and author's answer</i> .....	277
---	-----

## REVIEWS

GRZEGORZ JASIŃSKI, <i>Dictionary of the Evangelic Clergymen in Masuria in XIXth Century (1817-1914) (Jarosław Klaczekow)</i> .....	282
PIOTR BIRECKI, <i>Evangelical Church Architecture in the West Prussia (Jarosław Klaczekow)</i> .....	286
KAZIMIERZ BEM, <i>Biographical Dictionary of Evangelical-Reformed Ordained Persons. Pastors and Deaconesses of Małopolska Unity and Warsaw Unity 1815-1939 (Aneta Sokół)</i> .....	289

## TALKS

MARIA DRAPPELLA, <i>A talk with prof. dr. hab. Bogumił B. J. Linde</i> .....	297
--	-----

## CALENDAR

IWONA HINTZ, <i>Chronicle of Events in the Evangelical-Lutheran Parish in Gdańsk, seated in Sopot, in the year 2015</i> .....	313
---	-----

<b>SUPPLEMENT</b> .....	339
-------------------------	-----

## Słowo wstępne

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

Mija kolejny rok pracy Rady Naukowej i Redakcji „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”. Wynikiem naszej pracy jest oddany Państwu do lektury i oceny dziewiąty już tom naszego czasopisma.

„Gdański Rocznik Ewangelicki” wpisuje się powoli w polską debatę humanistyczną, spełnia wszystkie ministerialne kryteria stawiane czasopismom naukowym. Proces ewaluacji czasopism, któremu od kilka lat jest on poddawany, zobowiązuje Radę Naukową i Redakcję do staranności redakcyjnej, dbania o poziom merytoryczny i formalny artykułów. Wszystkie teksty są omawiane w gronie Rady i Redakcji, a następnie poddawane procesowi recenzyjnemu. Z tego powodu kilku z nadesłanych tekstów nie mogliśmy opublikować w bieżącym Roczniku.

Dziewiąty tom posiada podobną strukturę jak poprzedni. Artykuły zamieszczone są w działach: Historia, Teologia oraz Varia. W tym ostatnim znajdują się teksty o charakterze interdyscyplinarnym. Nowym działem, jaki się pojawił na naszych łamach są Dyskusje, w którym zamieszczamy polemiki, sprostowania i uzupełnienia do tekstów, które znalazły się w poprzednich numerach.

Zapraszamy do odwiedzania naszej strony internetowej: [www.gre.luternie.pl](http://www.gre.luternie.pl), gdzie znajdują Państwo pełne wersje artykułów opublikowanych na naszych łamach do roku 2014 oraz polskojęzyczne streszczenia artykułów opublikowanych w bieżącym numerze. Na stronie tej zamieszczamy również wymagania redakcyjne w języku polskim i angielskim adresowane do przyszłych Autorów, jak też bieżące informacje związane z naszym czasopismem. Wyłącznie w wersji elektronicznej dostępne są informacje na temat nagrody GRE, która zastąpi dotychczasowe stypendium naukowe Rocznika.

Nasz Rocznik indeksowany jest w wielu międzynarodowych bazach, w tym na platformie ERIH +, prowadzonej obecnie przez norweską fundację naukową, która miała być kontynuacją ogólnoeuropejskiego projektu referencyjnego ERIH (European Reference Index for the Humanities), promującego najlepsze tytuły z zakresu humanistyki europejskiej. Niestety, ERIH + wciąż znajduje się w fazie wstępnej i nie spełnia, jak dotychczas, pokładanych w nim nadziei.

Teksty artykułów zamieszczonych w GRE nieustannie dostępne są w międzynarodowych, naukowych bazach danych: CEJSH – The Central European Journal of Social Sciences And Humanities (<http://www.cejsh.icm.edu.pl>) oraz CEEOL – Central and Eastern European Online Library (<http://www.ceeol.com>). Nasze czasopismo indeksowane jest również w bazie Index Copernicus

(<http://www.indexcopernicus.com>), który przyznał GRE za rok 2014 Index Value (ICV) w wysokości 53,62 punktów.

W bieżącym numerze znalazło się osiem artykułów naukowych poświęconych historii Kościoła. W dziale Teologia są dwa teksty, w tym jeden niemieckojęzyczny, poświęcony aktualnej debacie na temat etyki seksualnej, jaka toczy się w środowisku ewangelików niemieckich. Dział Varia zawiera cztery pozycje, w tym jedną niemieckojęzyczną. W dziale Recenzje odnajdą Państwo interesujące omówienia najnowszych publikacji dotyczących protestantyzmu. Całość dopełnia wywiad z prof. Bogumiłem B.J. Lindem, wybitnym fizykiem, członkiem Parafii ewangelickiej w Gdańsku-Sopocie i jednym z założycieli GRE oraz członkiem jego Rady Naukowej.

Pragniemy przypomnieć, że GRE zamieszcza artykuły Autorów, których poglądy nie zawsze zgodne są z poglądami Rady Naukowej i Redakcji. Chcemy, by nasze czasopismo miało ekumeniczny charakter i stanowiło otwarte forum dyskusji, stąd też wprowadzamy nowy dział, gdzie może odbywać się twórcza wymiana myśli.

Jako redaktor naczelny GRE, mam nadzieję, że nasz Rocznik spełnia swoją misję, przyczyniając się do podejmowania badań nad ewangelicyzmem, pełni również funkcję popularyzatorską poprzez zamieszczanie corocznie Kroniki wydarzeń dziejących się w trójmiejskiej parafii ewangelickiej. Ufamy, jako Rada Naukowa, że GRE staje się coraz ważniejszym i słyszany głosem w dyskusji akademickiej w zakresie historii protestantyzmu, teologii, biblistyki, jak też szeroko pojętej myśli humanistycznej.

Dziękuję serdecznie wszystkim, którzy przyczynili się do powstania kolejnego numeru GRE, zapraszam do dalszej współpracy. Szczególne słowa podziękowania kieruję do sekretarza Redakcji, pani Astrid Gotowt, która z roku na rok wykonuje coraz więcej zadań, jakie wynikają z wytyczonych przez Radę, jak też zewnętrzne wymagania ministerialne, celów. Dziękuję również pani Marii Drapelli za wielkie zaangażowanie w procesie adiustacji nadesłanych do Redakcji tekstów.

Nadmieniam, że wszystkie osoby zaangażowane w proces powstania Rocznika wykonują swoją pracę pro publico bono. Za Państwa wielkie zaangażowanie składam serdeczne podziękowanie.

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



ks. bp Marcin Hintz – redaktor naczelny



Jerzy Sojka

## Przedreformacyjna teologia Jana Husa

6 lipca 1415 r. w Konstancji na stosie zginął Jan Hus, czeski teolog i działacz na rzecz reformy Kościoła i czeskiej świadomości narodowej. 600-lecie tego wydarzenia, jakie przypada w roku 2015, jest dobrą okazją, by przypomnieć życie i dzieło, a także myśl teologiczną czeskiego reformatora. Poniżej w części pierwszej ujęto krótki rys życia i działalności Jana Husa. W części drugiej przedstawiono jego podstawowe dzieło teologiczne – traktat *De ecclesia*. W związku z tym, że J. Hus postrzegany jest także jako jeden ze zwiastunów Reformacji, która rozpoczęła się w Wittenberdze prawie dokładnie 100 lat po wydarzeniach w Konstancji, w części trzeciej przyjrzymy się, jak ewoluował pogląd lidera wittenberskiej Reformacji, Marcina Lutra, na dokonania Jana Husa.

### 1. Życie i dzieło Jana Husa

Jan Hus urodził się ok. 1370 r.<sup>1</sup> w Husincu koło Prachatic, w południowych Czechach. Swoją edukację rozpoczął w szkole parafialnej w Prachaticach. Kontynuował ją od 1390 r. na wydziale sztuk wyzwolonych praskiego uniwersytetu. W roku 1393 zyskał tytuł bakałarza, a w 1396 – tytuł magistra na wydziale sztuk wyzwolonych. Zyskawszy prawo do prowadzenia wykładów, zajmował się filozofią Arystotelesa. Od 1398 r. jego kariera uniwersytecka nabiera rozpędu. Zostaje wybrany do m.in. do komisji egzaminacyjnej. W tym samym roku rozpoczyna też studium teologii.

---

<sup>1</sup> Różne opracowania podają różne daty: 1369 (K. Moskal, *Aby lud był jeden.... Eklezjologia Jana Husa w traktacie De ecclesia*, Lublin 2003, s. 57), 1371 (F. Machilek, *Hus/Hussiten*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 15, Berlin-New York 1986, s. 712). Poniższe krótkie opracowanie biografii Jana Husa powstało w oparciu o: K. Moskal, *Aby lud...*, dz. cyt.; M. Lambert, *Herezje średniowieczne. Od reformy gregoriańskiej po reformację*, Gdańsk-Warszawa 2002; F. Machilek, dz. cyt.

Czas studiów Jana Husa na uniwersytecie to również okres przenikania do Pragi pism i idei Jana Wiklifa. Pisma Oksfordczyka zadomowily się już wtedy na praskim uniwersytecie, ze względu na dynamizm względnie młodego, założonego w 1348 r. przez Karola IV, praskiego uniwersytetu, a także z powodu związków dynastycznych między siostrą króla czeskiego Wacława, Anną Luksemburską i królem angielskim, Ryszardem II. Sprzyjało to przenikaniu idei Wiklifa na grunt czeskiego uniwersytetu<sup>2</sup>. Hus stał się zwolennikiem też Wiklifa odnośnie do realizmu pojęciowego pod wpływem swojego nauczyciela, Stanisława ze Znojna, który w tym okresie zdecydowanie popierał tezy Anglika.

W 1400 r. przyjął święcenia kapłańskie, umożliwiło mu to czerpanie dochodu z beneficjów, co w późniejszej swojej działalności miał krytykować. W latach 1402-1403 pełnił funkcję dziekana fakultetu sztuk wyzwolonych. Jednocześnie w 1402 r. został rektorem kaplicy betlejemskiej w Pradze. Uczyniło go to dziedzicem czeskich dążeń do reformy Kościoła i takich ich wiodących postaci, jak Konrad Waldhauser, Jan Milič z Kromieryża czy Mateusz z Janowa<sup>3</sup>. Kazania w kaplicy betlejemskiej były głoszone w języku czeskim, co czyniło z niej nie tylko ośrodek kaznodziejstwa krytycznego wobec nadużyć w Kościele, ale również centrum kształtowania czeskiej świadomości narodowej. Hus wpisał się w tę kaznodziejską tradycję kaplicy betlejemskiej. Jego działania na rzecz wspierania pozycji języka czeskiego to także przygotowana w latach 1405/1406 *Orthographia bohemica*.

Nowo powołany w 1402 r. praski arcybiskup Zbynek Zajic z Hazmburka także docenił kaznodziejskie zdolności Husa, mianując go synodalnym kaznodzieją. Dał mu zatem możliwość, by na synodach w latach 1405 i 1407 skierował swoją krytykę nadużyć w życiu duchowieństwa (symonia, kumulacja beneficjów, rozwiązłość kleru) bezpośrednio do adresatów. Dobre kontakty Husa z abp. Zbynkim naruszył spór o Wiklifa na praskim uniwersytecie. Walka z poglądami Wiklifa, uznawanymi za hereetyckie, nałożyła się na niemiecko-czeskie napięcia na tle narodowościowym, gdyż naukę Wiklifa popierały (w różnym stopniu) najczęściej osoby związane z czeskim ruchem narodowym i reformatorskim.

W 1403 r. arcybiskup doprowadził do potępienia przez uniwersytet, na którym podówczas przewagę miały nacje niemieckie, 45 tez z pism Wiklifa. Nacja czeska dołączyła się częściowo dopiero w roku 1408. W tym samym

<sup>2</sup> Szerzej na temat poglądów Wiklifa zob.: K. Moskal, *Aby lud...*, dz. cyt., s. 27-31.37-40; M. Lambert, dz. cyt., s. 310-330.

<sup>3</sup> Szerzej na temat ich poglądów zob.: K. Moskal, *Aby lud...*, dz. cyt., s. 40-57; M. Lambert, dz. cyt., s. 391-399.

czasie przedstawiciele nacji niemieckiej przekazali skargę do Rzymu, a papież Innocenty VII napomniiał abp. Zbynka, by wytępił w Czechach wiklifiką herezję. W obronie stanowiska Czechów wyruszyli do Rzymu dwaj bliscy przyjaciele Jana Husa: jego nauczyciel Stanisław ze Znojna oraz Stefan Palecz. Do celu jednak nie dotarli, gdyż w Bolonii uwięził ich i ograbił kardynał Baltazar Cossa (późniejszy papież Jan XXIII). Po uwolnieniu obaj zmienili front i stali się zażartymi przeciwnikami Wiklifa, a co za tym idzie – także pozostającego po stronie Oksfordczyka Husa.

W międzyczasie zmieniła się sytuacja polityczna w Pradze. Wcześniej król Wacław IV w obliczu wielkiej schizmy zachodniej popierał papieża Grzegorza XII. W 1409 r. zmienił swoje zapatrywania i zaczął wspierać ideę soboru, który wybierze nowego papieża. Chciał uzyskać przychylność uniwersytetu w tej sprawie, co jednak się nie powiodło. Dekretem z Kutnej Hory Wacław IV zmienił proporcje głosów w gremiach uniwersyteckich. Spośród czterech głosów dotychczasowe nacje obce miały mieć od tej pory zamiast trzech tylko jeden, zaś siła głosu nacji czeskiej wzrosła z jednego do trzech. Czesi poparli decyzję króla. Zaś ok. 700-800 mistrzów i studentów nacji niemieckiej w protestie przeciw decyzji króla opuściło Pragę i udalo się na inne uniwersytety.

W wyniku tych zmian, w 1409 r. Hus został na rok rektorem uniwersytetu, a także – po przejściu Stanisława ze Znojna i Stefena Palecza na pozycje anty-wiklifikie – stał się liderem ruchu obrońców Wiklifa i reformatorów. W 1410 r. rozpoczął się w Rzymie jego proces. Powodem tego były protesty Husa przeciw konfiskacie i paleniu ksiąg Wiklifa, zarządzonych przez abp. Zbynka. Arcybiskup zakazał również głoszenia kazań poza kościołami parafialnymi, klasztorami i kaplicami cmentarnymi, co skutkowało zamknięciem kaplicy betlejmskiej.

Sytuacja Husa zasadniczo zmieniła się, kiedy w 1411 r. wystąpił przeciw bulli papieża Jana XXIII, ogłaszającej odpust dla tych, którzy wspomogą papieża w krucjacie przeciw Władysławowi Neapolitańskiemu. To pozbawiło go poparcia króla Wacława IV. Stefan Palecz, będący wówczas dziekanem wydziału teologicznego, doprowadził do ponownego potępienia przez fakultet 45 tez Wiklifa, a także 6 innych, wymierzonych w odpusty. Na Pragę zaś papież nałożył interdikt, dopóki Hus nie zostanie pojmany, by osądzić go zgodnie z prawem kanonicznym. Hus musiał więc opuścić Pragę. Schronił się najpierw na zamku w Kozim Hradku.

Tam oddał się działalności pisarskiej. W 1413 r. opublikował swój najważniejszy łaciński traktat *De ecclesia* (*O Kościele*), który wraz z pismem *De sex erroribus* (*O sześciu błędach*; wydane po czesku jako *O šesti bludiech*) stanowi pod-

sumowanie jego programu reformatorskiego. Po czesku ukazały się także między innymi: wykład Wyznania wiary, Dekalogu i Ojciec nasz (*Výklad velký*), jego skróty (*Výklad menší*, *Výklad kratký*), postylla (*Vyloženie sv. Čtení nedělních*), oraz *Knižky o svatokupectví* i rozważania dla kobiet zatytułowane *Dcerka* (Córeczka). Spośród wymienionych dzieł najważniejszym niewątpliwie był traktat *De ecclesia*. Na jego kształcie zaważyły wydarzenia w Pradze. Za sprawą Stefana Palecza, w lutym 1413 r. na synodzie duchowieństwa w Pradze, przyjęto dokument deklarujący pełne podporządkowanie nauce świętego Kościoła rzymskiego i odrzucenie błędów Wiklifa. Była to odpowiedź na oczekiwanie króla Wacława IV, by obie strony doszły do kompromisu. Oczywiście zamiar ten nie powiódł się, zaś dokument podpisało ośmiu doktorów wydziału teologicznego – przeciwników Husa. Na skutek tej inicjatywy także Stefan Palecz i Stanisław ze Znojna musieli opuścić Pragę, wygnani przez króla.

Na wiosnę 1414 r. Hus ostatni raz przybył do Pragi, gdzie nie prowadził działalności publicznej. Na skutek kolejnych nacisków papieskich musiał opuścić miasto. W międzyczasie otrzymał wezwanie od króla Zygmunta Luksemburczyka, by pod jego opieką stawił się na soborze w Konstancji. Inicjatywa ta miała uspokoić sytuację w Czechach, w których właśnie Zygmunt miał być kolejnym władcą. Inicjatywę poparł Wacław IV, licząc na oczyszczenie królestwa z zarzutu herezji. Wobec takiego obrotu spraw, Hus udał się do Konstancji.

Dotarł tam 3 listopada 1414 r., zaś już 28 listopada został uwięziony pod zarzutem herezji. Argumentów przeciwnikom Husa dostarczyły przede wszystkim treści zawarte w *De ecclesia*. Oskarżono go też o wyznawanie poglądów Wiklifa na eucharystię, negujących transsubstancjację w oparciu o doktrynę remanencji, którego to stanowiska Oksfordczyka Hus nie podzielał. Sprawa Husa na soborze przeciągnęła się, gdyż w międzyczasie z urzędu usunięto papieża Jana XXIII, co unieważniło działania powołanej przez niego komisji mającej osądzić Husa. Sądzonemu w tej sytuacji przez sobór Husowi i jego obrońcom nie udało się uzyskać niczego poza przesłuchaniem, na które nalegał Zygmunt Luksemburczyk. Nie było ono jednak dysputą teologiczną, na którą Hus liczył i niczego nie przyniosło. Sobór wydał orzeczenie, że żaden glejt władzy świeckiej nie może stanąć na drodze sprawiedliwości kościelnej, unieważniając tym samym list żelazny Zygmunta Luksemburczyka, który także nie podejmował dalszych kroków mających bronić Husa. 6 lipca 1415 r. sobór potępił Husa jako heretyka i wydał nań wyrok śmierci, który bezzwłocznie wykonano, pozbawiając wcześniej czeskiego teologa święceń kapłańskich.

## 2. Traktat *De ecclesia*

Zawarty w nim wykład eklezjologii podzielony został na 23 księgi. Pierwsza część, obejmująca 11 ksiąg, przygotowana była jeszcze w czasie pobytu w Pradze i stanowiła pozytywną wykładnię eklezjologii. Druga zaś to wychodząca od ustaleń części pierwszej polemika Husa z rozstrzygnięciami Rady doktorów teologii, które przyjęto w czasie synodu w Pradze w 1413 r. i które były wymierzone w tezy Wiklifa i antyodpustowe wypowiedzi Husa. Całość *De ecclesia* w dużej mierze opiera się na dziełach Wiklifa – blisko jedna czwarta część tekstu to cytaty z różnych dzieł Anglika<sup>4</sup>. Jako główne źródło tez Husa uznanych za heretyckie, dzieło spłonęło wraz z nim na stosie w Konstancji.

Część pierwszą otwiera objaśnienie trojakiemu, zdaniem Husa, znaczenia słowa „kościół”. Po pierwsze, dom Boży zbudowany po to, by lud czcił w nim Boga. Po drugie ci, którzy w tym domu posługują. Po trzecie zaś, zgromadzenie ludzi. Ta ostatnia definicja jest podstawą dalszych rozważań. W owym zgromadzeniu, zgodnie z tekstem Ewangelii Mateusza 25,31n, znajdują się zarówno owce, jak i kozły. Te pierwsze symbolizują Kościół świętych, te drugie – Kościół odrzuconych. Kontynuując swoje rozróżnienia, J. Hus wskazuje, że także „Kościół katolicki” można rozumieć dwojako. Albo jako Kościół powszechny, albo jako Kościół partykularny, lokalny. Ten ostatni tworzą Chrystus jako Głowa i dwaj lub trzej zgromadzeni w jego imieniu<sup>5</sup>. Kościoły partykularne składają się na Kościół powszechny, który jest „społecznością wszystkich przeznaczonych, którą są wszyscy przeznaczeni – obecni, przeszli i przyszli”<sup>6</sup>.

By przybliżyć istotę Kościoła, J. Hus opisuje jego różne możliwe podziały. Pierwszy z nich wyróżnia część triumfującą i pielgrzymującą. Pierwsza przebywa już przed obliczem Boga, druga żyje w doczesności. Obie są połączone węzłem łaski i zobowiązane do oddawania Bogu czci. Żadna zaś nie powinna zajmować miejsca Boga. W ramach Kościoła pielgrzymującego da się jeszcze wyróżnić Kościół wojujący i śpiący. Ten pierwszy tworzą chrześcijanie prowadzący na ziemi swoją walkę przeciw ciału, światu i diabłu. Drugi zaś to członkowie Kościoła cierpiący w czyśćcu. Wszystkie trzy części Kościoła zostaną połączone w dniu sądu ostatecznego<sup>7</sup>.

Kościół to Oblubienica Chrystusa. W *Wyznaniu wiary* wiara w ten Kościół jest wyznawana zaraz po wyznaniu wiary w Ducha Świętego. Tak zaszczytne

---

<sup>4</sup> Zob. K. Moskal, *Od tłumacza*, [w:] J. Hus, *O Kościele*, przekł. i komentarz K. Moskal, Lublin 2007, s. 6, przyp. 6.

<sup>5</sup> J. Hus, *O Kościele*, dz. cyt., s. 9, n.

<sup>6</sup> Tamże, s. 10, n.

<sup>7</sup> Tamże, s. 16, n.

miejsce przypada jej, gdyż Kościół jest najwyższym stworzeniem, dzięki miłości Ducha Świętego połączonym małżeństwem z Chrystusem oraz należną świątynią, w której mieszka Trójca Święta. Kościół cechuje apostołskość. Wynika ona z tego, że jego w pełni oczyszczonymi w Duchu częściami są apostołowie, którzy zasadzili go swoją krwią. Obecnie kierują nim ich zastępcy, w oparciu o ich naukę i autorytet. Kościół ten jest także jeden. Jest to jedność przeznaczenia, jedność szczęśliwości, która ostatecznie stanie się udziałem jego członków. Obecnie zaś jego jedność opiera się na jedności wiary, jedności cnót oraz jedności miłości<sup>8</sup>.

Kościół jest mistycznym ciałem Chrystusa. Ma ono jedną głowę, jest nią Chrystus, gdyż jest wyższy niż aniołowie, został wywyższony (List do Kolosan 1,20), a także jest pierworodnym pośród wielu braci (List do Kolosan 8,29). Chrystus jest głową Kościoła ze względu na swoje bóstwo (zewnątrznie, jako zwierzchnik nie będący członkiem Kościoła) i ze względu na swoje człowieczeństwo (wewnętrznie, sprawując zwierzchnictwo jako jeden z członków Kościoła). Prerogatywy zwierzchnictwa w Kościele według bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa są nadrzędne wobec ludzkich naczelników w Kościołach partykularnych<sup>9</sup>.

Do ciała ludzkiego upodabnia Kościół łączność występująca między członkami, to że siebie wzajemnie potrzebują, dynamizm wspólnoty i więzi, jaka zachodzi między jej członkami, a także odpowiednie uporządkowanie członków w ramach organizmu. Odróżnia zaś to, że członki łączy w Kościele łaska, nie są one więc zmuszone, by oglądać się na pozycję całego ciała jak członki ludzkie. Drugą z różnic jest to, że członki w ciele mistycznym mogą wykonywać równocześnie kilka zadań i nie prowadzi to do sprzeczności. Trzecia zaś odnosi się do źródła mocy ciała – w ciele mistycznym wlewa ją Chrystus, w ciele ludzkim – dusza<sup>10</sup>.

By zobrazować przynależność do ciała-Kościola, J. Hus wskazuje na ciało ludzkie, w którym znajdują się zarówno członki ciała, jak i różnego rodzaju wydzieliny. Te ostatnie przynależą do ciała, ale nie są jego członkami. Prowadzi go to do rozróżnienia na tych, którzy należą do Kościoła powszechnego i tych, którzy w nim są. Ci pierwsi to przeznaczeni do zbawienia. Ci drudzy to nieprzeznaczeni do zbawienia, jednak zaliczani do ziemskiego Kościoła. Ten podział J. Hus rozwija za Wiklifem, rozróżniając nominalną i rzeczywistą przynależność do Kościoła: „Niekórtzy bowiem są w Kościele nominalnie i rzeczywiście jako

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 17-19.

<sup>9</sup> Tamże, s. 21, n.

<sup>10</sup> Tamże, s. 22.

przeznaczeni, posłuszni Bogu katolicy, niektórzy ani rzeczywiście, ani nominalnie, jako przewidziani poganie, niektórzy są zaś w Kościele tylko nominalnie jako przewidziani obludnicy, a niektórzy rzeczywiście, chociaż wydaje się, że nominalnie są poza nim, jako przeznaczeni chrześcijanie, których namiestnicy Antychrysta zdają się skazywać w obliczu Kościoła<sup>11</sup>. Decydująca jest więc decyzja Boga. To On przeznacza ludzi do bycia członkami Kościoła, zaś ludzka decyzja o wykluczeniu zeń danej osoby nie może tego zmienić<sup>12</sup>.

J. Hus odwołuje się do augustyńskiej nauki o predestynacji<sup>13</sup>. Zgodnie z nią wybór Boży ma dwa cele: przyjęcie sprawiedliwości i odpuszczenia grzechów oraz przyjęcie do życia wiecznego. Pierwszy z nich poprzedza drugi, ale nie następują one po sobie w sposób konieczny. Oba sposoby wybrania czynią ludzi przynależnymi do Kościoła, ale tylko ten pierwszy dotyczy świętych – zbawionych (przeznaczonych), zaś drugi tych, którzy nie wytrwają (przewidywanych). To rozróżnienie pozwala J. Husowi dokonać jeszcze jednego podziału należących do Kościoła: 1. nieprzeznaczeni do zbawienia, według obecnej łaski; 2. przeznaczeni do zbawienia, ale niebędący jeszcze chrześcijanami (np. nieochrzczone dzieci); 3. przeznaczeni do zbawienia, ale występni chrześcijanie, którzy mają dopiero powrócić do obecnej łaski; 4. przeznaczeni do zbawienia i żyjący w obecnej łasce, a więc chrześcijanie naśladowujący cnoty Chrystusa, mogą oni jednak w doczesności jeszcze wypaść z obecnej łaski i zaprzestać naśladowania. Powyższe cztery uzupełnia grupa piąta – ci, którzy są już w Kościele triumfującym. Te podziały członków Kościoła są dla J. Husa argumentem za tym, że nikt automatycznie nie jest członkiem Kościoła przeznaczonym do zbawienia. Dotyczy to także duchowieństwa<sup>14</sup>.

Kościółowi jako ciału Chrystusa odpowiada ciało diabła – sfera zła. Członki ciała, którego diabeł pozostaje głową, są jednoczone na dwa sposoby. Po pierwsze to, że Bóg wie, kto do nich należy i pęta je do wiecznej kary. Po drugie, ich wewnętrzna deformacja – nieposłuszeństwo i pycha, a także jej kontynuacja w ostatecznym braku skruchy – jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu<sup>15</sup>.

Pojmowanie Chrystusa jako Głowy Kościoła stanowi argument przeciw utożsamieniu jednego, świętego i apostołskiego Kościoła z Kościołem rzymskim, gdyż w tym ostatnim głową jest papież, a ciałem kardynałowie, a nie ogół

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 25.

<sup>12</sup> Tamże, s. 22-25.

<sup>13</sup> Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 576, n.

<sup>14</sup> J. Hus, *O Kościele*, dz. cyt., s. 25-28. 37, n.

<sup>15</sup> Tamże, s. 48, n.

przeznaczonych do zbawienia. By rozwinąć tę tezę, J. Hus wchodzi w polemikę z interpretacją fragmentu z Ewangelii Mateusza 16,16-19. Jego zdaniem jest w nim mowa o Kościele w sensie zgromadzenia przeznaczonych do zbawienia, bo bramy piekielne go nie przemogą. Wiara tego Kościoła nie jest dostępna poprzez poznanie wyłącznie filozoficzne, ale przez objawienie Boga. Skalą, o której wspomina Chrystus, jest natomiast On sam, Piotr zaś jest jej wyznawcą. Chrystus buduje swój Kościół poprzez wiarę i łaskę dopełniającą<sup>16</sup>.

Ten Kościół jest jeden („Kościół” – liczba pojedyncza) i jest Chrystusowy („Kościół mój”), i święty („bramy piekielne nie przemogą go”) oraz apostołski, bo wywodzi się od apostołów i jest utwierdzony ich czynami i słowami. Kryterium bycia Kościołem, o jakim mówi Chrystus, nie jest sama obecność papieża i kolegium kardynalskiego, ale ich wierność Chrystusowi w nauce i naśladowaniu. Kościół rzymski nie jest także nieskalany (święty), bo papież i kardynałowie dopuszczali się wiarołomstwa. Określenie Kościół rzymski dotyczy konkretnego Kościoła lokalnego. Jego utożsamienie z papieżem i kardynałami jest wymysłem ludzkim. Nie ma też uzasadnienia jego roszczenie do prymatu nad innymi, powołujące się na przyzwolenie cesarskie i ofiarowane Kościołowi rzymskiemu materialne dary, czy też okazałość władzy papieskiej ani też postulat, że dla zbawienia koniecznym jest podporządkowanie się papieżowi. Swoje wywody J. Hus popiera argumentami historycznymi, wskazującymi, że Kościół rzymski nie był pierwszym Kościołem chrześcijańskim ani też pierwszą stolicą Piotrową<sup>17</sup>.

Za nazywaniem Kościoła Chrystusowego Kościołem rzymskim przemawia jednak po pierwsze to, że zgodnie z Listem do Rzymian narody pod rzymską władzą zajęły w zbawieniu miejsce Żydów; po drugie, triumf w Rzymie odniosła największa liczba męczenników; po trzecie, na znak tego, że nie określone miejsce czy jego starożytne korzenie, ale wiara uformowana miłością funduje Kościół Chrystusowy. Hus uznaje więc, że Kościół rzymski jest Kościołem Chrystusowym, jeśli nie jest utożsamiany z papieżem i kardynałami<sup>18</sup>.

Następnie J. Hus przechodzi do tematu wiary. Jako wystarczającą do zbawienia widzi wiarę uformowaną przez miłość (nieuformowana wiara jest dostępna też demonom). Dla niej nieodzownymi są prawda, oświecająca umysł i utwierdzający ją autorytet. Wiara jest konieczna do zbawienia. Wierzącym jest ten, kto posiada wiarę, którą otrzymał od Boga. Grzechy śmiertelne są zaś wynikiem braku wiary. Wierze grozi brak wytrwałości w jej obronie, luki w tym,

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 51-54.

<sup>17</sup> Tamże, s. 54-57.

<sup>18</sup> Tamże, s. 57, n.



w co się wierzy, a także brak towarzyszących jej zasług. Wiara odnosi się do przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Akt wiary, czyli mocne przyłgnięcie do prawdy Bożej zawartej w Piśmie Świętym, jest konieczny dla szczęśliwości. Takiej wiary nie wymagają wypowiedzi świętych czy papieża, ze względu na jego omyłność, chyba że wyrażają to, co jest zawarte w Piśmie Świętym. Chrystus jest fundamentem wiary, nadziei i miłości. Na nim w wierze, którą wyznał Piotr, założony jest Kościół. Piotr został naczelnikiem Kościoła, ze względu na swoje cnoty wiary, nadziei i miłości. One także są podstawą dla oceny jego następców<sup>19</sup>.

J. Hus zajmuje się także pojęciem władzy. Jako ważniejszy jej rodzaj wskazuje władzę duchową, dotyczącą życia w lasce. Realizuje się ona poprzez działania kapłanów (rozgrzeszenie, odprawianie mszy), a także w dziełach miłosierdzia dokonywanych przez każdego chrześcijanina. Władza duchowa to także władza kluczy – związywania i rozwiązywania grzechu, nadana przez Chrystusa, która była podstawą roszczeń papieskich. Chrystus powierzył ją nie personalnie Piotrowi, ale całemu Kościołowi. Jej realizację przez sługę Kościoła w udzieleniu rozgrzeszenia musi poprzedzić Boże odpuszczenie grzechów. Jeśli szczerze żałujący otrzymał Boże odpuszczenie, ziemską władza nie może odmawiać mu rozgrzeszenia, ze względu na to, że nie dopełnił przewidzianych przez nią zobowiązań finansowych. Władza kluczy nie pozwala unieważniać twierdzeń Pisma Świętego, rozgrzeszać niepokutujących, rozwiązywać małżeństwa i udzielać absencji w przypadku grzechu Judasza. Te rozstrzygnięcia dotyczące władzy kapłanów łączą się z krytyką ich działań, którymi owi kapłani wyciszają wypowiedzi Pisma, zobowiązujące ich do cichości, pokory itd., zaś podkreślają te, które wskazują na to, że posiadają władzę. Ta ostatnia nie może być sprawowana bez koniecznej służby miłości. Z powyżej przedstawioną krytyką sprawowania przez kapłanów ich władzy łączy się także w traktacie *De ecclesia* napiętnowanie konkretnych nadużyć, takich jak handel urzędami kościelnymi, kupczenie sakramentami czy rozpusta duchownych<sup>20</sup>.

W części drugiej – księgi XII-XXIII – J. Hus skupia się na obaleniu kolejnych tez sformułowanych przez Radę doktorów teologii: „1. Papież jest głową świętego Kościoła rzymskiego. 2. Kolegium kardynalskie jest ciałem świętego Kościoła rzymskiego. 3. Papież jest jawnym i prawdziwym następcą Piotra, księcia apostołów. 4. Kardynałowie są jawnymi i prawdziwymi następcami kolegium pozostałych Chrystusowych apostołów. 5. Dla zarządu Kościoła na całym świecie potrzeba, aby zawsze taki urząd sprawowali całkowicie

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 60-78.

<sup>20</sup> Tamże, s. 79-99.

jawni i prawdziwi następcy Piotra, księcia apostołów, i pozostałych Chrystusowych apostołów. 6. Nie można znaleźć ani dać [Kościołowi] na ziemi innych takich następców niż papież, będący głową, i kolegium kardynalskie, będące ciałem Kościoła rzymskiego<sup>21</sup>. J. Hus zbija także twierdzenia z dalszych części pisma Rady doktorów, w których uznają oni zwolenników J. Wiklifa w Czechach za nieznaczącą grupę, wprowadzającą zamęt i herezję wśród generalnie wiernego i posłusznego kurii rzymskiej duchowieństwa czeskiego. Czeski Reformator odrzuca także potępienia wymierzone przez Radę doktorów w jego postulaty domagające się udowodnienia twierdzeń wiary z Pisma Świętego i rozumu. Rozważa także kwestię posłuszeństwa papieżowi, wskazując, że zależy ono od tego, czy papież podporządkowuje się prawu Chrystusowemu. J. Hus polemizuje także z nałożonymi na niego karami kanonicznymi (ekskomunikacja, suspensą i interdyktem) i ich rozumieniem przez Kościół rzymski. Warto także zwrócić uwagę, że często powracającym motywem w drugiej części „O Kościele” jest krytyka różnorodnych nadużyć duchowieństwa<sup>22</sup>.

### 3. Reformacja wittenberska i Hus

Stosunek Reformacji wittenberskiej, a szczególnie samego Marcina Lutra<sup>23</sup>, do spadku teologicznego Jana Husa jest przykładem interesującej ewolucji, którą Wittenberczyk przeszedł pod wpływem okoliczności, w jakich sam się znalazł po wystąpieniu przeciw praktyce odpustowej z 31 października 1517 r. Początkiem zwrotu w nastawieniu Lutra do husytyzmu wydaje się debata lipska z 1519 r. Wcześniej w jego pismach można znaleźć wzmianki negatywnie odnoszące się do husytów. Nie tylko nie orientował się w wewnętrznych podziałach ruchu i cały obarczał odpowiedzialnością za militarne poczynania taborytów, ale także krytykował za wyrwanie się spod jedności kościelnej dyscypliny, które mieli motywować własnym oświeceniem i chęcią spełniania dobrych uczynków. Widział w tym przejawy pychy, prowadzącej do zerwania z Kościołem i właściwą mu służbą świętych na rzecz podległości bożkom<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Tamże, s. 111, n.

<sup>22</sup> Tamże, s. 102-246.

<sup>23</sup> W cytowaniach pism Reformatora wykorzystano następujące skróty: WA - *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883-2009; WA DB - *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abteilung Die Deutsche Bibel*, Weimar 1906-1961; WA Br - *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abteilung Briefwechsel*, Weimar 1930-1985. Wszystkie odniesienia podawane są według schematu: WA, tom, strona.

<sup>24</sup> T. Kaufmann, *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen 2012,

Zmianę nastawienia Reformatora zainicjowaną w czasie dysputy lipskiej zapoczątkował fakt, że jego wystąpienie przeciw odpustom wywołało debatę. Przy czym nie była to debata, jakiej oczekiwał mnich z Wittenbergi, tj. dotycząca praktyki odpustowej Kościoła. Już pierwszy polemista Lutra z ramienia kurii rzymskiej, teolog domu papieskiego Silvester Mazzolini z Priero zwany Prierasem, zinterpretował protest wittenberskiego profesora jako wystąpienie przeciw nieomyślnej władzy papieskiej. W związku z tym Luter bardzo szybko musiał się zmierzyć z jednym z kluczowych tematów podjętych już przez Jana Husa – kwestią autorytetu władzy papieskiej. Wtedy jednak jeszcze nie znalazł żadnego z pism Mistrza z Pragi<sup>25</sup>.

Bezpośredniej konfrontacji z problemem husyckim sprzyjały okoliczności debaty, do jakiej doszło między M. Lutrem o Johannesem Ekiem z Ingolstadt w Lipsku, na przełomie czerwca i lipca 1519 r. W kontekście sporu o autorytet papieski zarzut szerzenia nauk husyckich okazał się bardzo poręcznym narzędziem w arsenale polemicznym Ecka. Miał on szczególną wagę w Lipsku. Tamtejszy uniwersytet został bowiem u swych początków znacząco zasilony przez Mistrzów i studentów nacji niemieckiej, którzy opuścili uniwersytet praski po zdobyciu na nim przewagi przez zwolenników Wiklifa pod wodzą Husa. Poza tym bliskość ziem czeskich oraz pamięć wojen husyckich była w Lipsku świeża, zaś główny organizator dysputy, książę Jerzy Brodaty, należał do zajadłych przeciwników husyckiej herezji<sup>26</sup>.

Eck w czasie dysputy zarzucił Lutrowi propagowanie nauk Husa potępionych na soborze z Konstancji. Broniąc się, Wittenberczyk uznał, że wiele z nauk praskiego Mistrza i jego zwolenników miało charakter chrześcijański i zgodny z Ewangelią, a więc niegodny potępienia. Zaliczył do nich m.in. odrzucenie uznawania zwierzchnictwa papieża jako koniecznego do zbawienia. Co więcej, na podstawie przypadku Husa, Luter osądził, że sobór w Konstancji mylił się. M. Luter nie chciał posunąć do podważenia autorytetu soboru i protestował przeciw takiemu odczytaniu jego słów. Jednak niewiele to zmieniło.

---

s. 30-37; A. Molnár, *Luthers Beziehungen zu den Böhmischen Brüdern*, [w:] *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, t. 1, Göttingen 1983, s. 627, n.

<sup>25</sup> Zob. H. A. Obermann, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, przeł. E. Adamiak, Gdańsk 2004, s. 149-154; tenże, *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986, s. 113-143.

<sup>26</sup> M. Brecht, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521*, Stuttgart 1982, s. 295-307; B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 134-143.

Te pozytywne wypowiedzi na temat Husa zjednały Lutrowi sympatię ze strony Braci czeskich, spośród których wielu było obecnych w czasie dysputy. Korespondencję z Reformatorem nawiązali: Jan Poduška – ksiądz z kościoła Najświętszej Marii Panny przed Tynem oraz czeski szlachcic Wenzel von Roždalowsky. Ten ostatni pisał do Lutra, że jest tym dla Saksonii, kim Hus był dla Czech. Na prośbę Wittenebrczyka przesłał mu egzemplarz *De ecclesia* Jana Husa<sup>27</sup>. Reformator miał się przyczynić do wydania tego traktatu drukiem w Hagenau w 1520 r.<sup>28</sup>. Zbliżeniu sprzyjał także fakt, że Luter w opublikowanym w 1519 r. *Kazaniu o najczystym sakramencie ciała i krwi Chrystusa i o bractwach* postulował udzielanie sakramentu pod obiema postaciami, co było stałym postulatem husyckim<sup>29</sup>. Zapoznanie się ze spuścizną myśli Jana Husa wywołało duży entuzjazm Wittenebrczyka. W 1519 r. pisał w liście do Georga Spalatina: „Wszyscy nieświadomie jesteśmy husytami. Nawet Paweł i Augustyn byli co do słowa husytami”<sup>30</sup>. Prezentowany przez Lutra w prywatnej korespondencji entuzjazm musiał jednak poczekać na publiczne ujawnienie.

Sprawa husycka staje się przedmiotem publicznej wypowiedzi Lutra w 1520 r. w piśmie programowym *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o poprawie chrześcijańskiego stanu*. W jego drugiej części, pośród spraw, które wymagają załatwienia, jako 24. pojawia się wezwanie do rozwiązania kwestii czeskiej, a więc husyckiej. Tutaj jednak Reformator wykazuje się dużą ostrożnością, co podyktowane było polityczno-propagandowymi celami pisma, skierowanego do niemieckich przedstawicieli władzy<sup>31</sup>. W swojej propozycji, jak temu problemowi zaradzić, Luter rozpoczyna od wezwania, by Niemcy przyznali, że „Jan Hus i Hieronim z Pragi spaleni zostali wbrew papieskiemu, chrześcijańskiemu i cesarskiemu listowi żelaznemu i przysiędze i stało się [to] przeciw przykazaniu Bożemu i dało Czechom ciężki powód do rozgoryczenia”<sup>32</sup>. Krytykuje przy tym ostrą reakcję Czechów, jednak zasadniczą winą za rozwój wypadków obarcza stronę papieską i niemiecką,

---

<sup>27</sup> Zob. M. Brecht, *Martin Luther. Sein Weg...*, dz. cyt., s. 316, T. Kaufmann, *Der Anfang...*, dz. cyt., s. 51

<sup>28</sup> K. Moskal, *Od tłumacza*, dz. cyt., s. 5.

<sup>29</sup> WA 2, 742, n.

<sup>30</sup> WA Br 2, 42.

<sup>31</sup> Szerzej na ten temat zob. T. Kaufmann, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, Tübingen 2013, s. 406-426.

<sup>32</sup> WA 6, 454 (tłum. polskie: *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszenie chrześcijańskiego stanu (1520)*, przeł. J. Lasota, „Z Problemów Reformacji”, t. 6, 1993, s. 181).

które złamały dane przyrzeczenia. Luter ostrożnie ocenia też naukę Husa, przedstawiając na stwierdzeniu: „mój rozum u niego jeszcze nic błędnego nie znalazł”<sup>33</sup>. Wzywa, by pozwolić Czechom wybrać biskupa, którego mogliby zatwierdzić biskupi z krajów sąsiednich, jak za czasów Cypriana. Luter wzywa także, by nie kasować u Czechów Sakramentu Ołtarza pod obiema postaciami, gdyż nie jest to błędne, jednak wzywa także, by sami Czesi szanowali inne spojrzenie na tę kwestię<sup>34</sup>.

W jednej linii z Husem ustawiła Lutra grożąca mu ekskomuniką bulla *Exsurge Domine*. Wśród potępionych w niej 41 zdań Wittenberczyka, znalazły się między innymi następujące: „Właściwą radą wydaje się to, że Kościół miałby na Soborze powszechnym postanowić, że świeccy powinni przystępować do komunii pod obiema postaciami; Czesi przystępujący do komunii pod obiema postaciami nie są heretykami, lecz schizmatykami [...] Niektóre artykuły Jana Husa potępionego przez Sobór w Konstancji są bardzo chrześcijańskie, bardzo prawdziwe i ewangeliczne i nawet Kościół powszechny nie mógł ich potępić”<sup>35</sup>. To też powodowało, że Luter, nie zważając już na uwarunkowania, które dyktowały mu ostrożność, w *Do chrześcijańskiej szlachty...*, odpowiadając na bullę z 1521 r., otwarcie pisze, że wszelkie artykuły Jana Husa, za które ten został potępiony w Konstancji, uznaje za chrześcijańskie. Widzi w swojej działalności także kontynuację Husowej krytyki papieżstwa jako antychrysta niszczącego chrześcijaństwo. Wittenberczyk zauważa przy tym jedynie, że jego krytyka jest pięć razy bardziej radykalna<sup>36</sup>.

Obraz Lutrowego stosunku do Husa dopełnia jego wypowiedź z przedmowy do Księgi Daniela, jaką Wittenberczyk przygotował w 1541 r. Luter przytacza w niej słowa Husa, jakie miały paść w Konstancji: „Teraz pieką Husa, to jest gęś, ale po stu latach powstanie *labod*, to jest łabędź, który zaśpiewa, a którego nie upieką”<sup>37</sup> i komentuje je następująco: „I tak się stało. Został spalony w roku 1415. Tak obecna waśń zaczęła się sprawą odpustów w roku 1517”<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> WA 6, 454 (tłum. polskie: *Do chrześcijańskiej szlachty...*, dz. cyt. s. 183).

<sup>34</sup> WA 6, 454-457 (tłum. polskie: *Do chrześcijańskiej szlachty...*, dz. cyt. s. 183n).

<sup>35</sup> *Bulla papieża Leona X Exsurge Domine*, 15 czerwca 1520 r., [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. I. Bokwa i in., Poznań 2007, s. 175, n.

<sup>36</sup> WA 7, 431.

<sup>37</sup> Cyt. za: T. Kaufmann, *Der Anfang...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>38</sup> WA DB 11/2, s. 88.

#### 4. Podsumowanie

Jan Hus stał się liderem ruchu reformatorskiego u początku wieku XV w Czechach. Krytykę zastanej rzeczywistości kościelnej łączył z propagowaniem czeskiej świadomości narodowej. Bezkompromisowość doprowadziła Husa także do krytyki odpustu Jana XXIII, co spowodowało, że został ostatecznie wydany soborowi w Konstancji. Tam, łamiąc dane Husowi gwarancje, osądzono go jako heretyka i kontynuatora kacerstwa Wiklifa. Główną podstawą dla takiego osądu były tezy Husa z dzieła *De ecclesia*, w których, idąc śladem swoich inspiracji myślą Wiklifa, protestował przeciw redukcji Kościoła do wymiaru instytucjonalnego, a więc papieża wraz z kolegium biskupim. Bronił przejętego od Wiklifa pojęcia Kościoła jako wspólnoty wybranych. W tej ostatniej tezie dochodzą do głosu augustyńskie wątki w myśli zarówno czeskiego, jak i angielskiego Reformatora. Śmierć Husa w Konstancji stała się symbolem dla ruchu husyckiego w Czechach. Niestety nie zachował on jedności. Napięcia i wojny związane z husytyzmem zaciążyły na całej XV-wiecznej historii ziem czeskich oraz sąsiednich.

Hus był dla Reformacji wittenberskiej najbliższym zarówno czasowo, jak i lokalnie, średniowiecznym Reformatorem Kościoła. Stąd też szybko Marcin Luter musiał określić się względem postaci i dziedzictwa czeskiego teologa. Zaszedł tutaj interesujący proces zmiany od początkowej niechęci po entuzjazm dla jego idei i uznanie dzieła wittenberskiej reformy za kontynuację wysiłków Husa. Odnośnie zaś do podjęcia treści dzieła i myśli Husa w spuściźnie Lutera, należy odwołać się do tezy M. Brechta: „Pomimo punktowych zgodności Luter nie był z pewnością husytą. Centralna dla niego nauka o usprawiedliwieniu różniła się od prawnego biblicyzmu Husa”<sup>39</sup>. Tę ocenę potwierdza choćby historia kontaktów Lutera z braćmi czeskimi, gdzie między innymi kwestia związku Prawa, uczynków i wiary była, obok kwestii urzędu kościelnego oraz rozumienia chrztu oraz Wieczery Pańskiej, kluczowym punktem spornym<sup>40</sup>.

#### Summary: Pre-Reformation theology of Jan Hus

The article „Pre-Reformation theology of Jan Hus” presents, in its first part, life and work of Jan Hus, showing engagement of the Czech theologian in the Czech reformation-national movement of the 16<sup>th</sup> century. The second part focuses on presenting the content of Jan Hus’s most important theological work – the treaty *De ecclesia* – pointing, among others, to the use by him of the

<sup>39</sup> M. Brecht, *Martin Luther. Sein Weg...*, dz. cyt., s. 316.

<sup>40</sup> Zob. A. Molnár, dz. cyt., s. 628-639; M. Brecht, *Martin Luther. Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532*, Stuttgart 1986, s. 78-82; tenże, *Martin Luther. Die Erhaltung der Kirche 1532-1546*, Stuttgart 1987, s. 306-308.

notion of church as a communion of the chosen and criticism of reducing the concept of church to its institutional form. The third part shows, how Jan Hus's person and work were received by the Wittenberg Reformation, and especially by Martin Luther who, in his attitude towards the Czech reformer, underwent certain evolution from initial aversion to accepting the reformation movement as a continuation of the work started in Prague.

**Keywords:** Jan Hus, Martin Luther, church

**Jerzy Sojka** – doktor nauk teologicznych, pochodzi z Cieszyna, studiował w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie oraz na Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w Bonn. Obecnie pracuje na stanowisku adiunkta w Katedrze Teologii w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Zainteresowania badawcze koncentruje na teologii luterńskiej Reformacji XVI wieku i jej współczesnej recepcji i interpretacji.

**Paweł Matwiejczuk**

**W todze i zbroi.  
Dwa listy Filipa Melanchtona  
*Do polskiego szlachcica***

**Wstęp**

Artykuł jest kontynuacją badań nad korespondencją Filipa Melanchtona adresowaną do Polaków. Przekład i opracowanie listów Reformatora do możnowładców litewskich: Mikołaja Czarnego Radziwiłła i Olbrachta Gasztołda ukazał się w VIII vol. „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”<sup>1</sup>, a artykuł traktujący szczegółowo o korespondencji i stosunkach z Janem Łaskim został złożony do druku w redakcji „Rocznika Teologicznego” Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie na początku 2015 r.<sup>2</sup>

Datowane na 1 stycznia 1540 r. dwa listy „Do polskiego szlachcica” to źródła ciekawe, bardzo do siebie podobne i prowokujące liczne pytania badawcze – przede wszystkim o ich formę, adresata oraz o tożsamość wspomnianego w tekście Eustachego.

**Pierwszy list do polskiego szlachcica**

„1 stycznia [1540]

Pozdrawiam. Wiem, że w tym smutnym czasie i tak wielkim niebezpieczeństwie Europy ci, którzy sprawują jakąś część władzy państwowej tak są zajęci albo cierpieniem, albo troską o obronę ojczyzny, że ledwo mogą pomyśleć o potrzebach obywateli. Trzeba jednak, by mężowie uczeni i ci, którzy z pierwszej<sup>3</sup> nauki przekazanej z nieba dowiedzieli się, że Kościół nie zginie,

---

<sup>1</sup> P. Matwiejczuk, *Korespondencja Filipa Melanchtona do możnowładców litewskich*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. VIII (2014), s. 35-50.

<sup>2</sup> Tenże, *Humaniści, reformatorzy, przyjaciele. Korespondencja Filipa Melanchtona do Jana Łaskiego*, artykuł złożony do druku w red. „Rocznika Teologicznego”.

<sup>3</sup> *Prima* oznacza nie tylko naukę pierwszą w kolejności, ale przede wszystkim pierwszą pod względem wagi, a więc najważniejszą.



nie porzucali troski o pielęgnowanie cnót obywatelskich. Dlatego, gdy Eustachy starał się polecić ci swoje naukowe umiejętności, chociaż rozumiałem trudności [wynikające z] okoliczności, jednak miałem nadzieję, że ty odznaczasz się taką wielkością ducha, że nie zechcesz porzucić troski o naukę z powodu strachu przed wojną. Jest bowiem w Eustachym ta cnota, że nie będzie się on wymawiał od wojowania, jeśli tylko trzeba będzie chwycić za broń dla obrony ojczyzny. Tymczasem zaiste cóż lepszego miałby czynić jak to, aby poprzez czytanie autorów greckich i rzymskich przygotował ducha na wszelkie zdarzenia i umacniał się nauką, aby jeśli tego będzie wymagało dobro Rzeczypospolitej, mógł służyć ojczyźnie z większą gorliwością? Ma [on], jak sam możesz najlepiej ocenić, godziwe podstawy swoich planów; ponieważ zaś brakuje mu pieniędzy, ze względu na twą względem niego życzliwość, zechciał się tobie powierzyć, ponieważ ta [życzliwość] z rozmysłem wzięła początek – uznałem, że łatwiej od ciebie otrzyma pomoc. Zrozumiesz bowiem, że dobrze jest powierzyć służbę [w ręce] człowieka utalentowanego i obdarzonego roztropnością i doskonałą uczciwością. Jest także biegły w łacinie, a teraz z pewną zręcznością zajmuje się dziejami greckimi i filozofią moralną. Dlatego usilnie cię proszę, abyś wspierał uczciwego człowieka żarliwie pragnącego uczyć się. Będzie [on] bowiem użyteczny ojczyźnie tak w todze, jak i w zbroi. Widzisz, że i sąsiedni wróg nie pozwoli wytchnąć Sarmacji i Germanii i choć zagrażają zgubne wojny, jednak nie nadaremno będziemy wojować. Turcy zapewne nie ustanowią jakiegś<sup>4</sup> monarchii. Miej się dobrze i szczęśliwie. W Kalendy stycznia.”<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Tekst *Corpus Reformatorum* (dalej CR) notuje liczebnik porządkowy *quintam*, ale aparat krytyczny przytacza także przyimek *quendam*.

<sup>5</sup> CR, 3, No 1908, s. 905-906.

*1 Ianuaris [1540]*

*S.D. Scio in hac moestitia temporum et in tanto Europae periculo eos, qui partem aliquam gubernationis politicae administrant, ita occupatos esse vel dolore vel cura defendendae patriae, ut vix de civilibus ornamentis cogitare possint. Sed tamen viros doctos, et qui ex prima doctrina de coelo tradita didicerunt, Ecclesiam non interituram esse, non abiicere curam tuendarum artium civilium decet. Quare cum studia sua Eustachius tibi commendari peteret, etsi temporis difficultatem intelligebam, tamen sperabam, te ea magnitudine animi esse, ut non velis propter belli metum studia litterarum omitti. Est autem in Eustachio ea virtus, ut militare non recuset, quandocunque arma ad patriae defensionem capientur. Interim vero quid agat potius quam ut lectione graecorum et latinorum scriptorum et animum ad omnes casus praeparet, et se doctrina instruat, ut, si qua erit respublica, maiore industria servire patriae queat? Habet, ut ipse iudicare optime potes, probabilem causam sui consilii; cum autem sumptus ei desint, tibi se commendari voluit propter benevolentiam erga se tuam, quae cum ex iudicio orta sit, statuebam, facilius a te auxilium impetraturum esse. Intelliges enim, bene collocari officium in hominem ingeniosum, prudentia et fide eximia praeditum.*

## Drugi list do polskiego szlachcica

„[w tym samym czasie]

Szlachetny i przesławny Panie. Sądzę, że nawet jeśli w tym czasie mężowie wielkoduszni są ogarnięci bólem z powodu klęski sąsiedniej Panonii i troską o obronę ojczyzny, nie powinni jednak odkładać myślenia o potrzebach obywateli. Albowiem jeśli musimy prowadzić wojny, [to] przede wszystkim z tego powodu, aby zostały zachowane: wychowanie, literatura, cnoty, nauki, prawdziwe praktyki religijne, jakkolwiek sami złamani bólem i strachem nie zaniebdujemy z własnej woli tych boskich spraw. Gdy zatem poprosił mnie Eustachy, abym polecił ci jego naukowe zainteresowania, choć byłem poruszony z powodu bolesnych okoliczności, jednak uznałem, iż odznaczasz się taką wielkością ducha, że nie będziesz chciał, by z powodu strachu przed wrogami porzucona została troska o naukę. Jest bowiem w Eustachym ta cnota, że nie będzie wzbraniał się wojować; jeśli kiedyś hetmani każą odtrąbić hasło do boju, by nieść pomoc ojczyźnie, a i często ze mną oplakuje [on] klęski [naszych] czasów. Jeszcze bowiem nie zabrakło Rzeczypospolitej żołnierzy, lecz wodzów. Zaiste tymczasem, gdy jeszcze nic się nie dzieje, cóż lepszego ma czynić, jak nie to, aby przez lekturę autorów greckich i rzymskich, przygotował umysł na wszelkie zdarzenia i budował się nauką, ażeby, jeśli będzie jakaś [potrzeba], więcej mógł być użyteczny. Ma [on], jak zrozumiesz, godziwą podstawę swoich planów, lecz potrzebuje patronów i pieniędzy. Dlatego sądzi, że trzeba się udać pod twoją opiekę, [ponieważ] wie, że poważnie oceniasz przyrodzone zdolności oraz osobistą troską i życzliwością popierasz dobre skłonności. Uważam zaś, że Eustachy odznacza się roztropnością i doskonałą uczciwością<sup>6</sup>. I łaciną posługuje się swobodnie. Teraz zaś, dla poznania historii i filozofii moralnej, zajmuje się najlepszymi autorami greckimi. Dlatego usilnie cię proszę, abyś go przyjął i wspomógł. Mam bowiem nadzieję, że będzie [on] Waszej Wysokości i ojczyźnie pomocny nie tylko w todze, lecz także i w zbroi. Żegnaj”<sup>7</sup>.

---

*Et latinae disertus est, ac nunc in graecis historiis et philosophia morali cum quadam dexteritate versatur. Quare te etiam atque etiam rogo, ut honestum hominem flagrantem studio discendi adiues. Erit enim usui patriae tum in toga tum in armis. Vides et vicinum hostem non concessurum Sarmatiae et Germaniae otium, et quanquam clamitosa bella impendent, tamen non frustra tandem dimicabimus. Non enim constituent Turci quintam Monarchiam. Bene et foeliciter vale. Calend. Ianuarii.*

<sup>6</sup> Występujący w oryginale łaciński rzeczownik *fides*, oznacza w tym kontekście nie wiarę, ale uczciwość.

<sup>7</sup> CR, 3, No 1909, s. 906-907.

[eod. temp.]

### Forma i treść listów

Już na pierwszy rzut oka widać, że forma oraz treść przytoczonych źródeł jest niemal identyczna. Można więc ponad wszelką wątpliwość założyć, że mamy do czynienia nie z dwoma odrębnymi listami, ale z jedną niedokończoną i wymagającą ostatecznej redakcji renesansową epistolą zamieszczoną przez *Corpus Reformatorum* w formie dwóch conceptów (brudnopisów) jednego i tego samego listu.

Wybijającym się i charakterystycznym dla obu pism motywem jest żywa obawa przed zagrożeniem tureckim. „Cele polityczne Turcji były jasne. Podporządkowanie sobie zapolyańskiej części Węgier byłoby wstępem do opanowania całego kraju, a potem dalszej ekspansji na dziedziczne ziemie habsburskie”<sup>8</sup>. Nic dziwnego, że Melanchtonowi udzieliły się antytyreckie nastroje, skoro w 1539 r. w sąsiedniej Polsce panowało powszechne przekonanie, że na wiosnę wojska tureckie zaatakują Węgry. „Miarą nastrojów owych miesięcy były szerzące się po kraju wręcz nieprawdopodobne pogłoski. Dość powiedzieć, że liczono się nawet z zakusami tureckimi na port gdański! Pod wrażeniem tych alarmów Zygmunt I pisał w marcu do księcia Albrechta i do elektora brandenburskiego, Joachima, prosząc o pomoc w razie ataku tureckiego czy tatarskiego. Zwracał uwagę, że Polska jest

---

*Magnifice et Illustr. Domine. Etsi viros magnanimos hoc tempore occupatos esse et dolore propter vicinae Pannoniae calamitatem et cura defendendae patriae, tamen non deponere eos cogitationem de civilibus ornamentis existimo. Nam si bella praecipue ob hanc causam nobis gerenda sunt, ut disciplinae, litterae, virtutes, doctrinae, religiones verae retineantur, non nostra sponte has res divinas ipsi, dolore aut metu fracti, negligamus. Cum igitur me rogasset Eustachius, ut studia sua tibi commendarem, etsi temporum moestia movebar, tamen ita statuebam, te ea magnitudine animi esse, ut litterarum studia propter hostium terrores omitti non velis. Est autem in Eustachio ea virtus, ut non recuset militare, si quando duces canent classicum, ut patriae opem ferant, ac saepe mecum deplorat temporum calamitatem. Nondum enim reipublicae milites defuerunt, sed duces. Interim vero dum nihil geritur, quid agat potius quam ut lectione graecorum et latinorum scriptorum animum ad omnes casus praeparet, et se doctrina instruat, ut, si qua erit, maiori possit usui esse? Habet, ut intelligis sui consilii probabilem causam, sed patronis opus habet ac sumptibus. Quare ad te confugiendum esse censet, quem scit graviter iudicare de ingeniis, et singulari studio atque humanitate bona ingenia provehere. Animadverto autem, Eustachium prudentia ac fide eximia praeditum esse. Et latine disertus est. Nunc vero in optimis auctoribus graecis propter historiae cogitationem et philosophiam moralem versatur. Quare te etiam atque etiam rogo ut eum amplectaris ac adiuves. Nam et tuae Magnificentiae et Patriae non solum in toga, ed etiam in armis profuturum spero. Vale.*

<sup>8</sup> W. Dworzaczek, *Hetman Jan Tarnowski. Z dziejów możnowładztwa małopolskiego*, Warszawa 1985, s. 93.

dla Niemiec osłoną przed niebezpieczeństwem muzułmańskim<sup>9</sup>. Porzucając sprawy nekające opinię publiczną, warto zwrócić uwagę na polityczną rolę pruskiego władcy księcia Albrechta Hohenzollerna (1490-1568), który „od dawna starał się usilnie o wciągnięcie Polski do ligi przeciwtureckiej i do sojuszu z książętami niemieckimi, a tym samym politykę Rzeczypospolitej wobec Turcji<sup>10</sup> chciał z obronnej przemienić w zaczepną. Obecną sytuację potraktował jako okazję do wzmożonej agitacji<sup>11</sup>. Kontekst politycznych zawirowań rzuca nowe światło na sylwetkę autora, który dotąd znany był niemal wyłącznie jako humanista, uczoney i Reformator. Okazuje się, że w 1539 r. Filip Melanchton aktywnie wprzegął swe niebanalne umiejętności w dyplomatyczną służbę na rzecz ewangelickich książąt Rzeszy. Jego autorstwa są dwa listy do króla Zygmunta Starego (1467-1548) podpisane przez elektora saskiego, Jana Fryderyka I (1503-1554) oraz elektora brandenburskiego, Joachima II Hektora (1505-1571). Powstaje pytanie, czy listy *Do polskiego szlachcica* nie miały także służyć realizacji wspomnianych celów dyplomatycznych księcia Albrechta, który dla swoich antytureckich planów chciał pozyskać polskich możnowładców: biskupa krakowskiego Piotra Gamrata (1487-1545) oraz Jana Tarnowskiego (1488-1561)<sup>12</sup>. Jest to hipoteza ciekawa, ale to tylko hipoteza.

Treść korespondencji dowodzi wyraźnie, że groźba tureckiego ataku była ważnym przyczynkiem do przypomnienia o konieczności pielęgnowania cnót obywatelskich. Melanchton dokonał krótkiego zestawienia humanistycznych, kulturalnych i cywilizacyjnych wartości, o których zachowanie walczyła chrześcijańska Europa XVI w. Jednocześnie, zdaniem autora, prawym i dobrym obrońcą wiary, cnoty i nauki mógł być jedynie taki człowiek, który uprzednio nabył klasycznego wykształcenia i poprzez renesansowe wychowanie posiadał odpowiednie kompetencje, stając się „użytecznym ojczyźnie tak w todze jak i w zbroi”. Melanchton nakreślił wyrazisty obraz idealnego obywatela oraz chrześcijańskiego rycerza humanisty. Dobrze przygotowanie kompetencyjne do życia cywilnego i służby ojczyźnie wymagało uprzednio gruntownego studium literatury greckiej i rzymskiej ze szczególnym uwzględnieniem historii antycznej oraz etyki filozoficznej, którą określił w źródle mianem „filozofii moralnej”. Biegła znajomość łaciny, literatury oraz pielęgnowanie życia umysłowego, nabywanie roztropności i osobistej uczciwości predestynowały młodzieńca do ubiegania się o służbę dworską czy urzędniczą. Autor nie żywił wątpliwości, że wykształcony na klasycznych

<sup>9</sup> W. Dworzaczek, dz. cyt., s. 93.

<sup>10</sup> Brak agresji w stosunkach polsko-tureckich wynikał z traktatu pokojowego, który został zawarty w 1533 r.

<sup>11</sup> W. Dworzaczek, dz. cyt., s. 94.

<sup>12</sup> Tamże, s. 94.

wzorcach człowiek będzie wartościowym obywatelem, a gdy zajdzie potrzeba obrony wiary i ojczyzny – okaże się także mężnym rycerzem. Wszystkie powyższe zalety przypisał Melanchton swemu protegowanemu, za którego powagę osobiście ręczył, gorąco polecając go życzliwej opiece nieznanego nam mecenasa. Należy podkreślić, że charakter listów jest typowy dla epistolograficznej spuścizny autora, który wielokrotnie zwracał się do możnowładców z prośbą o przyjęcie do służby jego byłych studentów i patronat nad nimi.

Przełom lat 1539-1540 był dla Reformatora trudnym okresem. Od końca listopada 1539 r. dręczony bezsennością „zapadł Melanchton na zdrowiu. Męczyły go podróże na zjazdy w Schmalkalden i w Hagenau, które odbyły się z końcem zimy i wiosną. Szczególnie jednak poderwała go nerwowo niemiła dlań sprawa bigamii Filipa, landgrafa heskiego”<sup>13</sup>. Obyczajowy skandal wywołany przez politycznego przywódcę Związku szmalkaldzkiego nadwerężył nie tylko wizerunek księcia elektora, ale kładł się cieniem na całym obozie reformy kościelnej<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> K. Piekarski, *Melanchtoniana polonica*, „Reformacja w Polsce”, nr IV (1926), s. 153.

<sup>14</sup> Żonaty z księżniczką saską Krystyną (1505-1549) landgraf Filip (1504-1567) zapragnął poślubić również swoją kochankę Małgorzatę von der Saale (1522-1566). Fakt ten dowodzi, że nie tylko ludowa (chłopsko-marzycielska), ale również książęca Reformacja nie oparła się błędom prowadzącym do deformacji. Elektor nie żywił większych obaw przed rozwodem i jego politycznymi skutkami. Bał się jednak, że narazi siebie i pierwszą żonę na wynikające z rozwodu grzeszne konsekwencje związane z opisanym w Ewangeliach ryzykiem cudzołóstwa. Zob. Mt 19, 3-10; Mk 10, 12; Łk 16, 18. Przejęty Jezusową nauką o nierozzerwalności małżeństwa i dręczony wyrzutami sumienia elektor w lekturze Słowa Bożego znalazł „mocne argumenty” wspierające jego postępowanie. Opisane w *I. Księdze Mojżeszowej* losy patriarchy Jakuba żonatego z córkami Labana Leą i Rachelą pobudziły wyobraźnię landgrafa. Jednocześnie sumienie elektora uspokoił brak wyrażnie sformułowanego przez Nowy Testament zakazu bigamii. Tak oto zasada *Sola scriptura* została wypaczona przez jednego z czołowych świeckich liderów Reformacji. W wywołaną przez landgrafa małżeńską aferę wplątani zostali Marcin Luter i Filip Melanchton. 23 listopada 1539 r. przyjechał do Wittenbergi wysłannik elektora – Marcin Bucer (1491-1551). Jego zadaniem było uzyskanie od Reformatorów pełnej aprobaty dla matrymonialnych planów księcia Rzeszy. 10 grudnia w obszernym piśmie Luter i Melanchton *volens nolens* wyrazili swoją zgodę na to małżeństwo. 3 marca 1540 r. na zamku w Rotenburgu odbył się ślub Filipa Heskiego i Małgorzaty. Gośćmi i świadkami wspomnianej uroczystości byli Bucer i Melanchton. (Na 4 marca datę ślubu przesuwają *Allgemeine Deutsche Biographie* oraz inne opracowania.) Por. *Philipp I Landgraf von Hessen*, [w:] Bd. 25, Berlin 1970, s. 776. Por. także *Annales Vitae Philippi Melanthonis*, CR, 28, s. 65-68.

### List Melanchtona do Caspara Marsiliusa

Tożsamość Eustachego poznajemy dzięki innej korespondencji Melanchtona, w której użył on jego imienia i nazwiska. 8 lutego 1540 r. Melanchton wyruszył w drogę i udał się na zjazd do Szmalkalden. Dzień później zatrzymał się w Lipsku, skąd wysłał list do mieszkającego w Cottbus licencjata teologii, księdza Caspara Marsiliusa. Adresat pochodził z Dolnego Śląska i był niegdyś rektorem liceum w Legnicy. Następnie pracował jako profesor greki na uniwersytecie we Frankfurcie nad Odrą. Po wojnie szmalkaldzkiej, za aktywną obronę ewangelicyzmu z ambony i za otwarty sprzeciw wobec religijnej polityki cesarza Karola V, został usunięty z urzędu pastorskiego i wygnany z miasta<sup>15</sup>. Doszło do osobistego spotkania obu mężów, którego celem było dopracowanie zasad teologii ewangelickiej „26 czerwca [1551] na polecenie margrafa Johanna von Brandenburg-Küstrin, przybyli do Wittenbergi księża Caspar Marsilius i Heinrich Hamme i spotkali się w domu Melanchtona z Bugenhagenem, Forsterem i Maiorem. Otrzymali oni do przeczytania *Confessio Saxonica* i uznali, że jej normy nauczania są zgodne z *Wyznaniem augsburskim* i *Loci Melanchtona*, co więcej [są one] nawet jaśniejsze i efektywniejsze”<sup>16</sup>. Caspar Marsilius zmarł jako superintendent Nowej Marchii w 1559 r.

Datowany na 19 lutego 1540 r. list do Marsiliusa nie tylko ujawnił tożsamość Eustachego Knobelsdorfa, ale wskazał również jego horyzont zainteresowań polityczno-etycznych. „Pozdrawiam. Wielką przyjemność czerpałem z mowy szlachetnego młodzieńca Eustachego Knobelsdorfa, który mi przypomniał stan twego Kościoła i obszernie opowiedział o twojej uczoności i pobożności. Cieszę się, że wszędzie są pewni uczeni [ludzie], którzy i mogą, i chcą walczyć o Ewangelię i starają się zachować Ewangelię, którą nieprawi kapłani i tyrani próbują całkowicie zniszczyć”<sup>17</sup>. Reformator porównał napięte relacje

<sup>15</sup> Marsilius Kasper (+1559), *Pastor* – Jöcher/Adelung – I 807, 184-185, [w:] *Deutscher Biographischer Index*, 3., *kummulierte und erweiterte Ausgabe*, bearb. von V. Herrero Mediavilla, Bd 2, München 2004, s. 3688 a. Mikrofilm 184 – Jöcher Christian Gottlieb, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Bd. 3, 1751. Mikrofilm 185 – Jöcher Christian Gottlieb, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Forsetzungen und Ergänzungen von J. C. Adelung, Bd. 4, 1813.

<sup>16</sup> H. Scheible, *Melanchton. Eine Biographie*, München 1997, s. 212. *Am 26. Juni kamen im Auftrag des Markgrafen Johann von Brandenburg-Küstrin die Pfarrer Caspar Marsilius und Heinrich Hamme nach Wittenberg und trafen sich in Melanchtons Haus auch mit Bugenhagen, Forster und Maior. Sie bekamen die Confessio Saxonica zu lesen und fanden sie der Augustana und Melanchtons Loci – die für sie also Lehrnorm sind – gemäss, ja sogar noch klarer und wirkungsvoller.*

<sup>17</sup> CR, 3, No 1933, s. 968. *S.D. Magnam cepi voluptatem ex oratione nobilis adolescentis*

obożu cesarskiego ze Związkiem szmalkaldzkim do położenia węgierskich chrześcijan na terenach zajętych przez Turków. „Rozprawiał ze mną Eustachy: czy wolno naszym książętom, bronić siebie i swoich Kościołów przeciw cesarzowi, jeśli on wypowiada nam wojnę z powodu Ewangelii, która ma być [przezeń] zniszczona. To pytanie jest najbardziej podobne do owego: czy wolno ludom pod tyranią turecką bronić się zbrojnie, jeśli Turek chciałby orężnie doprowadzić ich do zniszczenia religii chrześcijańskiej. Odpowiadam więc, że książęta chrześcijańscy w tym wypadku [w sposób] prawy i sprawiedliwy używają obrony”<sup>18</sup>. W rozważaniach nad biblijnym uzasadnieniem aktywnego oporu wobec władzy Melancton stwierdził, że w interesującej Niemców kwestii Pismo Święte nie dostarcza jasnych i wystarczających wytycznych. Kwestię tę podsumował stwierdzeniem: „wie mianowicie Chrystus, że książęta tego świata nie bronią, lecz raczej prześladują Kościół”<sup>19</sup>. Jednocześnie grożącemu zniszczeniem Ewangelii Karolowi V przeciwstawił Konstantyna Wielkiego sprawiedliwego cesarza i obrońcę Kościoła wojującego przeciw tyranii Licyniusza<sup>20</sup>. W analogicznym do czasów starożytnych położeniu znaleźli się jego zdaniem Węgrzy oraz ewangelicy w Rzeszy. Stąd wniosek, że: „należycie czyniły narody, jeśli przeciw tureckiej tyranii niszczącej Kościół chwytaly za broń. Tak teraz właściwie uczyniliby książęta, gdyby bronili swoich Kościołów. Powiadam bowiem o obronie. Ewangelia poleca mi osobiście, abym wyznawał prawdziwą naukę i abym [jej] obronę powierzył Bogu”<sup>21</sup>.

---

*Eustachii a Knobelsdorf qui mihi commemoravit Ecclesiae tuae statum, et tuam eruditionem et pietatem efusse praedicavit. Gaudeo, aliquos esse doctores passim, qui et possunt et volunt συναγωνίζεσθαι τῷ εὐαγγελίῳ, ac student conservare Evangelium, quod impii pontifices ac tyranni penitus delere conantur.*

<sup>18</sup> Tamże, s. 968. *Disputavit autem mecum Eustachius: an liceat nostris principibus, se et suas Ecclesias defendere adversus Caesarem, si Evangelii delendi causa nobis inferat? Haec quaestio simillima est illi: an liceat populis sub Turcica tyrannide se tueri armis, si Turca eos velit cogere armis ad religionem christianam abolendam.*

<sup>19</sup> Tamże, s. 969. *Scit enim Christus, duces huius mundi non defendere, sed magis prosequi Ecclesias.*

<sup>20</sup> Podobna krytyka spotkała cesarza w 1544 r. ze strony papieża Pawła III, który potępił jego postępowanie wobec protestantów i swoim *breve* porównał go „do pogańskich prześladowców chrześcijaństwa, takich jak Neron i Domicjan”. H. Schelling, *Jedność i różnorodność Europy we wczesnej epoce nowożytnej: religia – społeczeństwo – państwo*, tłum. J. Górny i K. Kowalewski, Warszawa 2000, s. 84.

<sup>21</sup> CR, 3, No 1933, s. 969. *Recte fecerent populi, si contra Turci tyrannidem delentem Ecclesias arma caperent. Ita recte nunc faceret principes si Ecclesias suas defenderet. Loquor enim de defensione. Evangelium mihi privato praecipit, ut confitear veram doctrinam et defensionem Deo committam.*

Poglądy Melanchtona, charakteryzujące idealnego rycerza i obywatela europejskiej *Christianitas* nie ustępują obrazowi człowieka wierzącego nakreślonego przezeń w XVI artykule *Wyznania augsburskiego*. „O sprawach publicznych Kościoły nasze uczą, że powołane władze publiczne są dobrodziejstwem Bożym i że chrześcijanie mogą sprawować urzędy [...] mogą też uczestniczyć w sprawiedliwych wojnach, służyć w wojsku”<sup>22</sup>. Warto zauważyć, że dziesięć lat po ogłoszeniu *Wyznania augsburskiego* jego autor z wyraźnym mniejszym entuzjazmem odnosił się do „dobrodziejstwa” władzy cesarskiej i skrętnie gromadził argumenty, w tym analogie tak historyczne jak i współczesne, by usprawiedliwić nie tylko polityczny, ale i zbrojny opór książąt chrześcijańskich tak względem pogańskich Turków, jak i przeciw tyranii chrześcijańskiego cesarza Karola Habsburga (1500-1558).

### **Eustachy Knobelsdorf**

Eustachy Knobelsdorf<sup>23</sup> (łac. Alliopagus) urodził się w 1519 r. i był dzieckiem burmistrza Lidzbarku Warmińskiego, Jerzego i Anny z domu Schonjohann. Rodzina ojca przywędrowała do Prus ze Śląska w czasie wojny trzynastoletniej. Ukończywszy w 1533 r. gimnazjum w Chełmnie, udał się on w 1536 r. na studia uniwersyteckie do Frankfurtu nad Odrą<sup>24</sup>. Punktem zwrotnym w jego życiu był moment, gdy zwrócił na siebie uwagę biskupa Jana Dantyszka (1485-1548), któremu z okazji wyboru na biskupstwo warmińskie (20 listopada 1537 r.) dedykował łaciński panegiryk<sup>25</sup>. Biskup otoczył młodego bakalarza życzliwą opieką i jako swego protegowanego wysłał na dalsze zagraniczne studia<sup>26</sup>. 1 maja 1538 r. Eustachy został immatrykulowany na uniwersytecie w Wittenberdze<sup>27</sup>. „Zetknął się wówczas

<sup>22</sup> *Wyznanie augsburskie*, tłum. J. W. Jackowski, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 2003, s. 146.

<sup>23</sup> „Nazwisko Knobelsdorf zapisywane przez jedno f lub przez ff zapisuje się konsekwentnie przez jedno f.” E. Knobelsdorf, *Carmina latina*, wyd. J. Starnawski, Kraków 1995, s. 5.

<sup>24</sup> *Knobelsdorff von Eustachius*, [w:] *Altpreussische Biographie*, hrsg. Von Chr. Krollman, Bd. I, Marburg-Lahn 1974, s. 344.

<sup>25</sup> S. Pocięcha, *Dantyszek Jan*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny* (dalej jako PSB), red. W. Konopeczyński, t. IV, Kraków 1938, s. 428.

<sup>26</sup> Utaił się mylny pogląd jakoby był on siostrzeńcem biskupa warmińskiego. „E. Knobelsdorf – jak wiemy z badań niemiecko-warmińskiego historyka F. Bucholza siostrzeńcem J. Dantyszka nie był; natomiast był jego ulubionym i popieranym pupilem”. St. Kot, *Polska Złotego Wieku a Europa. Studia i szkice*, Warszawa 1987, s. 547.

<sup>27</sup> E. Knobelsdorf, *Carmina...*, dz. cyt., s. 7.



z wybitnymi ludźmi epoki, jak Luter, Melanchton, J. Rhetyk, J. Sabinus, W. Gnapheus i inni<sup>28</sup>. Dzięki doskonałej znajomości łaciny stał się nie tylko cenionym studentem, ale także intelektualnym partnerem Filipa Melanchtona. W Wittenberdze (1539) opublikował *De bello Turcico elegia*. Być może utwór ten wzbudził w Melanchtonie żywsze obawy o losy chrześcijańskiej Europy, którym dał wyraz listach *Do polskiego szlachcica*. Naukę kontynuował Knobelsdorf w Lipsku, dokąd uciekł jesienią 1539 r. przed szerzącą się w Wittenberdze zarazą<sup>29</sup>. Rok później wrócił na krótko w rodzinne strony: „odwiedził Elbląg. [...] Z Elbląga udał się prawdopodobnie do Gdańska i, pewnie drogą morską, do Lubeki”<sup>30</sup>.

Drugi etap studenckich peregrynacji powiódł Eustachego do Lowanium, gdzie w marcu 1541 r. został wpisany na listę studentów tamtejszej wszechnicy. „Eustachym życzliwie zaopiekował się Gemma Frisius, podbity jego zdolnościami: <jakby się do poezji urodził – pisze o nim 20 lipca 1541 r. do Dantyszka – i na samym Helikonie wykarmił, tak wiersze mu płyną jakby rzeki; widocznie jakimś obrotem losu Muzy, opuściwszy źródła pegazejskie, przeniosły się do Sarmacji, znęcone czy słodyczą ziemi, czy raczej talentem jej mieszkańców>”<sup>31</sup>. Dzięki pobytowi Knobelsdorfa w Lowanium Dantyszek miał sposobność poinformować niderlandzkiego matematyka i lekarza Gemmę Frisiusa (1508-1555) oraz innych tamtejszych humanistów o odkryciach Mikołaja Kopernika. Do końca 1544 r. Eustachy zdażył jeszcze odwiedzić Paryż i Orlean. Gruntownie wykształcony „zwłaszcza w zakresie filozofii, greki i łaciny, teologii i prawa”<sup>32</sup> powrócił na Warmię opromieniony sławą uczonego męża „z chlubnymi świadectwami od swoich profesorów (m. in. od Melanchtona)”<sup>33</sup>. Prawdopodobnie bezpośrednią przyczyną powrotu do kraju była śmierć jego ojca (29 lipca 1544 r.). Wiadomo, że już 5 sierpnia Eustachy stawił się osobiście w Lidzbarku<sup>34</sup>. Paradoksalnie sławiony przez swego niemieckiego preceptora jako cnotliwy mąż oraz idealny kandydat do togi lub zbroi nie przywdział żadnego ze wspomnianych strojów. Mimo że pobierał nauki w czołowych niemieckich ośrodkach reformacyjnych, Knobelsdorf nie przyjął ewangelicyzmu

---

<sup>28</sup> T. Oracki, *Knobelsdorf Eustachy*, [w:] PSB, t. XIII, s. 129.

<sup>29</sup> E. Knobelsdorf, *Carmina...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>30</sup> Tamże, s. 8

<sup>31</sup> S. Kot, dz. cyt., s. 457-458.

<sup>32</sup> T. Oracki, dz. cyt., s. 129.

<sup>33</sup> Tamże, s. 129.

<sup>34</sup> E. Knobelsdorf, *Carmina...*, dz. cyt., s. 12.

i poświęcił się karierze duchownej, rozpoczynając pracę jako sekretarz kapituły katedralnej we Fromborku (1546). Po śmierci Jana Dantyszka (1548) „na sejmie w Piotrkowie bronił przywilejów kapituły warmińskiej (głównie prawa wyboru biskupa) i uzyskał zatwierdzenie elekcji Th. Giesego. [...] Po śmierci Giesego był administratorem diecezji warmińskiej, a po objęciu rządów przez Hozjusza – oficjałem generalnym biskupstwa (1552-1565) i kustoszem kapituły katedralnej (do 1571)”<sup>35</sup>. Również od 1546 r. datuje się kariera Knobelsdorfa jako kanonika wrocławskiego. W tej diecezji był równie aktywnym duchownym, a jego karierę znaczyły kolejne godności prałackie: kanclerza kapituły wrocławskiej (1559), dziekana kolegiaty w Nysie (1561), dziekana kapituły katedralnej (1565) i oficjała generalnego (1567)<sup>36</sup>.

Ksiądz kanonik pozostawił także nowolacińską spuściznę poetycką. Warto wspomnieć najsłynniejsze jego dzieła: dedykowane Dantyszkowi *Lovanii descriptio elegiaco carmine* (1542); *Lutetiae Parisiorum descriptio* (1543) – wierszowany opis Paryża ofiarowany biskupowi Thiedemanowi Giesemu (1480-1550), elegie na śmierć Jana Dantyszka i Zygmunta Starego czy *Ecclesia catholica afflicta* ofiarowana w roku 1557 Zygmunтови Augustowi<sup>37</sup>. Uznania i talentu nie odmówił mu XVIII-wieczny niemiecki autor leksykonu wiedzy i sztuki, Johann Heinrich Zedler (1706-1751), który o twórczości Eustachego krótko napisał: „był dobrym poetą”<sup>38</sup>. Współczesny historyk i wybitny znawca dziejów Warmii i Prus Książęcych, Tadeusz Oracki uważał, że jego literacka spuścizna „była wyrazem przywiązania do Korony i królów polskich”<sup>39</sup>, a „jego poezje łacińskie [...] wzorowane m.in. na Owidiuszu, odznaczają się piękną formą, staranną budową metryczną, renesansowym charakterem”<sup>40</sup>. Okazuje się, że poetyckiego dorobku warmińskiego humanisty nie cenil zbyt wysoko Stanisław Kot (1885-1975). „Knobelsdorf jako poeta wielkich nadziei nie potwierdził, choć klecił wzorem protektora [Jana Dantyszka – przyp. P.M.] gładkie poematiki łacińskie”<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> H. Wojtyska, *Knobelsdorf Eustachy*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. IX, Lublin 2002, s. 208.

<sup>36</sup> T. Oracki, dz. cyt., s. 129.

<sup>37</sup> T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Mazur, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, t. I, Olsztyn 1984, s. 132.

<sup>38</sup> J. H. Zedler, *Grosses volkständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. XV, Leipzig 1737, s. 1137. *Er war gutter Poet*.

<sup>39</sup> T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii...*, dz. cyt., s. 132.

<sup>40</sup> Tenże, *Eustachy Knobelsdorf*, dz. cyt., s. 129.

<sup>41</sup> S. Kot, dz. cyt., s. 458.

Eustachy Knobelsdorf zmarł we Wrocławiu 11 kwietnia 1571 r. Jego ciało zostało pochowane w jednej z kaplic kościoła katedralnego. „Testamentem zostawił zapis 900 talarów jak *stipendium perpetuum* dla warmińskiej kapituły na utrzymanie dwu alumnów”<sup>42</sup>.

### Adresaci listów

Początkowo uważano, że adresatem korespondencji był bliski przyjaciel Reformatora, wittenberski profesor, ksiądz Paul Eber (1511-1569). Jednak wydawca trzeciego tomu *Corpus Reformatorum*, Karol Bretschneider (1776-1848) odrzucił tę hipotezę jako błędną i wskazał, że potencjalnym odbiorcą korespondencji był nieznan z nazwiska polski szlachcic i mecenas Eustachego Knobelsdorfa. Problemem było również datowanie obydwu listów. Bretschneider uznał, że pochodzą one (jak się zdaje – *ut videtur*) z 1540 r.

Otwartym pozostaje pytanie, który polski szlachcic mógł być ich adresatem? Zakładając, że Bretschneider dobrze wskazał rok napisania listów [1540] oraz wiedząc, że Eustachy wybierał się do Lowanium, można sformułować hipotezę, że potencjalnym odbiorcą korespondencji był Jan Łaski (1499-1560). Faktem jest, że obaj Reformatorzy dobrze się znali i mieli okazję spotkać się osobiście w Lipsku (1537). W roku 1540 Łaski przebywał w Lowanium, gdzie razem z późniejszym niemieckim Reformatorem, Albertem Hardenbergiem, (ok. 1510-1574) „obaj przyłączyli się do grona ludzi o zapatrywaniach ewangelickich, którzy spotykali się w prywatnym domu”<sup>43</sup>. Tam też „może w jednym z takich kólek Łaski poznał młodą panienkę i z nią się ożenił”<sup>44</sup>. Chcąc, aby list trafił za Eustachym – Melanchton winien był zaadresować go do kogoś z Polaków, odbywających wówczas podróż w tym samym kierunku. Zbieżność terminu i celu wyprawy może wskazywać na Jana Łaskiego jako humanistę i znanego całej Europie hojnego i zyczliwego ludziom uczonym mecenasa. Powyższą hipotezę, choć atrakcyjną i momentami dość przekonującą, trzeba jednak traktować dość krytycznie i należy podchodzić do niej z poważną badawczą rezerwą.

### Zakończenie

Krytyka formalna listów *Do polskiego szlachcica* zdaje się dowodzić faktu, że jest to jedno pismo przekazane nam przez wydawcę *Corpus Reformatorum*

---

<sup>42</sup> Por. E. Knobelsdorf, *Carmina...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>43</sup> H. P. Jürgens, *Jan Łaski 1499 – 1560. Europejczyk doby reformacji*, tłum. G. Olejnik, Warszawa 2006, s. 24.

<sup>44</sup> A. Brückner, *Jan Łaski*, Warszawa 1999, s. 34.

w dwóch wersjach roboczych. Brak ostatecznej redakcji oraz adnotacji o adresacie pozwala żywić przekonanie, że list nigdy nie został ukończony i wysłany. Wybitny przedwojenny bibliograf, Kazimierz Piekarski (1893-1944), opatrując wstępem korespondencję Melanchtona do Andrzeja Trzecieckiego (ok. 1490-po 1547) stwierdził, że wydarzenia przelomu lat 1539/1540 (niedomagania fizyczne i małżeńska afera heskiego landgrafa) osłabiły epistolograficzną aktywność Reformatora<sup>45</sup>, Wydaje się, że nie tylko jego kiepskie samopoczucie i nastroj, ale także szybkość przemieszczania się Eustachego Knobelsdorfa z jednego miasta do drugiego przyczyniły się do tego, że nie zdołał on ukończyć zamierzonej korespondencji.

Podsumowując, wypada stwierdzić, że listy *Do polskiego szlachcica* są ciekawostką, bo nie dotyczą spraw reformy Kościoła. Ich autor jawi się jako humanista zatroskany o losy zagrożonej Europy, który w oparciu o historyczne fakty i aktualne wydarzenia wyklada polityczne idee legitymizujące nieodzowność stawienia zbrojnego oporu szeroko rozumianym wrogom Ewangelii. Na pierwszy plan wysuwa się zdecydowanie sylwetka Filipa Melanchtona jako myśliciela i wychowawcy, kreślącego wyrazistą charakterystykę człowieka renesansu, który dzięki starannemu wykształceniu zdolny jest działać aktywnie i efektywnie zarówno w czasie pokoju, jak i w czasie wojny.

Warto na zakończenie przypomnieć, że rolę Reformatora jako prekursora teorii wychowania i pedagogiki podkreślił wybitny historyk idei i redaktor „Reformacji w Polsce” Stanisław Kot. „Mężem, który studia klasyczne przywrócił do pełnej przewagi w szkole, był najbliższy współpracownik Lutra, profesor greki na uniwersytecie w Wittenberdze, Filip Melanchton (1497-1560). Przez wielostronną niezamordowaną działalność wyrwał on szkolnictwo protestanckie z niebezpiecznego przesilenia: opracował (1528) saską organizację szkolną, która stała się wzorem dla innych krajów protestanckich, zreformował już to osobiście, już to przez swych uczniów i wskazówki uniwersytety w Wittenberdze, Tybindze, Lipsku, Frankfurcie nad Odrą, Gryfii, Rostoku, Heidelbergu, nadając im formę, w której miały przetrwać przez 42-letnią działalność profesorską w Wittenberdze [...], umożliwił wypełnianie humanistycznego programu w szkolnictwie średnim przez ułożenie wzorowych podręczników do nauki gramatyki łacińskiej i greckiej, retoryki i logiki, fizyki (psychologii) i etyki. Potomność nadała mu zaszczytne miano: *praeceptor Germaniae* (nauczyciela Niemiec), ale i dla innych krajów europejskich, do których dotarła Reformacja, był Melanchton – a dopóki żył, również uniwersytet wittenberski – wybitnym ośrodkiem studiów wyższych. Gdyby przy boku Lutra zabrakło Melanchtona, bez wątplenia protestantyzm nie cieszyłby się takim powodzeniem w kołach

<sup>45</sup> Por. K. Piekarski, dz. cyt., s. 153.

naukowych i humanistycznych Europy środkowej i nie byłby w dalszym swym rozwoju tak silnie zespolił się z ruchem naukowym i uniwersyteckim”<sup>46</sup>.

**Summary: In Toga and Armor. Two Philip Melanchthon’s Letters To the Polish Nobleman**

This article presents the results of research on selected correspondence of Philip Melanchthon to certain Polish men. Letters *To the Polish Nobleman* are an expression of concern about the fate of the Christian Europe threatened by Turks. Melanchthon is seen primarily as an educator who outlines the image of an ideal citizen and knight humanist. The article contains short biographical study of Eustathius von Knobelsdorf and two Melanchthon’s writings translated from the Latin into the Polish language.

**Keywords:** Reformation, Philip Melanchthon, humanism, correspondence, Poland, nobility.

**Paweł Matwiejczuk** – ur. 1976 r., luteranin, historyk, muzealnik i doktor teologii. Absolwent Uniwersytetu Warszawskiego i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Prowadzi badania naukowe nad korespondencją Filipa Melanchtona z Polakami i władcami szesnastowiecznej Europy. Pracuje w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie.

---

<sup>46</sup> S. Kot, *Historia wychowania. Od starożytnej Grecji do połowy XVIII wieku*, t. I, Warszawa 1996, s. 220.

## Alicja Saar-Kozłowska

# Pomnik upamiętniający Annę z Leszczyńskich Potocką w kościele Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Toruniu

### 1. Anna z Leszczyńskich Potocka i jej koligacje

Na temat osoby upamiętnionej pomnikiem grobowym w toruńskim kościele Najświętszej Panny Marii wiadomo niezbyt wiele. (Fot. 1.)<sup>1</sup> Anna, hrabina z Leszczyńskich, herbu Wieniawa urodziła się 24 grudnia 1615 r. Była córką Wacława Leszczyńskiego herbu Wieniawa (1576-1628)<sup>2</sup> i Anny, hrabiny z Rozdrażewskich herbu Doliwa (1586 - po 1619).

Rodzicami jej ojca byli gorliwi kalwiniści – Rafał Leszczyński (ok. 1526-1592)<sup>3</sup>, starosta radziejowski, kasztelan śremski i Anna [z domu] Kurzbachówna. Ojciec Anny, Wacław Leszczyński, początkowo wyznania ewangelicko reformowanego, konwertował do wiary katolickiej. Kiedy urodziła się Anna Potocka był katolikiem. Już w roku 1589 pojawiły się informacje o tym, że miał on w Padwie zmienić wyznanie, ale po powrocie do Polski jeszcze w maju 1599 r. towarzyszył swemu bratu Andrzejowi w jego podróży do Wilna na zjazd dysydentów z prawosławnymi. Został wówczas obrany jednym z „prowizorów”, których zadaniem było czuwanie nad nienaruszalnością praw dysydentów i dyzunitów. Jednakże już w marcu 1600 r. został nazwany przez

---

<sup>1</sup> Fotografie znajdują się w *Dodatku* na końcu tomu. Autorem fotografii 1., 2. i 4. – 7. jest Marek Wieczorek; pochodzą one z Pictures Bank Międzynarodowego Centrum Zarządzania Informacją (ICIMSS).

<sup>2</sup> W. Dworzaczek, *Leszczyński Wacław h. Wieniawa (ok. 1576-1628)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny* (dalej *PSB*), t. 17, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972, s. 147-149; tenże, *Leszczyński Wacław h. Wieniawa (ok. 1576-1628)*, [w:] *Wielkopolski Słownik Biograficzny* (dalej *WSB*), t. 1, Warszawa-Poznań 1981, s. 418-419.

<sup>3</sup> M. Sipayło, *Leszczyński Rafał h. Wieniawa (ok. 1526-1592)*, [w:] *PSB*, t. 17, dz. cyt., s. 132-135; M. B. Topolska, *Leszczyński Rafał h. Wieniawa (1526/1527-1592)*, [w:] *WSB*, t. 1, dz. cyt., s. 415-416; *Leszczyński Rafał h. Wieniawa (1526/1527-1592)*, [w:] *Słownik Biograficzny Wielkopolski Południowo-Wschodniej Ziemi Kaliskiej*, Kalisz 1998, s. 173-174.

wielkopolskich seniorów braci czeskich „apostata”<sup>4</sup>. To, że Wacław Leszczyński został katolikiem miało wpływ na pozycję rodziny oraz jego karierę. Objął urząd kanclerza wielkiego koronnego, został ponadto generałem wielkopolskim, wareckim, brańskim itd., starostą poznańskim i kaliskim, dziedzicem na Gołuchowie, dworzaninem królewskim.

Żoną jego w roku 1603 została, już po konwersji męża, Anna Rozdrażewska, ewangeliczka reformowana.

Anna z Leszczyńskich Potocka urodziła się zatem w rodzinie od początku zróżnicowanej pod względem wyznaniowym i wychowywana w wierze matki, w której wytrwała do śmierci, określana była jako gorliwa kalwinistka<sup>5</sup>. Anna Potocka miała braci: Andrzeja (ok. 1608-1658), kanclerza wielkiego koronnego, od 1653 r. arcybiskupa gnieźnieńskiego, prymasa korony polskiej wspomnianego w inskrypcji jej pomnika nagrobnego<sup>6</sup>, Władysława, wojewodę łęczyckiego (zm. 1679)<sup>7</sup>, Jana, biskupa chełmińskiego (zm. 1657) i Rafała, pułkownika królewskiego (zm. 1647), oraz siostry: Katarzynę, wydaną w 1620 r. za Stanisława Grzymultowskiego, starostę średzkiego, a następnie w 1624 r. powtórnie za Piotra Jana Opalińskiego, późniejszego wojewodę kaliskiego, Mariannę od 1626 r. żonę Andrzeja Tuczyńskiego, podkomorzego inowrocławskiego i Barbarę, żonę Wojciecha Miaskowskiego, kasztelana santockiego<sup>8</sup>. Bracia Anny byli kształceni w kolegiach jezuitów, z którym to zgromadzeniem ich ojciec miał dobre stosunki. Z dziewięciorga rodzeństwa protestantką pozostała jedynie Anna. Tak więc, rodzina z Leszczyńskich Potockiej – dla obozu innowierczego w Polsce wielce zasłużona – nie wolna była od rozterek wyznaniowych charakterystycznych dla ówczesnych czasów.

Dziad Anny, Rafał Leszczyński (ok. 1526-1592), należał do najaktywniejszych zwolenników Reformacji, protegował braci czeskich, był jednym z naj-

---

<sup>4</sup> W. Dworzaczek, *Leszczyński Wacław h. Wieniawa (ok. 1576-1628)*, [w:] *PSB*, t. 17, dz. cyt., s. 147.

<sup>5</sup> Tamże, s. 147-149, informacja na s. 149. Na temat Wacława Leszczyńskiego zob. też herbarze: K. Niesiecki, *Herbarz polski ...*, t. 6, dz. cyt., s. 65-66; T. Żychliński, *Złota księga szlachty polskiej*, t. 15, Poznań 1893, s. 75-76; t. 28, Poznań 1906, s. 42.

<sup>6</sup> K. Niesiecki, *Herbarz polski...* dz. cyt., t. 6, s. 66; W. Czapliński, *Leszczyński Andrzej h. Wieniawa (ok. 1608-1658)*, [w:] *PSB*, t. 17, dz. cyt., s. 105-107; tenże, *Leszczyński Andrzej h. Wieniawa (1608/09-1658)*, [w:] *WSB*, t. 1, dz. cyt., s. 413; J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 4, Poznań 1891, s. 57-82.

<sup>7</sup> W. Dworzaczek, *Leszczyński Władysław (zm. 1679)*, [w:] *PSB*, t. 17, dz. cyt., s. 152-153.

<sup>8</sup> W. Dworzaczek, *Leszczyński Wacław h. Wieniawa (ok. 1576-1628)*, [w:] *PSB*, t. 17, dz. cyt., s. 149.

bogatszych magnatów wielkopolskich, zaliczał się do najwybitniejszych działaczy ruchu egzekucyjnego. Jako popierający zjednoczenie wyznań protestanckich współpracował w tej kwestii z Melanchtonem i Janem Łaskim. Dofinansował szkolnictwo różnowiercze.

Bratanek ojca Anny Potockiej, Rafał Leszczyński, herbu Wieniawa (1597-1636)<sup>9</sup>, wojewoda belski, syn Andrzeja, wojewody brzeskiego i jego pierwszej żony Anny Firlejówny, był przywódcą różnowierców. Nazywano go „papieżem kalwinistów w Polsce”<sup>10</sup>. Jako gorliwy ewangelik reformowany był opiekunem swoich współwyznawców. Obok Krzysztofa Radziwiłła, hetmana polnego litewskiego, i Jerzego Zbaraskiego, kasztelana krakowskiego, był główną postacią w gronie opozycji przeciw polityce Zygmunta III Wazy. Z jego protektoratu korzystali współwyznawcy w innych dzielnicach Rzeczypospolitej poza Wielkopolską, gdyż jego rozległe dobra obejmujące 17 miast i 116 wsi były rozrzucone w całej Koronie. Odgrywał także istotną rolę dla protestantów spoza granic kraju. Po klęsce białogórskiej (1620) stał się też „kolumną, azylem i portem”<sup>11</sup> uchodźców z Czech i Śląska. W latach 1628-1629 udzielił w swoich dobrach schronienia luteranom i braciom czeskim wygnanym z Czech, Moraw i Śląska. Rafał, po śmierci swego ojca Andrzeja, i wskutek konwersji do wiary katolickiej swego stryja Wacława, ojca Anny z Leszczyńskich Potockiej, stał się jedynym przedstawicielem protestantyzmu w swojej rodzinie<sup>12</sup>. Dzięki jego pomocy i opiece rozwinęło się Leszno, jeden z najważniejszych ośrodków dysydenckich<sup>13</sup> w Rzeczypospolitej obok miast pruskich – Gdańsk, Torunia i Elbląg. Osiedlenie się w Lesznie 1516 r. braci czeskich oraz tkaczy śląskich już wcześniej spowodowało szybki rozwój miasta, w którym współżyli luteranie, katolicy, bracia czescy oraz wyznawcy judaizmu. Dzięki działalności mieszkańców wyznania ewangelicko-augsburskiego w XVII w. Leszno było jednym z najważniejszych ośrodków drukarstwa w Polsce. Działały w nim gimnazjum akademickie oraz biblioteka i teatr. Znaczenie gimnazjum znacznie wzrosło, kiedy profesorem został w nim Jan Amos

<sup>9</sup> M. Sipayłło, *Leszczyński Rafał h. Wieniawa (1597-1636)*, [w:] *PSB*, t. 17, dz. cyt., s. 135-139.

<sup>10</sup> Tamże, s. 138.

<sup>11</sup> Tamże, s. 136.

<sup>12</sup> W związku ze śmiercią Rafała Leszczyńskiego rozgłaszano pogłoski o jego przedśmiertnym przejściu na katolicyzm (tamże, s. 135-139).

<sup>13</sup> Tamże, s. 135-139; S. Ochmann, *Leszczyński Rafał h. Wieniawa (1597-1636)*, [w:] *WSB*, t. 1, dz. cyt., s. 415-416.



Komeński (1592-1670), przebywający w mieście w latach 1628-1656, reformator i myśliciel protestancki, pedagog i filozof czeski, stojący na czele tamtejszej wspólnoty braci czeskich. Protektorem uczonego był właśnie Rafał Leszczyński (1579-1636), który dbał o rozwój życia kulturalnego. Dzięki niemu powstawały nie tylko zbory, ale również szkoły i drukarnie. We wspomnianym gimnazjum wykładał także Jan Jonston (1603-1675)<sup>14</sup>, słynny polski przyrodnik, filozof, pedagog, lekarz, autor prac z dziedziny historii naturalnej oraz wybitnych dzieł typu encyklopedycznego, lekarz nadworny Bogusława Leszczyńskiego (1612-1659) oraz miasta Leszna<sup>15</sup>.

Podkreślmy raz jeszcze, że Anna pochodziła z magnackiej rodziny piastującej w Rzeczypospolitej znamienite stanowiska zarówno w gronie innowierców jak i katolików.

Mężem Anny z Leszczyńskich Potockiej był Jan Teodoryk Potocki herbu Pilawa (ok. 1608-1664)<sup>16</sup>. Anna była jego pierwszą żoną i urodziła mu dwóch synów – Krzysztofa Sędziwoja (zm. 1683) i Bogusława (od 1658 dworzanina królewskiego), którzy kolejno byli starostami jabłonowskimi, oraz trzy córki – Zofię, zapewne zmarłą młodo, pomijaną przez herbarze, Annę Magdalенę, żonę podkomorzego chełmskiego Antoniego Gorajskiego, i Helenę<sup>17</sup>, żonę podstolego lwowskiego Jacka Jabłonowskiego. Mąż Anny był podkomorzym halickim, brał udział w pracach sejmiku ziemi halickiej i wielokrotnie był jego marszałkiem, reprezentował ziemię halicką na sejmie w latach 1649/1650. Był wyznawcą kalwinizmu. Zapisal się w historii jako działacz różnowierczy, który

---

<sup>14</sup> Zob. np. T. Bilikiewicz, *Jan Jonston (1603-1675). Żywot i działalność lekarska*, Warszawa 1931; *Lekarz i uczonego XVII wieku*. Materiały Sympozjum Naukowego, Leszno-Lubin, 6-8 czerwca 1975 r.; *Europejskość myśli i twórczości naukowej Jana Jonstona po czterech wiekach*, materiały sesji naukowej, Leszczyńskie Towarzystwo Kulturalne, Leszno, 23 maja 2003 r.

<sup>15</sup> Od lat ukazują się posesyjne tomy artykułów poświęconych ziemi wschowskiej, a więc i Lesznu, wydawane przez Stowarzyszenie Ziemi Wschowskiej a potem Stowarzyszenie Czas A.R.T., redagowane przez Pawła Klinta, Martę Małkus oraz Kamilę Szymańską: *Ziemia wschowska w czasach starosty Hieronima Radomickiego* (Wschowa-Leszno 2009), *Kultura funeralna ziemi wschowskiej* (Wschowa 2010), *Kościół imienia Żłóbka Chrystusa (Kripplein Christi) we Wschowie na tle procesu konfesjonalizacji w krajach Europy Środkowej* (Wschowa 2012), *Kultura radości na ziemi wschowskiej. Obraz uroczystości, jubileuszy, wizyt gości, świąt* (Wschowa 2013), *Rycerze – szlachta – ziemianie. Szlachetnie urodzeni na ziemi wschowskiej i pograniczu wielkopolsko-śląskim* (Wschowa-Leszno 2014).

<sup>16</sup> M. Sipayłło, *Potocki Jan Teodoryk h. Pilawa (ok. 1608-1664)*, [w:] *PSB*, t. 28, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1985, s. 28-29.

<sup>17</sup> Inskrypcja epitafijna podaje, że Anna Potocka miała dziewięcioro dzieci. Zob. poniżej.

odgrywał dużą rolę wśród patronów Kościoła reformowanego. Znany jest on także jako tłumacz.

Anna z Leszczyńskich Potocka zmarła w 1653 r. w Łowiczu, przebywając z powodu wojny kozackiej u swego brata, prymasa Andrzeja Leszczyńskiego, co zaświadcza inskrypcja jej epitafium. Jak pisze o Annie w swoim herbarzu Niesiecki „ta wkrótce przed śmiercią swoją, gdy się po domowym ogrodzie przechodzi, znalazła obrączkę rogową czarną, którą podniósłszy z ziemi, widzi że wewnątrz, napisane te słowa: Memento mori, przelekła się na te słowa, i nie darmo: bo jej ta obrączka prędką w kilka dni potem śmierć wywróżyła”<sup>18</sup>.

Ciało jej zostało przetransportowane do Torunia i pochowane w kościele Mariackim. Pomnik powstał z fundacji męża zmarłej Jana Teodoryka Potockiego po 1653 r. [*terminus post quem*], jak informuje jego inskrypcja.

Takich przypadków przewożenia ciała do odległej świątyni o szczególnym znaczeniu można w czasach Anny Potockiej wskazać więcej. Postępowano tak w rodzinach królewskich oraz szlacheckich. Jednym z nich jest historia szlachcica szkockiego Piotra Lermonta, najprawdopodobniej kalwinisty, którego ciało zostało przewiezione w 1624 r. z Warszawy do Mariackiego kościoła w Gdańsku, aby pochować je w zakupionym w tej świątyni grobie. Szwedzki baron, luteranin Zygmunt Guldenstern ze względów wyznaniowych wybrał (1651) na pochówek swej magnackiej rodziny także tę gdańską świątynię.

## 2. Wybór miejsca pochówku

W wieku XVI i XVII Toruń obok Gdańska i Elbląga należał do najbardziej liczących się ośrodków protestantyzmu w Rzeczypospolitej. W okresie rozwijających się działań kontrreformacyjnych ostoją dla protestantów, zamieszkujących południową część Prus Królewskich stał się kościół Mariacki w Toruniu<sup>19</sup>. W latach 1557-1724 był on użytkowany przez luteran. Jego wyjątkowa ranga została już w literaturze opisana i może warto jedynie przypomnieć, że przez długi czas do miasta ściągali wybitni duchowni i myśliciele protestanczy, a parafia luterkańska Najświętszej Panny Marii i jej pastorzy pełnili wiodącą rolę w jego życiu religijnym. Świadczy o tym m.in. ich zaangażowanie i udział w przygotowaniu tzw. ordynacji – ustaw kościelnych regulujących ob-

<sup>18</sup> K. Niesiecki, *Herbarz polski ...* dz. cyt., t. 6, s. 66; A. Semrau, *Die grabdenkmäler der Merienkirche zu Thorn*, „Mitteilungen des Copernicus Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn“, 1892, Heft 7, s. 34-35. (za Niesiecki, t. 6, s. 64-66, t. 7, s. 427 n., s. 449, 466).

<sup>19</sup> P. Birecki, *Wyposażenie wnętrza kościoła mariackiego w Toruniu w okresie reformacji*, [w:] *Dzieje i skarby kościoła Mariackiego w Toruniu*, dz. cyt., s. 275.

licze wyznaniowe protestanckiego Torunia, czy też udział w tzw. *Geistliche Ministerium*, które zastępowało niejako władzę biskupią, a także publikacje religijne pastorów. Świątynia związana była z najważniejszymi wydarzeniami życia religijnego wiernych wyznania luteranckiego, takich jak na przykład Synod generalny w roku 1595, który był ostatnim wspólnym zjazdem ewangelików Korony, Litwy i Prus Królewskich, kiedy to obradowano w istniejącym od 1568 r. Gimnazjum, mieszczącym się w tym czasie w budynkach franciszkańskiego klasztoru sytuowanych przy kościele WNP Marii w Toruniu, a nabożeństwa odbywały się w tymże kościele, podobnie jak w czasie *Colloquium Charitativum* w roku 1645<sup>20</sup>.

Już w roku 1586 rada miejska, mając zwierzchność nad sprawami kościelnymi wyznania ewangelicko-augsburskiego, dopuściła do odprawiania w toruńskim kościele Mariackim oraz św. Jerzego nabożeństw reformowanych<sup>21</sup>. Warto podkreślić, że w latach 80-tych XVI w. rada wydała zakaz głoszenia propagandy antyluteranckiej. Dbano też na ogół o to, aby na pastorów powoływać wielkopolskich braci czeskich, jako przedstawicieli nurtu umiarkowanego. Odtąd zezwalano na pochowanie w nim wiernych wyznania ewangelicko-reformowanego.

Należała do nich nie tylko Anna Potocka, o czym zaświadcza do dziś jej monument, ale także rodziny Lichtfussów<sup>22</sup>, która ufundowała dwie płyty bo-

---

<sup>20</sup> J. Małek, *Kościół Mariacki w Toruniu w okresie protestanckim*, [w:] *Dzieje i skarby kościoła Mariackiego w Toruniu.*, *Materiały z konferencji przygotowanej przez Toruński Oddział Stowarzyszenia Historyków Sztuki przy współpracy Instytutu Zabytkoznawstwa i Konserwatorstwa Uniwersytetu Mikołaja Kopernika (Toruń, 14-16 kwietnia 2005 roku)*, red. nauk. K. Kluczajd, Toruń 2005, s. 250-251; tenże, *Szkice z dziejów Kościoła luteranckiego w Toruniu w okresie nowożytnym*, [w:] *Ewangelicy w Toruniu (XVI-XX w.)*, red. J. Kłaczek, Toruń 2011, s. 38-51. W Toruniu powstał odrębny Konsystorz (*Geistliche Ministerium*) przemianowany w 1605 r. na Urząd Spraw Kościelnych (*Kirchlicheamt*), jak pisze J. Kłaczek (*Wstęp*, [w:] *Ewangelicy w Toruniu*, dz. cyt., s. 7); T. Glemma, *Stosunki kościelne w Toruniu w stuleciu XVI i XVII na tle dziejów kościelnych Prus Królewskich*, Toruń 1934, s. 58-59; K. Maliszewski, *Stosunki religijne w Toruniu w latach 1548-1660*, [w:] *Historia Torunia*, red. M. Biskup, t. 2, cz. 2. *W czasach renesansu, reformacji i wczesnego baroku (1548-1660)*, oprac. S. Cackowski, B. Dybaś, K. Maliszewski, Z. Naworski, S. Salmonowicz, Toruń 1994, s. 257-306.

<sup>21</sup> J. Domaśłowski, J. Jarzewicz, *Kościół Najświętszej Marii Panny w Toruniu*, Toruń 1998, s. 15.

<sup>22</sup> P. Birecki, *Sztuka luterancka na Ziemi Chełmińskiej od drugiej połowy XVI do pierwszej ćwiertki XVIII wieku*, Warszawa 2007, s. 332; J. H. Zerneck, *Thornische Chronica*, Berlin 1727, s. 223.

gato zdobione ośmioma herbami z napisami upamiętniającymi Egidiusza i Fryderyka, oraz rodziny Eskenów<sup>23</sup>. Ich pochówki znane są jedynie z literatury<sup>24</sup>.

Anna z Leszczyńskich Potocka spoczęła w kościele Najświętszej Panny Marii w Toruniu ze względów wyznaniowych oraz prestiżowych.

Wyjątkową rangę nadał kościołowi pochówek luterańskiego wyznania siostry króla Zygmunta III Wazy, Anny (1568-1625), której ciało przewieziono z Brodnicy i pochowano 16 lipca 1636 r. Decyzja króla Władysława IV Wazy o pochowaniu Anny Wazówny w toruńskim kościele Mariackim należy do grupy szczególnych wyborów miejsca wiecznego spoczynku ze względów wyznaniowych. Ten przypadek był spektakularny i być może zainspirował rodzinę Anny Potockiej do złożenia tam i jej ciała. Warto dodać, że przedstawiciele rodu Potockich oraz Leszczyńskich wzięli udział w egzekwiach za Wazównę. W relacji z uroczystości pogrzebowych wydanej w 1636 r. odnotowani zostali: bliżej nieokreślona Potocka oraz Krzysztof Potocki<sup>25</sup>. Według Juliana Ursyna Niemcewicza<sup>26</sup> obecni byli: „Potocka”<sup>27</sup>, podkomorzanka halička, idąca w kondukcje żałobnym wśród szlacheckich pań otaczających wóz z ciałem zmarłej, „Władysław Leszczyński, wojewoda bełzki”<sup>28</sup>, kroczący wśród młodzieńców towarzyszących szlacheckim pannom; „księżnę Ostrogską”<sup>29</sup>, wdowę po wojewodzie wołyńskim prowadził Andrzej Leszczyński,

<sup>23</sup> P. Birecki, *Sztuka luterańska...*, dz. cyt., s. 332; *Memoranda Baumgartiana*, [w:] *Miscellanea źródłowe do historii kultury i sztuki Torunia*, oprac. B. Dybaś, M. Farbiszewski, Wrocław 1989, s. 129.

<sup>24</sup> P. Birecki, *Sztuka luterańska...*, dz. cyt., s. 332.

<sup>25</sup> Zob.: *Relatio de Augustiis Egzequiis Serenissimae Annae Principis Sveciae felicitis memoriae Thorunii Borussorum a.d. XV mens Julii. Ann. M.D.C. XXXVI celebratis*, Thorunii, Apud Franciscum Schnellboltz, s. 4, (Potocia), s. 6 (Christophor Potocius).

<sup>26</sup> J. U. Niemcewicz, *Podróże historyczne po ziemiach polskich od 1811-1828 r.*, Petersburg 1859, *II Podróż do Prus Królewskich 1812*, s. 107-108. Autor powołał się na: CH. G. Friese, *Kirchen Geschichte des Königreichs Polen vom Ursprunge der christlichen Religion in diesem Reiche und der Entstehung der Bischofthümer Posen, Gnesen, Krakau, Breslau...*, t. 2, Breslau 1786, cz. 2, opis pogrzebu, s. 158-164.

<sup>27</sup> Potocka, córka Anny Potockiej i Jana Teodoryka Potockiego (?).

<sup>28</sup> Władysław Leszczyński, podkomorzy brzeski i litewski, syn Rafała Leszczyńskiego (1579-1636).

<sup>29</sup> Osoba niezidentyfikowana (?). Księżna Anna z Kostków Ostrogska (1576-1635), żona księcia Aleksandra Ostrogskiego (1570-1603), wojewody wołyńskiego, już w czasie pochówku Wazówny nie żyła. H. Kowalska, *PSB*, t. 24, Wrocław 1979, s. 478-479 (Anna), s. 480 (Aleksander).

wojewoda belski”<sup>30</sup>, „Katarzynę Ostrorogową<sup>31</sup>, kasztelanową międzyrzecką, prowadził Teodor Potocki<sup>32</sup>, podkomorzy halicki i krajczy brzeski”, „Potocką<sup>33</sup>, podkomorzynę kaliską, prowadził [...] Krzysztof Potocki”<sup>34</sup>. Jest zrozumiałe, że wszyscy oni oddawali hołd księżniczce, a także manifestowali swoją wiarę. Wszyscy oni także byli świadkami charakteru uroczystości oraz zachowali o niej pamięć.

### **3. Organizacja i przebieg ceremonii pogrzebowej w I połowie XVI wieku. Porównanie z pochówkiem Wazówny**

Jak do tej pory nie udało się odnaleźć żadnych dokumentów związanych z organizacją oraz odbyciem ceremonii pogrzebowej Anny z Leszczyńskich Potockiej. Wiadomo, że w czasach życia naszej bohaterki pogrzeby królewskie, a także na ich wzór magnackie i szlacheckie, były niezwykle wystawne. Zmarły był ubierany w stroje grobowe i wystawiany na *lit de parade* (łóżu paradnym; w przypadku króla *bed of state*) w specjalnie przystrojonej sali (*sale parade*, lub *salle funèbre*), w której bliscy i poddani mogli pożegnać się z nim, a ciało oczekiwało na pochówek<sup>35</sup>. Dla przygotowania wspomnianej sali oraz uroczystości pogrzebowych powstawała specjalnie projektowana architektura i dekoracje pogrzebowe. Ich rozmach oraz liczba zaproszonych gości był wyrazem potęgi rodu, z czego nie rezygnowano nawet w przypadku pochówków innowierczych i wobec życzenia zmarłego, aby pogrzeb był skromny i nie rujnował rodziny. Przedstawiciele magnaterii chowano w kościele będącym rodzinnym mauzoleum. Czasem pochówek odbywał się w świątyniach związanych ze zmarłym fundacją. Jeśli pochówek musiał być z różnych względów odłożony na jakiś czas, albo gdy ciało osoby zmarłej musiało być transportowane do

---

<sup>30</sup> Andrzej Leszczyński (1605-1651), syn Rafała Leszczyńskiego herbu Wieniawa (1579-1636). H. Kowalska, *Leszczyński Andrzej h. Wieniawa (1606-1651)*, [w:] *PSB*, t. 17, dz. cyt., s. 103-104.

<sup>31</sup> Katarzyna z Leszczyńskich, córka Rafała Leszczyńskiego h. Wieniawa (1526-1592) z pierwszego małżeństwa, żona Wacława Ostroroga. M. Sipayłło, *Leszczyński Rafał h. Wieniawa (ok. 1526-1592)*, [w:] *PSB*, t. 17, s. 132-135, zwłaszcza s. 134.

<sup>32</sup> Jan Teodoryk Potocki, mąż Anny Potockiej.

<sup>33</sup> Katarzyna Potocka (ok. 1605-1664), żona Jana Piotra Opalińskiego (1600-1665), podkomorzego kaliskiego.

<sup>34</sup> Potocki Krzysztof, działacz kalwiński, brat męża Anny Potockiej. T. Wasilewski, *Potocki Krzysztof h. Pilawa (ok. 1600-1675)*, [w:] *PSB*, t. 28, dz. cyt., s. 85-88.

<sup>35</sup> J.A. Chrościcki, *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974, rozproszone oraz s. 257 n.

odległego miejsca, zabezpieczano je poprzez balsamowanie i tak też musiano postąpić w przypadku naszej bohaterki. Następnie ustalano trasę i organizowano przewóz zwłok. Podczas transportu ciało składano do trumny i przy specjalnej asyście przewożono na wozie przykrytym czarnymi kapami ozdobionymi herbami. Na czas postojów nocnych budowano specjalne namioty<sup>36</sup>, które służyły jako ochrona przy niesprzyjającej pogodzie oraz jako przenośne kaplice, gdyż na trasie odprawiano nabożeństwa. W kościele docelowym budowano okazałe *castrum doloris* (katafalk), na którym w czasie nabożeństwa ustawiano trumnę, oraz dekorowano go żałobnie. Elementy staropolskiej *pompa funebris* mogły zaistnieć także w przypadku pogrzebu Anny z Leszczyńskich Potockiej, jednakże przy obecnym stanie badań brak danych źródłowych nie pozwala na uściślenie charakterystyki tego wydarzenia. Nie udało się także odnaleźć żadnych druków okolicznościowych ani tekstów rękopiśmiennych poświęconych zmarłej<sup>37</sup>. Być może dla jej rodziny egzekwie za Annę Wazównę, których charakter znany był z drukowanej relacji oraz z osobistego w nich udziału, mogły w jakimś stopniu stanowić wzór dla pogrzebu członkini tego magnackiego rodu.

Poznana korespondencja organizatorów pogrzebu Anny Wazówny dowodzi, że to król, Władysław IV nakazał m.in. by doczesne szczątki królowej od bram Nowego Miasta Torunia były przewiezione wozem zaprzężonym w sześć białych koni przez Nowe Miasto i Wielki Rynek (Staromiejski) do kościoła Panny Marii. Trumnę nakrywała srebrna tkanina. W narożnikach znajdowały się korony (wieńce) z kwiatów ozdobione kosztownościami. Pośrodku umieszczono koronę. Stroje protestanckiej młodzieży idącej w kondukcje pogrzebowej, dekoracje pogrzebowe, kapy na konie, herby i obicia tkaniną ścian świątyni były w białym kolorze. Baldachimowi władca nie zalecał budować ani katafalku, lecz w obu przypadkach nie zastosowano się do jego woli. Tego dnia w Toruniu o godzinie 8 rano rozdzwoniły się dzwony świątyni ewangelickich oraz wielkiego dzwonu *Tuba Dei* z kościoła Świętych Janów. Uformowano kondukt żałobny, na którego czele stanęła młodzież Starego i Nowego Miasta wraz z nauczycielami, następnie około 500 znamienitych osób wyznaczonych

<sup>36</sup> W. Kaczorowski, *Pompa funebris pary królewskiej – Zygmunta III Wazy i Konstancji w Krakowie*, [w:] *Wesela, chrzciny i pogrzeby w XVI-XVIII wieku. Kultura życia i śmierci*, red. H. Suchojad, Warszawa 2001, s. 24.

<sup>37</sup> Dziękuję Annie Klugowskiej i śp. Marii Strutyńskiej za sprawdzenie czy druki okolicznościowe związane z pochówkiem Anny Potockiej znajdują się w Zbiorach Specjalnych Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu oraz Krystynie Wyszomirskiej za sprawdzenie tegoż w zbiorach Książnicy Kopernikańskiej w Toruniu.

przez Radę Miejską, muzycy, około 100 miejscowych i przybyłych do Torunia pastorów. Obok wozu z ciałem maszerowało kilku szlachciców a obrzeżenie srebrnego nakrycia niosły 24 młode panny w białych sukniach przystrojonych zielonymi gałązkami rozmarynu. Towarzyszyło im 30 młodzieńców ubranych także na biało. Przed sarkofagiem szli w kondukcje najznamienitsi delegaci<sup>38</sup>.

Opis pogrzebu Anny Wazówny przedstawia wyjątkową uroczystość zorganizowaną dla upamiętnienia członka rodziny królewskiej, w pewnym sensie ówczesnie symbolu protestantyzmu. Okazuje się jednak, że zgodnie ze szczególnie bogatymi i pieczołowicie kultywowanymi tradycjami polskiej *pompa funebris* niezwykle wystawną oprawę mogły mieć też pochówki mniej znamienitych osób, czego dowodem są znane z zachowanego opisu uroczystości ku czci Łukasza III (1533-1573), którego zwłoki sprowadzono z Szamotuł do Kórnika oraz Andrzeja II Górków (1534-1583), które odprawiono 22 grudnia 1584 r. Wojewoda Stanisław Górka nadał rodzinnej uroczystości żałobnej charakter i rangę godną domu książęcego. Uwagę zwraca nie tylko rozmach uroczystości, ale i pewne jej elementy takie jak np. wóz ciągniony przez 6 koni, 24 szlachciców podtrzymujących tkaninę, którą go nakryto, 180 duchownych itp.<sup>39</sup>, które odnaleźć można w opisie egzekwii za Wazównę. W obu wypadkach uroczystości nie respektowały programowej luteranńskiej i kalwińskiej ascezy, która tu ustąpiła wymogom reprezentacji i interesów politycznych, a pogrzeb był okazją do zorganizowania zjazdu znamienitych rodzin innowierczych, szczególnie w 1636 r. Jak było w przypadku pochówku Anny Potockiej nie wiadomo, ale jest prawdopodobne, że starano się, stosownie do możliwości i sytuacji, nawiązywać do wspomnianych wzorów<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> *Relatio de Augustiis Egzequiis*, dz. cyt. Dokładniejszy opis pogrzebu: A. Saar-Kozłowska, *Infantka...*, dz. cyt., s. 71-98 oraz przyp. 63 z s. 87 na s. 166 (podane zostały źródła).

<sup>39</sup> J. Harasimowicz, *Mauzoleum Górków*, dz. cyt., s. 280-282.

<sup>40</sup> P. Birecki, *Od chrzcina do pogrzebu. Życie luteranina w nowożytnym Toruniu*, [w:] *Ewangelicy w Toruniu (XVI-XX w.)*, dz. cyt., s. 157-170. Jan Harasimowicz (*Mors janua vitae. Śląskiem epitafia i nagrobki wieku reformacji*, Wrocław 1992, s. 20 n.) pisze, że po upadku obrzędowości pogrzebowej w pierwszej fazie Reformacji, w drugiej poł. XVI w. zaczęto przywiązywać coraz większe znaczenie do „zacnego i chrześcijańskiego” sposobu pochowania i odprowadzenia zwłok. Zob. też: J.A. Chrościcki, *Pompa funebris*, dz. cyt.; K. Cieślak, *Kościół cmentarzem. Sztuka nagrobna w Gdańsku (XV-XVIII w.)*. „Długie trwanie epitafium”, Gdańsk 1992, s. 86 n.; E. Kizik, *Śmierć w mieście hanzeatyckim w XVI-XVIII wieku. Studium z nowożytnej kultury funeralnej*, Gdańsk 1998, tegoż, *Wesele, kilka chrztów i pogrzebów. Uroczystości rodzinne w mieście hanzeatyckim od XVI do XVIII wieku*, Gdańsk 2001.

#### 4. Pomnik – opis zabytku i jego lokalizacja w Kościele WNPM.

W czasach, gdy świątynia N.P. Marii należała do luteran powstało wiele zabytków sztuki sepulkralnej. W jej posadzce umieszczono 160 płyt kamiennych zdobionych tarczą herbową z koroną, klejnotem i labrami, zaopatrzonych w napisy identyfikujące zmarłego, często także z inwokacją do Boga, wyznaniem wiary lub fragmentem wersetu biblijnego<sup>41</sup>. Do roku 1724, czyli do utraty kościoła – wskutek zamieszek na tle wyznaniowym pomiędzy protestantami a katolikami zwanych tumultem toruńskim – na rzecz wiernych wyznania katolickiego, na ścianach prezbiterium, naw bocznych, a także na filarach zawieszono około 25 epitafiów, 17 chorągwi nagrobnych oraz kilkanaście tablic herbowych i tabliczek inskrypcyjnych. Do dzisiejszego dnia zachowało się kilka epitafiów, które w większości pochodzą właśnie z protestanckiego okresu funkcjonowania kościoła. Ich lokalizacja ulegała zmianie. Obecnie znajdują się w prezbiterium i w nawie południowej. Do dziś zachowały się epitafia rodzin: van der Linde, poświęcone czci ostatnich toruńskich członków rodu, którzy odgrywali wybitną rolę we władzach miasta; Antoniego Stadtländera, chirurga i lekarza miejskiego – zawieszone w prezbiterium; Strobandów usytuowane w nawie południowej, upamiętniające rajcę Chrystiana Strobanda i jego syna Jana, pełniącego funkcję burmistrza, a także ich małżonki; Neisserów przybyłych do miasta z Nysy na Śląsku, rzemieślników trudniących się warzeniem piwa, nienależących do patrycjatu miejskiego, ale z tą warstwą skoliigaconych dzięki majątkowi i związkom małżeńskim; Mochingerów, której członkowie piastowali najwyższe godności w mieście, oraz epitafium Jana Mucka von Muckendorfa, ucznia gimnazjum toruńskiego, syna radcy dworu księcia legnickiego<sup>42</sup>.

Pomniki epitafijne ulegały z biegiem czasu procesowi zniszczenia, a także były demontowane ze względów wyznaniowych, kiedy kościół przejęli bernardyni (1724) i rozpoczęli zmiany w wyposażeniu świątyni (nowy ołtarz główny oraz szereg ołtarzy bocznych). Przenoszono je też na nowe miejsca.

#### Prezentacja zabytku. Porównanie z pomnikiem Wazówny

Pomnik upamiętniający Annę Potocką różni się od większości zabytków sztuki sepulkralnej powstałych w luteranckim okresie historii kościoła Mariackiego w Toruniu swymi rozmiarami oraz okazałą, znacznie bardziej reprezentacyjną formą. W tej kategorii stanowi dzieło wyjątkowe, także ze względu na jego relacje z *monumentum* Anny Wazówny – poprzez analogie formalne, a co za tym

<sup>41</sup> P. Birecki, *Sztuka luterancka*, dz. cyt., s. 314, 316; J. Domasłowski, J. Jarzewicz, *Kościół Najświętszej Marii Panny*, dz. cyt., s. 134-154.

<sup>42</sup> J. Domasłowski, J. Jarzewicz, *Kościół Najświętszej Marii Panny*, dz. cyt., s. 131-151; P. Birecki, *Sztuka luterancka*, dz. cyt., s. 317-335.



idzie – ideowe. (Fot. 2.) i (Fot. 3.)<sup>43</sup> Monument Potockiej został wykonany przy wykorzystaniu elementów architektonicznych świadczących o wysokiej randze osoby upamiętnionej, na co miał zapewne wpływ usytuowany w prezbiterium pomnik grobowy królowej Anny. Podobieństwo dotyczy też wyboru miejsca spoczynku uznanego za godne osoby zmarłej dokonanego przez rodzinę podzieloną wyznaniowo, tak jak w przypadku rodziny królewskiej<sup>44</sup>.

### **Lokalizacja w kościele**

Pomnik upamiętniający Annę z Leszczyńskich Potocką znajduje się w kościele Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii w Toruniu. Monument zajmuje całą ścianę zamykającą czwarte od wschodu przęsło nawy głównej oddzielającą ją od znajdującego się od północy kruzganka (Fot. 4.). Usytuowany jest w ekspozycyjnym miejscu pod prospektem organowym w sąsiedztwie ambony – „świadectwa ducha”, naprzeciwko bocznego południowego wejścia do kościoła. W literaturze pojawiła się informacja, że pochówek Potockiej znajdował się „pod starą zakrystią”<sup>45</sup>. Był zatem usytuowany w bliższej odległości od ulokowanego nieopodal, w północnej części prezbiterium, grobowca królewskiej siostry, co zostało odnotowane w roku 1709, jak podał Artur Semrau w oparciu o źródła historyczne. Inwentarz z lat 1817 i 1821 potwierdza lokalizację zabytku w pobliżu ambony<sup>46</sup>.

### **Opis zabytku**

Pomnik zbudowany został z portalowego obramienia oraz umieszczonej pod jego półkolistą arkadą tablicy inskrypcyjnej, która została tak zakomponowana i jest takiej wielkości, że wypełnia prawie całkowicie podłucze arkady, do

---

<sup>43</sup> Autorem fotografii 3. jest Andrzej Skowroński.

<sup>44</sup> Nie wiadomo czy decyzję podjął małżonek zmarłej, czy rodzina Leszczyńskich lub Potockich.

<sup>45</sup> A. Semrau, *Die Grabdenkmäler...*, dz. cyt., s. 33. Autor scharakteryzował pomnik Anny Potockiej zaraz po grobowcu Wazówny: „Das Denkmall, dessen Gewölbe nach der Revision von 1709 „unter der alten Sakristei“ liegt, nimmt der Raum zwischen der dritten und vierten nördlichen Freipfeiler ein und reicht bis zu Höhe Emporenbrüstung; es ist um Putzbau ausgeführt, in offener Nachahmung der Formen des Grabdenkmals der schwed. Prinzessin“. Autor podaje, że pomnik Potockiej był pomyłkowo zaliczony do dzieł pochodzących z XVIII w. (Johannes Heise, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreussen*, Heft VI und VII, Danzig 1889, s. 289-290).

<sup>46</sup> K. Ciesielska, *Inwentarze kościoła NMP w Toruniu z lat 1678-1821*, „Zapiski Historyczne”, t. 47, 1982, z. 4, s. 217 znajduje się *Inwentarz klasztoru bernardynów w Toruniu według stanu na dzień 28 IV 1817 i 22 X 1821*, a w nim p. b. „An andern Kirchengeräten und Zieraten, p. 2. Ein Epitaphium des Fürsten Leszczinski in Schwarzen Marmor und weissen Alabaster zierlich gearbeitet, ohnweit/ / der Kanzel.“ Pomnik Potockiej został wymieniony na drugim miejscu zaraz po „mauzoleum” Wazówny ze względu na znamienitość rodów Leszczyńskich i Potockich.

kształtu którego dostosowuje się swoją formą. (Fot. 5.) Tablica składa się z dwóch części różnej wielkości, połączonych ze sobą i podtrzymywanych przez uskrzydłone putta. Górna, mniejsza jest owalna (o wymiarach 73x45 cm), dolna znacznie większa prostokątna (o wymiarach 139x194 cm). Górna, lekko wypukła, ułożona horyzontalnie, ujęta została wieńcem laurowym, dołem wspartym na głównej ramie, z umieszczoną u góry na osi główką putta. Ten kartusz podtrzymują, a główną ramę unoszą, dwa nagie uskrzydłone putta ustawione antytetycznie po obu stronach tablicy inskrypcyjnej. Tablica główna, mieszcząca rozbudowaną lacińską inskrypcję (zobacz poniżej), ma kształt wertykalnie ustawionego prostokąta. Otoczona została niezbyt szeroką ramą, z ledwo zaznaczonymi czterema uszakami, dekorowaną ornamentem zbudowanym z powtarzających się, poprzecznie ustawionych niezbyt wypukłych liści akantu. Zewnętrzna listwa ramy jest wąska i pofalowana. Ramę ujmują z obu stron okazałe uszaki zbudowane z ornamentu małżowinowo-chrząstkowego oraz – płasko potraktowanych w górnej partii, a u dołu rozbudowanych przestrzennie – znacznej wielkości wolut<sup>47</sup>, a także z umieszczonych po bokach główek uskrzydłonych putt i znajdujących się ponad nimi motywów waz. U dołu płaskorzeźbioną dekorację ornamentalną zamyka uskrzydłona główka putta otoczona ornamentami<sup>48</sup>.

Elementy zdobnicze tablic inskrypcyjnych epitafium, tak jak i kartusze herbowe oraz motywy figuralne wykonane zostały starannie i prezentują dość wysoki poziom artystyczny, świadczący o dobrym warsztacie odznaczającym się znaczną biegłością, starannością pracy rzeźbiarskiej, a także znajomością innych, współcześnie istniejących zabytków oraz wzorów graficznych ornamentu.

Obramienie architektoniczne, nadające pomnikowi okazałość oraz rangę, ma formę portalu o półkolistej arkadzie. Arkadę ujmują dwie ustawione na cokółkach półkolumny o attyckiej bazie<sup>49</sup>, zwieńczone zwartymi blokowymi kapitelami, zdobionymi z każdej strony motywem trzech, pionowych, wąskich, lancetowato zakończonych elementów, z umieszczonymi ponad nimi wypukłymi, okrągłymi formami<sup>50</sup>. Na narożnikach znajdują się słabo uwypuklone wolutki, silnie zredukowane, zawinięte od dołu w stronę trzonu kapitela<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Stanowią one rodzaj reminiscencji ornamentu zwijanego.

<sup>48</sup> Niegdyś zapewne były one analogiczne jak w uszakach bocznych, przed konserwacją znacznie zniszczone, obecnie rekonstruowane.

<sup>49</sup> Baza jest niezbyt prawidłowo uformowana.

<sup>50</sup> Stanowią one daleko przetworzone ornamenty roślinne (?) lub echo tryglifów z porządku doryckiego wzbogaconych tu o okrągłe formy ponad pionowymi (?).

<sup>51</sup> Stanowią echo wolut stosowanych w porządku korynckim.

Wydzielony abakus [wierzchnia płyta] jest lekko zakłębiony i profilowany<sup>52</sup>. Głowice dźwigają dekorowane rautami oraz kaboszonami elementy odcinków belkowania (jednocześnie architrav i fryz) oraz dość silnie wyprofilowany gzyms wylamany ponad kolumnami, a także ponad zwornikiem. Arkada wydzielona jest szerokim, dość płaskim profilowaniem, spięta wypukłym zwornikiem w kształcie woluty, dekorowanym trzema pionowymi, podłużnymi elementami, analogicznymi do tych zdobiących głowice, lecz zakończonych wypukłymi okrągłymi formami także od dołu. Przyłącza wydzielono wąską listwą, a ich pola wewnętrzne opracowano bonią o szlifowanej powierzchni. Na wysokości nasady łuku arkady, poza kolumnami znajduje się opaska, od wewnątrz wydzielona i dekorowana rautem. Ponad gzymsem umieszczony został przerwany naczólek. Pomędzy jego rozsuniętymi częściami znajduje się niska nastawa o płynnym profilu, na której w wydzielonym ramie z uszakami polu środkowym znajdują się dwa owalne kartusze herbowe (Fot. 6.) otoczone wieńcami (po prawej Jana Teodoryka Potockiego z herbami w polach: Pilawa, Ramułt, Trąby; po lewej Anny z Leszczyńskich Potockiej z herbami: Wieniawa, Doliwa, Korzbok, Grzymała). W narożnikach, pod ćwierćkolistymi lukami naczółka umieszczono ponownie pionowe podłużne motywy zdobnicze, analogiczne jak w formie szczątkowej na kapitelach i pełnej na zworniku<sup>53</sup>. Wklęsło wypukłą górną partię nastawy dekorują po obu stronach tablicy z herbami motywy zwiniętej kuliście wici roślinnej o nieregularnym przebiegu, zakończonej wewnątrz zawoju motywem trzech wydłużonych listków<sup>54</sup>.

Elementy architektoniczne wykonane zostały mniej starannie niż tablica inskrypcyjna i wykazują niższy poziom artystyczny. Proporcjom brak szlachetności. Górna partia wydaje się zbyt niska w stosunku do dolnej, kapitele, znacznie uproszczone, są w dolnej partii węższe od trzonów kolumn, górna profilowana rama obejmująca kartusze herbowe ma nieregularny kształt. Poziom wykonania oraz stopień przetworzenia, czy wręcz zniekształcenia ornamentów i motywów zdobniczych oraz detalu architektonicznego, pozwalają przypuszczać, że wykonanie nastąpiło w jakimś innym warsztacie niż tablica inskrypcyjna. Doszło więc do rozdzielenia realizacji poszczególnych elementów zabytku. Obserwując opisane rozbieżności oraz uchybienia można zastanawiać

---

<sup>52</sup> Abakus przypomina układem poziome listwy architrawu?

<sup>53</sup> W tym miejscu budzą one raczej skojarzenia z motywem dekoracyjnym tryglifu niż z dekoracją roślinną.

<sup>54</sup> Jest to albo dalekie echo przetworzonej palmety albo znanej z zabytków gdańskich kolistej wici roślinnej.

się and tym, czy oba elementy pomnika grobowego Anny z Leszczyńskich Potockiej wyszły w fazie projektu spod tej samej ręki i tylko ostateczna realizacja nadała im tak odmienną jakość. Bardziej prawdopodobne jest jednak to, że pierwotne epitafium inskrypcyjne zostało wzbogacone portalem, być może na skutek wpływu formy pomnika Anny Wazówny, choć przeciwko takiej koncepcji przemawia skala kartuszy herbowych. Być może elementy alabastrowe zamówiono w renomowanym warsztacie kamieniarskim a portal zdecydowano się wykonać na miejscu (?).

### **Odpis legendy epitafijnej**

Inskrypcje<sup>55</sup> w pomniku Anny z Leszczyńskich Potockiej umieszczone zostały w górnym owalu oraz w prostokątnej tablicy. Pierwsza inskrypcja ma charakter sentencjonalny, druga zaś nagrobkowy o biograficznym charakterze. Wykonane zostały minuskułą barokową z elementami majuskuly. Napisy zostały wykute wkłęsło w podłożu. (Fot. 7.)

Napis na owalnej tablicy brzmi następująco: Eheu! Qvondam Nostra fuit!<sup>56</sup>.

Tekst poniższej inskrypcji brzmi:

BONAE ET PERPET(UAE) MEMORIAE SACR(AE) / ANNAE DE LESZNO COMITISSAE<sup>57</sup> / Qvam Illustri Loco / Patre nimir(um) VENCE-

<sup>55</sup> D. Krakowiecka-Górecka, *Toruńskie inskrypcje do końca XVIII wieku*, cz. 2 [katalog], „Rocznik Toruński”, XIX, 1990, s. 295-297. Inskrypcję cytuję także A. Semrau, *Die Grabdenkmäler...*, dz. cyt., s. 33-34.

<sup>56</sup> Ach! Niegdyś była naszą. Cała inskrypcja w tłumaczeniu Wiesława Mincera i Marty Czyżak, którym dziękuję.

<sup>57</sup> Zacznej i wiecznej pamięci świętej / hrabiny Anny z Leszczyńskich, / którą znakomici / ojciec mianowicie Wacław kanclerz wielki koronny, / starosta generalny Wielkopolski, / poznański i kaliski / matka Anna hrabina z Rozdrażewskich z kasztelani / poznańskiej etc. / roku zbawienia 1615, dnia 24 XII / szczęśliwie zrodzili / Brata Andrzeja wcześniej kanclerza wielkiego koronnego, wówczas / arcybiskupa gnieźnieńskiego, / legata urodzonego, Prymasa i księcia Królestwa Polskiego etc. / krwią i godnościami znakomitą / Jan Teodoryk podkomorzy halicki, / syn Andrzeja Potockiego podkomorzego kamienieckiego / i Katarzyny Buczackiej z książąt Radziwiłłów, / brat Stanisława wojewody kijowskiego, hetmana wielkiego koronnego, / starosty krasnostawskiego etc. / i Krzysztofa podstolego Wielkiego Księstwa Litewskiego / i starosty chełmskiego, / miał przez 20 lat żonę tkliwie upragnioną, / najśladszą towarzyszkę małżeństwa! / Płodną matkę 9 dzieci, wśród nich: / Krzysztofa Sędziwoja, / Bogusława, Zofii, / Anny, Heleny wówczas bogobojną widział radosny. / Wszyscy podziwiali mającą z rozkoszy żadnej prócz pobożności, / niezwyknięzoną stałość wiarą w Boga i religijnością / wszelką zgodę w miłości małżonka / najwyższą mądrość w rzeczach niejasnych / odwagę, ducha rodu w losach tak pomyślnych jak przeciwnych. /

SLAO Supr(emo) Reg(ni) Pol(oniae) Cancellarioio, per Pol(oniam) Majorem / Generali Posnaniens(i) Kaliszien(s) Capitaneo et c(etera) / Matre ANNA Comitissa de Rozrazow Castellani / de Posnaniensi et c(etera) / ANNO AERAE SALUTARIS M.DC. XV. DIE 24 MENS(IS) DEC(EMBRIS) / Feliciter editam / Fratris ANDREAE Cancellarii prius Supr(emi) tunc Archiepisc(opi) Gnesnen(sis) / Legati Nati Regni Pol(oniae) Primatis Primiq(ve) Principis et c(etera) / Sangvine et Dignitatibus Splendidam / IOHANNES THEODORICUS SUCCAMERARIVS HALICIENSIS et c(etera) ANDREAE DE POTOK POTOCKI, Castellani Camenecen(sis) / ET CARHARINAE BUCZACKA Sangvine Ducis Radzivilios contingentis Filius / STANISLAI Palatini Kiiovien(sis) Exercit Regni Supr(emi) Ducis Capitaneus Krasnostavien(sis) et c(etera) ET CHRISTOPHORI Mag(ni) Duc(atus) Lit(huaniae) Supr(emi) Dapiferi et Capit(anci) Chelmensis et c(etera) Frater / UXOREM TENERRIME DESIDERATAM / Thalami per ANNOS XX Sociam longe suavissimam Eheu! habuit! Faecundam Liberos IX. MATREM in his CHRISTOPH(ORI) SENDZIVOI, / BOGUSLAI, SOPHIAE, ANNAE, HELENAE tunc Superstitum, laetus vidit / In deliciis nullas delicias praeter Pietatem / Fide in DEUM et Religione invictam Constantiam / Coniugii Amore omnem Concordiam / Rebus ambiguis summam Prudentiam / Animum Sanguini et Fortunae qvā prosperae qvā adversae Parem / Habentem Omnes admirati sunt: / Illi Anno M. DC. LIII. IV.MAJ Loviti / in Arce Archiepisc(opati) vivis exemtae / Calamitate Belli Scythico Cosacici ex solo proprio in Urbis hujus Amicum Sinum translatae, / tanquam Exilij comiti/ Cum lacrimis et luctus perpetuitate / MOESTISSIMUS MARTIUS / H(OC) M(ONUMENTUM) P(OSUIT) / Societatem Tumuli, postquam Thalami Mors supit, expetens expectans / Vale dilecta Uxor! iterum at(qve) aeternum Vale! / Quae exemplum magnarium virtutum Omnibus: / Acerbum Tui desiderium Marito reliquisti.<sup>58</sup>

### **Forma gloryfikacji osoby zmarłej**

W konstrukcji architektonicznej pomnika Anny z Leszczyńskich Potockiej zastosowano kolumny, będące silnie przetworzoną wersją korynckich,

---

Jej, 4 V roku 1653 w Łowiczu na zamku Arcybiskupim, / wyrwanej spośród żywych / nie szczęściem wojny kozackiej / z własnych [włości] na przyjazne łono tego miasta / przeniesionej jako towarzysze wygnania / z łzami i wieczną żałobą / pogrążony w bólu małżonek / wystawił ten pomnik / oczekując mogiły, gdy małżeństwo przerwała śmierć. / Żegnaj ukochana żono! Znowu i na wieczność żegnaj! / Która pozostawiłaś wszystkim przykład wielkich cnót, / a małżonkowi twojemu gorzką tęsknotę.

<sup>58</sup> *Continuirte Nachricht von dem vornehmsten Epitaphiis in der St. Marienkirche zu Thorn*, „Continuirtes Gelehrtes Preussen“, 1725, Nr 3, s. 149-151; A. Semrau, *Die grabdenkmäler...*, dz. cyt., s. 33-35; J.E. Wernicke, *Die Kirchen der Stadt Thorn und ihres Gebietes 1836*, Archiwum Państwowe w Toruniu, II Księgi i Akta, sygn. X 25, s. 287-288; J.H. Zernecke, *Thornische Chronica*, dz. cyt., s. 330-331.

oraz ujęty nimi łuk półkolisty, tworzące formę portalu wykorzystującego motyw łuku triumfalnego. Zarówno użycie tych elementów oraz umieszczenie tablicy inskrypcyjnej pod łukiem arkady świadczy o chęci podkreślenia poprzez formy architektoniczne rangi upamiętnionej osoby. W czasach powstania monumentu już samo wprowadzenie kolumn było oznaką wywyższenia, a szczególnie zastosowanie porządku korynckiego przynależnego władcom, traktowanego w literaturze teoretycznej jako triumfalny, z uwagi na to, że obok kompozytowego był on używany w rzymskich łukach triumfalnych. Z triumfalnym, pomnikowym charakterem kolumny łączyło się też przekonanie o tym, że porządek koryncki łączy się z pojęciem cnoty. Kolumna ma więc znaczenie nie tylko architektoniczne. Jest ona formą wyższości oraz największym symbolem godności, jaki zna ludzka sztuka budowlana<sup>59</sup>.

Zapewne z uwagi na kalwińskie wyznanie Anny z Leszczyńskich Potockiej pomnik pozbawiony jest dekoracji figuralnej w postaci rzeźbiarskiego portretu zmarłej, ale w symbolicznym sensie jej wizerunek zastępuje napis epitafijny ujęty w dekoracyjny kartusz i wyeksponowany pod arkadą. Gdyby pod łukiem znalazła się osoba, to świadczyłoby to o jej szczególnym wyróżnieniu, wywyższeniu. Tu eksponowana jest charakterystyka postaci.

Zastosowanie w zabytku sztuki sepulkralnej formy portalu ma określone znaczenie. Portal jest znanym symbolem granicy pomiędzy światem żywych a światem zmarłych<sup>60</sup>. Oznacza on, że granicę tę osoba upamiętniona już przekroczyła. Łukowi mogą towarzyszyć także inne symbole podkreślające przekroczenie granicy, takie jak np. kotary, których istnienia w zabytku nie zauważono ani na starych zdjęciach, ani w trakcie konserwacji, a które w pomniejszonej formie zastosowano w pomniku grobowym Wazówny w partii przyłuczcy.

Sepulkralny charakter zabytku wyrażała nie tylko legenda epitafijna oraz formy architektoniczne, ale także zastosowany w obramieniu tablicy inskrypcyjnej ornament małżowinowo-chrzastkowy symbolizujący *vanitas* – marność i przemijanie<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> L.B. Alberti, *De re aedificatoria libri decem*, ks. VI, rozdz. 13, *De columnis...*; E. Forssman, *Säule und Ornament*, Stockholm 1956, s. 32-35; K. Cieślak, *Kościół cmentarzem...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>60</sup> J. Białostocki, *Drzwi śmierci. Antyczny symbol grobowy i jego tradycja*, [w:] tegoż, *Symbole i obrazy w świecie sztuki*, Warszawa 1982, s. 158-186; J. Samek, *Porta angusta i nagrobki portalowe w Polsce (zapoznana symbolika wejścia w sztuce)*, „Foliae Historiae Atrium”, 16/1980, s. 141-159.

<sup>61</sup> K. Cieślak, *Kościół cmentarzem*, dz. cyt., s. 77 oraz przyp. 212 na tej stronie.

Takie elementy *monumentum* Potockiej jak forma portalu kolumnowego, w porządku nawiązującym do korynckiego, arkada o pełnym łuku ze zwornikiem, kolumny stojące na cokółkach, dźwigające odcinki belkowania oraz gzyms nad partią środkową, kształt ich bazy, listwa u nasady łuku arkady przechodząca poza kolumnę, rozsunięty naczólek i znajdująca się pomiędzy jego połówkami tablica z uszakami mieszcząca kartusze herbowe, oraz zastosowanie czarno-białego ze złoceniami zestawienia barwnego wskazują na świadome nawiązanie do formy pomnika grobowego Wazówny. Na analogie obu zabytków zwrócono już uwagę w literaturze przedmiotu<sup>62</sup>, ale nigdy zagadnienie to nie zostało precyzyjniej zinterpretowane.

### **Typ pomnika nagrobnego**

Epitafium, zgodnie z definicją zaproponowaną przez Katarzynę Cieślak<sup>63</sup>, to obiekt sztuki kościelnej powstały w związku z czyjąś śmiercią, nieochraniający jednak miejsca spoczynku zmarłego, ani niefunkcjonujący w czasie ceremonii pogrzebowej. Epitafium nie spełnia więc funkcji praktycznych jak nagrobek lub płyta nagrobna. Wspomniana autorka ze względu na elementy występujące w epitafium wyróżnia jego trzy gatunki. Są to epitafia obrazowe, pomniki epitafijne oraz epitafia inskrypcyjne.

W epitafiach obrazowych występowały trzy elementy składowe: przedstawienie religijne bądź alegoryczne, portret zmarłego oraz napis informujący o jego śmierci i właśnie ten ostatni element konstituował epitafium. Był w nim więc obraz dewocyjny połączony z wyobrażeniem osoby zmarłego jako adoranta, a stosowny napis przedstawiał go jako oczekującego od widza modlitwy, czyli wstawiennictwa u Boga. Epitafium obrazowe ukazywało przyszłość w sensie eschatologicznym i „podporządkowywało wyobrażenie zmarłego rzeczywistości niebiańskiej”<sup>64</sup>. Było ono pobożną fundacją dla zaskarżenia sobie łaski u Boga lub dla upowszechnienia słowa Bożego. Renesansowy kult wybitnych osobistości spowodował rozwój funkcji kommemoratywnej epitafium

---

<sup>62</sup> J.H. Zernecke *Thornische Chronica*, dz. cyt., s. 330; A. Semrau, *Die grabdenkmäler...*, dz. cyt., s. 33; R. Heuer, R. Jacobi, A. Semrau, Voight, *Führer durch Thorn und Seine Umgebung*, Thorn 1917, s. 50; N. Pajzderski, *Monografia i przewodnik ilustrowany po Toruniu*, Toruń 1924, s. 50; B. Makowski, *Sztuka na Pomorzu – Jej dzieje i zabytki*, Toruń 1932, s. 161; R. Trenkler, *Kościół pamiątek ewangelickich*, „Strażnica Ewangeliczna“, R. 4, 1949, nr 23, s. 7; A. Saar-Kozłowska, *Geneza fundacji pomnika grobowego Anny Wazówny w kościele NP. Marii w Toruniu*, [w:] *Sztuka Torunia i Ziemi Chełmińskiej 1233-1815*, red. J. Poklewski, Warszawa-Poznań-Toruń 1986, s. 178; D. Krakowiecka-Górecka, *Toruńskie inskrypcje*, dz. cyt., s. 295-297; P. Birecki, *Sztuka luterańska*, dz. cyt., s. 332.

<sup>63</sup> K. Cieślak, *Kościół cmentarzem*, dz. cyt., s. 11.

<sup>64</sup> Tamże, s. 23.

obrazowego. Wyrażało się to w rozroście inskrypcji, dążeniu do usamodzielniania się portretu a także uzależnieniem programu epitafium od biografii zmarłego. Powstały gatunki epitafium, w których zrezygnowano z religijnego przedstawienia. Był to pomnik epitafijny złożony z portretu (w popiersiu) i inskrypcji oraz epitafium inskrypcyjne ograniczone tylko do napisu. Realizacje te posługiwały się rozbudowanym językiem symboli oraz inskrypcjami, często bardzo obszernymi. Informowały one o biografii zmarłego oraz zawierały pewne przesłanki dydaktyczno-moralizatorskie. Podsuwały pozytywne wzorce osobowe oraz wzbudzały refleksje o charakterze wanitatywnym. W epitafium inskrypcyjnym upamiętnienie osoby zmarłej dokonywało się wyłącznie w sferze słownej, co mogło być kwestią stosownego wyboru, np. dla humanisty<sup>65</sup>, lub też wynikać z przyczyn wyznaniowych, jak było zapewne w przypadku *monumentum* Anny Potockiej. Pomnik epitafijny oraz epitafium inskrypcyjne miało upamiętniać poprzez zastosowanie portretu, herbu oraz napisu. Z tych trzech elementów w pomniku Potockiej zastosowano dwa ostatnie.

Monument Anny Potockiej zaliczyć można do kategorii epitafiów (jest oddalony od miejsca złożenia ciała) inskrypcyjnych, ale skojarzonych dodatkowo z formą okazalego portalu. Gerhard Evers<sup>66</sup> pisze, że pod lukami, które są obok kolumn oznaką dostojności i władzy, zawsze znajdowały się postacie ludzkie – bogowie, bohaterzy, święci. Łuk nad postacią czy też pismem jest więc świętym znakiem podnoszącym rangę osoby, władzy, słów tekstu<sup>67</sup>. W I w. Pliniusz Starszy napisał, że zastosowanie kolumn przy posągach miało oznaczać wywyższenie nad innych ludzi i to samo znaczyły też luki<sup>68</sup>. Ta symbolika przetrwała w czasach nowożytnych w pomnikach i portretach, także w nagrobkach.

W pomniku Anny Potockiej funkcja upamiętniania została połączona z funkcją gloryfikacji, jaką wyrażał portal, jako drzwi – motyw symbolicznego przejścia do innej rzeczywistości, jako łuk triumfalny – element wywyższenia. Jego arkada była elementem gloryfikacji a kolumny spełniały podobne funkcje. Dodatkowo jeszcze uświetnienie następowało poprzez zbliżenie do królewskiego wzoru i wpisanie się w budowaną od dziesięcioleci tradycję pogrzebową toruńskiego kościoła.

---

<sup>65</sup> Tamże, s. 24-25.

<sup>66</sup> H.G. Evers, *Tod, macht und raum als Bereiche der Architektur*, München 1970, s. 104-105.

<sup>67</sup> *Ehrenbogen, Triumphator*, [w:] *Reallexicon zur Deutschen Kunstgeschichte*, Bd. 4, Stuttgart 1958, szp. 1443-1485.

<sup>68</sup> Pliniusz Starszy, *Historia Naturalna*, [w:] *Myśliciele, kronikarze i artyści o sztuce od starożytności do 1500*, wybrał i oprac. J. Białostocki, wyd. 2, popr., Warszawa 1988, s. 137.



W omawianym zabytku, tak jak i w innych epitafiach inskrypcyjnych, istotna była rola herbu. W pojęciu ówczesnych ludzi zastępował on swego właściciela, wyrażał rangę upamiętnionej osoby, oddziaływał swą wspianością na widza. W *monumentum* Potockiej herby znajdują się ponad wywodzącym jej świetną genealogię napisem i stanowią istotny element identyfikacji. Po prawej stronie przedstawiono genealogię mężczyzny (4 herby a wśród nich Pilawa określający męża Anny, Jana Teodora Potockiego – w polu błękitnym półtrzcicia krzyż srebrny, w klejnocie pięć strusich piór), po lewej zaś kobiety (4 herby a wśród nich Wieniawa Anny z Leszczyńskich – w złotym polu głowa żubra ze złotym kołem w nozdrzach, a w klejnocie połowicznie ukazany złożony lew z mieczem). W literaturze przedmiotu monument Anny Potockiej zyskał miano „epitafium” lub też „pomnika upamiętniającego”<sup>69</sup> albo „zabytku upamiętniającego osobę wysokiego rodu”<sup>70</sup>. Te specyficzne określenia świadczą, że dzieło to ma nietypowy charakter, wynikający z ambicji wzorowania się na fundacji królewskiej, oraz z braku przedstawień figuratywnych spowodowanego kalwińskim wyznaniem zmarłej. Oprócz analogii z pomnikiem Wazówny można znaleźć podobieństwa z formą kaplicy grobowej Guldensternów – magnackiej rodziny szwedzkiej osiadłej w Polsce – znajdującej się w kościele Mariackim w Gdańsku (około 1651). Epitafium inskrypcyjne rodu zakomponowane zostało i oglądane było pod łukiem arkady, którą otwierała się kaplica do wnętrza świątyni. Tę formę upamiętnienia o znacznych ambicjach reprezentacji potęgi i znaczenia rodu Katarzyna Cieślak uznała za odpowiednik kaplic rodowych budowanych przez katolicką szlachtę. Pisała, że „chęć spoczynania po śmierci wśród współwyznawców była silniejsza niż świadomość barier stanowych dzielących [barona Zygmunta Guldensterna] od mieszczan gdańskich”<sup>71</sup>.

Pomnik upamiętniający Annę Potocką ma charakter „mieszany” i stąd trudności w określeniu jego typu. Stanowi połączenie epitafium inskrypcyjnego z formą portalu. Jest niewątpliwie realizacją wyjątkową, jednakże łączenie różnych elementów w sztuce sepulkralnej zaobserwowano już wcześniej. W rzeźbie XVI i pierwszej połowie XVII w. stosowano wiele form „mieszanych”. Na zjawisko oddziaływania epitafiów na różne odmiany rzeźbionych nagrobków wskazał Jan Harasimowicz<sup>72</sup>. Wymienił on formy epitafium-na-

---

<sup>69</sup> J. Domasłowski, J. Jarzewicz, *Kościół Najświętszej Marii Panny*, dz. cyt., s. 144.

<sup>70</sup> P. Birecki, *Sztuka luterańska*, dz. cyt., s. 332.

<sup>71</sup> K. Cieślak, *Kościół cmentarzem*, dz. cyt., s. 65, il. 41 a.

<sup>72</sup> J. Harasimowicz, *Mors janua vitae*, dz. cyt., s. 57-58, przyp. 122 na s. 58, s. 72 n.

grobka portretowego, epitafium-nagrobka z postacią stojącą, epitafium-nagrobka z postacią klęczącą i epitafium-nagrobka heraldyczno-inskrypcyjnego. Zdaniem badacza pomniki nagrobne *sensu stricto* można identyfikować tylko na podstawie brzmienia inskrypcji kommemoratywnych, a istotną kwestią jest fakt związku z miejscem pochówku, który w epitafium z zasady nie musiał występować i w przypadku monumentum Anny z Leszczyńskich Potockiej nie wystąpił. Harasimowicz pisze, że już na przełomie XV i XVI w. różnica między figuralnymi nagrobkami przyściennymi, czasem też zwanymi „epitafiami”, a właściwymi epitafiami zaczynała się zacierać. W konsekwencji tego procesu epitafia zaczęły w większym stopniu stawać się „pomnikami”, ponieważ funkcja upamiętniania wysuwała się na plan pierwszy. Z kolei nagrobki zaczęły przybierać formy zbliżone do epitafiów. Badacz podkreśla też, że wydawane od połowy XVI w. wzorniki graficzne Cornelisa Florisa czy też Jana Vredemana de Vriesa nie wprowadzały rozróżnień między epitafiami (brak związku z miejscem pochówku) i nagrobkami (ochraniają grób)<sup>73</sup>.

Wśród zabytków Mariackiego kościoła w Toruniu występują różne typy epitafiów: obrazowe (z inskrypcją zdominowaną przez scenę religijną i obramienie) – rodziny van der Lindów, Neisserów, Mochingerów, Antoniego Stadtländera, oraz inskrypcyjne – Strobandów i Mucka von Muckendorf. Wszystkie one są jednak samodzielnymi dziełami zawieszonymi ponad posadzką kościoła zamkniętymi architektonicznymi ramami, w obrębie których zawiera się cały program wyrażany obrazem bądź tekstem i plastyką figuralną o charakterze aretologicznym. Taki dodatkowy element, niesłychanie nośny pod względem formalnym i treściowym, jakim w przypadku pomnika Potockiej jest portal, nie występuje w kościele N.P. Marii w Toruniu poza fundacją królewską rodziny Wazów.

## ANEKS

### Opis stanu zabytku przed i po konserwacji oraz materiał, z którego go wykonano

Zabytek wykonany został z kilku rodzajów materiałów – z wapienia dębnickiego (tablice inskrypcyjne)<sup>74</sup> i alabastru (obramienia tablic i kartusze herbowe), sztucznego kamienia (architektoniczne obramienie), zaprawy wapiennej

<sup>73</sup> Tamże, s. 57. Przykładem jest nagrobek zm. w 1566 r. Krzysztofa von Zedlitz (Kromolin k. Głogowa), który nie jest epitafium, ze względu na słowa inskrypcji: „Hier ruhet ...”.

<sup>74</sup> Jest to czarny wapień zbity przypominający cechami makroskopowymi wapień dębnicki. Przed rozpoczęciem prac wykonano *Dokumentację konserwatorską prac badawczych i za-*

barwionej w masie (tzn. w całości) i opracowanej powierzchniowo, imitującej czarny marmur i alabaster. Ścianę zamykającą arkadę i stanowiącą tło dla epitafium wymurowano z cegły, a obecnie pokryto czerwienią żelazową na wapiennej zaprawie jako efekt rekonstrukcji polichromii<sup>75</sup>.

Monument jest po konserwacji przeprowadzonej w 2009 r. Wcześniej zabytek poddawany był już działaniom naprawczym, ale nie zachowały się żadne dokumentacje wykonanych prac. Na skutek nieprofesjonalnego przeprowadzenia tych zabiegów „całkowicie zmienione zostały walory plastyczne i estetyczne”<sup>76</sup> obiektu. Przed konserwacją kolorystyka zabytku sprowadzała się do poszarzałej czerni z białawymi nalotami w przypadku elementów architektonicznych oraz – powstałej głównie w skutek nawarstwienia się zanieczyszczeń – brązowej barwy detalu architektonicznego, elementów dekoracyjnych oraz ornamentu, a także wciąż nieźle widocznych złoceń podkreślających kształty elementów konstrukcji architektonicznej (łuki) oraz elementów dekoracyjnych (np. zwieńczenia, przyłuczy, zwornika, kapiteli, odcinków architrawy i fryzu). Widoczne były one także na skrzydłach i włosach putt. Na ustach, policzkach (rumieńce), oczach (kontury, źrenice), brwiach oraz palcach dłoni i nóg, kostkach stóp, kolanach, pępkach oraz piersiach<sup>77</sup>, zachowały się resztki polichromii, co dało podstawę do podjęcia rekonstrukcji ich malarzkiego opracowania.

Pomnik Potockiej w kwestii materiału nawiązywał do realizacji wykonanych z modnego w XVII w. czarnego marmuru (konstrukcja architektoniczna) oraz marmurów białych lub różowych, a także białego alabastru (rzeźba figuralna, detal architektoniczny, dekoracje), w której to konwencji wykonany zo-

---

*bezpieczających prac konserwatorskich pomnika epitafijnego Anny z Leszczyńskich Potockiej z kościoła P. W. Wniebowzięcia NMP w Toruniu* autorstwa E. Rogozińskiej, Toruń 2008. Konserwację obramień architektonicznych i tablicy inskrypcyjnej wykonano pod kierunkiem K. Polak, polichromowane tło – J. Szumińskiego. Zob. *Dokumentacja prac konserwatorskich i restauratorskich. Pomnik epitafijny Anny z Leszczyńskich Potockiej z kościoła P.W. Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii w Toruniu*. Autorstwo prac konserwatorskich i restauratorskich oraz dokumentacji: K. Polak i P. Maćko, Toruń 2009 (Biuro Miejskiego Konserwatora Zabytków w Toruniu). Autorom dokumentacji dziękuję za jej udostępnienie.

<sup>75</sup> Tamże, s. 22.

<sup>76</sup> Tamże, s. 3, 12, 13.

<sup>77</sup> Tamże, s. 10-11. Jako wtórne określono złoceń oraz warstwa polichromii obramienia w kolorze czarnym, wykonanego z zaprawy wapiennej barwionej w masie na kolor ciemnoszary.

stał w toruńskiej świątyni również nagrobek królewski. W *monumentum* Potockiej dodatkową kolorystykę zastosowano pierwotnie w partii ściany zamykającej luk arkady, o czym świadczyły barwy przebijające spod polichromii.

Jak informuje dokumentacja konserwatorska zakres przeprowadzonych prac, które przywróciły świetność zabytkowi obejmował następujące czynności: „usunięcie przemaalowań z obramienia portalowego i tła, podklejenie spękań i wypełnienie szczelin w sztucznym kamieniu, usunięcie nawarstwień brudu i pokostu z powierzchni alabastru, oczyszczenie powierzchni elementów kamiennych, uzupełnienie ubytków alabastru i marmuru, uzupełnienie ubytków obramienia portalowego i tła, wypolerowanie powierzchni alabastru i marmuru, uzupełnienie i odtworzenie złoceń wraz z podłożem, odtworzenie powłoki dekoracyjnej na obramieniu architektonicznym wraz z zawoskowaniem, uzupełnienie ubytków warstwy malarskiej tła wraz z zabezpieczeniem”<sup>78</sup>.

### **Summary: The monument to Anna Potocka née Leszczyńska in the Saint Mary's Assumption Church in Toruń**

Regarding its size, references to the royal headstone of Anna Vasa of Sweden and the person's rank, the monument to Anna Potocka née Leszczyńska (1615-1653) is one of the greatest sepulchral artworks in the Saint Mary's Church in Toruń. It was created after 1653 and funded by the deceased's husband, Jan Teodor Potocki. Potocka descended from a religiously diverse family. Her father converted to Catholicism. Potocka was raised in her mother's faith and was considered a zealous Calvinist. Her family held great offices in *Republica Poloniae* both in catholic and protestant communities. Her grandfather Rafał Leszczyński (ca. 1526-1593) was one of the most active supporters of the Reformation. Her father's nephew Rafał Leszczyński (1597-1636) was a leader of Protestants called “a Calvinist pope in Poland”.

Potocka deceased in Łowicz; however, her body was buried in Toruń due to her faith and the rank of the church, which was used by the Lutherans in the years 1557-1724 and during the Counter-Reformation it was a refuge to Protestants living in the southern part of Royal Prussia. In 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century, Toruń, along with Gdańsk and Elbląg, was one of the most prestigious centres of Protestantism in Poland. It is probable that the heroine's funeral ceremonies were modelled on the Anna Vasa's funeral (1636) at which both Potocki and Leszczyński families were present.

---

<sup>78</sup> Tamże, s. 3-4. Zmiany, jakie nastąpiły w wyglądzie zabytku w wyniku ostatniej konserwacji to: brak złoceń na detalach obramienia architektonicznego oraz wyeksponowanie jasnych elementów, polichromia karnacji putt, jednolite tło płyt epitafijnych.

The monument to Potocka is located at the wall closing the fourth yoke of the nave, counting from the East. It consists of a portal frame with Leszczyński and Potocki's family coats of arms. Under its semi-circular arcade, there is an inscription board with the family's genealogy, Potocka's characteristics and the name of the founder.

The Potocka's monument fits into the category of inscription epitaphs associated with the portal. It integrates two functions: commemoration and glorification. The latter is expressed by the portal as a door: a motive of symbolic passage into another reality, or as a triumphal arch, an element of exaltation, similarly to the arcade and columns.

The monument was made of limestone of Dębnik and alabaster, artificial stone, lime mortar imitating the black marble and alabaster. In 2009, it was restored back to its former splendour. No documentation of the former repair works have been preserved. As a result of unprofessional restoration, the object's plastic and aesthetical qualities changed entirely. Before the recent restoration, gold plating and fragments of polychromy were visible, which provided the basis for their reconstruction.

**Keywords:** Anna Potocka Leszczyńska, protestants in Poland, Calvinism, Saint Mary's Assumption Church in Toruń, Polish sepulchral art, inscription epitaphs, symbolic architecture, baroque *pompa funebris* / baroque funerals in Poland

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

Joanna M. Arszyńska

## Zachowane nowożytne<sup>1</sup> wyposażenie ewangelickich kościołów Diecezji Mazurskiej

W powszechnym przekonaniu wnętrza ewangelickich kościołów są puste, pozbawione dekoracji i – w subiektywnej ocenie odbiorców przyzwyczajonych do barwnych, przepelnionych dziełami sztuki i najrozmaitszymi dewocjonaliami wewnątrz większości kościołów innych wyznań – „zimne i nieprzyjazne”. Opinia ta bierze się w dużej mierze z faktu, że większość osób, które ją podzielają (o ile w ogóle widziała wnętrza ewangelickiej świątyni...) miała kontakt jedynie z kościołami na terenach rdzennie polskich i tradycyjnie katolickich, gdzie ewangelicy w większej masie pojawili się dopiero po zaborach, zwłaszcza na terenie zaboru pruskiego. Był to zaś okres, kiedy faktycznie, po unii Kościołów kalwińskiego i luterńskiego przeprowadzonej w Prusach w 1817 r.<sup>2</sup>, wyposażenie kościołów ewangelickich znacząco uproszczono.

Tymczasem na terenie Diecezji Mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (Luterńskiego) w Polsce większość kościołów powstała znacznie wcześniej, często jeszcze przed Reformacją, która na tym obszarze rozpoczęła się oficjalnie w roku 1525. Miało to bezpośredni związek z sekularyzacją pruskiej gałęzi zakonu krzyżackiego i utworzeniem w miejsce Państwa Zakonnego świeckiego księstwa – Prus Książęcych pod rządami ostatniego Wielkiego Mistrza zakonu w Prusach, Albrechta von Hohenzollern-Ansbach, który przyjął

---

<sup>1</sup> W niektórych kościołach diecezji mazurskiej (Olsztyn, Ostróda, Giżycko, Mikołajki, Rańsk, ...) zachowało się także interesujące wyposażenie XIX-wieczne i późniejsze, jednak w opracowaniu uwagę skoncentrowano głównie na wyposażeniu z okresu XVII-XVIII w., ze względu na jego szczególnie bogate zdobnictwo i zawartość treściową.

<sup>2</sup> J. Mańtek, *Życie religijne na Mazurach w czasach nowożytnych* [w:] E. Kruk (red.) *Ewangelicy na Warmii i Mazurach*, Olsztyn 2001, s. 9 - 22, s. 20; G. Jasiński, *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku (1817 – 1914)*, Olsztyn 2003, s. 17.

luteranizm i jako Książę w Prusach został lennikiem króla polskiego<sup>3</sup>. Prusy Książęce były pierwszym w historii państwem luteraniskim<sup>4</sup>.

Początkowo nie budowano nowych kościołów – zbyt wielki wysiłek finansowy wiązał się z zapewnieniem wystarczającej liczby duchownych i z bieżącym utrzymaniem oraz remontami istniejących już świątyń<sup>5</sup>, w których używano sprzętów z czasów przedreformacyjnych – co zresztą było zgodne z zamierzeniem księcia Albrechta i autorów pierwszych agend kościelnych, by nowe zasady religijne wprowadzać stopniowo, unikając zaniepokojenia i zniechęcenia wiernych<sup>6</sup>. Nowe wyposażenie wprowadzano stopniowo, często tworząc je z wykorzystaniem fragmentów gotyckich retabulów ołtarzowych. Zresztą niejedyn gotycki ołtarz dotrwał nawet w całości do naszych czasów, pomimo wymowy pozornie sprzecznej z teologią luteraniską (Rychnowo, Lwowiec, Cichy).

Sprzęty zbędne, bądź zużyte, wycofywano stopniowo i zamieniano na nowe<sup>7</sup>, które zaczęły pojawiać się dopiero z początkiem XVII w. Tak więc kościoły luteraniskie – zarówno te o rodowodzie przedreformacyjnym jak i te wybudowane później, w XVII i XVIII w. zyskały wyposażenie o wyraźnie już sprecyzowanym charakterze konfesyjnym i o cechach stylowych właściwych dla tego czasu, a więc manierystyczne i barokowe, z całym bogactwem dostępnych wówczas form zdobniczych – choć często w prowincjonalnej, ludowej edycji. Ze względu na służebną rolę, jaką w ideologii protestanckiej spełniała sztuka, forma artystyczna uważana była za mniej istotną, stąd – zwłaszcza w wydaniu prowincjonalnym – cechuje ją dość naiwny dydaktyzm<sup>8</sup>.

Reformacja na nowo zdefiniowała rolę wyposażenia kościołów. O treści ideowej wnętrza protestanckiego kościoła stanowią trzy podstawowe elementy: ołtarz, ambona i chrzcielnica, usytuowane możliwie blisko siebie. Sprzęty

---

<sup>3</sup> M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje zakonu krzyżackiego w Prusach. Gospodarka – społeczeństwo – państwo – ideologia*, Gdańsk 1986, s. 488 – 491.

<sup>4</sup> J. Mańtek, *Dwie części Prus. Studia z dziejów Prus Książęcych i Prus Królewskich w XVI i XVII w.*, Olsztyn 1987, s. 38; oraz tenże: *Życie religijne ...*, dz. cyt., s. 9 – 22.

<sup>5</sup> W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche in Ostpreussen*, T.II. *Bilder ostpreussischer Kirche*, Goettingen, 1968, s. 1.

<sup>6</sup> A. Ciućkowski, *Życie liturgiczne w świetle ustawy z 1615 r.* [w:] *Życie liturgiczne ewangelików Prus Wschodnich w świetle Ustaw i Agend kościelnych*, red. W. Nowak, Olsztyn 2000, s. 164 – 165.

<sup>7</sup> Por. G. Jurkowlanec, *Preservation and presentation. Medieval images and their early modern settings in the Churches of Prussia (1525-1772)* [w:] *Ecclesiae ornatae. Kirchenausstattungen des Mittelalters und der frühen Neuzeit zwischen Denkmalwert und Funktionalität*, wyd. G. Eimer, E. Gierlich u. M. Müller, Bonn 2009, ss. 291–310, rozproszone.

<sup>8</sup> M. Wisłocki, *Sztuka protestancka na Pomorzu 1535 – 1684*, Szczecin 2005. s. 174.

te odpowiadają trzem głównym filarom wiary – Sakramentowi Chrztu, Zwiastowaniu Słowa i Sakramentowi Ołtarza<sup>9</sup>. Liczne ołtarze, wypełniające w średniowieczu wnętrza kościołów, po Reformacji zredukowano do jednego tylko ołtarza głównego. Nastawy ołtarzy luterańskich w swej podstawowej strukturze i kompozycji nie różniły się znacząco od katolickich, choć zdecydowanie odmienne były zawarte w nich treści. Luterańskie ambony powielaly powszechny w zachodnim chrześcijaństwie podstawowy schemat użytkowy i kompozycyjny – najczęściej składały się z graniastego kosza zawieszzonego na ścianie, dostępnego poprzez schody z balustradą i bramką, osłoniętego od góry graniastym baldachimem o mniej lub bardziej rozbudowanej architekturze. Konfesyjny charakter określała tematyka treści zawartych w dekoracji. Jednak rola ambony stopniowo rosła, doprowadzając do rozkwitu w XVIII w. specyficznego ewangelickiego typu ołtarza ambonowego, z kazalnica wkomponowaną w retabulum.

Chrzcielnice, najczęściej powielające schemat funkcjonalny i kompozycyjny powszechny w całym zachodnim chrześcijaństwie, bywały umieszczane w przestrzeni oddzielonej od reszty kościoła ozdobną ażurową przegrodą. Często nadawano im – specyficzną dla chrzcielnic luterańskich – formę stojącego lub leżącego (zawieszzonego u sufitu) anioła<sup>10</sup>.

Do plastycznej oprawy liturgii komunijnej należały popularne zwłaszcza w XVIII w. tzw. anioły komunijne – wolnostojące figury uskrzydłonych młodzieńców ustawiane symetrycznie po obu stronach ołtarza. Nie wiadomo jednak dokładnie w jaki sposób były wykorzystywane<sup>11</sup>.

Ze względu na znaczenie słuchania Słowa Bożego, w przestrzeni kościoła pojawiły się emporie, pozwalające na skupienie większej liczby wiernych w przestrzeni dobrej słyszalności. Ponieważ dość długo utrzymał się zwyczaj indywidualnej spowiedzi<sup>12</sup> do charakterystycznych elementów wyposażenia

<sup>9</sup> J. Pokora, *Sztuka w służbie Reformacji. Śląskie ambony 1550-1650*. Warszawa 1982, s. 13.

<sup>10</sup> Udokumentowane na archiwalnych fotografiach i zachowane anioły chrzcielne zawsze trzymały jakiś przedmiot – misę, kosz, muszlę lub wieniec – umożliwiające umieszczenie w nich naczynia (płytkiej misy, tacy) na którą mogła ściekać woda używana w rycie chrzcielnym.

<sup>11</sup> Autorce nie udało się dotrzeć do żadnego opracowania na ten temat.

<sup>12</sup> M. Karczewski, *Służba Boża w świetle ustawy kościelnej księcia Albrechta Hohenzollerna z 1560 roku* [w:] red. W. Nowak, *Życie liturgiczne...*, dz. cyt., Olsztyn 2000, s. 76-77. Po raz pierwszy indywidualną spowiedź zakwestionowano w Ustawie z roku 1558/1559, zachowano natomiast indywidualną absolicję. T. Wojak, *Ustawy kościelne w Prusach Książęcych w XVI wieku*, Warszawa 1993, s. 112. Jednak jeszcze Ustawa z 1615 r. zaleca indy-



kościół należały też konfesjonały – sprzęty powszechnie raczej nie kojarzone z kościołem luteranckim, w którym obecnie forma indywidualnej spowiedzi nie jest obowiązkowa. Były to meble składające się z obudowanego niskimi ściankami siedziska dla duchownego, z pulpitem, czasem też z szafką na modlitewnik, z zapleckiem i baldachimem. Formy architektoniczne były mniej lub bardziej bogate, a warstwa treściowa skoncentrowana na zagadnieniach grzechu, pokuty, odpuszczenia win. Od konfesjonałów katolickich odróżnia je przede wszystkim brak bocznych klęczników dla penitentów i ażurowych ścianek oddzielających penitentów od spowiednika<sup>13</sup>. Dekoracje o konfesyjnym charakterze pojawiały się także na różnego typu ławach i siedziskach – głównie na przedpiersiach i zapleckach, czasem też na drzwiczkach.

Budowano też – zwłaszcza w wieku XVIII – świątynie nowe, których zintegrowane wyposażenie tworzyło jednorodne stylowo wnętrza, niejednokrotnie o ciekawych rozwiązaniach artystycznych i funkcjonalnych. Należy do nich stosunkowo dobrze zachowane wnętrza kościoła w Kamieńcu Suskim i, niestety obecnie znacznie przekształcone przez katolickich użytkowników, wyposażenie kościołów w Jelonkach (pow. Pasłęk) czy Strużynie (pow. Morąg).

Pod wpływem wcielenia w życie naczelnego motto luteranizmu: „*SOLA SCRIPTURA, SOLA FIDE, SOLA GRATIA, SOLUS CHRISTUS, SOLI DEO GLORIA*”, stopniowo zaczęła zmieniać się ikonografia, zawartość tematyczna obrazów i rzeźb, a także cała ideowa funkcja sztuki obecnej we wnętrzach luteranckich kościołów. Inaczej, niż bardziej radykalne ruchy reformacyjne luteranizm nie sprzeciwiał się sztuce kościelnej<sup>14</sup>, ale zdecydowanie przewartościował funkcję dzieł sztuki. Mimo nieufności do obrazów religijnych, luteranie akceptowali ich prawomocność i wytwarzali nową ikonografię, choć rola sztuki w kościele została ograniczona. Obrazy i rzeźby uznane zostały za przydatne jako środek wyobrażenia, przedstawiania, pouczenia, umoralnienia, jako wizualne wyznaczenie wiary i – obok słowa, śpiewu

---

widualną spowiedź wiernych przed komunią, por. A. Ciućkowski, *Życie liturgiczne w świetle ustawy z 1615 r.* [w:] red. W. Nowak, *Życie liturgiczne...* dz. cyt., s. 115. Ilość zachowanych zabytków z XVIII-w. świadczą jednak o tym, że praktyka ta przetrwała znacznie dłużej.

<sup>13</sup> Podobnie jak w przypadku aniołów komunijnych szczegóły sposobu użytkowania konfesjonałów nie są jasne.

<sup>14</sup> Por. G. Wartenberg, *Bilder in den Kirchen der Wittenberger Reformation* [w:] J. Fritz (Hrsg.), *Die bewahrende Kraft des Luthertum*, Regensburg 1997, s. 19-33.

i muzyki instrumentalnej – jako sposób głoszenia Ewangelii<sup>15</sup>. Miały jednak zachować charakter komplementarny względem Pisma Świętego i towarzyszyć im miały umieszczone w kompozycji lub w bezpośrednim pobliżu cytaty z Biblii<sup>16</sup>. Obrazy miały przybliżyć Słowo Boże, musiały więc być jego dokładnym odzwierciedleniem, wspomaganym cytatami wykluczającymi błędną interpretację<sup>17</sup>. Tak więc, zabytkowe sprzęty wypełniające wnętrza luteranśkich kościołów mają zwykle bardzo bogatą dekorację, zarówno tę o charakterze ornamentalnym jak figuralnym, malowaną i rzeźbiarską. Tradycyjne wnętrza luteranśkich kościołów nie są bynajmniej „puste, zimne i nieprzyjemne”, choć ich wyposażenie w swej teologicznej wymowie jest odmienne od wyposażenia świątyń katolickich czy prawosławnych, zaś jego dekoracja w swej warstwie obrazowej stosuje inny repertuar ikonografii, zawiera więcej treści pisanych.

W przebiegu dalszych swych dziejów Prusy Książęce przekształcone zostały w niemiecką prowincję Prusy Wschodnie. W wyniku politycznych następstw II wojny światowej ponad połowa obszaru tej prowincji znalazła się w granicach Polski<sup>18</sup>. Tereny te zamieszkałe były przed wojną głównie przez ludność niemieckojęzyczną wyznania ewangelickiego. Ewakuacja mieszkańców przed zbliżającym się frontem na przełomie 1944 i 1945 r. sprawiła, że wiele okręgów – zwłaszcza w pobliżu obecnej granicy Polski z Obwodem Kaliningradzkim – niemal całkowicie się wyludniło. Skutki przejścia frontu (Prusy Wschodnie były pierwszą niemiecką prowincją do jakiej wkroczyła

---

<sup>15</sup> E. Chojecka, *Sztuka protestancka na Górnym Śląsku*, [w:] *Oblicza sztuki protestanckiej na Górnym Śląsku*, katalog wystawy, Muzeum Śląskie w Katowicach, 1983, s. 8-9.

<sup>16</sup> S. Michalski, „Widzialne słowa” *sztuki protestanckiej* [w:] red. A. Morowińska, *Słowo i obraz*. Materiały z sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce, Warszawa 1982, s. 173.; K. Cieślak, *Luterańska sztuka kościelna w Gdańsku (1540-1794)*, [w:] red. J. Iluk, D. Mariańska *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, Gdańsk – Koszalin, 1997, s. 63-77(63).

<sup>17</sup> D. L. Wójcik, *Jezuicka mistyka w protestanckim wnętrzu. Ze studiów nad programem ideowym kościoła w Starym Mieście koło Dzierzgonia*, [w:] red. J. Harasimowicz, *Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII wieku*, Warszawa 2000, s. 325-336 (328).

<sup>18</sup> O powojennych granicach Polski i jej przesunięciu na zachód zdecydowały wielkie mocarstwa na konferencji w Jałcie. T. Łepkowski, red. *Słownik Historii Polski*, Warszawa 1973, s. 143; por. także A. Kossert, *Prusy Wschodnie. Historia i mit*, Warszawa 2009, s. 307-324.

źródła el. on-line:

[http://portalwiedzy.onet.pl/45545,,,jaltanska\\_konferencja,haslo.html](http://portalwiedzy.onet.pl/45545,,,jaltanska_konferencja,haslo.html) [10.10.2014].

[http://pl.wikipedia.org/wiki/Konferencja\\_ja%C5%82ta%C5%84ska](http://pl.wikipedia.org/wiki/Konferencja_ja%C5%82ta%C5%84ska) [10.10.2014].

Armia Radziecka i przyjęły pierwszy impet jej odwetu i zemsty<sup>19)</sup> oraz polityki okupacyjnych władz radzieckich w pierwszych miesiącach powojennych (masowa wywózka do prac przymusowych<sup>20)</sup> i liczne deportacje) jeszcze ten stan pogłębiły<sup>21)</sup>. Po zakończeniu działań wojennych na obszarze utworzonego wówczas Okręgu Mazurskiego zamieszkiwało jedynie około 250 tysięcy osób, co stanowiło ok. 25% przedwojennego stanu zaludnienia<sup>22)</sup>. Dalszy ubytek ludności niemieckiej był wynikiem planowego przesiedlania jej, przeważnie do radzieckiej strefy okupacyjnej (NRD), któremu towarzyszyła akcja weryfikacyjna prowadzona przez polską administrację wśród Mazurów i Warmiaków, mająca skłonić ich do zadeklarowania swojej niemieckiej lub polskiej przynależności narodowej<sup>23)</sup>. W wyniku tych działań w latach 1946-1950 wyemigrowały z regionu kolejne 72 tysiące ludzi<sup>24)</sup>. Wytworzona „próżnia demograficzna” przyciągała osadników<sup>25)</sup> z dawnych terenów przygranicznych – Kurpii, Białostoczczyzny i Mazowsza. Osiedlano tu też repatriantów z terenów utraconych przez Polskę na rzecz ZSRR – z Wileńszczyzny, Polesia i północnego Wołynia<sup>26)</sup> oraz ludność ukraińską przesiedloną w ramach akcji „Wisła”<sup>27)</sup>. Ludność autochtoniczna – Mazurzy i Warmiacy – w latach 50.

---

<sup>19)</sup> C. Merridale, *Wojna Iwana, Armia Czerwona 1939 – 1945*, Poznań 2007, s. 321-323; W. Stanowski, *Niemcy na Pomorzu Gdańskim i Kujawach w latach 1944/45 – 1950. Ucieczka, życie codzienne, wysiedlenie*, Bydgoszcz 2000, rozproszone.

<sup>20)</sup> *Wysiedlenia, wypędzenia i ucieczki 1939 – 1959. Atlas ziem Polski*, red. W. Sienkiewicz, G. Hryciuk, Warszawa 2008, s. 176-183.

<sup>21)</sup> A. Kossert, *Mazury, zapomniane południe Prus Wschodnich*, Warszawa 2004, s. 271-283, rozproszone.

<sup>22)</sup> J. Misztal, *Przesunięcie Polski* [w:] red. W. Brodziej, A. Hajnicz, *Kompleks wypędzenia*, Kraków 1998, s. 70-112, (83), oraz przyp. 34 na tej samej stronie; K. Skubiszewski, *Wysiedlenie Niemców po II wojnie światowej*, Warszawa 1968.

<sup>23)</sup> J. Misztal, *Przesunięcie Polski...*, dz. cyt., s. 112; A. Kossert, *Prusy Wschodnie. Historia i mit*, Warszawa 2009, s. 327-331.

<sup>24)</sup> B. Beba, J. Pijanowska, *Demograficzne uwarunkowania rozwoju kultury na Warmii i Mazurach*, [w:] *Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur*, red. B. Domagała, A. Sakson, Olsztyn 1998, s. 23-33, rozproszone.

<sup>25)</sup> R. Tomkiewicz, *Procesy integracyjne i dezintegracyjne na Warmii i Mazurach w 1945 roku*, [w:] *Rok 1945. Między wojną a pokojem. W 60. rocznicę zakończenia II wojny światowej*, red. S. Archemczyk, C. Kukło, Olsztyn 2008, s. 80-88 (80).

<sup>26)</sup> *Wysiedlenia, wypędzenia i ucieczki 1939 – 1959. Atlas ziem Polski*, red. W. Sienkiewicz, G. Hryciuk, Warszawa 2008, s.s. 158-203.

<sup>27)</sup> Tamże, s. 204-229; por też R. Brykowski, *W sprawie architektury cerkiewnej województwa rzeszowskiego po 33 latach*, [w:] *Losy cerkwi w Polsce po 1944 roku*, Materiały z sesji

XX w. stanowiła raptem ok. 18% populacji<sup>28</sup>. W aspekcie wyznaniowym nastąpiły podobne zmiany – w 1933 r. ewangelicy stanowili ok. 82% ogółu ludności Prus Wschodnich (ponad 1 800 000 osób), natomiast katolicy ok. 15%. Pod koniec lat 40. XX w. liczbę ewangelików na terenach Prus Wschodnich przyłączonych do Polski szacowano jeszcze na ok. 80 tysięcy, ale już w latach 80. zmniejszyła się ona, głównie wskutek kolejnych fal emigracji, do około 5 – 10 tysięcy osób<sup>29</sup>. Tymczasem odsetek innych wyznań, zwłaszcza katolickiego, systematycznie się zwiększał<sup>30</sup>. Diecezja warmińska wg ostatnich dostępnych danych<sup>31</sup> liczy obecnie ok. 640 tys. wiernych, elcka ok. 410 tys., elbląska 430 tys. Stosunkowo liczną grupę stanowią także grekokatolicy oraz wyznawcy prawosławia<sup>32</sup>. Diecezja Mazurska Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (Luterańskiego) w Polsce (obejmująca poza terenem przypadłej Polsce części Prus Wschodnich także białostocką i suwalską) liczy obecnie ok. 3560 osób skupionych w 15 parafiach<sup>33</sup>.

Odwrócenie proporcji stosunków wyznaniowych spowodowało zmianę użytkowników świątyni. Tylko na terenie archidiecezji warmińskiej na przełomie 1944/45 roku istniały 142 kościoły ewangelickie, z czego 26 popadło w ruinę, a 8 zostało przeznaczonych na cele świeckie. Z pozostałych 108 w chwili utworzenia archidiecezji ewangelickie nabożeństwa odprawiano już tylko w piętnastu<sup>34</sup>, trzy zostały zamienione na cerkwie prawosławne, pozostałe zaś

---

naukowej SHS p.t. „Tragedia polskich cerkwi”, red. A. Marek i in.; Artykuły zamówione przez Regionalny Ośrodek Studiów i Ochrony Środowiska Kulturowego w Rzeszowie, Rzeszów 1997, s. 139-168 (142-151).

<sup>28</sup> B. Beba, J. Pijanowska, *Demograficzne uwarunkowania ...*, dz. cyt., s. 23-33, rozproszone.

<sup>29</sup> A. Sakson, *Spółeczność ewangelicka na Warmii i Mazurach w latach 1945-1990*, [w:] *Ewangelicy na Warmii i Mazurach. Dzieje i współczesność*, red. E. Kruk, Olsztyn 2001, s. 75-86 (75).

<sup>30</sup> A. Sakson, *Spółeczność ewangelicka...*, dz. cyt., s. 78-81, por. A. Sadowski, *Mieszkańcy północno – wschodniej Polski. Skład Wyznaniowy i narodowościowy* [w:] *Mniejszości narodowe w Polsce*, red. Z. Kurcz, Wrocław 1997, s. 15-41.

<sup>31</sup> *Rocznik statystyczny kościoła katolickiego*, s. 57, źródło el. on-line: <http://www.iskk.pl/kosciolnasnawiecie/207-rocznik-statystyczny-1991-2011.html> [27.09.2015].

<sup>32</sup> A. Kopiczko, *Panorama wyznaniowa województwa olsztyńskiego po II wojnie światowej*, [w:] *Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur*, red. B. Domagała, A. Sakson, Olsztyn 1998, s. 34-68, rozproszone.

<sup>33</sup> *Wyznania religijne, stowarzyszenia narodowe i etniczne w Polsce 2009 – 2011*, GUS, Warszawa 2013, s. 57; *Rocznik statystyczny województwa warmińsko-mazurskiego 2013*, Olsztyn 2013, s. 126.

<sup>34</sup> Diecezja Mazurska Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP posiada obecnie 15 parafii i 33 filiały, źródło el. on-line: <http://www.luteranie.pl/diec.mazurska/pl/> [26.05.2006].

na różnych zasadach służą katolikom<sup>35</sup>. W diecezjach elckiej i elbląskiej proporcje są podobne<sup>36</sup>.

Zabytkowe wyposażenie znajdujące się w kościołach przejętych przez katolików, w większości uległo jeśli nie zniszczeniu, to znacznym transformacjom, tłumiącym jego pierwotny konfesyjny wydźwięk i najczęściej degradującym zarówno jego wartość historyczną i artystyczną, jak i spójność ideologiczną. Część zabytkowego wyposażenia odrzuconego przez nowych użytkowników kościołów znalazła schronienie w muzeach (przede wszystkim w Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie i jego oddziałach), niektóre przeniesiono do innych kościołów ewangelickich – jak portrety pastorów znajdujące się obecnie w kościele w Mikołajkach, czy cenne zabytki eksponowane w kościele w Nidzicy<sup>37</sup>. Tylko nieliczne kościoły przejęte przez katolików zachowały swoje luterzańskie wyposażenie w stosunkowo mało zmienionej formie (Łęgowo, Szestno, Rychnowo, Susz, Kamieniec Suski). Przyczyny tego stanu rzeczy są złożone i ich omówienie wykraczałoby znacznie poza ramy określone dla tego opracowania<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> J. Wojtkowski, *Kościoły ewangelickie przejęte dla kultu katolickiego po drugiej wojnie światowej w Archidiecezji Warmińskiej*. „Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne”, 1995, R. 50 Nr 16, s. 111-112.

<sup>36</sup> J. Wojtkowski, *Kościoły ewangelickie przejęte dla kultu katolickiego od 1945 r. w warmińskiej części diecezji elckiej i elbląskiej*. „Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne”, 1997, R. 52, nr 27, s. 89-99, rozproszone.

<sup>37</sup> Źródło el. on-line: [http://leksykonkultury.ceik.eu/index.php/Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82\\_ewangelicko-augsburski\\_pw.\\_%C5%9Bw.\\_Krzy%C5%BCa\\_w\\_Nidzicy](http://leksykonkultury.ceik.eu/index.php/Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82_ewangelicko-augsburski_pw._%C5%9Bw._Krzy%C5%BCa_w_Nidzicy) [25.09.2015].

<sup>38</sup> Rozważania na ten temat autorka zawarła w swojej (niepublikowanej) pracy doktorskiej „Przekształcenia zabytkowego wyposażenia kościołów mazurskich jako problem konserwatorski”, UMK Toruń 2010, promotor Prof. B. Rouba oraz w kilku przyczynkowych artykułach. Por m.in. J. M. Arszyńska, *Empora i ława patronacka z 1633 roku w kościele parafialnym w Łankiejmach – przykład powojennych losów zabytków sztuki protestanckiej i problem konserwatorski* [w:] *Teka Komisji Historii Sztuki X*, Materiały sesji naukowej poświęconej pamięci Prof. G. Chmarzyńskiego w trzydziestą rocznicę śmierci, 12-14 XII 2003, red. J. Poklewski, Toruń 2005, s. 297-306; J. M. Arszyńska, M. R. Gogolin: *Trudne dziedzictwo – luterzańskie zabytki w kościołach mazurskich. Zarys problematyki konserwatorskiej na wybranych przykładach*, „Biuletyn Historii Sztuki”, Nr 3-4 /2008, s. 407-434; J. M. Arszyńska, *Kościół św. Jerzego w Pastłku - przyczynek do rozważań nad wielokulturowością miasta*, [w:] *Malowidła kościoła gotyckiego w Mariance - stan dzisiejszy, perspektywy*, „Aktualne problemy konserwatorskie Gdańska”, materiały sesyjne, zeszyt 5, Gdańsk 2009, s. 56-59; J. M. Arszyńska, *Przekształcenia ołtarzy w kościołach protestanckich po zmianie ich przynależności konfesyjnej; na przykładach wy-*

Spośród kościołów, które pozostały w rękach luteran do najbogatszych i najciekawszych należą wnętrza kościołów w Pasymiu, Szczytnie i w Sorkwicach. Ciekawe elementy wyposażenia zachowały się także w swoim pierwotnym kontekście we wnętrzach kościołów w Kętrzynie, w Dźwierzutach (filiał parafii w Pasymiu), w Łęgutach i w Pasłęku (filiały parafii w Ostródzie). Zabytkowy charakter i większość charakterystycznego wyposażenia zachowały także użytkowane dziś przez metodystów a dawniej luterzańskie kościoły w Gierzwałdzie i w Dąbrównie.

Budowę pierwotnego, gotyckiego kościoła w **Pasymiu** zakończono w 1391 r.<sup>39</sup> Obecny wygląd wnętrza uzyskało po ostatniej dużej przebudowie w latach 1765-75, dokonanej po kolejnym poważnym pożarze<sup>40</sup>. Większość wyposażenia datuje się na XVII i XVIII w. Należą do niego ołtarz z roku 1675 z polichromią 1713, ambona datowana na rok 1680, chrzcielnica z pocz. XVII w., podobnie datowane ławki z malowanymi przedpiersiami, prospekt organowy 1744 i „anioł komunijny” ok. 1680 r.<sup>41</sup> Wyraźny konfesyjny charakter wnętrza kościoła nadają drewniane empyry z trzech stron obiegające wnętrze i liczne ławki dla wiernych, ustawione zarówno poprzecznie jak równoległe do osi budowli, co jest charakterystyczne dla organizacji przestrzeni w kościołach ewangelickich, gdzie były ustawiane tak, by zapewnić dobrą widzialność i słyszalność kaznodziei, są więc zorientowane bardziej w stronę ambony, niż w stronę ołtarza.

Najbardziej imponującym elementem wyposażenia jest ołtarz – drewniana architektoniczna struktura trójosiowa o wyraźnym podziale na trzy kondygnacje – predellę, kondygnację główną i drugą kondygnację ze zwieńczeniem. (Fot. 1.)<sup>42</sup> Statykę struktury podkreślają masywne kolumny będące mocnym akcentem wertrykalnym i równoważące je masywne gzymsy. Ciężaru całej kompozycji ujmuje

---

*branych zabytków z terenu dawnych Prus Wschodnich; [w:] Zabytkowa stolarka we wnętrzach sakralnych i jej problematyka konserwatorska, red. J. Krawczyk, Toruń 2010, s. 123-139.*

<sup>39</sup> *Dzieje Pasymia*, źródło el. on-line: <http://www.pasym-parafia.pl/> [1.10.2014].

<sup>40</sup> G. Dehio, E. Gall, *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler Deutschordensland Preußen*, München/Berlin 1952, s. 273; *Dehio-Handbuch der Kunstdenkmäler West- und Ostpreußen Die ehemaligen Provinzen West- und Ostpreußen (Deutschordensland Preußen) mit Bütower und Lauenburger Land*, opr. M. Antoni, München/Berlin 1993, s. 466.

<sup>41</sup> G. Dehio, E. Gall, *Handbuch ...*, 1952, dz. cyt., s. 274; *Dehio-Handbuch ...* opr. M. Antoni, 1993, dz. cyt., s. 467.

<sup>42</sup> Wszystkie fotografie znajdują się w *Dodatku* na końcu tomu. Autorką ich jest Joanna M. Arsyńska

bogata dekoracja o wyraźnych cechach ornamentyki małżowinowo-chrzęstkowej wzbogaconej o elementy realistyczne – uskrzydłone głowy i kiści owoców. W predelli umieszczona została scena Ostatniej Wieczerzy, zaś w centralnej niszy I kondygnacji – przedstawienie Trójcy Świętej (w pustej przestrzeni w kształcie serca pomiędzy stylizowanymi obłokami znajdowała się niegdyś zapewne Gołębica Ducha Świętego). W II kondygnacji umieszczono wizerunek Baranka Apokaliptycznego, a w zwieńczeniu figurę Chrystusa Zmartwychwstałego. Na bocznych osiach ustawiono figury czterech Ewangelistów. Kompozycję uzupełniają liczne figury aniołów. Wszystkie przedstawienia figuralne są trójwymiarowe – rzeźby pełne lub płaskorzeźby. Przekaz wizualny wzmacniają liczne inskrypcje umieszczone na górnym gzymsie i w medalionach. Figury mężów starotestamentowych „wspierające” nastawę ołtarzową po bokach raczej nie należą do pierwotnej kompozycji ołtarza, choć podobne figury bywały stosowane<sup>43</sup>. O ich wtórnym charakterze świadczy zarówno fakt, że nie są „tektonicznie” powiązane ze strukturą nastawy<sup>44</sup> jak i ich zupełnie odmienna stylistyka – inne proporcje, cechy fizjonomiczne i układ szat w porównaniu z figurami apostołów – choć ustawione tak zostały już co najmniej w XIX w., czego dowodzi zachowana archiwalna dokumentacja fotograficzna.

Ciekawa jest wolnostojąca figura anioła z rękami wzniesionymi ku górze, w geście podtrzymywania jakiegoś przedmiotu. W literaturze identyfikowany jest jako anioł komunijny, choć inne znane z archiwalnych zdjęć przykłady tych zabytków zawsze miały ręce wyciągnięte przed siebie. Być może identyfikacja jest mylna, i anioł służył kiedyś po prostu jako wspornik kosza ambony<sup>45</sup>. Pozostałe elementy – ambona, prospekt organowy, przedpiersia ławek – reprezentują repertuar form zdobniczych i programy typowe dla większości kościołów luterzańskich na tym terenie. Jest to jedno z bardziej reprezentatywnych luterzańskich wnętrz kościelnych.

Kościół w **Szczytnie** wzniesiono na pocz. XVIII w. w miejscu wcześniejszego, drewnianego. Jednородne stylowo wyposażenie datuje się na rok

---

<sup>43</sup> Na przykład figury Apostołów Piotra i Pawła w kompozycji ołtarza w dawnym luterzańskim kościele w Borecznie, czy podobne rozwiązanie w Morągu.

<sup>44</sup> Najczęściej oryginalne figury „wspierające” zaopatrzone są w rekwizyty sugerujące rzeczywiste dźwiganie ciężaru – poduszkę lub zwój tkaniny na głowie. Tu figury są po prostu dostawione.

<sup>45</sup> Porównaj ambony w Pasłęku, Sorkwicach czy w Marianne.

1719<sup>46</sup>. Także i tu zdecydowany konfesyjny charakter wnętrzu nadają obiegające je z trzech stron drewniane empory i liczne ławki dla wiernych ustawione w czterech zespołach wolnostojących oraz wzdłuż wszystkich ścian. Ołtarz (Fot. 2), przypisywany warsztatowi gdańskiemu<sup>47</sup>, jest statyczną, trójkondygnacyjną strukturą architektoniczną, gdzie wertykalizm licznych kolumn zrównoważony został rytmicznym układem wydatnych poziomych gzymsów. Przekaz treściowy koncentruje się we wnękach umieszczonych na głównej osi kompozycji i obejmuje najważniejsze epizody z życia Chrystusa. Wszystkie sceny figuralne są rzeźbione. W pierwszej kondygnacji znajduje się scena Narodzenia Pańskiego, w drugiej Ukrzyżowanie, wyżej Zmartwychwstanie, w zwieńczeniu zaś Wniebowstąpienie. Podobnie jak w Pasymiu, po bokach umieszczono wyobrażenia czterech Ewangelistów. Tu jednak kompozycję wzbogacono o jeszcze jeden element charakterystyczny dla ołtarzy luterzańskich – personifikacje Cnót chrześcijańskich: *Caritas* (Miłość Chrześcijańska) i *Fides* (Wiara) ukazane w postaci niewiast z odpowiednimi atrybutami. Duże figury klęczących aniołów skalą i sposobem opracowania odbiegają od pozostałych figur w ołtarzu i zapewne zostały dostawione później. Bardzo dobrą klasę artystyczną, manifestującą się przede wszystkim w precyzji subtelnej ornamentyki, reprezentuje ambona z figuralnym wspornikiem (przedstawienie Mojżesza z tablicami Dziesięciorga Przykazań). (Fot. 3.)

Kolejnym wartym uwagi przykładem jest wnętrze kościoła w **Sorkwicach** wybudowanego w latach 1593-1607 i rozbudowanego w kierunku wschodnim w latach 1698-1699<sup>48</sup>. Zachowane tam wyposażenie powstawało w okresie od I poł. XVII do pocz. XVIII w. i podlegało licznym modyfikacjom. Obecnie składa się na nie ołtarz z lat 1642-1715, ambona z roku 1701, ława patronacka z lat 1610-1715, konfesjonał z lat 1702-1715 i, datowany na rok 1701, anioł chrzcielny<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> G. Dehio, E. Gall, *Handbuch ...*, 1952, dz. cyt., s. 269; *Dehio-Handbuch ...*, opr. M. Antoni, 1993, dz. cyt., s. 458; Fot. archiw.: *Prusy Wschodnie. Dokumentacja...* opr. J. Przykowski, 2006; źródło el. on-line: [http://leksykonkultury.ceik.eu/index.php/Kościół\\_ewangelicko-augsburski\\_w\\_Szczytnie](http://leksykonkultury.ceik.eu/index.php/Kościół_ewangelicko-augsburski_w_Szczytnie) [25.09.2015].

<sup>47</sup> A. Ulbrich, *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen vom Ende des 16. Jahrhunderts bis gegen 1870*, Königsberg 1926-1929; fot. 598, 599, 600, 578.

<sup>48</sup> *Prusy Wschodnie. Dokumentacja ...* opr. J. Przykowski, 2006.

<sup>49</sup> A. Ulbrich, *Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen vom Ende des 16. Jahrhunderts bis gegen 1870*, Königsberg 1926-1929, fot. 578, s. 485; G. Dehio, E. Gall, *Handbuch ...*, 1952, s. 271; *Dehio-Handbuch ...*, opr. M. Antoni, 1993, s. 590; fot. archiw.: *Prusy Wschodnie. Dokumentacja ...* opr. J. Przykowski, 2006.



Ołtarz (Fot. 4.) ma strukturę trójstrefową (predella i dwie kondygnacje architektoniczne z masywnymi kolumnami i wydatnymi profilowanymi gzym-sami). Architektura stanowi ramy dla bogatego programu dydaktycznego obejmującego wybrane sceny z życia Chrystusa. W predelli umieszczona jest niewielka scena Ostatniej Wieczery. Wizualnie dominuje umieszczona w I kondygnacji rozbudowana scena Ukrzyżowania na tle umownego widoku Jerozolimy, gdzie efekt sugestywnej głębi osiągnięto kształtując przestrzeń centralnej wnęki za pomocą ustawionych kulisowo elementów architektury i krajobrazu. W II kondygnacji umieszczono scenę Złożenia do Grobu. Taka koncentracja na samym akcie Męki i Śmierci Chrystusa jest stosunkowo rzadka – zwłaszcza zaś pominięcie sceny Zmartwychwstania, które pozostaje niejako „w domyśle” a ewangeliczna narracja „przeskakuje” od razu do Wniebowstąpienia. *Nota bene* umieszczenie w zwieńczeniu „otwartej” kompozycji grupy Apostołów, która ma „kontynuację” w formie umieszczonego na sklepieniu obłoku z wystającymi z niego stopami Zbawiciela, jest rozwiązaniem ciekawym i rzadkim. (Fot. 5.) Przekaz uzupełniają masywne wyobrażenia Mojżesza i Aarona (pozbawione dziś atrybutów i nieco trudne do zidentyfikowania) oraz Ewangelistów. Zaskakuje kontrast między wysokiej klasy snycerką ornamentalną a topornymi rzeźbami figuralnymi – niezgrabnymi, rustykalnymi, o ciężkich proporcjach. Dosłowność sceny Wniebowstąpienia to kolejna cecha podkreślająca wyraznie ludowy charakter tego zabytku.

Ambona o graniastym koszu dźwiganym przez rzeźbionego anioła ma dekorację figuralną typową dla ambon luterańskich – wizerunki Ewangelistów<sup>50</sup> i Chrystusa – Zbawiciela Świata (*Salvator Mundi*). Na drzwiach zamykających schody umieszczono wizerunek Jana Chrzciciela, a na słupku bramki – Piotra żalującego zaparcia się Jezusa<sup>51</sup>.

Zachowany tu anioł chrzcielny (fot. 6.) ma formę ukazanej w locie postaci uskrzydłonego młodzieńca dzierżącego w wyciągniętych rękach laurowy wieńiec. Zręcznie oddane wrażenie lotu podkreślone naturalnym układem ciała, rytmem rozwianych fałd obfitej szaty, zamaszystością skrzydeł i subtelne rysy twarzy sprawiają, że jest to bodaj najpiękniejszy spośród wszystkich wschodniopruskich aniołów chrzcielnych.

Bardzo ciekawa jest też stojąca w pobliżu ołtarza ława patronacka stanowiąca dowód przywiązania jej użytkowników do rodzinnej tradycji. Ufundowanej bowiem w pierwszej dekadzie XVII w. ławy kolejne pokolenie ponad

---

<sup>50</sup> Figury ewangelistów zostały kilka lat temu skradzione – obecne to współczesne dzieło lokalnego snycerza.

<sup>51</sup> To przedstawienie nie jest typowe dla programu ewangelickich ambon, mogło być przeniesione z konfesjonau.

sto lat później nie zamieniło na nową, lecz rozbudowało – Zachowując większą część mebla, w którym zasiadali ich dziadowie i dodając elementy w stylu swojej epoki. Stąd kontrast między stylowymi cechami przedpiersia i zaplecka, a cechami baldachimu i ścian bocznych. (Fot. 7.)

Zachowany tu konfesjonal – choć nieco przekształcony i mocno przemalowany – należy do typowych, choć skromnych, przykładów tego typu mebli. Siedzisko dla duchownego z wysokim zapleckiem obudowano z boków i z przodu niskimi ściankami a całość nakryto baldachimem wspartym na czterech spiralnych kolumnkach. Ornamentalna dekoracja skoncentrowana jest na przedpiersiu, zaplecku i drzwiczkach, gdzie snycerskie motywy roślinne towarzyszą geometrycznym podziałom plicin. Obecne zwieńczenie z wizerunkiem Baranka Apokaliptycznego zostało przypuszczalnie dołączone później – ten motyw raczej nie pojawiał się w dekoracji konfesjonaliów. Część ornamentów przeniesiono prawdopodobnie z ławy patronackiej. Prawa ścianka z owalnym otworem to rozwiązanie zdecydowanie wtórne. (Fot. 8.)

Kolorystykę wyposażenia ukształtowała kompleksowa restauracja przeprowadzona w latach 40. XX w.

Kolejnym interesującym wnętrzem jest nieduży, skromny kościół w **Kętrzynie**. Niewielki, trójstrefowy ołtarz datowany na rok 1691<sup>52</sup> zachowuje równowagę między elementami architektonicznymi, ornamentalnymi i figuralnymi, zarówno rzeźbionymi jak malowanymi. W predelli umieszczono Ostatnią Wieczerzę, jako obraz główny Ukrzyżowanie, a wyżej Zmartwychwstanie. Całość wieńczy przedstawienie pelikana karmiącego młode krwią z własnej piersi – symbol ofiarnej miłości. Flankujące go figury interpretowane jako „niewiasty” są wtórne (to zapewne Maria i Jan ze zdekompletowanej Grupy Ukrzyżowania niewiadomej proveniencji). Po bokach centralnej sceny Ukrzyżowania, pomiędzy parami spiralnych kolumn ustawiono masywne figury apostołów Piotra i Jana<sup>53</sup>. Co ciekawe – inskrypcja umieszczona na ołtarzu, wbrew przyjętym zasadom, nie zawiera wersetów biblijnych, ale treści modlitewno-

<sup>52</sup> G. Dehio, E. Gall, *Handbuch ....*, 1952, s. 297; *Dehio-Handbuch ....*, opr. M. Antoni, 1993, s. 514; fot. archiw.: *Prusy Wschodnie. Dokumentacja ...* opr. J. Przykowski, 2006.

<sup>53</sup> Sugerowana przez autora opisu zamieszczonego na stronie internetowej parafii (<http://ketrzyn.luteranie.pl> [21. 09. 2014] interpretacja ich jako symboli „Słowa” i „Sakramentu” wydaje się nieco pochopna – księga (obok kluczy Królestwa Bożego) stanowi typowy atrybut identyfikujący Piotra (jako autora Listów), a kielich to typowy atrybut Jana, nawiązujący do apokryficznego motywu próby otrucia go przez cesarza Domicjana.

komemoratywne<sup>54</sup>. Ołtarz ma wyraźne cechy warsztatu prowincjonalnego, w niektórych detalach wręcz sztuki ludowej.

Niewątpliwie najciekawszym elementem wyposażenia kętrzyńskiego kościoła jest ambona (Fot. 9.) o unikatowym programie ideowym. W swej podstawowej strukturze jest jak najbardziej typowa – graniasty kosz wsparty na figurze Mojżesza, z graniastym baldachimem i schodami z balustradą i bramką. Niezwykłe i świadczące o pewnych intelektualnych aspiracjach autora jej programu są jednak treści zawarte w bogatej dekoracji malarskiej. Płyciny drzwi wypełniają malowane przedstawienia Ewangelistów – Mateusza i Marka od zewnątrz, Łukasza i Jana po stronie wewnętrznej. Bardziej wyszukana jest dekoracja płycin balustrady schodów i kosza ambony. O ile bowiem wizerunki Ewangelistów należą do typowego repertuaru przedstawień umieszczanych na ambonach, to zastosowane tu kompozycje alegoryczno-emblematiczne, stanowiące wizualizację tekstu Księgi Izajasza o Duchu Bożym (Iz. 11. 2.) należą do rzadkości. (Fot. 10.) Tym bardziej, że nie jest to ilustracja dokładnego tekstu biblijnego. Nie odzwierciedlają go precyzyjnie także teksty towarzyszących kompozycjom malarskim inskrypcji: „[Auf welchem wird rugen] ... der Geist des Herrn, der Geist der weisheit und des verstands/ der Geist des rats und der stercke/ der Geist des erkentnis und der frucht des Herrn“<sup>55</sup> „[i odpocznie na nim] ... Duch Pana; Duch mądrości i rozumu, Duch rady i mocy, Duch poznania i bojaźni Pana...”<sup>56</sup>. W edycji z kętrzyńskiej ambony „Duch mądrości” („der Geist der weisheit”) zastąpiony został „Duchem Pisma Świętego” („der Geist der hlg. Schrift”). Słowa prorocstwa odnoszące się do Sługi Bożego, „potomka Isajego” – Mesjasza umieszczone w kontekście kazalnicy i nieco zmodyfikowane wydają się w tym przypadku nawiązywać do przymiotów, jakimi powinien cechować się sługa boży – kaznodzieja. Szczegółowa analiza teologicznego znaczenia tych przedstawień i ich artystycznych źródeł warta jest pogłębionej refleksji.

---

<sup>54</sup> Treść łacińskiego oryginału i jego niemieckie tłumaczenie przytacza autor opracowania zamieszczonego na stronie internetowej parafii. Źródło el. on-line: <http://ketrzyn.luteranie.pl> [21. 09. 2014].

<sup>55</sup> Źródło el. on-line: [www.lutherbibel.net](http://www.lutherbibel.net) [3.12.2014], pisownia oryginalna

<sup>56</sup> Tłumaczenie i pisownia oryginalne za *Biblia Gdańska*, 1632. Źródło el. on-line: <http://biblia-online.pl/biblia,biblia,gdanska,izajasz,rozdzial,11,wers,1,0,23,4,t.html> [25.09.2015]; we współczesnych tłumaczeniach: „spocznie na nim” Iz. 11, 2 (np. *Biblia Polska*, Warszawa 2004, wydana przez Towarzystwo Biblijne w Polsce).

Będący filialem parafii w Pasymiu kościół w **Dźwierzutach** również szczęśliwie zachował większość elementów zabytkowego wyposażenia: ołtarz z roku 1599, ambonę ok. 1675 r., oraz skromne empory, z umieszczonymi na zachodniej ścianie organami z bogatym snycerskim prospektem ok. 1750 r.<sup>57</sup>

Pomimo datowania na koniec XVI w. ołtarz ma jeszcze formę gotyckiego tryptyku z centralną, płytką skrzynią i ruchomymi skrzydłami. (Fot. 11.) W skrzyni umieszczono rzeźbioną grupę Ukrzyżowania (artystycznie dużo niższej klasy niż pozostałe elementy, być może wtórna). Dwustronne skrzydła podzielone są na kwatery – po dwie na awersach i rewersach. W kwaterach malowane sceny z Pasji Chrystusa: Modlitwa w Ogrodzie Oliwnym, Biczowanie, Koronowanie Cierniem i Upadek w drodze na Golgotę (na stronie wewnętrznej, widocznej po otwarciu skrzydeł) oraz sceny ze Starego Testamentu (na stronie zewnętrznej), m.in. Wąż Miedziany i Ofiara Abrahama. Predella po bokach wyprofilowana w formę konsoli, z umieszczonym w środkowej części malowanym przedstawieniem Ostatniej Wieczerzy. Szczególną wartość stanowią umieszczone po bokach wśród malowanej wici roślinnej owalne medaliony ze znakomitymi w swym surowym realizmie, ocierającymi się niemal o karykaturę, portretami Reformatorów – Marcina Lutra (Fot. 12.) i Filipa Melanchtona. Na bocznych ściankach predelli malowana dekoracja w postaci całkowicie już renesansowych girland z owoców i liści zawieszonych na wstęgach. Także w zwieńczeniu wykorzystano zespół form charakterystycznych dla północnego renesansu – rollwerkowe kartusze, obeliski na kulach, urny. Na samym czubku zwieńczenia umieszczono rzeźbione wyobrażenie Pelikana karmiącego młode krwią z własnej piersi.

Ambona przyścienna (Fot. 13.) z zapleckiem, baldachimem i ozdobnym wejściem. Kosz sześcioboczny, przy czym jeden bok stanowi ściana, a drugi zajmują schody. Na pozostałych czterech ściankach, w plicinach w kształcie krzyża umieszczono naiwnie malowane wizerunki Ewangelistów. Naroża zaakcentowano kolumnkami o spiralnie skręconych trzonach, których rytm powtarzają wysunięte cokoliki w dolnej i wysunięte odcinki gzymsu w górnej części kosza. Dekorację uzupełniają uskrzydłone główki anielskie i rozmieszczone wokół plicin ornamenty chrząstkowe. Kompozycję od dołu zamyka rzeźbiona kiść winogron podwieszona do ażurowej struktury ze stylizowanych, chrząstkowych wolut. W plicinie na zaplecku malowany wizerunek Chrystusa. Baldachim sześcioboczny, z odcinków profilowanego gzymsu, naroża zaakcentowane wysuniętymi odcinkami gzymsu z liśćmi akantu i podwieszonymi winnymi gronami. W zwieńczeniu małżowinowo-chrząstkowe kartusze i ażurowa

<sup>57</sup> G. Dehio, E. Gall, *Handbuch .....*, 1952, s. 270; *Dehio-Handbuch .....*, opr. M. Antoni, 1993, s. 412.

struktura z chrząstkowych wolut podtrzymująca rzeźbione przedstawienie Pelikana. W płycinach na balustradzie schodów naiwne, malowane wizerunki Apostołów Piotra i Pawła. Ozdobne wejście w formie portalu, z malowanymi stylizowanymi pilastrami, w dolnej płycinie drzwi malowane przedstawienie Mojżesza, górna płycina ornamentalna, ażurowa.

Na uwagę zasługuje także wyposażenie<sup>58</sup> niewielkiego kościoła w **Łęgutach**, filiału parafii w Ostródzie. Obecny kościół zbudowano w latach trzydziestych XVIII w., jednak zachowane we wnętrzu starsze zabytki przemawiają za przyjęciem tezy, że już wcześniej istniała tu świątynia<sup>59</sup>. We wnętrzu zachował się ołtarz reprezentujący typ występujący wyłącznie w kościołach ewangelickich – ołtarz ambonowy, zintegrowany z kazalnicą, tu jednoosiowy, bez wyraźnie wyodrębnionych kondygnacji. (Fot. 14.) W obecną strukturę architektoniczną typu portykowego został on zestawiony w 1746 z elementów starszego wyposażenia. Mensę umieszczono pomiędzy cokołami dwóch par kolumn z uproszczonymi kompozytowymi głowicami, wspierającymi gierowane gzymsy i uproszczone belkowanie. Ponad mensą malowane przedstawienie Ostatniej Wieczerzy ujęte w obramienie z profilowanych, złożonych listew, wyżej pięcioboczny kosz ambony wsparty na konsoli zdobionej prostymi esownicami tworzącymi dekoracyjny ażur. U podstawy kosza wąski, gierowany gzyms z profilowanych listew, ścianki zdobione płaskimi elementami imitującymi pilastry. Wyżej pięcioboczny, płaski baldachim zdobiony po obwodzie elementami belkowania, zwieńczony ażurową kopułką z płaskich esownic wspierających rzeźbione przedstawienie pelikana karmiącego młode. Pomiedzy wolutami uproszczone palmety. W zwieńczeniu z dwiema spływającymi wolutami wspierającymi odcinki profilowanego gzymsu płaskorzeźbiony herb rodu von der Groebben. Z jasnym tłem płaskiej, parawanowej ściany retabulum kontrastują barwne elementy architektoniczne zdobione sprawnie malowaną, szaroniebieską i różowobrunatną marmoryzacją oraz złoceń. Wejście na ambonę możliwe jest z poziomu umieszczonej za ołtarzem emporii, na którą wiodą ukryte za retabulum proste, drewniane schody. W kościele znajdują się ponadto dwa skrzydła niewielkiego, archaicznego retabulum szafiastego z początków XVII w., z malowanymi na desce scenami Pasji, być może część dawnego ołtarza, z którego predellę wykorzystano komponując nowe retabulum. Wnętrze

---

<sup>58</sup> G. Dehio, E. Gall, *Handbuch* ....., 1952, s. 168; *Dehio-Handbuch* ....., opr. M. Antoni, 1993, s. 350.

<sup>59</sup> J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243-1821*, Olsztyn 1999, s. 254; Autor nadinterpretuje fakt pominięcia kościoła w opracowaniu Boetichera – z całą pewnością także w XIX w. istniał, skoro istnieje do dzisiaj.

ma ciekawy, unikalny układ przestrzenny – ławki ustawione są amfiteatralnie. (Fot. 15.)

W latach 80. XVI w., w miejscu poprzedniej świątyni, zniszczonej w 1543 r. przez wielki pożar miasta wybudowany został kościół św. Jerzego w **Pastęku**<sup>60</sup>. Budowę zakończono w roku 1598, co potwierdza data wyryta na jednym ze słupów dźwigających empory: 12 V 1598. Wnętrze otoczone jest charakterystycznymi dla kościołów luterzańskich emporami z różnych okresów. Znajdujący się we wschodniej części kościoła ołtarz ma retabulum tradycyjne, nawiązujące jeszcze do struktury średniowiecznych tryptyków, którego hybrydowa struktura architektoniczna powstała z dość przypadkowego zestawienia elementów z różnych epok. Program ideowy jest typowo luterński – Ukrzyżowanie Chrystusa, któremu towarzyszą typologiczne sceny starotestamentowe – Ofiarowanie Izaaka i Wywyższenie Węża Miedzianego. Co ciekawe – w centralnej scenie Ukrzyżowania, umieszczono najwyraźniej portretowe przedstawienia mężczyzny i kobiety w strojach charakterystycznych dla początku XVII w. (zapewne fundatorów). Tego rodzaju „aktualizacja” rzadko pojawia się w ołtarzach, gdzie Ukrzyżowaniu najczęściej towarzyszą – zgodnie z ewangelicznym przekazem – Maria i Jan. Współczesne osoby klęczące pod krzyżem występują na ogół w epitafiach, będących swoistą deklaracją wiary zmarłych, których upamiętniają.

Najciekawsze, ze względu na bogatą dekorację figuralną, są przedpiersia empory północno-wschodniej z płycinami dekorowanymi scenami biblijnymi oraz empory obiegającej zachodnią część kościoła, ze scenami alegorycznymi. (Fot. 16.) O ile jednak dekoracje zawierające sceny biblijne, takie jak na emporze północno-wschodniej są bardzo powszechne, to dekoracje tego rodzaju, jak na emporze zachodniej, są znacznie rzadsze<sup>61</sup>. Niestety, dostęp do tego zabytku jest utrudniony ze względu na użytkowanie zachodniej strony kościoła

<sup>60</sup> J. Włodarski, *Z dziejów parafii ewangelickiej w Pastęku* [w:] *Pastęki. 700-lecie. Ludzie. Religia. Historia*, red. W. Rodziewicz, s. 61-63.

<sup>61</sup> Wzorowane są na graficznych ilustracjach do powstałego w kręgu kościoła katolickiego zbioru elegii „*Pia desideria*” autorstwa jezuitę, Hermana Hugo i łączą się z popularnością pietyzmu – ruchu odnowy religijnej w łonie protestantyzmu, zapoczątkowanej przez niemieckiego teologa luterńskiego Filipa Jakuba Spenera. Por. M. Wisłocki, *Sztuka protestancka na Pomorzu 1535 – 1684*, Szczecin 2005, s. 169-173; T. Chrzanowski, *Kościół w Starym Mieście pod Dzierzgoniem p.w. św. Apostołów Piotra i Pawła – emblematyka w służbie protestantyzmu*, [w:] *Sztuka Prus XIII-XVIII wieku*, red. M. Woźniak, Studia Borussico-Baltica Torunensia Historiae Artium I, Toruń 1994, s. 199-22; D. L. Wójcik, *Jezuicka mistyka w protestanckim wnętrzu. Ze studiów nad programem ideowym kościoła w Sta-*

przez społeczność prawosławną, gdyż adaptując tę część kościoła do potrzeb liturgicznych tego wyznania oddzielono ikonostasem przestrzeń dla *altara*, najświętszego miejsca każdej cerkwi, gdzie wstęp mają wyłącznie duchowni<sup>62</sup>.

Kościół w **Dąbrównie** wprawdzie obecnie nie należy do kościoła ewangelicko-augsburskiego, jednak włączenie go do niniejszych rozważań usprawiedliwia fakt, że będąc w użytkowaniu wywodzącego się z tradycji reformacyjnej kościoła metodystycznego zachował on większość swego dawnego wyposażenia w stanie niezmienionym<sup>63</sup>. Do wyposażenia tego należą ołtarz ambonowy z lat 1725 – 1726, konfesjonał z lat 1725 – 1730, anioł chrzcielny 1681r., zdobiona snycerką łoża patronacka z malowanymi płycinami z roku 1724 oraz malowany strop ok. 1730 r.<sup>64</sup> (Fot. 17.)

Ołtarz jest strukturą architektoniczną, jednoosiową, jednokondygnacyjną, na cokole, ze zwieńczeniem. Ponad mensą, na osi kompozycji umieszczono sześcioboczny kosz ambony o ścianach rozczłonkowanych płycinami z płaskorzeźbioną dekoracją w postaci festonów z liści i kwiatów. Na narożnikach pionowe pasy ornamentalne, w partii cokołu kosza rozetki, na narożach konsolki, poniżej ażurowe fartuchy z motywem liści akantu. Przedpiersie kosza wieńczy profilowany gzyms, stanowiący parapet. Ambona nie ma zaplecka ani drzwi. Kosz ambony podtrzymuje para dużych, rzeźbionych aniołów unoszących się nad mensą. Ambonę flankują dwie pary spiralnie skręconych kolumn ozdobionych płaskorzeźbioną wicią winorośli, z korynckimi kapitelami. Kolumny wspierają belkowanie masywnego, gierowanego gzymsu nad amboną, przechodzącego w ośmioboczny baldachim zdobiony na obrzeżu girlandami z kwiatów na wstęgach. Po bokach ołtarza umieszczono uszaki z mięsistego akantu. Powyżej gzymsu zwieńczenie w postaci draperii, w partii nad amboną jakby rozpiętej na sztywnych żerdziach na kształt namiotu, po bokach ułożonej w miękkie fałdy podtrzymywane przez putta. Na szczycie „namiotu” na ozdobnej kuli tarcza słoneczna w promienistej glorii<sup>65</sup>. W partii cokołu/predelli, pod amboną, owalny kartusz w obramieniu z akantu, z inskrypcją w j. niemieckim „*Selig sind, die zum*

---

*rym Mieście koło Dzierzgonia*, [w:] *Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII wieku*, red. J. Harasimowicz, Warszawa 2000, s. 325-338.

<sup>62</sup> *Prawosławne nabożeństwa, sakramenty i obyczaje*, Białystok 1990, s. 9.

<sup>63</sup> Nieliczna wspólnota metodystyczna należąca do parafii w Ostródzie użytkuje na potrzeby nabożeństw kaplicę, urządzoną w dawnej łoży patronackiej.

<sup>64</sup> G. Dehio, E. Gall, *Handbuch* ....., 1952, s. 266; *Dehio-Handbuch* ....., opr. M. Antoni, 1993, s. 205-206; A. Ulbrich, *Geschichte*..., s. 657; fot. archiw.: *Prusy Wschodnie. Dokumentacja* ... opr. J. Przytkowski, 2006.

<sup>65</sup> Ołtarz o podobnej kompozycji znajduje się w obecnie katolickim kościele w Jerutkach.

*Abendmahl des Lammes beruffen sind, Off. 19.9* („Błogosławieni, którzy zostali zaproszeni na Uczętę Baranka”, Ap. 19, 9). Cokoły kolumn zdobią niewielkie płyciny wypełnione ornamentem i festony z liści i kwiatów. Ołtarz jest strukturą ażurową, nastawa tworzy rodzaj arkady, a światło otworu za amboną obrzeżone jest wicią akantu. Dostęp na ambonę zapewniają umieszczone z lewej strony ołtarza schody, biegnące łagodnym łukiem wzdłuż ścian prezbiterium i wiodące na podest, prowadzący na ambonę. Schody z ozdobną bramką, balustrada deskowa, ażurowa, wykończona ażurową wicią akantu.

Konfesjonał to czworoboczna struktura ze ścianami podzielonymi na dwie strefy: dolną, pełną, gdzie ścianki zdobią ośmioboczne płyciny z profilowanych listew i górną, ze ściankami wypełnionymi ażurowym ornamentem akantowym. Całość wieńczy profilowany gzyms, na przedniej ścianie uniesiony, w powstałej przestrzeni umieszczono rzeźbioną muszlę. Przymuszczałnie pierwotnie naroża dolnej części zdobiły kolumienki, o czym świadczą obecne tam cokoliki, same kolumienki nie zachowały się.

Anioł chrzcielny zawieszony jest u sufitu z lewej strony przed ołtarzem. Ma on postać młodzieńca w faldzistych szatach i półpancerzu zdobionym ornamentem, z rozpostartymi skrzydłami i wyciągniętymi rękami, w których trzyma wieniec laurowy, stanowiący oprawę tacy chrzcielnej. Również na głowie ma wieniec laurowy. Powyżej, na pręcie, na którym zawieszona jest figura umieszczono także rzeźbioną gołębicę w promienistej glorii – symbol Ducha Św. W pasie zamocowano mu kuty, żelazny uchwyt, umożliwiający opuszczanie go na czas ceremonii chrztu za pomocą umieszczonego na poddaszu kościoła mechanizmu balansowego<sup>66</sup>.

Łoża patronacka ma formę oszklonego balkonu stanowiącego przedłużenie pomieszczenia nad zakrystią, otwartego na przestrzeń kościoła. Jego trójboczna struktura nadwieszona jest na drewnianych wspornikach ukrytych za deskową osłoną. Każda z trzech ścian podzielona na dwie strefy – dolną, pełną, rozczłonkowaną na trzy płyciny z malowanymi przedstawieniami emblematycznymi, przedzielonymi kolumienkami o spiralnie skręconych trzonach i górną, przeszkloną (okna dwudzielne, dolna rama przesuwana w górę, oszklenie z prostokątnych tafli oprawnych w ołów), słupki międzyokienne zdobione stylizowanym ornamentem roślinnym. Zwieńczenie ornamentalne, na przedniej ścianie herb patronów kościoła – rodu Finck von Finckenstein<sup>67</sup> – w akantowym obramieniu.

<sup>66</sup> Podobnie funkcjonowały wszystkie tego typu – czyli ukazane w locie – anioły chrzcielne, o czym świadczą zachowane uchwyty umieszczone najczęściej w pasie (por. Sorkwity).

<sup>67</sup> Jest to tzw. herb udostojniony, związany z nadaniem w 1710 r. dziedzicznego tytułu hra-



Kościół w **Gierzwałdzie**, podobnie jak kościół w Dąbrównie użytkowany jest przez metodystów i podobnie jak tam obecni użytkownicy nie zmienili zasadniczo jego zabytkowego wyposażenia powstałego w XVII w., a wnętrze zachowało swój luterński charakter<sup>68</sup>.

Retabulum ołtarzowe jest tradycyjną kompozycją architektoniczną, jednokondygnacyjną, z cokolem pełniącym funkcję predelli, pierwotnie zapewne też ze zwieńczeniem. W oryginalnym zamierzeniu w centrum znajdował się zapewne obraz lub grupa rzeźbiarska (z epoki lub starsze). Jednak już latach 1904/1909 znajdował się tam współczesny, dość dobry obraz przedstawiający Chrystusa „*Ecce Homo*” w snycerskiej ramie z motywem „wolich oczek”. Obraz flankowany parami kolumn o spiralnie skręconych trzonach oplecionych wicią roślinną. W tle pomiędzy kolumnami wydłużone płyciny wypełnione płasko-rzeźbionym akantem. Kolumny ustawiono parami na wspólnych cokołach ozdobionych główkami anielskimi o szeroko rozpostartych skrzydłach. Na korynckich kapitelach kolumn wsparto wąski, słabo profilowany gzyms, w partiach nad kolumnami wysunięty do przodu. Po bokach kompozycję zamykają rozłożyste uszaki z motywem bujnego akantu przeplecione go taśmą; wśród wici roślinnej duże anioły trzymające herby patronów kościoła. Pierwotnie ołtarz miał zapewne II kondygnację, lub przynajmniej zwieńczenie. Na początku XX w. jednak na gzymsie nad kolumnami znajdowały się jedynie kłęzące anioły i fragmenty roślinnego ornamentu a na osi ołtarza ustawiono skromny krzyż z trójlistnymi zakończeniami ramion.

Ambona zamontowana jest na północnej ścianie, bez wspornika i bez baldachimu. Kosz sześcioboczny, przy czym jeden bok stanowi ściana a drugi zajmują schody. Na pozostałych ściankach ustawiono rzeźbione przedstawienia Apostołów i Ewangelistów ustawione na wolutowych konsolach. Na narożach, na cokolikach z rautami wątle kolumnienki o spiralnie skręconych trzonach. Wspierają one profilowany gzyms parapetu, ozdobiony girlandami z liści i kwiatów. Kompozycję kosza od dołu zamyka ozdobny ażurowy fartuch z rytmicznie ułożonych wici akantu. Na poręczy pobliskiej ławy ustawiono figury Ewangelistów – Marka i Łukasza, prawdopodobnie z nieistniejącej, oryginalnej balustrady schodów.

---

biów Rzeszy przez cesarza Józefa I Habsburga, O. T. von Hefner, *Der Adel des Koenigreichs Preussen. Grafen und Freiherren*, Nuernberg 1959, s. 7, tab. 8. (konsultacja: R. Kostecki).

<sup>68</sup> G. Dehio, E. Gall, *Handbuch .....*, 1952, s. 169; *Dehio-Handbuch .....*, opr. M. Antoni, 1993, s. 201; fot. archiw.: *Prusy Wschodnie. Dokumentacja ...* opr. J. Przykowski, 2006.

Anioł chrzcielny, zawieszony u sufitu nad ustawioną po lewej stronie ołtarza średniowieczną, granitową chrzcielnicą, ma postać odzianego w faldziste szaty młodzieńca z szeroko rozpostartymi skrzydłami i wyciągniętymi rękami; być może kiedyś trzymał w nich laurowy wieniec.

Kościół, pierwotnie drewniany, uległ zniszczeniu w roku 1780, odbudowano go już jako murowany<sup>69</sup>. Być może z działaniami tymi można łączyć wspomniane w literaturze<sup>70</sup> prowizoryczne połączenie ołtarza i ambony w ołtarz ambonowy, co miało spowodować zniekształcenie ich formy. Jednak ta faza historyczna nie została udokumentowana fotograficznie. Z zachowanych zdjęć z lat 1904/1909 wynika, że albo już na przełomie XIX i XX w. ambonę wymontowano z ołtarza, aranżując sprzęty mniej więcej w taki sam sposób, jaki widać obecnie, albo informacje o wbudowaniu ambony nie odpowiadały stanowi faktycznemu.

Na korzyść tezy o połączeniu i późniejszym ponownym rozdzielaniu obu sprzętów może przemawiać fakt, że w roku 1873 przeprowadzono gruntowną renowację kościoła<sup>71</sup>. Za dodatkowy argument można uznać też brak baldachimu ambony. Nie zachowały się także oryginalne schody na ambonę, a pochodzące z ich balustrady figury Apostołów i Ewangelistów ustawiono luzem w kościele. Charakter poręczy schodów prowadzących na ambonę – smukłe toczone tralki – odpowiada rozwiązaniom stosowanym w XVIII w. przy budowaniu ukrytych za nastawą podestów i schodów prowadzących na ambony w ołtarzach kazalnicy. Jednak wobec braku jakichkolwiek śladów montażu w nastawie argumenty te nie są do końca przekonujące.

\*

Opisane powyżej zabytkowe wyposażenie kościołów diecezji mazurskiej stanowi drobny jedynie ułamek niezwykle bogatej artystycznej spuścizny kościoła luterańskiego w Prusach Wschodnich. Jej przeważająca część uległa, jak wspomniano, zniszczeniu, rozproszeniu lub transformacji. Tym wszakże cenniejsze dla tożsamości kulturowej regionu, a zwłaszcza dla zamieszkujących go ewangelików jest materialne dziedzictwo kulturowe i artystyczne zachowane w kościołach, które nie zmieniły swojego statusu wyznaniowego.

---

<sup>69</sup> J. Wiśniewski, *Kościoty i kaplice ...*, Elbląg 1999, s. 148.

<sup>70</sup> G. Dehio, E. Gall, *Handbuch ...*, 1952, s. 169, *Dehio-Handbuch ...*, opr. M. Antoni, 1993, s. 201.

<sup>71</sup> J. Wiśniewski, *Kościoty i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243-1821*, Olsztyn 1999, s. 148.

### **Summary: Modern Furnishing Preserved in Evangelical Churches of the Masurian Diocese**

The paper discusses the issue of historical furnishing (mainly of 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries) preserved in Lutheran churches that have not changed their confession identity. Descriptions of the most interesting elements of furnishing of churches in Pasym, Szczytno, Sorkwity, Kętrzyn, Dźwierzuty, Łęguty and Pasłek as well as in Dąbrówno and Gierzwald are preceded with an extensive introduction explaining the assumptions of Lutheran Church art, sketchily outlining the development of Lutheran art within the area of the present Masurian diocese, and explaining the historical reasons for the today's dispersion of Lutheran heritage in the region.

**Keywords:** cultural heritage, confession transformations, Lutheran art, Evangelical Church of the Augsburg Confession in Masuria, Pasym, Szczytno, Sorkwity, Kętrzyn, Dźwierzuty, Łęguty, Pasłek, Gierzwald, Dąbrówno

**Joanna M. Arszyńska** – adiunkt w Zakładzie Konserwacji Malarstwa i Rzeźby Polichromowanej Instytutu Zabytkoznawstwa i Konserwatorstwa UMK w Toruniu. Tam ukończyła studia podyplomowe w zakresie zabytkoznawstwa i konserwatorstwa sztuki kościelnej. Doktorat uzyskała w roku 2010 na podstawie rozprawy „Przekształcenia zabytkowego wyposażenia protestanckich kościołów mazurskich jako problem konserwatorski”.

Zainteresowania naukowe i badawcze obejmują problematykę konserwacji malarstwa sztalugowego na podłożu płóciennym i drewnianym, drewnianej rzeźby polichromowanej i snycerki, malarstwa ściennego oraz badań konserwatorskich i dokumentacji konserwatorskiej.

Własne prace konserwatorskie od kilku lat skupione są wokół wystroju i wyposażenia kościoła p.w. Św. Piotra i Pawła w Mariance k. Pasłęka (gotyckie malowidła ścienne, barokowa stolarka i snycerka).

Grzegorz Jasiński

## Neopietyzm a postawy narodowe. Ruch gromadkarski na Mazurach w XIX i XX w. Część II (1945 – 1956)

W 1945 r. polski Kościół Ewangelicko-Augsburski stał się formalnym następcą Kościoła Unijnego na przyłączonych do Polski terenach Prus Wschodnich<sup>1</sup>. Jednak zajęcie tych ziem, towarzyszące temu wydarzenia, rozpad niemieckiej społeczności doprowadziły do zaprzestania działalności zarejestrowanych oficjalnie stowarzyszeń wspólnotowych, które, podobnie jak inne instytucje i organizacje dawnego państwa niemieckiego, zostały *en bloc* zdelegalizowane.

Polityka państwa polskiego, zmierzająca do utrzymania tej części dawnej ludności, u której dopatrywano się „polskich korzeni”<sup>2</sup>, w nowych granicach państwa

---

<sup>1</sup> Istnieje już obszerna literatura odnosząca się do sytuacji Kościołów protestanckich na terenie województwa olsztyńskiego w latach 1945–1957, m.in.: A. Sakson, *Mazurzy – społeczność pogranicza*, Poznań 1990; K. Urban, *Luteranie i metodyści na Mazurach 1945–1957. Wybór materiałów*, Kraków 2000; A. Kossert, *Preußen, Deutsche oder Polen? Die Masuren im Spannungsfeld des ethnischen Nationalismus 1870–1956*, Wiesbaden 2001, s. 301–328; R. Michalak, *Kościół protestancki i władze partyjno-państwowe w Polsce (1945–1956)*, Warszawa 2002, s. 155–159, 169–201; J. M. Wojtkowski, *Świątynie ewangelickie przekazane katolikom na Warmii i Mazurach w latach 1972–1992*, Olsztyn 2002; *Ewangelicy duchowni i parafianie. Powojenne lata w Olsztynie i na Mazurach*, red. E. Kruk, Olsztyn 2007; K. Bielawny, *Kościół Ewangelicko-Augsburski na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej w spojrzeniu historyczno-ekumenicznym*, Olsztyn 2008; D. Krysiak, *Ewangelicy w Mikołajkach. Dzieje parafii ewangelicko-augsburskiej w latach 1945–2007*, Olsztyn 2010; J. Kłaczek, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945–1975*, Toruń 2010, s. 345–391.

<sup>2</sup> W świetle znanych faktów, także przedstawionych w powyższym artykule, trudno mi używać wobec tej społeczności, popularyzowanych od zakończenia drugiej wojny światowej, ale dość enigmatycznie brzmiących, określeń ludność „autochtoniczna” lub „miejscowa”. Choć nazwy te są nadal powszechne, uważam, że należy po prostu mówić o „ludności niemieckiej”; wspominając zaś o „ludności mazurskiej”, trzeba także mieć na uwadze (z nie-

polskiego, zmuszała do tego, aby pozostającej tu kilkudziesięcioletniej grupie protestantów, wśród których dominowali wyznawcy dawnego Kościoła Ewangelickiego Unii Staropruskiej (Evangelische Kirche der altpreußischen Union), zapewnić podstawową opiekę religijną. Jednak Kościół Ewangelicko-Augsburski z powodów organizacyjnych i kadrowych nie był w stanie wypełnić sprawnie tego zadania<sup>3</sup>. Sytuacja ta przyczyniła się do wyrażenia zgody przez luteran na działalność w Okręgu Mazurskim (przemianowanym w 1946 r. na Województwo Olsztyńskie) także Kościoła Metodystycznego, co rychło doprowadziło do konkurencji obu Kościołów o wiernych i świątynie.

Pierwsi duchowni luterkańscy<sup>4</sup> zaczęli przybywać do Okręgu Mazurskiego dopiero na przełomie 1945 i 1946 r., pod koniec 1946 r. na Mazurach i Warmii pracowało ich ośmiu. Mieli pod swoją opieką po kilka, a w skrajnych przypadkach nawet po kilkanaście dawnych parafii (oczywiście ze zmniejszoną liczbą wiernych), co w powojennych warunkach sprawiało, że w wielu miejscach ich opieka duszpasterska okazywała się fikcją, np. do niektórych dawnych parafii ewangelickich, jak Braniewo (ok. 10 tys. wiernych przed drugą wojną światową), pierwszy polski duchowny dotarł dopiero w 1950 r.<sup>5</sup> W utworzonej

---

wielkimi wyjątkami) „niemieckich Mazurów”. Formalnie w Polsce od zakończenia wysiedleń i przeprowadzeniu „wielkiej weryfikacji” (1948–1949) mówiono już niemal wyłącznie o ludności niezwerfikowanej, pojęcia „ludność niemiecka” czy „Niemcy” nie używano w oficjalnej dokumentacji, na ten temat zob. P. Madajczyk, *Niemcy polscy 1944–1989*, Warszawa 2001, s. 11-12.

<sup>3</sup> Z czynnych w 1939 r. 125 księży tego Kościoła przez obozy i więzienia przeszło 71, spośród nich życie straciło 23, zaś część aresztowanych nie wróciła już po wojnie do pracy, S. Grochowina, *Kościół ewangelicki na okupowanych ziemiach polskich w latach 1939–1945*, [w:] *Kościół luterkański na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*. T. III: *W ramach Rzeczypospolitej, państw ościennych i na emigracji*, red. J. Kłaczek, Toruń 2012, s. 151.

<sup>4</sup> Nie licząc pracującego od lata 1945 r. w administracji państwowej ks. Jana Szecha, który zorganizował Radę Kościoła Ewangelickiego w Olsztynie, reprezentującą początkowo interesy Kościoła Unijnego. Struktura ta jednak nie przejawiała większej aktywności, została rozwiązana w marcu 1946 r., co wynikało z prób dokonania pełnej unifikacji nowych ziem z państwem polskim; władze nie były zainteresowane utrzymaniem tej organizacji; pełnego podporządkowania sobie luterkańskich ewangelików żądał również Kościół Ewangelicko-Augsburski, R. Michalak, *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945–1989*, Zielona Góra 2014, s. 194-195.

<sup>5</sup> Np. w 1949 r. senior diecezji Edmund Friszke (Olsztyn) obsługiwał sześć parafii i jedną filię, Otto Wittenberg (Pasym) – pięć parafii, Bertold Rückert (Pisz) – siedem parafii i dwie filie, Emil Dawid (Giżycko) wraz z Edmundem Szajerem (Wydminy) – jedenaście parafii i pięć filii, Jerzy Sachs (Szczytno) – jedenaście parafii i jedną filię, Alfred Jagucki (Sorkwity) – pięć parafii i trzy filie, Jan Szech (Mrągowo) – sześć parafii, Władysław Pilch

w 1948 r. Diecezji Mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego jedenastu duchownych obsługiwało 89 parafii i 14 filii, skupiających 68,5 tysiąca wiernych, zaś w 1952 r. po reorganizacji terytorialnej diecezji, która objęła województwa olsztyńskie i białostockie, na jej obszarze znajdowały się 34 parafie, 56 zborów i 32 stacje kaznodziejskie (usytuowane w większości w prywatnych domach) a były wtedy obsługiwane przez 14 księży, ośmiu diakonów i pięć diakonis, mających pod opieką 55 370 wiernych<sup>6</sup>.

Duchowni Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego znaleźli się w niezwykle trudnej sytuacji. Z jednej strony, przynajmniej z początku, ewangelicka ludność niemiecka (nazywana teraz: miejscową, autochtoniczną, Polakami miejscowego pochodzenia bądź Mazurami) kojarzyła ich z reprezentantami zaborczego państwa i obcego Kościoła ewangelickiego, nieutożsamianego z dotychczasowym Kościołem Ewangelickim Unii Staropruskiej. A ponieważ dominował stereotyp państwa polskiego jako wyłącznie katolickiego (wzmacniany postępowaniem osadników z Polski), także i polskich duchownych ewangelickich traktowano jako kryptokatolików. Dotknęło to m.in. księży Jerzego Sachsa (Szczytno) i Alfreda Jaguckiego (Sorkwity), gdy chcieli odprawić swoje pierwsze nabożeństwa na Mazurach.

Początkowo Kościół Ewangelicko-Augsburski sam (co prawda pod naciskiem władz państwowych) formalnie ograniczył zasięg swojego oddziaływania, uznając za pełnoprawnych członków parafii tylko osoby zweryfikowane i posiadające polskie obywatelstwo, potem jednak zaczął pomijać ten przepis<sup>7</sup>. Sytuację pogarszała kwestia językowa. Stosunki Kościoła ewangelickiego z państwem od 1945 r. były naznaczone piętnem zależności. Władze administracyjne bez ogródek stawiały przed nim zadania polonizacyjne, uważając, że jest to ważniejsze niż właściwa rola duszpasterska. Istotne, wręcz dominujące znaczenie w procesie polonizacji przypisywano znajomości języka polskiego. Obsesyjnie traktowane zadanie integracji poprzez polonizację (nazywaną powszechnie „repolonizacją”) miało polegać na „przywróceniu bądź wyzwoleniu polskiego poczucia narodowego”, a założono, że decydującą rolę prowadzącą do tego będzie odgrywać znajomość języka polskiego, zarówno jako środka wyzwolenia tegoż poczucia, jak i jego zewnętrznego objawu. Nad

---

(Mikołajki) – cztery parafie, diakon Edward Szendel (Ukta) – trzy parafie i cztery filie, D. Krysiak, dz. cyt., s. 63.

<sup>6</sup> Tamże, s. 64.

<sup>7</sup> Archiwum Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie (dalej: AKEA), Diecezja Mazurska, Protokół z konferencji księży Diecezji Mazurskiej, 30 XI 1948 (wszystkie dokumenty z AKEA bez numeracji kart).

nieużywaniem języka niemieckiego czuwały władze administracyjne oraz Urząd Bezpieczeństwa Publicznego<sup>8</sup>, ten ostatni wykorzystując coraz bardziej rozwijającą się sieć informatorów, z których część, choć nie popierała w pełni nowego ustroju, nie uchylała się również, z pobudek patriotyczno-nacjonalistycznych, od współpracy z nim skierowanej przeciwko mniejszości niemieckiej. W 1950 r. powołano nową strukturę, która przejęła od administracji państwowej sprawy kościelne – Urząd do Spraw Wyznań<sup>9</sup>.

Kościół Ewangelicko-Augsburski formalnie akceptował zaistniałą po 1945 r. sytuację polityczną, wystrzegając się antagonizowania stosunków z państwem, idąc na ustępstwa w kwestiach ideologicznych; jego pozycję osłabiała konflikty z Kościołami katolickim i metodystycznym. Duchowni, którzy przybyli na Mazury, przynajmniej z początku akceptowali asymilacyjne założenia polityki państwa polskiego, zgodzili się na współdziałanie w polonizacji ludności niemieckiej, wprowadzając język polski do kościołów, jak uczynili to Jerzy Sachs, Alfred Jagucki, a przede wszystkim Edmund Friszke (1902–1958),

---

<sup>8</sup> Powstający od 1945 r., równocześnie z administracją cywilną, Urząd Bezpieczeństwa Publicznego (w 1954 r. zmieniono nazwę na Komitet do Spraw Bezpieczeństwa Publicznego, zaś w 1956 r. na Służbę Bezpieczeństwa) w Okręgu Mazurskim rozbudowywał się z miesiąca na miesiąc. Początkowo zajęty był zwalczaniem zwykłego bandytyzmu oraz walką z podziemiem politycznym i legalną opozycją, a także kontrolowaniem innych stronnictw politycznych. Szybko rozszerzył swoje zainteresowanie na ludność niemiecką i „autochtonów” niepoddających się weryfikacji, również duchowieństwo – najpierw katolickie, ale od połowy 1946 r. pojawiają się w kręgu tych zainteresowań także księża i kaznodzieje innych wyznań; zaczęły się wobec nich pierwsze szykany, P. Kardela, *Powstanie i struktura aparatu bezpieczeństwa w Olsztynie (1945–1990)*, [w:] *Twarze olsztyńskiej bezpieki. Obsada stanowisk kierowniczych Urzędu Bezpieczeństwa i Służby Bezpieczeństwa w Olsztynie. Informator personalny*, red. P. Kardela, Białystok 2007, s. 15-30.

<sup>9</sup> Urząd do Spraw Wyznań na mocy ustawy z 19 IV 1950 r. przejął sprawy nadzoru państwa nad związkami wyznaniowymi, będące dotychczas w kompetencjach Departamentu Wyznaniowego Ministerstwa Administracji Publicznej oraz struktur wojewódzkich (Wydziałów Społeczno-Politycznych Urzędów Wojewódzkich i Referatów Społeczno-Politycznych w Starostwach Powiatowych). Struktura Urzędu do Spraw Wyznań obejmowała, oprócz szczebla centralnego, także wojewódzki – Referaty (od 1955 Wydziały) do Spraw Wyznań przy Wojewódzkich Radach Narodowych, oraz Referaty (Referentów) do Spraw Wyznań przy Powiatowych Radach Narodowych. Na każdym szczeblu pracownicy zajmujący się Kościołami mieli obowiązek współpracy z urzędami bezpieczeństwa publicznego oraz Polską Zjednoczoną Partią Robotniczą, R. Michalak, *Kościół protestancki w koncepcjach i działaniach Urzędu do Spraw Wyznań (1950–1989)*, [w:] *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*, red. J. Kłaczko, Toruń 2009, s. 145-157.

urzędujący w Olsztynie senior diecezji mazurskiej<sup>10</sup>. I choć do 1947 r. nie było oficjalnych ustaleń dotyczących języka liturgii, władze kościelne oraz przybywający na Mazury księża nie mieli wątpliwości, że powinien to być język polski. W tym kierunku szły też nieformalne instrukcje władz kościelnych, według których jedynie w „prywatnych funkcjach” lub gdy zebrani „zupełnie nic nie rozumieją” wolno używać języka niemieckiego<sup>11</sup>. Ale nie była to zgoda wymuszona jedynie przez władze państwowe, wynikała także z polityki władz kościelnych i osobistych przekonań części duchownych ewangelickich, ukształtowanych jeszcze w okresie międzywojennym pod wpływem biskupa Juliusza Bursche (1862-1942) i jego koncepcji „mesjanistycznej roli polskiego Kościoła ewangelickiego”, sięgającej z kolei korzeniami do idei księdza Leopolda Otto (1819–1882). W tym nurcie myślenia protestantyzm wiązał się niewątpliwie z polonizacją<sup>12</sup>. Antyniemieckie nastawienie niektórych, przybyłych po 1945 r. na Mazury, duchownych wynikało również z ich ciężkich przeżyć wojennych, pobytu w obozach koncentracyjnych, jak miało to miejsce w przypadku Edmunda Friszke i diakona Edwarda Szendla, więzieniach lub przymusowej służby w wojsku niemieckim.

Jednak szybko okazało się, że rzeczywistość mijala się z oczekiwaniami księży. Zakaz używania niemieckiego doprowadził do zantagonizowania ich z większością parafian, dla których język ten był językiem kościelnym. I o ile z biegiem czasu wierni musieli akceptować polski w roli języka komunikacyjnego, niezbędnego w kontaktach z władzami i polskim otoczeniem, o tyle pragnęli niemieckiego jako „języka serca” w Kościele<sup>13</sup>. Wprowadzenie polskiej liturgii nie mogło spotkać się z ich uznaniem. Postępowanie Kościoła w tym zakresie odbierano jako jeszcze jedną formę represji, tym bardziej dotkliwą, że dotyczyła spraw osobistych (języka obrzędowego), stąd początkowo bojkotowano odprawiane po polsku nabożeństwa. W Świątynie (pow. szczycieński)

---

<sup>10</sup> A. Friszke, *Ksiądz Edmund Friszke – dramat polskiego ewangelika*, [w:] *Ewangeliccy duchowni*, s. 9–46.

<sup>11</sup> AKEA, Diecezja Mazurska, Ks. Alfred Jagucki do bp. Jana Szerudy, 2 XI 1945; tamże, Bp. Jan Szeruda do ks. Alfreda Jaguckiego, 26 XI 1945.

<sup>12</sup> Zob. T. Stegner, *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto (1819–1882)*, Gdańsk 2000; B. Krebs, *Państwo, Naród, Kościół. Biskup Juliusz Bursche a spory o protestantyzm w Polsce w latach 1917–1939*, Bielsko-Biała 1998.

<sup>13</sup> W pierwszym powojennym okresie, gdy istniała jeszcze względna wolność wypowiedzi, nawet oficjalnie nadmieniano, że „dla Mazurów język niemiecki jest jakby językiem kościelnym i dlatego nabożeństwa polskie są dla nich czymś obcym. Zauważyć należy, że wśród Mazurów jest pewien odsetek takich, którzy języka polskiego nie znają” – A. J. [= A. Jagucki], *Problem językowy na Mazurach*, „Strażnica Ewangeliczna”, 1946, nr 6, s. 11.



i w Piszcu właśnie to spowodowało, że katolicy zajęli niewykorzystywane kościoły (przyznane w 1945 r. ewangelikom), do których niemieccy wierni nie chcieli przychodzić na nabożeństwa polskojęzyczne; stronie ewangelickiej nie udało się już odzyskać obu tych świątyń.

Jednak pod naciskiem wiernych niektórzy duchowni stosowali w ograniczonym zakresie język niemiecki, zwłaszcza w śpiewie kościelnym i czynnościach duszpasterskich (komunie, chrzty, pogrzeby). Stosunki językowe w każdej parafii ułożyły się trochę inaczej. Zakres dopuszczalności Niemieckiego był różny, zależny zarówno od postawy księży jak i determinacji parafian. W sumie duchowni pozostawali rozdarci między własnymi polskimi przekonaniami, naciskami władz (państwowych, ale też kościelnych) a żądaniami parafian, próbując w specyficzny sposób lawirować. Stanowisko władz kościelnych w Warszawie i seniora diecezji Edmunda Friszke zdecydowanie nie odpowiadało faktycznym stosunkom w parafiach, stawiało duchownych w trudnej, niekiedy wręcz antagonizującej ich z wiernymi, sytuacji. W miarę swoich możliwości przynajmniej niektórzy z nich starali się obchodzić oficjalne zakazy, dopuszczając – chociaż częściowo – język niemiecki w Kościele. Po zakończeniu okresu stalinowskiego Kościół nieoficjalnie przyznał się do fiaska prowadzonej przy swoim współudziale polityki polonizacyjnej<sup>14</sup>.

Próżnia, która powstała w 1945 r. w opiece duszpasterskiej nad ludnością niemiecką, została w naturalny sposób wypełniona przez działalność laików, najczęściej wywodzących się z grup wspólnotowych<sup>15</sup>. Zauważono ich już pod

---

<sup>14</sup> Podsumowując wydarzenia z lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX w. Emil Leyk (1893–1972, T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla XIX i XX wieku (do 1945 roku)*, Warszawa 1983, s. 188), długoletni kurator diecezji, stwierdził: „Język polski nie jest przez nich [Mazurów – G.J.] uważany za »Muttersprache«. Modlitwy czy liturgia w języku niemieckim jest przez nich zupełnie inaczej odczuwana, bardziej porusza niż to samo w języku polskim” I dalej, przedstawił klęskę polonizacyjnej polityki Kościoła: „Obecna sytuacja naszego Kościoła jest bardzo ciężka, gdyż przez język polski jest on izolowany od ludu, jak przedtem partia była izolowana od narodu. [...] Kościół musi się przystosować do ludu i język niemiecki wprowadzić” – AKEA, Diecezja Mazurska, Protokół z narady duchownych i działaczy kościelnych Diecezji Mazurskiej, 6 XI 1956. Dla porównania sytuacja w Kościele katolickim w okresie powojennym, m.in.: U. Fox, *Gebrauch der Muttersprache im Gottesdienst im südlichen Ermland 1930–1956*, [w:] *Nad Bałtykiem, Pregotą i Łyną*. Księga pamiątkowa poświęcona Jubileuszowi 50-lecia pracy naukowej Profesora Janusza Jasińskiego, red. Z. Rondańska, Olsztyn 2006, s. 413-427.

<sup>15</sup> W rozpoznaniu sytuacji kłopot stanowi używane nazewnictwo. Ponieważ w tradycji polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ruch wspólnotowy (gromadkarski, w ramach Kościoła) kojarzony był z cieszyńską Społecznością Chrześcijańską (zob. przyp. 65, GRE

koniec 1945 r., ale początkowo zupełnie nie wiedzano jak z nimi postąpić, uznano, że należy poznać ich bliżej i dopiero wtedy, po porozumieniu z władzami administracyjnymi, wydawać im pozwolenia na prowadzenie posługi duszpasterskiej i, oczywiście, należy ich zarejestrować<sup>16</sup>. Osoby świeckie, oprócz spotkań religijnych, próbowały na własną rękę organizować naukę religii. W gminie Marcinkowo (pow. mrągowski) jeszcze pod koniec 1946 r. wykryto „nielegalną szkołę”, w której Albert Gieske (ur. 1885) uczył zbierające się u niego dzieci religii. Po przeprowadzonym śledztwie postanowiono zostawić go w spokoju, bo „Gieske żadnej polityki antypolskiej nie uprawiał, a faktycznie uczył dzieci ewangelickiej religii”, niemniej zakazano mu tej działalności<sup>17</sup>. Oczywiście podłoże tych pierwszych powojennych spotkań religijnych stanowiła potrzeba zapewnienia sobie posługi duchowej w jakiegokolwiek formie, niekoniecznie musiało to wynikać z postawy neopietystycznej, choć element ten należy uwzględnić. I tak, jeszcze w 1947 r. w powiecie piskim, gdzie wszystkie dawne świątynie protestanckie przejął Kościół katolicki, a duchowni ewangeliccy początkowo pojawiali się rzadko, nabożeństwa odprawiali sami gospodarze, zbierając się prywatnie w Białej Piskiej i w Drygałach<sup>18</sup>.

Niektórzy gromadkarze okazali się pomocni księżom świeżo przybyłym na Mazury, nieznającym tutejszych stosunków i najpierw wrogo przyjętym przez niemieckich wiernych. Alfred Jagucki opowiadał: „Pierwszym, który nas oficjalnie zaakceptował w Sorkwicach i przychodził na każde nabożeństwo był

---

2014, vol. VIII, str. 128), której nazwa pokrywała się z mazurską Społecznością Chrześcijańską (Christliche Gemeinschaft), założoną przez Reinholda Barcza, tym bardziej istotną z polskiego punktu widzenia, że okresowo sympatyzującą z ruchem polskim (zob. wyżej). Stąd praktycznie wszystkie ruchy gromadkarskie były utożsamiane i nazywane określeniem tej organizacji – używano więc po polsku pojęcia ruchu społecznościowego, a nie wspólnotowego, choć słowom nadawano identyczne znaczenie.

<sup>16</sup> AKEA, Diecezja Mazurska, Bp. Jan Szeruda do ks. Alfreda Jaguckiego, 26 XI 1945.

<sup>17</sup> Instytut Pamięci Narodowej, Oddział w Białymstoku (dalej: IPN Bi), 084/395, k. 46, Sprawozdanie z pracy I Sekcji Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (dalej: PUBP) w Mrągowie za 7 XII–17 XII 1946. – Część oryginalnych materiałów archiwalnych Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego została w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. wybrakowana. Zachowały się jedynie w formie fotograficznej. Obecnie mikrofisz z dokumentami zostały zdigitalizowane. Ponieważ wymienione materiały nie mają numeracji kart, jako oznaczenie strony (s.) wpisywałem numer wskazany przez program Adobe Reader, służący do przeglądania tych dokumentów (oznaczenie strony – s.), w przypadku pozostałych papierowych dokumentów wytworzonych przez Urząd Bezpieczeństwa Publicznego posługiwano się tradycyjnym opisem, używając pojęcia karty – k.

<sup>18</sup> Archiwum Państwowe w Olsztynie (dalej: APO), 391/284, k. 281, Sprawozdanie Referatu Społeczno-Politycznego Starostwa w Piszczu za sierpień 1947.

Michał Czajka, gromadkarz, okazyny »kaziciel gromadkowy«. Jemu nie przeszkadzało to, że nabożeństwa odbywają się w języku polskim. Mówił, że ksiądz Ernst Schwartz, który przed wojną był pastorem w Sorkwicach<sup>19</sup>, również często odprawiał nabożeństwa mazurskie”. Jagucki na początku swojej pracy na Mazurach mógł oprzeć się o gromadkarzy, nie tylko w samych Sorkwicach, ale też w innych parafiach, którymi się opiekował. Zdarzało się, że gromadkarze byli akceptowani przez duchownych jako pomocnicy z uwagi na znajomość dialektu mazurskiego i postawę przed rokiem 1945: „mam dawnego kaznodzieję gromadkarskiego, któremu za czasów hitlerowskich praca zabroniona została”<sup>20</sup>.

Pewna, ograniczona zresztą, aprobata nowej rzeczywistości przez gromadkarzy wynikała także z ich przywiązania do władzy, co w przypadku wspomnianego Czajki przybrało wręcz humorystyczny: „Michał Czajka, jak wszyscy gromadkarze, trzymał się nakazu św. Pawła »Każdy człowiek niech się poddaje władzom zwierzchnim, bo nie ma władzy jak tylko od Boga, a te które są, przez Boga są ustanowione« (Rz. 13,1). Starł się we wszystkim dostosować do wymogów polskości, reprezentowanej przez przybyszów z Polski. Dla niego byłem przez pewien czas »obywatelem dobrodziejem«. Zorientował się bowiem, że słowo »pan« w nowej Polsce niestosowne i zakazane, zostało zastąpione przez »obywatel«. Przestrzegał tego i nawet mówiąc o Bogu, przez pewien czas zamiast »Pan Bóg« mówił »Obywatel Bóg«”<sup>21</sup>.

Neopietystyczne tendencje wyraźne były wśród formacji wiernych współpracujących z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim. Można stwierdzić, że akceptacja zaistniałej po 1945 r. sytuacji kościelno-politycznej przez niektóre grupy ludności niemieckiej wynikała z przesłanek religijnych, traktowano to jako formę odpowiedzialności za okres hitlerowski, panowanie polskie stanowiło rodzaj kary za przestępstwa ogółu: „Wzruszające były słowa starego Reinerta<sup>22</sup>, który ze łzami w oczach opowiadał jak to za czasów Hitlera w Kościele uprawiano politykę i jak za to przyszła kara na Kościół”<sup>23</sup>. Sposób

---

<sup>19</sup> W latach 1934–1945.

<sup>20</sup> AKEA, Diecezja Mazurska, Ks. Alfred Jagucki do bp. Jana Szerudy, 2 XI 1945.

<sup>21</sup> A. Jagucki, *Mazurskie dole i niedole. Wspomnienia i refleksje z pracy na Mazurach*, oprac. E. Kruk, Olsztyn 2004, s. 31.

<sup>22</sup> Otto Reinert, przewodniczący rady parafialnej w Kętrzynie, upominający się o prawa językowe ludności niemieckiej w Kościele, praktycznie cały czas śledzony jako „niemiecki rewizjonista” przez Urząd Bezpieczeństwa Publicznego.

<sup>23</sup> AKEA, Diecezja Mazurska, Sprawozdanie z wizytacji bp. Jana Kotuli w Kętrzynie 3/4 I 1954, 22 IV 1954.

myślenia skłaniający się nie tyle do szerszej odpowiedzialności za całość dokonanych czynów, co ograniczający się do bezpośrednich relacji człowiek–Bóg i wynikające z tego niedopełnienie obowiązków, widać również w wypowiedziach oceniających wydarzenia okresu hitlerowskiego i drugiej wojny światowej, zawężających je do sfery kościelnej. Dawał on o sobie znać także w apokaliptycznym, nawiązującym do Dnia Sądu słownictwie: „Był rok 1939, kiedy za grzechy popełnione przez ludzkość, rozpętała się szatańska wojna jedna z najkrwawszych wojen, znana w historii świata. Już w krótkim czasie nasz kościół w Nawiadach poczuł okropności wojny, ponieważ księdza zabrano i w następstwie została cała parafia bez pasterza. Aż przyszła chwila, kiedy znienawidzony ustrój hitlerowski zaczynał wrywać z łona rodziny ich członków, wrywając matki od dzieci, mężów od żon i braci od sióstr, wówczas nasza parafia zamieniła się w paroksyzm płaczu i jęku, wołaliśmy do Wszechmogącego Boga, ale byliśmy za grzeszni, by Bóg nas mógł wysłuchać, zdawało się, że już koniec ludzkości, bo jakże rodzina poszarpana, ciało, zboleła dusza, największy czynnik dynamizmu ludzkiego, zmartwiała bez czynności”<sup>24</sup>.

Gdy ks. Jerzy Sachs przybył 30 października 1945 r. do Szczytna, spostrzegł, że w zdewastowanym kościele: „Między ołtarzem i ławkami stał stół. Jak się okazało, zza niego głosił Mazur, gromadkarz Bogumił Kompa, Słowo Boże”. Znamienne było tu przestrzeżenie, znanej już przed 1914 r., zasady, że gromadkarze, nawet mający zgodę na przemawianie w świątyni, nigdy nie czynili tego z ambony. Tutaj, jak widać, Kompa (który wygłaszał kazania także w czasie drugiej wojny światowej, również w języku polskim), pomimo braku księdza, trzymał się dawnych prawideł<sup>25</sup>.

Od samego początku gromadkarze dzielili nie tylko samych siebie, ale i przybyłych na ten teren duchownych polskich, na „nawróconych” i *nie*, podejmując współpracę z tymi pierwszymi. Jednym z takich wyznaczników „nawrócenia” było nieużywanie przez duchownych tytoniu, Alfred Jagucki przytoczył nawet rozmowę odbytą w 1947 r.:

„Jednego dnia zgłosiły się do mnie trzy kobiety: babcia, córka i wnuczka. Babcia powiedziała:

- No to i my wreszcie możemy przystąpić do Świętej Wieczerzy.
- Dlaczego wreszcie? Czy wcześniej nie brałyście w tym udziału?

---

<sup>24</sup> Toż.

<sup>25</sup> J. Sachs, *Wspomnienia mazurskie (fragmenty) i listy do Rodziców*, „Kalendarz Ewangelicki”, 1995, s. 268; F. Leyk, *Pamięć notuje i utrwała. Wspomnienia*, oprac. T. Kisielewski, Warszawa 1969, s. 171.

– Nie, ponieważ nie mogliśmy przyjąć opłatka z rąk, gdzie palce są żółte od papierosów”<sup>26</sup>.

Wspominano o niedzielnych spotkaniach gromadkarskich, ale popołudniowych, rano przychodzili na zwykle nabożeństwa do kościołów. Zachował się jeszcze wśród nich zwyczaj przyjmowania komunii na kolanach. W sumie dawni gromadkarze<sup>27</sup> byli aktywni zwykle w ramach struktur parafialnych, co zależało jednak od nastawienia wobec nich lokalnych duchownych i przyjętych form pracy duszpasterskiej. Wspominany Alfred Jagucki, próbując wzbogacić życie parafialne w Szczytnie po 1952 r., zauważył: „ważną rolę w budzącym się życiu kościelnym spełniały cotygodniowe godziny biblijne, na które przychodzili głównie ci, którzy przed wojną należeli do Społeczności Chrześcijańskiej i Związku Modlitewnego”<sup>28</sup>. Zresztą duchowny ten przyznał (i wydaje się to prawdziwe, w świetle jego późniejszej pracy na Śląsku Cieszyńskim), że jego pobożność, pod wpływem kontaktów na Mazurach, nabrała „wymiaru społecznościowego”, który – jak napisał – „był odpowiednikiem pobożności gromadkarskiej”<sup>29</sup>.

Jednak od początku dało się zauważyć zróżnicowanie postaw polskich duchownych wobec gromadkarzy. O ile część z nich, akceptowana przed księży, mogła działać pod ich kontrolą, o tyle wobec innych wysuwano zastrzeżenia. Nad ich oceną przez Kościół zaciążyło przekonanie (jak pamiętamy, nieśmiało podważane w przedwojennych polskich wewnętrznych memoriałach, ale oficjalnie utrzymywane), że ruch gromadkarski był synonimem polskości, że został zorganizowany w obronie języka polskiego w Kościele i działał w celu zachowania dawnych „polskich” zwyczajów. Gdy zatem na początku 1946 r. informowano biskupa Jana Szerudę (1889–1962) o „licznych” zgromadzeniach gromadkarskich na Mazurach, od razu ze zdziwieniem stwierdzono, że „absolutnie nie posiadają i nie używają polskich śpiewników i Biblii”<sup>30</sup>. Stąd niedaleko było już do konstatacji, że „obecnie, gdyż we wszystkich czynnych dziś kościołach ewangelickich na Mazurach rozkrzewia się polskie słowo i polska pieśń, gromadkarstwo jest zbyteczne”<sup>31</sup>.

---

<sup>26</sup> A. Jagucki, *Mazurskie dole*, s. 49.

<sup>27</sup> Część z nich używała jeszcze tego określenia: „sami mówią, że są »gromadkarzami« – czytamy w sprawozdaniu z sytuacji w gminie Baranowo (pow. mrągowski), IPN Bi, 084/398, k. 405, Sprawozdanie z pracy V Referatu PUBP w Mrągowie za grudzień 1952.

<sup>28</sup> A. Jagucki, *Mazurskie dole*, s. 52, 105.

<sup>29</sup> Toż, s. 89-90.

<sup>30</sup> AKEA, Diecezja Mazurska, Ks. Jan Sczech do bp. Jana Szerudy, 2 III 1946.

<sup>31</sup> A. J. [=A. Jagucki], *Problem językowy*, s. 12. – Tego samego argumentu użył w 1952 r.

Działalność ruchu gromadkarskiego utrudniły ostre przepisy, dotyczące organizacji wszelkich zgromadzeń i spotkań. W 1948 r. Ministerstwo Administracji Publicznej zabroniło odprawiania nierejestrowanych nabożeństw domowych, musiano uzyskać na nie zgodę lokalnych władz powiatowych<sup>32</sup>. W 1949 r. wprowadzono znowelizowane prawo o zgromadzeniach, według którego, aby odbyć spotkanie na wolnym powietrzu, należało najpóźniej 36 godzin przed jego terminem zwrócić się o pozwolenie do lokalnych władz administracyjnych, te zaś miały obowiązek skonsultowania się z miejscowym Urzędem Bezpieczeństwa Publicznego i zdanie tego ostatniego było wiążące. Zgromadzenia publiczne w lokalach mieszkalnych należało zgłaszać co najmniej 24 godziny przed ich rozpoczęciem<sup>33</sup>. Obawiano się więc, że odpowiedzialnością za przebieg niekontrolowanych przez Kościół spotkań religijnych obciążeni zostaną sami księża, i to nie tylko w kontekście używania języka niemieckiego, ale też podejrzeń, że kształtują one antypolskie i antypaństwowe opinie oraz propagują „postawy rewizjonistyczne”<sup>34</sup>. Celował w tym Urząd Bezpieczeństwa, uznając każde takie prywatne spotkanie za potencjalne zagrożenie państwa. Jako znamienny przykład mogą posłużyć losy grupy modlitewnej kierowanej przez Wilhelma Filipa w powiecie mragowskim. Już w połowie 1946 r. zauważono, że odprawia on w swoim domu „nabożeństwa oraz wygłasza kazania, w których mówi dużo o polityce”. Zaczęto go śledzić, a grupę obserwował wywodzący się z jej grona tajny informator. Ostatecznie dochodzenia zaniechano wiosną 1947 r., gdy zasugerowano ks. Alfredowi Jaguckiemu, aby przekonał W. Filipa i pomagającego mu Gustava Redera do zaprzestania organizowania spotkań,

---

przedstawiciel Urzędu do Spraw Wyznań, gdy przewodniczący rad parafialnych z Koblut (pow. szczycieński), Kętrzyna, Pizsa, Giżycka, Ukty, Nakomiad (pow. mragowski) i Rynu (pow. giżycki) zwrócili się do niego o prawo używania języka niemieckiego w Kościele. Stanowczo im odmówił, jako jeden z powodów podając: „Nie może zgodzić się na wprowadzenie do kościołów ewangelicko-augsburskich liturgii niemieckiej dla Polaków miejscowego pochodzenia, wyznania luterńskiego, którzy gromadkarstwem bronili się przed germanizacją przez były Kościół unijny na odcinku życia religijnego” – Instytut Pamięci Narodowej, Biuro Udostępniania w Warszawie (dalej: IPN BU), 01283/1537, s. 367, Referat do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie, 30 I 1952.

<sup>32</sup> AKEA, Diecezja Mazurska, Protokół z konferencji księży Diecezji Mazurskiej, 9 III 1948.

<sup>33</sup> APO, 391/251, k. 319-321, Ministerstwo Administracji Publicznej do wojewodów, 24 XI 1949.

<sup>34</sup> Należy zauważyć, że pojęcia tego, jak i innych odnoszących się do „wrogiej działalności”, nigdy nie zdefiniowano, nawet w wewnętrznych instrukcjach pracy Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego. Dzięki temu organy przymusu miały możliwość szerokich działań i obierania pod tym samym szyldem coraz to nowych celów.

czemu ci się podporządkowali<sup>35</sup>. Na nieufność wobec organizatorów tych zebrań wpływał również fakt, że przez dłuższy czas przedstawiciele Kościoła ewangelickiego<sup>36</sup> nie mieli rozeznania, które z zebrań są spotkaniami modlitewnymi grup uważanych przezeń oficjalnie za sekty (np. baptystów, wiernych Kościoła Nowoapostolskiego, nagminnie spotykających się na nabożeństwach domowych), a które zebraniem „prawdziwych” gromadkarzy<sup>37</sup>.

Kwestia dawnego ruchu gromadkarskiego wystąpiła także w innym, nieco niespodziewanym, aspekcie – przejęcia majątku po dawnym ruchu wspólnotowym. Wprawdzie z perspektywy całych Mazur nie była to sprawa nadrzędna, ale okazywało się, że w miejscowościach, gdzie nie było świątyń ewangelickich (z powodu zniszczenia lub przejęcia przez katolików) nabierała znaczenia. Stąd Kościół ewangelicki starał się o sale po Społeczności Chrześcijańskiej (Christliche Gemeinschaft innerhalb der Landeskirche) w Piszcu i Węgorzewie (w tym ostatnim mieście przekazano ją młodzieżowej organizacji komunistycznej i, oczywiście, nie było mowy o zwrocie). Z kolei w Orzyszu (pow. piski), gdzie kościół ewangelicki został przejęty przez katolików, lokalna administracja sama zaproponowała luteranom budynek po Społeczności Chrześcijańskiej (choć mógł to być też budynek po innym ugrupowaniu wspólnotowym, jak wcześniej bowiem wspomniano, zob. przyp. 65, GRE 2014, vol. VIII, str. 128, ruch gromadkarski po 1945 r. utożsamiano głównie z dawną organizacją R. Barcza); podobne rozwiązanie przyjęto w Drygalech<sup>38</sup>. Z dawnego majątku ruchu

---

<sup>35</sup> IPN Bi, 084/395, k. 41–42, Sprawozdanie z pracy I Sekcji PUBP w Mrągowie, 24 X 1946; k. 53, toż, 27 II 1947; k. 60, toż, 20 III 1947.

<sup>36</sup> Pomijam tu początkowy brak rozeznania władz administracyjnych (które jednak dość szybko zorientowały się w sytuacji i wiedziały jak przebiega prawny podział na oficjalne Kościoły, Wolne Kościoły i inne, uznane lub nie, grupy wyznaniowe) i funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego, w swojej masie nieposiadających podstawowego wykształcenia w kwestiach wyznaniowych. Pomimo akceptacji nowego ustroju, niemal w stu procentach byli wcześniej wychowywani w tradycji polskiego katolicyzmu i traktowali, przynajmniej w pierwszych dwóch–trzech powojennych latach, a nierzadko i dłużej, wszystkie niekatolickie Kościoły (łącznie z Ewangelicko-Augsburskim) i grupy wyznaniowe *en block* jako „sekty”.

<sup>37</sup> AKEA, Diecezja Mazurska, Protokół z konferencji księży Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Olsztynie, 8 IX 1947; IPN Bi, 084/149, k. 15, Sprawozdanie z pracy IV Referatu XI Wydziału Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (dalej: WUBP) w Olsztynie za kwiecień 1953.

<sup>38</sup> AKEA, Diecezja Mazurska, Senior Edmund Friszke do Wojewody Olsztyńskiego, 26 VI 1948; tamże, Sprawozdanie diakona Edwarda Szendla dla Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, 11 IX 1946; tamże, Senior Edmund Friszke do Ministerstwa Ziem Odzyskanych, 21 X 1947; Archiwum Państwowe w Nidzicy, 2/57, k. 118, Wojewoda

wspólnotowego starali się skorzystać nie tylko, uważający się za jego następców, luteranie, ale także inne wyznania. I tak, Polskiemu Kościołowi Ewangelicznych Chrześcijan Baptystów został przekazany dom modlitwy w Szymarach (pow. szczytyński)<sup>39</sup>, ale z kolei metodyści, bezskutecznie, gdyż znalazła się ona już w rękach państwa, starali się o kaplicę po Społeczności Chrześcijańskiej w Olsztynku, motywując to faktem, że obecnie w ramach Kościoła Metodystycznego skupia się wielu byłych luteran, w tym członków ruchów gromadkarskich i samej Społeczności, mających, przynajmniej moralne, prawo do swojej dawnej własności<sup>40</sup>. Natomiast w Rynie, gdzie luteranie nie posiadali własnego kościoła (który spłonął w 1940 r.), „salę misyjną” po nieznanym stowarzyszeniu przekazano nie im, a katolikom<sup>41</sup>.

Przykład, który wskazuje na istnienie głębokiej świadomości wspólnotowej wśród ewangelickich mazurskich parafian związanych z oficjalnym Kościołem, ale i pewnego rozdarcia wśród nich, stanowiła próba odzyskania kaplicy Społeczności Chrześcijańskiej w Mrągowie. Kościół Ewangelicko-Augsburski nie posiadał w tym mieście swojej świątyni (spalonej w 1945 r. przez Armię Czerwoną i definitywnie odbudowanej dopiero w 1961 r.), korzystał zaś z dawnej kaplicy baptystów, którzy po wojnie nie zgłosili do niej pretensji. Jednak już od 1947 r. rozpoczął zabiegi o pozyskanie dawnej kaplicy Społeczności Chrześcijańskiej użytkowanej przez młodzieżową organizację komunistyczną (Związek Walki Młodych). Otóż grupa ok. 50 osób z parafii luterskiej, przedstawiła się jako aktualni [!] członkowie „Christliche Gemeinschaft innerhalb der Landeskirche”. Tłumaczyli, że po 1945 r., zmyleni nazwą, wstąpili początkowo do Zjednoczenia Kościołów Chrystusowych<sup>42</sup> (myśląc, że jest to polska nazwa Christliche Gemeinschaft, w piśmie podano w nawiasie niemiecką nazwę: Landeskirchliche Gemeinschaft). Gdy dostrzegli pomyłkę, wstąpili do parafii luterskiej. Swoją rolę w niej widzieli jako kluczową, umacniającą zachwiane przez wojnę poczucie religijne oraz w zapobieganiu odpływu wiernych do sekt, które „zaczynają właśnie pracę od domów i małych kół. Społeczność zorganizowana

---

Olsztyński do Starosty Piskiego, 14 VII 1948.

<sup>39</sup> APO, 391/87, k. 61, Sprawozdanie z działalności Wydziału Społeczno-Politycznego Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie za lipiec 1947.

<sup>40</sup> K. Urban, dz. cyt., s. 133.

<sup>41</sup> K. Bielawny, dz. cyt., s. 193.

<sup>42</sup> Organizacja Kościelna, jednocząca Kościoły typu ewangelicko-baptystycznego: Związek Ewangelicznych Chrześcijan, Kościół Wolnych Chrześcijan i Związek Stanowczych Chrześcijan. – Kościół ten także starał się o dawny budynek Społeczności, podobnie jak i metodyści.



w obrębie naszego Kościoła stałaby się najsilniejszą konkurentką dla tych sekt<sup>43</sup>. Biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego Jan Szeruda w pełni zgodził się z tą argumentacją, polecając proboszczowi parafii w Mrągowie, Janowi Sczechowi, przetłumaczenie na język polski przedwojennego statutu „Christliche Gemeinschaft” i podjęcie prób zarejestrowania jej, na wzór „Społeczności Chrześcijańskiej”, działającej na Śląsku Cieszyńskim, jako kościelne stowarzyszenie.

Jednak z planów tych nic nie wyszło, przyczyną była kategoryczna odmowa władz administracyjnych zwrotu budynku oraz niespodziewany opór części gromadkarzy, dawnych członków Społeczności Chrześcijańskiej. Wystąpili oni oficjalnie do Zarządu Miejskiego w Mrągowie przeciwko przekazaniu domu parafii luterkańskiej, twierdząc, że Społeczność Chrześcijańska była osobną, niezwiązaną z oficjalnym Kościołem Unijnym, organizacją i dom „nigdy do parafii nie należał, lecz do bractwa od nikogo niezależnego”. Można przypuszczać, że u źródła tego stała niechęć tej grupy do oficjalnego polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego oraz dostrzeżenie szansy na ewentualne wznowienie działalności Społeczności i odzyskanie majątku, lecz nie na potrzeby parafii, a swoje własne, co po raz pierwszy próbowali uczynić już w 1946 r.<sup>44</sup>

Co istotne, po upływie kilku lat, w 1955 r. parafia ponownie próbowała odzyskać ten budynek, w którym w tym roku, po wyprowadzeniu się organizacji młodzieżowej, zamierzano ulokować zespół pieśni i tańca. Członkowie dawnej Społeczności Chrześcijańskiej przygotowali zatem kolejną petycję, podpisaną przez 77 osób. Tym razem wewnątrz grupy gromadkarzy panowała już jedność, a ich pismo nosiło typowy dla tej formacji rys neopietystyczny, silnie oddzielający porządku świecki i religijny, oraz podkreślało związki z oficjalnym Kościołem: „Cały ten budynek, a więc nasza sala modlitw został wybudowany w roku 1921 naszymi własnymi rękami i z ofiar innych członków naszych i nas podpisanych – członków »Społeczności Chrześcijańskiej wewnątrz Kościoła Krajowego Ewangelickiego« czyli tzw. »Christliche Gemeinschaft innerhalb der Evgl. Landeskirche« i budowa ta nigdy nie była państwową a naszą wspólną własnością. W tej

---

<sup>43</sup> Archiwum Parafii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Mrągowie (dalej: APKEAM), Teczka: Sekty, List członków „Społeczności Chrześcijańskiej” do bp. Jana Szerudy, 3 X 1947.

<sup>44</sup> APKEAM, Teczka: Protokoły Rady Kościelnej, Protokół Nr II z dnia 10 X 1949; tamże, Teczka: Luzy, Protokół spisany przez Sekretarza Magistratu w Mrągowie w sprawie ustalenia własności domu bractwa „Gromadków”, 25 VII 1946.

sali modlitw kazania często miewał ewangelicki superintendent Rymarski<sup>45</sup>, a po nim ewangelicki superintendent Matern<sup>46</sup>, obaj z Mrągowa i obaj Mazurzy. Oni również udzielali naszym członkom chrztów, komunii i ślubów, a więc mylne jest mniemanie, jakobyśmy my byli oddzieleni od Kościoła Ewangelickiego. Cieszyliśmy się, gdy tę salę modlitw Parafia Ewangelicko-Augsburska w Mrągowie używała<sup>47</sup>, ale teraz, gdy to miejsce uświęcone, gdzie nasi ojcowie i matki nasze skłaniali kolana w kornych modlitwach, a my również służąc Bogu, ma teraz stać się salą tańca i śpiewu, czyli do takiego świeckiego celu, to boli nas Mazurów, iż bez pytania nas, prawowitych właścicieli, uczyniono taką rzecz, która godzi w nasze uczucia religijne i budzi w nas żal i gorycz. Zwracamy się z gorącą prośbą o spowodowanie cofnięcia tego zajęcia naszej sali modlitw wraz z mieszkaniem i o umożliwienie nam członkom w/w »Społeczności Chrześcijańskiej« korzystania z nabożeństw pod opieką i kierownictwem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, w którym widzimy ten nasz sam dawny i właściwy Kościół Ewangelicki<sup>48</sup>. Członkowie dawnej wspólnoty stanowili na tyle wyodrębnioną grupę w parafii Mrągowo, że w 1952 r. władze kościelne w Warszawie skierowały tu, z zadaniem osobnej pracy z nimi, diakonisę Ingeborg Uggla<sup>49</sup>.

Koncepcja oddziaływania na ludność mazurską nie tylko przez zwykłą pracę duszpasterską, ale także poprzez wyjście poza budynki kościelne i rozszerzenie działalności na zebrania modlitewne z udziałem duchownych, urządzane w terenie spotkania czy nawet domowe odwiedziny, pojawiały się już od końca lat czterdziestych, gdy sytuacja kadrowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego zaczęła się powoli poprawiać. Wtedy, z uwagi na „ruchy oddolne”, zaproponowano prowadzenie „działalności misyjnej”. Ale praktycznie zaczęto realizować ją po rozpoczęciu w 1952 r. tzw. akcji mazurskiej, u której podłoża stał masowy opór ludności niemieckiej w województwie olsztyńskim wobec „akcji ankietyzacji”, będącej konsekwencją ustawy

<sup>45</sup> Johann Julius Gottlieb Rimarski (1849–1935), 1895–1925 proboszcz w Mrągowie i superintendent diecezji mrągowskiej.

<sup>46</sup> Otto Karl Matern (1878–1945), 1925–1945 proboszcz w Mrągowie, 1926–1945 superintendent diecezji mrągowskiej.

<sup>47</sup> Tu użyto nazwy aktualnego polskiego Kościoła ewangelickiego jako przedwojennego właściciela budynku.

<sup>48</sup> K. Urban, dz. cyt., s. 335.

<sup>49</sup> APKEAM, Teczka: Naczelna Rada Kościoła, Bp. Karol Kotuła do Rady Parafialnej w Mrągowie, 21 XI 1952.

o obywatelstwie polskim z 8 stycznia 1951 r., z niejasnymi zapisami dotyczącymi pojęć narodowości i obywatelstwa (choć przyjmuje się tezę o utożsamieniu tych określeń przez ustawodawcę)<sup>50</sup>. Okazało się, że znacząca część ludności niemieckiej zbojkotowała nakaz wypełnienia stosownych formularzy, a jeśli już to czyniła, wpisywała wówczas narodowość i obywatelstwo niemieckie, ewentualnie narodowość niemiecką, a obywatelstwo polskie. Opór wywołało także robienie zdjęć potrzebnych do dowodów osobistych. Sytuację tę opisał dokładnie Andrzej Sakson<sup>51</sup>.

Wydarzenia te zbiegły się w czasie ze zmianą składu naczelnych organów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Odsunięto, starającą się utrzymać niezależność od władz partyjnych i państwowych, grupę skupioną wokół biskupa Jana Szerudy i doprowadzono do wyboru kierownictwa Kościoła w osobach spolegliwych wobec komunistów, biskupa Karola Kotuli (1884–1968) i jego zastępcy, zajmującego również stanowisko prezesa synodu, Zygmunta Michelisa (1890–1977). W praktyce to ten ostatni przez cały okres stalinowski był przywódcą Kościoła. Jednym z jego postulatów było przeprowadzenie przez Kościół tzw. akcji mazurskiej. Intensyfikując oddziaływanie na mazurskich wiernych, chciano doprowadzić do ich szybszej polonizacji, usuwając „niemieckie” elementy tradycji i języka, a także do wypchnięcia z terenu Mazur metodystów, uznawanych z kolei przez władze państwowe za opóźniających polonizację z powodu powszechnego używania języka niemieckiego w duszpasterstwie. W sumie, finansowana przez państwo akcja z jednej strony uderzyła w ludność niemiecką poprzez, nie zawsze udane zresztą, próby wyparcia resztek języka niemieckiego z obrębu kościelnego, z drugiej – przynajmniej okresowo – zaznaczyły się elementy pozytywne, zwiększono bowiem obsadę personalną diecezji, aktywizując w ten sposób życie religijne<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> A. Sakson, dz. cyt., s. 132–133.

<sup>51</sup> Tamże, s. 136–139; W. Żebrowski, *Mieczysław Moczar w Olsztyńskim. Działalność polityczna i jej skutki w latach 1948–1952*, Olsztyn 2002, s. 107–110. – Ustalenia A. Saksona uzupełnić należy informacją, że akcja ta wywołała również bardzo silne napięcia w powiatach warmińskich: olsztyńskim i biskupieckim, IPN Bi, 087/163/2, s. 2-3, Komenda Główna Milicji Obywatelskiej. Biuletyny cyfrowe o przebiegu ankietyzacji 5 V–8 V 1952.

<sup>52</sup> R. Michalak, *Kościół protestancki i władze partyjno-państwowe*, s. 189-201; J. Kłaczek, dz. cyt., s. 364–368; K. Urban, *Przyczynek do historii „akcji mazurskiej” Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w 1952 roku*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie”, 2001, nr 571, s. 5-20.

Jeden z ważnych elementów „akcji mazurskiej” miała stanowić ewangelizacja prowadzona przez grupę laików, związanych z ruchem społecznością-wym na Śląsku Cieszyńskim<sup>53</sup>. Wiedzano, że „ta forma pracy kościelnej Mazurom, przesiąkniętym gromadkarstwem, odpowiada. Dlatego postanowiono i od tej strony do nich przemówić”. W 1952 r. spotkania ewangelizacyjne zorganizowano w kilkunastu pozakościelnych wioskach i miejscowościach. Świeckich misjonarzy, którzy występowali w wynajętych izbach szkolnych i domach prywatnych, przyjęto z uznaniem. Spotkania te cieszyły się dużym powodzeniem, uczestniczyło w nich kilka tysięcy wiernych: „ewangelizację na Mazurach powitano z wielką radością. Wszędzie, dokądkolwiek mówcy przybyli, witano ich serdecznie i z jeszcze większą serdecznością żegnano, wyrażając żal, że tylko na tak krótko przybyli. Zebrania, odbywane w kościołach, szkołach i domach prywatnych w dni robocze przeważnie, były wszędzie liczne. Widać, że ludzie na taką pracę czekali. Wnioski: Taka ewangelizacja jest bardzo potrzebna! Lud mazurski spragniony jest pociechy religijnej. Lud potrzebuje serca i z radością wita wszystko to, gdzie mu się serce okazuje. A do tego ewangelizacja, do której lud mazurski jest spragniony, bardzo się nadaje”. Innym, nieoczekiwanym efektem tych spotkań było ukazanie przybyszom, także reprezentującym najwyższe gremia kierownicze Kościoła, włącznie z biskupem Karolem Kotulą i Zygmuntem Michelisem, rzeczywistego stanu poczucia narodowego ludności mazurskiej: „Co się dotyczy [polskiego – G.J.] uświadomienia narodowego, to zauważono, że prawie go nie ma. Na nabożeństwach lud śpiewa po niemiecku. Wielu po polsku nie mówi i nie rozumie. W Nakomiadach oświadczone wręcz: »Jeżeli nie będziecie mówili po niemiecku, pojedziemy do domu«”<sup>54</sup>.

Jednak władze państwowe dość szybko zerwały tę współpracę z Kościołem, wycofując się z finansowania „akcji mazurskiej”. Kościół Ewangelicko-Augsburski znalazł się więc w sytuacji, która wymknęła się spod jego kontroli. Z jednej strony opisana wyżej akcja silnie rozbudziła elementy wspólnotowe,

---

<sup>53</sup> Należy zwrócić uwagę, że Z. Michelis, niezależnie od negatywnej roli, którą odegrał w podporządkowaniu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego władzom partyjno-państwowym w okresie stalinowskim, w latach międzywojennych był w bliskich kontaktach ze Społecznością Chrześcijańską, popierał neopietystyczną pobożność i przyczynił się do aktywizacji działalności pomocowej (diakonijnej) w Kościele. Na jego negatywną postawę wobec ludności niemieckiej wpłynęło niewątpliwie także aresztowanie w 1939 r. oraz pobyt w obozach w Sachsenhausen i Oranienburgu.

<sup>54</sup> K. Urban, *Luteranie i metodyści na Mazurach*, s. 157.

z drugiej – nie doprowadziła w najmniejszym stopniu do polonizacji. Zauważano wręcz zwiększenie się aktywności gromadkarzy, którzy „prowadzą akcje wrogą państwowości polskiej”, co oznaczało po prostu używanie języka niemieckiego. Jednocześnie Urząd Bezpieczeństwa Publicznego, który po nieudanej „akcji ankietyzacji” gwałtownie nasilił działania przeciwko ludności niemieckiej<sup>55</sup>, przyznał, że przeciwdziałanie gromadkarzom jest niezwykle skomplikowane, bo „ich praca jest niezorganizowana i przez to trudna do ujęcia i kontroli”<sup>56</sup>. Reakcją na to była wysunięta przez Kościół koncepcja silniejszej aktywizacji elementu wywodzącego się ze Społeczności Chrześcijańskiej i kręgów zdecydowanych chrześcijan, którzy jako już współpracujący z Kościołem (i ewentualnie łatwiej ulegający polonizacji), mogliby oddziaływać także na swoich ziomków i przyciągnąć ich do tej współpracy<sup>57</sup>.

W pewnym stopniu udało się to dzięki wykorzystaniu grupy wspólnotowej w powiecie szczycieńskim, skupionej wokół Gustava Tanskiego (1884–1962, urodzony i zamieszkały w Księżym Lasku, pow. szczycieński, od 1957 r. w Niemczech Zachodnich). Działając w ruchu gromadkarskim w okresie międzywojennym, związany był z Kościołem Wyznającym, w 1937 r. został aresztowany, lecz szybko wypuszczony po protestach, zarówno przedstawicieli Kościoła, jak i wiernych; nie zaprzestał działalności gromadkarskiej w czasie drugiej wojny światowej. Urząd Bezpieczeństwa Publicznego, specyficznie ujmujący jego biografię w formie niezrozumiałego dla siebie „fanatyzmu religijnego”, napisał: „za aktywny udział w praktykowanym wyznaniu Tanski zdobył uznanie jak i u podwładnych wierzących [!] jak i u [kościelnych – G.J.] władz zwierzchnich”. Choć pracował jako kowal „stara się uzupełniać swoją wiedzę, przez co podnosi swój poziom intelektualny”. Po drugiej wojnie światowej zaczął ponownie organizować gromadkarzy, nawiązał kontakt z proboszczem w Szczytnie, Jerzym Sachsem. Po aresztowaniu Sachsa w październiku 1950 r.<sup>58</sup> zastępował

---

<sup>55</sup> Zob. G. Jasiński, *Akcja represyjna wobec ludności niemieckiej w województwie olsztyńskim przed wyborami do sejmu w 1952 roku*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 2012, nr 1, s. 33-77 (cz. 1); nr 2, s. 291-331 (cz. 2).

<sup>56</sup> IBN BU, 01283/1538, s. 117, Po przerwaniu akcji mazurskiej (tekst niepodpisany), 1953.

<sup>57</sup> AKEA, Diecezja Mazurska, Protokół z konferencji Księży Diecezji Mazurskiej, 21 VI 1949; APKEAM, Teczka: Naczelna Rada Kościoła, Bp. Karol Kotula do seniora Edmunda Friszke, 1 XII 1953.

<sup>58</sup> Zob. G. Jasiński, „*Grupa autochtonów o profaszystowskim nastawieniu zostanie pozbawiona kierowniczego czynnika...*”. *Okoliczności aresztowania księdza Jerzego Sachsa, Emila Leyka i Waltera Późnego*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 2010, nr 4, s. 435-491.

go w niektórych działaniach duszpasterskich. Tanski uchodził za lojalnego wobec władzy. Nie oznaczało to jednak całkowitego podporządkowania się Kościołowi, jeśli uważał, że ten nie wypełnia należycie swoich zadań. W 1950 r. został wybrany członkiem synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, ale gdy w 1954 r. zaproponowano mu stanowisko kuratora Diecezji Mazurskiej, wymówił się podeszłym wiekiem. Jednak u źródeł tej odmowy stało rozczarowanie działaniami niektórych duchownych, a także bieżące zaangażowanie Kościoła w politykę, z czym zapoznał się w trakcie obrad synodu w Warszawie. Tanski stanął na czele opozycji przeciwko proboszczowi Henrykowi Szrederowi (Schröder) w Rozogach (pow. szczycieński), zarzucając mu jedynie formalne zarządzanie parafią, dalekie od ducha wspólnotowego. I, jak przyznał senior diecezji Edmund Friszke: „Tański na większe wpływy wśród ludzi niż ks. Szreder”, również Urząd Bezpieczeństwa zauważył, że: „Tański zaufanie u ludności posiada wielkie”<sup>59</sup>. W powiecie szczycieńskim, charakteryzującym się silnymi tradycjami gromadkarskimi, w 1950 r. dało się zauważyć masowe, jak na ówczesne warunki, wznowienie okołokościelnego życia religijnego. Z aprobatą Kościoła, ale praktycznie poza jego bezpośrednią kontrolą, powstawały chóry i luźne grupy religijne. Do spektakularnego wydarzenia doszło 3 czerwca 1951 r., gdy w Świętajnie (pow. szczycieński), na posesji jednego z gospodarzy (świątynia przejęta została przez katolików) zorganizowano, za zgodą Kościoła i władz administracyjnych, Święto Misyjne według najlepszych przedwojennych tradycji. Obliczano, że zgromadziło się wtedy ok. dwóch tysięcy osób, przybyłych także z okolicznych powiatów, uczestniczyło pięć chórów kościelnych i parafialne zespoły dęte. Jednak okazało się, że z powodu pewnych nieporozumień, połączonych z niedocenieniem wagi tej imprezy, nie pojawił się tam żaden duchowny. Przez cały dzień rolę gospodarza, głosząc kazania, pełnił Gustav Tanski, co niebywale wzmocniło jego autorytet. Święto jawnie obserwowane było zarówno przez oddelegowanego ze Szczytna urzędnika Referatu do Spraw Wyznań, jak i funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego<sup>60</sup>.

Następne, podobnie zorganizowane Święta Misyjne odbyły się w Długim Borku i Wielbarku, potem w 1952 r. w Klonie, Rozogach i znowu w Wielbarku

<sup>59</sup> IPN BU, 01283/1537, s. 187, Charakterystyka Gustava Tanskiego sporządzona przez PUBP w Szczytnie, 9 X 1951; AKEA, Diecezja Mazurska, Senior Edmund Friszke, do bp. Karola Kotuli, 4 X 1954; tamże, Diecezja Mazurska, Protokół z konferencji Księża Diecezji Mazurskiej, 30 III 1954.

<sup>60</sup> Archiwum Akt Nowych w Warszawie, 9/81, b.k., Diakon Edward Szendel do ks. Zygmunta Michelisa, sierpień 1951; K. Urban, *Luteranie i metodyści na Mazurach*, s. 81; H. Ruzas, dz. cyt., s. 241.

(wszystkie miejscowości w powiecie szczycieńskim). Na to ostatnie, odbywające się w Boże Narodzenie, pomimo silnego mrozu przybyło ok. 600 osób. Już brali w nich udział duchowni, którzy starali się uniknąć wcześniejszego błędu. Punktem kulminacyjnym w działalności ruchu wspólnotowego na Mazurach był rok 1953. Zanotowano wtedy wiele, już mniejszych, ale organizowanych z częstotliwością 3–4 tygodni, spotkań w różnych miejscowościach, nie zawsze miały one charakter, trudnych do przygotowania z powodu oporu władz administracyjnych, spotkań misyjnych połączonych z występami chóarów, raczej były to godziny biblijne. Niemal wszędzie ich organizatorem lub współorganizatorem był Gustav Tanski.

Innym znanym gromadkarzem był Jan Rama (ur. 1884) z Kowalika (pow. szczycieński), cieszący się dużymi wpływami w okolicy. W 1952 r. wraz z grupą osób, także odbywających wspólne spotkania religijne, nawiązał kontakt z funkcjonującą od 1945 r. w Berlinie Zachodnim organizacją Kościelnej Służby Wschodu (Kirchendienst Ost), kierowaną przez pastora Haralda Kruskę (1908–1999). Ten były proboszcz w Wielkopolsce szefował przez szereg powojennych lat instytucji wspierającej niemieckich ewangelików pozostałych w Polsce, głównie na Ziemiach Zachodnich<sup>61</sup>. Za sprawą kontaktów Ramy na liście osób otrzymujących pomoc w postaci paczek z ubraniami i żywnością znajdowało się również co najmniej kilkudziesięciu mieszkańców Mazur. Urząd Bezpieczeństwa Publicznego traktował taką pracę jako przygotowanie do działalności szpiegowskiej, zatem J. Ramę i kilka innych aktywnych osób wzięto nie tylko pod obserwację, ale także za wszelką cenę chciano udowodnić im współpracę z obcymi wywiadami – zachodnioniemieckim i amerykańskim. Posłużono się prowokacją, zachęcając Ramę do bliższych kontaktów z Kościelną Służbą Wschodu i namawiając do tego, aby zaproponował H. Krusce działalność idącą w stronę zbierania informacji o bieżącej sytuacji w Polsce – co stanowiłoby podstawę oskarżenia o szpiegostwo. Uczyniono to za pomocą gorliwie współpracującego z organami bezpieczeństwa duchownego ewangelickiego, proboszcza na Mazurach, o pseudonimie „Pokój”. Aby zdobyć pełne zaufanie Ramy, przedstawił mu się jako zwolennik ruchu gromadkarskiego. Przyniosło to chwilowy sukces, bo Jan Rama uznał tajnego współpracownika „Pokój” za „jednego z księży właściwie prowadzących duszpasterstwo z wykorzystaniem do tych spraw starych gromadkarzy jak on i inni”.

---

<sup>61</sup> Zob. H. Kruska, *Der Kirchendienst Ost*, [w:] *Die Unverlierbarkeit evangelischen Kirchentums aus dem Osten*, hrsg. C. Brummack, Ulm 1973, s. 97-106; B. Krebs, „*Der Kirchendienst Ost*” und die Lage in Polen nach 1945, *Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg. Archivbericht* 7, Berlin 1997, s. 97-103.

W końcu sprawa, z punktu widzenia tajnej policji, zakończyła się niepowodzeniem. Rama nie uległ prowokacji, choć zatrzymany, poddany domowej rewizji i serii przesłuchań, zerwał kontakty z Kościelną Służbą Wschodu. Tajny współpracownik „Pokój” otrzymał natomiast nowe zadanie w walce z „rewizjonizmem”, czynnie współpracował z organami bezpieczeństwa jeszcze w latach siedemdziesiątych XX w.<sup>62</sup>

Aktywizacja laików była poniekąd reakcją na rozbudzone przez „akcję mazurowską” nadzieje na podjęcie przez Kościół działalności w kierunku społecznosciowym oraz efektem odbudowy takich instytucji okołokościelnych jak chóry. Te powstawały nie tylko w miejscowościach parafialnych, prowadziły je osoby świeckie, na próbach spotykała się ludność niemiecka i także dominował tam język. Niejednokrotnie próby chóru, jak przykładowo w Rańsku (pow. szczycieński), połączone były z nabożeństwami domowymi, prowadzonymi przez chórmistrzów lub osoby postronne<sup>63</sup>. W Drygalech (pow. piski), według informacji Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego, chór kościelny założył Adolf Alexander (Aleksander), śpiewano oczywiście po niemiecku, jednak po interwencji przedstawiciela Referatu do Spraw Wyznań, który wyraził zgodę na jego dalsze istnienie pod warunkiem nauki pieśni po polsku, Alexander „tego wcale nie chciał i odsunął się”. Podobną sytuację opisano w Jerutkach (pow. szczycieński), gdzie informator Urzędu Bezpieczeństwa doniósł, że dawny kościelny, a obecnie członek rady parafialnej, Gustav Burbula „organizuje schadzki, ale nie polityczne a na tle religii a schodzą się do niego z całej okolicy”. Zauważono, że „wprawdzie od czasu do czasu przyjeżdża do niego duchowny, ale Burbula i tak śpiewa po niemiecku”. Postanowiono więc go pouczyć, bez wyciągania na razie konsekwencji karnych<sup>64</sup>.

Szczególną uwagę władz wzbudzała okoliczność, że spotkania religijne, a zwłaszcza próby chórów przyciągały sporą liczbę młodzieży, dla której stanowiło to formę poszukiwań religijnych, ale niewątpliwie miało też posmak pewnej nowości oraz symbolizowało opór wobec władz, wyrażany poprzez emanację niemieckości.

---

<sup>62</sup> IPN Bi, 084/145, k. 66; Sprawozdanie XI Wydziału WUBP w Olsztynie za kwiecień 1953; tamże, k. 80, 83, Sprawozdanie XI Wydziału WUBP w Olsztynie za sierpień 1953; IPN Bi, 084/190, k. 33, Sprawozdanie Powiatowego Urzędu do Spraw Bezpieczeństwa Publicznego w Szczytnie za IV kwartał 1955.

<sup>63</sup> IPN Bi, 084/107, k. 220, 225, Sprawozdanie z pracy III Sekcji V Wydziału WUBP w Olsztynie za lipiec 1952; IPN Bi, 087/153/2, s. 38, Ogólna analiza zagadnienia autochtonicznego w powiecie Szczytno, 14 VIII 1952.

<sup>64</sup> IPN Bi, 084/149, k. 6, Sprawozdanie z pracy IV Referatu XI Wydziału WUBP w Olsztynie za marzec 1953.



Kolejną sprawą, która wymknęła się, przynajmniej częściowo, spod nadzoru Kościoła, były szkółki niedzielne i stacje kaznodziejskie. Oprócz oczywistych funkcji kaznodziejskich, miały skumulować one niezależną działalność laików, poddać ją pod opiekę księży. Jednak słabość kadrowa Kościoła sprawiła, że wiele ze szkółek zaczęło żyć własnym życiem, organizowano ich spotkania na własną rękę, bez zgody duchownych<sup>65</sup>. Zdania były podzielone, zwłaszcza co do roli stacji kaznodziejskich<sup>66</sup>. Z jednej strony uważano je właśnie za tamę wobec ruchu gromadkarskiego, pod warunkiem, że prowadzi je właściwa, wierna Kościołowi osoba, z drugiej – dostrzegano wspomniane wyżej niebezpieczeństwo alienacji. W 1955 r. doszło do kontrowersji między przewodniczącym Wydziału do Spraw Wyznań w Olsztynie, a jego zwierzchnikami w Warszawie. Otóż urzędnik z Olsztyna uznał, że należy zlikwidować stację kaznodziejską w Karwicy (pow. piski), gdyż prowadzący ją Gustav Ramot jest „osobą nieodpowiednią”, ale Warszawa stwierdziła, że „likwidacja stacji przyczyni się do »gromadkarstwa«, z czym powinno się walczyć, a nie szerzyć”. Jednak Olsztyn postawił na swoim, stację zamknięto, zaś Warszawę z satysfakcją poinformowano, że podjęto środki, które zapobiegły spotkaniom gromadkarskim, a wierni muszą chodzić do kościołów w Pupach (dziś Sychowo) i Rozogach (pow. szczycieński)<sup>67</sup>.

W niektórych przypadkach do odrodzenia ruchu gromadkarskiego, jak miało to miejsce w parafii Rozogi, przyczyniła się niedostateczna opieka duszpasterska<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> IPN Bi, 084/107, k. 230, Sprawozdanie z pracy III Sekcji V Wydziału WUBP w Olsztynie za sierpień 1952; IPN Bi, 084/189, k. 176, Sprawozdanie PUBP w Szczytnie za marzec 1952.

<sup>66</sup> W 1955 istniało 20 stacji kaznodziejskich w ośmiu powiatach, umieszczonych w mieszkaniach prywatnych, w których 1–2 razy w miesiącu duchowni odprawili nabożeństwa, APO, 444/Wydział do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie/111, b.k., Załącznik do pisma Rady Diecezjalnej Diecezji Mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, 8 II 1955.

<sup>67</sup> K. Urban, *Luteranie i mietodyści na Mazurach*, s. 414.

<sup>68</sup> Sytuacja była o tyle złożona, że nie chciano tam akceptować wspomnianego H. Szredera, nieuznającego języka niemieckiego w Kościele, natomiast z kolei ciepło przyjęto przyjeżdżającego na zastępstwa, wywodzącego się ze Śląska Cieszyńskiego studenta teologii Henryka Ćmoka (1932–2007), który od początku współpracował z ruchem wspólnotowym, ożenił się na Mazurach, oficjalnie nazwano go „typem pracownika ewangelizacyjnego”, ordynowany w 1957 r., pracował w Wielbarku i w Szczytnie, podejrzliwie traktowany przez Służbę Bezpieczeństwa z uwagi na bliskie związki z ludnością niemiecką, w 1970 r. wyjechał do Niemiec Zachodnich, gdzie także związał się z ruchem gromadkarskim, H. Ruzas, dz. cyt., s. 245; A. Jagucki, *Mazurskie dole*, s. 142.

oraz zakaz używania języka niemieckiego<sup>69</sup>. Z kolei w Bezlawkach (pow. kętrzyński) w 1952 r. wybuchł wręcz strajk językowy, bojkotowano polskie nabożeństwa. Gdy władze kościelne nie ustąpiły przed żądaniem wprowadzenia języka niemieckiego do obrzędów, członek rady parafialnej, Becker, po prostu przejął obowiązki duchownego, organizując nie tylko domowe nabożeństwa, ale też prowadząc lekcje religii oraz pogrzeby, posługiwał się przedwojenną pieczęcią parafii. Po kilkumiesięcznym okresie opór ten spacyfikowano przy pomocy władz administracyjnych<sup>70</sup>.

Gromadkarstwo widoczne było również w północnych i zachodnich powiatach województwa olsztyńskiego, przyczyniło się do tego znaczne rozproszenie ewangelików, słaba opieka duszpasterska i jeszcze gorsza, niż w południowych częściach Mazur, znajomość języka polskiego. Ponieważ przedwojenna społeczność ewangelicka uległa tam o wiele silniejszej dezintegracji (ucieczka, a potem wysiedlenia), stąd także dawne struktury gromadkarskie były o wiele słabsze, choć powiaty morąski, suski, olecki, gołdapski czy węgorzewski w okresie międzywojennym były również terenem pracy rozmaitych ugrupowań pozakościelnych. Niemniej i tutaj po wojnie licznie uczestniczono w spotkaniach, co wynikało już nie tyle z postaw neopietystycznych i chęci uzupełnienia oficjalnego duszpasterstwa, a raczej z potrzeby zapewnienia sobie, choć minimalnych, zbiorowych doświadczeń duchowych. Zabrakło już jednak reprezentantów dawnego gromadkarstwa<sup>71</sup>.

Charakterystyczny obrazek dla sytuacji na opisywanych terenach znajdujemy w jednym z donosów: „Źródło »Stołowicz«<sup>72</sup> podaje, że w rozmowie z Mulel Elżbietą, zam. w Windzie pow. Kętrzyn, dowiedział się, że była ona sprzątaczką w kościele w Windzie za czasów niemieckich na tych terenach, a obecnie utrzymuje kontakt korespondencyjny z b. księdzem, który przebywa w Niemczech Zachodnich. W myśl zaleceń tegoż księdza odprowadzali w domach

---

<sup>69</sup> APO, 444/ Wydział do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie/9, k. 294, Sprawozdanie Referatu do Spraw Wyznań Powiatowej Rady Narodowej w Szczytnie za lipiec–wrzesień 1954.

<sup>70</sup> IPN BU, 01283/1537, s. 422, Wyciąg z doniesienia informatora pseudonim „Jaskółka”, 5 VIII 1952; tamże, s. 432, Sprawa Bekera. Informacja, 4 VII 1952.

<sup>71</sup> AKEA, Diecezja Mazurska, Protokół z konferencji księży Diecezji Mazurskiej, 30 IX 1948; K. Urban, *Luteranie i metodyści*, s. 139.

<sup>72</sup> Jeden z księży ewangelickich, zmuszony po aresztowaniu do współpracy z Urzędem Bezpieczeństwa Publicznego, a jednocześnie, z racji swojego żydowskiego pochodzenia, silnie nastawiony antyniemiecko.

prywatnych nabożeństwa w języku niemieckim. Obecnie na skutek nieporozumień sąsiedzkich zaprzestali urządzania nabożeństw w domach prywatnych”<sup>73</sup>. Również w warmińskim powiecie barczewskim pojawiał się w różnych gminach Otto Labus, błędnie nazwany „księdzem ewangelickim”, organizując spotkania religijne; zbierano się także w powiecie braniewskim<sup>74</sup>.

Istniały także grupy pracujące zupełnie bez styczności z oficjalnym Kościołem, nawet gdy miały taką możliwość. Należało do nich, dostrzeżone w 1947 r., Ewangelickie Stowarzyszenie Modlitwy w Giżycku<sup>75</sup>. Zbierało się ono przynajmniej już od lata 1946 r., pod przewodnictwem zduna Ottona Kaznowskiego. Tamtejszy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego uspokajał przelożonych w Olsztynie, że w czasie spotkań używano języka polskiego oraz, że: „stowarzyszenie to żadnych burs, przedsiębiorstw lub internatów nie prowadzi. Ani nie zauważono dotychczas, ze strony członków, których jest około 40-tu osób, żadnych kolportaży gazetek i broszur. Kontaktów z zagranicą nie stwierdzono”. Rok później tajna policja zmieniła zdanie, podkreślając, że jednak językiem modlitw członków stowarzyszenia jest niemiecki. Wtedy w jego skład wprowadziła tajnego informatora. Stowarzyszenie istniało nadal w 1954 r. i w dalszym ciągu je obserwowano. W pobliskich Sterławkach Wielkich (pow. giżycki) zbierała się inna niewielka grupa, używająca tej samej nazwy, jednak, gdy dowiedziano się, że jej kaznodzieja Michael Link „czyta Biblię po niemiecku, przez Prezydium Powiatowej Rady Narodowej”<sup>76</sup> zabroniono robić takie zebrania”<sup>77</sup>.

---

<sup>73</sup> IPN, Bi 084/148, k. 134, Sprawozdanie z pracy IV Sekcji VI Wydziału Wojewódzkiego Urzędu do Spraw Bezpieczeństwa Publicznego w Olsztynie za marzec 1955.

<sup>74</sup> IPN Bi, 084/145, k. 10, Sprawozdanie XI Wydziału WUBP w Olsztynie za luty 1953; IPN Bi, 087/76/1, s. 31, Wykaz zaczepki po linii rewizjonizmu na terenie powiatu Braniewo, 12 X 1953.

<sup>75</sup> Niestety, znamy tylko jego polską nazwę, być może chodziło tutaj o niedokładnie przetłumaczoną nazwę (Ostpreußischer) Evangelischer Gebetsverein, czyli organizację założoną przez Ch. Kukata, albo potem używającą podobnej nazwy organizację Gustava Mädera – Evangelischer Gebetsverein, mieszczącą się właśnie w Giżycku.

<sup>76</sup> Czyli przez będącego jej organem Referatu do Spraw Wyznań.

<sup>77</sup> IPN Bi, 084/293, k. 247, Sprawozdanie PUBP w Giżycku za 28 IX–8 X 1947; IPN Bi, 084/294, k. 174, Sprawozdanie PUBP w Giżycku za 28 I–8 II 1948; IPN Bi, 084/298, k. 67, Sprawozdanie PUBP w Giżycku za maj 1953; IPN Bi, 084/299, k. 76, Sprawozdanie PUBP w Giżycku po zagadnieniu rewizjonistycznym za miesiąc maj 1954; IPN BU, 01283/1540, k. 81, Notatka służbowa dotycząca informatora ps. „Erich”, 18 X 1955.

Inną grupą, o której poza nazwą nic bliżej nie wiemy, było zbierające się u Emmy Gizewskiej w Jurkowie (pow. morąski) Stowarzyszenie Braci Kościoła Chrześcijańskiego – ale nie ma pewności, czy jej członkowie należeli faktycznie do wyznawców luteranizmu, czy też innej religii<sup>78</sup>.

Dla władz państwowych spotkania gromadkarskie łączyły się jednoznacznie z posługiwaniem się językiem niemieckim i stanowiły zagrożenie dla „polskiej racji” stanu. Zdanie: „Należy nadmienić, że kult religijny przeprowadzany systemem gromadkarskim jest również podtrzymywaniem niemczyzny, gdyż odbywa się w języku niemieckim”<sup>79</sup>, można potraktować jako podsumowanie tego sposobu myślenia. Urząd Bezpieczeństwa Publicznego uczestników takich spotkań uznawał więc za „rewizjonistów” prowadzących działalność antypaństwową, w niektórych przypadkach kończyło się to nawet aresztowaniami. Należy tutaj wspomnieć o sprawach: katechety Erwina Rejzy (ur. 1921) z Sadowa (pow. szczycieński), którego na krótko aresztowano w 1952 r., zarzucając mu „organizowanie schadzek młodzieży ewangelickiej pod pozorem śpiewu do katechezy [!]”; gromadkarza Wilhelma (Willima) Gorczyca (ur. 1893) z Kolonii (pow. szczycieński), nazywanego przez Urząd Bezpieczeństwa „księdzem ewangelickim, który u siebie zbiera ludzi rzekomo wiernych, pod pretekstem uczenia się pieśni religijnych oraz chóru kościelnego, do których używa języka niemieckiego, tym samym potępia obecny ustrój”; oraz Friedricha Siwka (ur. 1894) z Ostrowa (pow. kętrzyński). Tego ostatniego najpierw śledzono, gdyż: „w swoim mieszkaniu urządził kaplicę, gdzie odbywają się modły, na które schodzi się młodzież autochtoniczna będąca pod jego wpływem. Zachodzi podejrzenie, że w/w pod pretekstem religii może prowadzić wrogą działalność przeciwko obecnemu ustrojowi”. Potem Siwek został aresztowany, zaś Urząd Bezpieczeństwa swoją decyzję uzasadnił: „zorganizował środowisko autochtoniczne (młodzieżowe), które to pod pozorem modlitw zbiera się u niego w domu, gdzie posiada w domu kaplicę i fisharmonię, gdzie on gra na tej fisharmonii, a młodzież ta śpiewa piosenki nabożne w języku niemieckim. Ponadto Siwek mówi kazania do tej młodzieży w języku niemieckim i jest podejrzenie, że może on tą młodzież nastawiać wrogo w stosunku do Polski Ludowej”. Uważano, że działa on wspólnie z Józefą Austin (ur. 1899) z Wilkowa (pow. kętrzyński), która z kolei była podejrzana o nauczanie dzieci w języku niemieckim. W 1952 r. aresztowano również ją, otrzymała sankcję prokuratorską, ale w 1953 r. była już na wolności, nadal miała

<sup>78</sup> IPN Bi, 084/254, k. 4, Raport PUBP w Morągu za 19 XII 1947–19 I 1948.

<sup>79</sup> IPN Bi, 084/151, k. 62, Sprawozdanie VI Wydziału Wojewódzkiego Urzędu do Spraw Bezpieczeństwa Publicznego w Olsztynie, 26 VIII 1955.

uczyć dzieci, czego zaprzestała w 1954 r. pod groźbą ponownego aresztowania. Ofiarą tajnej policji w 1952 r. padł jeszcze jeden kaznodzieja gromadkarski, Theodor Rywe (ur. 1881) z Bań Mazurskich (pow. węgorzewski), aresztowany za „wpajanie rewizjonizmu wśród ludności autochtonicznej”, dodano jeszcze, że w jego domu odbywają się „zebrania sekty ewangelicko-augsburskiej [!]”, które współorganizował wraz z innym aresztowanym, Alexandrem Sakiem (ur. 1880), także z Bań Mazurskich. Teodor Rywe ponownie został aresztowany „za rewizjonizm” w 1954 r., ale po trzech miesiącach zwolniony „ze względu na podeszły wiek”<sup>80</sup>.

Niezależnie od względnie pozytywnej oceny części ruchu gromadkarskiego poddanego jego kontroli, Kościół Ewangelicko-Augsburski widział w działaniach tego nurtu alternatywę dla swojej pracy. Sytuacja, w której Kościół zdobywał, choć nierzadko z wielkim trudem i warunkowo, zaufanie wiernych bardzo łatwo mogła ulec zmianie. Wystarczyło nieodpowiednie (w oczach parafian) postępowanie duchownych, odmowa wprowadzenia pewnych, niekiedy drobnych koncesji na rzecz języka niemieckiego, aby nastawić ich wrogo do oficjalnego Kościoła. Dlatego też spotkania gromadkarskie (przynajmniej w kwestiach niezwiązanych z dystrybucją sakramentów) niemal w zupełności zaspokajały bieżące potrzeby religijne i to w formie o wiele bardziej zrozumiałej i przyjaznej ze względu na używany język. Stąd nawet ci duchowni, którzy opowiadali się za radykalnym wprowadzeniem języka polskiego do Kościoła, z uwagi na gromadkarską alternatywę, musieli się w tym ograniczać<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> G. Jasiński, *Akcja represyjna* (cz. 2), s. 295, 320, 322, 325, 327. Należy jeszcze dodać, że grupę kościelnych działaczy świeckich aresztowano jesienią 1952 r. także w Mikołajkach, wraz z ks. Władysławem Pilchem, choć w tym przypadku nie byli oni związani z ruchem wspólnotowym, do którego W. Pilch, z uwagi na swoje silne polskie narodowe przekonania, starał się nie dopuścić w swojej parafii, bojąc się, że będzie on ewoluował w stronę niemieckości, D. Krysiak, dz. cyt., s. 105-107, 120.

<sup>81</sup> IPN Bi, 084/151, k. 72, Sprawozdanie VI Wydziału Wojewódzkiego Urzędu do Spraw Bezpieczeństwa Publicznego w Olsztynie, 22 I 1956. – Swoiste uznanie, przynajmniej na płaszczyźnie teoretycznej, zasad tego ruchu nastąpiło w 1955 r. w artykule A. Jaguckiego, stanowiącym rodzaj manifestu akceptującego pracę gromadkarską (pomimo, że słowo to w tekście nie padło): „»Społeczność« może uodparniać, ale może też osłabiać organizm Kościoła, przygotowując odpowiednie podłoże tym ugrupowaniom, żyjąc z substancji Kościoła. »Społeczność« może być nie tylko tamą, ale także pomostem ułatwiającym przejście do sekty, gdyż ludzie »Społeczności« mogą łatwiej stać się łupem tych, którzy »nawracają« nawróconych. Niebezpieczeństwo to może być usunięte, jeżeli Kościół uzna i należyście oceni pracę »Społeczności«, która opowiada »Ewangelię« zgodnie z Księgami symbolicznymi Kościoła i trzyma się sakramentów udzielonych w Kościele, zgodnie z ustanowieniem

Przełom 1956 r. przyniósł wzmocnienie żądań odnośnie do stosowania języka niemieckiego, a także, w warunkach chwilowego rozluźnienia nadzoru milicyjnego nad ludnością niemiecką, wzrost liczby niekontrolowanych zebrań. Zaczęły wówczas napływać informacje o zwiększonej aktywności gromadkarzy, spowodowanej chęcią organizowania spotkań religijnych w języku niemieckim; Jednak tworzące się wówczas grupy szybko się rozpadały w trakcie gorączki wyjazdowej. Mazury opuścili wtedy również wszyscy znani gromadkarze z Gustavem Tanskim na czele. Choć wiadomości o spotkaniach gromadkarskich pojawiały się jeszcze na początku lat sześćdziesiątych XX w., to jednak ruch ten, jako zorganizowana struktura opierająca się na wywodzącym się jeszcze z XIX w. neopietystycznym podejściu do wiary, przestał już istnieć<sup>82</sup>.

Zbiorowość gromadkarzy nie poddaje się jednoznacznej ocenie. Niewątpliwie początkowo na ruch gromadkarski składało się wiele elementów charakterystycznych dla sekty, rozumianej jako odrębny typ wspólnoty religijnej. Był on więc strukturą socjologiczną, opierającą się na niewielkich grupach o stałej wewnętrznej więzi, sprowadzał się do wspólnoty świeckich skupionych wokół charyzmatycznych przywódców. Wstępowano doń dobrowolnie, a jego członków cechowała samokontrola i świadomość przynależności do grona wybranych, wynikająca z samodzielnej decyzji przyłączenia się do grupy. Przywiązywano dużą wagę do zachowania przynoszącego „owoce wiary”, a nie tylko do samej wiary, akcentowano też silnie działania Ducha Świętego w człowieku, przyjęto dualistyczne rozumienie świata. Ruch gromadkarski nie stworzył jednak własnej podstawy dogmatycznej, zasadniczo nie zerwał z Kościołem i z tego powodu nie można traktować go jako sekty. Najważniejsze było neopietystyczne podejście do spraw wiary. W Kościele Unijnym zajmował miejsce szczególne, głównie ze względu na swój duży zasięg i wynikającą z tego różnorodność. Nie da się zatem ująć go w sztywne ramy, poddać precyzyjnej ocenie. Ruch gromadkarski, pomimo pewnej zewnętrznej inspiracji, był natural-

---

Jezusa Chrystusa, jeżeli Kościół uznawać będzie »Społeczność« za zgromadzenie nie sekcjarzy, ale ludzi Kościelnych, za zgromadzenie wierzących, powstałe z mocy Słowa Bożego, mające swoje uzasadnienie w historii Kościoła Naszego; jeżeli Kościół nie będzie tylko instytucją, która stawia sobie za zadanie wierne głoszenie Ewangelii i wierne udzielanie sakramentów, lecz postawi sobie za cel być »społecznością świętych«” A. Jagucki, *Kościół a społeczność chrześcijańska*, „Strażnica Ewangelicka”, 1955, nr 17, s. 255.

<sup>82</sup> AKEA, Diecezja Mazurska, Ks. Afred Jagucki, do Prezesa Konsystorza, 4 XII 1956; APO, 1141/2931, b.k., Informacja dotycząca Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego Diecezji Mazurskiej opracowana przez Wydział Administracyjny Komitetu Wojewódzkiego PZPR w Olsztynie, 21 III 1961; H. Ruzas, dz. cyt., s. 244.

nym produktem lokalnej wspólnoty mazurskiej (i litewskiej), wyszedł z jej wnętrza, w dużym stopniu odpowiadał jej potrzebom religijnym. Jego początkowa radykalizacja (przynajmniej części uczestników) spotkała się jednak z nieufnością miejscowych środowisk, ale przyczynę stanowiła nie sama istota ruchu, a tylko niektóre jego zewnętrzne formy. Niemniej gromadkarze, o ile sami z własnej woli tego nie zanegowali, pozostali pełnoprawnymi członkami swoich społeczności, nie zostali z nich wykluczeni. Procesy modernizacyjne drugiej połowy XIX w., zaznaczające się również w postaci silnych tendencji stowarzyszeniowych, dosięgły także ruchu wspólnotowego, czego wyrazem było utworzenie w 1885 r. Wschodniopruskiego Ewangelickiego Zrzeszenia Modlitwy, ale potem innych, wywodzących się z jego grona organizacji. U źródeł tych podziałów tkwiły kwestie wypływające z napięć społecznych, ze zmian cywilizacyjnych i chęci (ale także i oporu) wyjścia im naprzeciw. Jednak ruch ten w dużej mierze pozostał ostoją konserwatyzmu i dawnej, sprzed 1871 r., multilingwistycznej koncepcji państwa pruskiego, lecz chęć zachowania dawnej tradycji (przede wszystkim utrzymania języków polskiego i litewskiego jako *lingua sacra*) nie oznaczała sprzeciwu wobec państwa. Odwrotnie, zgodnie z założeniami ruchu, uznawał on niemal bezwzględnie każdą władzę, o ile nie wykraczała ona poza normy moralne. Tym bardziej nie wykluczało to gromadkarzy z aktywnego udziału w wydarzeniach decydujących o losie Prus Wschodnich (plebiscyt), a nawet z bieżącego życia politycznego.

Zanik tradycyjnych wartości (w rozumieniu konserwatywnej części społeczności) po pierwszej wojnie światowej umożliwił utrzymanie się ruchu gromadkarskiego, tym bardziej, że praktycznie znikł jego wcześniejszy radykalizm, a największe ugrupowania gromadkarskie nie żądały odcięcia się od „jeszcze nie nawróconych”, jak miało to miejsce w przedwojennej fazie ruchu. Znacznie zbliżył się on do oficjalnego Kościoła, wykorzystując wspólne konserwatywne nastawienie i krytykę polityki wyznaniowej prowadzonej przez Republikę Weimarską, a także postawę neopietystyczną, która cechowała część duchowieństwa wschodniopruskiego. Stąd po 1933 r., wraz z wybuchem „walki kościelnej”, gromadkarze opowiedzieli się po stronie Kościoła Wyznającego, z którym łączyła ich wspólna neopietystyczna płaszczyzna wyznaniowa. Stali się (przynajmniej na Mazurach, zwłaszcza w diecezjach, gdzie ruch wcześniej był silny) głównym sojusznikiem Kościoła Wyznającego, co więcej, ruch gromadkarski został inkorporowany w ramy tego Kościoła. Jednak – co znowu należy podkreślić – nie oznaczało to całkowitego odrzucenia państwa niemieckiego; po zaprzestaniu najsilniejszej fazy „walki kościelnej” niechętnie nastroje wobec państwa nazistowskiego uległy znacznemu złagodzeniu. Natomiast na płaszczyźnie narodowej gromadkarze zdecydowanie opowiedzieli się po stronie niemieckiej, czego dowodem były nieudane

próby pozyskania ich przez ruch polski (Społeczność Chrześcijańska/Christliche Gemeinschaft Reinholda Barcza i jej szybka marginalizacja), straciły znaczenie kwestie językowe, gromadkarstwo było już (z niewielkimi wyjątkami) ruchem niemieckojęzycznym. Jednak, pomimo lojalności narodowej, ruch gromadkarski z uwagi na pewną niezależność i udział w „walce kościelnej”, nawet po jej wyciszeniu, traktowany był z nieufnością przez władze nazistowskie.

Polski Kościół Ewangelicko-Augsburski nie potrafił w latach 1945–1956 zdobyć pełnego zaufania nowych niemieckich wiernych. Wynikało to z traktowania przez nich tego Kościoła jako obcego, narzuconego. Gdy z upływem lat ludność ta zaczęła godzić się ze *status quo*, zwiększyła się nieco akceptacja Kościoła, także jako czynnika odróżniającego ją od polskiej ludności katolickiej. Dystans dzielący ją od napływowych i przesiedlonych Polaków, wypływający z przyczyn narodowych i doświadczeń historycznych, wzmacniały różnice religijne. Na tej płaszczyźnie Kościół Ewangelicko-Augsburski został w pewnej mierze zaakceptowany jako część własnej tożsamości, tworzący – obok powiązań rodzinnych i sąsiedzkich – przestrzeń odmienności. Jednak nie stał się on w pełni „własnym” Kościołem ludności niemieckiej.

Znaczącą rolę w tej sytuacji odegrał ruch gromadkarski. Nie miał już charakteru zorganizowanego, jednak mentalne struktury neopietystyczne zostały przeniesione przez okres drugiej wojny światowej. Okrucieństwa wojenne wzmogły wśród części gromadkarzy nastroje eschatologiczne, dlatego niektórzy z nich zaaprobowali zaistniałą sytuacją polityczną, rozpatrywaną jako karę za porzucenie praw Bożych. Pewne grono gromadkarzy, zwłaszcza tych wcześniej pozostających w opozycji wobec Niemieckich Chrześcijan, podjęło współpracę z nowym polskim Kościołem, tworząc – pomimo braku zaufania okazywanego im zazwyczaj przez polskich księży i władze administracyjne – platformę wspólnotowego działania, łączącą Kościół z laikami i ułatwiając przełamywanie lodów między wiernymi a Kościołem.

Z kolei dla części wiernych funkcjonowanie w nieoficjalnych strukturach wspólnotowych stanowiło okazję zaspokojenia podstawowych potrzeb religijnych, czego z uwagi na słabość organizacyjną nie potrafił zapewnić im Kościół Ewangelicko-Augsburski. Od samego początku kluczową kwestią stała się sprawa językowa. Tutaj *à rebours* do sytuacji w XIX w. i pierwszych lat Republiki Weimarskiej, to niemiecki był już „językiem kościelnym”, szczególnie istotnym w religijności zabarwionej pietystycznie. To sprawiło, że znaczna część ruchu gromadkarskiego spotkała się z nieufnością zarówno Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, z różnych przyczyn realizującego politykę polonizacji, jak i z nieukrywaną wrogością aparatu policyjno-administracyjnego.



Z kolei wewnątrz samego, niestanowiącego jedności, a objawiającego się w rozproszonych inicjatywach, ruchu gromadkarskiego doszło także do eskalacji niemieckich nastrojów narodowych i niejednokrotnie ich objawy (dające o sobie znać w używaniu języka i ewidentnym oporze na tej płaszczyźnie wobec władzy państwowej) stały się równie istotne, a nieraz nawet istotniejsze od wymiaru religijnego. Dlatego też, pomimo prób kontroli, relatywnie niezależny ruch wspólnotowy był jednym z najważniejszych miejsc okazywania własnych, niemieckich postaw narodowych.

Wspominając o ruchu gromadkarskim na Mazurach, nie należy kończyć jego historii w 1945 r. Lata powojenne, gdy w byłych Prusach Wschodnich żyła jeszcze znacząca liczebnie ludność niemiecka, były jego kontynuacją z zachowaniem neopietystycznej platformy wyznaniowej, ale z drugiej strony – ruch stanowił emanację narodowego poczucia tej ludności, przestrzeń w obszarze której, głównie poprzez język, demonstrowano swoją świadomość narodową.

### **Summary: The Revivalist Evangelical Movement contra National Standpoints. The Small Group Movement in Masuria in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Part II (1945 – 1956)**

The Polish Lutheran Church between the years 1945-1956 was unable to gain the full confidence of its new German worshippers. This resulted in the treatment of this Church as a foreign and imposed one. When, in the course of time, the worshippers came to terms with *the status quo*, acceptance of the Church increased, but as a factor distinguishing them from Polish Catholics. The distance dividing them from migrant Poles, caused by national factors and historical experiences, was increased by religious differences. A significant role in this situation was played by the Small Group Movement. It did not have an organized nature, but its mental revivalist structures survived the period of the Second World War.

An awareness of war atrocities strengthened the spirit of eschatology among some of the Small Group Movement members, which is why some of them accepted the existing political situation, regarding it as a penalty for disregarding God's rules. Some of the Small Group Movement members, especially those who were previously in opposition to German Christians, began to co-operate with the Polish Lutheran Church, which was new to them. On the other hand, for some of the worshippers who existed in unofficial structures, there was an opportunity to fulfill their basic religious needs, which the Polish Lutheran Church was unable to offer them due to its organizational weakness.

From the very beginning the key problem of organization was that caused by language, which was a throw-back to the situation in the nineteenth century

and the first years of Weimar Republic, when German was still considered to be “the Church language”. This was the reason why a significant part of the Small Group Movement met with mistrust from the Polish Lutheran Church, which for various reasons was implementing a Polonisation policy, and the open hostility of the police-administrative machinery. On the other hand, inside the Small Group Movement, there was little unity but numerous scattered initiatives, and an escalation of German national spirit became in many instances equally important, or even more important than religious matters.

**Keywords:** Masuria, Small Group Movement, Evangelical Church, nineteenth century, twentieth century.

Tłumaczenie na język angielski: dr Lucyna Żukowska

**Grzegorz Jasiński** – ur. w 1957, pracownik Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Koncentruje się na badaniach dziejów Prus Wschodnich w XIX i XX wieku oraz powojennej historii Warmii i Mazur, ze szczególnym uwzględnieniem wyznań protestanckich. Autor m. in. monografii *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku (1817 – 1914)*, Olsztyn 2003 oraz części poświęconych Mazurom XIX wieku i w okresie międzywojennym [w:] *Kościół luteranśkie na ziemiach polskich (XVI – XX w.)*, red. J. Kłaczek, część II i III, Toruń 2012.

**Radosław Nalaskowski**

## **Czas zaciera ślady... ewangelicy w Lulkowie**

### **Wprowadzenie**

Do podjęcia tego tematu skłoniła mnie chęć poznania dziejów niszczonego cmentarza, znajdującego się na terenie Lulkowa (województwo kujawsko-pomorskie, gmina Łysomice). Zmobilizowali mnie do tego również moi uczniowie, choć większość mieszkańców Lulkowa nazywa cmentarz „niemieckim” i nie jest nim zainteresowana. Logicznym wydawało się więc poznanie dziejów ludności, która ten cmentarz założyła. Okazało się, że Lulkowo zamieszkiwała znaczna liczba ewangelików narodowości niemieckiej. Parafia ewangelicka istniała tu od 1895 r. W latach 1920-1939, na których zamierzam się skupić, ludność niemiecka czasy największego rozkwitu miała już za sobą, a na tym terenie stała się mniejszością. Większość opuściła ziemię II Rzeczypospolitej w ramach opcji<sup>1</sup>.

Obecnie po niemieckich mieszkańcach Lulkowa został już tylko niszczonej cmentarz i pałac, o którym nie wszyscy wiedzą, że był również domem ewangelickiego pastora. Miejscowa ludność to osadnicy napływowi, sprowadzeni po 1945 r. Nie udało się więc dotrzeć do jakichkolwiek relacji dotyczących wcześniej zamieszkałych tu Niemców.

W pracy wykorzystano dokumenty przechowywane w Archiwum Państwowym w Toruniu, w następujących zespołach: Starostwo Powiatowe w Toruniu 1920-1939, Starostwo Powiatowe w Toruniu 1945-1950, Wydział Powiatowy w Toruniu 1920-1930, Akta Superintendentury w Toruniu z lat 1785, 1816-1932. Ponadto skorzystałem również z zasobów zgromadzonych w Archiwum Wojewódzkiego Oddziału Państwowej Służby Ochrony Zabytków w Toruniu (karta cmentarna, cmentarz Lulkowo).

---

<sup>1</sup> Na mocy postanowień wersalskich, Niemcom mającym prawo do obywatelstwa Polskiego przysługiwało tzw. prawo opcji, do wyboru obywatelstwa niemieckiego w ciągu dwóch lat od przyjęcia traktatu wersalskiego. Więcej na ten temat: M. Stażewski, *Opcja ludności niemieckiej w Wielkopolsce i na Pomorzu w latach dwudziestych*, „Przegląd Zachodni” 1994, nr 1, s. 31-55.

Poważnym problemem w początkowym etapie pracy był brak obszerniejszych opracowań dotyczących wyznań ewangelickich w powiecie toruńskim. Prace S. Grelewskiego<sup>2</sup> i P. Hausera<sup>3</sup>, traktujące tę tematykę w ogólnym zarysie, stanowiły podstawę do przeprowadzenia kwerendy w archiwach, natomiast wydane pod redakcją J. Kłaczkowa dwa opracowania dotyczące ewangelików w Toruniu<sup>4</sup>, a także kościołów luterzańskich na ziemiach polskich<sup>5</sup>, potwierdziły i uzupełniły zebrane wcześniej informacje.

Na początku 2004 r. ukazała się pierwsza monografia poświęcona gminie Łysomice, autorstwa M. Pawłowskiego<sup>6</sup>, gdzie znalazł się fragment poświęcony historii Lulkowa. Jednak nie wniosła ona nowych ustaleń w stosunku do informacji już przeze mnie posiadanych. Co więcej, można mieć wątpliwości odnośnie do niektórych danych w niej zawartych.

Przedstawione w niniejszej pracy informacje starałem się uzupełnić dokumentacją fotograficzną, wykonaną samodzielnie, bo nie udało mi się dotrzeć do oryginalnych zdjęć z okresu międzywojennego.

Czas zacierza ślady po dawnych mieszkańcach – ewangelikach narodowości niemieckiej, którzy w Lulkowie mieszkali przynajmniej od początku XIX w. Warto więc przywołać pamięć o ludziach, którzy tu niegdyś żyli.

### **Relacje między ludnością niemiecką a polską**

Pod panowaniem pruskim, do lat dwudziestych XX w., o obliczu gminy Lulkowo decydowali osadnicy niemieccy, do których należała cała ziemia uprawna rozparcelowana przez Królewską Komisję Kolonizacyjną (*Königliche Ansiedelungs Kommission*). Na terenie gminy zamieszkiwali również Polacy, lecz ich rola ograniczała się tylko do zadań służebnych wobec bogatych właścicieli ziemskich i nie mieli oni realnego wpływu na stosunki panujące w Lulkowie. Korespondencja pomiędzy mieszkańcami gminy a Wydziałem Powiatowym w Toruniu (*Kreises Thorn*) z lat 1898-1919, nie zawiera ani jednego nazwiska o polskim brzmieniu, co może świadczyć, że Polacy nie byli liczącą się stroną w rozmowach z pruskimi urzędnikami<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> S. Grelewski, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937.

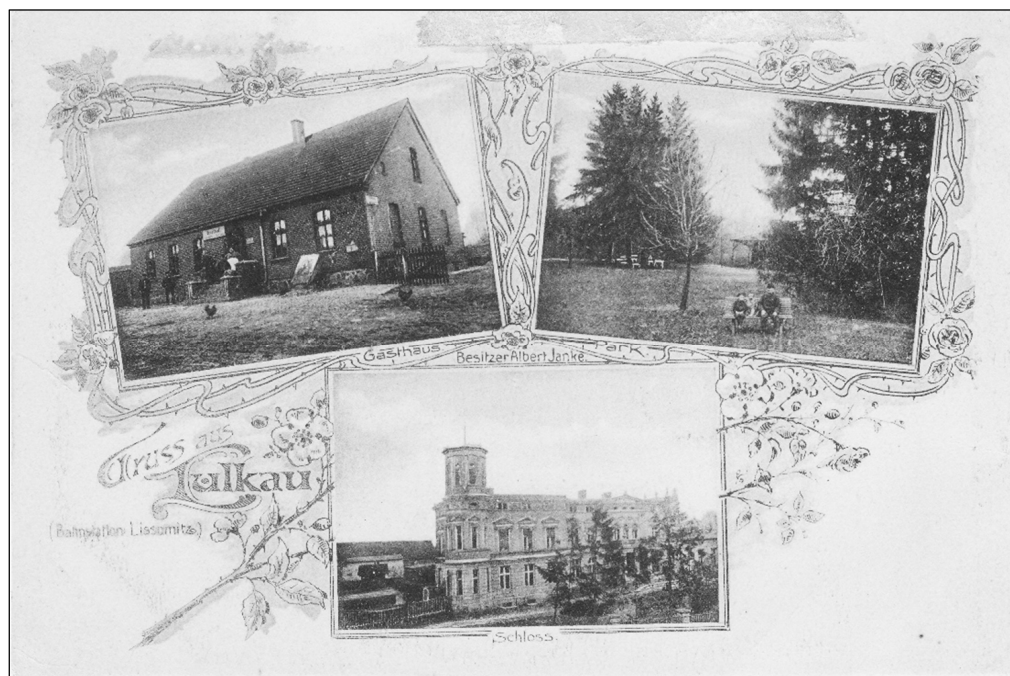
<sup>3</sup> P. Hauser, *Mniejszość niemiecka na Pomorzu w okresie międzywojennym*, Poznań 1998.

<sup>4</sup> *Ewangelicy w Toruniu (XVI-XXw.)*, Zbiór studiów pod red. J. Kłaczkowa, Toruń 2011.

<sup>5</sup> *Kościół luterński na ziemiach polskich (XVI-XX w.)*, [t. 3] *W ramach Rzeczypospolitej państw ościennych i na emigracji*, red. naukowa J. Kłaczkowa, Toruń, 2012.

<sup>6</sup> M. Pawłowski, *Gmina Łysomice od pradziejów do współczesności*, Toruń 2004.

<sup>7</sup> Archiwum Państwowe w Toruniu (dalej: APT), Wydział Powiatowy w Toruniu z lat /1837/ 1872-1920/ (dalej: WPT), sygn. 551, Sprawy gminne gminy Lulkowo 1898-1932.



Fot. 1. Pocztówka z początku XX w. – „Pozdrowienia z Lulkowa”; z lewej: restauracja Alberta Janke, z prawej: park lulkowski, na środku: pałac (plebania i szkoła)<sup>8</sup>.

Na wzajemnej egzystencji Niemców i Polaków w Lulkowie w okresie międzywojennym ciążył problem braku ziemi dla polskich osadników. Po kilkukrotnych skargach do starostwa powiatowego, sprawa dzierżaw ziemi gminnej dla małorolnych trafiła do Urzędu Ziemskiego w Poznaniu. W skardze z 17 lutego 1924 r., doskonale ilustrującej ten problem w Lulkowie, czytamy: „My niżej podpisani małorolnicy prosimy o wkroczenie z ręką sprawiedliwą w sprawie dzierżawienia ziemi gminnej i kościelnej w gminie Lulkowo w powiecie toruńskim. Ziemie gminną, którą należałoby w pierwszym rzędzie wydzierżawić małorolnikom, wydzierżawiona została dotychczas tylko posiadaczom większych własności i to przeważnie Niemcom. Niejedni z małorolników dzierżawią ziemię należącą do kościoła ewangelickiego, lecz i tym groził pastor ewangelicki, że takowa będzie im w najbliższym czasie odebrana. Grozi nam i z tej strony postradanie wyżywienia. Pewien Niemiec sprzedał osadę Polakowi, do której byli trzy parcele a 1 hektar, nabywca Polak odstąpił 1 hektar, małorolnikowi, który posiada tylko pół hektara własnej ziemi, gdy się Niemcy, którzy mają przewagę w tutejszej gminie, i pastor o tym dowiedzieli natychmiast ziemię tę odebrali. Właściciel osady Pan Josenhans Karol posiada około 100 mórg ziemi własnej, do tego dzierżawi

<sup>8</sup> Zbiory własne autora.

102 morgi ziemi gminnej, za którą wcale dzierżawy nie płaci, soltys i rada gminy nie poczynią kroków do odebrania mu tego. Prosimy, więc bardzo uprzejmie wkroczyć w tę sprawę i załatwić nam Polakom nasze bolączki.<sup>9</sup>”

Pismo jest odzwierciedleniem nastrojów antyniemieckich spowodowanych głównie kwestiami ekonomicznymi. Skarga małorolnych osadników doprowadziła do ingerencji władz państwowych w sprawy dzierżaw gminnych. W przypadku ziemi należącej do parafii ewangelickiej, Urząd Ziemski takiej interwencji podjąć nie mógł<sup>10</sup>.

W sytuacjach konfliktowych budziły się także antypolskie nastroje wśród ludności niemieckiej. Wspomniany w cytowanej powyżej skardze gospodarz niemiecki wydaje się być jednostką nastawioną zdecydowanie antypolsko, a jego sprzeciw wobec placenia dzierżaw może mieć związek z rozpoczętą w 1925 r. akcją Landbundu (niemieckiej organizacji rolniczej), skierowaną przeciw nadmiernemu – zdaniem rolników niemieckich – wymiarowi podatków państwowych i samorządowych<sup>11</sup>. Karol Josenhans, zagrożony przymusową egzekucją, zapłacił ostatecznie zaległą dzierżawę, a gmina zlicytowała zajmowaną przez niego wcześniej parcelę<sup>12</sup>.

Wychowany w pruskiej tradycji syn Karola, Willi, zbiegł do Niemiec po otrzymaniu nakazu stawienia się do Wojska Polskiego<sup>13</sup>. Nie był to przypadek odosobniony. Po podpisaniu traktatu ryskiego w marcu 1921 r. część młodych Niemców, obywateli polskich, przez całe dwudziestolecie uchylała się od służby wojskowej poprzez ucieczkę do Rzeszy. Poborowi, którzy uchylili się od służby w Wojsku Polskim, byli w Niemczech otaczani troskliwą opieką. W Łęborku istniało specjalne biuro zajmujące się wyłącznie sprawami Niemców z terenu Pomorza uchylających się od służby wojskowej<sup>14</sup>. Możemy przyjąć, że Willi Josenhans był uczestnikiem tej zorganizowanej akcji.

Podsumowując, stwierdzić można, że w dwudziestoleciu międzywojennym mniejszość niemiecka w Łulkowie wytworzyła własną, dobrze zorganizowaną, hermetyczną społeczność, raczej nieprzychylną miejscowej ludności

---

<sup>9</sup> APT, WPT, sygn 551.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> P. Hauser, *Mniejszość niemiecka...*, dz. cyt. s.122.

<sup>12</sup> APT, WPT, sygn, 551.

<sup>13</sup> APT, SPT 20-39, sygn.111, Tygodniowe sprawozdania sytuacyjne II-XII 1927.

<sup>14</sup> P. Hauser, *Mniejszość niemiecka...*, s. 114 oraz W. Rezmer, *Mniejszości narodowe w Wojsku Polskim w okresie międzywojennym ze szczególnym uwzględnieniem Dowództwa Okręgu Korpusu nr VIII w Toruniu* [w:] *Mniejszości narodowe i wyznaniowe w województwie pomorskim w okresie międzywojennym (1920-1939)*. Zbiór studiów pod red. M. Wojciechowskiego, t. 1, Toruń 1991, s. 120-121, 124-125, 135.

polskiej lub państwu polskiemu (choć nie ma zbyt wielu śladów takich postaw) i niezainteresowaną działalnością na rzecz gminy czy współpracą z Polakami. Wydaje się, że sytuacja ta mogła być reakcją na stopniowe pozbawianie mniejszości niemieckiej wpływu na rządy w gminie (brak radnych), a także mogła wiązać się z uleganiem wpływom nazistowskich organizacji niemieckich działających na terenie powiatu toruńskiego.

### **Parafia ewangelicka w Lulkowie**

Ewangelicy mieszkańcy Lulkowa do czasu utworzenia samodzielnej parafii pozostawali pod duszpasterską opieką staromiejskiej parafii ewangelickiej w Toruniu<sup>15</sup>.

Parafia ewangelicko-unijna w Lulkowie utworzona została w 1895 r.<sup>16</sup> Samodzielność uzyskała 1 kwietnia 1899 r.<sup>17</sup>, a wcześniej była okręgiem wikarialnym parafii w Grębocinie<sup>18</sup>. W latach 1898-1913, podczas wizytacji parafii dokonywanych przez superintendenta toruńskiego, odnotowano następujące liczby wiernych<sup>19</sup>:

Rok	Liczba wiernych
1898	400
1901	689
1904	690
1907	686
1910	686
1913	708

Środki utrzymania gmina pozyskiwała z dzierżawy 60 mórg roli, z której użytkiwano przeciętnie 3 ctr. żyta rocznie<sup>20</sup>. Ze sprawozdań pokontrolnych wylania

---

<sup>15</sup> P. Birecki, *Architektura i sztuka ewangelicka w Toruniu w XIX i XX w.* [w:] *Ewangelicy w Toruniu...*, dz. cyt., s. 314.

<sup>16</sup> *Verzeichnis der Pfarstellen, Gemeinden und der Geistlichkeit in Bereiche der unierten evangelischen Kirche in Polen*, Poznań 1939, s. 35.

<sup>17</sup> J. Kłaczek, *Kościoty ewangelickie i ich wyznawcy w Toruniu (1920-1939)* [w:] *Ewangelicy w Toruniu ...*, dz. cyt., s. 345.

<sup>18</sup> P. Birecki, dz. cyt., s. 333, J. Kłaczek, dz. cyt., s. 345, [za:] A. Golon, H. Kruska, *Evang. Pfarren in Thorn 1880-1945*, [w:] *Thorn. Königin der Weichsel 1231-1981*, hrsg. V. Bernhart Jähniß und Peter Letkemann, Göttingen 1981, s. 373.

<sup>19</sup> APT, sygn. 91, Akta superintendury w Toruniu z lat 1785, 1816-1932 (dalej: AST), wizytacje kościoła ewangelickiego w Lulkowie 1898-1913.

<sup>20</sup> APT, SPT, sygn. 337, Wykazy stowarzyszeń niemieckich 1930.

się obraz gminy średnio zaangażowanej w życie kościelne. Na pytanie dotyczące frekwencji w kościele pastor w każdym z zachowanych kwestionariuszy odpowiada: „Dostateczna, w niedzielę jest trochę lepiej niż w dni powszednie, ale w dalszym ciągu słabo”. „Pobożność w domu” też nie stoi na najwyższym poziomie, pastor oceni ją na: „To trochę więcej niż nic”<sup>21</sup>.

The image shows the title page of a questionnaire titled "Disputations-Fragebogen der evangelischen Kirche". The form is filled out with handwritten information: "Lulkowa, Kreis Jauer", "beantwortet den 18. in Oktober 1899", and "Pastor Johannes Hiltmann". It includes fields for "Kirchenkreis", "Kirche", "Kirchort", "Kirchenjahr", and "Kirchenjahr und Tag".

The image shows the last page of the questionnaire, containing handwritten answers to questions 7 and 8. Question 7 asks about church discipline, and question 8 asks about church membership. The page is signed by "Hiltmann" and "Witzling".

Fot. 2. Kwestionariusz wizytacji parafii z 1910 r. – strony tytułowa i ostatnia z widocznym podpisem pastora Hiltmanna.

W gminie istniało stowarzyszenie wzajemnej pomocy ewangelików – Związek Gustawa-Adolfa<sup>22</sup>.

Na terenie Lulkowa założono również religijną organizację Evangelische Landesgemeinde. Działalność tego stowarzyszenia obejmowała miejscowości: Lulkowo (siedziba główna), Piwnice, Różankowo, Świerczyny, Leszcz, Pigża, Łubianka, Łysomice, Ostaszewo, Wytrębówice, a liczbę członków w 1930 r. oceniano na 600 osób. Skład zarządu przedstawiał się następująco: pastor Johannes Hiltman – przewodniczący, z Lulkowa, rolnik Karol Trienke – zastępca

<sup>21</sup> APT, AST, sygn. 91.

<sup>22</sup> Związek Gustawa-Adolfa, to związek ewangelicki w Niemczech, mający na celu opiekę nad rozproszonymi ewangelikami, założony 16 września 1842 r. w Lipsku; liczył w 1925 r. 40 zrzeszeń krajowych w Niemczech i kilkanaście w innych krajach [wg *Encyklopedii powszechnej Wydawnictwa Gutenberga*, t. VI, Kraków]. Brak roku i strony



przewodniczącego, także z Lulkowa, a spośród znanych nam mieszkańców Lulkowa do zarządu należeli jeszcze Reinhold Nette i Gustaw Schulze<sup>23</sup>.

Urzędujący w lulkowskiej parafii pastor uczył w szkole ewangelickiej w Lulkowie, poza tym w klasach mieszanych w Papowie Toruńskim, Ostaszewie i Świerczynkach, a w Łysomicach i Pigży – w klasach wyłącznie katolickich. Informacja ta nie jest jednoznaczna, można domyślać się, że oprócz religii uczył on także innych przedmiotów. Ewangelicka szkoła niemiecka istniała do roku 1922, kiedy to zamknięto ją z powodu zbyt małej liczby dzieci i utworzono tu powszechną szkołę polską<sup>24</sup>.

Po 1920 r. zmniejszyła się liczba wiernych parafii ewangelickiej w Lulkowie, do około 400 dusz<sup>25</sup>, a w 1927 r. wynosiła zaledwie 160 osób<sup>26</sup>. Przed wybuchem II wojny światowej, w 1939 r., ludność gminy ewangelickiej liczyła 214 dusz<sup>27</sup>.

### **Pastor**

Od początku istnienia parafii ewangelicko-unijnej w Lulkowie urząd pastora sprawował ksiądz Johannes Friedrich Hiltmann, urodzony 4 września 1869 r. w Świeciu, syn Jana i Marii<sup>28</sup>. Duchowny ten został ordynowany 31 maja 1895 r.<sup>29</sup> Polski Wydział Bezpieczeństwa i Porządku Publicznego Starostwa Powiatowego w Toruniu widział w jego osobie element zagrożenia dla porządku publicznego. W statystyce wydziałowej z 15 stycznia 1929 r. wymieniany jest jako osoba „przeznaczona do unieszkodliwienia” w pierwszej fazie, w przypadku sytuacji kryzysowych (jako środek owego unieszkodliwienia wybrano przymusowy pobyt w miejscu zamieszkania). Podkreślana była jego nieznanomość języka polskiego po dziewięciu latach funkcjonowania w niepodległej Polsce oraz stanowisko męża zaufa-

---

<sup>23</sup> APT, SPT, sygn. 337.

<sup>24</sup> APT, SPT 45-50, sygn. 92, Sprawy wyznaniowe, [Wykazy kościołów poniemieckich oraz kwestionariusz dotyczące ośrodków religijnych znajdujących się na terenie powiatu.] 1946- [1947].

<sup>25</sup> Dla 1920 r. podają liczbę szacunkową, bo wiadomo tylko, że przed przejściem Pomorza przez Armię Hallera, Niemcy masowo je opuszczali.

<sup>26</sup> S. Grelewski, dz. cyt., s. 333 [autor powołuje się na wydawnictwo *Verzeichnis der Pfarrstellen, Gemeinden und der Geistlichkeit im Bereiche der unierten evangelischen Kirche in Polen*, Poznań 1927].

<sup>27</sup> *Verzeichnis der Pfarrstellen, Gemeinden und der Geistlichkeit im Bereiche der Unierten Evangelischen Kirche in Polen*, Poznań 1939, s. 35.

<sup>28</sup> APT, AST, sygn. 91; SPT 20-39, sygn.33, statystyka ludnościowa na terenie powiatu 1931.

<sup>29</sup> J. Kłaczek, dz. cyt., przypis, s. 345.

nia w biurze Niemieckiego Klubu Parlamentarnego tzw. Sejmübür – jednostce terenowej w Toruniu, która zastąpiła zlikwidowaną przez władze polskie organizację niemiecką Deutschtumbund zur Wahrung der Minderheitsrechte in Polen (Dtb)<sup>30</sup>. W 1927 r. Hiltmannowi zostało powierzone stanowisko superintendenta toruńskiego<sup>31</sup>.

Żoną pastora była Meta Hiltmann z domu Klaassen, urodzona 5 grudnia 1874 r. w Malborku, zamieszkała na terenie Lulkowa od 1897 r.<sup>32</sup>.

Pastor miał troje dzieci, urodzonych w latach: 1898, 1899, 1900. Więcej informacji mamy tylko o córce Edith, urodzonej w Lulkowie 17 maja 1899 r., która 25 września 1920 r. złożyła deklarację opcji i prawdopodobnie wyjechała na początku lat dwudziestych do Niemiec<sup>33</sup>.

Około 1930 r. pastor Hiltmann odszedł na emeryturę i wyjechał z Lulkowa do Berlina, gdzie zmarł 3 marca 1931 r.<sup>35</sup>

Po wyjeździe pastora opiekę nad majątkiem gminy sprawował emeryt kolejowy Paweł Ganger, (urodzony 12 listopada 1862 r. w Rosji), wspólnie z żoną Olgą (urodzoną 20 lutego 1869 r. także na terenie Rosji). Oboje przed sprawowaniem się do Lulkowa zamieszkiwali w Fordonie<sup>36</sup>.

## Zabudowania pałacowe. Kaplica

<sup>30</sup> APT, SPT 20-39, sygn. 33.

<sup>31</sup> J. Kłaczkow, dz. cyt., przypis s. 345.

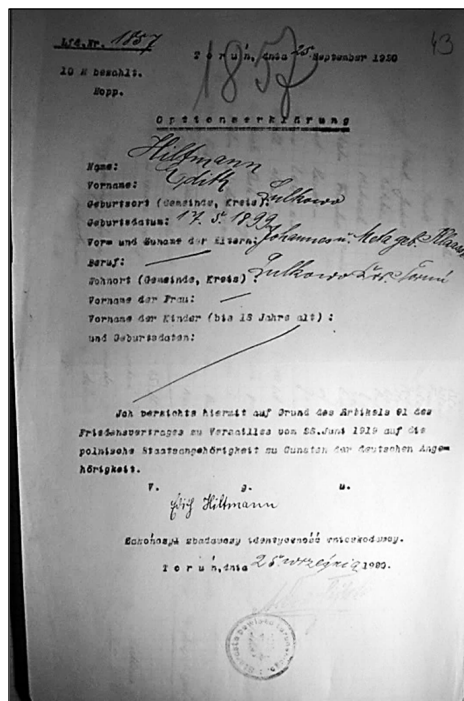
<sup>32</sup> APT, WPT, sygn. 445; SPT 20-39, sygn. 409, Ewidencja optantów, litery H-J.

<sup>33</sup> APT, AST, s. 91; SPT 20-39, sygn. 409.

<sup>34</sup> APT, SPT20-39, sygn. 409, Ewidencja optantów, Litera H-J.

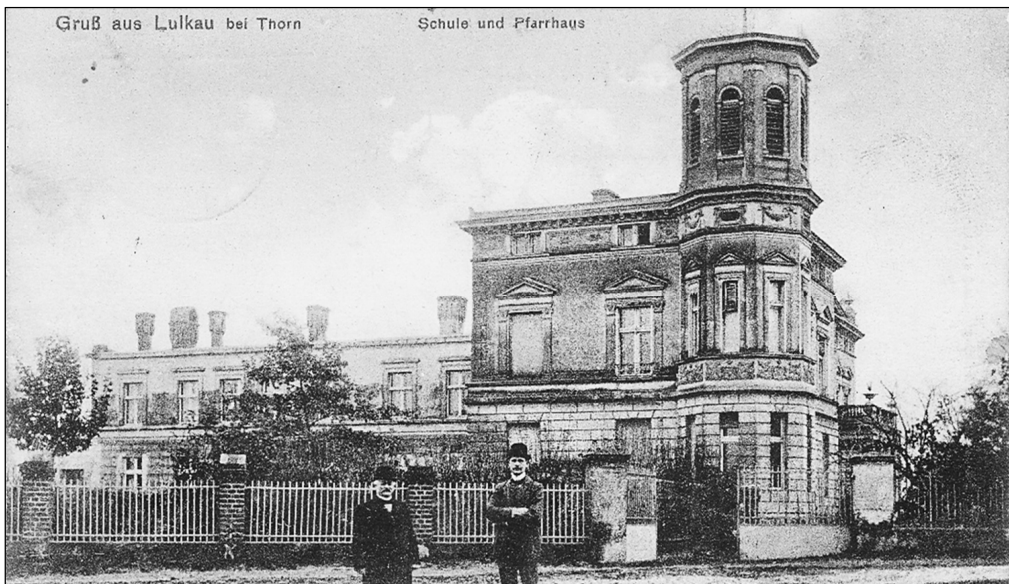
<sup>35</sup> Kronika Szkoły Podstawowej w Świerczynkach (obecnie gmina Łysomice), J. Kłaczkow, dz. cyt., przypis s. 345.

<sup>36</sup> APT, SPT 20-39, sygn. 119, Miesięczne sprawozdania sytuacyjne I-XII 1932; APW, WPT, sygn. 879g, Spis mieszkańców gminy Lulkowo [1939].



Fot. 3. Deklaracja opcji Edith Hiltmann, córki pastora<sup>34</sup>.

Kaplica parafii ewangelickiej w Lulkowie jest częścią pałacu wybudowanego w II poł. XIX w. Miejscowa tradycja podaje, że pałac powstał w 1898 r. Taka informacja znalazła się również w najnowszej pracy poświęconej historii gminy Łysomice (na terenie której znajduje się obecnie Lulkowo). Autor nie podaje jednak źródła dla tej informacji<sup>37</sup>. Faktycznie kaplicę ewangelicką w Lulkowie przekazano wiernym w kwietniu 1897 r. Do celów religijnych zaadaptowano salę balową lulkowskiego pałacu. Wewnątrz znalazło się przenośne harmonium, a na wieży pałacowej zawieszono dzwon z napisem: „Königliche Ansiedelung – Kommission der Gemeinde in Lulkau 1897 oraz cytatem z Ewangelii: Matt 11,28: Kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken<sup>38</sup> [Pójdźcie do mnie wszyscy utrudzeni i uginający się pod ciężarem, a Ja wam dam wytchnienie”.]



Fot. 4. Poczтівka z początku XX w. – „Pozdrowienia z Lulkowa koło Torunia. Szkoła i plebania”. Widoczny pałac od strony dzwonnicy<sup>39</sup>.

Kontrakt z 30 października 1899 r. zawiera następujące zastrzeżenie: „Właścicielka jest zobowiązana dawniejszy zamek i zabudowania poboczne oddać do użytku szkoły ewangelickiej gminy kościelnej oraz dla celów gminnych. Bez zezwolenia Komisji Kolonizacyjnej i zgody szkoły oraz gminy Lulkowo, nie wolno dysponować realnością i zabudowaniami na inne cele, gdyż

<sup>37</sup> M. Pawłowski, dz. cyt., s. 276.

<sup>38</sup> P. Birecki, dz. cyt., s. 333.

<sup>39</sup> Zbiory własne autora.

charakter budynku jako kościół i szkoła ma być zachowany”<sup>40</sup>. Pałac z kaplicą został przekazany gminie ewangelickiej. Z zapisu w księdze wieczystej wiemy, że ziemia pałacowego majątku w chwili popisywania kontraktu była już rozparcelowana.



Fot. 5. Widok pałacu od strony południowej, front budynku – 2002 r.

Fot. 6. Widok pałacu od strony wschodniej z fragmentem parku i ogrodzeniem – 2002 r.



---

<sup>40</sup> Akta Sądu Rejonowego w Toruniu, Wydział Ksiąg Wieczystych, Lulkowo tom II, karta 42.



Fot. 7. Widok na kaplicę od strony południowej – 2002 r.



Fot. 8. Widok na kaplicę od strony wejścia głównego – 2002 r.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Fotografie pałacu z 2002 r. zostały wykonane przez autora.

Razem z pałacem pozostało 15,72,43 ha<sup>42</sup>, a nieruchomością tą dysponowała Królewska Komisja Kolonizacyjna<sup>43</sup>.

Kaplica była wydzielona z dworu jako jednokondygnacyjna odrębna bryła, o wymiarach 14,0 m x 9,75 m x 4,70 m (kubatura: 641,55 m<sup>3</sup>). Mogła pomieścić około 300 wiernych. Wartość kaplicy przed 1 września 1939 r. wynosiła 11 548 zł<sup>44</sup>.

Z opisu konserwatorskiego wynika, że wewnątrz kaplicy jest jednoprzestrzenne, urozmaicone sztukateriami na suficie i oryginalnymi boazeriami płycinowymi na ścianach. W elewacji frontowej zauważalne są trzy osie, z prostokątnym otworem wejściowym na osi, ujętym w pilastry. Zwieńczona jest attyką z trójkątnym naczółkiem o falistym konturze. W narożnikach tejże elewacji umiejscowione są pary pilastrów. Elewacje boczne są pięcioosiowe, z prostokątnymi otworami okiennymi w trzech osiach centralnych jednej ściany, w skrajnych zaś zlokalizowane są prostokątne płyciny. Drugą ścianę boczną także wyznaczają płyciny. Pomiedzy osiami znajdują się pilastry dźwigające oraz dosyć uproszczone belkowanie<sup>45</sup>.

Dzisiaj kaplica jest użytkowana przez rzymskokatolicką parafię ze Świerczyniek, na mocy decyzji Ministerstwa Administracji Publicznej z dnia 23 kwietnia 1948 r.<sup>46</sup> W pozostałej części pałacu mieści się Biblioteka Gminna oraz Gminny Ośrodek Pomocy Społecznej, a piętro wykorzystane jest do celów mieszkalnych.

### **Cmentarz**

Przyjmuje się, że cmentarz powstał w roku 1897<sup>47</sup>, chociaż nie ma wiarygodnego potwierdzenia tego faktu w źródłach. Można przypuszczać, że ewangelicka społeczność Lulkowa musiała zatroszczyć się o założenie własnej nekropolii wcześniej niż w roku 1897 r., ponieważ w okolicy Lulkowa nie było innych cmentarzy poza katolickimi przykościelnymi, w Świerczynkach i Papowie Toruńskim, a prawdopodobnie żaden z księży katolickich nie wyraziłby zgody na pochówek ewangelika, bezwyznaniowca czy samobójcy. Cmentarz założony został na mocy decyzji administracyjnej. Znajduje to potwierdzenie

<sup>42</sup> Pisownia oryginalna, wg autora: 15 hektarów, 72 ary, 43 m<sup>2</sup>.

<sup>43</sup> APT, SPT 45-50, sygn. 92.

<sup>44</sup> APT, SPT 45-50, sygn. 93, Sprawy wyznaniowe [Przydział kościołów poewangelickich] 1947.

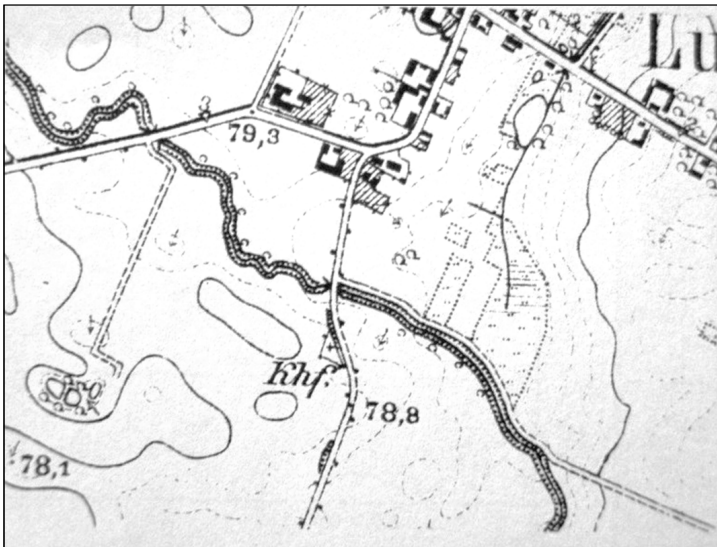
<sup>45</sup> Diecezja Toruńska. Historia i teraźniejszość, t. 2, Dekanat Bierzgłowski, Toruń 1996, s.95.

<sup>46</sup> APT, SPT 45-50, s.93.

<sup>47</sup> A. Mietz, Karta cmentarna – Lulkowo, Archiwum Wojewódzkiego Oddziału Państwowej Służby Ochrony Zabytków w Toruniu (dalej: WOPSOZT).

w sprawozdaniu powizytacyjnym z 1904 r., w którym pastor odpowiada na pytanie dotyczące pogrzebu bez księdza: „[...]właścicielem cmentarza jest polityczna gmina Lulkowo i z tego powodu ksiądz nie może wyjaśnić, dlaczego nie był obecny przy pochówku”<sup>48</sup>. Nie można także wiązać czasu powstania cmentarza z małą liczbą ewangelickich mieszkańców Lulkowa, gdyż dokonywano tam pochówków osób z innych miejscowości przynależnych do parafii w Lulkowie, a należy w tym miejscu przypomnieć, że była to w 1898 r. liczba 400 dusz. Wobec tego mylnie wydaje się stwierdzenie autora wspomnianej monografii gminy Łysomice: „Pomimo niewielu, w stosunku do ogólnej liczby mieszkańców, osiadłych tu ewangelików, założono na uboczu Lulkowa w II połowie XIX w. cmentarz ewangelicki”<sup>49</sup>.

Z karty cmentarnej przechowywanej w Archiwum Oddziału Państwowej Służby Ochrony Zabytków w Toruniu wynika, że cmentarz jest położony na południe od wsi Lulkowo, ok. 200 m od siedliska i szosy Łysomice – Różankowo. Całkowita jego powierzchnia wynosi 0,46 ha. Założony jest na planie nieregularnego wieloboku, posiada układ regularny: dwie aleje, wzdłużna i poprzeczna, tworzą podział cmentarza na cztery kwatery. Drzewostan – brzozy, klony, akacje krzewy bzu, leszczyny – okala cmentarz i częściowo wytycza aleje<sup>50</sup>.



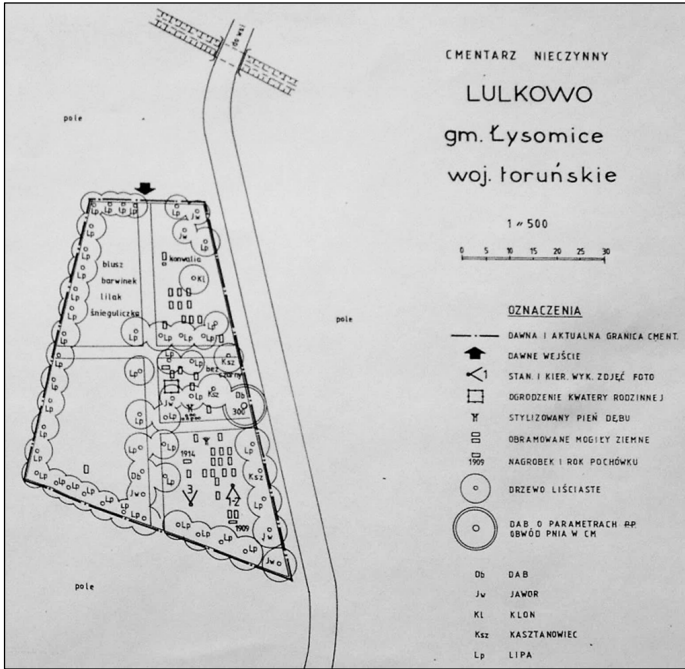
Fot. 9. Mapa topograficzna (Messtischblatt) 1:25000, ark. 1510, z 1909 r.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> APT, Akta Superintendentury, sygn. 91.

<sup>49</sup> M. Pawłowski, dz. cyt., s. 274.

<sup>50</sup> A. Mietz, Karta cmentarna – Lulkowo, Archiwum WOPSOZT.

<sup>51</sup> Tamże..



Fot. 10. Plan cmentarza<sup>52</sup>.

Liczba nagrobków do chwili zamknięcia cmentarza w 1945 r. jest oceniana na 136. Obecnie nagrobki znajdują się w bardzo złym stanie. Najstarszy zachowany pochodzi z 1909 r.



Fot. 11. Widok cmentarza od strony wschodniej.

<sup>52</sup> Tamże.





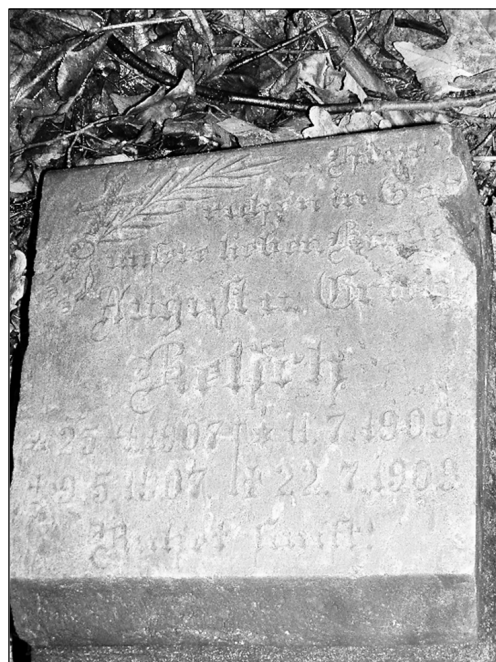
Fot. 12. Fragment cokolu z tablicą nagrobną. Na niej inskrypcja: Hier ruhen in Gott unsere lieben Eltern Andreas Schulze \* 1.12.1846 + 6.9.1917. Dalej tablica ulamana.



Fot. 13. Fragment cokolu z tablicą nagrobną. Na niej inskrypcja: Friederike Schulze geb. Gorn. Dalej tablica ulamana.



Fot. 14. Tablica nagrobkowa z inskrypcją: Hier ruht 130n Gott Marie Bahr geb. 29.7.1856 gest. 6.8.1927.



Fot. 15. Podglówek z inskrypcją: 1907/1909.



Fot. 16. Rumowiska nagrobków, widoczny fragment ogrodzenia kwatery.



Fot. 17. Rumowiska nagrobków.

Od momentu zamknięcia cmentarza w 1945 r. postępuje jego dewastacja. Około roku 1975 została zniszczona i wywieziona prawie całość pozostających na cmentarzu nagrobków.

Władze gminy Łysomice, do których należy cmentarz, nie poczyniły żadnych kroków w celu zabezpieczenia ocalałych fragmentów nekropolii. Sprawozdania konserwatorskie kończą się zawsze jednakowo brzmiącym podsumowaniem: „Obiekt zagrożony jest postępującą, dalszą dewastacją”.

Obecnie otaczający cmentarz teren uprawny zamienia się w osiedle ekskluzywnych domów mieszkalnych, widok z okna na zrujnowane resztki cmentarza nie jest zbyt ciekawy...

Można przewidywać, że przy biernej postawie odpowiedzialnych za obiekt władz, cmentarz ulegnie zatarciu, a wraz z nim jeden z ostatnich śladów pobytu ewangelików narodowości niemieckiej na terenie Lulkowa i okolic.

### **Summary: Time effaces remnants... Evangelicals in Lulkowo**

Under the Prussian rule, to the twenties of the 20<sup>th</sup> century the countenance of Lulkowo commune was shaped by German settlers to whom the entire cultivated land, parceled out by the Royal Colonization Commission, belonged. The abovementioned commune was also inhabited by Poles, but their role was limited only to carry out ancillary tasks for rich landowners, and they did not have any real influence on relations existing in Lulkowo.

The Evangelical-united parish in Lulkowo was established in 1895. On the 1<sup>st</sup> of April 1899 the parish obtained autonomy after being a district of the parish

in Grębocin, but Evangelicals were not engaged in church life. The reports of the pastor indicate that fact, and the piety of parishioners left much to be desired.

The pastor, holding the office in the parish of Lulkowo, also taught at the Evangelical School in Lulkowo, as well as in the mixed classes in Papowo Toruńskie, Ostaszewo and Świerczynki. In Łysomice and Pigża he taught in classes that were exclusively Catholic. The abovementioned information is not unambiguous as it is not known whether the pastor had taught other subjects apart from the religion lessons. The Evangelical German School existed until 1922, when it was closed due to a small number of children and it was replaced by a newly opened Polish primary school.

After the year 1920 the number of the faithful in the Evangelical parish fell down to 400 souls and in 1927 it stopped at the level of 160 people. In 1939, before the outbreak of World War II the population of the Evangelical commune reached the level of 214 people.

It is estimated that the cemetery was founded in 1897. Still, it is not possible to refer to any source that would provide reliable confirmation of this date. Since in the surroundings of Lulkowo there were no other cemeteries than the Catholic churchyards in Świerczynki and Papowo Toruńskie and probably none of the Catholic priests would consent to a burial of an Evangelical or secular person or a suicide, it is possible to assume that the community of Lulkowo had to take care of establishing their own necropolis earlier than in 1897. The cemetery was founded by virtue of an administrative decision. The confirmation of this fact can be found in a post-inspection report of the 1904 in which the pastor responds to a question about the funeral without a priest „[...] the owner of the cemetery is the political commune of Lulkowo and for this reason the priest is not able to explain why he was not present at the burial”. The establishment of the cemetery cannot be either connected with a small number of Evangelical inhabitants of Lulkowo. The cemetery was a place of burial for people from other places belonging to the parish in Lulkowo and at this point it has to be remembered that in 1898 the parish was inhabited by 400 people.

**Keywords:** Evangelicals in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century, pastor Johanes Hiltmann, Lulkowo – cemetery, Pomerania – German minority

**Radostaw Nalaskowski** – absolwent Wydziału Nauk Historycznych UMK w Toruniu, seminarzysta prof. Zofii Waszkiewicz, nauczyciel historii w Gimnazjum nr 16 w Toruniu. Od wielu lat zajmuje się historią mniejszości narodowych i religijnych w okresie międzywojennym, szczególnie na terenie Ziemi Chełmińskiej. Swoje zainteresowania badawcze zaszczerpia młodzieży, którą angażuje w realizację projektów edukacyjnych, np.: „Śladami Bohdana Horbaczewskiego”. Regularnie współpracuje ze szkołami ukraińskimi we Lwowie.

Krzysztof M. Róžański

## Zarys dziejów parafii luterańskiej Białymstoku od I do II wojny światowej

### Wstęp

Prężny rozwój parafii ewangelickiej w Białymstoku, wraz z jej okolicznymi filiałami<sup>1</sup>, nieoczekiwanie przerwał wybuch I wojny światowej. O ile na wcześniejszych wydarzeniach, niekorzystnych dla Rzeczypospolitej, miasto jak i zbór ewangelicki korzystały<sup>2</sup>, to odrodzenie się państwa polskiego całkowicie i trwale podcięło dotychczasowy byt przemysłowego miasta – „Manchesteru Północy” (wraz z okolicznymi ośrodkami) – i parafii ewangelickiej. Nie było to efektem samych działań wojennych, gdyż te trwały dość krótko: Białystok zaatakowano po raz pierwszy z powietrza pod koniec kwietnia 1915 r., a już 13 sierpnia oddziały niemieckie zajęły miasto i pozostały w nim aż do lutego 1919 r. Ponadto okupacja miasta przez bolszewików od 28 lipca do 22 sierpnia 1920 r. spowodowała konieczność ewakuacji urzędu wojewódzkiego, natomiast starostwa – tam, gdzie było to możliwe – funkcjonowały normalnie<sup>3</sup>. W ciągu pierwszych miesięcy wojny niektóre zakłady włókiennicze, np. Moesa w Choroszczy<sup>4</sup>, nawet zwiększyły produkcję wskutek zamówień dla wojska. Niemal całkowite zniszczenie białostockiego poten-

---

<sup>1</sup> K. M. Róžański, *Zarys dziejów parafii luterańskiej w Białymstoku do I wojny światowej*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, vol. VIII, 2014, ss. 84-107.

<sup>2</sup> Po III Rozbiorze Białystok po raz pierwszy stał się ważnym ośrodkiem administracyjnym, a element represji po Powstaniu Listopadowym – wprowadzenie na Narwi celnej granicy między Kongresówką a Imperium – wydatnie wpłynął na rozwój okolicznego przemysłu, gdy przenieśli tu swe przedsięwzięcia fabrykanci z Łodzi i okolic.

<sup>3</sup> Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego [dalej: MWRiOP] *do Szefów Sekcyj, wojewodów, Generalnego Delegata Rządów dla Galicji i Naczelników wydziałów w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych, pismo z 27.VII.1920*, Archiwum Akt Nowych [dalej: AAN], MWRiOP sygn. 313, k. 8.

<sup>4</sup> J. Waczyński, *Tradycje przemysłowe Choroszczy*, [w:] 494. *Rocznica urodzin Województwa Podlaskiego. Referaty z sesji historycznej*, Białystok 2008, s. 55.

cjału przemysłowego i społecznego nie było jednak efektem samego przejścia frontu, ale głównie rosyjskiej taktyki „spalonej ziemi”: polegała ona na wywiezieniu w głąb Rosji wszystkiego, co mogło mieć potencjalnie znaczenie wojskowe przy czym rozumiano to dość szeroko, przykładowo zarekwirowano i wywieziono na Wschód także dzwony z kościoła ewangelickiego w Supraślu<sup>5</sup>. Czego zaś nie dało się wywieźć, niszczone. „Odstępujące wojsko rosyjskie [...] burzyło wszystkie fabryki, wysadzając w powietrze kotły fabryczne i podpalając budynki”<sup>6</sup>. Dzieła zniszczenia dopelnili Niemcy, wywożąc nieliczne pozostałe maszyny, gdy stało się jasne, że wojna jest przegrana. W efekcie po wojnie z około dwustu fabryk przedwojennych jedynie garstkę udało się odbudować i ponownie uruchomić. Ponadto utracono rynki zbytu w Rosji, a sam Białystok – chociaż administracyjnie zyskał, stając się stolicą województwa, przestał jednak być ważnym ośrodkiem handlu, gdyż po wojnie nie był już miastem granicznym. Podobnie sprawa miała się w okolicy: przykładowo z Choroszczy już w maju 1915 r. władze rosyjskie zabroniły wywozu sukna, a w lipcu Komisja Rekwizycyjno-Szacunkowa w porozumieniu z Komitetem Wojenno-Przemysłowym zarekwirowała dające się wywieźć maszyny produkcyjne, silniki i części urządzeń mechanicznych – zwłaszcza miedziane i niklowe, zaś budynki i nie dające się wywieźć kotły zostały wysadzone w powietrze<sup>7</sup>.

Drugim elementem taktyki „spalonej ziemi” była „ewakuacja” większości mieszkańców, mająca charakter częściowo dobrowolny, gdyż prowadzono akcję propagandową, ostrzegając, zwłaszcza wiejską ludność prawosławną, o wyrafinowanych okrucieństwach, jakich rzekomo miały dopuszczać się wojska niemieckie. Stosowano również wysiedlenia przymusowe<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> *Metryka dzwonów ewangelicko-augsburskiego kościoła w Supraślu z 22 II 1923*, Archiwum Państwowe w Białymstoku [dalej: APB], Akta kościelne różnych wyznań [dalej: AK], sygn. 44, k. 1.

<sup>6</sup> A. S., *Parafia białostocka (Wspomnienia z podróży)*. Część pierwsza, „Zwiastun Ewangeliczny”, r. 1928, nr 23, s. 180.

<sup>7</sup> J. Waczyński, *Tradycje przemysłowe Choroszczy*, [w:] 494. *Rocznica urodzin Województwa Podlaskiego. Referaty z sesji historycznej*, Białystok 2008, s. 56.

<sup>8</sup> Więcej o tzw. bieżnięstwie zob. E. Mironowicz, S. Toké, R. Radzik, *Zmiana struktury narodowościowej na pograniczu polsko-białoruskim w XX wieku*, Białystok 2005; M. Korzeniowski, M. Mądzik, D. Tarasiuk, *Tułaczy los. Uchodźcy polscy w imperium rosyjskim w latach I wojny światowej*, Lublin 2007.

Białostocka społeczność ewangelicka, pomimo postępującej od końca XIX w. polonizacji silnie wspieranej przez proboszcza, ks. Teodora Zirkwitza, była postrzegana przez władze jako przede wszystkim niemiecka i to gwarantowało jej brak szykan ze strony władz carskich. Zupełnie inaczej miała się sytuacja Polaków<sup>9</sup>.

Teraz sytuacja nieoczekiwanie się odwróciła: niemiecka narodowość czy chociażby pochodzenie powodowały automatycznie posądzenie o szpiegostwo i dywersję, doprowadzone często do absurdu<sup>10</sup>.

Prawie wszyscy członkowie parafii zostali wysiedleni w głąb Rosji – w mieście pozostawiono głównie najbiedniejszych, starców, chorych i kobiety. Ze zboru liczącego przed wojną około 4,5 tysiąca osób, nie licząc kolejnych około 4 tysiący w rozległej sieci filiałów, pozostało około 900 osób<sup>11</sup>. Majętniejsi, o ile zdążyli, uciekli na zachód, do Niemiec, często już na stałe. Podobna sytuacja miała miejsce w filiałach: z Choroszczy wysiedlono w głąb Rosji wszystkich ewangelików, łącznie z samymi właścicielami fabryki, Moesami. Aresztowano ich jako Niemców z pochodzenia, podobnie całą kadrę techniczną wraz z rodzinami i deportowano do Witebska<sup>12</sup>.

Pastora Zirkwitza przed zsyłką w tym czasie uratował rzymskokatolicki dziekan ks. Antoni Songajło, który osobiście wyprosił u gubernatora grodzieńskiego, Szebeki, akt łaski. Jednakże, jak się miało później – już w warunkach wolnej Polski – okazać, wpłynęło to negatywnie na relacje między białostockim proboszczem a parafianami Niemcami. „Wyróżnienie przez władze rosyj-

---

<sup>9</sup> E. Alabrudzińska, *Położenie protestantów na terenie Królestwa Polskiego i tzw. Guberni Zachodnich Rosji w czasie I wojny światowej*, [w:] *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność*, Toruń 1996, ss. 413-414.

<sup>10</sup> Za ilustrację może posłużyć przykład fabrykanta Waldemara Hasbacha, zainteresowanego nowoczesnymi innowacjami (np. do niego należał pierwszy w Białymstoku samochód): od 1910 posiadał majątek Pogorzałe koło Osowca nad Biebrzą i prowadził tam melioracje, mające na celu uzdatnienie gruntów do uprawy, co nie budziło niczyich zastrzeżeń; jednak w momencie wybuchu wojny zakwalifikowano te prace jako szpiegostwo i dywersję. Osuszenie bagien nagle uznano za szykowanie drogi wojskom niemieckim do nigdy nie zdobytej twierdzy Osowiec. Aby uniknąć zsyłki na Sybir, Hasbachowie salwowali się ucieczką na Zachód (E. Kozłowska-Świątkowska i J. Maroszek, *Hasbachowie: z rodzinnej sztabucha*, Białystok 2011, ss. 70 i 115-117).

<sup>11</sup> A. S., *Parafia białostocka... cz. I*, s. 180.

<sup>12</sup> *Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego* [dalej: KKEA] *do MWRiOP*, pismo z 20.X.1933, AAN, MWRiOP sygn. 1390, ss. 21n; J. Waczyński, *Tradycje przemysłowe Choroszczy*, dz. cyt., s. 56.

skie pastora Zirkwitza wzbudziło zrozumiałą nienawiść do niego u wyrzuczonych ze swych siedzib i skazanych na tulaczkę jego współziomków, z drugiej strony zrodziło u nich nieufność co do jego patryjotyczno-nacjonalistycznych przekonań<sup>13</sup>. W parafii zaczęła się tworzyć coraz mocniejsza „niemiecka” opozycja względem proboszcza, zwłaszcza, że na powstanie niepodległej Rzeczypospolitej Polskiej zareagował on dość entuzjastycznie, inicjując w parafii „politykę bezwzględnego zbliżenia się do społeczeństwa polskiego i życzliwego ustosunkowania się do Rządu i nakazów polskiej racji stanu”. Entuzjazmu tego nie podzielała większość Niemców wracających z wysiedleń, uważając takie stanowisko „za zdradę interesów niemieczyzny i porzucenie placówki kresowej”<sup>14</sup>. Doprowadziło to ostatecznie do serii bezprecedensowych konfliktów. Należy podkreślić, iż nie tylko ks. Zirkwitz, ale także szereg parafian afirmował nową rzeczywistość, np. fabrykanci Hasbachowie we własnym domu urządzili w 1919 r. 4 klasy prywatnej szkoły polskiej dla 50 dzieci [również polskich]; prowadzono komplety mające przysposobić młodych białostoczian do nauki w szkołach polskich<sup>15</sup>. Jednak ze względu na aktywność działaczy niemieckich, z czasem całą społecznością jako elementem „politycznie niepewnym”, zaczęły intensywnie interesować się polskie służby specjalne<sup>16</sup>.

Długi, w porównaniu z okresem wojennej administracji rosyjskiej, czas zajęcia Białegostoku przez Niemców nie poprawił znacząco położenia parafii. Władze okupacyjne usiłowały instrumentalnie traktować „niemiecką” parafię jako narzędzie polityki narodowej<sup>17</sup>, co wcale nie stawiało zboru w dobrej sytuacji. Dodatkowy problem stanowiła utrata kontaktu z władzami kościelnymi Konsystorza Kurlandzkiego<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> *Wojewoda Białostocki do MWRiOP z 12?.IV.1932*, AAN, MWRiOP sygn. 1317, kk. 144-149.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> E. Kozłowska-Świątkowska i J. Maroszek, *Hasbachowie: z rodzinnego sztabucha*, dz. cyt, s. 26.

<sup>16</sup> Por. *tajne sprawozdania sytuacyjne wojewody białostockiego*, referujące między innymi życie społeczności religijnych i mniejszości narodowych (APB, Urząd Wojewódzki Białostocki [dalej: UWB], sygn. 91, 100, 107 i in).

<sup>17</sup> Ślady tego zjawiska dostrzegalne bywają nawet miejscami w korespondencji – por. *Pismo władz lokalnych Białegostoku z 13.XI.1915 do rady kościelnej niemieckiej gminy ewangelickiej i odpowiedź rady kościelnej*, APB, AK sygn. 38, kk. 9–11; tamże władza wojskowa uparcie pisze o „niemieckiej gminie ewangelickiej”, „niemiecko-ewangelickim” cmentarzu etc.

<sup>18</sup> E. Alabrudzińska, *Położenie protestantów...*, dz. cyt. ss. 416-417.



Pierwszą poważną konsekwencją wojny stanowiło całkowite podcięcie finansów parafii, będące efektem zrabowania mienia i oszczędności, w tym zapisów testamentowych, jak też bezrobocia i wyludnienia. Przykładowo w 1918 r. bieżące wydatki zboru wynosiły „w granicach 1200 Marek, a dochody około 400 Marek”. Walczyć z deficytem usiłowano m. in. przez zwiększenie podatku kościelnego płaconego przez każdego, kto miał pracę<sup>19</sup>. Inną pomocą w tym czasie bywały nieregularne zapomogi celowe np. na szkołę, na ochronkę, dla rodzin poszkodowanych w wojnie, „pomoc Rzeszy”<sup>20</sup> od władz miejskich i państwowych, Misji Amerykańskiej Czerwonego Krzyża w Białymstoku<sup>21</sup>, czy za pośrednictwem Konsystorza od luteran z USA<sup>22</sup>. Także w późniejszych latach wpływy ze składek kościelnych parafian były niezadowalające: np. w 1923 r. składkę kościelną płaciło jedynie 550 osób, a w 1935 r. zaledwie 250 wiernych (składka w łącznej kwocie 2600 zł stanowiła około 8% ogólnego rocznego dochodu parafii<sup>23</sup>), mimo że liczebność parafii wynosiła odpowiednio: w 1921 około 3800 osób<sup>24</sup>, 1929 – ok. 3400<sup>25</sup>, 1935 (sam Białystok bez filiałów) około 2500 dusz.

Zmniejszenie liczby parafian w okresie powojennym następował także w filiałach. W 1919 r. przestała funkcjonować parafia „wiejska” Białystok-Land, a wchodzące w jej skład zbory włączono z powrotem do parafii miejskiej. I tak ze względu na upadek miejscowego przemysłu włókienniczego na reemigrację do Niemiec udawali się ewangelicy z Ciechanowca (w 1935 r. pozostało ich już tylko 40) i Siemiatycz (w 1935 – 20 dusz), a w 1939 r. wyjechali praktycznie wszyscy<sup>26</sup>. Niewiele liczniejszy był filiał w Knyszynie (50

---

<sup>19</sup> *Protokół posiedzenia Rady Kościelnej z 19.VIII.1918*, APB, AK sygn. 38, kk. 43-45.

<sup>20</sup> *Protokół posiedzenia Rady Kościelnej z 26.I.1919*, APB, AK sygn. 38, k. 37.

<sup>21</sup> *Protokół posiedzenia Rady Kościelnej z 30.V.1919*, APB, AK sygn. 38, kk. 68-70.

<sup>22</sup> *Protokół posiedzenia rady kościelnej z 20.XI.1919*, APB, AK sygn. 38, kk. 111-113.

<sup>23</sup> M. Kukor-Kołodko, *Parafia ewangelicko-augsburska w Białymstoku w latach 1918-1939*, [w:] M. Gnatowski [red.], *Ewangelicy na północno-wschodnim Mazowszu w XIX i XX wieku*, Łomża 2006, s. 123.

<sup>24</sup> *Wykazy parafii, filiałów, oraz sekt ewangelickich – reskrypt MWRiOP z dnia 18.XI.1921?*, AAN, MWRiOP sygn. 1293.

<sup>25</sup> *Protokół lustracji referatu spraw wyznaniowych w Starostwie Białostockim w dniach 7-8.X.1929*, AAN, MWRiOP sygn. 313, k. 213.

<sup>26</sup> O. Tomaszewska i N. D. Tomaszewski, *Żyli wśród nas. Szkice z dziejów społeczności niemieckiej w Ciechanowcu*, „Ciechanowiec – Miejski Portal Internetowy” [dostęp 24.09.2015] [http://www.ciechanowiec.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=175](http://www.ciechanowiec.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=175)

osób). Dała za to o sobie znać społeczność ewangelicka w Hajnówce (200) z Bielskiem Podlaskim (15 osób). Status parafialny tych ostatnich nie jest pewny. Wiadomo, że w latach 1924-25 na prośbę miejscowych ewangelików (w 1921 – ok. 90 osób<sup>27</sup>) zorganizowano regularne nabożeństwa w Białowieży, które odprawiał jednak nie duchowny białostocki, a ks. Plamsch z Grodna<sup>28</sup>.

W Supraślu w 1921 r. mieszkało 234 ewangelików<sup>29</sup>; mimo niewielkiej liczebności ten filiał działał wyjątkowo prężnie: starano się usamodzielnić zbor od spadkobierców W. F. Zacherta – w 1926 r. wykupiono parcelę, na której stał kościół, działano także na polu kulturalnym<sup>30</sup>. Choroszcz – nieco opustoszała wskutek niepowodzenia reaktywacji fabryki – zamieszkiwana była w 1921 r. przez około 65 ewangelików<sup>31</sup> – i tutaj liczba ta malała.

Kurczył się także dołączony w 1936 r. do parafii białostockiej filiał Michałowo (wcześniej od 1905 podległy parafii w Grodnie): w 1921 r. liczył on 1000 dusz<sup>32</sup>, w 1935 – już tylko 230<sup>33</sup>. Po wybuchu II wojny światowej ostatnich 196 michałowskich ewangelików-Niemców wyjechało 1 stycznia 1940 r. w rejon Łodzi transportem podstawionym przez wojsko radzieckie<sup>34</sup>.

Istnienie większości zborów zakończył wybuch II wojny światowej. 15 września 1939 r. Białystok opuściły wojska polskie, wkrótce później spotkały się tu wojska niemieckie z radzieckimi. Po wyjściu z Białegostoku we wrześniu 1939 r. wojsk niemieckich, licząca dotąd około 2 tysięcy osób wspólnota – wsku-

---

<sup>27</sup> *Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej opracowany na podstawie wyników Pierwszego Powszechnego Spisu Ludności z dn. 30 września 1921 r. i innych źródeł urzędowych. T. 5 Województwo białostockie*, Warszawa 1924.

<sup>28</sup> E. Alabrudzińska, *Kościół ewangelicki na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999, s. 42.

<sup>29</sup> *Skorowidz miejscowości...*, dz. cyt.

<sup>30</sup> R. Dobrowolski, *Kalendarium wspólnoty ewangelicko-augsburskiej w Supraślu i parafii rzymskokatolickiej p.w. Matki Bożej Królowej Polski w Supraślu*, Supraśl 2007, s. 3.

<sup>31</sup> *Skorowidz miejscowości...*, dz. cyt.

<sup>32</sup> *Wykazy parafii, filiałów, oraz sekt ewangelickich – reskrypt MWRiOP z dnia 18.XI.1921?*, dz. cyt.

<sup>33</sup> *Kwestionariusze statystyczne parafii w Białymstoku i filiałów: w Supraślu, Michałowie, Hajnówce, Ciechanowcu, Bielsku Podlaskim, Knyszynie, Siemiatyczach za rok 1935*, Archiwum Główne Akt Dawnych [dalej: AGAD], Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego [dalej: KKEA], sygn. 348.

<sup>34</sup> L. Nos, *Monografia gminy Michałowo*, ss. 171-174.

tek mających miejsce w latach 1939-1940 przesiedleń i ewakuacji – uległa rozwiązaniu<sup>35</sup>. Pożegnalne, zamykające parafię spotkanie Rady Kościelnej odbyło 3 stycznia 1940 r. się w sześciuosobowym składzie, nie było na nim już duchownego<sup>36</sup>.

Od 1929 r. w parafii służył Benno Adolf Kraeter, wpieryw jako wikariusz, a od 1935 r. jako drugi proboszcz, zaś po przejściu ks. Zirkwitza na emeryturę w 1938 r. jako proboszcz. Od 1938 r. wspierany przez wikariusza Zygmunta Klinera.

### **Położenie prawne zboru w okresie międzywojennym**

Zgodnie z rozporządzeniem Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, w sierpniu 1919 r. parafia Białystok – dotychczas podporządkowana Kurlandzkiemu Konsystorzowi Ewangelicko-Luterańskiemu z siedzibą w Mitawie – została przyłączona do diecezji północno-wschodniej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej z konsystorzem w Warszawie. 25 listopada 1936 r., na podstawie nieco kontrowersyjnego<sup>37</sup> *Dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, do parafii białostockiej został ponownie przyłączony filiał Michałowo, który od roku 1905 należał do parafii w Grodnie, a sama parafia białostocka weszła w skład nowej diecezji wileńskiej.

Konsystorz warszawski kilkakrotnie ingerował celem załagodzenia poważnych sporów, jakie pojawiały się w parafii; miały one z reguły podłoże narodowościowe, podnoszono w nich jednak także interesujące argumenty prawne.

### **Obiekty sakralne**

Wszystkie obiekty sakralne parafii białostockiej wraz z filiałami zostały wybudowane przed I wojną światową i opisane w artykule zamieszczonym w „Gdańskim Roczniku Ewangelickim” vol. VIII, 2014 ss. 84-107.

---

<sup>35</sup> Z. T. Klimaszewski, *Parafia Świętego Wojciecha w Białymstoku*, Białystok 2004, s. 15; E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden in Polen: 1555–1939; eine Parochialgeschichte in Einzeldarstellungen*, München 1973, s. 201.

<sup>36</sup> *Zaproszenie na wspólne i ostatnie posiedzenie Rady Kościelnej w Białymstoku z 2.I.1940; protokół nr 68 posiedzenia z 3.I.1940*; APB, AK sygn. 42, kk. 21-22.

<sup>37</sup> W grudniu „ugrupowania nacjonalistyczne niemieckie wyznawców Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego wszczęły akcję protestacyjną” przeciw temu dekretowi; w akcji uczestniczyli m.in. ks. Aleksander Jehnke z Wizajn i ks. Adolf Plamsch z Grodna; „Parafia Ewangelicko-Augsburska w Białymstoku udziału w tej akcji nie brała” (*Miesięczne sprawozdanie sytuacyjne Nr. 12 za grudzień 1936*, APB, UWB sygn. 91).

## Białystok

Wycofujące się w 1915 r. wojska rosyjskie usiłowały, oprócz fabryk, zniszczyć także „niemiecki” kościół. Według relacji świadka: „Oddział Kozaków chciał wrzucić pałace się pochodnie wołając: zżecz, zżecz gierman-skuju kirchu! Widząc to, jedna z parafianek odezwała się: bratcy, to christian-skij sobor, smotrite, bolszoj krest na wierchu! Wówczas Kozacy odstąpili od świątyni”. Zarekwirowano jednak 5 dzwonów wydających akord dźwięku e-dur. W tym samym czasie parafia utraciła pochodzące z zapisów testamentowych fundusze<sup>38</sup>.

W 1928 r. kościół był już wyremontowany, instalowano centralne ogrzewanie. W tym czasie w każdą niedzielę odbywały się trzy nabożeństwa: o godzinie 10<sup>00</sup> w języku niemieckim, o godzinie 12<sup>00</sup> w języku polskim, w godzinach popołudniowych zaś – dwujęzyczne nabożeństwo dla dzieci. 25 lipca 1937 r. odbyła się wielka uroczystość jubileuszu 25-lecia budowy kościoła<sup>39</sup>.

25 września 1938 r. na wieżę oddano do użytku bardzo nowoczesny, czterotarczowy zegar z elektrycznym napędem, produkcji firmy Hörz z Ulm. Znaczną kwotę 6000 zł na ten cel wyłożyła parafianka Julia Aleksiejewna. O wydarzeniu tym pisały nawet gazety białostockie<sup>40</sup>. Zegar, jak wspomina dyrektor Muzeum Podlaskiego, „stał się wnet tematem krążącej po Białymstoku plotki. Powiadano, że to wcale nie zegar, ale szpiegowska radiostacja służąca do informowania niemieckiego wywiadu”<sup>41</sup>. Nawet w niektórych współcześnie wydawanych opracowaniach pojawia się rzekoma „radiostacja naprowadzająca niemieckich lotników w czasie bombardowań we wrześniu 1939 r.”<sup>42</sup>, a podobno „do dzisiaj starsi mieszkańcy pamiętają, że [...] wieżę kościelną wykorzystywano jako punkt obserwacyjny i informacyjny. We wrześniu 1939 r. znaleziono w niej radiostację, przez którą przekazywano

<sup>38</sup> A. S., *Parafia białostocka...cz. I*, dz. cyt., s. 180; Z. T. Klimaszewski, *Parafia...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>39</sup> Więcej: Z. Loppe, *25-jähriges Jubiläum...*, dz. cyt.

<sup>40</sup> E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden...*, dz. cyt., s. 201; J. Szczygieł-Rogowska i in., *Zdarzyło się dnia: kalendarium wydarzeń polityczno-gospodarczych i kulturalnych w Białymstoku w latach 1919-1939 na podstawie lokalnej prasy*, Białystok 2001, s. 210.

<sup>41</sup> A. Lechowski, *Sławne białostockie zegary*, „Kurier Poranny” [dostęp 12 grudnia 2014] <http://www.poranny.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20120121/ALBUMB/303670604>

<sup>42</sup> *Białostoczanin XX wieku*, Białystok 2000, s. 145.

wiadomości niemieckim wojskom<sup>43</sup>, a niektóre relacje, zupełnie fantastyczne, wspominają nawet o zamontowanych na dachu antenach<sup>44</sup>. Autorowi udało się ustalić jedno w miarę spójne wytłumaczenie: gdy do Białegostoku wkroczyły już oddziały Wehrmachtu, na wieży kościoła niemiecka administracja wojskowa zainstalowała urządzenie nagłaśniające (głośnik, megafony) do nadawania komunikatów<sup>45</sup> dla ludności okupowanego miasta, kiedy zaś do Białegostoku wkroczyli już Sowieci, to – zauważywszy kable na wieży kościelnej – dla celów propagandowych wykreowali legendę o znalezionej „niemieckiej radiostacji”. Z tego powodu jeszcze przez długie lata ks. Kraeter uchodził za szpiega – z wielką szkodą dla pozostałej w mieście społeczności ewangelickiej w okresie powojennym. Katolicki historyk kościoła św. Wojciecha tak wspomina: „miejscowa ludność, mając w pamięci kompromitującą działalność ostatniego pastora, Benno Kraetera, niezbyt przychylnie widziała ewangelicki kościół<sup>46</sup>, zaś luterński ks. Paweł Kubiczek odwiedziwszy Białystok w 1953 r. zauważył, iż „nasi wierni są zastraszeni i wyraźnie boją się<sup>47</sup>”.

### **Choroszcz**

Po powrocie z Rosji po skończonej wojnie Karol August Moes, nie będąc w stanie odbudować fabryki, chcąc jak najrychlej zlikwidować swoje interesy w Polsce i przenieść się do Gdańska, w styczniu 1923 r. sprzedał całą nieruchomość w Choroszczy braciom Woźniakom z Sosnowca, którzy po nieudanej próbie reaktywacji fabryki sprzedali ją 18 listopada 1929 r. Związkowi Międzykomunalnemu „dla budowy i utrzymania wojewódzkiego zakładu psychiatrycznego<sup>48</sup>”, istniejącego do dziś. Kaplica ewangelicka nie mogła być obiektem tej sprzedaży, gdyż została przez Moesa przekazana parafii już 27 listopada 1910 r., na co fabrykant zresztą zwrócił uwagę przy pertraktacjach przedsprzedażnych. Pomimo to Woźniak wpisał kościół do aktu notarialnego, tłumacząc,

---

<sup>43</sup> Z. T. Klimaszewski, *Parafia...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>44</sup> T. Mikulicz, *Kościół św. Wojciecha ma już sto lat*, „Kurier Poranny” [dostęp 15 maja 2013]; [http://www.poranny.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20120913/BIALYSTOK/120919892\\_A](http://www.poranny.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20120913/BIALYSTOK/120919892_A). Dobroński, *Wrzesień 1939 na Białostocczyźnie*, „Białostocczyzna” nr 4/3(15) 1989 s. 24.

<sup>45</sup> Nie wiadomo, czy zdążyli kiedykolwiek tego urządzenia użyć; jeżeli nie, ludność nie wiedziałaby nic o tym urządzeniu i wprowadzenie fałszywej legendy stało się całkiem łatwe.

<sup>46</sup> Z. T. Klimaszewski, *Parafia...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>47</sup> ks. Paweł Kubiczek, *List do ks. sen. Edmunda Friszke z 10.X.1953*, Archiwum Diecezji Mazurskiej [dalej: ADM], Białystok-19531010.

<sup>48</sup> *KKEA do MWRiOP, pismo z 20.X.1933*, dz. cyt.; *UWB do MWRiOP, pismo z V.1934*, AAN, MWRiOP sygn. 1390, kk. 67-68;

„że gdyby kościół ewangelicki był wyłączony z sprzedaży, to on nie przyjąłby żadnej odpowiedzialności za stan budynku kościelnego, natomiast zobowiązałby się do utrzymywania kościoła w należyтым porządku, jeżeli kościół będzie włączony do aktu sprzedaży”, na co Moes, nie mający już możliwości dalej samemu utrzymywać kościoła, przystał<sup>49</sup>. Wskutek wojny i likwidacji fabryki zbor ewangelicki raptownie się skurczył – w 1921 r. w Choroszczy i okolicy mieszkało jedynie około 65 ewangelików<sup>50</sup>, toteż utrzymanie kościoła przekraczało możliwości zborowników.

Ze wspomnianej transakcji przez długie lata nie wynikało jednak nic niepokojącego, aż do roku 1933, kiedy to zarządzający budynkami szpitala zwrócił się do choroskiego kantora, Fryderyka Krügera, o wydanie kluczy od kościoła: miał on zostać przekazany „dla potrzeb pracowników i chorych zakładu psychiatrycznego”. Zarząd szpitala podnosił, iż ewangelicy nie mają prawa korzystania z budynku kaplicznego, który nie stanowi ich własności. Konsystorz Kościoła rozpatrzył to żądanie na posiedzeniu w dniu 6 października i po zasięgnięciu opinii prawnej w tej sprawie, polecił choroskiemu Kolegium Kościelnemu „nie wydawać nikomu kluczy kościelnych, gdyż kościół jest własnością miejscowej parafji ewangelicko–augsburskiej, a w razie nalegania oświadczyć, że Kolegium Kościelne ustąpi tylko na mocy wyroku sądowego”<sup>51</sup>. Niemniej jednak w dniu 15 października o godz. 11-tej „do kościoła tego w czasie nabożeństwa ewangelickiego, odprawianego przez miejscowego kaznodzieję, weszło dużo katolików, za nimi zaś wszedł do kościoła proboszcz choroszczańskiej parafji rzymskokatolickiej, ks. Franciszek Pieściuk, poświęcił kościół według obrządku rzymsko-katolickiego i, usunąwszy leżącą na ołtarzu Biblię, odprawił nabożeństwo katolickie. Po nabożeństwie zaś katolicy stale pozostawali przez długi czas w kościele, śpiewając pieśni i nie dopuszczając w ten sposób ewangelików do odprawienia swego nabożeństwa”<sup>52</sup>. Ponadto proboszcz rzymskokatolicki w godzinach popołudniowych odprawił w kościele nieszpory i przejął jego wyposażenie (o wartości około 40 tysięcy zł), zabierając ze sobą

<sup>49</sup> *Zaświadczenie Karola Augusta Moesa z 28.XII.1925 (odpis z 18.IX.1933)*, AAN, MWRiOP sygn. 1390, ss. 23-24.

<sup>50</sup> Zaś narodowość niemiecką deklarowały 44 osoby – zapewne ewangelicy (*Skorowidz miejscowości...*, dz. cyt.).

<sup>51</sup> *KKEA do Kolegium Kościelnego filjału Supraśl–Choroszcz, pismo z 10.X.1933*, AAN, MWRiOP sygn. 1390, k. 27.

<sup>52</sup> *KKEA do MWRiOP, pismo z 20.X.1933*, dz. cyt.

szereg, będących na inwentarzu kaplicy, przedmiotów<sup>53</sup>. Ks. Pierściuk miał jednak<sup>54</sup> „oświadczyć ludności ewangelickiej, że może nadal korzystać z kaplicy i modlić się w niej na równi z katolikami”.

W sprawie zajęcia ks. Zirkwitz interweniował u rzymskokatolickiego dziekana białostockiego, ks. Aleksandra Chodyki, w Urzędzie Wojewódzkim i Konsystorzu Kościoła. Sam ks. Pieściuk oświadczył publicznie, że usłucha tylko zarządzeń Metropolity Wileńskiego. Wojewoda<sup>55</sup> 25 października 1933 r. przedstawił osobiście sprawę arcybiskupowi, a uzyskawszy poparcie – przekonał wreszcie duchownego do zwrotu kluczy i wyposażenia kościoła 3 listopada, co zakończyło trzytygodniowy „zabór”. Uroczyste nabożeństwo ewangelickie odbyło się 14 stycznia 1934 r.<sup>56</sup>

Uzyskawszy urzędowe potwierdzenie własności kaplicy przez parafię, „ks. pastor Zirkwitz, biorąc pod uwagę znikomą ilość wyznawców Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Choroszczy i niewspółmierną do niej obszerność kaplicy, przedstawił Konsystorzowi Ewangelicko-Augsburskiemu w Warszawie sprawę ewentualnego przekazania tej kaplicy w drodze dobrowolnej umowy Kościołowi rzymsko-katolickiemu w zamian za mniejszy budynek [...], wyłączając oczywiście ze sprawy kwestie własności budynku kaplicznego w ogóle, a jego urządzenia wewnętrznego w szczególności”. Konsystorz ustosunkował się jednak do wniosku negatywnie – być może zaważyły tu względy prestiżowe bądź też obawa, iż dobrowolne wpuszczenie (choćby i w oparciu o umowę) katolików do kościoła może spowodować ich „zasiedzenie” i w efekcie – tym razem już ostateczną – utratę nieruchomości. Konsystorz, mimo próśb ks. Zirkwitza, skierował też sprawę na drogę sądową, wnosząc oskarżenie do prokuratury. Wyrok, jaki zapadł 15 maja 1934 r. był osobliwy: oskarżeni zostali uniewinnieni, gdyż sąd wyszedł z założenia, że w ich czynie brak było cech przestępstwa karnego,

---

<sup>53</sup> W tym: Trzy srebrne krzyżyki, cztery srebrne lichtarze duże, sześć srebrnych lichtarzy małych, dwa kandelabry pięcioramienne, dwa dywany duże i jeden dywan mały, a ponadto srebrne przyrządy komunijne: kielich, patenę i dzban do wina, ponadto dwa (czerwone i czarne) okrycia ołtarzowe (*KKEA do MWRiOP, pismo z 3?.XI.1933, AAN, MWRiOP sygn. 1390, s. 25*); por. też. *UWB do MWRiOP, pismo z V.1934, dz. cyt.*

<sup>54</sup> Znamienne, że wspominają o tym tylko źródła rządowe, natomiast żadne z kościelnych ewangelickich.

<sup>55</sup> Marian Zyndram-Kościałkowski, późniejszy prezydent Warszawy, minister spraw wewnętrznych, wreszcie premier.

<sup>56</sup> *KKEA do MWRiOP, pismo z 20.X.1933, dz. cyt., UWB do MWRiOP, pismo z V.1934, dz. cyt.*

w uzasadnieniu podkreślając, iż „czyn popełniony przez oskarżonych nosił raczej charakter przestępstwa cywilnego”, jednakże skoro „gmina ewangelicka objęła w ponowne posiadanie kościoł i tym samym uzyskała stuprocentową satysfakcję, nie może być również mowy o procesie cywilnym”<sup>57</sup>. Najdłużej samą sprawą żyły ministerstwa RP, dzięki krótkim artykułom na temat zajścia, jakie ukazały się w prasie zagranicznej<sup>58</sup> i krajowej<sup>59</sup> – ze względu na reakcje zagraniczne sprawę badało nawet MSZ<sup>60</sup>. W 1939 r., po zajęciu Białostoczczyzny przez Armię Czerwoną, na choroskim cmentarzu ewangelickim utworzono park maszynowy 7. Dywizji Pancерnej. Mury zniszczonej kaplicy cmentarnej miejscowi rozebrali na cele budowlane, zaś główny kościół rozebrano po wojnie, w latach 1962-63<sup>61</sup>.

### Supraśl

Kościół supraski w czasie I wojny światowej utracił dzwony, które wywieziono w głąb Rosji<sup>62</sup>. Sam budynek przeszedł remonty w 1926 i 1935 r. W momencie wybuchu II wojny światowej kościół utracił funkcję sakralną – w 1939 r. został zdewastowany przez żołnierzy radzieckich, m. in. zrąbali oni z wieży kościelnej krzyż<sup>63</sup>, zastępując go czerwoną gwiazdą, zniszczono także zegar odmierzający tzw. „czas miejski”; a w kościele urządzono kino-teatr „Krasnyj Ugolok”. Funkcje sakralne świątynia odzyskała dopiero po 1991 r. jako kościół rzymskokatolicki pw. Matki Bożej Królowej Polski<sup>64</sup>.

<sup>57</sup> UWB do MWRiOP, pismo z V.1934, dz. cyt.

<sup>58</sup> Francuskojęzyczny *Le Semeur* (2 grudnia 1933, wycinek dostępny: AAN, MWRiOP sygn. 1390, k. 53) oraz niemiecki *Der Bund* (wycinek dostępny: AAN, MWRiOP sygn. 1390, k. 59).

<sup>59</sup> Bydgoskie *Deutsche Rudschau* z 30 stycznia 1934, również łódzka *Freie Presse* i inne.

<sup>60</sup> Por. AAN, MWRiOP sygn. 1390, ss. 55-56, 62 i in.

<sup>61</sup> J. Adamski, *Krótko o cmentarzach choroszczańskich*, „Głos Chorosczy”, [dostęp 9 maja 2013], <http://gloschorosczy.pl/krotko-o-cmentarzach-choroszczanskich>

<sup>62</sup> *Metryka dzwonów ewangelicko-augsburskiego kościoła w Supraślu z 22 II 1923*, dz. cyt.

<sup>63</sup> *KKEA do ks. sen. Pawła Kubiczka, pismo z 25.VII.1989*, ADM, Suprasl-19890725. Krzyż leżał potem na ziemi aż do 1941 r. Podobnie obchodzono się z innymi świątyniami, np. z cerkwi prawosławnej zdejmowano krzyże, a ikony wynoszono i palono (zniknął cały ikonostas); jak się później jednak okazało, niektórzy żołnierze, nie chcąc palić ikon, wynosili je do lasu i tam je chowali; po wojnie niektóre z tych ikon zostały odnalezione przez Supraślan.

<sup>64</sup> R. Dobrowolski, *Kalendarium...*, dz. cyt., ss. 4-6.



## Diakonia

Od pierwszych chwil I wojny światowej parafia z konieczności znacznie rozwinęła swoją działalność diakonijną. Wspierano Czerwony Krzyż<sup>65</sup> oraz uruchomiono dodatkowe działy. W 1915 r. ks. Zirkwitz zorganizował w budynku fabryki Beckera przy ulicy Świętojańskiej kuchnię dla wszystkich biednych – bezrobotnych z powodu wojny, chorych i starych, wydającą do 500 darmowych posiłków dziennie, zaś w 1916 r. przy ul. Warszawskiej 40 także tani sklep artykułów pierwszej potrzeby dla parafian. Pastor pełnił także funkcję wiceprzewodniczącego Komitetu Obywatelskiego w Białymstoku, który pomagał mieszkańcom zdewastowanego miasta w przetrwaniu najtrudniejszych chwil<sup>66</sup>.

24 stycznia 1917 r., z okazji Jubileuszu 25-lecia ordynacji ks. Zirkwitza, Rada Kościelna zdecydowała założyć także sierociniec–ochronkę; tego rodzaju przedsięwzięcia miały z reguły za zadanie opiekę nad dziećmi do wieku wczesnoszkolnego włącznie, które wskutek wojny zostały pozbawione opieki rodziców. Ochronki zapewniały podstawowe schronienie i wyżywienie, prowadziły pracę wychowawczą i edukacyjną. Miało to ułatwić podopiecznym w przyszłości przyuczenie się do prostych zawodów.

Parafianin Wilke na siedzibę ochronki zaproponował dom i stodoły wraz z gruntem położonym w Horodnianach, chociaż ostatecznie powstała ona 29 lipca 1917 r. w sąsiadującej wsi Ignatki, ponieważ parafianin, Adolf von Reinhard, zapisał w testamencie kilka położonych w lesie domków letniskowych. Realizację projektu zlecono pastorowej Viktorii Idzie Zirkwitz. Przedszkolanką została siostra Otta Reiners, pielęgniarzka białostockiego szpitala. 22 listopada tego samego roku sierociniec przeniesiono do domu zborowego kościoła ewangelickiego i poświęcono<sup>67</sup>. Odtąd nazywała się: „Ochronka Pastora Zirkwitza”, a od kwietnia 1919 r. oficjalna nazwa polskojęzyczna: „Ochronka ewang. imienia Ks. Pastora Zirkwitza”<sup>68</sup>. Pod koniec I wojny światowej liczba sierot i półsierot w ochronce wzrosła do 58<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Przykładowo w sierpniu 1914 r. wystosowano prośbę do Generalnego Konsystorza, aby z posiadanego kapitału móc przeznaczyć na Czerwony Krzyż kwotę aż 1000 rubli (*Protokół posiedzenia rady kościelnej z 10.VIII.1914*, APB, AK sygn. 38, kk. 3-4).

<sup>66</sup> A. S., *Parafia białostocka... cz. I*, dz. cyt., s. 180; Z. T. Klimaszewski, *Parafia...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>67</sup> E. Kneifel, *Die evangelisch–augzburgischen Gemeinden...* dz. cyt. s. 201. *Protokół posiedzenia rady ochronki z 4.IV.1917*, APB, AK sygn. 38, k. 28.

<sup>68</sup> *Protokół posiedzenia rady kościelnej z 24.IV.1919*, APB, AK sygn. 38, kk. 54-55.

<sup>69</sup> E. Kneifel, *Die evangelisch–augzburgischen Gemeinden...*, dz. cyt., s. 201.

W 1919 r. pastorowa Zirkwitz założyła także przytułek dla starców (od kwietnia 1919 oficjalna nazwa: „Przytułek ewangelicki dla starych”<sup>70</sup>) płci obójga, który zaraz po powstaniu przyjął 24 osoby<sup>71</sup>. W okresie późniejszym liczba pensjonariuszy zmalała, np. w 1928 r. zamieszkiwało go już tylko 11 kobiet<sup>72</sup>. W maju 1920 r. jego prowadzenie przejęło Koło Pań, gdyż Victoria Ida Zirkwitz całkowicie wycofała się z prowadzenia dzieł diakonijnych (chorowała na tyfus; jak się zdaje, dodatkowym powodem były narastające spory w łonie parafii)<sup>73</sup>.

Na rzecz obu powyższych przedsięwzięć ochronki i domu starców, wnioskowano także o przydziały żywności do Misji Amerykańskiej Czerwonego Krzyża z siedzibą w Białymstoku<sup>74</sup>. W 1919 r. proszono także magistrat miejski o przyznanie 700 Marek zapomogi na pomoc lekarską dla dzieci szkolnych. W sierocińcu brakowało jedzenia, w szczególności nabiału, dla ratowania finansów posuwano się nawet do sprzedaży zbędnych artykułów spożywczych<sup>75</sup>. W 1929 r. ochronkę i przytułek przeniesiono do budynku na ul. Podleśnej 9<sup>76</sup>.

W roku 1920 reaktywowano „Stowarzyszenie zapomogi na wypadek choroby i śmierci”, w którym biedni i ich rodziny mogli nieodpłatnie otrzymać lekarstwa, leczenie szpitalne etc.<sup>77</sup>

W okresie międzywojennym w parafii działało także Ewangelickie Towarzystwo Dobroczyńności Pań (*Evangelische Frauenhilfe*). Jego celem była pomoc materialna ubogim, pielęgnowanie chorych, różne formy opieki nad dziećmi np.: dożywianie i organizowanie zajęć, zabaw świątecznych. Odbywać mogły

---

<sup>70</sup> *Protokół posiedzenia rady kościelnej z 24.IV.1919*, dz. cyt.

<sup>71</sup> A. S., *Parafia białostocka... Część druga*, „Zwiastun Ewangeliczny”, r. 1928, nr 24, s. 186.

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> Por. *Protokół przejęcia przytułku dla starców i ochronki dla dzieci z 30.VI.1920*, APB, AK sygn. 38, kk. 147-148; *Protokół posiedzenia rady kościelnej z 20.V.1920*, APB, AK sygn. 38, kk. 133-134; . M. Kukor-Kołodko, *Parafia...*, dz. cyt., s. 125; *Protokół posiedzenia rady kościelnej z 30.IV.1920*, APB, AK sygn. 38.; *Protokół posiedzenia rady kościelnej z 27.V.1920*, APB, AK sygn. 38, kk. 135.; E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden...*, dz. cyt., s. 201.

<sup>74</sup> *Protokół posiedzenia rady kościelnej z 30.V.1919*, dz. cyt., kk. 68–70.; Misja amerykańska Czerwonego Krzyża mieściła się początkowo przy ul. Sienkiewicza, po czym przeniosła się na ul. Kolejową, do fabryki Kommichaua („Dziennik Białostocki” nr 170 z 29.X.1919).

<sup>75</sup> *Protokół posiedzenia rady kościelnej z 20.XI.1919*, APB, AK sygn. 38, kk. 111–113.

<sup>76</sup> M. Kukor-Kołodko, *Parafia...*, dz. cyt., s. 81.

<sup>77</sup> A. S., *Parafia białostocka...cz. II*, dz. cyt., s. 186.

się w nim, podobnie jak w podobnych kołach w innych parafiach, także rozmaite kursy: opieki zdrowotnej, opieki nad niemowlętami, kroju i szycia<sup>78</sup>.

## **Inne Wspólnoty ewangelickie w Białymstoku**

### **Misja Barbikańska**

W okresie międzywojennym, poza parafią luterąską, w Białymstoku działały jeszcze dwa zbory reformowane. Pierwszy to placówka Misji Barbikańskiej<sup>79</sup>, prowadząca działalność misyjną wśród białostockich Żydów, stanowiących około 50% mieszkańców miasta, nawracając ich na anglikanizm. Kierownikiem Misji był Piotr Gorodiszcz, misjonarz o zróżnicowanym konfesyjnie życiorysie<sup>80</sup>. Sytuacja prawna Kościoła anglikańskiego była w II RP nieuregulowana. Dopiero pod naciskami dyplomatycznymi zezwolono anglikanom na formalne wstąpienie do Kościoła reformowanego, stąd też w roku 1933 do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (Jednoty Wileńskiej) wstąpiła i Misja Barbikańska, tworząc „Dystrykt Wileńskiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego obrządku anglikańskiego z siedzibą w Białymstoku”, z P. Gorodiszczem jako superintendentem dystryktu. Działalność Misji sięgała daleko poza Białostoczczyznę<sup>81</sup>. Zbór posiadał własny szpital, dom dla katechumenów oraz drukarnię, od 1936 r. także względnie duży Kościół Misyjny. Od 1935 r. działało Chrześcijańskie Towarzystwo Opieki nad Nawróconymi Izraelitami

---

<sup>78</sup> M. Kukor-Kołodko, *Parafia...*, dz. cyt., s. 126.

<sup>79</sup> Nazwa Misji pochodziła od dzielnicy Londynu – Barbican [Barbakan], w której misja miała swą centralę. Jej sukcesorem jest działająca obecnie organizacja „Christian Witness to Israel”.

<sup>80</sup> Urodził się w żydowskiej rodzinie w Rogaczewie w 1884 r., chrzest przyjął w Odessie ok. 1907 roku u tamtejszych baptystów, z którymi następnie był dość luźno związany jako wędrowny misjonarz; w latach 1913–15 pomagał ks. Adolfowi Plamschowi z parafii luterńskiej w Grodnie, następnie w Kijowie współpracował z baptystycznym Chrześcijańsko-Hebrajskim Zborem, nawracając Żydów i Ukraińców na baptyzm. W kolejnym roku w Mińsku nawiązał kontakt z kalwinistą ks. Michałem Jastrzębskim (późniejszym superintendentem Jednoty Wileńskiej), wrócił do Kijowa i poznał misjonarzy anglikańskich, wreszcie – przez Stany Zjednoczone – trafił do Równego, gdzie prowadził cieszące się wielkim zainteresowaniem nabożeństwa w językach jidisz i ukraińskim. Koło 1923 roku Misja Barbikańska zaproponowała mu objęcie powstającej Misji w Białymstoku.

<sup>81</sup> Obejmowała także województwa: wileńskie, nowogrodzkie, poleskie i wołyńskie; filiały istniały w Brześciu, Grodnie (współprowadzony przez proboszcza parafii luterńskiej ks. Plamscha, który otrzymywał nawet z Misji wynagrodzenie za posługę duszpasterską), Lublinie, Równem i Wilnie.

„Samarytanin”, które wydawało pieniądze zapomogi, jak też pomagało neofitom w znalezieniu pracy, którą często tracili z powodu konwersji<sup>82</sup>. Z „Samarytaninem” na polu diakonijnym współpracowała parafia luterańska<sup>83</sup>.

### Parafia reformowana

Istnieją też przesłanki za istnieniem w międzywojennym Białymstoku przez pewien czas (zdaniem T. Wiśniewskiego – „efemerydalnej i samozwańczej, jak się zdaje”<sup>84</sup>) wspólnoty reformowanej<sup>85</sup>. W 1929 r. stwierdzono w Białymstoku „wyznanie ewang.-reformowane.: Istnieje w m. Białymstoku filjał, liczący do 100 wyznawców. Filjał posiada dom modlitwy, stałego duchowieństwa natomiast niema”<sup>86</sup>. W 1928 r. prezesem parafii miał być architekt inż. R. Macura – projektant Kościoła Misyjnego<sup>87</sup>. Nie znane są ściśle ramy czasowe istnienia „parafii reformowanej”; nie przekraczają one raczej lat 1925-1935, gdyż nie pojawia się ona w oficjalnych spisach ani z 1924, ani z 1936 r.<sup>88</sup>

### Zakończenie

Okres pierwszej wojny światowej i dwudziestolecia międzywojennego stanowiły najbardziej dynamiczny okres w dziejach białostockiej parafii luterańskiej. W tym właśnie czasie znacznie rozwinęto działalność charytatywną,

<sup>82</sup> Więcej o Misji Barbikańskiej: E. Alabrudzińska, *Misje chrześcijańskie wśród Żydów w Polsce w latach 1918-1939*, [w:] *Studia Judaica* 6: 2003 nr 1(11); T. Wiśniewski, *Konwersje Żydów na ziemiach polskich. Studium przypadku Misji Barbikańskiej w Białymstoku 1924–1939* (rozprawa doktorska), Poznań 2011; *Parafia Ewangelicko-Reformowana Obrządku Anglikańskiego (Episkopalnego) w Białymstoku. Wykaz wiernych (fragment), dane o ochrzczonych w okresie XI.1936–X.1937*, APB, AK sygn. 47. Badania archiwalne na temat Misji Barbikańskiej prowadzą obecnie także Krzysztof Bandała-Skierski oraz dr Janusz Sękowski.

<sup>83</sup> T. Wiśniewski, *Konwersje Żydów...*, dz. cyt., s. 156.

<sup>84</sup> Tamże, s. 94.

<sup>85</sup> Prawdopodobnie podporządkowanej Jednocie Warszawskiej (ilekroć w odnalezionych dokumentach dotyczących Jednoty Wileńskiej mowa o „parafii w Białymstoku”, chodzi o Misję Barbikańską).

<sup>86</sup> *Protokół lustracji referatu spraw wyznaniowych w Starostwie Białostockim w dniach 7–8.X.1929*, dz. cyt., k. 213; Starosta Białostocki z całą pewnością nie mówi tu o Misji Barbikańskiej, gdyż ta zostaje wymieniona oddzielnie na kolejnej karcie.

<sup>87</sup> T. Wiśniewski, *Konwersje Żydów...*, dz. cyt., s. 94.

<sup>88</sup> *Protokół lustracji referatu spraw wyznaniowych w Starostwie Białostockim w dniach 7–8.X.1929*, dz. cyt. k. 213; *Konsystorz Wileński Ewangelicko-Reformowany do Urzędu Wojewódzkiego w Białymstoku, pismo z 22.I.1936*, AAN, MWRiOP sygn. 1334, k. 57; *Placówki duszpasterskie wyznania ewangelicko-reformowanego na obszarze województwa – pismo UWB do MWRiOP z 23.II.1936*, AAN, MWRiOP sygn. 1334, kk. 55-56.

a także społeczną i kulturalną, jednak we wspólnocie uwidoczniły się poważne konflikty na gruncie narodowościowym. Działalność oświatowa, kulturalna i narodowa oraz sylwetki duchownych i świeckich białostockiego zboru zostaną opisane w oddzielnym artykule.

### **Summary: An Outline of the History of the Lutheran Parish in Białystok from World War I to World War II**

Dynamic development of the Lutheran parish of Białystok, including the nearby towns in Podlachia (presented in previous paper) got unexpectedly interrupted when the World War I broke out. While retreating, the Russian Army devastated factories and evacuated part of the population, especially those of German origin; others fled to Germany. All of the above turned Białystok from an important industrial centre into a city full of unemployment and poverty. The Lutheran parish, despite its very poor financial situation, met new needs of its members and other citizens and started certain new charity actions for the poor and victims of war; these included e.g. orphanage, soup kitchen, home for elderly, medical support. When the Polish jurisdiction was restored after 123 years, the parish in Białystok joined the Evangelical–Augsburg Church in Poland. New circumstances generated a number of new problems, both internal – like tensions between pro-Polish and pro-German parties co-existing in the congregation, and external – like annexation of a church, attempted by a local priest. When the World War II broke out, most of community members were deported. This paper describes an outline of the history of the parish from the outbreak of World War I to World War II, including all the charity's actions, and also mentions other protestant communities in Białystok.

**Keywords:** Białystok, Podlachia, protestantism, Supraśl, The Evangelical Augsburg Church

**Krzysztof M. Różański** – absolwent ChAT, Uniwersytetu M. Kopernika i Akademii Marynarki Wojennej. Pracuje jako oficer pokładowy małych statków na Morzu Północnym. Interesuje się m. in. przeszłością i teraźniejszością ewangelicyzmu na Białostocczyźnie i Podlasiu, współautor książki *Ewangelicy w Białymstoku* – przewodnik historyczny.

## Krzysztof Paweł Woźniak

### O łódzkim tyglu wyznaniowym...

Uwagi nad książkami: K. Badziak, K. Chylak, M. Łapa, *Łódź wielowyznaniowa. Dzieje wspólnot religijnych do 1914 roku*, Łódź 2014, ss. 707, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

H. Krajewska, *Protestanci w Łodzi 1815-1914. Między edukacją a ewangelizacją*, Warszawa 2014, ss. 541 + il. nlb., Instytut Historii Nauki PAN.

Rok 2014 przyniósł dwie obszerne monografie poświęcone problematyce wyznaniowej Łodzi w XIX i na początku XX w. Powstałe niezależnie od siebie książki skłaniają do uwag i refleksji odniesionych zarówno do ich treści, jak i do założeń badawczych, przyświecających Autorom. Podjęcie zespołowych badań nad dziejami „łódzkiego tygla wyznaniowego” sygnalizowane było przez łódzkich historyków wcześniejszą publikacją, prezentującą pierwsze wyniki<sup>1</sup>. Rozpoznana na tamtym etapie rozległość problematyki, wymagającej czasochłonnych kwerend archiwalnych, skłoniła Autorów do zamknięcia tomu w pełni uzasadnioną datą wybuchu I wojny światowej<sup>2</sup>. Podobną cezurę dla swoich rozważań przyjęła Hanna Krajewska, podejmując się opisanie środowiska łódzkich protestantów, ze szczególnym uwzględnieniem ich aktywności „między edukacją a ewangelizacją”.

Przyjęty przez Autorów *Łodzi wielowyznaniowej* układ treści podporządkowany został kryteriom teologicznym, co słusznie i skutecznie wyklucza zarzut eksponowania tej, czy innej konfesji i zasług danej zbiorowości dla życia miasta. Stąd też w jednej części książki znalazły się tradycyjne konfesje chrześcijańskie (rzymski katolicyzm i prawosławie), w drugiej wyznania chrześcijańskie

---

<sup>1</sup> K. Badziak, K. Chylak, M. Łapa, *Chrześcijańskie wspólnoty wyznaniowe (bez Kościoła rzymskokatolickiego) w Łodzi do wybuchu I wojny światowej*, [w:] *Rola wspólnot wyznaniowych w historii miasta Łodzi*, red. M. Kulesza, M. Łapa, J. Walicki, Łódź 2010, s. 11-66. Ten sam zespół zamieścił w wymienionym tomie opracowanie poświęcone dalszym losom (do 1939 r.) badanych przez siebie wspólnot (s. 67-130).

<sup>2</sup> Dla oszczędności miejsca pomijam informację dotyczącą autorstwa poszczególnych części (opisów denominacji), precyzyjnie wskazaną w tekście (K. Badziak, K. Chylak, M. Łapa, *Łódź wielowyznaniowa. Dzieje wspólnot religijnych do 1914 roku*, Łódź 2014, s. 17).

powstałe w wyniku Reformacji i późniejszych ruchów religijnych (Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Reformowany i wspólnota braci czeskich, bracia morawscy, baptyści, Adwentyści Dnia Siódmego, Kościół mariawicki), a w trzeciej wyznania niechrześcijańskie (społeczność żydowska i muzułmańska). Zespół Autorów miał ambicję napisania dzieła na swój sposób kompletnego, ukazującego szczegółowo dzieje wszystkich łódzkich społeczności wyznaniowych, chrześcijańskich i niechrześcijańskich, z zaakcentowaniem nieuwzględnianego dotychczas kontekstu przestrzennego rozrastającej się Łodzi, kwestii własnościowo-majątkowych poszczególnych wspólnot religijnych oraz różnych sfer aktywności ich członków. Na jeszcze szerszy zamiar wskazują pytania sformułowane na czwartej stronie okładki: „Czy istnieje „gen” religijny? Co decyduje o rozwoju życia duchowego rozumianego jako potrzeba nawiązania kontaktu z Bogiem?”. Być może pytania te trzeba odczytywać jako element marketingu i chyba dobrze, że Autorzy, historycy przecież, nie starali się udzielać na nie odpowiedzi. Oba pytania można zasadnie postawić na gruncie filozofii czy teologii i szukać na nie odpowiedzi, posługując się narzędziami właściwymi dla tych dyscyplin naukowych. Historyk, poza ukazaniem społecznego kontekstu i badaniem dziejów instytucji, z problemami takimi chyba nie powinien się zmagać w sposób, który miałby spełniać kryteria naukowości<sup>3</sup>. Na szacunek zasługuje przyjęta przez Autorów, a wynikająca ze świadomości skomplikowania badanego problemu, postawa pokory badawczej i nadzieja na uwagi krytyczne (s. 17). Stwarza to wystarczające przesłanki do podzielenia się uwagami, jakie nasuwa lektura *Łodzi wielowyznaniowej*.

Specyficzna sfera, jaką jest religia, wymaga w opisie posługiwania się terminologią powszechnie używaną przez historyków religii, o teologach nie wspominając. Wystarczyłaby zapewne specjalistyczna konsultacja, aby tekst wykładu uczynić precyzyjniejszym. Nie przekonuje mnie używanie, w obu książkach, określenia „kalwini”, jako synonimu ewangelików reformowanych. Jest to silnie zakorzeniona w polszczyźnie maniera wywodząca się z języka potocznego, w którym utrwaliła się forma odbierana niegdyś jako nacechowana negatywnie, piętnująca. Wydaje się, że w opracowaniach naukowych należałoby posługiwać się określeniami „kalwinista”, „kalwiniści” lub używając obiegowej formy przynajmniej wspomnianą oboczność skomentować<sup>4</sup>. Podobnie

---

<sup>3</sup> Bardziej inspirujące niż pytanie o „gen” religijny, czy poprawniej „gen religijności” (w ujęciu Roberta Rowthorna), byłoby odniesienie się do sformułowanej przez Mircea Eliade koncepcji „homo religiosus” (M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998, s. 139-155).

<sup>4</sup> *Słownik języka polskiego PWN*, t. 1, Warszawa 1999, s. 808 s. v. *kalwin*, *kalwinista*.

rzecz się ma z właściwym nazewnictwem kościelnym i liturgicznym. „Przedmioty służące do odprawiania liturgii i obrzędów religijnych” (w tomie łódzkim s. 324), to inaczej aparaty kościelne, dzielące się na urządzenia ołtarza, naczynia liturgiczne, paramenty i odznaki liturgiczne. Nie można nazwać ich „rekwizytami kościelnymi” (tamże, s. 324), gdyż określenie to jest zastrzeżone dla wody święconej i (w tradycji Kościoła rzymskokatolickiego) soli święconej. Szkoda, że nawet historykom nic już dziś nie mówi nazwa „kalikant” (od łac. *calicare* - deptać), obecna w polszczyźnie od co najmniej XVII w. i używana na określenie krzepkiej zazwyczaj osoby poruszającej (depczącej, „kalikującej”) miechy organów, by organista mógł na nich grać<sup>5</sup>. W tomie „łódzkim”, kalikant, nazwany „kalklantem” bądź „kalkantem”, uznany został za kancelistę parafialnego (*Łódź wielowyznaniowa...*, s. 325, 332, 396). Natomiast „dzwonić i poruszać miech” miał zakrystian. Według H. Krajewskiej, „osobą dbającą o organy” był „kalkulant” (s. 134, 143). W opisie łódzkiej parafii luterańskiej pojawił się też „kister”, jako „członek obsługi kościelnej” (*Łódź wielowyznaniowa...*, s. 396). Nie rozpoznano w nim kościelnego, zakrystiana (z niem. Küster). Kłopot sprawiło też właściwe nazwanie kazania próbnego, wygłaszanego przez kandydatów do objęcia stanowiska pastora w parafii luterańskiej. Określono je na kilka sposobów, z różną pisownią, sugerującą, że jest to nazwa własna. Trudno znaleźć uzasadnienie dla pominięcia terminu „wokacja”, charakterystycznego dla procedury obejmowania parafii. Zakorzeniony w tradycji ewangelickiej, jednoznaczny, powszechnie używany w opisywanych czasach, mógł wzbogacić narrację. Zabrakło też istotnego, zwłaszcza w pracy H. Krajewskiej, wyjaśnienia terminów: parafia, filiał, zbór, wspólnota protestancka, gmina (s. 23).

Prawie jedna siódma objętości monografii „łódzkiej” poświęcona jest rozwojowi przestrzennemu Łodzi i przyległych do niej dominiów. Można nawet odnieść wrażenie, że w szczególowości terytorialnych dociekań ich autor (Kazimierz Badziak) poszedł zbyt daleko, ale opinia taka byłaby niesprawiedliwa. Mija właśnie 35 lat od wydania pierwszego tomu monografii Łodzi, obejmującej dzieje miasta do 1918 r.<sup>6</sup> i zaprezentowany tam obraz przeszłości wymaga istotnych korekt i uzupełnień. Przez sięgnięcie do nowych kategorii źródeł i wnikliwie kwerendy w zasobach już znanych, osiągnięto godne uwagi wyniki, choć nie ustrzeżono się błędów. Bardziej szczegółowe omówienie tej części powinno znaleźć miejsce na łamach periodyków regionalnych. Tu natomiast wypada skupić się na problematyce wyznaniowej. Zauważyć trzeba, że

<sup>5</sup> Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. II, Warszawa 1974, s. 317 s. v. *kalikować*; *Słownik języka polskiego...*, t. 1, s. 807 s. v. *kalikant*.

<sup>6</sup> *Łódź. Dzieje miasta*, red. R. Rosin, t. 1: *Do 1918 r.*, red. B. Baranowski i J. Fijałek, Warszawa-Łódź 1980. Planowane dwa dalsze tomy monografii nie ukazały się.



H. Krajewska nie dostrzegła rozwoju przestrzennego Łodzi, jako jednego z najważniejszych determinantów zmiany liczby mieszkańców i struktury wyznaniowej. Deklaracja Autorki „Niekiedy dla lepszego zrozumienia działań opisano aktywność Kościołów w miejscach, które dopiero później zostaną inkorporowane do miasta” (s. 19) wskazuje na brak precyzyjnej metody badawczej. Takie podejście sprawiło, że pominięte zostały m. in. organicznie zrósnięte z Łodzią i formalnie inkorporowane w 1915 r. 100-tysięczne Bałuty. W ich obrębie funkcjonowało przed 1914 r. pięć kantoratów, a w kolonii Grabieniec czynna była nieprzerwanie od 1800 r. najstarsza w obecnych granicach Łodzi szkoła ewangelicka. Jej dobrze udokumentowane źródłowo dzieje mogłyby dostarczyć interesujących spostrzeżeń dotyczących kształtowania się relacji między luteranami a katolikami<sup>7</sup>.

O dziejach Kościoła rzymskokatolickiego w Łodzi i skupionej w jego strukturach społeczności wiernych napisano już sporo, zarówno piórami autorów wywodzących się z kręgu duchowieństwa katolickiego, jak i historyków świeckich. Poświęcona tej denominacji część *Łodzi wielowyznaniowej* przynosi jednak nowatorskie, bardzo interesujące w swoich wnioskach spojrzenie. Po raz pierwszy pokazano w przestrzeni miasta nieruchomości należące do poszczególnych parafii (s. 178 i in.), akcentując rzadko dostrzeganą okoliczność, że warunkiem ich erygowania było nie tylko zapewnienie uposażenia, ale także wzniesienie odpowiednich zabudowań, zwłaszcza gospodarczych. Wnikliwych opisów doczekały się też cmentarze. Źródłowe relacje o utarczkach między katolikami a luteranami o obszar i dostęp do wspólnego cmentarza (s. 372, 388) stanowią znakomity kontrpunkt dla schematycznego i często powtarzanego określenia Łodzi jako „miasta czterech kultur”, wolnego od sporów i antagonizmów grupowych. Przekonująco wykazano, że nawet w przestrzeni tak wydawałoby się odległej od rywalizacji ekonomicznej, jaką było miejsce grzebalne, *sancto campo*, decydowały czynniki materialne, praktyczne. W latach 30. XIX w. konfliktem groził też brak liturgii w języku niemieckim dla domagających się jej, licznych już wówczas w Łodzi wyznania katolickiego. Udało się go zażegnać, ustanawiając wikariusza, którego zadaniem było prowadzenie mszy w języku niemieckim (s. 218-219). Z dużą wnikliwością potraktowana została działalność zgromadzeń zakonnych, zwłaszcza zgromadzeń bezhabitowych, których rola społeczna po 1864 r. była ogromna. Na podkreślenie zasługują

---

<sup>7</sup> Archiwum Państwowe w Łodzi (dalej: APŁ), Łódzka Dyrekcja Szkolna, sygn. 629, 630, 631. Zob. też: M. Sygulski, *Sprawa zapewnienia deputatu drewna opałowego dla ewangelickiej szkoły elementarnej w kolonii olederskiej Grabieniec koło Łodzi w latach 1834-1852*, „Zeszyty Wiejskie”, z. 9, 2004, s. 95-134.

też pracowicie zestawione, obszerne i prawdopodobnie kompletne spisy duchowieństwa katolickiego w parafiach łódzkich do 1914 r.

Wyznawcy prawosławia nie byli w Łodzi liczni. Pojawili się w latach 50. XIX w. i nie stanowili nigdy więcej niż ok. 2,5% ogółu mieszkańców. Ich rola, uwarunkowana politycznie, była jednak znaczna. Poświęconą im część *Łodzi wielowyznaniowej* uznać trzeba za najobszerniejszą z dotychczasowych prezentacji tej społeczności i jej roli w dziejach miasta. Niewielkie środowisko miejscowych Rosjan, działając bardzo konsekwentnie, wymusiło na władzach miejskich, naciskanych przez administrację gubernialną, szereg decyzji, które pozwoliły wejść w posiadanie dość znacznego kompleksu gruntów wokół cerkwi św. Olgi i zrealizować tam do 1914 r. szeroki program inwestycyjny (s. 258-288). Trudno jednak zgodzić się z tezą, że w większości prawosławni byli ludźmi ubogimi, a wśród nich „główną masę stanowili policjanci, strażnicy miejscy, zdemobilizowani żołnierze, przede wszystkim zaś robotnicy i wdowy po nich” (s. 291). Mało prawdopodobne wydaje się, że u schyłku XIX w. spośród 4200 łódzkich Rosjan tylko 360 osób tworzyło rodziny urzędnicze. Krótka charakterystyka społeczności prawosławnej (s. 256-257) nie rozwiewa wątpliwości, tym bardziej, że dostępne przekazy źródłowe zmuszają do skorygowania takiego obrazu tego środowiska<sup>8</sup>.

Pokaźną objętościowo część tomu stanowi prezentacja społeczności Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Odpowiada to roli, jaką luteranie odegrali w dziejach Łodzi, zwłaszcza w I poł. XIX w., kiedy stanowili najliczniejszą grupę religijną. Zwraca uwagę bardzo oszczędne odwoływanie się do dawnej literatury niemieckiej, niemal nieobecnej poza kilkoma podstawowymi opracowaniami (G. Schedel, E. Kneifel). Potwierdza to wyrażaną już wielokrotnie opinię, że współcześnie ich wartość jest podrzędna, ponieważ oparte są na zamkniętym, od dawna znanym zasobie źródłowym. Fragment tekstu dotyczący terenów objętych obecnymi granicami Łodzi jest uporządkowany, klarowny, zawiera także nowe wątki, nieobecne dotychczas w polskim piśmiennictwie. Przykładem niech będą dzieje luteńskiego Domu Miłosierdzia (Haus der Barmherzichkeit) (s. 382-385). Przekonująco ukazane zostały, różnie dotąd interpretowane, powody odwołania Karola Gustawa Manitiusa z funkcji proboszcza parafii św. Trójcy (s. 334-335). Warto może byłoby dopowiedzieć konkluzję, stanowiącą logiczne zakończenie wywodu. Mianowicie Manitius po dwuletnim pobycie w Łomży, został drugim pastorem parafii warszawskiej. Gdyby stawiane mu wcześniej zarzuty odpowiadały prawdzie, awans taki byłby niemożliwy. Bardzo interesujące są fragmenty mówiące o uposażeniu duchownych, o ich strukturze, w której dochody z *iura stolae* bywały trzykrotnie wyższe

<sup>8</sup> APL, Policmajster miasta Łodzi, sygn. 577, 586.

od rocznej pensji pastora (s. 396). Wskazuje to wymownie na wielkość parafii, liczbę obrzędów oraz skalę obciążenia pastora obowiązkami. Nieco słabsze są te partie tekstu, które dotyczą terenów podlódzkich. Nie jest prawdą, że w 1818 r. władze wyraziły zgodę na założenie parafii luterańskiej w Łaznowie (s. 311) – (chodzi zapewne o Łaznowską Wolę/Grömbach, ponieważ wieś Łaznów zamieszkiwali katolicy). W 1815 r. powstał w Łaznowskiej Woli kantorat. W 1856 r. podjęto próbę przekształcenia go w samodzielną parafię, ale spotkało się to z ostrym sprzeciwem pastora z Brzezin. Dopiero w 1928 r. Łaznowska Wola (posiadająca od 1868 r. kościół) stała się filialem parafii brzezińskiej. Samodzielności nigdy nie uzyskała<sup>9</sup>. Mylna jest relacja o okolicznościach odwołania pabianickiego pastora Jäckla w 1822 r. i jego rzekomym następcy – pastora Kayzerze (s. 309-310). Jäckel ustąpił, gdyż „mieszczanie w Pabianicach, jako ludzie mający więcej delikatności i edukacji [niż parafianie – okoliczni chłopi – przyp. K.P.W.], niekontenci byli z metody odbywania kazania”<sup>10</sup>. Nie mniej ważną przyczyną była zwłoka w wypłacaniu Jäcklowi kwartalnej pensji. Już po odejściu z Pabianic i objęciu parafii w Dobrzycy (Wielkie Księstwo Poznańskie), dopominał się on o należne mu wynagrodzenie<sup>11</sup>. Tymczasem w Pabianicach wygłoszone przez Fryderyka Augusta Haase kazanie próbne nie spodobało się miejscowym luteranom i w konsekwencji do wotacji nie doszło. Nastąpił pięcioletni vacat w obsadzie stanowiska pastora, a upadek parafii był taki głęboki, że konieczne okazało się jej powtórne erygowanie, które nastąpiło 2 IV 1827 r. W tym też dniu (nie w 1828 r.!) obowiązki pastora objął pochodzący z Oleśnicy Johann Gottfried (nie: Johan Gottfried) Hayn<sup>12</sup>.

I jeszcze jedno spostrzeżenie dotyczące zjawiska występującego w obrębie wszystkich konfesji, ale w kręgu społeczności luterańskiej najwcześniej widocznego i najbardziej brzemiennego w konsekwencji. Autorzy tomu chyba zbyt rygorystycznie potraktowali badane przez siebie wspólnoty jako monolity, w których narodowość utożsamia się z wyznaniem. Najbardziej widoczne jest to w przypadku prawosławia. Brakuje mi odniesień

---

<sup>9</sup> E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden in Polen 1555-1939. Eine Parochialgeschichte in Einzeldarstellungen*, Vierkirchen 1971, s. 149-150.

<sup>10</sup> Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Centralne Władze Wyznaniowe (dalej: CWW), sygn. 1158, s. 184-185.

<sup>11</sup> AGAD, CWW, sygn. 1159, k. 151.

<sup>12</sup> AGAD, CWW, sygn. 1158, s. 315. Szerzej, zob.: K. Woźniak, *Protestanci pabianiccy (do 1914 r.). Szkic do portretu*, „Pabianiciana”, t. 3, 1995, s. 70.

(nie głębszych analiz, bo wymagałyby one znacznie więcej miejsca) do zróżnicowania narodowościowego wiernych poszczególnych denominacji. Tak jak prawosławnymi byli nie tylko Rosjanie, tak luteranami byli nie tylko Niemcy, a katolikami nie tylko Polacy (s. 137-141). Drugi powstały w Łodzi kościół katolicki pw. Podwyższenia Św. Krzyża (konsekrowany w 1889 r.), skupiał wiernych pochodzenia niemieckiego, których przed 1914 r. było w Łodzi ponad 6 tys., oferując im msze w języku niemieckim<sup>13</sup>. Problem różnic między strukturą narodowościową a wyznaniową mieszkańców Łodzi ma już swoją literaturę, lecz do dziś budzi kontrowersje. W tomie „łódzkim” „dotknięto” zaledwie tego zagadnienia, zamieszczając dwie tabele prezentujące obie struktury (s. 42-43), ale bez skomentowania ujawnionych w nich dysproporcji (o czym mowa będzie jeszcze dalej). Dane dla 1865 r. pokazują, że wśród ogółu katolików 2,7% stanowili Niemcy, a wśród ogółu ewangelików 2,8% stanowili Polacy. Dlatego budzi niedosyt zdawkowo podana informacja o wprowadzeniu przez pastora W. P. Angersteina, ortodoksyjnego luteranina, nabożeństw w języku polskim i redagowaniu przez niego polskojęzycznej wersji gazety kościelnej (s. 392). Warto pamiętać, że kazanie jest (obok Wieczery Pańskiej – komunii) drugim szczytowym punktem liturgii luteranńskiej. Jego ranga jest nieporównywalnie większa niż w Kościele rzymskokatolickim, stąd decyzja ks. Angersteina miała wymiar nie tylko teologiczny. Z dotychczasowych badań wiadomo, że to właśnie problemy narodowościowe w łonie wyznawców kościoła luteranńskiego w Łodzi stanały się przyczyną konfliktów wewnątrz tej społeczności<sup>14</sup>. Ich finałem będzie utworzenie w 1936 r. Polskiej Parafii Ewangelickiej. Już od 1909 r. konsolidował się w Łodzi Wolny Kościół Ewangelicko-Luterski Nieodmiennej Konfesji Augsburskiej, zwany Kościołem Staroluterskim, stawiający sobie za cel utrwalanie niemczyzny wobec widocznej, postępującej polonizacji miejscowego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego<sup>15</sup>. Jego zwolennicy zarzucali miejscowym pastorom zbyt liberalne traktowanie nauk Marcina Lutra oraz odejście od tradycji, m.in. poprzez nazywanie pastora księdzem, a superintendenta – biskupem. Kościół Staroluterski okrzepł organizacyjnie w latach

<sup>13</sup> Jubiläums-Beilage der „Lodzer Zeitung”, Lodz 1888, s. 93; M. Budziarek, *Łódź Piotrowa. Krótka historia kościoła w Łodzi*, Łódź 1998, s. 59-68.

<sup>14</sup> A. Kossert, „Nieprzejednane sprzeczności?” *Napięcia narodowe w protestantyzmie łódzkim w latach 1918-1939*, [w:] *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*. Praca zbiorowa pod red. ks. B. Milerskiego i K. Woźniaka, Łódź 1998, s. 151-174.

<sup>15</sup> S. Grelewski, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937, s. 685-687.

międzywojennych, a jego działalność znaczone była konfliktami ze środowiskiem luterańskim<sup>16</sup>.

Bliska luteranom pod względem doktrynalnym, a przejściowo połączona z nimi więzami organizacyjnymi, była wspólnota braci morawskich (herrnhutów)<sup>17</sup>. Autorzy obu monografii przemilczeli specyficzny, charakterystyczny tylko dla tej denominacji, podział wewnętrzny skupisk herrnhuterskich na chóry. Dzieje łódzkiego domu modlitwy braci morawskich (s. 444-448), to interesujący, dotąd w szczególności nieznanymi, przyczynek do dziejów przebudowy i rozbudowy Łodzi. Nietrafne jest natomiast ustalenie, że bracia morawscy, którzy zamieszkali w Lwówku, przybyli z Prus Wschodnich. Zdecydowaną większość w założonym w 1804 r. Leonbergu / Lwówku (48 z 58 rodzin) stanowili przybysze z Wirtembergii, głównie z powiatu (Amtsbezirk) Leonberg pod Stuttgartem, który podobnie jak dwa powiaty sąsiednie: Sindelfingen i Gerlingen był terenem ożywionej działalności braci morawskich<sup>18</sup>. Warto wskazać, że poparcie, którym cieszyli się na dworze carskim w Petersburgu (s. 440), wynikało z dawnej tradycji. Silne wpływy mieli bracia morawscy w Rosji już w czasach Katarzyny II<sup>19</sup>. Herrnhutem był von Grimm, kamerdyner Aleksandra I, podobnie von Oppermann, adiutant Iwana Paskiewicza<sup>20</sup>. H. Krajewska zwróciła uwagę na pominięty przez łódzkich Autorów aspekt działalności misyjnej braci morawskich (s. 408-409). Wykraczał on jednak znacznie poza wspomnianą przez Autorkę organizację misji wewnętrznych. Herrnhuci odegrali podstawową rolę w tworzeniu zorganizowanego protestanckiego ruchu misyjnego. W pierwszym trzydziestoleciu swej działalności wysłali z Niemiec więcej misjonarzy niż wszystkie odłamy Kościoła protestanckiego podczas dwóch stuleci swego istnienia. Jako pierwsi zgromadzili doświadczenie i opublikowali wiele prac dotyczących praktyki ewangelizacyjnej<sup>21</sup>. Trzeba

---

<sup>16</sup> K. Badziak, K. Chylak, M. Łapa, *Łódzkie chrześcijańskie wspólnoty wyznaniowe (bez Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1914-1939, [w:] Rola wspólnot wyznaniowych...*, dz, cyt., s. 81-82.

<sup>17</sup> Nie jest poprawne określenie „bracia morawscy”, użyte w spisie treści tomu „Łódzkiego”.

<sup>18</sup> O. Heike, *150 Jahre Schwabensiedlungen in Polen 1795-1945*, Leverkusen 1979, s. 149-151. Dalszych 7 rodzin przybyło do Lwówka z Alzacji.

<sup>19</sup> O. Teigeler, *Die Herrnhuter in Russland. Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten*, Göttingen 2006.

<sup>20</sup> „Tygodnik Petersburski. Gazeta urzędowa Królestwa Polskiego”, R. 11, 1840, nr 31.

<sup>21</sup> R. Beszterda, *Bracia Morawscy a kultury himalajskie. Ewangelizacja, społeczeństwo, gospodarka*, „Prace Etnologiczne”, t. 24, 2011, s. 47-48.

jeszcze wspomnieć, że więź doktrynalna łączyła braci morawskich z polską prowincją Jednoty Braci Czeskich, która organizacyjnie ciążyła ku strukturom Kościoła ewangelicko-reformowanego. To jedna z przyczyn, dla których odtworzenie historii społeczności identyfikującej się z tradycją postrzeganą z zewnątrz jako „ewangelicko-reformowana” nie jest łatwe.

Środowisko to w Łodzi i okolicy, mimo że nieliczne, było bardzo zróżnicowane wewnętrznie. Wynikało to z wielości tradycyjnych nurtów, od husytyzmu począwszy, pielęgnowanych przez członków zboru. Na tym tle dochodziło do częstych podziałów, rozłamów, które słabo udokumentowane, przysparzają dziś wielu kłopotów interpretacyjnych. Skalę rozbieżności już na poziomie ustalania podstawowych faktów z dziejów tej społeczności ujawnia porównanie odpowiednich fragmentów obu omawianych tu książek<sup>22</sup>. Często można odnieść wrażenie, że Karol Chylak (autor rozdziału poświęconego ewangelikom reformowanym w tomie „łódzkim”) i Hanna Krajewska piszą o różnych środowiskach. Pojawia się nawet nazwa „Kościół wolno-reformowany” (*Łódź wielowyznaniowa*, s. 457), zamiast właściwej Wolny Kościół Reformowany, co dodatkowo komplikuje obraz tej społeczności. Dla właściwego zrekonstruowania dziejów tej denominacji przydatne byłoby odwołanie się do nieznanymi Autorom obu książek opracowań Heleny Karczyńskiej<sup>23</sup>. Oryginalne i cenne są w tomie „łódzkim” dociekania w sprawach majątkowych środowiska czesko-braterskiego. Mimo że nieliczne (ogółem nie więcej niż 400 osób), prowadziło ono dość intensywną działalność gospodarczą (Towarzystwo „Betania”), społeczną i kulturalną. Trudno zgodzić się z opinią H. Krajewskiej, że „główną przyczyną malej aktywności parafii” ewangelicko-reformowanej w Łodzi był brak miejscowego pastora (s. 216). Przyczyna leżała w niewielkiej liczebności parafian i braku środków na budowę własnej świątyni. Relacje rozbieżne, w obu omawianych publikacjach, dotyczą dziejów

<sup>22</sup> K. Badziak, K. Chylak, M. Łapa, *Łódź wielowyznaniowa...*, dz. cyt., s. 457-460; H. Krajewska, *Protestanci w Łodzi...*, dz. cyt., s. 75-81 i in. Por. I. Wieczorkowska, *Spoleczność ewangelicko-reformowana w Łodzi na przełomie XIX i XX wieku*, Łódź 2000 (praca magisterska w archiwum Katedry Historii Polski XIX w. Uniwersytetu Łódzkiego).

<sup>23</sup> H. Karczyńska, *Osadnictwo braci czeskich i morawskich w zachodniej i środkowej Polsce*, [w:] *Geografia historyczna a badania społeczno-gospodarcze*, red. J. Szczepankiewicz-Battek, Legnica-Łódź 2009, s. 39-53. Wymaga ono jednak uzupełniania materiałami dotyczącymi napływu braci morawskich już w czasach pruskich. Zjawisko to sygnalizuje literatura niemiecka (O. Heike, *150 Jahre...*, dz. cyt., s. 40-169), a potwierdzają archiwalia z zespołu Centralne Władze Wyznaniowe w AGAD. Zob. też: H. Karczyńska, *Odnowiona Jednota Braterska. Z dziejów ruchu religijnego hermhutów w krajach Europy Środkowo-Wschodniej i na świecie*, Warszawa 2012.

wspólnoty kalwińskiej zamieszkalej w podłódzkim Wiączyńniu<sup>24</sup>. W rzeczywistości objęta była ona posługą duszpasterską pastora luterańskiego dojeżdżającego z Łodzi do Nowosolnej. Trudno mówić, że „społeczność ta nie zdołała utrzymać odrębnej tożsamości”<sup>25</sup>, skoro jej większość wywędrowała ok. 1832 r. do Rosji.

Fragmety poświęcone organizacji, rozwojowi i działalności wspólnot baptystów i Adwentystów Dnia Siódmego, dobrze udokumentowane zarówno licznymi już pod koniec XIX w. źródłami, jak i literaturą, nie nasuwają żadnych zasadniczych pytań. Do ich obrazu przedstawionego w tomie „łódzkim” istotne dopowiedzenia znaleźć można w książce H. Krajewskiej. Dotyczy to zwłaszcza najbardziej wartościowej części jej wywodów, poświęconych formom działalności charytatywnej, a zwłaszcza działalności misyjnej (s. 387-429). Mimo że Autorka przecenia znaczenie tej ostatniej, do czego zachętę stanowić mogły entuzjastyczne relacje organizatorów misji, to przecież skala tej aktywności doczekała się pierwszego w polskim piśmiennictwie zasygnalizowania.

W tomie „łódzkim” nie znajdziemy też wzmianek o niewielkich społecznościach wyznaniowych, które nie odegrały tak znaczącej roli, jak denominacje największe, ale przecież wzbogaciły w swoim czasie strukturę religijną Łodzi i jej najbliższego, wiejskiego otoczenia. Na przełomie XVIII i XIX w. grupą taką byli menonici. Żyli w rozproszeniu, w Królestwie Polskim byli społecznością zanikającą, trudno uchwytną statystycznie, rzadko pojawiającą się w źródłach<sup>26</sup>. Z nielicznych wzmianek wiadomo jednak, że w 1818 r. menonici mieszkali w Retkini, Rokiciu, Wiskitnie, czyli we wsiach, które z czasem znalazły się w granicach Łodzi<sup>27</sup>. Byli też menonici w bezpośrednim sąsiedztwie miasta: w osadzie młynarskiej Rexul, leżącej między Zgierzem a Łodzią, w Piątkowisku, Rypułtowicach, Kudrowicach. W 1897 r. 12 łodzian określiło się jako menonici<sup>28</sup>. W 1913 r. na Bałutach mieszkało siedmioro menonitów (5 kobiet,

---

<sup>24</sup> K. Badziak, K. Chylak, M. Łapa, *Łódź wielowyznaniowa...*, dz. cyt., s. 453; H. Krajewska, *Protestanci...*, dz. cyt., s. 216-217.

<sup>25</sup> K. Woźniak, *Z problemów niemieckiego osadnictwa rolnego w okolicach Łodzi*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica”, nr 52, 1995, s. 15.

<sup>26</sup> W. Marchlewski, *Menonici w Polsce. (O powstaniu społeczności menonickiej Wymyśla Nowego)*, „Etnografia Polska”, t. 30, 1986, z. 2, s. 129-145; P. Fijałkowski, *Menonici na Mazowszu (od połowy XVIII w. do 1945 r.)*, „Rocznik Mazowiecki”, t. 13, 2001, s. 233-258; E. L. Raztlaff, *Im Weichselbogen. Mennonitensiedlungen in Zentralpolen*, Winnipeg 1971.

<sup>27</sup> AGAD, Komisja Województwa Kaliskiego (dalej: KWK), sygn. 1704, k. n1b.

<sup>28</sup> H. Krajewska, *Protestanci...*, dz. cyt., s. 93.

2 mężczyzn)<sup>29</sup>. Hanna Krajewska zaliczyła ich do „innych”, za których uznała protestantów nienależących do omówionych przez nią siedmiu denominacji (s. 92-93). Takie sklasyfikowanie „innych” nie wydaje się słuszne. Na przełomie XIX i XX w. pojawiły się inicjatywy instytucjonalnego zorganizowania nowych grup religijnych, wywodzących się z historycznie ukształtowanych denominacji. Nowe odłamy, to także „inni” zarówno dla władz państwowych, jak i dla władz kościelnych. Świadczy o tym wzmożona korespondencja prowadzona na wszystkich szczeblach administracji i dotycząca zjawiska powstawania nowych grup religijnych. Uformował się wówczas wspomniany już wyżej Wolny Kościół Reformowany, uznany przez władze rosyjskie, ale nieutrzymujący żadnych kontaktów z Synodem Ewangelicko-Reformowanym w Królestwie Polskim<sup>30</sup>. Jego członkowie wywodzili się ze zboru zelowskiego, nazywani byli braćmi czeskimi, utrzymywali dość bliskie kontakty z Ewangelickim Kościołem Czeskobraterskim działającym na terenie Czech. W 1909 r. związał się także już wzmiankowany Kościół Staroluterski, a w 1913 r. pojawili się w Łodzi Badacze Pisma Świętego. Wybuch wojny zdeorganizował tę zawiązującą się wspólnotę<sup>31</sup>. Z kolei mało przekonujące jest wyróżnienie w książce H. Krajewskiej Społeczności Chrześcijańskiej, jako jednej z najważniejszych wśród społeczności protestanckich w Łodzi (s. 92-93, 111-112). Wyznawcy tej doktryny, bo tak wypada nazwać synkretyczny ogół przekonań charakteryzujących gromadki modlitewne nazwane Społecznością Chrześcijańską, pojawili się w Łodzi w 1905 r. (w innym miejscu Krajewska datuje: „w XX wieku” – s. 332) i nie przejawiali żywszej działalności. Angażowali się głównie w propagowanie idei trzeźwości i byli postrzegani jako element struktury Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Autorzy monografii „łódzkiej” w ogóle Społeczności Chrześcijańskiej nie dostrzegli. Zgodnie jednak z tytułem *Łódź wielomłyniowa*, zwrócili się ku mariawityzmowi, szeroko czerpiąc z bogatej literatury, a w kwestiach dotyczących organizacji uposażenia parafii, odwołując się do materiałów archiwalnych. Udokumentowano wielki rozmach inwestycyjny, widoczny we wszystkich trzech łódzkich parafiach oraz rozwój licznych instytucji społecznych, realizowanie bogatego programu edukacyjnego (s. 487-490). Wskazano też na przesłanki zahamowania rozwoju mariawityzmu po I wojnie światowej. Jako nieznanym Autorom a interesujący przekaz z epoki wskazać można by jeszcze pracę Arthura Rhode o mariawitach w Królestwie Polskim,

<sup>29</sup> APŁ, Akta gminy Radogoszcz, sygn. 802, k. nłb.

<sup>30</sup> Rossijskij Gosudarstvennyj Istoričeskij Arhiv w Sankt Petersburgu (dalej: RGIA), fond 821, opis 5, nr 1789, k. 1-2.

<sup>31</sup> K. Badziak, K. Chylak, M. Łapa, *Łódzkie chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 107.



będącą wynikiem osobistego rozpoznania środowiska, które zainteresowało ostrzeszowskiego pastora swoją doktryną<sup>32</sup>.

Obszerna część monografii „łódzkiej” poświęcona jest wyznaniom niechrześcijańskim: judaizmowi i islamowi. Obecność wyznawców islamu w Łodzi można uznać za epizodyczną i związaną niemal wyłącznie ze środowiskiem wojska rosyjskiego. Starania o zorganizowanie i rejestrację gminy wyznaniowej podjęto dopiero w 1913 r. i uwieńczono je zgodą gubernatora piotrkowskiego na otwarcie domu modlitwy w czerwcu 1914 r.

Zupełnie inaczej przedstawiają się dzieje łódzkich Żydów, stale obecnych w mieście od schyłku XVIII w. Istniejąca, ogromna literatura przedmiotu, postawiła przed Autorami zadanie szczególne, polegające na syntetycznym, a jednocześnie oryginalnym zaprezentowaniu historii tej społeczności, widzianej przez pryzmat religijnego zaangażowania jej członków. Próba ta doczeka się zapewne kompetentnej oceny specjalistów, ale już teraz można powiedzieć, że prezentację tę cechuje zachowanie równowagi między ukazaniem roli instytucji żydowskiego życia religijnego a indywidualnymi dokonaniem jego najwybitniejszych przedstawicieli. Nadal otwartym polem badawczym pozostaje kwestia relacji między Żydami a światem chrześcijańskim, realizowanych na poziomie codziennych kontaktów. Jest to zagadnienie, które wypada rozpatrywać nie tylko w dość już dobrze rozpoznanych kategoriach asymilacji/akulturacji, lecz także w kategoriach teologicznych i jako proces dwukierunkowy. Skomentowania, jako konsekwencji określonych procesów społecznych, wymagały dane liczbowe (s. 42-43), z których wynika, że w 1914 r. Żydzi stanowili 27,2% ogółu mieszkańców Łodzi, natomiast wyznawcy judaizmu tylko 22%. Jeszcze bardziej zaskakująca jest informacja, że już w 1865 r. do łódzkiej synagogi uczęszczało 67 osób niebędących narodowości żydowskiej.

W sumie książka łódzkich Autorów daje pogłębiony, a w wielu obszarach, dzięki wyzyskaniu podstawowych źródeł, kompletny i zamknięty badawczo obraz wielowyznaniowej społeczności Łodzi. W wielu miejscach koryguje i uściśla ustalenia dawnej historiografii. W zakresie faktografii związanej z przestrzenią (świątynie, cmentarze, inne nieruchomości) jest bezdyskusyjnie „księgą pierwszą”, do której z pełnym zaufaniem można się odwoływać. Istotnym walorem tej publikacji jest też oryginalny, w dużej części po raz pierwszy publikowany materiał ilustracyjny. Szkoda jedynie, że Autorzy poprzestali na podaniu miejsc przechowywania oryginałów, rezygnując ze szczegółowych adresów archiwalnych.

---

<sup>32</sup> A. Rhode, *Bei den Mariawiten. Eindrücke von einer neuen romfreien katholischen Kirche*, Berlin 1911.

Na tym tle książka H. Krajewskiej, stanowiąca portret zbiorowy środowiska łódzkich protestantów w latach 1815-1914, budzi zainteresowanie odmiennością ujęcia. W podzielonej na pięć tematycznych rozdziałów pracy, Autorka zajęła się siedmioma denominacjami protestanckimi, obecnymi w mieście i uchwytnymi źródłowo. Są to: luteranie, kalwiniści, wyznawcy Wolnego Kościoła Reformowanego, herrnhuci (bracia morawscy), baptyści, adwentyści i Społeczność Chrześcijańska. Poszczególne części pracy poświęcone zostały: prezentacji Łodzi i jej protestanckich mieszkańców (rozdział I), polityce państwa wobec protestantów (rozdział II), rozwojowi organizacyjnemu łódzkich protestantów (rozdział III), szkolnictwu protestanckiemu w Łodzi (rozdział IV), formom życia religijnego wspólnot protestanckich (rozdział V). Taki układ tekstu wymagał ogromnej dyscypliny redakcyjnej, by uniknąć powtórzeń. Z zadania tego Autorka wywiązała się z różnym skutkiem, bowiem znaleźć można w tomie powtórzenia nawet w obrębie tej samej strony („w miejscach, gdzie mieszkało niewielu wiernych, zakładano kantoraty nazywane filialami [...]. W Łodzi, ze względu na małą liczbę wiernych, założono najpierw kantorat, który nazwano filialem” – s. 216) czy kopiowanie długich fragmentów tekstu wraz z towarzyszącymi mu przypisami (s. 41-42 i 96-97).

Cele pracy sformułowane zostały jasno. Autorka postanowiła odpowiedzieć na pytania: „Jak idea pracy wpływała na rozwój i funkcjonowanie miasta, jaką rolę odgrywali protestanci, jaki był ich wkład w rozwój własnej społeczności, a także życia religijnego i kulturalnego miasta [...]” (s. 16). Wyjaśnić trzeba od razu, że pierwsze pytanie pozostało bez odpowiedzi. Co prawda przypominała Autorka tezę Maxa Webera, lekko ją modyfikując, o wpływie protestantyzmu „na postęp cywilizacyjny w zachodniej Europie” (s. 18), ale jest to praktycznie jedyne w książce nawiązanie do kwestii protestanckiego etosu pracy, które to określenie także w tekście się nie pojawia. Kluczowymi zagadnieniami rozpatrywanymi w pracy miały być ewangelizacja i edukacja. O ile pojęcie edukacji nie budzi wątpliwości co do znaczenia, o tyle ewangelizacja jest definiowana w różny sposób przez teologów różnych wyznań, religioznawców, historyków kościoła. Z istniejących definicji Autorka nie wybrała żadnej, przyjmując „wielość znaczeniową ewangelizacji” (s. 17). W konsekwencji ważne (vide podtytuł książki) sprawy edukacji, oświaty, szkolnictwa, ujmując najczęściej jako dziedziny ewangelizacji, określanej nawet jako „część procesu wychowawczego” (s. 17). W innych przypadkach edukacja traktowana jest jako dopełnienie ewangelizacji, „realizowanej przez posługę słowną”, której trzeba stworzyć odpowiednie warunki (s. 17). Na warunki te składa się, zdaniem Autorki, cała praktycznie aktywność społeczności protestanckich, począwszy od wybudowania

kościola, po „udzielanie chrztów, konfirmacji, ślubów, pogrzebów” (s. 133). W takim ujęciu, zacierając różnicę między ewangelizacją a edukacją, monografia stała się linearną chronologicznie opowieścią o dziejach poszczególnych społeczności protestanckich w Łodzi, traktowanych jako odrębne całości.

Podstawa źródłowa monografii wywołuje wrażenie bogactwa wykorzystanych materiałów. Składają się na nie archiwalia z 15 archiwów (w większości zagranicznych), źródła drukowane, prasa, opracowania, materiały z wywiadów. Odrębną kategorię źródeł stanowią katechizmy, moralitety, kazania. Wśród opracowań znaleźć można pełne spektrum wielojęzycznych druków poświęconych historii Łodzi i protestantyzmu: od opracowań encyklopedycznych i słownikowych, poprzez klasyczne monografie i artykuły naukowe, po wydawnictwa popularnonaukowe, publicystyczne, albumowe i literaturę piękną. Z opracowań pominiętych przez Autorkę, a ważnych w kontekście omawianych zagadnień, wymienić można kilkanaście stosunkowo świeżej daty<sup>33</sup>. Zaskakuje też, że H. Krajewska w rozważaniach o szkolnictwie i oświacie nie odwołała się do pominiętego, także w bibliografii, swojego studium z 2000 r., z którego ustalenia odbijają się echem w wielu fragmentach książki<sup>34</sup>. Przegląd

---

<sup>33</sup> Ks. P. Zwoliński, *Rola wychowawczo-oświatowa duszpasterzy łódzkich w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, [w:] *Rola nauczycieli łódzkich w tworzeniu dziedzictwa kulturowego Łodzi*, red. S. Gala, Łódź 1998, s. 185-206; M. Budziarek, *Konfessionelle Koexistenz in Lodz im 19. und 20. Jahrhundert*, [w:] *Polen, Deutsche und Juden in Lodz 1820-1939. Eine schwierige Nachbarschaft*, hrsg. von J. Hensel, Osnabrück 1999, s. 269-282; K. Woźniak, *Kulturotwórcza rola łódzkich ewangelików w XIX-XX wieku (do 1939 r.)*, [w:] *Rola nauczycieli...*, dz. cyt., s. 207-214; H. Karczyńska, dz. cyt. A. Stawiszyńska, *Ruda Pabianicka. Echa przeszłości*, Łódź 2009; H. A. Schöler, *Neu-Sulzfeld / Nowosolna. 23. Mai 1801 – 17. Januar 1945. Illustrierte historisch-geographische Erinnerungen an ein Dorf und seine Menschen*, Erlangen 2009; *Rola wspólnot wyznaniowych w historii miasta Łodzi*, red. M. Kulesza, M. Łapa, J. Walicki, Łódź 2010; J. Sosnowska, *Działalność socjalna i opiekuńczo-wychowawcza Łódzkiego Chrześcijańskiego Towarzystwa Dobroczynności (1885-1940)*, Łódź 2011; K.P. Woźniak, „*Ein feste Burg ist unser Gott*”. *O religijności rodziny Scheiblerów i Herbstów*, [w:] *Filmowy pałac ziemi obiecanej*, t. 1. *W stronę Scheiblerów*, red. E. M. Bładowska, Łódź 2011, s. 135-160; R. Beszterda, *Bracia Morawscy a kultury himalajskie. Ewangelizacja, społeczeństwo, gospodarka*, „Prace Etnologiczne”, t. 24, 2011; A. Szygendowska, *Drewniany kościół pw. św. Andrzeja Boboli z Nowosolnej*, Łódź 2012; K. P. Woźniak, *Niemieckie osadnictwo wiejskie między Prosną, Pilicą a Wisłą od lat 70. XVIII w. do 1866 r. Proces i jego interpretacje*, Łódź 2013.

<sup>34</sup> H. Krajewska, *Szkoły i nauka religii – udział łódzkich protestantów w procesie kształcenia młodzieży 1820-1914*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty”, t. 40, 2000, s. 59-86. Pominęła też Autorka inny swój tekst *Otto Heike i Kościół Ewangelicki w Łodzi*, zamieszczony w zbiorze *Otto Heike – „Niemiecki dziennikarz z Łodzi” jako historyk*, red. B. Kwoka, Herne 2004, s. 59-66 i nie uwzględniła zawartych tamże źródłowych ustaleń Bernarda Sobiczewskiego, powtarzając dezinformujące opinie o O. Heike.

bibliografii każe postawić pytanie, czy zawiera ona materiały wykorzystane w tekście, czy jest bibliografią tematyczną? Wiele wskazuje na to, że Autorka przyjęła drugie rozwiązanie. Wykaz literatury zawiera kilkadziesiąt publikacji, które w tekście zostały przywołane nie więcej niż jeden raz (często wcale) i służyły jedynie udokumentowaniu, że o czymś pisano. Niektóre zapisy bibliograficzne mogą rodzić przypuszczenie, że publikacja nie jest znana Autorce z autopsji. Na przykład, pod wymienionym w indeksie i bibliografii nazwiskiem „Toeplitz B.” (s. 514) kryje się Berta Teplitzka, autorka powieści *Lodzer Typen* (1913), od niedawna dostępnej także w języku polskim<sup>35</sup>.

Analiza bazy źródłowej, skonfrontowana z treścią książki, pozwala wnioskować o warsztacie Autorki. Wykład oparty na literaturze, głównie niemieckiej, uzupełniany jest informacjami ze źródeł, z których większość wykorzystana była już wcześniej przez innych badaczy (T. Stegnera, H. Karczyńską, K. P. Woźniaka, a zwłaszcza E. Podgórską w pracach dotyczących szkolnictwa) i niczego nowego wnieść nie może. Wymownym przykładem niech będą wszystkie wykorzystane przez H. Krajewską archiwalia petersburskie. Cztery posyty, o sygnaturach częściowo błędnie cytowanych, są tożsame z całkowicie wyzyskanymi we wcześniejszych publikacjach<sup>36</sup>. Dokumenty z piątego posyту przywołanego przez Autorkę (fond 821, opis 5, delo 1789), zawierającego korespondencję dotyczącą kontaktów między łódzkimi kalwinistami a braćmi morawskimi, nie znalazły nawet wzmianki w tekście książki (s. 216-221)<sup>37</sup>. Cennymi i wiele wnoszącymi do dziejów trzeciej parafii luterańskiej w Łodzi okazały się wykorzystane w pracy materiały z archiwum miejscowej parafii OO Jezuitów.

Wobec istnienia obszernej literatury, trudno znaleźć uzasadnienie dla przypominania pierwszego stulecia przemysłowej Łodzi, zwłaszcza w taki sposób, jaki zaprezentowała Autorka. Nie miejsce tu na korygowanie długiej listy błędów dotyczących historii miasta. Poprzestać trzeba na wskazaniu tych, które dotyczą spraw wyznaniowych. Nie ma uzasadnienia twierdzenie Autorki,

---

<sup>35</sup> B. Teplitzka. *Portrety łódzkie*, oprac. M. Półroła, Łódź 2008.

<sup>36</sup> B. Kopczyńska-Jaworska, K. Woźniak, *Łódzcy luteranie. Społeczność i jej organizacja*, Łódź 2002, s. 11-40; K. P. Woźniak, *Niemieckie osadnictwo...*, dz. cyt., s. 206, 212, 214-216 i in.

<sup>37</sup> 12 maja 1903 r. przedstawiciele społeczności braci morawskich: Franz Kindermann, Gustaw Keiser, Herman Radke i Ferdynand Watzelman wyrazili zgodę „na czasowe odbywanie nabożeństw w naszym domu modlitwy wiernym ewangelicko-reformowanym, przy czym jednakże pozostawiamy sobie prawo odmówić tego ewangelikom reformowanym według naszego uznania” (RGIA, fond 821, opis 5, nr 1789, k. 2).

że „w drugiej połowie XIX w. polityka rosyjska była wyraźnie bardziej powściągliwa w stosunku do nowych denominacji” (s. 21). Czym zatem wytłumaczyć systematycznie poszerzane w latach 1868-1896 prawa dla baptystów, aż po oficjalne ich uznanie? Czym tłumaczyć ustępstwa (1874 r.) wobec staroobrzędowców rozrywających spójność religii państwowej – prawosławia? Błędne jest stwierdzenie, że luteranie, reformowani i herrnhuci „mogli funkcjonować dzięki rozporządzeniom Ministerstwa Spraw Zagranicznych bądź pozwoleniom gubernatora” (s. 22). Organem właściwym był departament spraw duchownych obcych wyznań (Departament Duhovnyh Del Innostrannyh Ispovedanij) w petersburskim Ministerstwie Spraw Wewnętrznych. Autorka potraktowała Łódź jako miejsce, do którego przez cały badany okres napływały grupy nowych jej mieszkańców, stanowiące jednocześnie ukształtowane już zbiorowości, połączone więzią religijną. Sugestywna wizja osiedlania się w Łodzi po 1823 r. „użytecznych rękodzielników” z krajów niemieckich i liczebnej dominacji luteranów aż po lata 60. XIX w., zrodziła pokusę wnioskowania, że i następni przybysze pojawiali się w Łodzi falami, grupowo, „tworząc kolejne elementy mapy wyznaniowej miasta” (s. 18). Teza taka nie odpowiada rzeczywistości udokumentowanej licznymi źródłami. Już w pierwszej fazie rozwoju Łodzi (do lat 1830-1832) pojawili się w niej imigranci zróżnicowani religijnie. Utworzoną w 1828 r. osadę Ślązaki (Szlezyn) zamieszkiwali przybysze ze Śląska (Kowary i okolice), głównie katolicy. W założonym w 1825 r. podlódzkim Ksawerowie większość mieszkańców stanowili bracia morawscy<sup>38</sup>. Herrnhuterami byli też mieszkańcy Stoków (obecnie w granicach Łodzi), Łaznowskiej Woli, Kolonii Galkówek<sup>39</sup>. Już w latach 30. XIX w. niemieccy katolicy w Łodzi zaczęli domagać się liturgii w języku niemieckim. Konflikt zażegnano, instalując w parafii wikariusza znającego język niemiecki<sup>40</sup>. Tak więc teza o wyłącznie luteranśkim charakterze najstarszej grupy łódzkich osadników, kierujących się do Łodzi i w jej pobliżu, jest fałszywa. W odniesieniu do wszystkich denominacji wyraźna jest prawidłowość stopniowego, ciągłego rozwoju każdej ze społeczności protestanckich, co uwidoczniło się zarówno we wzroście liczby wiernych, jak i w tworzeniu nowych instytucji parafialnych.

Bardzo uproszczona jest teza Autorki, że Łódź była „atrakcyjna dla nowych grup religijnych” dzięki swojej otwartości, koegzystencji różnych narodowości, multietniczności: „Nowi przybysze nie byli postrzegani jako zagrożenie” (s. 57). Pomijam wzmiankowane już wyżej rzekome pojawianie się *deus*

---

<sup>38</sup> AGAD, Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych, sygn. 398.

<sup>39</sup> AGAD, CWW, sygn. 1402, k. nlb.; K. Woźniak, *Wiejskie zaplecze Pabianic w I połowie XIX w.*, „Pabianiciana”, t. 1, 1992, s. 71-72.

<sup>40</sup> K. Badziak, K. Chylak, M. Łapa, *Łódź wielowyznaniowa...*, dz. cyt., s. 218-219.

*ex machina* „nowych przybyszy”. To nie atrakcyjność Łodzi, jako miejsca, miała podstawowe znaczenie dla formowania się nowych społeczności wyznaniowych. Proces ich organizowania się był konsekwencją ogromnego różnicowania mieszkańców we wszystkich kulturowych wymiarach „inności”. W tak dużym skupisku, jakie stanowiła Łódź ze swoimi przedmieściami, znaleźć się musieli przedstawiciele różnych światopoglądów, szukający swojej samoidentyfikacji, tożsamości, odwołujący się do różnych tradycji rodzinnych, środowiskowych. Lata 80.-90. XIX w. to okres rodzenia się nowych ideologii (socjalizm, syjonizm, nacjonalizm), czas „nowinkarstwa” religijnego, znajdującego recepcję także na gruncie łódzkim. W kręgu protestanckim, obok umacniania się baptyzmu, takim *novum* było pojawienie się adwentystów. Do licznych rozłamów doszło w łonie Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Z kolei Kościół Rzymskokatolicki próbował stawić czoła pierwszej od czasów średniowiecza herezji, za jaką uznano rozwijający się żywiolowo, głównie w Łodzi i okręgu łódzkim, mariawityzm. Przełom XIX i XX w. to okres szczególnie żywych poszukiwań identyfikacji religijnej przez wielu łodzian. O takich poszukiwaniach świadczy zarówno słabnąca więź z własnymi wspólnotami parafialnymi (stąd rozwój i wzmożona działalność misji wewnętrznych), jak i systematycznie rosnąca liczba konwersji religijnych<sup>41</sup>. Uproszczona i powierzchowna jest konstatacja, obecna w literaturze przedmiotu i powtórzona przez Autorkę, że nowe wyznania przyciągały osoby niezbyt silnie związane ze swoimi macierzystymi kręgami religijnymi. Tak interpretowany jest na przykład wzrost społeczności baptystów, do której przystępowano z różnych denominacji, zwłaszcza luteranckiej (s. 89, 94). Pogłębiona analiza źródłowa ujawnia, że problem konwersji religijnej był znacznie bardziej złożony, wielokierunkowy, czego dowodem mogą być przypadki przechodzenia z baptyzmu na luteranizm, rejestrowane w łódzkiej parafii św. Jana już w latach 1887-1889<sup>42</sup>. Nie znajduje potwierdzenia źródłowego twierdzenie Autorki, jakoby „Kościół Ewangelicko-Augsburski odnotowywał wiele konwersji ze strony żydów i częściowo katolików” (s. 94, 171). Wśród 375 aktów konwersji dokonanych w łódzkich parafiach luteranckich w latach 1856 – 1889, nie znajdziemy ani jednego, który dotyczyłby wyznawców judaizmu<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> V. Krech, M. Schlegel, *Auf der Suche nach dem „wahren Selbst”. Über den Zusammenhang von Konversion und der Konstitution religiöser Identität*, [w:] H. Knoblauch, V. Krech, M. Wohlrab-Sahr (Hg.), *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*, Konstanz 1998, s. 169-194.

<sup>42</sup> APŁ, Parafie i stowarzyszenia z terenu łódzkiej diecezji ewangelicko-augsburskiej (dalej: PiSTŁDEA), sygn. 22, rozproszone.

<sup>43</sup> APŁ, PiSTŁDEA, sygn. 21, 22 rozproszone.

H. Krajewska mnoży pytania retoryczne (s. 16, 20-22, 57), na które odpowiedzi wprowadzono do obiegu naukowego już tak dawno, że zdążyły się w nim dobrze zakorzenić. Zabieg, który prawdopodobnie miał służyć ożywieniu narracji, sprowadza ją do popularnej gawędy. Liczne fragmenty tekstu oparte są na literaturze popularnej, traktowanej co do wartości równorzędnie ze źródłami aktowymi. Zaliczyć do nich można relację o rywalizujących ze sobą łódzkich katolikach i luteranach, wznoszących swoje świątynie w bardzo bliskim sąsiedztwie (s. 212)<sup>44</sup>. Podobny walor ma relacja o postawie pastora F. Metznera podczas powstania listopadowego (s. 136), wielokrotnie przytaczana w literaturze beletrystycznej, a wątpliwa w świetle źródeł<sup>45</sup>.

Wiele błędów zawiera materiał toponomastyczny zarówno dotyczący Łodzi, jak i okolic, co budzi zdziwienie, ponieważ Łódź jest miastem rodzinnym Autorki. Rzekoma ul. Drawska, to w rzeczywistości ul. Drewnowska (s. 175); ul. Gdańska nigdy nie nazywała się Czerna (s. 135); „Machule Małe”, to Moskule Małe (s. 137). Nie było w Królestwie Polskim miejscowości o nazwie „Stalowa” (s. 232). Błędnie zlokalizowany został Kicin („30 km od Łodzi”), siedziba głównego w latach 60. XIX w. zboru baptystów (s. 236). W rzeczywistości wieś ta znajdowała się pod Przasnyszem w guberni plockiej, blisko granicy pruskiej<sup>46</sup>. Trudno też uznać Żyrardów i Gąbin za leżące w okolicach Łodzi (s. 237).

Liczba błędów, uchybień i usterek, które znalazły się w książce zdumiewa, bowiem Autorka znana jest piszącemu te słowa z dbałości o szczegół, o jasność i precyzję wykładu, a wskazane wyżej błędy i usterki nie są jedynymi<sup>47</sup>. „Jeśli źródła nie podają imion i nie udało się ich ustalić w dalszej kwerendzie, podawane są tylko nazwiska”, informuje Autorka (s. 37); to samo zdanie znajdziemy powtórzone na s. 46 w przypisie 21. Trudno orzekać o zakresie „dalszej kwerendy”, ponieważ wystarczyłoby przejrzanie katalogów bibliotecznych bądź odpowiednich bibliografii. Ogromna większość inicjałów nierozwiązanych dotyczy osób, które zarówno badaczom historii protestantyzmu, jak

---

<sup>44</sup> Odmienne ustalenie, por.: K. Badziak, K. Chylak, M. Łapa, *Łódź wielowyznaniowa...*, dz. cyt., s. 401-403.

<sup>45</sup> H. Dinter, *Dzieje wielkiej kariery*, Łódź 1965, s. 146; W. Pawlak, *Patrząc na starą fotografię. Szkice starołodzkie*, Łódź 1981, s. 112-113. Por. T. Stegner, *Pastorzy ewangelicy w Królestwie Polskim w latach 1815-1914*, [w:] *Inteligencja polska XIX i XX wieku. Studia*, t. 6, red. R. Czepulis-Rastenis, Warszawa 1991, s. 134.

<sup>46</sup> H. R. Tomaszewski, *Baptyści w Polsce w latach 1858-1918*, Warszawa 1993, s. 53.

<sup>47</sup> H. Krajewska, K. Woźniak (rec.:) *Niemcy w dziejach Łodzi do 1945 r.*, red. K.A. Kuczyński i B. Ratecka, Łódź 2001. „Rocznik Łódzki”, t. 50, 2003, s. 234-242.

i dziejów Łodzi oraz jej mieszkańców, powinny być znane (począwszy od Ulricha Zwinglego – s. 76) i podanie ich pełnego brzmienia nie powinno narażać żadnych trudności. Ze środowiska łódzkich protestantów: Jan Cieślar, Alfred Daube, Adolf Löffler, Bruno Löffler, Karol Serini. Spośród autorów opracowań: Eugeniusz Ajnenkiel, Zofia Daszyńska-Golińska, Edmund Effenberger, Oskar Flatt, Severin Gawlitta, Jakub Glass, Stanisław Grelewski, Przemysław Hauser, Eugen Oskar Kossmann, Zygmunt Lorentz, Kurt Lück, Peter Nasarski, Jan Stahl, Jan Szeruda, Jan Wąsicki i inni. Tekst obciążają też liczne błędy w pisowni imion i nazwisk. Spośród wielu, wskażę: Waldemar, zamiast Woldemar (Gastpary); Adolf, zamiast Alfons (Pellowski); Gehling, zamiast Gehlig (Otto)<sup>48</sup>; Bronisławski, zamiast Bonisławski (Ryszard); Traugutt, zamiast Traugott (Keilich); gen. Lassowski, zamiast gen. Lessowski<sup>49</sup>. Zdumiewa zmiana nazwiska wybitnego architekta Józefa Piusa Dziekońskiego na „Pielowski” (s. 180)<sup>50</sup>. Z kolei członek komitetu budowlanego łódzkiego kościoła św. Trójcy, soltys Nowosolnej, Klebsattel nie mógł mieć na imię Schultheis (s. 126), gdyż jest to niemiecka nazwa jego funkcji<sup>51</sup>. W całym tekście książki nie zastosowano zasady podawania pełnego brzmienia imion osób przy pierwszym ich przywołaniu w tekście, co sprawia, że np. Anna Helena Geyer potraktowana została jako trzy różne osoby (por. s. 372, 379, 525). Z kolei zapis nazwiska Zbigniewa Paska w indeksie (s. 534), sugeruje, że mamy do czynienia w dwiema osobami.

Odrębnym i poważnym problemem książki jest jakość aparatu krytycznego. Wiele informacji, na przykład obszerne biogramy burmistrzów i prezydentów Łodzi, podanych zostało bez wskazania źródła (s. 44-55). Mimo wszystko jest to rozwiązanie lepsze niż powoływanie się w przypisach na treści, których we wskazanych miejscach nie ma. Przykładem niech będą wywody o skutkach rewolucji 1905-1907 r. (s. 58 przyp. 52), o miejscach pochodzenia

---

<sup>48</sup> Autorka poprzestała na zawierającym ten błąd opracowaniu J. Strzałkowskiego, *Architekci i budowniczowie Łodzi do 1944 r.*, Łódź 1997, nie sięgając do nowszego opracowania: K. Stefański, *Ludzie, którzy zbudowali Łódź. Leksykon architektów i budowniczych miasta (do 1939 r.)*, Łódź 2009, s. 59-62.

<sup>49</sup> AGAD, KWK, sygn. 423d, k. nlb.

<sup>50</sup> K. Stefański, *Kaplica grobowa Karola Scheiblera. Perła architektury neogotyckiej*, Łódź 2006; tamże, *Ludzie, którzy zbudowali...*, dz. cyt., s. 51-52.

<sup>51</sup> Oryginalny tekst niemiecki brzmi: „Mitglieder des Baukomitees waren: [...] Johann Adamowski aus Lodz-Neustadt und der Schultheiß Klebsattel aus Neusulzfeld” (A. Schmidt, *Die St.-Trinitatis-Kirche. Evangelische Muttergemeinde in Lodz*, Mönchengladbach [1988], s. 16).



pierwszych łódzkich luteranów (s. 63 przyp. 63), o inicjatywach pastora K. B. Rondthaler, które ma potwierdzać tekst dotyczący łęczyckich ksiąg sądowych z 1774 r. (s. 157 przyp. 154) czy też passus o hojności rodziny Scheiblerów i Herbstów na rzecz kościoła, dokumentowany odesłaniem do informacji o strukturze wielkiej burżuazji łódzkiej w książce Stefana Pytłasa<sup>52</sup>. Te nierzetelne odesłania źródłowe podważają zaufanie do aparatu krytycznego w całej książce, stawiają pod znakiem zapytania jakość warsztatu naukowego Autorki. Zastrzeżenia budzi także sposób i miejsce zaprezentowania materiałów statystycznych. Kilka nienumerowanych zestawień tabelarycznych i wykresów stanowi część „Zakończenia” książki (s. 439-448). W tabeli struktury wyznaniowej Łodzi (s. 442-443) użyto nierozwiązanych skrótów i nie wyjaśniono, dlaczego z kilku możliwych danych liczbowych odnoszących się do jednego roku, wybrano uwidocznione w tabeli. Z kolei na s. 441 dwa bliźniacze co do treści zestawienia opatrzone odmiennie zredagowanymi tytułami. W obu zabrakło określenia obszaru, do którego dane liczbowe się odnoszą.

Dokonany przez H. Krajewską opis dziejów łódzkich społeczności protestanckich ma charakter wtórny, powielający znane ustalenia. Dla polskiego odbiorcy jest atrakcyjny na tyle, na ile przyswaja polszczyźnie obszerne materiały z publikacji niemieckojęzycznych. Rozważania Autorki przekonują, że archiwalia niemieckie nie wniosą już niczego istotnego dla poznania problemów wyznaniowych Łodzi (i szerzej: Królestwa Polskiego) do 1914 r. Materiały te są rozpoznane i były wielokrotnie spożytkowane w dawnych publikacjach. Natomiast nadal atrakcyjne badawczo pozostają polskie (łódzkie i warszawskie) zasoby źródłowe, co potwierdza lektura *Łodzi wielowyznaniowej*. Trudno też wyobrazić sobie dalsze badania bez sięgnięcia do archiwaliów petersburskich. Z całą pewnością należą do nich dokumenty zgromadzone w ogromnym zespole departamentu spraw duchownych obcych wyznań (Departament Duhovnyh Del Innostrannyh Ispovedanij), zwłaszcza fond 733 i 821, a prawdopodobnie i inne. Bez ich wykorzystania każda kolejna próba opisu problemów wyznaniowych, a po części także narodowościowych w Łodzi przed 1914 r., będzie tylko kolejną nową opowieścią znanej już historii.

Zgodzić się trzeba z Autorką, że treść książki nie wyczerpuje całkowicie badanego przez nią zagadnienia (s. 36). Źródłem tego niedosytu są jednak nie tylko niedostatki materiałowe (źródłowe), choć i one są poważne, ale brak jasno określonego celu pracy i zdefiniowania kluczowych pojęć. W efekcie trudno dopatrzeć się w książce odpowiedzi na pytanie, jak „idea pracy wpływała na rozwój i funkcjonowanie miasta”, jakie były relacje „między edukacją a ewangelizacją”,

---

<sup>52</sup> S. Pytłas, *Łódzka burżuazja przemysłowa w latach 1864-1914 r.*, Łódź 1994, s. 40-41.

wreszcie – jaki był ich wpływ na „integrację i kultywowanie wartości protestanckich” (s. 36). O niezrealizowaniu celów pracy przekonuje zakończenie nieodnoszące się do żadnego z badanych problemów. Czytamy w nim natomiast m.in. o poprzedzających książkę H. Krajewskiej publikacjach, w których „Ukazywano tolerancję religijną [...] wielowyznaniowość, koegzystencję wyznaniową, bedeker wyznaniowy” (s. 436-437). Trudno zrozumieć, dlaczego „bedeker” (baedeker) jest dla Autorki oswojonej z językiem niemieckim i peregrynującej po archiwach europejskich, nazwą zjawiska z zakresu religii.

**Summary: On the Łódź Multi-creed Pot...**

The article presents an analysis of two books depicting religious communities in the 19th century Lodz. The methodological approach, layout and content of the two monographs are discussed and carefully examined. The polemic remarks apply to the manner of description and interpretation as well as to the methodology and writing techniques. Attention is focused on the issues that need further and deeper study and on essential sources that need to be explored.

**Keywords:** Łódź, religion, protestant church

**Krzysztof Paweł Woźniak** - historyk, etnograf; dr hab. w Katedrze Historii Polski XIX w. Uniwersytetu Łódzkiego; zajmuje się problematyką udziału ludności niemieckiej w życiu społecznym i gospodarczym Królestwa Polskiego, dziejami Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce środkowej, historią wielokulturowej Łodzi. Z tego zakresu opublikował m. in.: *Niemieckie osadnictwo wiejskie między Prosną a Pilicą i Wisłą od lat 70. XVIII wieku do 1866 r. Proces i jego interpretacje* (Łódź 2013); *Łódzcy luteranie. Społeczność i jej organizacja* (współautor: B. Kopczyńska-Jaworska; Łódź 2002); był współautorem i współredaktorem (z ks. B. Miler-skim) tomu *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie* (Łódź 1998). Więcej: [www.kpwozniak.com](http://www.kpwozniak.com)

Kalina Wojciechowska

## Grzech – zemsta szatana?<sup>1</sup>

Adaptacja tekstów biblijnych oraz apokryficznej *Pokuty Adama*  
w hamartiologii nurtu adamickiego

Pojawienie się grzechu na świecie to temat, który od wieków pobudzał do refleksji i rozpalal wyobraźnię nie tylko teologów, ale również artystów, poetów, pisarzy. Niestety, w samej Biblii trudno znaleźć teksty, które przedstawiałyby pochodzenie grzechu w sposób koherentny, jednoznaczny i precyzyjny. Podobnie zresztą z tekstami pozakanonicznymi oraz pismami wczesnochrześcijańskimi i literaturą patrystyczną, na których oparto późniejsze bardziej systematyczne próby rozwiązania problemu etiologii grzechu. Już w III w. Orygenes pisał, że „nie potrafi poznać pochodzenia zła ten, kto nie zapoznał się z naukami o tak zwanym diable i jego aniołach, o tym, czym był diabeł, zanim został diabłem, w jaki sposób stał się złym duchem, jaka była przyczyna tego, że tak zwani jego aniołowie odstąpili wraz z czartem od Boga”<sup>2</sup>. Powszechne więc stało się łączenie grzechu i zła z osobą i działaniami szatana, chociaż nie jest to niepodważalnym aksjomatem<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Wykład wygłoszony 22.11.2015 r. jako pierwszy z cyklu wykładów towarzyszących wystawie *Grzech. Obrazy grzechu w sztuce europejskiej od XV do początku XX w.* w Muzeum Narodowym w Gdańsku.

<sup>2</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 4,65, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 225.

<sup>3</sup> Związek ten wcale nie musi być tak ścisły, jak się wydaje na pierwszy rzut oka. Wiele zależy od ustalenia, kiedy nastąpił *upadek szatana*. Jeśli miał miejsce przed *upadkiem człowieka*, oznaczałoby to, że w momencie, gdy Ewa i Adam wyciągnęli ręce po owoc zakazany, grzech już istniał. Hamartiologia powinna być wtedy rozpatrywana jako część angelologii i/lub demonologii. Jeśli jednak *upadek szatana* nastąpił później, po *upadku* pierwszych rodziców (por. apokryfy oparte na motywach Rdz 6,2.4.), to za pojawienie się grzechu na świecie odpowiedzialny byłby człowiek, a nie szatan. Hamartiologia natomiast byłaby częścią antropologii. Ponadto w Biblii i literaturze apokryficznej współistnieje wiele różnych niekompatybilnych ze sobą tradycji i nurtów. Jedne ujmują grzech w kategoriach prawnych

W sposób naturalny rodzi się pytanie, dlaczego szatan nakłania człowieka do grzechu? Czy ma to jakiś związek z jego własną sytuacją, jego upadkiem? Czy można porównywać przyczyny upadku szatana i upadku człowieka<sup>4</sup> albo czy można mówić o grzechu szatana i zestawiać go z grzechem człowieka? „Człowiek grzeszy dlatego, że jest grzeszny” – twierdzi Luter, ale czy to samo można powiedzieć o szatanie? Na te pytania postaramy się odpowiedzieć w trakcie niniejszego wykładu. Nie będzie to łatwe, ponieważ – jak powiedziano – teksty źródłowe nie przekazują systematycznej hamartiologii. Można jednak pokusić się o zestawienie kluczowych dla tego zagadnienia przekazów, motywów, wątków czy leksyki, próbować je harmonizować, pokazać zależności między nimi, aluzje, sposoby interpretacji, przynajmniej w ramach jednego z głównych nurtów hamartiologicznych – nurtu adamickiego. Podstawowym materiałem będzie oczywiście Biblia i te fragmenty, które albo *explicite* dotyczą szatana i jego działań, albo tradycyjnie za takie zostały uznane już w starożytności i zreinterpretowane w duchu satanogonicznym przez późniejszych hagiografów. Materiałem porównawczym i odwoławczym natomiast będą pochodzące z czasów międzytestamentowych (II w. przed – I/II w. po Chr.) pisma niekanoniczne (przede wszystkim *Pokuta Adama*<sup>5</sup>), które podejmują, rozwijają, wyjaśniają, czasem też przekształcają i pogłębiają satanologiczne, demonologiczne i hamartiologiczne wątki i motywy biblijne.

Zgodnie z zaleceniem Orygenesusa, badanie etiologii grzechu należałoby więc zacząć od „zapoznania się z naukami o tak zwanym diable i jego aniołach”. Same dane biblijne są dość skąpe, a w powstałych na przestrzeni wielu stuleci tekstach można co najwyżej zaobserwować rozwój pojedynczych zagadnień

---

– jako przekroczenie czy złamanie przymierza zawartego między Bogiem a ludźmi, inne, choć mówią o powszechnej grzeszności człowieka, nie łączą jej ani z upadkiem człowieka, ani z upadkiem szatana.

<sup>4</sup> Nazwanie grzechu Adama upadkiem pojawia się dopiero u Metodego z Olimpu (zm. 311) jako reakcja na poglądy Orygenesusa. Natomiast „teologia upadku” związana z interpretacją Rdz 3 kształtuje się dopiero w średniowieczu – zob. J. E. Toews, *The Story of Original Sin*, Cambridge 2013, s. 13.

<sup>5</sup> Tytuł *Pokuta Adama* zaczerpnięty został z ormiańskiej wersji tekstu. Wersja grecka nosi tytuł *Apokalipsa Mojżesza*, wersja łacińska i słowiańska – *Życie Adama i Ewy*, wersja gruzińska – *Księga Adama*. Znane współcześnie wersje tekstu powstawały w okresie od III do V w. po Chr., bazują jednak niewątpliwie na starszym, semickim przekazie, powstałym na przełomie I w. przed i I w. po Chr. Polski przekład A. Troniny wykorzystany w artykule bazuje na wersji ormiańskiej – zob. *Pokuta Adama*, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 27-39.

związanych z angelologią i demonologią (np. sposób działania aniołów i demonów, metody obrony przed demonami, zależność aniołów i demonów od Boga). Złożenie tych zagadnień w spójną i zamkniętą doktrynę, bez sięgania po dane historyczno-kulturowe, wydaje się niemożliwe. Do tego należy jeszcze dodać fakt, że biblijne odwołania do aniołów i demonów są bardzo rozproszone, noszą ślady wierzeń ludowych i/lub należą do peryferyjnych nurtów judaizmu, są też wyraźnie heteronomiczne. Niewielka egzemplifikacja. Demony w ST mogą być różnie określane. Księga Kapłańska (17,7) zakazuje składania ofiar ze zwierząt demonom zwanym „seirim”<sup>6</sup> – „koziolki, kosmaci”<sup>7</sup> (w LXX – „mataioi – nicości”), w psalmach pojawiają się wzmianki o „szedim” (LXX – „daimonia”), którym w ofierze składano „synów i córki” (Ps 106,37) lub o „nicości elim” (LXX – „daimonia”), którą są „wszyscy bogowie ludów” (Ps 96,5). Świadczy to o demonizacji dawnych bóstw kananejskich. Podobną proveniencję mogą mieć demony, które – jak uważano – odpowiadają za nieszczęścia, zwłaszcza choroby dotykające ludzi. Tym tropem pójdą później pisarze wczesnochrześcijańscy, utożsamiając z demonami pogańskie bóstwa oraz przedstawiciele szkoły historii religii, którzy pod postacią zdemonizowanego rajskiego węża będą widzieć kanańskiego boga płodności – Baala. Z drugiej strony jednak panowało przekonanie, że wszystko, co spotyka człowieka, nawet zło i nieszczęścia, było działaniem Bożym (Iz 45,7). Dlatego np. 1 Sm 16,14.23 mówi o „złym duchu” zesłanym przez Boga na Saula, czy o „duchu kłamstwa”, któremu Bóg pozwolił przemówić przez usta proroków, by zwieść króla Achaba (1 Krl 22,19-23).

Wraz z hellenizacją kultury izraelskiej coraz trudniej przychodziło godzenie się z faktem, że i dobro, i zło pochodzą od Boga. Platon (V/IV w. przed Chr.) twierdził przecież, że „bóg – skoro jest dobry – nie może być przyczyną wszystkiego, jak się mówi powszechnie... Dobrych rzeczy nikomu innemu nie zawdzięczamy, a dla złych trzeba szukać jakichś innych przyczyn – tylko nie boga”<sup>8</sup>. Podobnie mówił później Plutarch (I/II w.): „żadna forma zła nie mogłaby się pojawić tam, gdzie Bóg jest odpowiedzialny za wszystko [...] Jedni wierzą [więc] w istnienie dwóch bogów, w pewnym sensie rywalizujących ze sobą: jeden jest stwórcą Dobra, drugi sprawcą Zła, inni lepszego z nich nazywają „bogiem”, a drugiego „demonem”<sup>9</sup>. Pokusa przyjęcia dualizmu czy dyteizmu, gdzie jeden bóg odpowiedzialny byłby za dobro, drugi za zło, była więc

<sup>6</sup> Transliteracja i transkrypcja wyrażen hebrajskich i greckich – uproszczone.

<sup>7</sup> K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002, s. 31.

<sup>8</sup> Platon, *Państwo*, 379c, t. 1, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1948, s. 114.

<sup>9</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie* 45-46, za: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy, Jana Chryzostoma*, Kraków 2004, s. 9.

bardzo silna, zwłaszcza że w okresie hellenistycznym coraz mocniej emancypował się szatan, który mógłby pretendować do tytułu przeciwnika równego Bogu. Karkołomną próbę połączenia monoteizmu z dualizmem podjęła wspólnota z Qumran. Według *Reguły wspólnoty* Bóg stworzył „człowieka, by władał światem i ustanowił dla niego dwa duchy, aby podążał za nimi [...] Są to duchy prawdy i bezprawia [...] W ręku Księcia światłości jest władza nad wszystkimi synami sprawiedliwości, podążającymi drogami światłości. Zaś w ręku anioła ciemności jest wszelka władza nad synami bezprawia, podążającymi drogami ciemności. I przez anioła ciemności błądzą synowie sprawiedliwości. Wszystkie ich grzechy, ich przewinienia, ich winy i ich przestępcze czyny są spowodowane jego władzą, zgodnie z sekretami bożymi [...] Bóg Izraela [...] stworzył duchy światłości i ciemności”<sup>10</sup>. Duch bezprawia, zwany w *Regule wojny* (1QM) *Belialem*, został stworzony „dla zatracenia. W ciemności jest jego władza, jego rada niesie niegodziwość i winę”<sup>11</sup>. Pomiędzy aniołem/duchem prawdy i aniołem/duchem bezprawia, *Belialem*<sup>12</sup>, toczy się nieustanna walka, która rozstrzygnięta zostanie w czasach ostatecznych<sup>13</sup>. Jej wynik jest wiadomy, ponieważ Bóg „z dawien dawna [wyzaczył] sobie dzień wielkiej bitwy [...] by wspomóc prawdę, unicestwić przewinienie, poniżyć ciemność i wzmocnić światłość [...], by wytępić wszystkich synów ciemności”<sup>14</sup>). Oficjalny judaizm pozostał jednak bezwzględnie monoteistyczny: szatan/diabeł i demony nie stały się autonomicznymi siłami czy osobami wrogimi Bogu, a świat nie jest areną nieustannej dualistycznej walki między Bogiem a szatanem.

Wróćmy do satanologii. Jak wspomniano, w Biblii można dostrzec stopniową emancypację szatana. Zadbano jednak, aby nigdy nie wybił się on na zupełną niezależność. W starszych i młodszych tekstach ST szatan przedstawiany jest więc jako istota pozostająca na służbie Boga i przebywająca na Jego dworze, która nie może szkodzić Bogu, ale może zaszkodzić człowiekowi. Taka rola szatana wiąże się ściśle z etymologią rzeczownika *satan* będącego derywatem czasownika *satan* (w LXX *satan* przekładany jest zwykle jako *diabolos*). Obu wyrazów używano przede wszystkim w kontekście sądowym, militarnym, czy politycznym. *Satan* oznaczał zatem przeciwnika, nieprzyjaciela, tego który

<sup>10</sup> IQS kol. 3,17-25, tłum. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, s. 26.

<sup>11</sup> 1QM kol. 13,11, tłum. P. Muchowski, dz. cyt., s. 54.

<sup>12</sup> W 2 Kor 6,15 Belial występuje jako Beliar i jest antagonizowany z Chrystusem.

<sup>13</sup> J. A. Sayés, *Szatan. Rzeczywistość czy mit?* Kraków 2003, s. 28.

<sup>14</sup> 1QM kol. 13,14-16, tłum. P. Muchowski, dz. cyt., s. 54.

przeszkadza lub tego, który oskarża. Widać to przede wszystkim w Księdze Hioba (Hi 1,6.7.9.12; 2,1.2.3.4.6.7), gdzie szatan *oskarża* Hioba przed Bogiem, twierdząc że wierność, pobożność i prawość Hioba nie są bezinteresowne; przeciwnie – stanowią jedynie odpowiedź na Boże błogosławieństwo. Dzięki Bożemu błogosławieństwu Hiob jest człowiekiem mającym, głową dużej szczęśliwej rodziny, cieszy się zdrowiem, szacunkiem i sympatią przyjaciół. Wystarczy odebrać mu te przejawy Bożego błogosławieństwa, a zniknie też jego wdzięczność, wierność, pobożność i prawość. Rolę oskarżyciela pełni szatan również w wizji opisanej w Księdze Zachariasza (Za 3,1.2), gdzie – stojąc po prawicy Boga – *oskarża* arcykapłana Jozuego, wybranego, aby odbudować świątynię jerozolimską po powrocie z niewoli babilońskiej.

Fragmenty z Hi i Za można by uznać za kluczowe dla satanologii, ponieważ w sposób eksplicitny odnoszą się do szatana i jego funkcji. W istocie są one jednak mocno kłopotliwe. Z jednej strony – na nich częściowo opierają się później uzupełniane i precyzowane poglądy na temat miejsca, w którym – przynajmniej na początku – przebywał szatan. Ukazują one szatana-oskarżyciela w towarzystwie innych „synów Bożych” *bene haelohim*, których LXX nazywa „aniołami” (*aggeloi*), „przed obliczem” Boga, na bożym dworze, czyli – jak można się spodziewać – w niebie. Stamtąd szatan miałby zostać strącony na ziemię lub do piekieł. Z drugiej strony – jeśli przyjąć tę najbardziej rozpowszechnioną wersję satanologii, że w pewnym momencie szatan rzeczywiście zbuntował się przeciw Bogu, został za to strącony z niebios i już jako *upadły anioł* działał na niekorzyść człowieka – to w świetle tekstów z Hi i Za niechęć w stosunku do ludzi, akty kuszenia i poddawanie próbom miałyby miejsce jeszcze przed upadkiem, kiedy szatan przebywa w niebie. Ponadto Stary Testament nigdzie wyraźnie nie wspomina upadku czy strącenia szatana, eksplikuje to dopiero Nowy Testament: „Widziałem, jak szatan, niby błyskawica, spadł z nieba” – mówi Jezus w Ewangelii Łukasza (Łk 10,18), podsumowując misję 72 uczniów.

Skąd więc wzięło się to obecne w NT i w późniejszej teologii przekonanie o strąceniu szatana z nieba? Wskazówką może być tu użyte przez Łukasza porównanie „jak błyskawica (*bos astrape*)” oraz „upadek z nieba”. Błyskawica niewątpliwie kojarzy się ze światłem, a to z kolei prowadzi do tekstu z Księgi Izajasza o „jaśniejącym, synu jutrzeńki”, który za sprawą dosłownego łacińskiego tłumaczenia greckiego określenia „*beosphoros* (przynoszący świt, brzask)”<sup>15</sup> stał się „niosącym światło”, a więc lucyferem, a w końcu Lucyferem. „Jaśniejący, syn jutrzeńki” niegdyś podbijał narody, a teraz „runął na ziemię”.

<sup>15</sup> Hebr. helel ben szahar

Chciał wstąpić na niebiosa, „powyżej gwiazd Bożych postawić swój tron, zasiąść na Górze Obrad, na krańcach północy” (Iz 14,12-13). Innymi słowy – i tak to podsumowuje autor Księgi Izajasza – „chciał być podobny do Najwyższego”, czyli Boga. Jednak jego buta została ukarana „upadkiem z nieba” (Iz 14,12), „strąceniem do Szeolu” (w LXX – do „Hadesu” – Iz 14,14)<sup>16</sup>. Kontekst historyczny i bezpośrednia wskazówka tekstowa (Iz 14,4) każe odnieść ten tekst do jednego z władców babilońskich (Nebukadnesara, Nabonida, ewentualnie asyryjskiego króla Sargona II), ponieważ tytuł *helel* – *Jaśniejący* – przysługiwał królowi babilońskiemu, ale interpretacja alegoryczna, duchowa, rozpowszechniona w epoce międzytestamentowej w różnych wariantach, pozwala dostrzec w pysznym i aroganckim „Jaśniejącym” – szatana. Nawet leksyka zastosowana przez Łukasza nawiązuje do Izajaszowego obrazu w greckiej wersji – „*pos eksepesen ek tou ouranou*” – pisze prorok, używając czasownika *ekpipto* w aoryście; „*ek tou ouranou pesonta*” – pisze ewangelista, posługując się czasownikiem *pipto* również w aoryście. Obaj hagiografowie używają też rzeczownika *ouranos* – niebo – w liczbie pojedynczej, choć równie powszechne było użycie liczby mnogiej.

Ten sam klucz interpretacyjny co przy Izajaszu, zastosowano przy alegorycznym wykładzie tekstu z Księgi Ezechiela: „Byłeś odbiciem doskonałości, pełen mądrości i niezwykle piękny. Mieszkałeś w Edenie, ogrodzie Boga, okrywały cię wszelkiego rodzaju szlachetne kamienie rubin, topaz, diament [...] szafir, szmaragd, a ze złota wykonano okrętki i oprawy na tobie, przygotowane w dniu twego stworzenia. Jako wielkiego cheruba ustanowiłem cię na świętej górze Boga, przechadzałeś się wśród błyszczących kamieni. Byłeś doskonały w swoim postępowaniu od dnia, kiedy zostałeś stworzony, aż znalazła się w tobie nieprawość” (Ez 28,12-15). Podobnie jak poprzednio – historycznie fragment ten odnosi się do króla Tyru, alegorycznie można go odczytywać na dwa sposoby: albo jako opis pradziejów i upadku człowieka<sup>17</sup>, albo – zwłaszcza w powiązaniu z Izajaszem – jako opis upadku „wielkiego cheruba ustanowionego na świętej górze Boga”. Oba stosunkowo stare teksty prorockie – Księgę (Proto-)Izajasza datuje się na VIII w. przed Chr., Księgę Ezechiela na VI w. przed Chr. – mówią więc o upadku istoty pysznej, dumnej i hardej. Takimi byli władcy krajów ościennych, takim też w powszechnej świadomości późniejszych epok stał szatan.

<sup>16</sup> Przy alegorycznej interpretacji satanologicznej pojawia się tu problem istnienia krainy umarłych (Szeolu, Hadesu), w której przebywają duchy/cienie (hebr. *rephaim*) zmarłych władców i królów – Iz 14,9-11 Oznaczałoby to, że rozumiana literalnie i fizycznie śmierć istniała zanim szatan został strącony do Szeolu. .

<sup>17</sup> Por. G.von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 130-131, przypis 32.



W obu tekstach znajdują się motywy i charakterystyczne frazy, które odpowiednio rozbudowane, zinterpretowane i zestawione na zasadzie *testimoniów* z innymi tekstami biblijnymi, wpłynęły na rozwój satanologii, demonologii i hamartiologii. Do najbardziej wyrazistych i znaczących motywów należą:

- opisane już częściowo pierwotne przebywanie szatana w niebie lub raju;
- szatan jako cherub stworzony przez Boga;
- strącenie z nieba;
- chęć dorównania Bogu jako przyczyna upadku;

Zacznijmy od motywu ostatniego. Kolejność nie jest tu istotna, nie da się również wyznaczyć ostrych granic między nimi. Izajaszowa (14,14) fraza: „będę podobny Najwyższemu (*esomai homoios to hupsisto*)” kojarzy się z kusicielką zachętą węża w raju (Rdz 3,5): „będziecie jak bogowie (*esesthe hos theoi*)”. Ponieważ Iz 14,14 nie rozwija tematu podobieństwa, można się tylko domyślać, że dotyczy ono władzy. Niedopowiedzenie bardzo często towarzyszy również cytatom z Księgi Rodzaju, choć tu akurat hagiograf precyzuje, że podobieństwo dotyczy znajomości dobra i zła. Upadek szatana i upadek człowieka miałby więc to samo podłoże<sup>18</sup>: chęć dorównania Bogu, określaną przez teologów na ogół jako *hybris* (pycha).

Skoro zostały już zestawione ze sobą teksty z Iz i Rdz<sup>19</sup>, a nawet wnioski hamartiologiczne płynące z takiego zestawienia, należałoby się zastanowić, jak w raju obok człowieka umieścić też szatana, skoro historia początków tam go nie uwzględnia<sup>20</sup>? Przynajmniej wtedy, gdy odczytuje się ją literalnie. Z pomocą przychodzi zacytowany już fragment z Księgi Ezechiela: „mieszkałeś w Edenie”, a według LXX – w raju (Ez 28,13). Jeśli bohaterem tego Ezechielowego passusu jest szatan, to nie ulega wątpliwości, że musiał on przebywać w raju. Gdzie usytuowany był Eden, nie wiadomo, jednak wzmianka o górze i obłokach w tekstach prorockich każe lokalizować to miejsce również *gdzieś wysoko*, może w którymś niebie, skoro drogi do rajskiego drzewa życia po wygnaniu Adama i Ewy strzegł cherubini (Rdz 3,24)?

Kwestię lokalizacji raju i nieba podejmują i wyjaśniają apokryfy. W wielu z nich pojawia się charakterystyczny dla apokaliptyki międzytestamentowej motyw kilku poziomów nieba/kilku niebos. *Księga Jubileuszów* 2,3 wspomina o „siedmiu wielkich dziełach” uczynionych przez Boga w pierwszym dniu

---

<sup>18</sup> Por. niżej.

<sup>19</sup> Zestawienie takie musiało być dość późne, ponieważ dopiero w deuterokanonicznej literaturze sapiencjalnej (Tob, Syr, Mdr) można spotkać bezpośrednie nawiązania do Księgi Rodzaju – zob. W.B. Neenan, *Doctrine of Original Sin in Scripture*, „Irish Theological Quarterly” 28 (1961), s. 58.

<sup>20</sup> J. E. Toews, dz. cyt., s. 5.

stworzenia. A ponieważ wedle narracji biblijnej, na której bazuje apokryf, pierwszego dnia stworzył Bóg „niebo i ziemię”, można te wielkie dzieła rozumieć jako siedem poziomów nieba. Tym bardziej, że tego dnia Bóg miał też stworzyć „wszystkie duchy, które Mu usługują”, w tym również aniołów odpowiedzialnych za różne zjawiska atmosferyczne – „aniołów obecności, aniołów uświęcenia, aniołów ducha ognia, aniołów ducha wichru, aniołów ducha chmur i ciemności, i śniegu, gradu i szronu, aniołów otchłani, grzmotu i błyskawic, aniołów duchów zimna i upału, zimy i wiosny, lata i jesieni i wszystkich aniołów Jego stworzeń, które są na niebie i na ziemi”. Wędrowkę przez siedem niebios opisuje też *Księga Henocha Słowiańska*. Według niej Raj<sup>21</sup> miałby znajdować się w trzecim niebie: „Wzięli mnie do trzeciego nieba. Postawili mnie pośrodku Raju. Miejsce to ma tak przyjemny widok, jakiego jeszcze nigdy nie widziano (HenSl 8,1-2). W siódmym niebie natomiast sam Bóg zasiada na tronie, który nie został ludzką ręką uczyniony. Otaczają go cherubini i serafini, a ponadto można tam ujrzeć „całą ognistą armię bezcielesnych, archaniołów, aniołów” (HenSl 20-22). Dramatycznie konieczność opuszczenia nieba, które jednak nie jest tożsame z rajem, wspomina też szatan w *Pokucie Adama*: „[...] musiałem opuścić moje mieszkanie [...], zostałem odrzucony od tronu Cherubów<sup>22</sup>, które rozciągając skrzydła, użyczały mi cienia [...] Bóg rozgniewał się na mnie i rozkazał wypędzić nas z naszego mieszkania i strącić na ziemię mnie i moich aniołów, zgodnych ze mną” (PokAd 12.16)<sup>23</sup>.

Bardziej spójnie niż spekulacje na temat pierwotnego miejsca zamieszkania szatana wygląda kwestia jego pierwotnej tożsamości. Z Ez 28, 13 wynika, że na pewno był Bożym stworzeniem, pięknym i doskonałym. Izajasz tę urodę opisuje jako jasność, Ezechiel zaś blask szatana oddaje poprzez wyliczanie drogich kamieni, którymi szatan był przyozdobiony. Szatan miałby pierwotnie być *wielkim cherubem*, a więc, jak wynika z opisów biblijnych i pozabiblijnych, stać blisko Bożego tronu i wychwalać Boga (por. 2 Sm 22,11; Ez 9,3-10; 11,22; Iz 6,1-6). Wydaje się, że ta quasi-liturgiczna funkcja klóci się z rolą, jaką odgrywa szatan na Bożym dworze w Hi i Za. Nawet jeśli uznać, że czasem Bóg kazał jednemu ze swoich cherubinów pełnić funkcję *oskarżyciela*, tak jak w Lb 22,22 każe aniołowi stać się „...szatanem (*wajitjasseb malak JHWH bad-derek lesatan*); w LXX anioł diabolizuje: (*kai anesthe ho angellos tou theou endiabellein*

<sup>21</sup> Pisownia za: *II Księga Henocha*, tzw. *Henoah słowiański*, przekł. R. Rubinkiewicz, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 199-214.

<sup>22</sup> Pisownia za: *Pokuta Adama*, przekł. A. Tronina, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 27-39.

<sup>23</sup> Podobne opisy kilku poziomów niebios znajdują się również w *Testamencie Lewiego 3* oraz *Wniebowzięciu Izajasza 10*.

*auton*) czyli „przeciwnikiem”, który nie pozwala Balaamowi dotrzeć do króla Moabu Balaka, to bardzo trudno zsynchronizować i zharmonizować te opisy.

Istotne znaczenie będzie miała Ezechielowa wzmianka o mądrości bohatera. Wyżej wspomniano już o zestawieniu tekstów prorockich z prehistorią biblijną na podstawie podobieństw leksykalnych. Tutaj można dopatrywać się synonimii określeń hebrajskich (dominująca w starożytności kultura oralna uprawdopodobnia taką możliwość) – *male bokmad<sup>b</sup>* (pełen mądrości)” w Ez 28,12 i *wehannahasz bajd<sup>b</sup> arum mikkol bajjat* (najbardziej roztropny ze wszystkich stworzeń)” w Rdz 3,1, gdzie dodano jednak, że chodzi o „wszystkie stworzenia pola/ziemi/lądu (*bajjat bassade<sup>b</sup>*)”. Ta limitacja zaciera się jednak w LXX, ponieważ określenie *phronimotatos panton ton therion ton epi tes ges* może sugerować globalność, a wyrażenie „na całej ziemi” oznaczałoby wtedy „na całym świecie”. Waż zatem pozostawałby „najroztropniejszy na świecie”. Stąd już tylko krok do utożsamienia „pełnego mądrości” cheruba-szatana z „najroztropniejszym ze wszystkich stworzeń” wężem. Tym bardziej, że oba teksty mocno eksponują fakt przynależności cheruba-szatana oraz węża do Bożych „stworzeń”. W Ez 28,13 pojawia się np. charakterystyczny czasownik *bara*, który w Rdz odnosił się do tworzenia świata i wszystkich jego elementów.

Utożsamienia węża i szatana można się też doszukiwać w Księdze Mądrości 2,24: „A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła”. Hagiograf czyni tutaj niewątpliwie aluzje do opisu upadku pierwszych rodziców, którym zapowiedziano, że po zjedzeniu owocu z drzewa poznania umrą (por. Rdz 3,3). Podobną aluzją do tego samego opisu posługuje się też autor Księgi Syracha, gdy śmierć łączy z grzechem, za który odpowiedzialnością obarcza kobietę: „początek grzechu przez kobietę i przez nią też umieramy” (Syr 25,24)<sup>24</sup> oraz apostoł Paweł, gdy mówi, że „przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć...” (Rz 5,12). Oczywiście autor Księgi Mądrości nie eksplikuje swojego utożsamienia: *wąż* to *diabeł*, wystarczy jednak przesłanek, by tożsamość tę odczytać. Jeśli weźmie się pod uwagę aktorów rajskiej sceny: Boga, Adama, Ewę i węża, to określenie *diabolos*, którego ekwiwalentem jest hebrajski *satan* – więc oszczerca, kłamca, oskarżyciel, nieprzyjaciel – najbardziej pasuje właśnie do węża. Trudno tak nazwać Boga, można ewentualnie próbować z człowiekiem. W NT pojawiają się przecież przypadki nazwania człowieka szatanem – por. Mk 8,33; Mt 16,23, gdzie Jezus ostro karcąc apostoła

<sup>24</sup> Od czasów Augustyna w bezimiennnej kobiecie wymienionej przez Syr 25,24 dopatrywano się Ewy. Jednak pojawiają się też inne interpretacje, oparte na kontekście, w jakim słowa te padają, nie zaś na nawiązaniach intertekstualnych. Ponieważ od w. 25,13 mowa jest o „złej żonie/kobiecie”, również 25,24 można by rozumieć: „od [złej] żony/kobiety bierze się początek grzechu” – zob. J. E. Toews, dz. cyt. s. 18 oraz przypis 7 i 8.

Piotra, który kusi Go, by odstąpił od swojej misji: „Odejdź, szatanie”. Można by to tłumaczyć również *odejdź, kusicielu!* Z kolei z Mateuszowego opisu kuszenia Jezusa na pustyni (Mt 4,1nn) wynika, że hagiografowie mogli stosować określenia *diabolos* oraz *satanas* (Mt 4,10) synonimicznie i zamiennie. Być może podobną strategię zastosował autor Księgi Mądrości. A zatem, jeśli *diabolos* z Mdr 2,24 przetłumaczyć zgodnie z tą sugestią jako *kusiciel* czy *klamca*, powstaje przekład: „A śmierć weszła na świat przez zawiść kusiciela/klamcy”, co jeszcze wyraźniej wskazuje na węża, bo ani Adam, ani Ewa nikogo nie okłamują i nikogo nie poddają próbie. Tę identyfikację *diabła* z *wężem* potwierdza też tradycja apokaliptyczna. Ap 12,9 nie pozostawia już żadnych wątpliwości: „I został stracony smok wielki, wąż starodawny, który zwie się diabeł”, kropką nad „i” jest natomiast *Pokuta Adama*, która rozwija motyw zawiści z Księgi Mądrości.

O ile na podstawie tekstów biblijnych, zwłaszcza tych prorockich interpretowanych alegorycznie, da się wskazać pychę i chęć zajęcia miejsca Boga jako przyczyny upadku szatana, o tyle z większości przekazów nie da się wyciągnąć żadnych wniosków co do przyczyn złośliwości szatana w stosunku do człowieka. Dlaczego szatan/diabeł kusi człowieka w raju? Albo dlaczego poddaje Hioba tak okrutnej próbie? Z tym egzystencjalno-teologicznym pytaniem próbuje się zmierzyć, jak wspomniano, dopiero Księga Mądrości (I w. przed Chr.). Podsuwana przez nią odpowiedź jest na pozór bardzo lakoniczna, w rzeczywistości teologicznie wyrafinowana: „z zawiści (*phthono*): Ponieważ Bóg stworzył człowieka dla nieśmiertelności i uczynił go obrazem własnej wieczności, [to] przez zawiść diabła śmierć weszła na świat i doświadczają jej ci, którzy do niego [diabła] należą” (dosł. będący jego częścią) – Mdr 2,23-24. Oznaczałoby to, że szatan jest zazdrosny o człowieka „stworzonego jako obraz Bożej wieczności” i dlatego stara się mu szkodzić.

Dużo prościej i w atrakcyjniejszej literacko formie temat ten podejmuje *Pokuta Adama*. Rama narracyjna tego apokryfu przedstawia się następująco: Adam i Ewa zmuszeni byli opuścić Raj<sup>25</sup>. Bardzo tego żalowali, zwłaszcza, że dokuczał im wielki głód – nie mogli bowiem znaleźć jedzenia takiego jak w Raju, gdzie spożywali „pokarm aniołów” (PokA 6). Postanowili zatem pokutować, aby „Bóg ulitował się nad nimi i udzielił im pokarmu lepszego niż zwierzęca karma” [chodzi o jarskie pożywienie]. Pokuta Adama polegała na tym, że Adam przez 40 dni miał stać w rzece Jordan w otoczeniu wodnych stworzeń i błagać Boga o litość. Pokuta Ewy była podobna – musiała ona przez trzydzieści cztery dni stać w rzece Tygrys zanurzona po szyję w wodzie.

<sup>25</sup> Pisownia za: *Pokuta Adama*, przekł. A. Tronina, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 27-39.

Ewie jednak nie dane było dopełnić pokuty. Po osiemnastu dniach zobaczyła „cheruba o wspaniałym wyglądzie” (PokA 9), który jej oznajmił, że może przerwąć pokutę, Bóg bowiem ulitował się nad pokutującą parą i postanowił dać jej pokarm, o który prosili. Uszczęśliwiona Ewa wyszła z wody, była jednak tak osłabiona, że nie mogła o własnych siłach pójść nad Jordan do męża. Zabrał ją tam cherub. I tu zaczyna się dramat Ewy. Adam rozpoznał w cherubie szatana i oskarżał Ewę, że już drugi raz dała się zwieść temu, „przez którego zostali pozbawieni mieszkania” (PokA 10). Szatanowi zaś zadał kluczowe pytanie: „Czemu wszcząłeś tak straszną walkę z nami? Cóż myśmy ci zawiniłi, żeś pozbawił nas naszego miejsca? Czy ujęliśmy ci chwaly? Czy wyganiałiśmy cię z twojej własności, że walczysz z nami niesłusznie?” (PokA 11). Szatan odpowiada, rozwijając właściwie treści z Mdr 2,23. Oskarża najpierw ludzi, nie tylko o to, że to przez nich musiał opuścić swoje mieszkanie i należne mu miejsce przed tronem Boga, ale też o to, że stali się przyczyną jego „całej zuchowości i bólu”. I choć w pewnym momencie szatan przyznaje nawet, że to nie ludzie odpowiedzialni są za jego obecne położenie i nie ponoszą za nie winy, to jednak on uważa ich za przyczynę swojej degradacji i właściwych adresatów żalu i pretensji: „Ty sam nie jesteś mi nic winien, ale to z twojego powodu straciłem swą pozycję w dniu twego stworzenia [...]”. Wkrótce jednak okazuje się, że prawdziwą przyczyną stanu, w jakim znalazł się szatan, jest jego własna pycha – tutaj autor apokryfu wykorzystuje motywy z Izajasza i Ezechiela – a także zazdrość czy zawiść wobec człowieka – tutaj z kolei bardzo mocno nawiązuje nie tylko do Rdz, ale też do Ps 8 i oczywiście Mdr: „Gdy Bóg tchnął w ciebie swego ducha, otrzymałeś podobieństwo jego obrazu. Następnie przyszedł Michał i kazał ci [człowiecze] klęknąć przed Bogiem. Bóg rzekł do Michała: Oto uczyniłem Adama na podobieństwo mojego obrazu. Wtedy Michał wezwał wszystkich aniołów, a Bóg rzekł do nich: Chodźcie, pokłońcie się bogu, którego stworzyłem! Michał pokłonił się jako pierwszy. Wezwał mnie i rzekł: Ty także pokłoń się Adamowi” [to motywy zaczerpnięte zapewne z Ps 8,6-9]. „Odparłem: Idź precz, Michale! Nie będę kłaniał się temu, który stał się później ode mnie, gdyż ja jestem wcześniej. Dlaczego miałbym jemu się kłaniać? Także inni aniołowie, którzy byli ze mną, usłyszeli to [...] i nie złożyli ci pokłonu. Wówczas Bóg rozgniewał się na mnie i rozkazał wypędzić nas z naszego mieszkania i strącić na ziemię mnie i moich aniołów [...] A ty pozostawałeś wtedy w Raju! Gdy poznałem, że to z twojego powodu musiałem opuścić mieszkanie światła, ogarnął mnie ból i katusze. Zastawiałem sidła na ciebie, by cię pozbawić twego szczęścia, tak jak ja zostałem go pozbawiony z twojego powodu” (PokA 13-16).

Jak wynika z tekstu, szatan jest zbyt dumny, by pokłonić się człowiekowi stworzonemu później niż on sam. Widać tutaj odniesienia do innych apokryfów, m.in. do wspomnianej *Księgi Jubileuszowej*, wedle której aniołowie zostali stworzeni pierwszego dnia, człowiek zaś – to już wynika z przekazu biblijnego – dnia szóstego. Ale szatan zazdrości też człowiekowi, że został stworzony na obraz Boży i „ukoronowany chwałą i czcią” (Ps 8,6). Oczywiście tekst apokryfu – podobnie zresztą jak tekst biblijny – nie wyjaśnia, na czym to podobieństwo i obraz czy też podobieństwo obrazu ma polegać, jednak to właśnie ten obraz sprawia, że aniołowie mogą klaniać się człowiekowi jak Bogu i nie zostanie to poczytane jako bałwochwalczy, sprzeciwiający się przykazaniom pokłon stworzeniu. Mimo że pojawia się tu motyw dumy i pychy szatana, nie jest on związany – jak sugeruje tekst z Izajasza zestawiony z narracją z Rdz 3 – z chęcią sięgnięcia po prerogatywy Boga. Więcej wspólnego, jak się wydaje, ma ten apokryf z tekstem Ezechiela. W obu bohater stworzony został jako cherub, w obu też – „nieprawość” konkretyzowana dodatkowo w apokryfie jako „zuchwałość” oraz „ból i katusze” – powodowana jest niespodziewanymi okolicznościami. Ezechiel milczy na ich temat, za to *Pokuta Adama* wskazuje, że chodzi o stworzenie człowieka. Z człowiekiem wiążą się zatem wszystkie nieszczęścia, jakie spotykają szatana. Właściwie nie powinno dziwić, że pragnie on zemścić się na tym, którego uważa za bezpośrednią przyczynę swojego tragicznego położenia. Innymi słowy – *Pokuta Adama* jasno daje do zrozumienia, że za wszystkimi działaniami szatana przeciw człowiekowi – za poddawaniem go próbom, zwodzeniem, kłamstwem – kryje się zawiść oraz chęć zemsty.

Wydaje się też, że zemsta apokryficznego szatana polega na doprowadzeniu człowieka do stanu, w jakim sam się znalazł. Na podstawie narracji z Rdz i *Pokuty Adama* można wskazać kilka charakterystycznych cech i etapów tego stanu. Choć tekst z Rdz jest tekstem starszym i bazowym (architekstem) dla *Pokuty Adama*, wypunktowanie tych charakterystycznych elementów warto zacząć od apokryfu, ponieważ opowiada on o sytuacji, która miałaby wpłynąć na to, co wydarzyło się w raju. Po pierwsze – optymalna sytuacja wyjściowa. Cherub „o wspaniałym wyglądzie” stoi przed Bożym tronem. Na podstawie innych tekstów biblijnych i apokryficznych łatwo określić jego powinności, które nie są jednak odczuwane jako obciążenia. W raju podobnie – Adam najpierw sam, a później wraz z Ewą, pomocą daną mu przez Boga, zajmuje się ogrodem Eden (por. Rdz 2,8-25), ale nie uważa tego za przykry obowiązek. Po drugie – punkt zwrotny historii, nagle pojawienie się impulsu, który aktywizuje nieufność i „miłość własną” (jeśli użyć określenia Augustyna z Hippony), ukierunkowaną na siebie i własne korzyści. Dla cheruba-szatana takim impulsem jest stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga i nakaz złożenia pokłonu tak

stworzonemu człowiekowi. Miłość własna, połączona z pychą, każe szatanowi myśleć, że jest on „lepszy” niż człowiek, choćby dlatego, że został stworzony wcześniej. I choć złożenie pokłonu człowiekowi nie zmieniłoby w żaden sposób pierwotnej sytuacji cheruba-szatana, szatan odmawia, a tym samym sprzeciwia się Bożemu nakazowi. W raju takim katalizatorem stają się słowa węża – ludzie zaczynają wątpić w prawdziwość słów Boga i chcą zyskać dla siebie zdolność rozróżniania dobra i zła. Miłość własna, połączona z pychą, każe ludziom myśleć, że staną się wtedy „bardziej doskonali, lepsi”, niż stworzył ich Bóg. I choć brak tej zdolności wcale nie powoduje pogorszenia się warunków i sposobu ich dotychczasowej egzystencji, sięgają po zakazany owoc, tym samym sprzeciwiając się Bogu. Po trzecie – sytuacja odwrotna względem sytuacji wyjściowej; nieposłuszeństwo zostaje ukarane wygnaniem szatana sprzed Bożego tronu i straceniem go na ziemię, podobnie nieposłuszeństwo Adama i Ewy zostaje ukarane wygnaniem z raju i koniecznością organizowania sobie życia na ziemi. Zamiast pierwotnego uporządkowania i harmonii pojawia się chaos<sup>26</sup>. Po czwarte – nowa sytuacja w obu przypadkach wiąże się z „bólem i katuszami” czy to emocjonalnymi, czy to psychicznymi, czy fizycznymi. Po piąte – pojawia się tęsknota za utraconym stanem pierwotnym i poszukiwanie winnego obecnej, zupełnie niezachęcającej sytuacji<sup>27</sup>. Szatan obwinia więc człowieka i na nim się mści, ludzie obwiniają się wzajemnie (por. Rdz 3,12) – ten motyw pobrzmiwa również w *Pokucie Adama* jako samooskarżenia Ewy – lub za swoje nieszczęście odpowiedzialnym czynią szatana (por. Rdz 3,13).

Cały powyższy schemat doskonale wpisuje się też w semantykę podstawowego hebrajskiego określenia grzechu – *hattat* które pochodzi od czasownika *bata* – chybić celu<sup>28</sup>. Zarówno biblijna historia początków, jak i apokryficzna *Pokuta Adama* pokazują, że cel założony przez miłość własną Bożych

<sup>26</sup> A. Mayes, *The Nature of sin and its Origin in the Old Testament*, „Irish Theological Quarterly”, 40 (1973), s. 254.

<sup>27</sup> Rodzi to również pytania natury ontologicznej. Jak podkreśla satanologia biblijna i apokryficzna, szatan jest Bożym stworzeniem, a więc został stworzony jako istota *dobra*, podobnie jak człowiek. Czy zatem pierwszy grzech szatana zniszczył jego naturę i wolę tak, jak stało się do w przypadku człowieka? Na to pytanie starał się odpowiedzieć m.in. Orygenes, twierdząc, że szatan za sprawą decyzji dobrej woli odwrócił się „od noty całym umysłem, zwrócił się ku złu” (*O zasadach* I,8,3). „Nawyk zła” blokuje jego wolną wolę, aby znów zwrócić się ku dobru. Nawyk ów staje się drugą naturą szatana. W świetle apokryfu *Pokuta Adama* ów nawyk trwania w złu prześladowania i szkodzenia człowiekowi może być powodowany i wzmacniany samą obecnością człowieka na świecie, która przypomina szatanowi o przeszłości i utwierdza go w poczuciu krzywdy i w złości.

<sup>28</sup> Schemat ten okazuje się atrakcyjny i efektywny również przy założeniu, że grzech pojawił

---

stworzeń – poprawa tego, co Bóg ustanowił jako dobre – nie został osiągnięty, a wszystkie próby okazały się nie tylko chybione, ale i tragiczne w skutkach. Istota grzechu szatana oraz grzechu człowieka jest więc w rozumieniu autora Księgi Rodzaju i autora *Pokuty Adama* taka sama.

**Summary: The sin: Satan's revenge? Adaptation of Biblical Texts and the Apocryphal *Adam's Repentance* in the Hamartiology of the Adamite Tradition**

It is commonly known that the Bible does not contain systematic hamartiology or satanology. Also the Biblical demonology depends on the historical development and the influence of neighbouring countries' religions. This article's aim is to analyse the etymology and meaning of the concept of *satan* in the most popular texts directly referring to the figure of Satan (Book of Job 6 and Book of Zechariah 3). The author tried to confront fragments from the Job and Zechariah with the texts that were (re)interpreted satanologically in the intertestamental period and by early Christian theology (Isaiah 14,12-14 and Ezekiel 28,12-15) and also with the narration contained in Genesis 3, which is considered the key text concerning the so-called „fall” of man in the Christian theology. The analysis was completed by references to intertestamental texts. A text that proved particularly helpful in the reconstruction of the aetiology of sin was *Adam's Repentance*, known under various titles thanks to its copies in various languages, which represents the so-called Adamite tradition in theology (hamartiology). A number of similarities between the syncretic Biblical hamartiology and *Adam's Repentance* were shown (among others, the common nature of the first sin committed by Satan and the first sin committed by Adam and Eve in the Garden of Eden).

**Keywords:** Old Testament, Satan, Adam and Eve, Book of Genesis, Book of Isaiah, Book of Ezekiel, apocrypha, sin, hamartiology, Biblical satanology, Biblical demonology, fall of Satan

**dr hab. Kalina Wojciechowska** - jest profesorem w Katedrze Wiedzy Nowotestamentowej i Języka Greckiego ChAT oraz profesorem EWST we Wrocławiu, wykłada również na wydziale Artes Liberales UW. Jest członkinią Komitetu Nauk Teologicznych PAN, Zespołu Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN oraz Międzywyznaniowego Zespołu Tłumaczy Towarzystwa Biblijnego w Polsce; jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół analizy ksiąg narracyjnych Nowego Testamentu.

---

się na świecie, zanim nastąpił upadek szatana. Chodzi o te narracje apokryficzne, które nie są związane z cyklem Adama, lecz wiążą upadek szatana z pożądlivością i opierają się na rozwinięciu wątków z Rdz 6,2.4.



**Henning Theißen**

## **Lebensnah – liebestoll. Wohin steuert die sexualethische Debatte im evangelischen Deutschland?**

### **1. Sexualethik im Diskurs**

Liberales und konservative Zeitgenossen innerhalb und außerhalb der Kirchen stimmen heutzutage weitgehend darin überein, dass die Familie der private Freiraum schlechthin ist. Die Begründungen dafür differieren zwar: Während einerseits betont wird, dass die Familie derjenige Raum sei, wo am ehesten die Freiheit bestehe, individuelle Vorstellungen vom gelingenden Leben realisieren zu können, werden die anderen hervorheben, dass die Familie der vielleicht wichtigste Bereich menschlichen Zusammenlebens sei, der von Eingriffen des staatlichen Gemeinwesens frei bleibe<sup>1</sup>. Doch hinter diesen abweichenden Begründungen steht eine gemeinsame ethische Überzeugung, die ihrerseits erst die Grundlage dafür bildet, dass die Familie in der einen oder anderen Weise als Bereich der Freiheit verstanden werden kann. Die Familie ist demnach derjenige Ort in der pluralen Gesellschaft, an dem den zu dieser gehörigen Individuen in unhintergebar basaler Weise Werte (welcher inhaltlichen Ausrichtung auch immer) vermittelt werden, die dann die weltanschauliche Pluralität dieser Gesellschaft auszeichnen und in ihr in ständiger Auseinandersetzung miteinander stehen. Nicht zuletzt sind es die christlichen Kirchen, die diese ethische Hintergrundüberzeugung von der wertevermittelnden Leistung der Familien hochhalten, wenn sie die Wichtigkeit von Familienethik betonen. Man denke nur an ein so epochales Dokument wie die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, um diesen Eindruck textlich zu untermauern<sup>2</sup>. Es ist also keineswegs nur der kirchliche Selbsterhaltungstrieb als „Werteagentur“

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Reiner Anselm, *Von der Öffentlichkeit des Privaten zu den individuellen Formen familialen Zusammenlebens. Aspekte für eine evangelische Ethik der Familie*, ZEE 51 (2007) 292-305, v.a. bei Anm. 22.

<sup>2</sup> Z.B. *Gaudium et Spes* (1965), Ziff. 47-52 (=OeCD III, hg.v. Josef Wohlmuth, Paderborn 2002, 1100-1106).

(Wolfgang Huber), der die Kirchen wie mit einem Mandat für die Wahrnehmung familienethischer Interessen ausgestattet erscheinen lässt.

Diese ethische Ausgangslage spitzt sich für die Sexualethik noch einmal zu. Sie ist derjenige Bereich angewandter Ethik, der unmittelbar die Entstehungsgrundlagen von Familie betrifft. Kein Wunder also, dass gerade die Frage, wie die geschlechtliche Dimension menschlichen Lebens und Zusammenlebens gestaltet werden soll, immer besondere Aufmerksamkeit in Kirche und Theologie erregt. Kein Wunder auch, dass die Kirchen mit sexualethischen Äußerungen und Debatten immer wieder große öffentliche Aufmerksamkeit auch von solchen Zeitgenossen auf sich ziehen, die sonst nicht unbedingt gesteigertes Interesse an kirchlichen oder theologischen Stellungnahmen aufweisen. Die Aufsehen erregende Befragung des weltweiten römisch-katholischen Kirchenvolkes durch Papst Franziskus wurde als präzedenzlos in Sachen Sexualethik wahrgenommen, ist aber doch gewiss auch vor dem Hintergrund des langjährigen Pontifikats seines polnischen Vorgängers Johannes Paul II. zu sehen, der als vormaliger Professor für Sexualethik (Kath. Universität Lublin) auf der cathedra Petri wirkte. Auch im evangelischen Bereich ist es sinnvoll, die oft aufgeregten Debatten zum Stellenwert der Ehe oder zur theologischen Auseinandersetzung mit der Homosexualität über die Tagesaktualität hinaus in den größeren Diskurs einzuordnen.

Die familienethische Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“ der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) vom Juni 2013<sup>3</sup> ist ein hervorragendes Beispiel für die Stellung der Sexualethik im Diskurs. In der kirchlichen und öffentlichen, zumeist medialen Diskussion wurde sie wie ein traditionsvergessener Aufschrei des Zeitgeistes wahrgenommen. Auch diejenigen ihrer Kritiker, die in ihr nicht nur die längst bekannte Werte-Debatte um ein evangelisches Leitbild partnerschaftlicher Lebensformen wiederfanden, sondern den methodischen Ansatz der Orientierungshilfe beim gesamtgesellschaftlichen Mehr-Wert der Familie als Träger von ‚social care‘ würdigten, unterdrückten selten die Kritik daran, dass die Orientierungshilfe es an einer soliden evangelisch-theologischen

---

<sup>3</sup> Vgl. *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familien als verlässliche Gemeinschaften stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD, Gütersloh 2013*, online: [http://www.ekd.de/download/20130617\\_familie\\_als\\_verlaessliche\\_gemeinschaft.pdf](http://www.ekd.de/download/20130617_familie_als_verlaessliche_gemeinschaft.pdf) (23.11.2015) und die Diskussion darüber: *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse*, hg.v. Kirchenamt der EKD, Hannover 2013, online: [http://www.ekd.de/download/dokumentation\\_debatte\\_orientierungshilfe\\_ehe\\_familie.pdf](http://www.ekd.de/download/dokumentation_debatte_orientierungshilfe_ehe_familie.pdf) (17.11.2015).

Begründung ihres Ansatzes habe mangeln lassen<sup>4</sup>. Wahrscheinlich war aber die unbestreitbare Zurückhaltung der Orientierungshilfe an diesem Punkt viel einfacher und angemessener damit zu erklären, dass zur selben Zeit, als diese entstand, beim Rat der EKD eine weitere Ad-hoc-Kommission unter Vorsitz des Erlanger Ethikers Peter Dabrock angesiedelt war, die just den Auftrag hatte, eine theologische Stellungnahme zur Sexualethik zu erarbeiten. Die Orientierungshilfe brauchte die Arbeit dieser Ad-hoc-Kommission nicht zu doppeln – und dass deren Arbeitsergebnisse im Zuge der Diskussion um die Orientierungshilfe per Ratsbeschluss der EKD in die Schublade verbannt werden würden, um die öffentliche Aufregung nicht noch zu vermehren, konnten die Autoren der Orientierungshilfe nicht vorhersehen. Dabrock selbst hat Anfang 2014 die Vorgänge um die Einstellung der sexualethischen Kommission in einem Beitrag für die Zeitschrift „Christ und Welt“ öffentlich gemacht<sup>5</sup>, ohne allerdings der Diskussion damit eine Wende geben zu können.

Ein neuer Blick auf den evangelischen Diskurs zur Sexualethik lohnt sich jedoch in der jetzigen Situation. Im August 2015 publizierte ein fünfköpfiges Autorenteam unter Federführung von Dabrock unter dem Titel „Unverschämt – schön“ einen Entwurf zur Sexualethik, der sich als „evangelisch“ und als „lebensnah“ versteht<sup>6</sup>. Es handelt sich nicht etwa um die (weiterhin unveröffentlichten) Ergebnisse jener sexualethischen Ad-hoc-Kommission; vielmehr zeigt schon die Zusammensetzung des Autorenteam, das neben juristischer, soziologischer und pädagogischer Expertise (in dieser Reihenfolge: die Mitautorinnen Augstein, Helfferich und Sielert) mit Stefanie Schardien auch die theologische Vordenkerin der Orientierungshilfe von 2013 umfasst, dass mit diesem sexualethischen Entwurf ein Versuch gemacht wird, die Richtung anzuzeigen, in die der gesamte, Sexual- und Familienethik integrierende EKD-Diskurs zur Thematik in näherer Zukunft gehen könnte. Dass die Autoren (auch abgesehen von Dabrocks und Schardiens persönlicher Mitwirkung in den betreffenden Kommissionen) auf diesen Diskurs zielen dürften und insoweit tatsächlich ein Beispiel für Sexualethik im Diskurs abgeben, zeigt eine einfache Beobachtung. Am Anfang und gegen Ende ihres Buches greifen die Autoren

---

<sup>4</sup> Diese Kritik äußert z.B. der seinerzeitige badische Landesbischof Ulrich Fischer in einem Brief an die Pfarrerschaft der Landeskirche (04.09.2013), abgedruckt in: *Orientierungshilfe in der Kontroverse*, hg.v. EKD, 134-136, hier 135 (Ziff. 3).

<sup>5</sup> Vgl. in: *Christ und Welt*, Heft 10/2014, online: <http://www.christundwelt.de/themen/detail/artikel/sex-braucht-keine-ehe/> (23.11.2015).

<sup>6</sup> Vgl. Peter Dabrock/Renate Augstein/Cornelia Helfferich/Stefanie Schardien/Uwe Sielert, *Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah*, Gütersloh 2015.

einschlägige Äußerungen der EKD von 1971 und 2013 auf, erwähnen jedoch im ganzen Buch mit keiner Silbe die dazwischen liegenden Stellungnahmen im Umfeld des „Jahres der Familie“ (1994), mit denen die EKD die familienthische Position festlegte,<sup>7</sup> deren Preisgabe dann die vehementesten Kritiker der Orientierungshilfe von 2013 wortreich beklagten. Man geht wohl nicht zu weit mit der Vermutung, dass der neue Entwurf nicht nur diese bisherige sexualethische Linie der EKD hinter sich lassen, sondern auch der familienethischen Debatte eine neue oder zumindest erneuerte Grundlage geben will. Wie aber sieht diese aus, und wohin könnte die Reise von da aus gehen? Das wollen die folgenden Überlegungen ermitteln.

## 2. Die Paarbeziehung als sexualethischer Zielpunkt?

Geht man heuristisch vom Gegenüber des neuen sexualethischen Entwurfs zur kirchlichen Gesprächslage aus, so fallen zwei konzeptionelle Besonderheiten bei Dabrock und seinen Mitstreitenden sofort ins Auge: Diese neue Sexualethik ist *nicht* konstitutiv auf eine *Familienethik* bezogen. Ein „kindzentrierter Ansatz“, mit dem die EKD 1997/98 ihre bisher letzte Familiendenkschrift in Angriff nahm<sup>8</sup> und der in der Orientierungshilfe von 2013 durch das wichtige Titelstichwort der Angewiesenheit vertreten war, das nicht zuletzt auf die Kinder als die schutzbedürftigsten Familienmitglieder verweist, spielt beim Autorenteam um Dabrock keine besondere Rolle. Und noch ein weiterer Bezugspunkt, der für die kirchlichen Äußerungen zum Thema lange Zeit charakteristisch gewesen ist, wird bewusst aufgegeben: Sexualethik soll auch *nicht* mehr in vorrangiger Bindung an die *Ehe* betrachtet werden. Das Autorenteam um Dabrock betrachtet die Institution der Ehe zwischen Mann und Frau nur noch insofern als „Leitbild“, als sie Vorbild für die homosexuelle Form der auch rechtlich verbindlichen Partnerbeziehung gewesen sei<sup>9</sup>.

Die vorgelegte Sexualethik ist mit alledem weder familienethisch noch institutionenethisch begründet. Die institutionenethische Zurückhaltung entspricht früheren Bemerkungen Dabrocks. Er meldete sich im Oktober 2013 mit einem Beitrag zur EKD-weiten Diskussion um die Orientierungshilfe zu

<sup>7</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 9 (zur EKD 1971) bzw. a.a.O., 167 (zur EKD 2013). Auf die wesentlichen Äußerungen der 1990er Jahre gehen die weiteren Anmerkungen dieses Textes ein.

<sup>8</sup> Vgl. *Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie. Eine Stellungnahme der Kammer der EKD für Ehe und Familie* (DEKD 142), Gütersloh 1998, hier 37.

<sup>9</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 66f.

Wort, der als institutionenethische Grundsatzreflexion angelegt war. Das war eine kluge und besonnene Vorgehensweise angesichts dessen, dass jene Diskussion zumindest in der medialen Berichterstattung über die Orientierungshilfe unter der unausdrücklichen Fragestellung „Ausverkauf der Ehe?“ geführt und damit ein Entscheidungsdruck suggeriert wurde, den das von der EKD kurzfristig veranstaltete Symposium zum Thema (28.09.2013) umfassend bediente, ohne freilich irgend etwas entscheiden zu können.<sup>10</sup> Dabrock beantwortete seinerzeit die Frage nach der Notwendigkeit einer neuen Institutionenethik mit einem „Ja und Nein“ und ließ mit dieser Antwort zumindest den Entscheidungsdruck aus dem Kessel, bisweilen Kesselreiben um die Orientierungshilfe ab. Sein mit Rückgriff auf W. Huber vorgetragenes Argument, dass Institutionen ethisch hinreichend begründet seien, wenn sie der „kommunikativen Freiheit“ dienen, findet sich exakt so auch in neuen Sexualethik wieder<sup>11</sup>. Im Klartext bedeutet diese Absage an eine Neuanlage der Institutionenethik in etwa das, was die redaktionelle Überschrift zu Dabrocks erwähntem Beitrag in „Christ und Welt“ etwas plakativer so zum Ausdruck brachte: „Sex braucht keine Ehe“.

Weder familien- noch institutionenethisch begründet, wird die lebensnahe evangelische Sexualethik beim Autorenteam um Dabrock vielmehr *individualethisch* durchgeführt. Der Grundgedanke der Autoren lässt sich so zusammenfassen, dass Sexualität eine Gabe Gottes ist, die er jedem einzelnen Menschen als Gestaltungsspielraum seiner Geschöpflichkeit anvertraut. Die wesentlichen Voraussetzungen evangelischer Sexualethik – Dabrock et al. sprechen von einer „[t]heologisch-ethische[n] Krieteriologie“<sup>12</sup> – sind die „Freiwilligkeit“ der Einzelnen in der Gestaltung ihrer Sexualität, die dementsprechende Respektierung der „Andersheit“ des Anderen, aus der sich „gleiche Verwirklichungschancen“ für alle Beteiligten und im Blick auf das Gelingen dieser Verwirklichung die „Bereitschaft zur Treue und zum Neuanfang“ ergeben<sup>13</sup>. Neben diesen Voraussetzungskriterien führen die Autoren noch drei „Vollzugskriterien“<sup>14</sup> und

---

<sup>10</sup> Die Beiträge des Symposiums sind dokumentiert in: *Orientierungshilfe in der Kontroverse*, hg.v. EKD, 9-30.

<sup>11</sup> Dabrock et al., *Unverschämt*, 69. Vgl. damit Peter Dabrock, *Brauchen wir eine neue evangelische Institutionenethik? Theologische und sozialetische Überlegungen angesichts der Debatte um die Familienorientierungshilfe des Rates der EKD*, in: *Orientierungshilfe in der Kontroverse*, hg.v. EKD, 35-45, zusammenfassend 44.

<sup>12</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 62-75.

<sup>13</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 62f.

<sup>14</sup> Nach diesen Kriterien soll sexuelle Praxis „lebensdienlich“ (Dabrock et al., *Unverschämt*, 64) sein, den „Schutz der Beteiligten“ (a.a.O., 65) gewährleisten und deren

fünf „Merkformeln“<sup>15</sup> an, die ebenfalls Maßstäbe gestalteter Sexualität sein wollen, sachlich aber auf denselben Ton gestimmt sind wie die genannten Voraussetzungen. Entscheidend ist jeweils, dass Sexualität als geschöpfliche Mitgift nach partizipatorischen Grundsätzen der Freiheit und Gleichheit gestaltet werden soll, als solche also weder zu verteufeln noch zu vergöttern ist. Theoretisch steht dabei womöglich die Einsicht im Hintergrund, dass der augustinische Begriff des Begehrens, der lange Zeit als integraler Bestandteil von Augustins klar hierarchisch geordnetem Güterkonzept und darum mit dem wertenden Unterton von richtigem im Gegenüber zum falschen Begehren aufgefasst wurde, womöglich adäquater begriffen wird, wenn er wertfrei verstanden wird. Begehren ist dann ein Strukturmoment von Leben in der Zweigeschlechtlichkeit des menschlichen Leibes, das im Einzelnen wertethisch aussagelos ist und erst durch die Interaktionen, die es mit anderen Trägern von Begehren eingeht, einer ethischen Urteilsbildung zugänglich wird<sup>16</sup>.

Angesichts der bekanntermaßen ebenfalls auf Augustin zurückgeführten und dementsprechend langen kirchlichen Tradition, Sexualität mit Sünde zu assoziieren, und angesichts jüngerer, teils heftiger Gegenbewegungen dazu ist der wertneutrale Zugang, den der neue sexualethische Entwurf zum Thema wählt, sicherlich angemessen. Sieht man freilich genauer hin, so fällt auf, dass die Autoren Sexualität nicht nur als „ungerichtete Energie“ beschreiben, die erst noch der Ausrichtung bedürfe<sup>17</sup>, sondern auch und sogar überwiegend als *gute*, weil göttliche Gabe und als etwas „elementar Positives“<sup>18</sup>, aber auch als „ambivalent“<sup>19</sup>. Ganz so leicht fällt die Zurückhaltung gegenüber Werturteilen zur Sexualität also doch nicht. Hauptsächlich aber bezwecken die Autoren damit etwas Methodisches. Denn indem sie auf jeden Fall Vorurteile über Sexualität ausschließen – „Alles vorschnelle Moralisieren verbietet sich hier“<sup>20</sup>, gewinnen sie die Möglichkeit, die verschiedenen Lebenskontexte der Sexualität, deren Behandlung (in Kap. 3) den

---

„Lebenszufriedenheit“ (a.a.O., 65) zugute kommen (alle drei Stichworte im Original fett).

<sup>15</sup> Die Autoren fassen die Merkformeln in Zwischenüberschriften: „Dankbar sein“ (Dabrock et al., *Unverschämt*, 72); „Menschlich bleiben“ (a.a.O., 72); „Dem Leben dienen“ (a.a.O., 73); „Lernen dürfen“ (a.a.O., 74); „Hoffen auch im Scheitern“ (a.a.O., 75).

<sup>16</sup> Ein wichtiger Bezugspunkt dieser Neueinschätzung in der theologischen Diskussion sind die Überlegungen von Konrad Stock, *Gottes wahre Liebe. Theologische Phänomenologie der Liebe*, Tübingen 2000, hier 127-138 zur „Struktur des Begehrens“.

<sup>17</sup> Dabrock et al., *Unverschämt*, 41.

<sup>18</sup> Dabrock et al., *Unverschämt*, 11.

<sup>19</sup> Dabrock et al., *Unverschämt*, 49.

<sup>20</sup> Dabrock et al., *Unverschämt*, 10.

weitaus größten Teil des Buches einnimmt, danach zu gliedern, ob der betreffende Kontext von Sexualität lebensdienlich (3.1), fragwürdig (3.2) oder aber gar destruktiv (3.3) ist.

Betrachtet man diese Einteilungen, dann wird deutlich, warum der Verlag im Klappentext des Buches angibt, es handele sich um eine „mutige Grundlegung evangelischer Sexualethik“. Denn die Autoren gelangen bei ihrer Urteilsbildung dahin, eine ganze Reihe von sexualethisch einschlägigen Phänomenen, die bislang ablehnend eingeschätzt wurden, einer Neubewertung zu unterziehen. Dabei ist nicht nur an Formen der „Autoerotik“<sup>21</sup> gedacht, die (wie z.B. Selbstbefriedigung) in der evangelischen Sexualethik schon länger keiner derart kritischen Beurteilung mehr unterliegen. Vielmehr gelten z.B. Sadomasochismus<sup>22</sup>, aber auch sog. weiche Pornographie<sup>23</sup> den Autoren als zwar „fragwürdige“ Formen von Sexualität, die aber doch nicht ethisch verwerflich seien, weil und solange sie im Einklang mit den genannten Kriterien freiwillig und einvernehmlich ausgeübt werden<sup>24</sup>. Diese durchaus gut begründeten und keinesfalls realitätsblind vorgetragenen Einschätzungen sind umso auffälliger, als die Prostitution zwar dasselbe Prädikat der Fragwürdigkeit, doch unter deutlich kritischeren Vorzeichen bekommt. Bei aller Anerkennung des Engagements für die rechtliche und soziale Absicherung der Prostituierten selbst<sup>25</sup> lassen die Autoren keinen Zweifel daran, dass Prostitution aus ethischer Sicht problematisch ist, weil hier „Sexualität außerhalb von Beziehung Normalität“ sei<sup>26</sup>. Im Abschnitt über die Prostitution, dem am ausführlichsten und nach meiner Einschätzung auch am besten dargestellten Einzelthema im ganzen Buch, ist das Beziehungskriterium deshalb besonders hervorzuheben, weil es diesen hohen Stellenwert keineswegs überall im Buch besitzt. Bekäme es diesen durchgehend, dann könnten die Autoren die mehrfach erwähnte „Autoerotik“ nicht als unproblematisch einstufen, da diese ja auch nicht in einer partnerschaftlichen Beziehung gegründet ist, sondern allenfalls (wie manche der als „fragwürdig“ eingeschätzten Praktiken) in eine bestehende Beziehung integriert werden kann. Man stößt hier auf das vielleicht wichtigste

---

<sup>21</sup> Dabrock et al., *Unverschämt*, 85 u.ö.

<sup>22</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 124f.

<sup>23</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 118.

<sup>24</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 117 mit Bezug u.a. auf Praktiken, „die mit diversen Accessoires die erotische Spannung regulieren“.

<sup>25</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 138ff.

<sup>26</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 134.

Charakteristikum dieser evangelischen und lebensnahen Sexualethik, das zugleich ihre Stärke und ihre Schwäche ist.

Mit der Argumentation aufgrund der Freiheit des Einzelnen und der Andersheit des Anderen haben die Autoren offensichtlich Erwachsene im Vollbesitz ihrer geistigen und körperlichen Kräfte vor Augen, die sich aus freien Stücken zusammentun und die so entstehende Paarbeziehung gestalten wollen. Das ist ein umso respektablerer Ansatzpunkt, als die Autoren von ihm aus auch für die Würdigung der Sexualität von Menschen mit Behinderung eintreten<sup>27</sup>; man kann den Autoren also gewiss nicht vorwerfen, von starren Statuskriterien der Personalität aus zu operieren, über deren Leisten dann die Vielfalt der Gestaltungsweisen geschlechtlich geprägten Lebens geschlagen würde; im Gegenteil. Dass die Autoren Menschen mit Behinderung als eigene Subjekte ihrer sexuellen Lebensgestaltung würdigen und ihnen das gleiche Recht auf Zweisamkeit attestieren, ist nachdrücklich hervorzuheben.

Auf der anderen Seite fällt kritisch auf, dass bei der Frage der Gestaltung des geschlechtlichen Lebens wie selbstverständlich die Paarbeziehung den Zielpunkt der sexualethischen Argumentation darstellt. Schon die einfache Tatsache, dass aus sexuellen Beziehungen Kinder entstehen können, die über die freiheitlichen Voraussetzungen der Erwachsenen (noch) nicht verfügen, sondern von den Erwachsenen abhängig sind und damit wiederum deren Freiheit einschränken, kommt im vorliegenden Buch zwar zur Sprache<sup>28</sup>, bekommt aber nur wenig Gewicht. Stattdessen steht die Paarbeziehung der Individuen im Vordergrund, und der fortpflanzenden Bedeutung der Sexualität wird gegenübergestellt, Sexualität sei eine „Quelle der Individuation“<sup>29</sup>, womit nicht das Individuum eines in der sexuellen Beziehung gezeugten Kindes gemeint ist, sondern die Bedeutung, die Sexualität für die beiden Individuen hat, die diese Beziehung ausüben. Zwar wird auch über kindliche Sexualität<sup>30</sup> und eine ihr entsprechende Sexualerziehung<sup>31</sup> sowie über sexuellen Missbrauch von Kindern<sup>32</sup> – letzteres sogar recht ausführlich – gehandelt, doch die Frage des Zusammenlebens reicht

---

<sup>27</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 90ff.

<sup>28</sup> Vgl. z.B. Dabrock et al., *Unverschämt*, 77. Allerdings ist die hier gewählte Formulierung, dass „Kinder ins Spiel kommen“, mindestens unbedacht, denn es handelt sich ja nicht um ein Spiel, sondern bei aller Freude auch um eine sehr ernsthafte Angelegenheit.

<sup>29</sup> Dabrock et al., *Unverschämt*, 77.

<sup>30</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 78ff.

<sup>31</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 51ff. Wesentlich scheint mir der Hinweis, solche Erziehung nicht nur als „Gefahrenabwehrpädagogik“ (a.a.O., 54, Original fett) anzulegen.

<sup>32</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 142ff.



im vorliegenden Buch selten über die einzelne Paarbeziehung hinaus. Hier ist nochmals das schon erwähnte und in seinem Stellenwert schillernde Beziehungsargument zu nennen, also die Vorstellung, dass Sexualität idealerweise in eine dauernde Beziehung einzubetten sei. Dieses Argument unterstützt mitunter die Annahme einer Art Virtuosensex, bei dem an sich fragwürdige Sexualitätsformen in eine bestehende Partnerschaft „als Kultivierung sexueller Lebenskunst“ integriert werden (besonders „in langfristigen Beziehungen“)<sup>33</sup>. Dieses Argument wäre nicht nur entbehrlich neben der ausdrücklichen „theologisch-ethischen Kriteriologie“ des Autorenteam um Dabrock (s.o.); es klingt auch wie eine leicht hochgestochene Variante der wiederkehrenden Rede davon, dass sich in der Sexualität die Liebe „feiere“<sup>34</sup>. Was die Autoren mit solchen Überlegungen für die Entmoralisierung und Enttabuisierung sexueller Lebenskontexte leisten, ist gewiss sehr anzuerkennen, klingt mir aber in diesen und anderen Passagen etwas zu liebestoll. Auch das dürfte daran liegen, dass die in sich schwingende Beziehung zweier Individuen der unausgesprochene Zielpunkt dieser sexualethischen Argumentation ist. Man repristinert demgegenüber nicht das wohlbekannte Leitbildargument der Fruchtbarkeit der Ehe, wenn man darauf hinweist, dass Paarbeziehungen sich zur Familie mit Kindern ausweiten können und dies originärer Bestandteil der Sexualethik sein sollte. M.a.W. während es für die Entkoppelung der Sexualethik von der *Institutionenethik* gute Gründe gibt, leuchtet mir die im vorliegenden Buch damit verknüpfte Abkoppelung von der *Familienethik* nicht in demselben Maße ein.

### 3. Liebe als sexualethisches Kriterium?

Finden sich womöglich Gesichtspunkte zur weiteren Klärung dieser Problematik innerhalb der theologischen Begründung? War der Orientierungshilfe ein bibeltheologisches Defizit vorgehalten worden, was eine diesbezügliche Beauftragung der EKD-Kammer für Theologie nach sich zog, so bemüht sich der vorliegende Entwurf erkennbar um eine biblische Begründung<sup>35</sup>. In theologisch eher konventioneller Weise wird dabei aus dem Zeugnis der liebenden Bundestreue Gottes zu den Menschen die spätere Kriteriologie als die Wirkmitte auch der biblischen Texte herausgearbeitet. Sexualität soll so im

---

<sup>33</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 117. An benachbarter Stelle warnen die Autoren selbst vor den Gefahren eines „sexualerotischen Perfektionismus und einer Spirale der Selbstoptimierung“ (a.a.O., 116).

<sup>34</sup> Z.B. Dabrock et al., *Unverschämt*, 17 (feiern); a.a.O., 30 (gefeiert).

<sup>35</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 17ff.

Horizont der Liebe betrachtet werden – eine Vorgehensweise, die sich so ähnlich auch schon in den Stellungnahmen der EKD der 1990er Jahre fand; damals firmierte sie unter der Kategorie der Nächstenliebe<sup>36</sup>. Dieser stärker an Agape als an Eros erinnernde Begriff (um es traditionell protestantisch auszudrücken)<sup>37</sup> spielt im vorliegenden Entwurf keine eigene Rolle, weil die Autoren zu Recht keine Veranlassung sehen, Nächstenliebe von partnerschaftlicher Liebe abzuheben. Dass beide im jüngeren evangelischen Diskurs hauptsächlich zu dem Zweck voneinander abgehoben wurden, eine bestimmte partnerschaftliche Lebensform (die Ehe) unter Absehung von ihrer inhaltlichen Füllung (die ‚im Geist der Nächstenliebe‘ zu geschehen habe) in durchaus positivistischer Manier<sup>38</sup> zum Leitbild zu erheben, dürfte kaum zu bestreiten sein<sup>39</sup>. Bei dem Autorenteam um Dabrock scheint jedoch unter entgegengesetztem Vorzeichen eine ähnliche argumentative Funktionalisierung vorzuliegen, wenn der biblisch-theologisch herauspräparierte Begriff der Liebe ganz auf die partnerschaftliche Zweierbeziehung fokussiert wird. Ohne den konstitutiven Einbezug der Familienethik in die sexualethische Reflexion könnte dies wie eine Spiegelung des früheren Diskurses in seiner Fixierung auf das Leitbild der ehelichen Lebensform wirken. Das würde nicht nur die Position der Autoren schwächen, sondern auch die dahinter stehende biblische Begründung selbst. Wenn Gottes liebende Hinwendung zum Menschen, wie die Bibel sie bezeugt, allzu gradlinig zur

<sup>36</sup> Vgl. *Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD zum Thema „Homosexualität und Kirche“*, hg.v. Kirchenamt der EKD (EKD-Texte 57), Hannover 1996, Ziff. 2.3 zielt auf die „Differenzierung zwischen einer sexuellen Form des Zusammenlebens [...] und der ethischen Gestaltung dieser Form des Zusammenlebens“ (a.a.O., 18) und konkretisiert dies später (Ziff. 3.5) für homosexuelle Formen des Zusammenlebens dahingehend, dass sie (wie heterosexuelle) „vom Liebesgebot her“ gestalten werden können und sollen (a.a.O., 35).

<sup>37</sup> Wirksam wurde vor allem das Buch von Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, übers.v. Irmgard Nygren, Gütersloh 1930.

<sup>38</sup> Ein Beispiel: *Mit Spannungen leben*, hg.v. EKD, Ziff. 3.4, wo die Leitbildfunktion von Ehe und Familie mit dem Plus der Fortpflanzungsmöglichkeit gegenüber homosexuellen Partnerschaften begründet wird (a.a.O., 33). Gottes Gabe und persönliche Verantwortung, hg.v. EKD, Ziff. III.1 statuiert ähnlich positivistisch (diesmal gegenüber unverheirateten [heterosexuellen] Lebensgemeinschaften mit Kindern): „Es kann kaum etwas als Leitbild gelten, was im Wesen damit definiert wird, etwas nicht zu sein, nämlich Ehe“ (a.a.O., 39).

<sup>39</sup> Dies wird deutlich durch die mustergültige Dekonstruktion der Frage „Hat die Ehe einen Primat gegenüber der nichtehelichen Lebensgemeinschaft?“ in dem so betitelten Aufsatz von Johannes Fischer, *Hat die Ehe einen Primat gegenüber der nichtehelichen Lebensgemeinschaft?*, ZThK 101 (2004) 346-357, vgl. dazu Henning Theißen, *Evangelische Offenheit im Interesse des Kindeswohls. Adoption als Thema der theologischen Ethik*, ZEE 58 (2014) 124-135, hier 125f.

Begründung der Sexualethik herangezogen wird, ist damit im Grunde der eigene Anspruch der Autoren, der Bibel „Sperriges“, „Erstaunliches“ und „Perspektivreiches“ zu entnehmen (Kap. 2.3), methodisch domestiziert. Die theologische Argumentation fügt sich hier vielleicht ein wenig zu glatt in das Konzert der nichttheologischen Disziplinen, aus deren Vertretern sich das Team um Dabrock zusammensetzt.

Wie schon bei der individuellethischen Einbettung der Sexualethik liegen aber auch hier Stärke und Schwäche des Buches eng beieinander. Um es klar auszusprechen: Die ethische Einstufung von lebensdienlichen, fragwürdigen und destruktiven Lebenskontexten der Sexualität, mit der die Autoren ihr Material ordnen, ist nicht nur übersichtlich, sondern auch sehr hilfreich, um Formen der Sexualität thematisieren zu können, die sonst womöglich allein mit Argumenten des „Leitbildes“ ethisch disqualifiziert worden wären. Hier ist die mutige Öffnung, die die Autoren wagen, nachdrücklich zu begrüßen, weil sie auf klaren Kriterien der Freiheit des Einzelnen und der Vermeidung der Schädigung Anderer beruht. Man sollte aber die nahe liegende Anschlussfrage nicht umgehen, ob Liebe neben dieser ausdrücklichen „theologisch-ethischen Kriteriologie“ – in der sie nicht vorkommt! – überhaupt noch als sexualethisches Kriterium (im eigentlichen Sinne des Begriffs) dienen kann. Die stets drohende Konkretionsmangel evangelischer Ethik hängt doch nicht zuletzt damit zusammen, dass Liebe generell kein besonders geeigneter Kandidat für eine Kriteriologie sein dürfte. Und dass der vorliegende Entwurf im Unterschied dazu „auf der Höhe der aktuellen Debatten“ (Klappentext) ist, liegt insbesondere an der hier sichtbar werdenden Bereitschaft einer theologischen Ethik, die Argumentationsstandards nicht bekenntnisgebundener Disziplinen zu den eigenen zu machen. Gerade die m.E. besonders hilfreichen Einzelbeobachtungen des neuen sexualethischen Entwurfs verdanken sich dieser methodischen Öffnung der Theologie hin zu anderen sexualethisch auskunftsfähigen Disziplinen. Die daraus gewonnenen Beobachtungen z.B. zu jugendlichen Liebesbeziehungen als „Meisterung einer Statuspassage“<sup>40</sup>, zu Sexualität und „Hauthunger“<sup>41</sup> auch im (hohen) Alter oder zur öffentlichen Auseinandersetzung mit sexualisierter Gewalt<sup>42</sup> sind äußerst lesenswert. Dem kirchlichen Beobachter mag sich dann zwar die Frage nach dem Proprium evangelisch-theologischer Ethik aufdrängen; sie wird von den Autoren

---

<sup>40</sup> Dabrock et al., *Unverschämt*, 82 (Original fett).

<sup>41</sup> Dabrock et al., *Unverschämt*, 89.

<sup>42</sup> Vgl. Dabrock et al., *Unverschämt*, 154, wo für den Umgang mit Kindesmissbrauch die sehr beherzigenswerte Empfehlung ausgesprochen wird, „sich mit der Destruktivität der Tat selbst zu konfrontieren und den Abscheu und das Bestrafungsbedürfnis derjenigen, die nicht direkt von der Gewalt betroffen waren, zu hinterfragen“.

aber mit Gründen nicht in den Vordergrund gerückt. „Evangelisch“ ist die vorliegende Sexualethik vielmehr, *indem* sie „lebensnah“ ist.

**Summary: Full of life – fools for love. What course is the sexual ethical discourse in German Protestantism going to steer?**

The sexual ethics published recently (August 2015) by a group of authors around Protestant ethicist Peter Dabrock is likely to become a turning point in the German Protestant discourse on the topic. Unlike former statements issued by the Evangelical Church in Germany this new sexual ethics is neither rooted in a family ethics nor an ethics of social institutions (like, in this case, matrimony). Instead, Dabrock and his co-authors argue on philosophical ethical grounds such as the liberty of the individual, its respect for the liberty and otherness of others, equal chances of the pursuit of (sexual) happiness and a readiness to both constancy and forgiveness. The bulk of the book deals with the different contexts of practised sexuality and groups them into three classes according to whether they are helpful for life, questionable or even destructive. In their results, the authors come up with some ethical reassessments of formerly repudiated sexual practices such as BDSM, soft pornography or prostitution, which are ethically tolerable according to the authors as long as they are practised in mutual voluntariness among adults.

The present papers discuss the sexual ethical argument and outcome of Dabrock's and his co-authors' book. While many of the ethical judgements contained in the book appear highly sensible, the unspoken goal of this sexual ethical concept is criticized for being too narrow in that it focuses mainly on the couple relationship between adults, not taking the sexual ethical corollaries of eventual children born to such couples into full consideration. It is also questionable if the embedding of sexual practice into a loving couple relationship is equivalent to an ethical criterion of practising sexuality.

In sum, strengths and weaknesses are quite close to each other in this sexual ethical concept. To root sexual ethics in an ethical idea of individuality is helpful for concrete ethical judgements, but is at the same time in danger of losing sight of related topics of family ethics.

**Keywords:** Sexual Behaviour, Shame, Protestant Ethics,

**Streszczenie: Pełni życia – zwariowani na punkcie miłości. Dokąd zmierza debata na temat etyki seksualnej w niemieckim środowisku ewangelickim**

Od kilku lat toczy się w Niemczech ożywiona debata na temat ewangelickiej etyki seksualnej.

W sierpniu 2015 r. ukazało się szeroko dyskutowane dzieło zbiorowe, autorstwa teologów skupionych wokół Petera Dabrocka (również teologa). Przez obserwatorów zostało ono uznane za punkt zwrotny w debacie.

W odróżnieniu od ostatnich oświadczeń czy dokumentów powstałych w oficjalnych gremiach Ewangelickiego Kościoła w Niemczech (EKD), nowa propozycja zespołu P. Dabrocka nie odwołuje się do tradycyjnych modeli uprawomocnienia zachowań moralnych w obszarze seksualności: tj. do etosu rodziny i do etyki instytucji społecznych.

Te paradygmaty w argumentacji P. Dabrocka i jego współpracowników zostały zastąpione przez odwoływanie się do formuł etyki filozoficznej, a mianowicie, do pojęcia wolności indywiduum, respektu dla wolności innego i innych, równej szansy dostępu do seksualnego zaspokojenia i szczęścia, gotowości do stałości i przebaczenia.

W książce *Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah (Bezwyście – pięknie. Etyka seksualna: ewangelicka i bliska życia)* zostały zawarte odwołania do wielu praktycznych przykładów z zakresu zachowań seksualnych, pogrupowanych w trzy kategorie, w zależności od tego czy są przydatne dla życia, wątpliwe czy destrukcyjne.

W wyniku analiz, autorzy dochodzą do sformułowania sądów etycznych wobec powszechnie odrzucanych zachowań seksualnych, takich jak BDSM (od angielskich słów: Bondage and Discipline – B&D, czyli związanie i dyscyplina, Domination and Submission – D&S, czyli dominacja i uległość, oraz Sadism and Masochism – S&M, czyli sadyzm i masochizm [przypis tłumacza]), miękka pornografia czy prostytutka, które – zgodnie z przekonaniem autorów – powinny być etycznie tolerowane tak długo, jak długo są praktykowane we wzajemnej zgodzie dorosłych, biorących w nich udział.

Książka P. Dabrocka i współautorów, będąca obecnie przedmiotem burzliwej debaty (zwłaszcza zawarta w niej argumentacja), została poddana szczegółowej analizie w powyższym artykule. Konceptje przedstawione w tej publikacji, w szczególności sformułowane sądy moralne, pomimo iż w wielu miejscach prezentują głęboką wrażliwość, koncentrują się wyłącznie na jednym wymiarze życia seksualnego, mianowicie na wewnętrznych relacjach pomiędzy dorosłymi podmiotami biorącymi w nim udział. W ogóle nie jest brany pod uwagę szerszy kontekst społeczny, a zwłaszcza młodzież oraz dzieci, będące

*nolens volens* biernymi lub aktywnymi świadkami określonych zachowań seksualnych. Ich potencjalne odczucia i rany wcale nie są brane pod uwagę.

Jak podkreśla autor opracowania, koncepcja zespołu P. Dabrocka, posiada też wiele wątpliwych linii argumentacyjnych. Szczególnej krytyce należy poddać tezę głoszącą, że osadzenie praktyki seksualnej jedynie w miłosnej relacji dwojga partnerów, staje się wystarczającym kryterium etyczności zachowań seksualnych.

Stwierdza on również, że koncepcje przedstawione w książce *Bez wstydu – pięknie..* charakteryzują się nie tylko dziwnością, ale i słabością. Osadzenie etyki seksualnej jedynie na płaszczyźnie idei praw indywiduum może w niektórych przypadkach być pomocne, jednak oderwanie jej od tradycyjnej koncepcji etyki rodzinnej sprawia, że traci ona nie tylko swoje chrześcijańskie korzenie, ale i sens, całkowicie.

Streścił: Marcin Hintz

**Słowa kluczowe:** seksualność, wstyd, etyka ewangelicka

**Henning Theißen**, born 1974, holds a doctoral degree from the University of Bonn (Germany) and a post-doctoral degree from the University of Greifswald (Germany). He works currently at the University of Greifswald as a Heisenberg Grant holder from the Deutsche Forschungsgemeinschaft. Among his main fields of interest are the theory of the church, discourses of united theology, and the ethics of adoption.

Radosław Łazarz

## Pierwszy pomiędzy grzesznikami. Pastor luterański a zasada powszechnego kapłaństwa w wybranych filmach skandynawskich

### 1. Wprowadzenie

#### 1.1. Inspiracje

W filmie *Goście Wieczery Pańskiej* Bergman pokazuje życie wioski rybackiej, a w niej ważną postać księdza, który nie potrafi dodawać otuchy i wsparcia swoim wiernym. Nie jest do tego zdolny, bo sam przeżywa kryzys wiary po śmierci swojej żony. Postać księdza z *Białej nstążki* Hanekego wydaje się bardzo podobna<sup>1</sup>. „Pastor” wyraźnie obecny jest w filmowym uniwersum Ingmara Bergmana i pojawia się w takich filmach, jak w przywołanych *Gościach Wieczery Pańskiej* (1962), *Szeptach i krzykach* (1972) czy choćby w autobiograficznym obrazie *Fanny i Aleksander* (1982). Z przedstawień tych wylania się osoba surowa, nieco oddalona od życia rodzinnego i raczej niedostępna. Można wręcz przypuszczać, że taki rys postaci pastorskiej ma na celu przywołanie figury Boga Ojca, który jest całkowicie transcendentny wobec społecznej rzeczywistości życia rodzinnego. Jakkolwiek piękno powyższej paraleli kusi, to równocześnie jednak trudno zakładać jej prawdziwość, a nawet daleko posunięte prawdopodobieństwo, bowiem pastor w większości Bergmanowskich wyobrażeń jest człowiekiem pozbawionym wiary. Kwestia, czy Michael Haneke w *Białej nstążce* dokonuje wariacji na temat postaci pastorów z filmów Bergmana, jest niemal drugorzędna. Prawdopodobnie odwołuje się przede wszystkim do obecnego w kulturze i literaturze krajów niemieckojęzycznych stereotypu postaci pastora-ojca rodziny, który zazwyczaj jest surowy i kochający swoje dzieci; sprawiedliwy, ale sposób egzekwowania przez niego sprawiedliwości może nawet budzić przestрах. „Pastor” stworzony przez austriackiego reżysera

---

<sup>1</sup> K. Gawin, *Bergman naszych czasów – Michael Haneke*, <http://figeneration.pl/bergman-naszycz-czasow-michael-haneke> [dostęp: 08.09.2013].

---

całkowicie odpowiada modelowi kulturowemu, w którym został osadzony, jest zgodny ze swoim czasem, tuż przed wybuchem I wojny światowej.

## 1.2. Zakres materiału badawczego

Przedstawione w artykule filmy powstały w okresie 2000-2008, można jednak myśleć o nich jako o przeglądzie dzieł pochodzących z pierwszej dekady XXI w. Przyporządkowano je wbrew chronologii, ale zdecydowały o tym przyjęte względy metodologiczne. Przedmiotem artykułu powinien być sposób przedstawiania postaci pastora w kinematografiach skandynawskich w filmach powstałych już w nowym tysiącleciu. Możliwy materiał badawczy musiał zostać poddany wielokrotnym ograniczeniom.

Pierwsze polegało na wyborze filmów, które są możliwie weryfikowalne, czyli takie, do których widz w Polsce mógł mieć lub może mieć dostęp. Należy przez to rozumieć zarówno materialną możliwość zobaczenia danego obrazu, jak i dodatkowo obejrzenia go w zrozumiałej dla siebie wersji językowej.

Drugie związane jest z samą dostępnością kinematografii skandynawskiej w Polsce. Pomiędzy rokiem 2000 a 2013 na ekranach polskich kin pojawiło się tylko kilka tytułów filmów powstałych w Skandynawii (czyli Danii, Norwegii i Szwecji). Wśród nich zdecydowanie dominowała kinematografia duńska, prezentowana przez takie filmy, jak *Do ciebie, człowieku* (reż. R. Andersson), *Szef wszystkich szefów* (reż. L. von Trier, 2006) czy dwa filmy wyreżyserowane przez Susanne Bier, czyli *Bracia* (2004) i *Tuż po weselu* (2006).

Kinematografia norweska reprezentowana była przez: *Oslo, 31 sierpnia* (reż. J. Trier, 2011, premiera polska 2012, ponad pół roku po premierze światowej), *Wyspę skażonych* (reż. M. Holst, 2010) oraz bardzo specyficznego *Łowcę trolli* (reż. A. Øvredal, 2010).

Kinematografia szwedzka w omawianym czasie reprezentowana była przez kameralny horror *Pozwól mi wejść* (reż. T. Alfredson, 2008) i skandynawską superprodukcję *Templariusze. Miłość i krew* (reż. P. Flinth, 2007). O chłodnym stosunku polskich dystrybutorów do kina skandynawskiego świadczy chociażby sposób rozpowszechniania światowego bestselleru filmowego produkcji szwedzkiej, czyli *Trylogii Millenium* (reż. D. Alfredson, 2009-2010), który obecny był na polskich ekranach wyłącznie w postaci pierwszej części trylogii (*Mężczyźni, którzy nienawidzą kobiet*, 2009), granej w dodatku w kinach studyjnych. Zdecydowanie lepiej wygląda dystrybucja filmów skandynawskich na DVD<sup>2</sup>. Można spotkać w niej dzieła godne uwagi, które nie zagościły w kinowej dystrybucji, a zasługują na przyjrzenie się im, jak choćby *Pod-*

---

<sup>2</sup> W tym miejscu należy nadmienić, że skromny wybór rekompensowany jest jakością dystrybuowanych filmów.



*ziemny front* (reż. O. Ch. Madsen, 2008) lub *I zbaw nas ode złego* (reż. O. Bornedal, 2009).

Trzecie ograniczenie związane jest z problematyką poruszaną w artykule. Postać pastora jest w filmach powstałych w wyznaczonym okresie mało obecna. Dodatkowa trudność w doborze materiału polega na znikomej reprezentatywności. Przedstawiciele poszczególnych Kościołów, jeśli już pojawiają się na ekranie, to częstokroć w charakterze statystów lub pewnego rodzaju *decorum*. W nielicznych tylko obrazach obecni są jako godna odnotowania postać, mająca znaczącą rolę.

Czwarte ograniczenie to wyeliminowanie z obszaru zainteresowania badawczego seriali, a właściwie seriali kryminalnych. Stanowią one atrakcyjny materiał filmoznawczy, kulturoznawczy i realizmoznawczy, dodatkowo zyskują dzięki popularności zjawiska określanego mianem „skandynawskiej powieści kryminalnej”. Dzięki temu polscy widzowie mogą wybierać w różnorodnej ofercie serialowej, która w znacznej mierze złożona jest z ekranizacji cykli powieściowych poszczególnych autorów i autorek. W sporadycznych przypadkach nawet termin „skandynawski serial kryminalny” rozszerza swoje pierwotne znaczenie i może być odniesiony do produkcji powstałej w opaciu o powieści i filmy wyprodukowane w którymś z państw skandynawskich; taka produkcja może również powstawać w skandynawskich plenerach, niejako w celu uwiarygodnienia akcji. W tym materiale badawczym na szczególną uwagę zasługują *The Killing* (2005-2012) i *Orzeł* (2004).

Podstawowym problem artykułu jest przyjrzenie się wybranym filmom w kontekście luterńskiej zasady powszechnego kapłaństwa. Dla oddania owego problemu uznajmy za potrzebne przedstawienie w nich również i roli urzędu pastorskiego. Sednem problemu bowiem jest kwestia, co oznacza bycie kapłanem. Urzędowe potwierdzenie kwalifikacji, jakkolwiek ważne i potrzebne, jest tylko i wyłącznie jednym z elementów konstytuujących luterńskie rozumienie kapłana i kapłaństwa.

## **2. *Włoski dla początkujących* (2000, reż. L. Scherfig)**

Film został nakręcony zgodnie z zasadami manifestu duńskich reżyserów „Dogma” i w katalogu filmów „Dogmy” ma numer porządkowy 12. Powstanie dzieła w zgodzie z regulami podpisanego w roku 1995 programu w praktyce przekłada się na znaczne ograniczenie, właściwie niemal wyeliminowanie, wszelkich środków technicznych, które mogłyby wzbogacać lub ubarwiać przebieg akcji filmowej. Obostrzenia te dotyczyły zarówno ruchu kamery (dozwolone jest użycie kamery ruchomej, tzw. zdjęcia z ręki, ale nie można używać

ani torów, ani statywów – zasada nr 3), jak i światła (zabronione jest posługiwanie się dodatkowymi lampami, poza lampą kamery – zasada nr 4) czy miejsca kręcenia filmu, a co za tym idzie – również korzystania ze środków scenograficznych i rekwizytów (zasady nr 1 i 8)<sup>3</sup>.

Skromność i swoista właściwa „Dogmie” asceza widoczna jest w doborze scenografii. Akcja filmu toczy się, oprócz końcowych scen weneckich (są one drobnym odejściem od zasad „Dogmy”), w obrębie Averøde, niewielkiej miejscowości położonej na południowych obrzeżach Kopenhagi. Miasteczko należące do gminy Hvidovre nie jest typowym przedmieściem wielkiej metropolii: cichym, sennym, zadbanym i spokojnym, zamieszkiwanym przez zamożnych mieszczan. W rzeczywistości ma ono bardziej robotniczy charakter, a jego krajobraz zdominowany jest przez architektoniczny zespół elektrowni. Obiekt ten jest w filmie nieobecny. Widzimy natomiast: budownictwo socjalne, skromny zakład fryzjerski, lokalny stadion sportowy i położone przy nim bar oraz hotel. Żadna z prezentowanych budowli nie jest powiązana z bogactwem, wystawnością. Zdecydowanie bardziej przywodzą na myśl znużenie, smutek i pewnego rodzaju zapomnienie. Lokalny kościół jest równie niepozorny jak wszystkie pozostałe obiekty. Powstał w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku (1976-1977)<sup>4</sup>, a jego ceglana bryła w żaden sposób nie wyróżnia się z otoczenia. Dzięki takiemu doborowi scenerii Scherfig wprowadza widza w świat pozbawiony zasadniczych, jednoznacznych jakości. Świat, w którym istnienie przytłacza zarówno widza, jak i bohaterów swoją oczywistą nijakością. Jedną z filmowych postaci dowiaduje się od matki alkoholiczki, że jest tylko damską fryzjerką. *Strzyżesz obcych ludzi za pieniądze, niczego w życiu nie osiągniesz* – te słowa stanowią myśl przewodnią filmu i można je odnieść do każdego obecnego w nim bohatera.

W filmie pojawiają się dwie postaci pastorów. Obaj spotykają się zarówno na plebanii, jak i w kościele. W miejsce odchodzącego na emeryturę pastora Wredmanna (Bent Mejdning) pojawia się stosunkowo młody pastor Andreas (Andres W. Berthelsen), który przyjeżdża na zastępstwo i zamieszkuje w hotelu. Do momentu, gdy starszy duchowny ostatecznie nie opuści dawnego mieszkania, dochodzi pomiędzy nimi do kilku poważnych konfliktów i jednej arcyciekawej wymiany zdań. Spotkanie pastorów ma miejsce już w początkowej scenie, kościelna oprowadza Andreego po kościele i stwierdza, że ostatnio *nie czuliśmy obecności Boga*. To pierwsze słowa filmu, które stanowią zarazem kuszący

<sup>3</sup> Zasady manifestu „Dogma” przywołuję za:

[http://web.archive.org/web/20081111072749/http://www.dogme95.dk/the\\_vow/vow.html](http://web.archive.org/web/20081111072749/http://www.dogme95.dk/the_vow/vow.html) [dostęp: 15.09.2013].

<sup>4</sup> <http://avedoere-kirke.dk/con60.php4> [dostęp: 21.09.2013].

klucz interpretacyjny. Chwilę po tym oświadczeniu pojawia się pastor Wredmann. Ruch w okolicy paska i wpychanie koszuli w spodnie sugeruje, że wyszedł niedawno z toalety. Obaj stają naprzeciw siebie, w niewielkiej odległości, zdecydowanie zbyt małej jak na kontakt nieznanymi, szczególnie Skandynawów. Fizyczność tej sceny mówi o konfrontacji. Kamera zbliża się na ich twarze i ręce. Wredmann ignoruje wyciągniętą dłoń Andreasa. Mimo to jego dłonie wykonują ruch – przekłada gazetę z jednej do drugiej i odchodzi. Prezentacji nie dokonano, intruza udało się zlekceważyć. To jedyna możliwa do przyjęcia strategia, na jaką zdecydował się Wredmann. Lekceważ lub dyskredytuj, skoro nie jesteś w stanie się pozbyć.

Starszy duchowny zachowuje się podobnie podczas pierwszego kazania Andreasa w nowym kościele. Zza kazalnicy padają słowa o niewyraźności, niezdefiniowaniu Królestwa Bożego, które starszy pastor gwałtownie przerywa: *Bóg to tylko pojęcie. Jesteśmy winni!* Frazę dotyczącą winy powtarza i kieruje już personalnie do dwóch diakonów, po czym wychodzi.

Kolejną sceną o znamionach konfrontacji jest nabożeństwo żałobne. Jedno z kilku przewidzianych na ten sam dzień. Grupa żałobników myli nabożeństwa i przychodzi na wcześniejsze, co wywołuje drobne zamieszanie. Ostatecznie grupa żałobników, krewnych zmarłego nauczyciela języka włoskiego, opuszcza kościół żegnana w progu przez pastora Wredmanna, który na do widzenia stwierdza: *Przepraszam, to wina nowego pastora.* To kolejny element wojny, w której stawka jest bliżej nieznaną.

Rozstrzygnięcie sporu następuje z inicjatywy Andreasa. W wigilijny wieczór, pokrzepiony ciepłymi słowami parafian, a także odrobiną wypitego do kolacji alkoholu, odwiedza Wredmanna na plebanii. Scena trwa zaledwie dwie minuty. Kamera skupia się głównie na twarzach aktorów, szerszego planu użyto w niej raptem raz, by pokazać łóżko, na którym do niedawna walczyła z ciężką chorobą żona pastora Wredmanna. Obaj mężczyźni zaczynają się sprzeczać, a przedmiotem owego sporu okazują się być ból i relacja z Bogiem. Starszy pastor wypomina młodszemu, że nie zna on uczucia straty najbliższej osoby, nie wie nic o żalu, jaki wówczas powstaje. Jego oponent szybko ripostuje, że je zna, że sam kogoś stracił. I następuje przełom. Wredmann nagle zdobywa się na bardzo świadome wyartykułowanie własnego stanowiska, równocześnie na dokładne określenie swojego problemu i mówi o śmierci żony: *Bóg mi ją zabrał, a ona zabrała mi Boga.* W odczuwanej przez niego pustce po stracie ukochanej czai się lęk, ale przede wszystkim jest w niej olbrzymia doza niechęci wobec Boga. Smutek duszy zmieniał konsekwentnie przez lata w negację Stwórcy i powolne niszczenie zboru, któremu miał być duszpasterzem. Obaj pastory dochodzą do porozumienia, którego podstawą staje się wspólne

doświadczenie bycia wdowcami. Spotkanie odbywa się, jak już wspomniano, w noc wigilijną i można dopatrywać się w owym szczególnym momencie dzieła nawiązania do opowiadania Karola Dickensa, a może również do inspirowanego nim filmu Edwina L. Marina z roku 1938. Dokładne źródło inspiracji jest w tym przypadku mniej istotne, ważne natomiast staje się przewrotne splecenie kilku obecnych w filmie wątków. Scherfig ucieka od spokojnej szczęśliwości, która od czasów Dickensa musi wieńczyć noc upamiętniającą wykwitnięcie różdżki z pnia Isajego. Jej bohaterowie świąt Bożego Narodzenia nie spędzają w domowym zaciszu, w otoczeniu kochającej się rodziny, ale „zostają wygnani w miasto”, zarówno w poszukiwaniu spokoju, jak i siebie.

### **3. *Jabłka Adama* (2005, reż. U. Thomsen)**

Akcja tego kameralnego filmu rozgrywa się w sielankowej atmosferze, gdzieś na duńskiej prowincji. Centrum wydarzeń stanowią tu kościół i plebania, w tle widzimy jedynie ośrodek spokojnej starości. Przy świątyni funkcjonuje terapeutyczna grupa wsparcia dla osób, które postrzegane są jako mniej przystosowane społecznie i mają problemy z agresją w kontakcie ze światem zewnętrznym. Właściwa akcja rozpoczyna się w chwili przybycia kolejnej osoby do ośrodka, młodego skinheada (w tej roli sam reżyser). Fabułę filmu, pozornie wręcz banalną, można przedstawić następująco:

„Adam jest neonazistą i byłym przestępcą. W ramach resocjalizacji udaje się do wiejskiego kościółka, gdzie trafia pod opiekę pastora Ivana (Mads Mikkelsen). Tam spotyka dwóch innych podopiecznych: pastora Gunnara (Nicolas Bro) oraz Khalida (Ali Kazim). Głównym zadaniem Adama jest upieczenie szarlotki z owoców przykościelnej jabłoni, a więc i opieka nad nią. Zadanie z pozoru proste staje się coraz bardziej skomplikowane<sup>5</sup>.”

Wydawać się może, że główna oś konfliktu będzie przebiegać w spotkaniach Khalida i Adama. To przypuszczenie oparte jest na prostym założeniu: z jednej strony turecki emigrant, z drugiej neofaszysta pragnący czystej etnicznie Danii. W warstwie narracyjnej filmu pojawia się wprawdzie kilka momentów, w których spór między nimi jest obecny, nigdy jednak nie toczy się na pierwszym planie. Dla przebiegu akcji zdecydowanie ważniejszy jest konflikt między Adamem a pastorem Ivanem – początkowo niezauważalny, potem przybierający na sile. W pierwszych scenach można sądzić, że niechęć ze strony Adama spowodowana jest nie tylko ideologicznymi różnicami, ale i różnicą charakterów czy usposobień. Antypatia wobec pastora wydaje się być zbyt duża. Ivan stara się postępować nadzwyczaj taktownie i nie wywierać na innych, przede wszystkim

<sup>5</sup> <http://makrofilm.pl/2012/06/jablka-adama-adams-aebler/> [dostęp: 15.09.2013].

na własnych „podopiecznych”, zbyt silnego nacisku. Symptomatycznym gestem jest tutaj zdjęcie krzyża ze ściany przy wychodzeniu z pokoju zajętego obecnie przez Adama. Spotkanie pastora Ivana i Adama urzekło recenzenta miesięcznika „Kino”, który stwierdza: „Najciekawsze w filmie są skomplikowane relacje Adama i pastora. Zrazu oczywiste. Neofaszysta i kapłan. Człowiek z gruntu zły i z gruntu dobry. Ta symetria jest jednak zwodnicza. Od początku coś się w tej układance nie zgadza. Jensen celnie, pamiętając o groteskowym, surrealistycznym wymiarze historii, burzy monochromatyczną wizję. Pastor Ivan przeszedł najcięższe życiowe traumy: jego matka umarła w trakcie porodu, ojciec go zgwałcił, żona popełniła samobójstwo, a nastoletni syn jest całkowicie sparaliżowany. A jednak Ivan odrzuca ból, odrzuca cierpienie. Pozostaje niemy, nie chce myśleć, nie chce wspominać – autystyk z wyboru. Zbyt często przegrywał. Zdumiewające, że dopiero spotkanie z neofaszystą Adamem uświadomi mu, że człowieczeństwo wymaga mierzenia się z bólem, z cierpieniem i depresją; z tym, co bolało, co nie przestało boleć nigdy”<sup>6</sup>.

Para Adam-Ivan jest inspirująca dla odczytywania całego filmu i to nie tylko ze względu na jawną opozycję pomiędzy nimi. Jacek Olszczyk zauważa głębię zależności między tymi bohaterami, którą próbuje odczytać przez pryzmat *Księgi Joba*. Trop jest dla widza ewidentny, to przecież ta księga właśnie otwiera się za każdym razem, gdy po zatrzasknięciu drzwi upada *Biblia* w pokoju zajmowanym przez Adama. *Biblia*, której ten z początku nie zamierza czytać. Po co marnować bowiem czas na judeochrześcijańskie dyrdymały? Takie pytanie bezgłośnie zawisa w powietrzu. Ostatecznie jednak sięga po nią i wykorzystuje nawet jako broń przeciw Ivanowi. Wydaje się, że cel działań Adama został osiągnięty. Stał się on skuteczniejszy od przyjaciół, którzy doradzali nieszczęśnikowi i – jak zauważa Olszczyk: „Pastor rzeczywiście stracił wiarę i doszedł do wniosku, że wszelkie zło w jego życiu pochodzi od Boga, który wprost zionie nienawiścią. Po przyjęciu tej postawy życie Iwana traci sens. Nie tylko nie potrafi on już pomóc nikomu, ale sam pragnie jedynie śmierci i na nią czeka”<sup>7</sup>. Zwróćmy jednak uwagę, że zarówno w tym trafnym spostrzeżeniu, podobnie jak i w całej propozycji Olszczyka, nieobecna jest jeszcze jedna propozycja interpretacyjna owego duetu. Adam w ramach resocjalizacji deklaruje upieczenie szarlotki i użycie do niej wyłącznie jabłek z przykościelnej jabłonki. Od tego czasu wszystkie znaki dawane na ziemi wskazują mu jednoznacznie daremność owego zadania. Jabłka są systematycznie niszczone, podjadane czy

---

<sup>6</sup> Ł. Maciejewski, *Jabłka Adama*, „Kino” 2006, nr 5, s. 61.

<sup>7</sup> J. Olszczyk, *Wartości przedstawione w filmie pt. Jabłka Adama*, [http://www.gazeta.edu.pl/Wartosci\\_przedstawione\\_w\\_filmie\\_pt\\_\\_Jablka\\_Adama-95\\_368-0.html](http://www.gazeta.edu.pl/Wartosci_przedstawione_w_filmie_pt__Jablka_Adama-95_368-0.html) [dostęp: 23.09.2013].

to przez gawrony, czy robaki, czy też ludzi. Zadanie jest skazane na porażkę<sup>8</sup>. Wobec tak rewidentnych dowodów nieprzychylności Boga i wskutek pragnienia literalnego odczytywania *Biblii*, można w Adamie dopatrywać się Joba. Zważywszy jednak na życiowe porażki doznane przez Ivana, na ogrom jego cierpienia i stałe ich wypieranie, można zastanawiać się, czy to jednak nie on powinien być brany pod uwagę jako odtwórca roli „męża z ziemi Uz”, który był „sprawiedliwy, prawy, bogobojny i unikający zła” (Hi 1, 1)<sup>9</sup>.

Pastor Ivan jest spokojny, nawet z tendencją do nieporadności, może też uchodzić za nadmiernie gadatliwego. Takim widzi go wkrótce po wyjściu z autobusu Adam. Kamera obserwuje pastora Ivana głównie oczami Adama. Nowy członek „terapeutycznej społeczności” narzuca widzowi swoje postrzeganie parafii jako miejsca, odbiega od potocznie rozumianej normalności, chociażby ze względu na oryginalność mieszkańców i specyfikę problemów, które stały się przyczyną ich pobytu w tym miejscu. Gunnar jest Duńczykiem, ale Adamowi wydaje się nieco powolny intelektualnie, a potem okazuje się, że wbrew deklaracji pastora jest nie tyle wyleczonym, co wciąż aktywnym, ale lepiej ukrywającym się alkoholikiem. Kwestia Khalida wydaje się dla Adama zdecydowanie mniej istotna. Cóż bowiem może obchodzić zdrowego, sprawnego mężczyznę, który w kwestiach rasowych jest niezachwianym skinheadem, imigrant z Bliskiego Wschodu? Według Adama jest on zapewne niewiele wartym przybyszem, który całkowicie niepotrzebnie znalazł się w Danii.

Sam pastor zaś zachowuje się niegrzecznie wobec kobiety przychodzącej do niego po radę. Adam podaje obojgu kawę i ciasteczka, skrupulatnie wyliczone na osobę, pastor Ivan natomiast po zjedzeniu swoich sięga po słodczyce przydzielone goszczącej przez niego kobiecie. Drobnym przejawem braku manier, roz-targnienia, nabiera z czasem jednak wielkiej wagi. Wpierw widzimy zwykły brak wychowania, w warunkach duńskich już bardziej rażący. Widz powinien jednak mieć na uwadze jeszcze bardziej specyficzne kulturowe uwarunkowania owego gestu – chodzi o wpajane przez dziesięciolecia ograniczanie lub minimalizowanie własnych zachcianek. W luterańskiej kulturze krajów skandynawskich wypracowano nawet specyficzny wzorzec codziennej ascezy. Postępowanie takie ma dwa

---

<sup>8</sup> Magdalena Kempna-Pieniążek, przyglądając się filmowemu wątkowi jabłek, zauważa nawet pewne wyczerpanie tego symbolu: „przestał wystarczać i trzeba przerobić go, w tym przypadku, na szarlotkę”: M. Kempna-Pieniążek, *Formuły duchowości w kinie najnowszym*, Katowice 2013, s. 171.

<sup>9</sup> Podobieństwo Adama i Hioba akcentuje Sławomir Bobowski, odnotowując przy tym gorzki i niemal ironiczny, w sensie kierkegaardowskim, wymiar owej analogii; por. S. Bobowski, *Jabłko Adama* [w:] *Światowa encyklopedia filmy religijnego*, red. M. Lis i A. Grabcicz, Kraków 2007, s. 197-198.

niezbymalne filary: wyraźnie zaznaczona prostota życia codziennego oraz minimalizowanie własnych, szczególnie wyszukanych pragnień. Mieszkający w Skanii przełomu wieków autor dobrze oddaje ducha tego etosu: „Dzieci uczyły się dezaprobaty wobec łakomstwa, zbytków i niepohamowanego używania oraz nastawienia na surową dyscyplinę w codziennym życiu poprzez przykład rodziców i atmosferę w środowisku domowym, gdzie ton nadawały hasła samodyscypliny i odpowiedzialności. Wszystkie te wyrazy ascetycznego życia związane były z etyką nastawioną na pracę – wzywającą do skrzętności i pracowitości [...] Mozolna harówka jawiła się dzieciom jako oczywista cnota”<sup>10</sup>.

Porównywalnie drobne gesty składają się na całość przedstawień postaci bohaterów. Brak opanowania pastora, naruszenie mocno zadomowionego w świadomości skandynawskiej kodeksu, budzą zdziwienie u Adama-obszawatora. Równolegle z zaskoczeniem bohatera rozbudowywany jest obraz minispoleczności złożonej z dysfunkcjonalnych jednostek.

#### **4. *Zniknięcie* (2008, reż. E. Poppe)**

Film jest zamknięciem trylogii *Oslo* – wcześniej powstały *Shippa* (1998) oraz najbardziej znane *Hawaje, Oslo* (2004). Elementem, który łączy trylogię jest miasto, ale nie przedstawienie miasta, lecz wydobycie zdarzeń rozgrywających się pomiędzy ludźmi, wydaje się dla reżysera bardziej istotne. Ostatnia część trylogii konstrukcją obrazu i sposobem opowiadania znacznie odbiega od wcześniejszej. Drugą część trylogii „otwiera chaotyczna, niezrozumiała, wyrwana z kontekstu scena, niosąca znamiona sceny końcowej. Splatają się w niej losy pozornie obcych sobie ludzi, którzy na co dzień nie zdają sobie sprawy z łączących ich zależności”<sup>11</sup>. Chaotyczność i lepkość towarzyszą całemu obrazowi. Na tym tle wyraźniej jeszcze rysuje się sposób przedstawiania wydarzeń w ostatniej części trylogii *Oslo*. Film otwiera spokojnie, niemal beznamiętnie opowiedziana scena zaginięcia, a w konsekwencji zatonięcia, kilkuletniego chłopca, Izaaka, w rzeczce, w miejskim parku. Wkrótce zostanie przepleciona ona z nabożeństwem odbywającym się w więzieniu. Główny bohater, Jan Thomas – przez wzgląd na opowieść przedstawianą w filmie zasadniej nawet bę-

---

<sup>10</sup> U. Parmö, *Attupptäckavärliden*, C1-uppsats Etnologiska inst. i Lund, 1979, s. 31, praca w maszynopisie, cyt. za: J. Frykman, O. Löfrogen, *Narodziny człowieka kulturalnego. Kształtowanie się klasy średniej w Szwecji XIX i XX wieku*, tłum. G. Sokół, Kęty 2007, s. 118.

<sup>11</sup> D. Skierkowska, *Hawaje, Oslo, recenzja filmu*, [http://stacjakultura.pl/4,21,25877,Hawaje\\_Oslo\\_recenzja\\_filmu,artykul.html](http://stacjakultura.pl/4,21,25877,Hawaje_Oslo_recenzja_filmu,artykul.html) [dostęp: 15.09.2013].

dzie myśleć o nim Thomas/Jan (Pål Sverre Valheim Hagen) – opuszcza więzienie<sup>12</sup>. Odbywał karę pozbawienia wolności za zabójstwo owego chłopca. Odpowiada na ogłoszenie znalezione przez więziennego kapelana i podejmuje pracę jako organista w jednym z kościołów w Oslo. Powoli przywyka do tej pracy, oswaja się ze światem poza więzieniem, zaprzyjaźnia z proboszczem i próbuje zapomnieć o przeszłości. Ta jednak chwilami dochodzi do głosu, aż zacznie upominać się o siebie z całą wyrazistością pamięci.

Poppe dzieli obraz na dwie zbliżone do siebie wielkością części. W pierwszej opowiedziana jest historia nowego życia rozpoczętego przez Thomasa. Stale jednak napotyka w nim przeszkody, choćby w osobie syna pani pastor, Jensa (Fredrik Grøndahl), który wydaje się być podobny do zmarłego przed laty Izaaka. W drugiej części stajemy się natomiast świadkami wprowadzenia Jensa przez matkę zmarłego chłopca, Agnes (Trine Dyrholm). W obu częściach przeplatają się najważniejsze dla opowieści postacie: Jan Thomas, Agnes i chłopiec (zależnie od sytuacji – Izaak lub Jens). W obu przewija się wątek naturalistycznego bohatera – potoku, żywej wody, wciąż mogącej być groźną, choć niepozorną i płynącą gdzieś w centrum Oslo. Widz dostrzega również odmienność obu części, ze względu na sposób prowadzenia kamery. W pierwszej Poppe często decyduje się na wykorzystanie bliskiego planu, szczególnie zaś półzblżeń. Wprowadza bardziej kameralny nastrój i zbliża się do filmu dokumentalnego. Szczególnie często wykorzystuje ten zabieg podczas scen rozmów pani pastor z Thomasem. Ich spotkania stają się dzięki temu prawdziwsze, oko kamery przybliża obie postacie, a stylizacja na dokument czyni postawę i słowa Thomasa wiarygodniejszymi. Druga część zbudowana jest przede wszystkim z planów ogólnych. Kamera oddala się od bohaterów. Na ekranie przestają dominować ich twarze, dzięki czemu widz zaczyna spoglądać z pewnego dystansu. Film przestaje być intymnie ukazywaną opowieścią. Zmianie planu towarzyszy również zmiana emocji. Ustępuje kameralne skupienie na poszczególnych słowach i konkretnym odczuciu myśli. Ustępuje eksplozji nerwów, gwałtownym reakcjom i rosnącemu napięciu. W szczególny sposób towarzyszy ono Jensowi, którego wprowadziła Agnes. Według niej samej, w pewien sposób ochroniła go. Chciała również wywrzeć wpływ na Thomasa i szantażując go synem, jak mniemała, zmusić do przyznania się i wyjawienia całej prawdy o śmierci Izaaka.

---

<sup>12</sup> Główny bohater pozostaje tą samą postacią. Przed pobytem w więzieniu i po nim przedstawia się jednak różnymi imionami. Ze względu na ową zmienność i dla podkreślenia niezmięnionej tożsamości samej postaci używam frazy „Jan/Thomas”.



Pastor Anna (Ellen Dorrit Petersen) sprawuje funkcję proboszcza w jednej z parafii w centrum Oslo. Jest samotną matką kilkuletniego chłopca. Niewiele o niej wiadomo i niewiele też z biegiem akcji dowiaduje się o niej widz. Anna z oddaniem pracuje w parafii i spędza w niej wiele godzin<sup>13</sup>. Tematyka teologiczną zdaje się natomiast zajmować po godzinach. Wrażenie to spowodowane jest przede wszystkim spotkaniami z Thomasem, szczególnie zaś rozmową, którą przeprowadzają poza kościołem. W samej świątyni Thomas spotyka się najczęściej z mężczyzną pełniącym wiele funkcji – jest on zarazem kościelnym, skarbnikiem lub administratorem parafii oraz zajmuje się uczeniem dzieci (w tej roli Terje Strøm Dahl). Obecność pani pastor w kościele jest mniej podkreślana, co przekłada się na liczbę scen z jej udziałem. Widz częściej widzi ją poza kościołem lub na jego obrzeżach. W tym miejscu zwraca uwagę scena z narkomanem napotkanym tuż pod kościelnymi drzwiami. Pierwszą, bezwiedną prawie reakcją pani pastor na widok młodego mężczyzny leżącego tuż przed wejściem do kościoła jest pytanie: „Gdzie mogę się wbić?”. Sytuacja, podobnie jak pytanie, może wydawać się niestosowna. Obowiązkiem duchownej jest bowiem, jak można sądzić, niesienie pomocy cierpiącym i potrzebującym. Zarówno w zadanym pytaniu, jak i przeprowadzonym działaniu, wydawać się może, że zaszło nieporozumienie. Działanie stało się całkowicie przeciwne wobec prawdopodobnych oczekiwań widza. Film nie jest wymierzony przeciw luterzańskiemu duchowieństwu, co zauważa norweski krytyk Perr Haddal, twierdząc, że przy wykorzystaniu chrześcijańskiej symboliki obraz pozbawiony jest lęku przed karykaturalnym dotknięciem środowiska pastorskiego<sup>14</sup>. Panuje zapewne powszechna zgoda co do tego, że narkomania powinna być leczona. Różnice widoczne są w doborze środków i form terapii. Pani pastor wie, że w pewnych przypadkach dla uzależnionego ważniejszy, ze względów zdrowotnych, jest akt miłosierdzia w postaci pomocy w przyjęciu dawki środka odurzającego niż miłosierne udzielanie rad i wskazówek lub przestróg przed niewłaściwym modelem życia. Brak dawki zabija. Całkowite odjęcie narkotyku jest możliwe, chociaż bardziej prawdopodobne jest zastąpienie racji narkotyku

---

<sup>13</sup> Jeden ze współpracowników stwierdza w rozmowie z nią, że „w każdej innej pracy w przypadku choroby dziecka możesz po prostu wziąć wolne”.

<sup>14</sup> P. Haddal, *Skremmendegodde Uсынlige*, „Osloby” 22.08.2008, za: [http://www.osloby.no/article51179\\_2.ece#UmEebxCJ7C4](http://www.osloby.no/article51179_2.ece#UmEebxCJ7C4) [dostęp: 11.10.2013]. W opublikowanym po polsku eseju krytyk Pera Haddala pisze, że film „wnikliwie przygląda się środowisku kościelnemu, unikając przy tym karykaturalnego przedstawienia księży i ich otoczenia”, P. Haddal, *Młodzi i nieustraszeni*, przekł. P. Urbanik i M. Kłos [w:] *Kino Norwegii*, red. J. E. Holst i P. Urbanik, Warszawa-Kraków 2011, s. 211.

środkiem alternatywnym. Może odbywać się to w zgodzie z powstałą w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku substytucyjną terapią opioidową. Głównym jej zadaniem jest przestawienie osoby uzależnionej na środek, który nie powoduje fizycznego zniszczenia. Jest więc w pewnym sensie terapią farmakologiczną<sup>15</sup>. W perspektywie poznawczej polskiego widza działanie pani pastor może uchodzić za jeszcze bardziej podejrzane. Byłby to możliwy skutek stereotypizacji narkomanii oraz opierania wiedzy o narkotykach w znacznej mierze na opiniach środowiska „Monaru”, które zakłada wyleczenie z narkomanii tylko i wyłącznie poprzez całkowite odstawienie jakichkolwiek substancji<sup>16</sup>. Program „Monaru” przypomina więc całkowitą ascezę. Szczególnie interesująco wygląda jego konfrontacja z programem leczenia uzależnień, głównie alkoholizmu, opracowanym przez prof. dra Joachima K orkela. Idea załozenia „picia kontrolowanego” opiera się na świadomym i planowanym przyjmowaniu danej używki, co z jednej strony prowadzi do szybszego sięgania po nią po leczeniu, ale też wydłuża okres kontrolowanego używania bez popadnięcia ponownie w nałóg<sup>17</sup>.

Thomas po znalezieniu pracy organisty zaczyna, co naturalne, prowadzić rozmowy z osobami w nowej pracy i dotyczą one, przynajmniej w części, kwestii związanych z wiarą. Rozmówcami Thomasa są pani pastor oraz „kościelny”. Poppe rozgrywa owe spotkania w odmiennych scenografiach. Dla rozmów z „kościelnym” tłem jest przestrzeń służbowa, czyli pomieszczenia kościoła. Z panią proboszcz odbywają się one natomiast w całkowicie prywatnej przestrzeni mieszkań bohaterów. Umiejscowienie takie może pogłębiać odniesienie do relacyjnego charakteru ich spotkań. Interesujące jest tło rozmów z „kościelnym”, szczególnie ze względu na to, że jedna z nich toczy się na progu jego biura. Widz może zauważyć, że mieści się ono w samym kościele.

---

<sup>15</sup> Por. <http://www.narkotyki.pl/wokol-narkotykow/metodanowa-terapia-substytucyj/> [dostęp: 14.10.2013].

<sup>16</sup> „Stowarzyszenie MONAR, największa w Polsce organizacja pozarządowa zajmująca się osobami uzależnionymi, statutowo odrzuca możliwość prowadzenia leczenia substytucyjnego. Wnikliwi zauważają w tym pewien paradoks: statut MONARU, dopuszczając realizację programów redukcji szkód, z wyłączeniem leczenia substytucyjnego, umożliwia tym samym prowadzenie niskoprogowych projektów, jak chociażby wymiany strzykawk, pokojów iniekcyjnych czy testowania narkotyków. Projektów, które wprost z leczeniem wiele wspólnego nie mają” – G. Wodowski, *Mapa programów metadonowych w Polsce*, <http://www.narkomania.org.pl/czytelnia/leczenie-metadonowe-polsce> [dostęp: 14.10.2013].

<sup>17</sup> Por. H. Klingemann, *Picie kontrolowane. Badania naukowe, doświadczenia płynące z praktyki oraz debata publiczna w Szwajcarii oraz Niemczech* [w:] *Alkoholizm i narkomania*. T. 19, r. 2006, ss. 259-283.

Brak więc osobnej przestrzeni na działalność administracyjną, a wyeksponowane zostaje wnętrze kościoła. Rozplanowanie pomieszczeń służbowych, położenie chóru i organów względem głównej sali kościelnej zwiększają wrażenie otwartości lub przystępności kościoła dla osób postronnych oraz pokazują, że służy on ludziom.

Na progu „biura kościelnego” toczy się rozmowa o Sakramencie Ołtarza. Na zadane sobie pytanie Thomas odpowiada, że nie wierzy. Dlatego też nie myślał o tym, by przystępować do komunii. W odpowiedzi słyszy: „Nie musisz wierzyć. Komunia to Ciało i Krew, chleb i wino, zawsze skutkuje”. Zarówno siła i prostota owego stwierdzenia, podobnie jak i jego przesłanie, przywodzą na myśl *Duży katechizm*, gdzie Luter stwierdza, że „sakrament ten bywa nazywany pokarmem duszy, który żywi i umacnia nowego człowieka”<sup>18</sup>. Krótka rozmowa o charakterze ściśle duszpasterskim pokazuje głównemu bohaterowi filmu duchowe uzasadnienie rozwiązania jego sytuacji. Pracę w tym kościele zaczął jako Thomas, który zrezygnował z imienia Jan w obawie przed rozpoznaniem i skojarzeniem go ze sprawą sprzed lat.

## 5. Zamknięcie

### 5.1. Wizerunek pastora

Kim jest lub kim powinien być pastor? Tak postawione pytanie zasługuje na prostą odpowiedź. Zgodnie ze sformułowanymi w *Księgach wyznaniowych* zasadami, pastor jest osobą, która sprawuje urząd Kościoła w głoszeniu Słowa i sprawowaniu sakramentów: „reprezentują oni osobę Chrystusa na podstawie powołania Kościoła, a nie reprezentują własnej osoby, jak o tym świadczy Chrystus w Ewangelii Łukasza (10, 16): >>Kto was słyszy, mnie słyszy<<. Gdy głoszą Słowo, gdy podają sakramenty, podają je w zastępstwie i w miejsce Chrystusa. Tego naucza nas Słowo Chrystusa, abyśmy się nie gorszyli niegodnością Jego sług”<sup>19</sup>.

W omawianych filmach widz może zobaczyć pastora podczas wykonywania obu czynności urzędowych. Duńscy duchowni wyłącznie głoszą kazania. Pełnią tylko posługę Słowa, a przynajmniej tak przedstawiają ich twórcy *Włoskiego dla początkujących* i *Jabłek Adama*. Oprócz kazania wigilijnego przedstawionego we *Włoskim...* nie mogą w dodatku liczyć na zbyt wielu słuchaczy. Wyeksponowanie pustki i pełni dobrze oddaje rytm życia kościelnego w Danii:

---

<sup>18</sup> M. Luter, *Duży katechizm*, przekł., A. Wantuła[w:] *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała 2003, s. 123.

<sup>19</sup> F. Melanchton, *Obrona wyznania augsburskiego*, przekł. W. Niemczyk [w:] *Księgi Wyznaniowe ...*, dz. cyt., s. 230.

puszki kościołów podczas zwykłych niedziel roku liturgicznego i zapelnienia w czasie wigilijnego nabożeństwa oraz zwyczajowych uroczystości, jak konfirmacja. Nawet pogrzyb, jak można zauważyć na obu filmach, nie przyciąga zbyt wielu uczestników. Przy tak niewielkiej liczebności zborowników nawet najlepsze kazania mają ograniczony zasięg oddziaływania. Sami obecni w kościele w minimalnym też stopniu interesują się treścią homilii. W *Jabłkach Adama* slychać kazanie o złu, jego wszechobecności i w pewnym momencie obecny w kościele starszy mężczyzna wstaje, a na pytanie pastora zadane z ambony oświadcza, że musi udać się do toalety. Zachowanie być może ekstremalne, nawet przy uwzględnieniu potrzeb fizjologicznych, niemniej symptomatyczne. Współcześni ludzie w Danii w niewielkim stopniu zainteresowani są wysłuchiwaniem Słowa. Wydaje się, że straciło ono dla nich wiele ze swojej pierwotnej mocy. Może też są najzwyczajniej zmęczeni lub znużeni, słysząc po raz kolejny wariację na ten sam temat, poruszany już przy wielu innych okazjach. Pastor Ivan mówił o złu, o jego powszechnej obecności w naszym życiu. Starszy mężczyzna poczuł się zmęczony i postanowił wyjść. Być może dla niego było to już rzeczywiście zbyt wiele. Może jednak jako były SS-man poczuł się zniechęcony samym tematem. Ostatecznie pastor nie kończy kazania i przechodzi do pieśni 634: *Wiesz, że to zbyt mało moje serce z Duńskiego śpiewnika ewangelicznego.*

To nadzwyczaj ironiczna i hermetyczna zarazem scena. W kościele znajdują się dwie osoby, które reprezentują dwie epoki duńskiej fascynacji nazizmem, a pastor przechodzi w porządku nabożeństwa do odśpiewania pieśni. Można w przebiegu tej sceny dopatrzeć się nawiązania do *Allsangu*, czyli zbiorowego wykonywania pieśni patriotycznych, ludowych i kościelnych podczas okupacji nazistowskiej. Działanie to traktowano jako formę oporu przeciw okupantowi. Zapoczątkował je pastor z Aalborga, Aksel Bang, który 4 lipca 1940 r. zorganizował pierwsze takie zgromadzenie śpiewacze. Niemcy byli na tyle zaskoczeni całym wydarzeniem, że zaniechali interwencji, co z kolei skłoniło organizatora do poszerzenia akcji. Krótkie duńskie lato stało pod znakiem śpiewaczych zebrań. W rocznicę wybuchu wojny, czyli 1 września, w Parku Frederiksberg w Kopenhadze na wspólne śpiewanie zebrało się 40 tysięcy osób. Władysław Czapliński uważał, że: „Udział w tych śpiewach odpowiadał potrzebie znalezienia się we wspólnocie szerszej niż rodzina czy nawet dom. Przy śpiewie odczuwano łączność z ludźmi, których nawet nie znano, z rodakami. W wyniku tego, jak stwierdzają historycy duńscy, śpiew stał się elementem narodowego rozbudzenia”<sup>20</sup>. Ironiczny wydźwięk sceny w kościele wzmacnia pieśń 634, której słowa napisał Kaj Munk. Ten jutlandzki pastor,

<sup>20</sup> W. Czapliński, *Ruch oporu w Danii 1940-1945*, Wrocław 1973, s. 53.

dramaturg i poeta swoje zaangażowanie w ruch oporu przyplacił życiem. Ciało Munka, poważnie zmasakrowane, znaleziono 5 stycznia 1944 r. w lesie nieopodal Silkeborga. Dzień wcześniej funkcjonariusze SD wywieźli go z plebanii. Thomsen konstruuje więc tutaj dopowiedzenia do obecności nazistów i neonazistów w Danii. Sama pieśń zostaje natomiast powtórzona podczas pogrzebu owego starszego mężczyzny, bylego SS-mana. Dodatkowo uwagę zwraca tekst zarówno poświęcony Bogu, jak i szatanowi. Niewykluczone, że w wyborze pieśni zawarta jest aluzja do przewodniego wątku *Jabłek Adama*, czyli męczeństwa Joba<sup>21</sup>. Wyraźne i czytelne odwołanie do Kaja Munka to zarazem ciekawy przykład obecności drugiego pastora. We wszystkich omawianych filmach pastor odgrywa ważną lub jedną z głównych ról. W każdym z nich też pojawia się pastor towarzyszący. We *Włoskim dla początkujących* obecna jest dialogiczna para Andreas-Wredmann, w *Zniknięciu* – pani proboszcz-„kościelny”. Mężczyzna ten wprawdzie nie jest pokazany bezpośrednio jako pastor, niemniej charakter części jego wystąpień, jak choćby rozmowy o charakterze duszpasterskim z Thomasem czy prowadzenie lekcji dla dzieci, zdają się wskazywać na posiadanie wykształcenia teologicznego, być może katechetycznego. W *Jabłkach Adama* parą taką mogą być Ivan wraz z przywołanym do pamięci, choć nienazwanym bezpośrednio, Kajem Munkiem.

W czasie posługi Słowem przedstawiono jeszcze tylko Andreasa. Podczas kolejnych scen związanych z kazaniem zauważalne jest stopniowe redukowanie samego działania. Po raz pierwszy wygłasza kazanie w obliczu kilku osób i przeradza się ono w spór z poprzednim pastorem. Mowa jest wówczas o Królestwie Bożym, którego opis niedany był widzowi do wglądu. Kolejna odsłona ma miejsce w pokoju hotelowym, gdzie widać Andreasa podczas przygotowywania kazania. Pracuje on nad problemem obecności Boga i ujmuje go w sposób bliski teologii dialogu. „Bóg jest w spotkaniu”. Scena ta jest kameralną próbą dalszej polemiki z Wredmannem, odpowiedzią na przerwane kazanie o Królestwie Bożym i podniesienie kwestii przez odchodzącego pastora nieistnienia Boga. Mimo tych gorzkich słów, Andreas nie poddaje się i stara się wykazać istnienie Stwórcy. Jeśli nawet obiektywnie tego nie udowodni, to wskaże chociaż na samą możliwość odczuwania Jego istnienia.

Posługa sakramentami jest w omawianych dziełach obecna tylko raz – to scena dystrybucji Sakramentu Ołtarza przedstawiona w filmie norweskim.

---

<sup>21</sup> „Wiesz, że to za mało moje serce,/wiesz, że Bóg jest wielki,/ale wielki zarazem jest jego wróg,/tak często, jak tego doświadczasz//Chodź! Wkrótce pojawi się ogromna/ wiara, mimo upadków i złamań,/że wielki jest prawdopodobnie wróg Boga,/ale większy jest Bóg” – cyt. za: *Den Danske Salmebog*, <http://www.dendanskesalmebogonline.dk/salme/634> [dostęp: 18.09.2013].

Wpierw oglądana jest z poziomu chóru organowego. Postacie osób w niej uczestniczących są oddalone i przez to mało wyraźne. Niezbyt dobrze widać również panią pastor. W następnym ujęciu grupa wokół ołtarza oddala się jeszcze bardziej. Efekt zostaje wzmocniony przez pokazanie jej odbicia w lusterku organowym. Widoczne są już tylko rozmazane kontury postaci. Pozostaje do rozważenia obecna scena eucharystycznej rozmowy z „kościelnym”. Thomas podchodził do znaczenia sakramentu z wyraźnym dystansem. Teraz przekłada się ów dystans na obrazowanie sceny. W ogólnym planie postacie skupione wokół ołtarza nie zajmują uwagi widza bardziej niż to konieczne. Przeniesienie obrazowania akcji do organowego lusterka dodatkowo odbiera jej znamion rzeczywistości. Platońskie cienie, podobnie jak lustrzane odbicia, nie opowiadają o świecie niczego prawdziwego. Pozycja Thomasa jako obserwatora sprzyja wypracowywaniu fałszywego sposobu widzenia świata i samego siebie. I nagle „zwrócił się do czegoś, co bardziej istnieje niż tamto, więc teraz widzi słusznie”<sup>22</sup>. Kolejny kadr przedstawia bowiem Thomasa, który dołączył do postaci klęczących wokół ołtarza. Nie wiadomo, czy wierzy ale przyjmuje chleb i wino, Ciało i Krew. Padają słowa zamknięcia liturgii komunijnej: „Ukrzyżowany i zmartwychwstały Jezus Chrystus dał nam teraz swoje święte Ciało i Krew, by odkupić nasze grzechy. Daje nam odwagę, by żyć i wierzyć”.

Scena komunii w całej strukturze filmu ma charakter zwrotny. Po niej następuje jeszcze rozmowa organisty z panią proboszcz. Podczas niej wspomniane zostaje wydarzenie sprzed lat – śmierć chłopca w rzece. Pani proboszcz sama tę sprawę pamięta, organista nie odkrywa swojego bezpośredniego z nią powiązania. Po tej scenie zaczyna się druga część filmowej opowieści.

Dlaczego jednak scena z komunią ma odgrywać tak ważną rolę w całej historii? Można to wyjaśnić przez odwołanie się do rozterek obecnych w myśleniu Reformatorów, a związanych z samą rolą Sakramentu Ołtarza. Najważniejszą kwestią w obrębie owej problematyki pozostaje relacja między wiarą a sakramentem. W luterańskim rozumieniu sakrament jest czynnością (w domyśle religijną), której wykonywanie wsparte i potwierdzone jest Bożym Słowem<sup>23</sup>. Dokonywana jest ona w czasie doczesnym życia każdego wiernego bądź jednorazowo (chrzest), bądź wielokrotnie (komunia święta), ale ma równocześnie wpływ na życie wieczne. Temporalne określenie sakramentu nie pojawia się *expressis verbis* w pismach Reformatorów, niemniej jest ono ważne dla

<sup>22</sup> Platon, *Państwo* 515d, przekł. W. Witwicki, Kęty 2003.

<sup>23</sup> „[...] tu jednak mamy do czynienia ze Słowem Bożym i nakazem, które Chrzest ustanawiają, zaprowadzają i potwierdzają. To zaś, co Bóg ustanawia i nakazuje, nie może być daremne, lecz musi być drogocenne”: M. Luter, *Duży katechizm*, przekł. A. Wantuła [w:] *Księgi Wyznaniowe ...*, dz. cyt., s. 115.

przedstawienia znaczenia wiary. Sakrament zawiera w sobie obietnicę życia wiecznego, dlatego też może być określany w kontekście czasowym. Równocześnie jednak zawarta w nim obietnica sprzężona jest z wiarą osoby przyjmującej sakrament. Tylko przez wiarę możliwe jest bowiem prawdziwe działanie sakramentu, a przez to i działanie Łaski. „Nie musisz wierzyć” – wypowiedziane przez „kościelnego” zdają się być słowami fałszywymi wobec luterkańskiej nauki o sakramentach. Byłby to raczej poprawny wniosek, oparty na fałszywej przesłance. Założono w nim bowiem, że wiara musi istnieć przed przystąpieniem do sakramentu. Prawdą jest, że sakrament potrzebuje wiary. Nie wyklucza jednak wzbudzenia wiary przez przyjęcie sakramentu. Duński historyk dogmatyki zauważa: „Działanie sakramentalne jest świadectwem łaski, która polega na tym, że Bóg sam wychodzi naprzeciw człowiekowi. Gdyby znak działał sam przez się, znaczyłoby to według nauki luterkańskiej, że człowiek mógłby przyjąć łaskę, nie spotykając samego Boga. Lecz łaska, w której pośredniczy sakrament – znak, jest właśnie samym Chrystusem, zmarłym i zmartwychwstałym za nas”<sup>24</sup>. Do tak rozumianej rzeczywistości sakramentalnej odnoszą się przywołane w filmie słowa zamknięcia liturgii komunijnej – „daje nam odwagę by żyć i wierzyć”. Druga część „zniknięcia” stanowi nie tylko zmianę głównego bohatera, ale i próbę przedstawienia tego, czy Thomas może mieć tę odwagę. Ostateczne przyznanie się do mimowolnego zabójstwa można odebrać jako dowód wiary. Jan/Thomas staje się nowym człowiekiem. Nie tylko dlatego, że zaczyna wierzyć, ale przede wszystkim ze względu na to, że potrafi przebaczać. Umiejętność ta stanowi zaś dowód na wyjście ku drugiemu człowiekowi i otwarcie się na poszukiwanie Boga. Ostatecznie zaś potwierdza pastorski charakter postaci kreowanej przez Pål Sverre Valheim Hagen.

## 5.2. Powszechne kapłaństwo

W luterkańskiej koncepcji Kościoła istotną rolę odgrywają wierni. W związku z nimi przywoływane są często odpowiednie fragmenty biblijne: „oni wszyscy będą uczniami Boga” (J 6, 45), „wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem” (1P 2, 9) i „uczyniłeś ich Bogu naszemu królestwem i kapłanami” (Ap 5, 10). Przedstawione fragmenty *Biblii* stanowią podstawę, na której zbudowana jest koncepcja „powszechnego kapłaństwa”. Kościół jest Bożym ludem, w obrębie którego kapłaństwo polega przede wszystkim na świadczeniu światu o Chrystusie. Jest więc bezpośrednią konsekwencją przyjęcia chrztu. Różne jest jednak od urzędu kościelnego (urzędu pastorskiego), z którym nierozzerwalnie związane jest sprawowanie sakramentów,

---

<sup>24</sup> L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterkańskiej*, tłum.. K. Lazar i J. T. Maciuszko, Bielsko-Biała 2002, s. 142.

a szczególnie Sakramentu Ołtarza. W nauczaniu samego Lutra szczególnie ten ostatni punkt stanowił o cesze urzędu pastorskiego, tylko i wyłącznie dla niego zastrzeżonej<sup>25</sup>.

Idea „powszechnego kapłaństwa” przyczynia się do przekształcenia samej roli pastora w obrębie społeczności wiernych<sup>26</sup>. Jego działanie opiera się na mocy urzędu, ale pozbawione jest transcendentnego nadania obecnego w nauczaniu katolickim. Pastor jest wybrany, by służyć. Najważniejszym rodzajem służby jest głoszenie Słowa Bożego i pod tym względem pastor w społeczności ochrzczonych nie jest wyjątkiem. Poza posługą sakramentami zadanie pastorskie opiera się na: głoszeniu Słowa oraz możliwości wybaczenia grzechów, stanowiące o istocie „powszechnego kapłaństwa”. Obecnie w szczególny sposób powraca więc kwestia z przygotowywanego przez Andreasa kazania: „Bóg jest w rozmowie. Bóg jest w spotkaniu”. Poza rozmową możliwość nauczania o Bogu nawet nie istnieje. Aspekt dialogiczny należy do szczególnie mocno eksponowanych w nowszym myśleniu o duszpasterstwie. Przywołany na początku artykułu obraz pastora odznaczał się „[...] dogmatyzmem i moralizmem. Duchowny wydawał szybko swój sąd o przedstawionej mu sprawie, nie zagłębiając się w motywy i przyczyny postępowania swego parafianina. Uważał, że sprawę załatwi wyrażenie skruchy za winę, przyznanie się do grzechu i występku, a następnie pilne uczęszczanie na nabożeństwa”<sup>27</sup>. Pastor taki pozostaje zewnętrzny wobec społeczności wiernych, do pewnego stopnia wyalienowany i władczy zarazem. Współczesny człowiek może czuć się zniechęcony taką postawą.

<sup>25</sup> „Pomysł połączony z masowymi żądaniami ze strony zwolenników Lutra, aby w wyjątkowych sytuacjach – na przykład w przypadku znalezienia się w środowisku innowierców – to „ojciec rodziny” (*Hausvater*), podobnie jak w przypadku nagłej konieczności udzielenia chrztu, mógł wystąpić w charakterze szafarza >>sprawowanej z konieczności Eucharystii<< (*Noteucharistie*), spotykał się zawsze ze zdecydowanym sprzeciwem ze strony Lutra. Zamiast tego domagał się raczej gotowości do rezygnacji z Eucharystii”: O. H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*, tłum. A. Marniok, K. Kowalik, Poznań 2008, s. 327.

<sup>26</sup> Jakościową zmianę związaną z koncepcją „powszechnego kapłaństwa” zauważył nawet, ostatecznie osądzając je negatywnie, Karol Marks: „Zaiste, Luter pokonał niewolę z dewocji, gdyż zamiast niej wprowadził niewolę z przekonania. Złamał wiarę w autorytet, gdyż odbudował autorytet wiary. Przemienił klechów w ludzi świeckich, gdyż ludzi świeckich przemienił w klechów. Uwolnił człowieka od zewnętrznej religijności, gdyż uczynił religijność wewnętrznym światem człowieka. Wyzwolił z kajdan ciało, gdyż zakuł w kajdany serce” K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] K. Marks i F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844-1846*, Warszawa 1949. Cyt. za: <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1843/krytyka-hegel-fil-prawa.htm> [dostęp: 23.10.2013]

<sup>27</sup> J. Gyniakow, *Duszpasterstwo ewangelickie*, Warszawa 1980, s. 14.



W filmach skandynawskich z XXI w. potrafimy odnaleźć świadectwa tej zmiany. Każda z trójki przedstawionych postaci sytuuje się w dialogicznym modelu duszpasterstwa. Najlepiej odnajdują się w nim pastor Andreas i pani pastor Anna. Mniej zręcznie przychodzi to pastorowi Ivanowi, ale i on ostatecznie jest w stanie sprostać wyzwaniu, jakie niesie ze sobą rozmowa. Dawny obraz pastora, a jeszcze dokładniej rozmowy duszpasterskiej, okupiony odczuciem nędznej rozpaczli grzesznika, ujawnia ks. Jerzy Gryniakow: „Jeśli ktoś zgłaszał się na rozmowę duszpasterską do swego proboszcza, to był zazwyczaj w taki czy inny sposób od niego zależny i był z góry przygotowany na surowe napomnienie czy potulne przyjęcie kar kościelnych. Proboszcz nie zadawał sobie zbyt wiele trudu, aby wysłuchać swego parafianina, miał przeważnie już swój wyrobiony o nim sąd (często na podstawie fałszywych oskarżeń, plotek i donosów, informując się tylko jednostronnie)”<sup>28</sup>. W innym miejscu ks. Jerzy Gryniakow równie trafnie umiejscawia istotę problemu działalności duszpasterskiej. Opisuje ją w ciemnych barwach i, co charakterystyczne, dla oddania jej charakteru chętnie sięga po język przywodzący na myśl władzę lub panowanie, czyli sprawowanie kontroli przez jedną ze stron: „Podmiotem duszpasterstwa był Kościół ze swoim urzędem duszpasterskim, przedmiotem byli członkowie zboru, metodą było dawanie rad i wskazówek, zakończone doprowadzeniem do indywidualnej spowiedzi. Rolę duszpasterza porównywano z rolą ojca, mędrca, mentora, nauczyciela, w każdym razie kogoś pouczającego”<sup>29</sup>.

Spowiedź indywidualna mogła być więc traktowana jako bezpośredni środek kontroli nad daną osobą. Jeśli była głównym obiektem dążeń duszpasterskich, to również model wychowania, z którym jest związana, musiał być nastawiony przede wszystkim na użycie środków kontrolnych. Zawsze, należy podkreślić, następowało ono z pozycji silniejszego, mądrzejszego. Wpisany w taki schemat wierny nie ma możliwości na nawiązanie przyjacielskiej, uczciwej, spokojnej i pokrzepiającej rozmowy, która dawałaby nadzieję<sup>30</sup>.

Wyzwolenie z konwenansu, a przede wszystkim z presji sprawowania duchowej kontroli i zapewniania temu warunków, przyniosło wiele nietypowych rozwiązań. Scherfig (*Włoski dla początkujących*) pokazuje na przykład, że duszpasterskie spotkanie może być wolne od atmosfery pastorskiego gabinetu, kościelnej sali lub od seansu psychoterapeutycznego. Uzbrojone w taką wolność

---

<sup>28</sup> Tamże s. 14.

<sup>29</sup> Tamże, s. 30.

<sup>30</sup> „Zadaniem współczesnej teologii ewangelickiej jest głoszenie nadziei, nawet wbrew nadziei” – tak pokrzepiająco stwierdza Marcin Hintz, por. M. Hintz, *Zbawienie świata-zbawienie człowieka. Chrześcijańskie przestanie nadziei*, „Rocznik Teologiczny”, 2011, T LIII, z. 1-2, s. 155.

może odbyć się w każdej wyobrażalnej przestrzeni, jak kawiarnia, restauracja czy basen. Kościół jest najmniej dogodną z nich wszystkich. Poppe (*Zniknięcie*) rozkłada akcenty bardziej równomiernie. W jego filmie rozmowy toczą się zarówno w domach, jak i w kościele. Nie stroni też od sceny chętnie wykorzystywanej w norweskiej kinematografii, jaką jest otoczenie przyrody. Widoczne jest bowiem zarówno samo Oslo, które nabrało rangi krajobrazu wyprodukowanego przez człowieka, jak i rzeczka, która stanowi kłamrę opowieści. Nad nią i w niej rozgrywają się obie tragedie. Brzeg rzeki pełni rolę sceny, na której toczy się rozmowa o charakterze duszpasterskim, kiedy to Jan/Thomas przyznaje się do winy. Zgodnie z postulatem „powszechnego kapłaństwa” nie przeprowadza jej pastor, a matka Izaaka. Woda, która przepływa przez park o częściowo leśnym charakterze, powinna być spokojna. W filmie może jednak zaskoczyć i niespodziewanie porwać kogoś, kto w niej chodzi. Rzeka jest tu metaforą niepokoju, obrazem pozornego ładu, ale może też przywołać na myśl wodę chrztu, która obmywa lub sprzyja oczyszczeniu<sup>31</sup>. Zdecydowanie typowe są natomiast okoliczności duszpasterskich rozmów w *Jabłkach Adama*, co może być spowodowane pragnieniem reżysera, aby akcję filmu umiejscowić w zmitologizowanym, duńskim, wiejskim kościele.

„Powszechnie kapłaństwo”, jak rozumiał je ks. dr Marcin Luter<sup>32</sup>, najmocniej widoczne jest w powiązaniu z teologiczną podbudową rozmowy jako funkcji duszpasterskiej, czyli w odpuszczeniu grzechów. Leży ono w kompetencjach urzędu pastorskiego, jak wskazuje XXVIII artykuł *Wyznania augsburskiego*, w przywołaniu słów ustanowienia z Ewangelii Jana: „Którymkolwiek grzechy odpuscicie, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 23)<sup>33</sup>. Ten rodzaj kościelnej władzy jest równocześnie władzą powszechną w społeczności chrześcijańskiej, co wynika ze słów Modlitwy Pańskiej: „I odpuść nam nasze grzechy, jako i my odpuszczamy naszym winowaj-

<sup>31</sup> Angielski tytuł *Zniknięcia* brzmi *Troubled Water*, co może oznaczać zarówno niespokojną, kłopotliwą czy wzburzoną wodę, ale zarazem posiada konotacje z konfliktem, uporczywym problemem lub zaburzeniami.

<sup>32</sup> „[...] wszyscy chrześcijanie są w istocie rzeczy duchownego stanu i nie ma między nimi nijakiej różnicy, jak tylko w piastowaniu urzędu” – M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego o poprawie stanu chrześcijańskiego*, tłum. B. Surowska i K. Sauerland [w:] A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1967, s. 191.

<sup>33</sup> „Nauczyciele nasi utrzymują, że władza kluczy lub władza biskupów jest według Ewangelii władzą albo Boskim mandatem głoszenia Ewangelii, odpuszczania i zatrzymywania grzechów oraz udzielania sakramentów”: F. Melancton, *Wyznanie augsburskie*, przekł. W. Niemczyk [w:] *Księgi Wyznaniowe ...*, dz. cyt., s. 159.

com”. Moc przebaczenia jest więc pierwotną dla społeczności Kościoła i powinna być umiejętnie używana przez wszystkich jej członków<sup>34</sup>. Wątek przebaczenia, szczególnie sobie, jest wyraźnie akcentowany we *Włoskim dla początkujących*, gdzie pojawia się w rozlicznych wariantach. Matka prosi więc o przebaczenie córkę, a ona z kolei szuka przebaczenia sama dla siebie. Pastor Wredmann walczy o moc przebaczenia Bogu i światu, a agent hotelowej restauracji tylko światu. W *Jabłkach Adama* z kolei struktura wybaczenia jest jeszcze bardziej złożona. Osadzenie akcji filmu w alegorycznej rzeczywistości nasuwa niemal banalne skojarzenia z dziejami Joba. Poza tym podstawowym odniesieniem pojawia się w filmie istotny problem wypracowania zasady, według której można wybaczają. Widać więc, że potrzebne są do tego: uświadomienie sobie samemu wagi winy własnej lub przewin innych osób wobec nas, zaakceptowanie owego stanu rzeczy – chodzi więc o umiejętność pogodzenia się z wydarzeniami już dokonany, świadome życie z nimi (a nie bezustanne wypieranie lub zaprzeczanie) i mimo zachowania pamięci o nich, przejście ponad nimi do codziennego biegu spraw.

W obu przywoływanych filmach duńskich wybaczenie wyraźnie wplecione jest w relacje międzyludzkie, indywidualne budowanie charakteru lub relacje wiary. W norweskim *Zniknięciu* natomiast mocno zostaje zaakcentowana ludzka słabość wobec możliwości wybaczenia. Pani proboszcz Anna podczas wieczornej rozmowy z Thomasem, która ma miejsce w jego mieszkaniu, zauważa: „Nie wiem, czy to wybaczenie jest takie ważne. Wiele osób nigdy nie wybaczają, ale Bóg wybaczają wszystko”. Deklaracja taka brzmi niczym pozbywanie się odpowiedzialności za własne myśli i czyny oraz neguje proponowane wyżej warunki wybaczenia. Bohaterka jednak posuwa się dalej i podejmuje próbę przeformułowania samego procesu odpuszczania grzechów. Stwierdza mianowicie, że najważniejsze w tym przypadku jest pojednanie. Rozumiane jako „zdolność brania rzeczy takimi, jakie są”. „Pojednanie” umożliwia więc pogodzenie się z umowną rzeczywistością życia i odkrycie prawdy o znaczeniu danego wydarzenia dla samego podmiotu. W chwili rozgrywania „pojednania” uobecniona zostaje najtrudniejsza z pastorskich posług – odpuszczanie grzechów.

W każdym z przedstawionych filmów widoczne są zmagania z możliwością rozgrzeszenia i bycia rozgrzeszonym. Podążając za myślą ks. Bogusława Milerskiego o obrzędzie Słowa, który zawiera obietnicę łaski, „łaski wsparcia

---

<sup>34</sup> „w razie potrzeby każdy chrzcic może i udzielać rozgrzeszenia, co nie byłoby możliwe, gdybyśmy wszyscy nie byli kapłanami” – M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty ....*, dz. cyt., s. 192.

w składaniu świadectwa o usprawiedliwieniu dokonującym się w Chrystusie<sup>35</sup> można twierdzić, że w każdym z przedstawianych filmów problem ten jest podejmowany. Przy pełnej świadomości obowiązywania formuły *simul iustus et peccator*, odpuszczenie grzechów dotyczy w omawianych dziełach danego zdarzenia, odpowiedniego momentu lub ostatecznie samej świadomości grzechu. Zrozumienie i ostatecznie „pojednanie” odciska piętno na każdej z postaci. Pojednanie i przebaczenie można wręcz uznać za najlepszą próbę wiary. Najdobitniej bowiem dotyczą one drugiego człowieka, a jak zauważa ks. Mieczysław Cieślak „jeżeli chrześcijanin jest kapłanem, jest nim również dla drugiego człowieka, a jego służba jest przekazywaniem daru miłości, którym obdarza Jezus Chrystus”<sup>36</sup>. Kwestia przebaczenia winy pojawia się jako świadomość krzywdy, która niespodziewanie uderza w Ivana, zaznacza się w krytycznych momentach samotności bohaterów *Włoskiego dla początkujących* oraz przygląda się prawdzie przebiegu porwania, jakiego dokonują Jan Thomas i Agnes. W *Zniknięciu* widoczny jest dodatkowy problem, zasygnalizowany sceną oprowadzania dzieci po kościele. Na pytanie o bycie ochrzczonym zadane przez „kościelnego”, kilkoro dzieci nie odpowiada. Negacja zawarta w milczeniu może być tu skutkiem dziecięcego przerzucenia uwagi w danym momencie. Bliższe prawdy będzie założenie, że były to dzieci nieochrzczone. Szczególnie w Norwegii nie powinno być to aż tak zaskakujące. Dokonał się w niej bowiem proces całkowitego rozdziału Kościoła od państwa, co na tle skandynawskich Kościołów państwowych jest rzeczą niespotykaną. Ostateczne rozejście nastąpiło w 2008 r. i było poprzedzone trwającymi niemal trzy lata debatami. Drobne świadectwo owego momentu uwidocznione jest w tak niepozornej scenie. Na gruncie przyjętego i ustalonego myślenia kościelnego, od podobnej sytuacji do wymagowanego potwora sekularyzacji pozostaje zaledwie niewielki krok<sup>37</sup>.

\*

<sup>35</sup> B. Milerski, *Urząd duchowny w teologii Marcina Lutra i księgach wyznaniowych*, „Rocznik Teologiczny”, 2004, T XLVI, z. 1, s. 17.

<sup>36</sup> M. Cieślak, *Urząd kościelny w teologii Marcina Lutra*, „Rocznik Teologiczny”, 1983, T XXV, z 2, s. 169.

<sup>37</sup> Jest to krok wręcz mikroskopijny. Jak zauważa Joanna Koleff-Pracka w artykule poświęconym niemieckiej teolożce, Dorocie Soelle: „Odtąd Bóg >>umiera<< dla świata i przestaje w nim pośredniczyć. Nie umiera on jednak dosłownie, lecz Jego >>śmierć<< oznacza ukrycie dla świata, który teraz żyć musi tak, jakby Go nie było” – J. Koleff-Pracka, *Koncepcja ateistycznej wiary Doroty Soelle*, „Rocznik Teologiczny”, 2000, T XLII, z. 1, s. 221. Lęk przed sekularyzacją może więc jest tylko lękiem przed przyjęciem tak właśnie przedstawionej roli Boga w świecie?

W każdej jednak sytuacji społecznej, niezależnie od tego czy będzie w niej brać udział społeczeństwo luterzańskie, czy postluterzańskie, grzech/przewina będą istnieć. Dlatego też moc odpuszczania grzechów, umiejętność przebaczenia i jednania się ze światem i z sobą będą stale potrzebne. W nich zaś możliwie najpełniej realizują się zarówno idea powszechnego kapłaństwa, jak i urzędowe naznaczenie pastorskie. Umiejętność odpuszczenia grzechów i pojednania grzesznika ze światem była i pozostaje najważniejszą cechą posługi bliźnim<sup>38</sup>. Świadectwem tego, mimo zmian charakterów opowieści i wagi postaci, mogą być wszystkie trzy przedstawione filmy.

**Summary: The First among Sinners. A Lutheran Pastor and Universal Priesthood Doctrine in Selected Works of the Scandinavian Cinema.**

The aim of the article is to look closely at the character of a pastor in selected works of the Scandinavian cinematography. The analysis covers two Danish films: *Italiensk for begyndere* (English title: *Italian for Beginners*) by Lone Scherfig and *Adams Æbler* (English title: *Adam's Apples*) by Anders Thomas Jensen as well as one Norwegian film – *De Usynlige* (English title: *Troubled Water*) by Erik Poppe.

All films presented were made after 2000, their actions take place in contemporary times and presume that the current social trends show continuous departure of faithful people from the Church. How is the tendency reflected in the way a pastor is presented in the films? Intuitively one may guess that the pastor will be an outsider. However, in the films discussed in this article most characters are outsiders. Their faults and their failures remind us of the fundamental truth of the Lutheran anthropology and theology: man is a sinner. Also: no-one is alone in being a sinner. Being a pastor does not only involve a service within the Church, but first of all the power to forgive other people their sins. This means that the films presented in the article do not just tell stories about pastors, but – more significantly – they explore the Lutheran doctrine of universal priesthood. Each human is a sinner. Each Christian should be a pastor.

**Keywords:** scandinavian cinema, pastor, universal priesthood, Lone Scherfig, Anders Thomas Jensen, Erik Poppe

---

<sup>38</sup> „Zatem życie jest możliwe dzięki Bożemu przebaczeniu, które rzutuje na międzyludzkie przebaczenie. Międzyludzkie przebaczenie stanowi produkt końcowy długiego i trudnego procesu przepracowania winy. Dopiero trud i rozpracowanie się z własną winą umożliwia przyjęcie przebaczenia” – A. Korczago, *Duszpasterska postuga przebaczenia*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2008, vol. II, s. 142.

**Radosław Łazarz** – historyk filozofii, absolwent Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego, gdzie doktoryzował się. Pracuje w Ewangelikalnej Wyższej Szkole Teologicznej we Wrocławiu. Zajmuje się husytyzmem, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki eucharystycznej. Prowadzi również badania nad aksjologią i myślą polityczną wczesnej nowożytności oraz związkami tych dziedzin z problematyką medycyny i zdrowia. Kinofil i miłośnik kultury skandynawskiej, szczególnie duńskiej.

## Daniel Mourkojannis

### Die Nietzsche-Rezeption bei Ernst Troeltsch

Die unterschiedlichen aber zugleich führenden Vertreter des theologischen Liberalismus Adolf von Harnack (1851-1930) und Wilhelm Herrmann (1846-1922) befassen sich gar nicht oder nur ganz am Rande mit Nietzsches Kultur- und Moralkritik. Die Spur Nietzsches in den Texten des ebenso prominenten wie in den damaligen kirchlich konservativen Kreisen umstrittenen Theologen, Religions- und Kulturphilosophen Ernst Troeltschs (1865-1923) ist hingegen nicht zu übersehen.

Bei Harnack, der –neben Troeltsch– unbestritten repräsentativsten Gestalt des deutschen Protestantismus im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert, lässt sich außer einer Nietzsche-Schlagwortrezeption keine weitere nennenswerte Beschäftigung mit Nietzsche nachweisen<sup>1</sup>. Er will, so bemerkt Harnack selbst schon 1899 in einem Brief an Martin Rade, „keine ‘Theologie’, die sich formell so gibt, wie Nietzsche Philosophie gibt – aperçuhaft, sprunghaft, aufblitzend usw., ohne methodische Zusammenhänge u[nd] umsichtiges Maßhalten“<sup>2</sup>. Harnacks „prinzipielle[(r)] positive[(r)] Einschätzung der Kultur und des humanen Sinns von Wissenschaft und Vernunftserkenntnis“<sup>3</sup> machen ihn gegenüber Nietzsches Kritik der Moderne offensichtlich immun.

In Herrmanns Texten findet Nietzsche weder namentlich noch in Form von inhaltlicher Bezugnahme Erwähnung. Für Herrmanns Versuch, im Rückgriff auf Kant die christliche Religion auf Ethik zu gründen, scheint Nietzsches lösliche Wirkung auf die sicher geglaubte Legierung von christlicher Moralität und ethischer Humanität nur störend zu sein. Aber indem Herrmann die faktische Relativierung der Ethik und der sie tragenden

---

<sup>1</sup> Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Gütersloh 1985 [1900], 14.

<sup>2</sup> So Adolf Harnack in einer Briefkarte an Martin Rade vom 12. Dezember 1899, abgedruckt in: *Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade. Theologie auf dem öffentlichen Markt*. Hg. u. kommentiert v. Johanna Jantsch, Berlin/New York 1996, 439.

<sup>3</sup> Köster, *Nietzsche-Kritik*, 640f.

überindividuellen Instanzen, so wie es Nietzsche problematisiert, einfach über- oder umgeht, wirkt sein Projekt „geradezu gespenstisch“<sup>4</sup>.

Ganz anders dagegen Ernst Troeltsch: In einer Zeit allgemeiner gesellschaftlicher und kultureller Um- und Abbrüche avanciert für ihn Nietzsches Kulturphilosophie zur impliziten und expliziten Bezugsgröße. Nicht nur, dass Troeltsch Nietzsche in mancher Hinsicht „enorm lehrreich“<sup>5</sup> findet. Vor allem die zunehmende Zentrierung seiner theologischen Arbeiten um kulturphilosophische Themen- und Problemstellungen werden Troeltsch unter anderem immer wieder zu Nietzsche als dem Philosophen und Kritiker der Kultur - dem „führenden Geist in der Kulturkritik“<sup>6</sup> - bringen.

Auch Nietzsches Versuch, den drohenden Nihilismus als Folge der ja auch von ihm selbst forcierten Relativierung vermeintlich universaler Größen zu überwinden, fließen in die vor allem ethischen Überlegungen Troeltschs mit ein. Troeltschs Theorem einer relativen Begründung kultureller und ethischer Werte bzw. Maßstäbe angesichts des alle Lebens- und Wissensbereiche relativierenden Historismus ist - wie im einzelnen gezeigt werden soll - ohne Nietzsches Gedanken der autonomen Werteproduktion sowie des kritischen Umgangs mit der Geschichte kaum zu erschließen: Nietzsches „Revolution wie der Ethik so auch der Historie“<sup>7</sup> hat bei Troeltsch zu einer ganz eigentümlichen Spielart liberaler Kulturethik geführt, die in ihrer geradezu lebensphilosophischen Akzentuierung den Vernunftoptimismus, der z.B. noch Schleiermachers Konzeption einer Güterlehre zugrunde liegt, wenn auch nicht gänzlich hinter sich lässt, so aber doch problematisiert<sup>8</sup>. Nietzsches Ästhetisierung der Existenz wird dabei von ihm - und darin liegt auch heute noch seine Pointe - jenseits einer individualistisch verkürzten und missverstandenen Ethik der Lebenskunst verstanden und entfaltet.

---

<sup>4</sup> Wolfhart Pannenberg, *Die Krise des Ethischen und die Theologie*, in: ders., *Ethik und Ekklesiologie*, Göttingen 1977 [1962], 48.

<sup>5</sup>Vgl. Ernst Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik* [1902], in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 2, Tübingen 1922 (im folgenden GS 2), 552-672, hier: 654, Fußnote 58.

<sup>6</sup>Vgl. Troeltschs Aufsatz: *Das Neunzehnte Jahrhundert* [1913], in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 4, postum hg. von Hans Baron, Tübingen 1925, (im folgenden GS 4), 642.

<sup>7</sup>Troeltsch, *Gesammelte Schriften* Bd. 3, Tübingen 1922, (im folgenden GS 3), 495.

<sup>8</sup>In diesem Zusammenhang vergleiche: Hartmut Kreß, *Ethik als Güterlehre. Kultur und Gesellschaft als Thema evangelischer Ethik*, in: ders./Karl-Fritz Daiber, *Theologische Ethik - Pastoralsoziologie*, Stuttgart/u.a. 1996, 38-52 (Grundkurs Theologie Bd. 7).



## 1. Troeltschs Auseinandersetzung mit Nietzsches ästhetischer Ethik

Die Integration Nietzsches in den Kontext der Begründungsproblematik der Ethik verläuft über mehrere Stationen. Eine ist dabei Troeltschs Zurückweisung des Anspruchs sowohl eines bestimmten Typus von atheistischer als auch von ästhetischer Ethik, die vermeintliche Leerstelle, die eine einst hegemoniale christliche Leitmoral bei ihrer Abdankung hinterlassen hat, adäquat auszufüllen<sup>9</sup>. Das mag mit Blick auf die Frage nach seiner Nietzsche-Rezeption zunächst verwundern. Denn sowohl eine radikale Antichristlichkeit als auch der dezidierte Rekurs auf die Ästhetik gehören ins Zentrum von Nietzsches Moralphilosophie<sup>10</sup>. Aber es ist genau diese Radikalität, auf die es Troeltsch in der Kritik ankommt und die ihn zu einer durchaus unterschiedlichen Bewertung der beiden Ethikentwürfe führt.

Der konkrete Anlass für Troeltschs Auseinandersetzung mit der „atheistischen Ethik“, so der Titel seines gleichnamigen Aufsatzes<sup>11</sup>, geht auf einen Artikel in den Preußischen Jahrbüchern zurück, in dem ein „älterer Offizier“ die sittlichen Vorzüge einer religionsfreien Kultur anpreist. Denn sie sei befreit,

*von störenden Hemmungen und Durchkreuzungen, von unreinen und fremdartigen Motiven, die mit dem Gottes- und Seelenglauben notwendig verbunden waren*<sup>12</sup>.

Ausgehend von dieser Bemerkung holt Troeltsch im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung zu einer umfassenderen Kritik des atheistischen Moraltypus aus. Dazu rechnet er sowohl neuhumanistische Bestrebungen, die auf meist vorchristliche, pagane und antike Traditionen rekurren als auch utilitaristische Wohlfahrtsmodelle<sup>13</sup>. Gerade deren Versuch, die unverrechnbare Irrationalität des Lebens aus der Moral auszublenden zugunsten eines kühlen Kalkulierens rationalistischer Sozialtechnologie, hält Troeltsch auf Dauer für unmöglich. Nicht von ungefähr folgert er,

---

<sup>9</sup> Vgl. Troeltschs Aufsätze: *Atheistische Ethik* [1895]; *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen* [1894]; *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* [1900]; *Grundprobleme der Ethik* [1902]; *Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie* [1913], in: GS 2, sowie: *Das Wesen des modernen Geistes* [1907]; *Das Neunzehnte Jahrhundert* [1913], in: GS 4.

<sup>10</sup> Siehe dazu oben die Ausführungen in der Einleitung und in Teil A.

<sup>11</sup> Vgl. Troeltsch, GS 2, 525-551.

<sup>12</sup> Ebd., 525.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 531ff.

*dass die nüchterne atheistische Befriedigung an mechanistischer Weltanschauung und an gemeinnütziger Sozialphilosophie schon wieder im Schwinden begriffen ist und einer wunderlichen, sprunghaften, irrationalen Mystik zu weichen anfängt [...], die aber den Ueberdruß an der kahlen atheistischen Vernünftigkeit zum Ausdruck bringt*<sup>14</sup>.

Eben das zeige, so Troeltsch weiter, „Nietzsches Atheismus, der aus der allertiefsten Erfassung der Lebensgegensätze entsprang, [und] eben *dadurch* immer wieder im Begriff [ist], in enthusiastische Gläubigkeit umzuschlagen“<sup>15</sup>. Aber vor allem einig weiß sich Troeltsch mit Nietzsche in seinem Widerspruch gegen jenen Ethiktyp, der vorgibt, die Inhalte einer christlichen Ethik in Anspruch nehmen zu können, ohne dabei den als heteronom und störend empfundenen Ballast metaphysisch-religiöser Begründung übernehmen zu müssen. Schon Nietzsche, so Troeltsch, hat die vehement kritisiert, „die gebildet genug sein wollen, um keine Religion zu haben, aber zugleich denkfaul genug seien, um dann doch eine Moral des Altruismus zu behalten, die jetzt kein Fundament mehr hat“<sup>16</sup>.

Mit anderen Worten: Troeltsch kritisiert jene „konventionell“ atheistische Ethik, weil sie nicht wirklich ernst macht mit den Konsequenzen, die sich aus einem areligiösen und nichtmetaphysischen Ansatz in der Moral ergeben. Dann nämlich, so lehrt das Beispiel Nietzsche weiter,

*bleibt nicht Moral minus Religion, sondern dann erhebt sich die neue Moral jenseits von Gut und Böse, die mit vollem Bewusstsein aus dem neuen Grund auch völlig neue Folgen zieht*<sup>17</sup>.

Nietzsche zieht daraus Konsequenzen, so Troeltsch, die, ganz im Gegensatz zu den Positionen der von ihm [Troeltsch] kritisierten atheistischen Ethiktypen, „überhaupt jede überindividuelle Bindung aufheben und in eine ganz ungeheuer dunkle Welt der rein individuellen Wesenssteigerung drängen“<sup>18</sup>. Troeltsch trägt das ohne jegliches apologetisches Interesse vor. Es geht ihm vielmehr darum zu zeigen, dass sich die Begründungsfrage der Ethik in einem postidealistischen geistesgeschichtlichen Zusammenhang viel radikaler stellt, als es in den herkömmlichen sich antichristlich gerierenden Ethiktypen überhaupt ansatzweise nur gesehen

---

<sup>14</sup> Ebd., 530.

<sup>15</sup> Ebd., 531.

<sup>16</sup> Ebd., 546.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd., 530.

würde. Dafür ist Nietzsches Position ein Beleg, und deswegen muß sich jeder neuerliche Begründungsversuch in der Ethik an Nietzsche messen lassen<sup>19</sup>.

In der weiteren Auseinandersetzung mit kulturkritischen Positionen seiner Zeit problematisiert Troeltsch in einer Reihe von Artikeln unter anderem nun auch die ästhetische Ethik, die von einer ungleich stärkeren Prägekraft und Deutungsmacht ist als die auf Nützlichkeitsabwägungen und Machbarkeitskalkül basierende Ethik positivistischer Provenienz. Denn während diese das Allgemeinwohl der Menschheit der Entfaltung des einzelnen vorzuordnen scheint, fordert die ästhetische Ethik im Gegenzug gerade, das „Dasein in seiner ganzen Breite und Fülle auszuleben“ und „in seiner Person die Lebensenergie aufs höchste zu steigern“<sup>20</sup>. Darüber hinaus kommt in dieser Forderung die „optimistisch-ästhetisch-immanente Weltanschauung“<sup>21</sup> zum Ausdruck, wie sie in der deutschen klassischen und romantischen Literatur und ihren philosophischen „Kodifizierungen“ ausgebildet wurde. In diesem geistesgeschichtlichen Zusammenhang nämlich, so Troeltsch weiter, ist

*das Ideal einer immanenten, ästhetischen Ethik aufgestellt [worden], wonach das Individuum seinen gegebenen Gehalt und Reichtum aus sich heraus in ruhiger, sicherer, klarer Lebensfreudigkeit harmonisch zu entfalten habe und das schöne Ganze des Lebenskunstwerkes der Zweck und Sinn des Daseins, der Inhalt der sittlichen Aufgabe setz<sup>22</sup>.*

Es dokumentiert sich auch hier die Wendung zu einer radikalen Diesseitigkeit wie in der atheistischen Ethik. Aber anders als diese reduziert sie die Moral nicht auf politisch-ökonomische Rationalisierungsprozesse, sondern

---

<sup>19</sup> Vgl. zur Thematik auch *Grundprobleme der Ethik*. Dort bemerkt Troeltsch zu Beginn, dass „seitdem Nietzsche die radikale Konsequenz der Beseitigung der religiös-idealistischen Grundlage gezeigt hat, die positivistische Ethik des religionslosen Altruismus immer blässere Farben zeigt. Das Werk Nietzsches wird für diese Ethik in immer höherem Grade eine auflösende Krisis bedeuten. Denn erst er zeigt die vollen Konsequenzen der Beseitigung Gottes und aller überempirischen und überindividuellen geistigen Ordnungen aus der Welt und damit aus der Ethik. Die alles auflösende Entwicklungsidee und die naturalistische Sinnlosigkeit der Dinge läßt hier nur die Steigerung des Individuums zu einer nur von ihm selbst abzuschätzenden Höhe übrig“ (Troeltsch, GS 2, 552f). Insofern ist es sicher richtig, wenn Rendtorff davon spricht, dass „Troeltsch [...] die Grundprobleme der Ethik angesichts einer *Krise der Ethik* [erörtert], „die mit dem Namen Nietzsche exemplarisch benannt wird“, so Trutz Rendtorff, *Theologie in der Moderne. Religion im Prozeß der Aufklärung*, Gütersloh 1991, 169 (Troeltsch Studien Bd. 5).

<sup>20</sup> Troeltsch, *Die christliche Weltanschauung*, in: GS 2, 282.

<sup>21</sup> Ebd., 232.

<sup>22</sup> Ebd., 233.

entwirft auf der Grundlage einer „Metaphysik der Immanenz“ eine „Ethik der originalen künstlerischen allseitigen Ausgestaltung des Selbst.“<sup>23</sup> Doch auch wenn die Vertreter einer solchen Ethik, vor allem in der bildenden Kunst der Moderne, im Rückgriff auf das romantische Projekt des „Lebenskunstwerks“<sup>24</sup> das Individuum vor Nivellierung, Uniformierung und Konformität in der modernen Massengesellschaft bewahren wollen, so bleibt diese „künstlerische Ethik [...] zumeist ein verfeinerter Egoismus“<sup>25</sup>, der sich zudem bloß in antibürgerlichem Pathos und wildem Gestus erschöpfe<sup>26</sup>.

Im Unterschied zu seiner Auseinandersetzung mit der atheistischen Ethik bleibt Troeltsch nicht bei einer einseitig ablehnenden Haltung. In seinen Bemühungen um eine differenzierte Sicht auf das moderne Phänomen des Individualismus etwa macht Troeltsch die bleibende Bedeutung der ästhetischen Ethik an deren Einspruch gegen den „gleichmacherisch-rationalistischen Individualismus“ fest<sup>27</sup>. Ihr „künstlerisch-aristokratischer“<sup>28</sup> Individualismus bleibt zwar „tief geschieden“ von dem „politisch-demokratischen Individualismus“<sup>29</sup>. Aber aus beiden Strömungen konstituierte sich der gegenwärtige Individualismus der modernen Welt und die auf ihm ruhende „moderne Moralempfindung“<sup>30</sup>. Als Repräsentanten des modernen

<sup>23</sup> Troeltsch, *Wesen des modernen Geistes*, in: GS 4, 320.

<sup>24</sup> Vgl. Troeltschs Ausführungen dazu: *Christliche Weltanschauung*, in: GS 2, 233.

<sup>25</sup> Troeltsch, *Wesen des modernen Geistes*, in: GS 4, 321.

<sup>26</sup> Vgl. Troeltsch, *Das Neunzehnte Jahrhundert*, in: GS 4, 614-649, hier: 644.

<sup>27</sup> Troeltsch, *Wesen des modernen Geistes*, in: GS 4, 315.

<sup>28</sup> Ebd., 318.

<sup>29</sup> Ebd., 319.

<sup>30</sup> Ebd., 326. „Troeltschs Unterscheidung verschiedener ‘Typen des Individualismus’ ... korrespondiert eine Differenzierung zwischen elementaren neuzeitkonstitutiven Freiheitsansprüchen einerseits und der in deren Realisierung sich nun erzeugenden politischen und sozialen Destruktion individueller Freiheiträume andererseits“, darauf hat F.W. Graf zu Recht hingewiesen (vgl. ders., *Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs*, in: *Protestantismus und Neuzeit*, hg. v. H. Renz/F.W. Graf, Gütersloh 1984, 207-230, hier: 214, [Troeltsch-Studien Bd. 3]). Troeltsch beschreibt in seinem Artikel, *Das Wesen des modernen Geistes*, die Gegenläufigkeit zwischen dem „politisch-rechtliche[n] Individualismus“ als „die freie Verfügung der Person über sich selbst“ (GS 4, 310) und den gleichzeitigen ökonomischen Rationalisierungsprozessen, die „depersonifizierend“ (ebd.) wirkten. Die kulturelle und existentielle Vertiefung des im wesentlichen auf politischen und ökonomischen Maximen beruhenden Individualismus, wie sie z.B. von einer künstlerischen Ethik eingefordert werden, scheint letztlich auch im Interesse Troeltschs zu liegen. Jedenfalls „in

moralischen Empfindens kann es sich daher für Troeltsch bei den Verfechtern des ästhetischen Ethiktypus nicht bloß um harmlose und letztlich wirkungslose Virtuosen einer rein individualistischen Beglückungsmoral handeln. Zudem ist ihr „ästhetische[r] Optimismus“<sup>31</sup> aus der idealistischen Epoche verfliegen, und - so ließe sich hinzufügen - die Fortschrittsgläubigkeit atheistischer Wohlfahrtsmoral hat hier längst dem Wissen um die Irrationalität und Relativität des Lebens wie auch der Moral Platz gemacht. Zum Exponenten der ästhetischen Ethik scheint Troeltsch schließlich auch Nietzsche zu machen. Zwar merkt Troeltsch an, dass die „positiven Ziele“ seiner Kulturkritik „sehr verschwommen und trotz allem echten ethischen Pathos sehr naturalistisch“ sind. Aber ähnlich dem ästhetischen Einspruch gegen den „ordinären Optimismus der Gleichheitsmänner“<sup>32</sup> findet bei diesem

*eine Umformung des modernen Individualismus von der demokratischen Gleichheitsidee zum qualitativen Individualismus, aber auch von der romantischen Selbstbespiegelung zur handelnden Kraft und von der antiken Stilisierung zur modernen Lebenstiefe [statt]<sup>33</sup>.*

Jedenfalls war es, so Troeltsch, vor allem Nietzsche, der die humanistische wie romantische Kritik „gegen die Christlichkeit unserer Kultur und gegen den demokratischen Rationalismus“ zusammengefaßt hat und

*die eine große Wirkung hinterlassen, das Gefühl, dass die heutige geistige Kultur kein stolzer Höhepunkt, sondern eine dumpfe Erwartung [...] originaler Lebensgestaltung sei*<sup>34</sup>.

Die Leerstelle, die durch den Verlust der Vorrangstellung der bürgerlich-christlichen Moral verursacht wurde, bleibt also immer noch unausgefüllt. Und Troeltsch macht deutlich, dass die Ethik, zumindest dort, wo sie auf einen qualitativen Individualismus als Folge eines radikal ästhetischen Ansatzes in der Moral zurückgreift, wirklich original und autonom geworden ist.

Das „dumpfe Erwarten“ ist also nicht Ausdruck des Scheiterns der ethischen Revolution. Im Gegenteil: Das moderne Moralempfinden ist

---

Korrespondenz zu den in der Neuzeitanalyse gewonnenen Einsichten will Troeltsch in seiner Religionsphilosophie Religion ... als den primären Ort der Rettung des individuellen Subjekts vor den individuumfeindlichen Mächten der Neuzeit bestimmen“ (F.W. Graf, *Religion und Individualität*, 220).

<sup>31</sup> Troeltsch, *Christliche Weltanschauung*, in: GS 2, 234.

<sup>32</sup> Vgl. Troeltsch, *Wesen des modernen Geistes*, in: GS 4, 321.

<sup>33</sup> Troeltsch, *Das Neunzehnte Jahrhundert*, in: GS 4, 642.

<sup>34</sup> Troeltsch, *Logos und Mythos*, in: GS 2, 810.

endgültig selbständig geworden<sup>35</sup>. Unterschiedliche Ethikentwürfe existieren zwar nicht anstelle der christlichen Moral, sondern neben ihr. Allerdings, so stellt Troeltsch mit Blick auf die Irrungen und Wirrungen der von ihm besprochenen Ethiktypen auch heraus, beginnt mit der „verselbständigten Moral“ erst die eigentliche „Arbeit der modernen Ethik“, nämlich „aus christlicher Moral, aus antiker Ethik und neuen Ideen das moralische Bewusstsein zu erproben“<sup>36</sup>. Das heißt, dass eine Ethiktheorie, vor allem eine theologische, die sich nicht einfach der Willkür einer Vielzahl von Moralens überlassen will und der zugleich der Rückgriff auf scheinbar objektive Werte und Normen versperrt bleibt, sich einer Genealogie der Moral zuzuwenden bzw. die der Moral zugrundeliegenden Werte zu problematisieren hat. Ethik ist also in einen umfassenden „geschichtsphilosophischen Horizont“ zu setzen<sup>37</sup>. Auch in diesem Entwurf einer nachidealistischen, genealogischen Kulturethik mag Troeltsch auf die Auseinandersetzung mit Nietzsche nicht verzichten.

## 2. Troeltschs ethischer Historismus in Auseinandersetzung mit Nietzsches heroischem Historismus

Hatte Troeltsch noch im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit postchristlichen Ethikmodellen die Bedeutung von Nietzsches Atheismus und Ästhetik für das Projekt einer „modernen Ethik“ nur angedeutet, wächst dem jetzt in der Perspektive der „materialen Geschichtsphilosophie“<sup>38</sup> eine zentrale Bedeutung zu. Das liegt nicht zuletzt daran, dass Troeltsch nun verstärkt das Begründungsproblem der Werte und der Verbindlichkeiten von Normen oder, genauer gesagt, das Problem ihrer Entstehung in den Vordergrund rückt. Das Bewerten bleibt ja ein anthropologisches Faktum und die Normizität bzw. Ethizität des Lebens eine historische Konstante. Sie wird ohne die Möglichkeit einer geschichtstranszendenten Objektivierung erst recht zur Aufgabe der Ethik, die

<sup>35</sup> Genauer gesagt ist die Ethik *wieder* selbständig geworden. Moralphilosophie kann sich ihrer christlich moralischen Fesseln entledigen und vor allem Begründungsstrategien entwerfen, die keiner theologischen Sanktion mehr bedürfen.

<sup>36</sup> Troeltsch, *Wesen des modernen Geistes*, in: GS 4, 325.

<sup>37</sup> So Troeltsch schon 1902 in seiner Besprechung von Herrmanns „Grundprobleme der Ethik“. Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik*, GS 2, 624.

<sup>38</sup> Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, GS 3, 112ff.

diese nur in Aufnahme geschichts- und kulturphilosophischer - und das heißt auch immer wertphilosophischer - Erwägungen bewältigen kann. So heißt es:

*Wir müssen klar und scharf die Bedeutung des Wertproblems, seinen Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Standort, seine Aufstellung und Lösung aus dem historischen Horizont heraus in den Vordergrund stellen, und die universal-historische Kontemplation kann sich erst von da aus als darin mit enthalten und gefordert entwickeln*<sup>39</sup>.

Den hier anklingenden historischen Entwicklungsgedanken versteht Troeltsch allerdings streng immanent. Die Teleologie seiner Geschichtsphilosophie ist also nicht die des

*objektiv konstruierbaren und vom letzten ewigen Zweck aus gesehene Weltverlaufs, sondern die Teleologie des seine Vergangenheit zur Zukunft aus dem Moment herausformenden und gestaltenden Willens*<sup>40</sup>.

Troeltsch diskutiert zunächst die unterschiedlichen Wertbestimmungs- bzw. Wertbegründungsmodelle, bevor er die daraus resultierenden Problemstellungen in sein Konzept der „grundsätzlichen Wertrelativität“<sup>41</sup> zu integrieren versucht. Unter dieser „Wertrelativität“ versteht er:

*nicht Relativismus, Anarchie, Zufall, Willkür, sondern das stets bewegliche und neu-schöpferische, darum nie zeitlos und universal zu bestimmende Ineinander des Faktischen und des Seinsollenden*<sup>42</sup>.

Auf Werte und „Maßstäbe“ soll also nicht verzichtet werden, sondern bloß auf deren Charakter von „Allgemeingültigkeit, Zeitlosigkeit, Absolutheit und Abstraktheit“<sup>43</sup>. Mit Hilfe eines gegenüber Kant deutlich verschobenen Aprioriebegriffs, versteht Troeltsch die Apriorität der Werte als kreativen Akt, so dass jede Werterzeugung vor allem künstlerischen, ja ästhetischen Ursprungs ist und damit gerade kein Produkt einer überindividuellen und zeitlosen Vernunft<sup>44</sup>. Genau in diesem Punkt stimmt er mit Nietzsche überein. Denn der ästhetische Kern seiner Moralphilosophie liegt gerade darin, die Wertbestimmung als etwas „Schöpferisch-Geniales, Souverän-Freies, Antirationales und Antiintellektuelles“ anzusehen<sup>45</sup>. Indem

---

<sup>39</sup> Ebd., 116.

<sup>40</sup> Ebd., 112.

<sup>41</sup> Troeltsch, in: GS 3, 211.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd., 166.

<sup>44</sup> Ebd., 167. Troeltsch spricht statt dessen von einer „momentanen Vernunft“ und erinnert also stark an Nietzsches Konzeption der individuellen Vernunft.

<sup>45</sup> Troeltsch, in: GS 3, 139.

Troeltsch Nietzsches Ästhetik in die Begründungsfrage so mit aufnimmt, löst er sie zugleich aus den Fängen einer doch allzu individualistischen Lebenskunstmoral. Nicht die Ästhetisierung der eigenen Existenz oder die Stilisierung zur nichtnormierten Individualität jenseits gesellschaftlich-kultureller Institutionalität, sondern gerade die eigene Verantwortung für die Schöpfung von Normen und Werten sei das Ziel von Nietzsches ästhetischer Ethik:

*Darin berührt sich meine Auffassung in einer Hinsicht mit Nietzsche und Gyan, auch mit Karl Marx, wenn man dessen Herausbildung der Zukunft durch freie Tat aus dem historisch verstandenen Entwicklungsgang für den haltbaren Sinn seiner Dialektik und ihrer Kombination mit der Utopie hält.*<sup>46</sup>

Allerdings verliert Troeltsch nicht den historischen Horizont aus den Augen, in dem die ästhetische Wertkonstruktion geschieht. Ebenso wenig wie die Werte Produkte einer allgemeinen vorgängigen Vernunft sind, erscheinen sie als das Ergebnis radikalierter neuzeitlicher Subjektivität, die sich ja auch noch hinter Nietzsches Willensmetaphorik verbirgt<sup>47</sup>. Die ästhetische Wertkonstruktion ist also kein subjektivistisches „Schaffen aus dem Nichts“<sup>48</sup>, keine „Umwertung der Werte“<sup>49</sup>, sondern ein „Umbilden und Fortführen“ und „eine neue Synthese des Vorhandenen“<sup>50</sup>. Es ist mit anderen Worten die Historie, die der ästhetischen Wertbildung ihre konkret-individuellen Gehalte zuführt und das Problem der Wertrelativität noch einmal verschärft - zumindest wenn man, wie Troeltsch, an einem nachgängigen Humanitätsgedanken und damit, wenn auch erst zu schaffenden, überindividuellen Verbindlichkeiten festhalten möchte.

Die Kritik, die er an Nietzsche übt, richtet sich denn auch nicht gegen dessen angeblich post- oder gar antihistorischen Ansatz<sup>51</sup>. Schließlich muss

<sup>46</sup> Ebd., 189. Vgl. dort die Fußnote 83.

<sup>47</sup> Vgl. dazu: Gerold Becker, *Neuzeitliche Subjektivität. Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch*, Regensburg 1982, 187f.

<sup>48</sup> Troeltsch, in: GS 3, 167.

<sup>49</sup> Ebd., 140.

<sup>50</sup> Ebd., 167.

<sup>51</sup> Diese Differenz zwischen Troeltschs und Nietzsches Geschichtsdenken meint Hans Günter Ulrich ausmachen zu können, wenn er schreibt, dass Troeltsch „mit seinem Hinweis auf die Notwendigkeit geschichtsphilosophischer Analyse den zwischen ihm und Nietzsche kontroversen Punkt treffe.“ In: H. G. Ulrich, *Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche. Interpretationen zu Grundproblemen theologischer Ethik*, München 1975, 179



auch Nietzsche die Inhalte zur Werterzeugung der Geschichte entnehmen. Neben dem Aufruf zum „überhistorischen“ und „unhistorischen“ Umgang mit der Geschichte rät er gerade zum kritischen und autonomen Verhältnis zur Historie<sup>52</sup>. Man trifft die Kritik Troeltschs sicherlich genauer, wenn man die Gefahr eines „ästhetizistischen Historismus“ bei Nietzsche erkennt, der die Konstruktion geschichtlicher Sinnzusammenhänge so auf ein individuelles Subjekt zurücknimmt, dass potentiell jeder Einzelne [...] seine private Weltgeschichte ersinnen kann<sup>53</sup>.

Troeltsch formuliert seine Kritik pointiert in dem sehr verständigen Nietzsche-Referat des Historismus-Bandes.<sup>54</sup> Hier wird die gründliche Lektüre von Nietzsches Schriften und die lückenlose Kenntnis der frühen Rezeptionsgeschichte deutlich. Auffallend ist vor allem die hohe Wertschätzung der Frühschriften, die für Troeltsch die „historisch und geschichtsphilosophisch eigentlich wertvollen Gedanken enthalten“<sup>55</sup>.

Einerseits ist Nietzsche für ihn „ein spezifisch historischer Kopf“, bei dem „die Elemente zu einer Theorie der Historie“ vorhanden sind und dem schon früh ein „Aufriß der Entwicklung des europäischen Geistes von tiefstinnigstem und kühnstem Wurf“<sup>56</sup> gelang. Andererseits verzichtet Nietzsche später auf eine Synthese ethischer Kulturwerte und begnügt sich damit, die Geschichte des „Widerspiels“ und damit die Antinomien und Antagonismen der historischen Bewegung zu erzählen<sup>57</sup>. So mündet Nietzsches Geschichtsphilosophie schließlich in einen heroischen Historismus, der das Ziel der Menschheit nicht an ihrem Ende sieht, „sondern in ihren höchsten Exemplaren“<sup>58</sup>. Gegen diese dann doch wieder individualistische Konzeption hält Troeltsch an dem überindividuellen Sinn einer ethisch orientierten Geschichtsphilosophie fest. Ihr liegt zwar auch keine abstrakt-universale Idee der Menschheit zugrunde, aber immerhin die Pflicht zur relativen und kontextbezogenen Wert- und Maßstababbildung<sup>59</sup>.

---

(Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 68).

<sup>52</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 1, HL, 295-334.

<sup>53</sup> Friedrich Wilhelm Graf/Hartmut Ruddies, *Ernst Troeltsch*, in: Joseph Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen*, Neuzeit IV, Göttingen 1986, 143.

<sup>54</sup> Troeltsch, in: GS 3, 494-507.

<sup>55</sup> Ebd., 503. Dass Troeltsch Nietzsches Frühschriften „nur ganz am Rande wahrgenommen“ haben soll, so Ulrich, ist kaum stichhaltig. Vgl. ders., ebd., 181.

<sup>56</sup> Troeltsch, in: GS 3, 503.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Nietzsche, KSA 1, HL, 317.

<sup>59</sup> Vgl. Troeltschs Konzeption der europäischen Kultursynthese, die aus den historischen

Die Gelassenheit, mit der Troeltsch die normative Kraft des Partikularen favorisiert, hat ihren Grund allerdings in einer religiösen Interpretation der Historie, die alles Partikulare und Relative der Geschichte in einer letzten göttlichen Einheit ruhen sieht.<sup>60</sup> Aber dieser „Grenzgedanke“ hebt die Relativität nicht auf, sondern erhebt sie vielmehr selbst zum Wert. Denn der Gesamtsinn der Weltgeschichte ist menschlicher Erkenntnis radikal entzogen, so dass die Werte und Maßstäbe zu „Repräsentanten des unerkennbaren Absoluten“<sup>61</sup> werden, und das heißt ja zu relativen Repräsentanten. Das negative Wissen um das Absolute garantiert erst die Relativität der Werte und lässt ihre Produktion zu einem permanenten Prozess und vor allem zu einer inter-subjektiven ethischen Verpflichtung werden. Die Negation des Absoluten hingegen birgt die Gefahr der Verabsolutierung partikulärer relativer Interessen und damit die Gefahr einer Anarchie der Werte anstelle ihrer Relativität.

### **3. Sinn oder Sinnlosigkeit: Metaphysik der Geschichte bei Troeltsch und Nietzsche**

Die religiöse Fundierung der ästhetisch-autonomen Werteproduktion verweist auf den Nutzen der Metaphysik für die Historie. Allerdings reklamiert Troeltsch diese nicht in der Auseinandersetzung mit Nietzsche - im Gegenteil rückt dieser zum Kronzeugen für die Notwendigkeit der Metaphysik auf - sondern vielmehr im Gegenüber zur transzendentalen Subjektivitätsphilosophie Kants und damit im Rahmen der Erkenntnistheorie. Dabei liegt Troeltsch eine doppelte Fragestellung zugrunde. Einerseits geht es darum, wie überhaupt historische Erfahrungen und vermeintliches Verstehen von historischen Prozessen möglich sein sollen, wenn nicht transindividuelle Sinnbezüge oder sogar ein übersubjektiver Sinnzusammenhang existieren, die in den einzelnen geschichtlichen Gegebenheiten verwoben, aber nicht mit diesen identisch sind. Andererseits wird die Frage aufgeworfen, wie das „Fremdländische“, also die Alterität des anderen überwunden bzw. verstanden werden soll, wenn nicht durch die Anbindung des Erkenntnissubjekts an die die Geschichte tragende Sinneinheit und damit die Rückbindung der Transzendentalphilosophie an die Geschichte<sup>62</sup>.

---

Grunddaten, aus denen sich das gegenwärtige Europa herausgebildet hat, den vier „Grundgewalten: Der hebräische Prophetismus, das klassische Griechentum, der antike Imperialismus und das abendländische Mittelalter“, Orientierung für eine zukünftige Gegenwart gewinnen will. In: GS 3, 767.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 173.

<sup>61</sup> Ebd., 175.

<sup>62</sup> Zur Durchbrechung der bloßen transzendentalen Bewusstseinsimmanenz durch historische

Troeltsch geht es also darum, sowohl die Geschichte als auch das erkennende Subjekt rückzubinden „an eine innere Vernunft der menschlichen Entwicklung oder besser einen göttlichen Lebensgrund“<sup>63</sup>. In diesem Zusammenhang hat er immer wieder auf die Subjektivitätsmetaphysik von Leibniz hingewiesen und eine Restitution von dessen Monadologie gefordert. Denn hier werde

*das Ich als Monade [ge]faßt, die vermöge des Unbewußten oder ihrer Identität mit dem AllBewusstsein am Gesamtgehalte des Wirklichen partizipiert und die Außermwelt, die körperliche wie die fremdländische, vermöge dessen virtuell in sich trägt*<sup>64</sup>.

Wie zirkulär und letztlich unscharf diese Subjektivitätsmetaphysik auch sein mag: Troeltschs Konzeption einer ethischen Geschichtsphilosophie geht es nicht bloß um das szientistische Sammeln historischer Fakten noch um die ästhetische Verknüpfung geschichtlicher Ereignisse zu bloßen Anekdoten, sondern um die Errichtung eines weiten kulturellen sowie interkulturellen Konsens im Rückgriff auf historische Kontinuitäten. Daher ist Metaphysik im Sinne einer letzten „Sinneinheit“<sup>65</sup> der Geschichte und einer inneren Bewegung bzw. Entwicklung derselben auf diese hin oder aus ihr heraus unentbehrlich. „Es ist dies freilich“, so Troeltsch freimütig, „ein Glaube und insofern ein religiöser Gedanke“<sup>66</sup>.

Inwiefern ist nun ausgerechnet Nietzsches Philosophie Zeugnis für eine Notwendigkeit von Metaphysik? Troeltsch selbst hatte ja schon recht früh bemerkt, dass sein Interpretament, des „göttlichen Grundes“, den er auch „absoluten Geist“ und „Allgeist“ nennen kann, ihn in die Nähe Hegels, Schellings und „der alten dogmatischen Metaphysik“<sup>67</sup> bringt, und so möchte man hinzufügen, ihn von Nietzsche umso weiter forttrüge. Stattdessen rückt Troeltsch in seinem Historismus-Band Nietzsche und Hegel eng zusammen, indem er an einem entwicklungsgeschichtlichen Gedanken bei Nietzsche festhält. Nietzsche

*bleibe dadurch in der Richtung auf reine Geistesgeschichte, und den Geist selbst verstand er als immer neu sich individualisierendes Leben, als aus dem Unbewußten auftauchenden und niemals in bewußten Handlungen und Zwecksetzungen sich erschöpfenden Trieb des Werdens*<sup>68</sup>.

---

Erfahrung vgl. bei Troeltsch, in: GS 3, 684. Zum ganzen Komplex Becker, ebd., 157-67.

<sup>63</sup> Troeltsch, in: Theologische Literatur Zeitschrift 41. Jg., 1916, 449.

<sup>64</sup> Troeltsch, in: GS 3, 675.

<sup>65</sup> Ebd., 692.

<sup>66</sup> Troeltsch, in: GS 2, 708.

<sup>67</sup> Troeltsch, *Die Selbständigkeit der Religion*, in: ZThK 5. Jg., 1895, 361-436, hier: 92.

<sup>68</sup> Troeltsch, in: GS 3, 496.

Troeltsch sieht hierin, wie gesagt, „eine entwicklungsgeschichtliche Denkweise, die Hegel sehr viel näher steht als Schopenhauer“<sup>69</sup>. Selbst Nietzsches Atheismus habe an dieser Entwicklungsidee nichts geändert. Nietzsche, so Troeltsch, „glaube an eine Entwicklung ohne Gott und gegen Gott“<sup>70</sup>. Entscheidend ist bei diesem Argumentationsgang nun nicht die vermeintliche Nähe Nietzsches zu Hegel<sup>71</sup>. Denn das Zusammenrücken beider dient ja eher dazu, Nietzsche mit der eigenen metaphysischen Konzeption kompatibel zu machen. Von wirklicher Bedeutung ist vielmehr Troeltschs Rekurs auf Nietzsches Wiederkunftslehre. Denn dieses sicherlich zentrale Element in Nietzsches Metaphysik interpretiert Troeltsch als Variable im Sinne einer letzten Sinn- und Wertinstanz aus der heraus oder auf die hin nur geschichtliche Entwicklung, wenn auch unerkannt, möglich und nötig ist, um das drohende Wertechaos abzuwenden. So merkt Troeltsch an:

*Nietzsches Lehre von der „ewigen Wiederkunft“ kann ich nur als schließlichen Ersatz für die Metaphysik des Weltwillens, für Hegels Idee und Dialektik, für Goethes Natur und Gott verstehen, als die Rettung vor der völligen Regellosigkeit und Skepsis des reinen Empirismus [...] Sie ist Gottes-Ersatz*<sup>72</sup>.

Aber die mit der Deutung angestrebte Konvergenz erweist sich bei näherem Hinsehen doch als allzu brüchig und markiert stattdessen die eigentliche Differenz. Denn während Troeltsch mit Hilfe des religiösen Gedankens solche Sinnbezüge reklamiert, die die reine Faktizität des Historischen transzendieren, will Nietzsche diese mit seiner Wiederkunftslehre gerade abweisen. Natürlich überschreitet auch er mit dem Wiederkehrgedanken die Geschichte. Sie ist insofern ein metaphysischer Gedanke und damit Weltauslegung. Aber nicht dem Aufspüren eines letzten Ur-Sinns dient bei Nietzsche die Überschreitung der Geschichte, sondern nur der Feststellung eines zugrundeliegenden Un-Sinns:

*Historia in nuce. - Die ernsthafteste Parodie, die ich je hörte, ist diese: „im Anfang war der Unsinn, und der Unsinn war, bei Gott!, und Gott (göttlich) war der Unsinn“*<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Obwohl deren Verhältnis sicherlich nicht nur antipodisch und Troeltsch insofern zuzustimmen ist. Vgl. zum Verhältnis Nietzsches zu Hegel, gerade in Hinsicht auf den Lebensbegriff: W. Stegmaier, *Leib und Leben. Zum Hegel-Nietzsche-Problem*, in: Hegel-Studien 20 (1985), 174-198, sowie ders., *Nietzsches Hegel-Bild*, in: Hegel-Studien 25. Jg., 1990, 99-110.

<sup>72</sup> Troeltsch, in: GS 3, 498.

<sup>73</sup> Nietzsche, KSA 2, MA II, 388.

Die Welt ist - und somit auch ihre Geschichte - für Nietzsche „sinnlos“. Die ewige Wiederkehr symbolisiert daher auch „das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne eine Finale ins Nichts“<sup>74</sup>, und ist somit nicht einfach austauschbar mit einem die Welt irgendwie transzendierenden opaken Gottesgedanken, wie Troeltsch meint. Während Troeltsch nämlich in seiner Metaphysik der Geschichte Welt und Leben religiös fasst - als von Gott gegeben, basiert Nietzsches Wiederkunftsgedanke auf einem radikal zu Ende gedachten ästhetischen Welt - bzw. Lebensbegriff. Die Bewegungen und Formen dieses Lebens können für Nietzsche schlechterdings niemals wie bei Troeltsch „Ausdruck und Offenbarung des göttlichen Lebensgrundes und der inneren Bewegung dieses Grundes auf einen uns unbekanntem Gesamtsinn der Welt hin“<sup>75</sup> darstellen. Vielmehr ist die Welt für Nietzsche ein „Kunstwerk“, ein „sich selbst gebärendes Kunstwerk“<sup>76</sup>, ein Spiel von Werden und Vergehen, so unschuldig wie das Spiel eines Kindes, das aufbaut und zerstört, um erneut aufzubauen<sup>77</sup>. Die Weltgeschichte verläuft nicht innerhalb einer vorgegebenen Ordnung, in der das Neue und Zukünftige irgendwie aus dem ins Heute hinübergeretteten Einst entsteht. Das Neue kann nur entstehen aufgrund der zyklisch wiederkehrenden Anonymisierung geschichtlicher Gegebenheiten. Die Abwehr von Regellosigkeit und Empirismus wird dann aber nicht im Sinne der Interpretation Troeltschs durch die Ausrichtung der Subjekte auf den dem Weltganzen inhärenten Sinnkomplex geleistet, sondern wirklich im „amor fati“<sup>78</sup>, dem „Wohlan! [Das Leben] Noch Ein Mal“<sup>79</sup> angesichts der drohenden Amorphisierung geschichtlicher Konstellationen und der darin verwobenen eigenen Existenz. In dieser Hinsicht, aber eben auch nur in dieser, lässt sich nun der Wiederkunftsgedanke in der Tat als ein Imperativ gegen Willkür und Skeptizismus deuten. Aber es ist streng genommen kein ethischer, sondern ein ästhetischer Imperativ. Denn in der Aufforderung so zu leben, dass man es bejahen könnte, wenn dieses Leben ewig wiederkehren würde, kommt nicht der Wille zur Norm, vielmehr der unbedingte

---

<sup>74</sup> Nietzsche Bd. III, 853 [hier zitiert nach Karl Schlechta (Hg.), Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, München 1954-1956].

<sup>75</sup> Troeltsch, in: GS 3, 175.

<sup>76</sup> Nietzsche, KSA 12, 119 - 2 [114].

<sup>77</sup> Vgl. Nietzsche, KSA 1, PHG, 830.

<sup>78</sup> „Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*: dass man nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht.“ Nietzsche, KSA 6, EH, 297.

<sup>79</sup> „War *das* - das Leben?“ will ich zum Tode sprechen. „Wohlan! Noch Ein Mal!“ Nietzsche, KSA 4, Za, 396.

Wille zur Form zum Ausdruck<sup>80</sup>. Als Symbol für diese ästhetische Existenz und der ihr zugrundeliegenden ästhetischen Weltauslegung, deren metaphysisches Postulat in der Sinnfreiheit des Daseins und seiner Geschichte gipfelt, hatte Nietzsche die Gottheit Dionysos gewählt<sup>81</sup>. Der Mythos des von den Titanen zerstückelten Dionysos, der aber aus der Zerstückelung wieder neu hervorgeht, wird so zum Inbegriff des die Geschichte transzendierenden Lebens, in dessen Kreislauf von Werden und Vergehen, Vernichten und Aufbauen die Historie mithineingenommen ist<sup>82</sup>.

Heroischer Historismus auf der einen und - so könnte man kontrastierend mit Blick auf Troeltsch sagen - religiöser Historismus auf der anderen Seite, scheinen damit eine Alternative zu bilden. Das bedeutet aber nicht, dass die Opposition zwischen Troeltsch und Nietzsche die zwischen Historismus auf der einen und Antihistorismus auf der anderen Seite ist. Es greift sicher zu kurz, Nietzsche als Antihistoristen zu etikettieren, dem es um den Ausstieg aus der Historie ginge<sup>83</sup>. Aber da die Geschichte keinem inneren Plan mehr folgt, muss

<sup>80</sup> Allerdings erscheint hinter diesem Formwillen, nämlich das eigene Leben nach Maßstäben ästhetischer Stimmigkeit wieder und immer wieder zu gestalten, der normative Aufriß einer Ästhetik der Existenz.

<sup>81</sup> „Als Philologe und Mensch der Worte taufte ich sie [die Weltauslegung] [...] auf den Namen eines griechischen Gottes: ich hiess sie die dionysische.“ So Nietzsche rückblickend im Vorwort (Versuch einer Selbstkritik) der zweiten Auflage der *Geburt der Tragödie*: Nietzsche, KSA 1, GT, 19.

<sup>82</sup> Vgl. Nietzsche, KSA 13, 267 - 14 [89]. An diese Tragik der Dialektik von Werden und Vergehen erinnert Georg Simmel, der mit seinem Lebensbegriff hier anzuknüpfen scheint: „Das geistige Leben kann [...] gar nicht anders als sich in irgendwelchen Formen dartun: in Worten oder Taten, in Gebilden oder überhaupt Inhalten, in denen sich die seelische Energie jeweilig aktualisiert. Aber diese Ausformungen seiner Gebilde haben in dem Augenblick des Entstehens schon eine sachliche Eigenbedeutung, eine Festigkeit und innere Logik, mit der sie sich dem Leben, das sie gestaltete, entgegensetzen, denn dieses ist ein rastloses Weiterströmen, das nicht nur diese und jene bestimmte, sondern jede Form, weil sie *Form* ist, überflutet; schon wegen dieses prinzipiellen Wesensgegensatzes kann das Leben gar nicht in die Form hineingehen, es muß über jede gewonnene Gestaltung hinaus sogleich eine andere suchen, an der das Spiel der notwendigen Gestaltung und dem notwendigen Ungenügen an der Gestaltung rein als solcher sich wiederholt. Indem es Leben ist, braucht es mehr als die Form. Mit diesem Widerspruch ist das Leben behaftet, dass es nur in Formen unterkommen kann und doch in Formen nicht unterkommen kann, eine jede also, die es gebildet hat, überlangt oder zerbricht.“ (Simmel, *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel*, München/Leipzig 2. Aufl. 1922, 21f).

<sup>83</sup> So Kurt Nowak und Friedrich Wilhelm Graf in ihren Untersuchungen zur „antihistorischen Revolution“, wenn sie dort Nietzsche als eine Art geistigen Ahnvater des Antihistorismus apostrophieren. S. Kurt Nowak, *Die „antihistoristische Revolution“*. *Symptome und Folgen*

der Plan nun an die Geschichte herangetragen werden. Auch die geschichtliche Erinnerung ist dann nicht mehr durch geschichtsimmanente normative Ordnungskriterien gesichert, auf die sich eine historische Ethik einfach verlassen könnte. Aus ihr wird vielmehr eine kritische Erinnerung, die das, was das Leben hemmt, dem Vergessen übergibt. Nietzsche hat daraus seine genealogische Methode entwickelt, in der der historische Ansatz in der Ethik noch einmal radikalisiert wird, da er nun auch der Entledigung des unnötig erscheinenden mitgeschleppten Ballasts von Traditionen dienen kann. So heißt es zum Beispiel in der *Morgenröthe* unter der Überschrift „Die historische Widerlegung als die endgültige“:

*Ehemals suchte man zu beweisen, dass es einen Gott gebe, - heute zeigt man, wie der Glaube, dass es einen Gott gebe, entstehen konnte [...], dadurch wird eine Gegenbeweis, dass es keinen Gott gebe, überflüssig*<sup>84</sup>.

#### 4. Individualethik oder Sozialethik

Troeltsch selbst hat Nietzsches dionysische Weltauslegung nie rezipiert. Sein Nietzsche-Referat im Historismus-Band ist nicht zuletzt eine kritische Würdigung, in der Nietzsche als Ethiker und Historiker selbst schon ein historisches Phänomen geworden zu sein scheint. Troeltsch moniert hier unter anderem die Spannungen in Nietzsches Geschichtsphilosophie. Doch er sieht dahinter Nietzsches „sensualistischen Positivismus“, „mechanistischen Determinismus“, „Skepsis“ und „Pragmatismus“, die dessen historisches System immer wieder „durchkreuzen“ und „auflösen“, „womit wieder der Weg zur Gestaltung und

---

*der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland*, in: Friedrich Wilhelm Graf/Horst Renz (Hg.), *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*, Gütersloh 1987, 133-171, hier: 136 (Troeltsch-Studien Bd. 4) sowie F.W. Graf, *Die „antihistoristische Revolution“ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre*, in: Jan Rohls/Gunter Wenz (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift Wolfhart Pannenberg*, Göttingen 1988, 377-405, hier: 390. Aber da sie darunter nicht die Kritik an einen positivistisch verengten Geschichtsbegriff verstehen, sondern mit Benedetto Croce ein Trachten „nach Erlösung aus der Geschichte [...] nach Ruhe, Frieden und Sicherheit“, deuten sie Nietzsches Historismuskritik geradezu kontrafaktisch. Vgl. B. Croce, *Antihistorismus*, in: *Historische Zeitschrift* Bd. 143 (1931), 457-466. Dass allerdings Nietzsches ästhetischer Geschichtsbegriff für Croce inakzeptabel ist, soll nicht bestritten werden. Aber es ist der epistemologische und ethische Anarchismus, den er - nicht zu unrecht - in Nietzsches ästhetischem Geschichtsverständnis fürchtet. Zur Nietzsche-Interpretation bei Croce vgl. Hayden White, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt 1991, 521f.

<sup>84</sup> Nietzsche, KSA 3, M, 86.

Schöpfung frei wird“<sup>85</sup>. Dass diese Aporien aber vielmehr auf Nietzsches zyklisch und nicht teleologisch verstandenen Entwicklungsbegriff basieren und dies mitten hinein in dessen Metaphysik von „Wiederkunft“, „Übermensch“, „Umwertung“ und „Wille zur Macht“ führt, wollte Troeltsch nicht mehr sehen. Aber vielleicht sollte man die beiden metaphysischen Modelle nicht überbewerten. Faktisch haben sie für das jeweilige Ethikmodell die gleichen Konsequenzen, nämlich die unhintergehbare Individualisierung und Pluralisierung in der Ethik. So kann Troeltsch wie Nietzsche vom Kampf der Moralen sprechen<sup>86</sup> - aber stärker als dieser betont er nicht nur die individuelle Verantwortung zur autonomen Wertproduktion, sondern auch die soziale Verantwortung, die diesem Schaffensakt innewohnt<sup>87</sup>. Der radikale Atheismus Nietzsches lässt hingegen nur eine „Moral von unten her“<sup>88</sup> zu, die den Ausbeutungsprozessen und lebensvernichtenden Kräften der menschlichen Geschichte die Vornehmheit der eigenen Lebenssteigerung entgegenzuhalten weiß.

Sicher spiegelt sich hier auch Nietzsches Mangel an politisch-öffentlichem Bewusstsein, seine Außenseiterexistenz, die ihm die Ausführung politischer Ämter nicht ermöglichte und somit eine potentielle bildungs- oder sozial-politische Einbindung verhinderte. Wie verkürzt und einseitig an Bildungsidealen und an der Vision von höchsten Menschheitsexemplaren orientiert diese sozialetische Sicht Nietzsches auch immer sein mag: Troeltsch hat das auf jeden Fall nicht daran gehindert, gerade in seiner Rolle als politischer Beobachter und Publizist in den Jahren der Revolution und den ersten Jahren der Weimarer Republik in seinen Analysen zu Demokratie und Aristokratie oder zu Fragen der Kultur- und Bildungspolitik auf

<sup>85</sup> Troeltsch, in: GS 3, 506.

<sup>86</sup> Vgl. Troeltsch, *Ethik und Geschichtsphilosophie*, in: *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, eingeleitet von Friedrich von Hügel, Berlin 1924, 49.

<sup>87</sup> Ebd., 55.

<sup>88</sup> Diese treffende Formulierung gebraucht Georg Simmel: „Aber die Nietzschesche Moral ist sozusagen eine Moral von unten her; ihr fehlt völlig die metaphysische Spitze, durch die hindurch Plato und Spinoza, Kant und Schopenhauer das transzendente Sein in die menschlichen Willensbewegtheiten hinableiten. Das Vornehmheitsideal, in dessen Dienst, vermöge des Verantwortlichkeitsmotivs, auch die Wiederkehr des Gleichen tritt, ist absolut irdisch-empirischer Natur, insofern es der Gipfel einer von der Tiefe her anhebenden Entwicklung ist, und der Weihe, freilich auch der Problematik aller von oben her, aus dem Überempirischen stammenden Werte und Legitimierungen entbehrt“ (G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche: Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870*, mit einem Nachwort versehen von Werner Jung, Hamburg 1990, 333, (Sammlung Junius) [urspr. erschienen 1907 unter dem Titel: *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*]).



Nietzsche zurückzugreifen<sup>89</sup>. In dem zweiteiligen Artikel zum Verhältnis zwischen Demokratie und Aristokratie etwa setzt sich Troeltsch nicht nur implizit mit Nietzsches These auseinander, dass diese beiden gesellschaftlichen Ordnungsmodelle einen unüberbrückbaren Gegensatz darstellen. Nietzsches Sorge, dass in einer Demokratie „die hohe Gesinnung, das Gefühl des Für/sich/seins“ mithin die individuelle Souveränität der Selbstverantwortlichkeit verloren gehe, wenn man „die starken Gegensätze und Rangverschiedenheiten wegschaffe“<sup>90</sup>, setzt Troeltsch einen Aristokratiebegriff im Sinne einer „Leistung und des persönlichen Wertes“<sup>91</sup> entgegen. Auf diese Weise, so Troeltsch, ist es möglich, die Leistungs-Aristokratie mit der Demokratie zu versöhnen und „eine geistig-ethische Auffassung der Demokratie“<sup>92</sup> entgegen Nietzsches Bedenken zu erlangen. Auch in bildungspolitischen Fragen geht Troeltsch mit Nietzsche nicht einfach konform. Obwohl es gerade im letzten Punkt zwischen 1916 und 1919 zu Verschiebungen kommt, bei der Troeltschs anfängliche Skepsis gegenüber dem „radikalen Hellenismus“ Nietzsches in kulturpolitischen Fragen zugunsten einer Anerkennung von dessen jetzt positiv bewerteten kulturphilosophischen Beitrag weicht:

*wir müssen mit allem Ernst und aller Hingebung eine nationale Kulturreform schaffen und aufbauen. Wer jetzt Nietzsches Schriften aus den 70er Jahren liest, der wird gerade über diesen Punkt tiefste Aufklärung erhalten. Er hat wunderbar scharf gesehen*<sup>93</sup>.

Der Bildungspolitiker Troeltsch in Berlin und Unterstaatssekretär im Preußischen Kulturministerium, aber vor allem der aristokratische Demokrat und deutsche Europäer verdankt eben jene Eigenschaften nicht zuletzt, ebenso wie seine Fachfreunde Georg Simmel und Max Weber, Friedrich Nietzsche.

### **Summary: The Reception of Nietzsche's Philosophy by Ernst Troeltsch**

Friedrich Nietzsche's (1844-1900) legacy in the texts of the prominent protestant theologian, religious and cultural philosopher Ernst Troeltsch (1865-1923) could

---

<sup>89</sup> Vgl. Troeltschs Artikel im *Kunstwart*, vor allem seine dort publizierten sogenannten Spektatorbriefe, die er unter selbigem Pseudonym ab 1918 veröffentlicht hat. Ebenso seine dortige Artikelreihe zu Themen der Zeit: *Das Ende des Militarismus*, in: *Der Kunstwart*, 32. Jg., 1918/1919, 172-179; *Demokratie*, in: ebd., 93-102; *Aristokratie*, in: ebd., 33.Jg., 1919/1920, 49-57, und *Sozialismus*, in: ebd., 97-107.

<sup>90</sup> So Nietzsche in einem Nachlaßfragment der 80er Jahre: Nietzsche Bd. III, 668 [hier zitiert nach Karl Schlechta, ebd.].

<sup>91</sup> Troeltsch, *Aristokratie*, 55.

<sup>92</sup> Troeltsch, *Demokratie*, 101.

<sup>93</sup> Troeltsch, *Vorherrschaft des Judentums?*, in: *Der Kunstwart*, 33. Jg., 1919/20, 16. Zum Verständnis des Bildungsbegriffs bei Troeltsch vgl., Reiner Preul, *Aspekte eines kulturprotestantischen Bildungsbegriff*, in: Müller, *Kulturprotestantismus*, 105-64.

not be overlooked. Troeltsch, together with Adolf von Harnack (1851-1930) and Wilhelm Herrmann (1846-1922), belongs to the main circle of representatives of the Cultural Protestantism. In his analysis of the reasons and consequences of social and cultural changes and ruptures occurring at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, Nietzsche's philosophy became one of the main references to Troeltsch. Also Nietzsche's attempts to overcome the menacing nihilism as a result of the decline of Christian faith has a strong influence on Troeltsch's ethical studies. In its first part the article discusses the criticism of Nietzsche's esthetical ethics performed by Troeltsch. The second part is dedicated to the concept of Troeltsch's idea of History. The third part presents Troeltsch's understanding of sense and senselessness.

**Keywords:** Troeltsch, Nietzsche, Cultural Protestantism, Philosophy of Culture

**Streszczenie: Recepcja filozofii Nietzschego przez Ernsta Troeltscha**

W artykule omawiono recepcję idei niemieckiego filozofa Fryderyka Nietzschego (1844-1900) w pismach teologa, filozofa religii i kultury Ernsta Troeltscha (1865-1923). Wpływ ten jest nie do przecenienia. Troeltsch obok Adolfa von Harnacka (1851-1930) i Wilhelma Herrmanna (1846-1922) należy do czołowych przedstawicieli protestantyzmu kulturowego. Artykuł analizuje powody i konsekwencje zmian społecznych i kulturowych, jakie miały miejsce na początku XX wieku. W tym kontekście, idee Nietzschego jawią się jako jedna z głównych inspiracji twórczości Troeltscha. Próby Nietzschego pokonania grożącego nihilizmu, będącego wynikiem upadku wiary chrześcijańskiej, mają również silny wpływ na studia Troeltscha nad etyką. W artykule omówiono najpierw krytykę estetycznej etyki Nietzschego przeprowadzoną przez Troeltscha. Druga część poświęcona jest troeltschowskiej koncepcji etycznej historii. Część trzecia zdaje relację z metafizyki historii, w której sens przeplata się z bezsenssem.

**Słowa kluczowe:** Troeltsch, Nietzsche, protestantyzm kulturowy, filozofia kultury

**Daniel Mourkojannis** – duchowny ewangelicki, doktor teologii ewangelickiej w zakresie teologii systematycznej. W Kościele Ewangelickim Północnych Niemiec (Nordkirche) pełni funkcję nadradcy kościelnego – pełnomocnika do spraw obchodów Jubileuszu Reformacji.

Karol Toeplitz

**Komplementarność w przyrodzie i... poza nią?  
albo: *coincidentia oppositorum* w Biblii,  
jak tego chce Cusanus**

Nieodżałowanej pamięci biskupa i poety  
Tadeusza Szurmana tekst ten poświęcam  
*Oto są ślady dróg Jego; jak mało o Nim się słyszy!  
Któż zdoła pojąć ogrom Jego mocy?* (Hiob 26, 14).

Fizyka nie stroni od pozornych sprzeczności w opisie przyrody. Nikogo dzisiaj nie zdziwi, że światło składa się zarówno z cząstek, jak i z fali, która rozprzestrzenia się inaczej niż cząsteczka. Można niejako rzec, że obie formy występowania materii uzupełniają się. Nazwa: „komplementarność” nikogo już współcześnie nie dziwi. Więcej jeszcze. Obie teorie względności A. Einsteina, jak sama nazwa wskazuje, ukazują nam dobitnie, że jednoznaczne dane pomiarowe w fizyce są olbrzymim wyjątkiem i zwłaszcza do „mikroświata” się ich nie da zarezerwować. W coraz większym stopniu w rachubę wchodzi rachunek prawdopodobieństwa, który jedynie w większym lub mniejszym przybliżeniu opisuje określone zjawiska fizyczne, co w mechanice kwantowej także, od czasów zasady nieoznaczoności W. Heisenberga, nie budzi sprzeciwu.

Tymczasem człowiek w życiu codziennym właściwie ignoruje dane nauk szczegółowych. Ludzie chcą mieć pewność, PEWNOŚĆ we wszystkich kwestiach. I tak: kto nie chciałby, aby wybrany zawód nie sprawił mu zawodu; czy młodożeńcy, wbrew statystykom, które mówią o tym, że blisko połowa małżeństw się rozpada, nie chcą mieć pewności, że im się akurat uda zmieścić w tej drugiej części, która potrafi przejść obronną ręką przez burze dziejowe; chcielibyśmy mieć pewność, że nasze dzieci, wnuki itd. będą miały możliwość godnie żyć, wreszcie, że choroby nam nie dokuczają itd. Co tam statystyka, mówimy: „co tam rachunek prawdopodobieństwa, my mamy pewność” albo się jej w najbliższym czasie spodziewamy.

Chwila refleksji. Kiedy uzyskujemy pewność? Na ogół wtedy, kiedy jesteśmy w stanie przeprowadzić przekonujący DOWÓD. To on daje pewność.

Jeśli jestem w stanie udowodnić, że pierwiastek kwadratowy z 25 równa się 5, to odnośnie do wyniku będę miał pewność. Tam, gdzie dowodu nie będę w stanie przeprowadzić, muszę się ograniczyć do niepewności, do ryzyka, ale i do wiary.

A przecież obok praw natury dotyczą nas również prawa psychologii, a presje społeczne często powodują, że musimy zejść z raz obranej, SŁUSZNEJ, bo dającej pewność, drogi. Jeszcze pewien „drobiazg”. Jeśli poddani jesteśmy prawom statystycznym, jeśli dotyczy nas rachunek prawdopodobieństwa, jeśli dotyczy nas na skutek tego niepewność i to niezależnie od tego, czy tego chcemy, czy nie – to właściwie niemal każdemu naszemu zachowaniu, a szczególnie aktom wyborów, MUSI towarzyszyć RYZYKO<sup>1</sup>. Rzadko się zdarza, aby u podstaw wyboru leżał związek przyczynowo-skutkowy, gdyż w gruncie rzeczy jedynie on pozwala jednoznacznie przewidzieć skutek, dając optyjącemu pewność.

Wolność wyboru pragniemy mieć; pragniemy także mieć pewność odnośnie do jego skutków, a rozczarowania biorą się stąd, że nie wkalkulowaliśmy ryzyka związanego z wyborem. Nie unikniemy go; ryzyko będzie nam towarzyszyło przez całe życie. Dlaczego? Ponieważ wybór jest zawsze wyborem spośród przynajmniej dwóch możliwości, a za każdą z nich coś przemawia, więc wybierając jedną z nich, będziemy mieli drugą możliwość (i jej skutki) przeciwko sobie, i to właśnie ona może nam pokrzyżować przewidywane z całą „pewnością” skutki. Nie ma najczęściej możliwości jednoznacznego przewidzenia skutków, gdybyśmy wybrali drugą (ewentualnie inną) możliwość. Jesteśmy skazani jedynie na myślenie hipotetyczne, które – z braku dowodów dotyczących potencjalnych skutków – nie może nam zagwarantować tak upragnionej pewności. Mówiąc inaczej: to niewiedza skazuje nas na ryzyko.

\*

Przejdźmy do cytatu z Księgi Hioba. Od dawna jesteśmy w stanie pojąć istotę zwykłego gromu. Więc może ten fragment Pisma jest już nieaktualny? A może chodzi nie tyle o grom, ile o niewiedzę! Właśnie ona, NIEWIEDZA, stanowi uniwersalną sytuację całego gatunku ludzkiego, każdego człowieka z osobna, bez wyjątku. Wikłamy się z tego tytułu w sprzeczności, nierzadko wręcz w antynomie, nie mogąc znaleźć rozwiązania.

Przyjrzyjmy się Biblii. Opisywane są w niej właściwości Boga, jeśli słowo „właściwość” jest tu trafnym określeniem. Z jednej strony jest On surowy, gniewny, niekiedy wręcz mściwy, innym razem jest miłosierny i łaskawy. Czyż nie są to sprzeczności?

<sup>1</sup> Por. P. Wust, *Niepewność i ryzyko*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa, PWN, 1995.

Człowiek, który głosi sprzeczne poglądy, nie znajduje uznania, więcej jeszcze, wymagamy od niego konsekwencji, a nie tego, by wieczorem głosił poglądy sprzeczne z tymi, które głosił rano. Takiego człowieka dyskwalifikujemy z wszystkimi stąd wynikającymi konsekwencjami.

Wróćmy do Biblii. Bóg, tak twierdzą teologowie, jest transcendentny, a więc wybiega poza doczesność, bądź/albo/i jest wszechobecny, a dodatkowo jeszcze objawił się w postaci skończonej, Syna. Czyż nie jest to sprzeczność? Przykładów sprzeczności w Piśmie jest bez liku<sup>2</sup>. Czy to je dyskwalifikuje? Przecież od każdej teorii, przykładowo naukowej, wymagamy koherencji, spójności, niesprzeczności logicznej; to jedno z kryteriów naukowości. Czy w odniesieniu do Biblii można stosować te same kryteria? Wątpliwe, jakoż nie jest to teoria naukowa. Weźmy inne przykłady. Według Pisma na początku stworzenia pewna liczba aniołów się zbuntowała, a na czele odszczepieńców stanął szatan, diabeł. (Już tu rodzi się pytanie: dlaczego Wszechmocny dopuścił do powstania opozycji względem siebie?). To on, czart, namówił króla Dawida do policzenia ludu izraelskiego (1 Kronik 21, 1). I kiedy to się stało, Bóg zesłał straszną karę na lud cały... chociaż zawinił tylko Dawid. Zawinił? – zapytamy. Przecież przypisuje się Bogu wszechmoc, to znaczy nic nie powinno się dziać bez Jego aprobaty. I tak też Pismo to wydarzenie opisuje. W 2 Sam 24, 1 mamy wyjaśnienie: „I jeszcze raz Pan zapłonął gniewem [sic] przeciw Izraelitom. Pobudził przeciw nim Dawida słowami: <Idź i policz Izraela i Judę>”. Czyż to nie oznacza, że zło może się pojawić tylko za przyzwoleniem Pańskim? Jednoczy więc Bóg w sobie i dobro, i zło, gniew i miłosierdzie. Czy to jest owo współwystępowanie przeciwieństw, o którym mówił Mikołaj z Kuzy, kardynał zresztą? Czy więc i Boga dotyczy komplementarność właściwości, podobnie jak dotyczy to natury światła? I nie tylko, bo dotyczy także człowieka. A ten przecież stworzony został na obraz i podobieństwo...

To znaczy, że mamy w tym przypadku do czynienia z dwoma cechami (ewentualnie właściwościami), które sobie przeczą i jednocześnie się dopełniają!

Już to tłumaczyłoby wszystkie sprzeczności zawarte w całym Piśmie – w Pierwszym, jak i w Drugim Przymierzu, jak się dzisiaj określa Stary i Nowy Testament.

---

<sup>2</sup> Obszerniej pisałem o tym problemie w artykule *Temat tabu. Czyli o immanentnych sprzecznościach w Biblii (Propositio)*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” 2003 nr 1, s. 95-107; tekst zawiera niemieckojęzyczne streszczenie.

Sięgnijmy po jeszcze jeden przykład, tym razem z Nowego Testamentu; tak więc przedstawimy kolejną sprzeczność. W Liście do Filipian 2, 13<sup>3</sup>, zresztą w zgodzie z J 6,65, mowa jest o tym, że to Bóg oddziałuje na ukształtowanie się wiary (dar łaski), pragnienia, wolę oraz ich urzeczywistnianie się. Pozornie zdumiewające jest to, że wers wcześniej w Liście do Filipian czytamy: „[...] zabiegajcie o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem nie tylko w mojej obecności, lecz jeszcze bardziej teraz, gdy mnie nie ma”. Podobnie w Ewangelii według Mateusza mowa jest o tym, by zdecydować się na wejście przez ciasną bramę i wąską drogę, która prowadzi do żywota wiecznego. To człowiek ma się zdecydować... to człowiek ma zabiegać...

Jak widać, mamy tu do czynienia z jedną z podstawowych sprzeczności Biblii: z jednej strony Bóg determinuje wszystko, całe życie wolicjonalne człowieka, a z drugiej strony człowiek ma wolną wolę, a jego czyny byłyby determinowane m.in. przez panujące stosunki społeczne.

### Niepowtarzalność

*... a na kamyku tym wypisane nowe imię, którego nikt nie zna,  
jak tylko ten, który je otrzymuje* Obj J 2, 17

Kto o niej nie marzy? Dla kogo nie jest wartością? Jak ją osiągnąć? Jak się ona ma do niepowtarzalności innych ludzi? Pytania można mnożyć... i odpowiedzi na nie także.

Jest taka filozofia człowieka, która uznała niepowtarzalność za najwyższy cel, do którego człowiek powinien dążyć, z czego zarazem wynika, że jest to wartość nadrzędna wobec innych wartości. To egzystencjalizm, którego podwaliny położył duński teologo-filozof Søren Kierkegaard, a kontynuowali jego myśli na laickiej osnowie J. P. Sartre, A. Camus i inni.

Kto nie chciałby być niepowtarzalny, to znaczy wyróżniać się w masie ludzkiej pośród innych ludzi? Bez mała retoryczne pytanie. Wprawdzie wobec Boga wszyscy ludzie, powiada większość teologów chrześcijańskich, są równi, ale inaczej jest w relacjach człowiek-człowiek.

Są takie ideologie, właśnie ideologie, które nie dopuszczały myśli o niepowtarzalności podmiotowej: to systemy totalitarne, które wręcz niepowtarzalność karały. Przypomnijmy niektóre hasła. „Jednostka zerem, jednostka bzdurą... Mózg klasy, siła klasy, sława klasy – oto czym jest partia”. Albo: „Sami nie musimy myśleć, niech myślą wodzowie...” To W. Majakowski. A według innej dwudziestowiecznej ideologii: „Ein Reich, ein Volk, ein Führer”

<sup>3</sup> „Albowiem to Bóg jest w was sprawcą chcenia i działania zgodnie z Jego wolą”. [...] „Nikt nie może przyjsć do mnie, jeżeli nie zostało mu to dane przez Ojca” (J).

czyli „Jedna(!) rzesza, jeden(!) naród, jeden(!) wódz”. Te hasła rzutowały nie tylko na „szarą” masę ludzką, ale w pierwszym rzędzie dotyczyły twórców.

I tak po I Zjeździe pisarzy radzieckich i słynnym referacie M. Gorkiego w całej sztuce radzieckiej obowiązywał tak zwany realizm socjalistyczny, i to niezależnie od gatunku sztuki. Dotyczył więc pisarzy, malarzy, kompozytorów itd. Artysta, który nie nawiązywał do tego kryterium ideologicznego, nie miał racji bytu i w najlepszym razie nie wystawiano czy nie wykonywano jego dzieł, w najgorszym znikał bez śladu lub zmuszany był do wewnętrznej emigracji albo – jeżeli miał szczęście – odnajdywano go na dalekim wygnaniu. W kontekście drugiej wojny światowej pewien wybitny polityk sformułował był tezę: „Jeżeli jeden człowiek ginie jest to tragedia, jeżeli dziesiątki tysięcy – jest to przypadek statystyczny”. Na Przełęczy Dukielskiej zginęło ponad 200 tys. żołnierzy radzieckich. Cóż, taka jest statystyka...

Przypomnijmy drugi totalitaryzm. W 1936 r. w Hamburgu odbyła się wystawa sztuki zdegenerowanej (entartete Kunst), na której prezentowano dzieła niemieckich abstrakcjonistów, kubistów, dadaistów itp. Dzieła te palono, a niedługo potem podobny los spotykał twórców tych dzieł. O paleniu książek już nie wspomnę...

Nie ulega wątpliwości, że niepowtarzalność, a więc dążność do tego, by różnić się w porównaniu z wszystkimi innymi, jest wartością. W systemach monopartyjnych była nie do zaakceptowania; natomiast znajduje ona swoje uzasadnienie w pluralizmie aksjologicznym, stanowi jej fundament, na bazie którego wyrasta oryginalność jednostek.

Już nie będę wyróżniał niepowtarzalności materialnej i duchowej, wręcz intelektualnej, ponieważ jest to oczywiste. Niepowtarzalność, nazwijmy ją umownie, zewnętrzna kształtowana jest przez wygląd, a więc zabiegi kosmetyczne, modę, a w nobliwym nadzwyczajnym przypadku, przez wykwintne domy mody itd. Za czasów tak zwanej „rewolucji kulturalnej” w Chinach nie było miejsca na „zewnątrzną” niepowtarzalność, a przysłowiowe mundurki stały się obowiązujące tak, by nikt się nie mógł wyróżniać. Ważniejsza jednak jest niepowtarzalność „wewnętrzna” lub, jak kto woli, podmiotowa. W dobie presji cywilizacyjnej, narastającego tempa życia, zanikają czy splaszczają się pewne podstawowe potrzeby życiowe, takie jak przyjaźń, bliskość, opiekuńczość czy nawet miłość. Stąd powstał w Skandynawii (Norweg Geir Berthelsen, twórca World Institute of Slowness i Guttorm Fløisted) ruch „life slowly” albo „slow life”, czyli „żyj wolniej”. Otóż wspomniane potrzeby życiowe można realizować jedynie w nieśpiesznej relacji z drugim człowiekiem, wbrew nagłącemu tempu, dyktowanemu nam przez procesy cywilizacyjne, wbrew przysłowiowemu „wyścigowi szczurów”.

Zapytajmy teraz, jak to jest w myśli chrześcijańskiej? Jeżeli słuszna jest teza, że w obliczu Boga ludzie są równi, czy jest tam miejsce na niepowtarzalność? Oczywiście. Oczywiście??? Wyróżnionymi w porównaniu z innymi ludźmi byli przecież apostołowie i nie tylko oni; dotyczyło to autorów dzieł natchnionych, zapewne męczenników, misjonarzy (z których wielu oddało życie zwiastując Słowo Boże) itd., itp. Według teologii niektórych Kościołów chrześcijańskich, nierówność dotyczy także hierarchów. A mimo to mamy jednak podstawy do niepowtarzalności. W Liście do Galacjan czytamy przecież: „[...] do wolności powołani zostaliście, bracia”, a więc do kształtowania swojego życia w sposób nieprzymuszony i indywidualny, chociaż zdarza nam się, według tegoż Pisma, postępować nie tak, jak byśmy sami tego chcieli... Ale to odrębny problem.

A co na to Najwyższy Autorytet? W Objawieniu św. Jana czytamy, że Bóg nada każdemu człowiekowi swoje odrębne (!) imię, które tylko jemu będzie dane i znane, i Bogu, rzecz jasna<sup>4</sup>. Przytoczmy pełny tekst: „Zwycięzcy dam nieco z manny ukrytej i kamyk dam mu biały, a na kamyku tym wypisane nowe imię, którego nikt nie zna, tylko ten, który je otrzymuje”. W ludowej magii żydowskiej „biały kamyk” to swoisty amulet, jakby „nowe imię”, specyficzna magiczna siła. Siła tego amuletu-formuły jest większa, jeżeli nikt obcy jej nie zna, gdyż wtedy żaden inny człowiek nie może się nią posługiwać. Istnieje interpretacja katolicka, kwestionowana, według której zwycięzca „[...]to prawdopodobnie imię zmartwychwstałego i uwielbionego Jezusa” (por. 3,12 i 19,12)<sup>5</sup>.

Bogusław Widła, wybitny znawca Apokalipsy, emerytowany profesor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, komentuje powyższe myśli, powołując się na licznych(!) teologów Zachodnich, zupełnie inaczej i ta interpretacja jest mi bliższa: „Przez zwycięzcę należy rozumieć nie tylko tego, który kończy swe życie zwycięskim finałem i wchodzi do wesela Pana, lecz także tego, kto na ziemi wiernie trwa przy Chrystusie i wypełnia Jego wolę mimo wielu trudności i przeciwności”<sup>6</sup>. I komentarz do tego cytatu: „Zwycięzcami są więc ci, którzy naśladują Chrystusa”. Zwycięzca zostaje przeciwstawiony tym, którzy mają liczne przywary, prowadzące do śmierci wiecznej (por. Obj 21,8). Czyż to, o czym tu mowa, nie jest „niepowtarzalnością ostateczną”, chciałoby się powiedzieć? Czy to nie jest podkreślenie odrębności, inności, odmienności

<sup>4</sup> O znaczeniu imienia pisałem: *Imię Jego [w:] He/u/rezje, czyli preantyczna te różniejszość. Leszkowi Kołakowskiemu w 80. rocznicę urodzin*, Goleiszów 2007, s. 212-216.

<sup>5</sup> Por. *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1552 i n.

<sup>6</sup> F. Sieg, *Listy do siedmiu Kościołów*, s. 71, por. też s. 55 i 65. Cyt. wg B. Widła, *Antropologia egzystencjalna apokalipsy Janowej*, Warszawa 1996, s. 333.



każdego człowieka, różności doskonalszej i trwalszej – w porównaniu z doczesną niepowtarzalnością, która jest przecież przemijająca – mającej na celu niepowtarzalność wieczną? Czy wreszcie to „nowe imię” nie jest elementem samoświadomości, odrębności właśnie? Ta doczesna różność przecież jest pozornie tylko jakby drugorzędna, ale z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej niezbędna. Wszystko więc zależy od tego, co się przez niepowtarzalność będzie rozumiało.

Można by tu mówić o swoistej dialektyce niepowtarzalności: doczesna, polegająca na wykorzystaniu danej człowiekowi wolności (por. Gal. 5, 13) i druga, polegająca na niepowtarzalnym naśladowaniu wskazań Chrystusa *hic et nunc*, kulminująca w niepowtarzalności eschatologicznej, wiecznej. Nieprzemijający (w tym niepowtarzalny) charakter czynów każdego człowieka ma więc wpływ na ponadczasowe przyporządkowanie go. Stąd też jednostka czerpie przeświadczenie o przynależności do „innego”, bardziej ludzkiego świata. Tej niepowtarzalności, będącej rezultatem wykorzystywania danej mu wolności, nie należy się bać, przeciwnie. Bowiem „Ten, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości” (1 J 4,18).

Miał zapewne rację Hiob, mówiąc w obliczu strat, jakie poniósł: „Pan dał, Pan zabrał – imię Pana niech będzie błogosławione”, chociaż z perspektywy dzisiejszego społeczeństwa konsumpcyjnego jest to myśl trudna do zaaprobowania. I wreszcie, czy nie jest prawdą inna jego wypowiedź: „Nagi przyszedłem na świat i nagi zeń odchodzę...” I to także czyni nas w jakimś sensie równymi, chociaż droga do odejścia winna być, jak wskazuje na to cytaty z Apokalipsy Janowej, niepowtarzalna w chrześcijańskim rozumieniu tego słowa.

Na zakończenie można się zastanawiać czy egzystencjalistyczne wyeksponowanie i absolutyzowanie niepowtarzalności podmiotowej nie ma czasem chrześcijańskiego rodowodu, zwłaszcza jeśli także poza samym Pismem Św. uwzględni się, że Reformacja kierowała się myślą o indywidualizacji(!), a więc niepowtarzalności dialogu jednostki, czyli pojedynczego człowieka, z Bogiem.

Nie zamierzałem w tym tekście wyczerpywać tematu, to luźne refleksje. Bodźcem do spisania ich stało się wystąpienie jednego z księży latem 2005 r. w czasie nabożeństwa w kościele Wang w Karpaczu.

\*

Więc jak jest, zapyta niejeden człowiek, a teologowie muszą się niemal namęczyć, aby wyjaśnić tę, niejako fundamentalną dla człowieka, sprzeczność z Nowego Testamentu<sup>7</sup>. To podobne jest do sytuacji króla Dawida: któż jest

---

<sup>7</sup> Chrześcijaństwo opiera się na całej Biblii; tymczasem istnieje zasadnicza sprzeczność mie-

winien tego, że lud Izraela został policzony? Jeśli Wszechmocny – i jeśli tak jest – to dlaczego ukarany został Dawid; czy też winowajcą jest Dawid i wtedy jego ukaranie jest w pełni uzasadnione, ponieważ dał upust swojej, własnej woli. *Per analogiam*: czy człowiek ma wolną wolę w czynieniu zarówno dobra, jak i zła, i wtedy grożące mu kary doczesne i pozadoczesne są uzasadnione, czy też za jego aktami wyboru, niezależnie od ich charakteru, znajduje się Bóg i wtedy odpowiedzialność i konsekwencje powinny człowieka ominąć, ponieważ byłby jedynie wykonawcą woli Wszechmogącego.

\*

Sprzeczności w Biblii jest co niemiara i to zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Na świecie istnieje olbrzymia liczba komentarzy usiłujących je wytłumaczyć. To bez mała oddzielna dyscyplina teologiczno-religijna, trudna do ogarnięcia. Problem jest istotny szczególnie od momentu, kiedy Reformacja dała wiernym nie tylko możliwość, ale wręcz nakaz czytania Pisma, tłumacząc Biblię na języki narodowe, a w Kościele rzymskokatolickim od czasów II Soboru Watykańskiego, mocą uchwał którego każdy wierny ma w pełni prawo czytać Testamenty.

Sprzeczności znajdujące się w Biblii można tłumaczyć w różnoraki sposób. Jej poszczególne części powstawały w przeciągu ponad 20 stuleci, w różnych kulturach, w różnych językach i nie można wykluczyć wpływu otoczenia społeczno-polityczno-religijnego na poszczególnych autorów. Taka praktyka znalazła jednak odpór już w Starym Testamencie. W tej ostatniej kwestii podam tylko jeden przykład: „Saul odrzekł na to Samuelowi: przekroczyłem nakaz Pana i twoje wskazania, bałem się bowiem ludu i usłuchałem jego głosu” (1 Sam. 15, 24). Tu więc nacisk społeczny zdecydował o określonym zachowaniu, o grzeszności. Rzecz jasna są takie miejsca, które, chociażby z przyczyn czysto filologicznych, należy skorygować bądź, jak wynika to z doświadczeń, na przykład XX w., wyrazić inaczej. Okazuje się, że współcześnie jednak smutne doświadczenia (np. holocaustu) sprzyjają korekcie antycznego tekstu. Podam jeden przykład. „Lud też, który był w nim [w mieście – K.T.] wywiódł i dał ich potrzebę pilami i wozami żelaznymi, i porąbać siekierami. I tak postąpił

---

dzi Starym i Nowym Testamentem. Pierwszy zawiera religię prawa, drugi natomiast zawiera religię łaski, która – skrótowa problem ujmując i w ślad za Lutrem – sprowadza się do formuły: sola scriptura, sola fide, sola GRATIA, sola Chrystus. Problem koherencji łaski i sprawiedliwości bądź też sprzeczności między łaską a sprawiedliwością jest oddzielnym zagadnieniem, wybiegającym poza ramy tego artykułu.

Dawid z wszystkimi miastami Ammonitów” (1 Kronik XX, 3<sup>8</sup>). A teraz popatrzmy, jak te wersy uległy przekształceniu w Biblii Tysiąclecia: „Lud zaś jaki się w nim znajdował kazał wyprowadzić i przydzielić do pracy przy pilach żelaznych, kilofach i siekierach”<sup>9</sup>. Jestże kolosalna różnica, zwłaszcza dla mieszkańców podbitego miasta między tym, czy zapędzono ich do brutalnego uśmiercenia pod pilami, wozami żelaznymi, siekierami, czy też do pracy przy tych narzędziach! Co w tym przypadku zadziałało na korektę tekstu?

### **Barbarzyństwo**

Jak wykazałem w innym miejscu<sup>10</sup>, uznanie Biblii za fundament kultury europejskiej nie jest precyzyjne. Sądzę, że autorzy tego pomysłu dokonali pewnego uproszczenia, równoznacznego z wezwaniem do zakwestionowania go, zmusili niejako innych autorów do przemyślenia, czy ten fundament jest spójny, czy jest jednolity i czy jest monolitem. Moja odpowiedź jest jednoznaczna: NIE !

Chciałbym uzasadnienie zawarte w tekście zasadniczym jeszcze minimalnie poszerzyć. Pomysłodawcy zapewne kierowali się poglądami wybitnych teologów i historyków Kościoła rzymskokatolickiego. Jean Daniélou, jezuita, wybitny francuski profesor historii początków chrześcijaństwa w Instytucie Katolickim w Paryżu oraz Henri Irenée J. Marrou, archeolog, profesor Sorbony, w znakomitym dziele<sup>11</sup> stwierdzają: „Szczególnie gdy chodzi o instytucje natury religijnej, jak Kościół, pojęcie takie wypływa w znakomitej mierze z teologii, co sprowadza się do stwierdzenia, że każda koncepcja historii Kościoła zakłada z konieczności, czy tego chcemy, czy nie chcemy, pewne implikacje teologiczne”. To zupełnie oczywiste i rzutuje na sposób prezentacji rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa w Europie. Wpływu *barbaroi* na wariantowość nowej wiary praktycznie się nie

---

<sup>8</sup> W wydaniu Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego mamy podobny przekład. Identyczny przekład znajdziemy w Starym Testamencie wydanym przez Moskiewski Patriarchat w 1990 r. Nie inaczej jest w 6. wydaniu Biblii z 1906 r. w Lipsku, według niemieckiego tłumaczenia Dr M. Lutra. Dlaczego tłumaczenie wyżej cytowane odbiega od mnóstwa innych – pozostawiam kwestią otwartą....

<sup>9</sup> Gwoli sprawiedliwości dodam, że w Biblii Tysiąclecia w przypisie napisano: „Tłumaczenie przypuszczalne”.

<sup>10</sup> Por. K. Toeplitz, *Biblia jako fundament kultury europejskiej* [w:] *Facere veritatem in caritate*, Podkowa Leśna 2009, s. 391-406 oraz *Filozofia słowiańska a tożsamość europejska*, Warszawa 2010, s. 429-448.

<sup>11</sup> H.-I. Marrou, J. Daniélou, *Historia Kościoła od początków do roku 600*, Warszawa 1984, s. 6.

uwzględnia albo wspomina się o nim w kilku zaledwie zdaniach<sup>12</sup>. Przyjęcie takiej optyki musi rzutować na formułowania tematów w przyszłości. W podobnym duchu prezentuje dzieje Europy o. J. A. Kłoczowski<sup>13</sup>. Nie dziwię się tedy, że tytuł zamierzonej książki został sformułowany tak, a nie inaczej i książka ta zdaje się pozostawać pod znaczącym wpływem powyższego punktu widzenia.

Tymczasem autorzy pomysłu zdaje się albo pominieli inne interpretacje, albo dokonali świadomie, w co chciałbym wierzyć, zwężenia roli „fundamentu”, o którym mowa w tytule.

Oto kilka wskazówek zaledwie, sygnałów, że wspomniany „fundament” jest znacznie, ale to znacznie bardziej zróżnicowany. G. Delanty<sup>14</sup> kwestionuje helleno-rzymskie i w znacznej mierze, chrześcijańskie korzenie Europy. Główną przyczynę tożsamości Europy widzi w czynnikach zewnętrznych, a przede wszystkim w powtarzających się zagrożeniach ze strony ISLAMU. Szczególnie obecnie jest to teza trudna do przecenienia. To ono, zagrożenie, prowadzi – zdaniem autora – do konsolidacji kulturowej i ukształtowania się poczucia wyższości chrześcijaństwa. To z kolei miało doprowadzić do odseparowania się od „wschodnich korzeni”. Nie wnिकam w szczegóły, nie oceniam, streszczam pewien wątek różniący się zasadniczo od tytułowej propozycji.

Jeszcze inny naukowiec, archeolog (podobnie jak H. J. Marrou), Lech Leciejewicz<sup>15</sup> stwierdza, że zetknięcie się chrześcijaństwa z *barbaricum* wpłynęło na sposób wykorzystania środowiska przyrodniczego, zasad współżycia społecznego i widzenia świata. To ówczesne plemiona i *barbaricum* spowodowały uzyskanie nowych doświadczeń, to gospodarka i czynniki demograficzne wpływały w istotny sposób na sytuację kulturową Europy. Fakt, że autor nie uwzględnił w swoich wywodach szeregu istotnych czynników, takich jak wartości, więzi społeczne i charakter ustroju politycznego, nie umniejsza samej propozycji uwzględnienia czynnika, który autorzy pierwszych dwóch tu wspomnianych interpretacji, teologicznie uwarunkowanych, faktycznie zupełnie pominieli.

Oddzielne rozważania należałoby poświęcić książce wrocławskiego profesora Karola Modzelewskiego<sup>16</sup>, traktującej o wpływach *barbaricum* na Europę w sposób najszerszy ze znanych mi. Ale to przekracza ramy tego krótkiego

<sup>12</sup> Tamże, s. 225 i n.

<sup>13</sup> J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*, Warszawa 2003.

<sup>14</sup> G. Delanty, *Odkrywanie Europy. Idea, tożsamość, rzeczywistość*, Warszawa-Kraków 1999.

<sup>15</sup> L. Leciejewicz, *Nowa postać świata. Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*, Wrocław 2002.

<sup>16</sup> K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.

przemyslenia. Istotne jest to, że w fundamencie kultury europejskiej tego wątku pomijać nie wolno...

Jeżeli jednak przyjmiemy, że autorzy Biblii pisali pod natchnieniem, które miało zagwarantować, że to, co spisują jest głosem Boga<sup>17</sup>, to znowu istnieje możliwość, że nie wszystko dokładnie przyjęli do wiadomości, krótko, że się niekiedy mylili. Pamiętajmy, że inspiracja jest niedowodliwa, jest przedmiotem wiary! Z logicznego punktu widzenia mamy w tym przypadku do czynienia z błędnym kołem: z jednej strony treść Biblii jest inspirowana, z drugiej o inspiracji wiemy z samej Biblii (Kierkegaard).

### Natchnienie

Poniżej spisałem kilka drobnych uwag, chociaż tytułowemu pojęciu można zapewne poświęcić nie tylko jedną książkę.

„Całe Pismo przez Boga jest natchnione i pożyteczne dla nauki, do wykrywania błędów, do poprawy, do wychowania w sprawiedliwości” (2 Tym.3, 16).

„Albowiem prorocтво nie przychodziło nigdy z woli ludzkiej, lecz wypowiedzieli je ludzie Boży, natchnieni Duchem Świętym” (2 Piotr, 1 21).

Greckie słowo *theopneustos* (natchniony przez Boga) zostało w Wulgacie przełożone jako *divinitus inspirata*. Zwracam uwagę na duży kwantyfikator w pierwszym cytacie: „całe!”, to znaczy, że inspiracja dotyczy zarówno Starego (np. „Tak mówi Jahwe”), jak i Nowego Testamentu.

Myśl o inspiracji rozciąga się od Ojców Kościoła po współczesność. I tak dla przykładu Orygenes pisze: „[...] tak też ludzie rozumieją, iż w Piśmie Świętym zawarte jest natchnienie Boże, które tkwi w całym jego tekście, mimo iż słabość naszego pojmowania nie potrafi wysledzić myśli ukrytych i tkwiących głęboko w poszczególnych słowach”<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Por. dokument II Vaticanum *Dei verbum*.

<sup>18</sup> Orygenes, *O zasadach*, Księga IV, 1, 7, ATK Warszawa 1979, s. 292-3. Podobną myśl znajdujemy u Orygenesesa w *Exegetica in Psalmos*, I, 3 [w:] *Patrologia Graeca*, t. 12, s. 1081. Uzasadnieniem jest też Mt 5, 18, gdzie czytamy słowa Jezusa: „Bo zaprawdę powiadam wam: Dopóki nie przeminie niebo i ziemia, ani jedna jota, ani jedna kreska nie przeminie z zakonu aż wszystko to się stanie” i Łk 16, 17. „Fakt, że po Soborze [Watykańskim II- K.T.] ze względów duszpasterskich postanowiono usunąć z ksiąg. liturgicznych te części psalmów, które mogłyby się wydać niezrozumiałe dla naszej dzisiejszej mentalności, Ojcowie Kościoła – a także praktykujący Żydzi – uznaliby za niezrozumiałymi, a nawet gorszącymi” – M. Campatelli, dz. cyt., s. 99. Ten wywód pozostawiam bez komentarza, jako że ta praktyka okazała się ewidentnie sprzeczna z przytoczonymi wersami Nowego Testamentu.

Jednak sam tekst pisany nie wyczerpuje nauk Kościoła. Św. Bazyli Wielki tak pisze: „Nie zadowolamy się zaiste tym, o czym przypomina Apostoł lub Ewangelia, lecz zapowiadamy i przytaczamy także i to, co przejęliśmy z nauczania niepisanego, co ma wielkie znaczenie dla misterium...”<sup>19</sup>. To właśnie stanowi, między innymi, o różnicy między Kościołami wywodzącymi się z Reformacji (*sola scriptura*) a Kościołem katolickim czy prawosławnym.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej tezie S. Kierkegaarda, że dla chrześcijaństwa równie dobrze by było, gdyby Pisma nie było. Czy to nie oznacza końca nie tylko zresztą chrześcijaństwa, ale i judaizmu, pozbawionego podstaw kanonicznych? Interesującą odpowiedź na tę wątpliwość znajdujemy u św. Ireneusza<sup>20</sup>. „Gdyby tak apostołowie nie byli zredagowali żadnych w ogóle pism, cóż wtedy? Czy jako jedyna droga wyjścia nie pozostawałoby nam jedynie kierowanie się wyłącznie Tradycją, przekazaną tym, którym powierzyli Kościoły? Wszak i dziś jeszcze wiele ludów barbarzyńskich wierzy w Chrystusa i dąży do zbawienia wyłącznie na podstawie tego, co Duch Święty, bez użycia papieru i atramentu wypisał w ich sercach, oraz tego, co przechowują one w swojej prastarej tradycji. Wierzą one w jednego Boga Stworzyciela nieba i ziemi, oraz wszystkiego, co się w nich znajduje i w Jezusa Chrystusa”.

Nie jestem do końca pewny, ale czy nie jest to antycypacja tego, co dzisiaj nazywamy chrześcijaństwem pozakonfesjonalnym? Czy jest to ta wizja, o której myślał Kierkegaard? Jeżeli tak, można stwierdzić, że wyparł się Kierkegaard luteranizmu, wyparł się kardynalnej tezy Reformacji *sola scriptura* na rzecz zwalczanej przez nią tradycji, jako że innej drogi rozpowszechniania wiary by wtedy nie było i o tym pisał św. Ireneusz.

Stwierdziłem w innym miejscu<sup>21</sup>, że Duńczyk w swoich wywodach był niekonsekwentny: w *Okruchach filozoficznych* spisał wyżej przytoczoną myśl o zbędności Pisma, a jednocześnie kierował się Pismem dla zwalczania „nieprawości” w Kościele, nie tylko Ewangelicko-Augsburskim w Danii, ale w ogóle w Kościołach, nie wyłączając katolickiego.

\*

Dodać w tym miejscu należy, że inspiracja, czyli natchnienie, jest niedowodliwe, jest przedmiotem wiary. Stąd też wszelkie usiłowania dowodzenia że ten czy inny autor jakiejś części Biblii, pisząc ,był natchniony, jest zakwestionowaniem samego aktu wiary.

<sup>19</sup> Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, XXVII, 66 s. 175-6; cyt wg M. Campatelli, *Lektura Pisma z Ojcami Kościoła*, Warszawa 2012, s. 166.

<sup>20</sup> Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, III, 4, 1-2; cyt. wg M. Campatelli, dz. cyt., s. 157-158.

<sup>21</sup> K. Toeplitz, *Egzystencjalizm jako zjawisko kulturowe*, Gdansk 1983 s. 163 i n.

Istnieje wszak inna możliwość: przeróżni autorzy tekstów bezbłędnie zrozumieli i zapisali to, co głos Boga w nich zapisał czy co im podyktował. W takim przypadku sprzeczności byłyby w istocie odzwierciedleniem zamysłu Boga. Cóż to oznacza? Od czasów heglowskiej dialektyki wiemy, że wszelkie zjawiska, rzeczy, pojęcia itd. występują wraz ze swoimi przeciwieństwami. Nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego, gdyby Bóg, tworząc świat według swojego zamysłu, odzwierciedlił własną istotę! Wolno nam taką hipotezę przyjąć, dla czegożby nie? Co by z niej wynikało?

Otóż w treści Biblii mielibyśmy do czynienia z mnóstwem sprzeczności, to znaczy, powtórzmy, z zaleceniami i konstatacjami sprzecznymi, wykluczającymi się, a niekiedy wręcz z antynomiami, to znaczy takimi sprzecznościami, których nie da się rozstrzygnąć.

Co oznacza to w praktyce? Posłużę się przykładem zaczerpniętym z książki S. Kierkegaarda *Bojaźń i drżenie*<sup>22</sup>. Oto Abraham, który od czasów Kainowego mordu musi znać ogólną normę: nie zabijaj, pochodzącą od Boga. I teraz ten sam (co ważne) Normodawca nakazuje Abrahamowi zawieść swojego syna, Izaaka, i pozbawić go życia na wzgórzu w Krainie Moria. Sytuacja jest klasycznie konfliktowa: z jednej strony norma (niespisana jeszcze wtedy) nie zabijaj, z drugiej: zabij. Co starzec zrobi, będzie naganne; bo albo będzie przestrzegał normy i nie wykona nakazu, albo wykona nakaz i wtedy złamie normę. Cokolwiek zrobi, będzie źle! Czy może mieć pewność, że dokonał dobrego wyboru? Nie. To się miało okazać dopiero później, niejako *post factum*<sup>23</sup>, kiedy nieomal uśmiercił syna. Jakie ma wyjście? Nie mając pewności, zaryzykował, nie konsultując swojej decyzji z nikim z rodziny ani poza nią. To w pełni zrozumiałe, albowiem przed próbą wiary został postawiony on i tylko on, nie zaś współwyznawcy, nie mówiąc o rodzinie. Powiemy z perspektywy czasu: biedny Abraham, bardzo biedny... A jednak to właśnie on, Abraham, stał się ojcem wiary trzech największych religii monoteistycznych na świecie: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Może da się rozumowo rozwikłać te sprzeczne dyrektywy sformułowane przez Boga? Przenigdy. Przez całe pokolenia mędrcy tego świata próbowali to uczynić i końca medytacjom nie widać. I słusznie.

Jest oczywiste, że dla Abrahama była to próba wiary, trudna tak, że o trudniejszą trudno. Cóż to oznacza? Dla Duńczyka, i nie tylko dla niego, wiara nie

---

<sup>22</sup> S.A. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum J. Iwaszkiewicz, Warszawa, PWN, 1969.

<sup>23</sup> Każdy człowiek chciałby jednak wiedzieć, zanim podejmie decyzję czy jest ona słuszna, czy nie. I, podobnie jak w przypadku Abrahama, aż nazbyt często jesteśmy zaskakiwani skutkami, których nie przewidzieliśmy, albo których obiektywnie nie dało się przewidzieć, zwłaszcza w sferze moralnej, w odróżnieniu do strony technicznej (materialnej) naszych decyzji. Szkoda...

jest czymś prostym, łatwym, nie jest jednorazową deklaracją czy wyborem, w dodatku dającym się zracjonalizować. „Aby się wiara wasza nie opierała na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej” (1 Kor 2, 5). Rozum w niektórych kwestiach zawodzi, o tym mówi motto tego tekstu, a z niewiedzy w kwestiach wiary się człowiek nie wyzwoli...

Co z tego przykładu wynika dla naszych rozważań? Skoro Pismo ma charakter natchniony, więc sprzeczności w nim zawarte nie są przypadkowe, nie mogą być. Człowiek zostaje postawiony przed wieloma wyborami, przed sprzecznościami i im więcej ich jest, tym trudniejsze są PRÓBY wiary, właśnie próby, w liczbie mnogiej. Wiara z tego punktu widzenia nie jest – powtórzmy to – aktem jednorazowym, to nie jest „łatwizna” związana z jednorazową decyzją, to ponawiane akty rozstrzygania tych sprzeczności, które aktualnie danej sytuacji człowieka dotyczą, a potem następnych i następnych...

Kolejną konsekwencją tak pojmowanej wiary jest to, że nie możemy w sytuacji konfliktowej, a takie rodzą się ze sprzeczności, mieć absolutnej pewności, że dokonaliśmy poprawnego wyboru. Jak w przypadku Abrahama, wiara musi towarzyszyć BOJAŹŃ I DRŻENIE, niepewność, ryzyko albo mówiąc inaczej, językiem Duńczyka: „Subiektywna pewność wiary wynika z jej obiektywnej niepewności”.

Jest oczywiste, że ewidentne błędy przekładów należy wyeliminować, język dostosowywać do aktualnych wymogów lingwistycznych, natomiast syzyfowe są próby wyeliminowania wszelkich sprzeczności z Biblii, to byłaby – nie obawiam się tego określenia – herezja, to byłoby naruszanie inspirowanego charakteru Pisma. Sprzeczności w wypowiedziach Pisma mają być dla człowieka sprawdzianem jego wiary i nic i nikt tej decyzji za jednostkę podjąć nie może. „Bo powiadam wam: jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie obfitsza, niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 5, 20). I w tym samym duchu: „I ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu odda tobie” (Mt 6,6).

Nie należy się więc obawiać immanentnych sprzeczności Biblii, cenne są i, co ważniejsze, są WIAROTWÓRCZE.

**Summary:** Complementarity in Nature and ... beyond? or: *coincidentia oppositorum* in the Bible as Cusanus wishes it

In the micro-world, science states both indeterminacy of cognitive results and dubious character of elementary particles, e.g. of light: corpuscular and wave. Hence former ideal of science which was supposed to give certainty of



cognitive results lost its *raison d'être*, not mentioning the principle of indeterminacy. In humanities and in everyday life we aim at formulating conclusions which are supposed to give certainty. If we are not able to give evidence, cognition must be lacking precision to some extent. Since the whole Bible has inspired character, the contradictions appearing in it cannot be accidental, and so they become a task for a man. Therefore criterion of coherence in the Bible does not have *raison d'être*, and hence we encounter some immanent contradictions in it, e.g. recommendations, and on that account a man has to choose between them, the choices resulting in for and against arguments. In consequence, the act of faith will have to be accompanied by uncertainty and risk. The author illustrates these theses by the examples from the Old and the New Testaments, exemplarily analyzing so called „Abraham's conflict”. Existentialized faith understood in this way does not comprise single acts, there should be repetitive choices forcing a man into steady activity in religious sphere. In contrast to empirical sciences, contradictions included in the Bible do not only disqualify the Gospel, but they have faith-creating character because of it.

**Keywords:** calculus of probability, lack of knowledge, faith, choice, uncertainty and risk, evidence, immanent contradictions in the Bible, faith creating function of ignorance

**Karol Toeplitz** – emer. prof. zw. dr hab. Przedmiot zainteresowania: historia filozofii, teologia, etyka; aktywny także jako tłumacz i pisarz; ekumenista. Doktorat *Wiara i wybór moralny u S. Kierkegaarda* obronił na Uniwersytecie Warszawskim; promotorem był prof. Leszek Kołakowski. Opublikował 15 książek własnych i tłumaczonych, dziesiątki artykułów naukowych, ok. 150 tekstów popularnonaukowych i literackich. Referaty i wykłady wygłaszał i publikował w Danii, RFN, Szwajcarii, Austrii i Holandii. Przez 18 lat był kierownikiem Katedry Nauk Humanistycznych w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Decyzją Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów Naukowych ma wszelkie kompetencje recenzowania i promotorstwa w zakresie filozofii i teologii. Wypromował 6 doktorów, recenzował wnioski o tytuły profesorskie, habilitacje i dwa doktoraty *honoris causa* (Leszka Kołakowskiego oraz Patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I.) Ukazały się dwie książki jemu dedykowane, w latach 2009 i 2014.

**Maria Urbańska-Bożek**

**Miłość w aspekcie metafizycznym i etycznym  
w kontekście myśli Henri Bergsona  
i Franza Rosenzweiga**

*Gdyby żadnego źródła nie było na dnie,  
gdyby Bóg nie był miłością,  
to nie byłoby ani małego jeziora,  
ani także ludzkiej miłości<sup>1</sup>*

Jean-Pierre Faye w jednej z debat na temat powieści, która odbyła się we wrześniu 1963 r. w Cerisy-la-Salle, we Francji, mówił o powstawaniu na przestrzeni historii literatury, niezależnie od siebie, czegoś na kształt „sobowót-rów” książkowych, powielających się za sprawą piór pisarzy danej epoki, tworzących najpierw pojedyncze epickie planety i gwiazdy, a następnie całe konstelacje, które „jako zarys punktów widzenia na rzeczywistość”<sup>2</sup> zgrupowane zostają w konsekwencji w przestrzeni kolejnego prądu literackiego. W niniejszym artykule mówić będę o ideach dwóch filozofów: H. Bergsona i F. Rosenzweiga, którzy należą do takiej właśnie rodziny prądu myślowego, poruszającego w odmienny i niezależny od siebie sposób idee tworzące bliski sobie ogląd rzeczywistości oraz budzą podobną wrażliwość na świat natury i ludzi. Kreują oni obok innych, choćby Dietricha Bonhoeffera, Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa, Abrahama J. Heschela czy Józefa Tischnera, rodzinę „[...] w której każdy jest odmienny i nie łączy go więzi pokrewieństwa z innym”<sup>3</sup>.

Intencją moją jest pokazanie, w sposób dość zresztą pobieżny, z uwagi na ramy objętościowe artykułu, w jaki sposób obaj myśliciele rozumieli miłość, jako zasadę realizującą się w podwójnej roli, a mianowicie w roli zasady metafizycznej z jednej strony, a z drugiej – zasady etycznej. Rosenzweiga i Bergsona

<sup>1</sup> S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, tłum. A. Szwed, Kęty 2008, s. 31.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Debata na temat powieści*, w: *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, wybór i tłum. K. M. Jaksender, Kraków 2013, s. 83.

<sup>3</sup> Tamże, s. 84.

nie zalicza się do tych samych nurtów filozoficznych. Bergsona klasyfikuje się jako przedstawiciela filozofii życia, sympatyzował również z filozofią refleksji, *id est* ducha, rozwijanej z powodzeniem przez Luisa Lavelle'a i René Le Senne'a<sup>4</sup>. Był również uznawany za tego, którego myśl stanowiła inspirację dla filozofów dialogu<sup>5</sup>. I w tym oto miejscu przecinają się drogi naszych bohaterów, bowiem Franz Rosenzweig zaliczany jest do rodziny dialogików. W *Gwiazdzie zbawienia* nie powołuje się bezpośrednio na Bergsona, jednak trudno nie zauważyć pokrewieństwa duchowego, pewnej „sympatii jasnowidzącej”, która harmonizuje obie filozofie tak, iż nie tyle nachodzą na siebie wybrane wspólne im idee, co uzupełniają się i dopowiadają nawzajem. Nie chodzi więc o analizę porównawczą obu propozycji, lecz o dopowiedzenie tego, co niewypowiedziane *in expresis verbis*, choć *implicite* jest to w nich zawarte.

### 1. *Gwiazda zbawienia* – traktat o miłości

W filozofii Franza Rosenzweiga Bóg, dzięki Objawieniu, staje się rozpoznawalny. Objawienie dokonało się za sprawą aktu Stworzenia, który nie ogranicza się jedynie do czynu, na mocy jakiego został ukonstytuowany świat. Jest to proces zachodzący we wnętrzu Boga Stwórcy. Bóg w tym stadium jest ukryty. Dopiero Stworzenie Rosenzweig nazwie „objawieniem się Boga”. W „prawdziwym czynie”, tzn. w Stworzeniu objawia się Bóg. Czyn ten jest skończony, niezdolny do wzrastania; jest Jego „własnością”<sup>6</sup>, a co za tym idzie, to On nadaje mu treść, określa i definiuje podmiot czynu – Stwórcę<sup>7</sup>. Dalej Rosenzweig pisze o czymś, co powinno wyłonić się „z ukrycia boga” a jednocześnie dopełnić „raz na zawsze wyzwoloną, bezgraniczną nieskończoność boskiej twórczej siły”. To coś musi posiadać „pęd”, aby zdolne było przebyć „rozproszoną nieskończoność boskiej mocy”, aby zdolne było do wzrastania,

---

<sup>4</sup> Na temat tego nurtu pisze obszernie i ciekawie Tadeusz Gadacz w 1. tomie swojej *Historii filozofii XX wieku*, Kraków 2009, s. 373-517.

<sup>5</sup> Por. tenże, *Historia Filozofii XX wieku*, tom 2, Kraków 2009, s. 507.

<sup>6</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Warszawa 2012, s. 268-270.

<sup>7</sup> Naturalnie, Bóg nie tylko jest Stwórcą, czyli dokonuje aktu stworzenia, skończonego, domkniętego czynu, ale musi podtrzymać „swoje dzieło” w istnieniu/trwaniu. Bóg, jako te-  
raźniejszy, jako Ten, który odnawia się nieustannie/ aktualizuje się nieprzerwanie „...roz-  
poczyna stawać się tym, czym jako Stwórca jeszcze prawdziwie nie był i czym także teraz  
dopiero zaczyna się stawać: »faktycznym«, dzięki temu utrzymuje Stworzenie „w świetle,  
jawności, nieskrytości”. Tamże, s. 275.

do przekroczenia siebie samego<sup>8</sup> i jednocześnie przysposobione do jednoczenia/scalania owej stwórczej sily. To coś jest miłością, która wypełnia Boga tak, iż on sam – Objawiciel – jest samą miłością, „wciąż odnawianym samopoświęceniem”. Rola ukochanej przypada duszy/stworzeniu. Polega ona głównie na przyjmowaniu miłości, czyniąc w ten sposób, z owego przyjęcia, swój własny dar<sup>9</sup>. Bóg każdego dnia coraz więcej kocha Stworzenie; to w tym rozwoju odnajdujemy wspomnianą wyżej zdolność do wzrastania, aż do przestąpienia siebie samego w sobie. Według Rosenzweiga, w nieustannym wzmaganiu się miłości należy widzieć jej stałość, gdyż miłość kocha na nowo w każdej chwili: „Miłość się wzmagą, ponieważ wciąż chce być nową. [...] aby móc być stałą. Jedynie wówczas może być stałą, gdy całkowicie żyje w niestałości. [...] W ten sposób kocha [...] Bóg”<sup>10</sup>.

Miłość jako wydarzenie nie może zostać przypisana komukolwiek, w tym Bogu, jako własność. Nie można zdjąć jej jak pośmiertnej maski z twarzy umarłego; „Miłość lęka się sporządzać portret ukochanego”<sup>11</sup>. Ukochana dusza czuje, że jest unoszona przez miłość Boga, jest ukryta w owej miłości. Duszę, czyli Ukochaną cechuje wierność, a sama miłość jest dla niej tym, czym dla człowieka powietrze; całkowicie poddaje się miłości Boga. Kocha nieustannie z tą samą gorliwością. Inaczej rzecz ma się z Ukochanym. Boża miłość sukcesywnie, każdego dnia w tym samym rytmie i z tym samym natężeniem wzrasta, choć dusza tego nie odczuwa<sup>12</sup>. Role podmiotom miłosnej relacji są przypisane raz na zawsze, nie są przechodnie. Inaczej rzecz ma się w związku między kobietą i mężczyzną, ich pozycja w relacji i kreacje mogą przechodzić z jednej na drugą osobę dramatu. W relacji między duszą a Bogiem wzajemne zależności i role są stałe i nienaruszalne: „Bóg nie przestaje nigdy kochać, a dusza być ukochaną. Dusza otrzymuje pokój od Boga, a nie Bóg pokój od duszy”<sup>13</sup>. To Bóg zawsze ofiaruje się duszy i pod Jego wpływem mięknie „skała Sobości”; wówczas dusza zaczyna wydawać plon obfity.

Bóg nie może wyznaczyć miłości duszy, ponieważ ta jest terażniejszością, rodzi się z każdą nową chwilą i wzmagą w każdym nadchodzącym kwantum

<sup>8</sup> Tamże, s. 271.

<sup>9</sup> Tamże, s. 275.

<sup>10</sup> Tamże, s. 276-277.

<sup>11</sup> Tamże, s. 285.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże .

czasu. Zanim Bóg wyznałby miłość, ta już by przeminęła, uleciała w przeszłość popędzana przez kolejny moment narastającego pędu, pragnącego przekroczyć siebie samego. Kochający stoi tylko wówczas w prawdzie, kiedy żąda miłości. Co innego ukochana-dusza – ta, skoro jej miłość została wzniecona raz i na zawsze, jako niezmienna i trwała, może złożyć wyznanie miłości<sup>14</sup>. Jest to chwila niezwykle ważna. Z jednej strony niejako konstytuuje duszę jako ukochaną istotę, z drugiej strony jest jej niezwykle trudno przyznać się do miłości, ponieważ akt ten obnaża nędzę stanu, w jakim przebywała zanim otworzyła się na miłość<sup>15</sup>. Według Rosenzweiga, przykazanie miłości Boga mogło wyjść tylko z ust kochającego, dlatego ani nie brzmi ono obco, ani nie jest objawieniem miłości – jest to wezwanie do miłości (!)<sup>16</sup>.

Rosenzweig jest przekonany, że metafora miłości przenika całe Objawienie. Jednakże domaga się ona bycia czymś więcej w tej roli. Musi tak zaistnieć, aby nie było już żadnej pośredniości, mediacyjnego wskazania na to, czego jest metaforą. Zatem nie może poprzestać na projekcji odniesienia Boga do człowieka za pośrednictwem przeniesienia odzwierciedlającej relację ukochanego do ukochanej<sup>17</sup>. Tego rodzaju spontaniczną bezpośredniość znajdujemy, stwierdza Rosenzweig, w *Pieśni nad pieśniami*. W tej księdze czytelnik bierze zmysłowy sens zawartych tam słów nie zupełnie jako metaforyczny; przyjmuje, że pod owym czysto zmysłowym sensem, *primo*, a nie tylko na zasadzie przeniesienia, czyli metafory, odnajduje się istotowe znaczenie zapisanej pośród Słowa Bożego *Pieśni nad pieśniami* – poematu opiewającego historię mistycznej miłości Boga i człowieka<sup>18</sup>. Relacja „ja” do „ty”, jaką daje się zauważyć na poziomie mowy, rozgrywającej się między osobami werbalnego wydarzenia, istnieje również pomiędzy Bogiem i człowiekiem (Ty i ja). Zaś *Pieśń nad pieśniami* jest „»duchową« pieśnią miłości Boga do człowieka. Człowiek kocha, ponieważ Bóg kocha. Człowiek kocha tak, jak kocha Bóg. Ludzka dusza jest duszą przebudzoną przez Boga i ukochaną”<sup>19</sup>. Miłość nie może ograniczyć się do wymiaru „czysto ludzkiego”, bo „[...] Gdy przemawia – a przemawiać musi, bo nie ma innego przemawiania z siebie samego niż mowa miłości – gdy

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 299.

<sup>15</sup> Tamże, s. 300.

<sup>16</sup> Tamże, s. 296.

<sup>17</sup> Tamże, s. 328.

<sup>18</sup> Por. tamże.

<sup>19</sup> Tamże. Zdaniem Rosenzweiga, Goethe i Heidegger, uznając *Pieśń nad pieśniami* za zbiór pieśni miłosnych o charakterze świeckim, przekonali ludzi oświecenia, że miłość nie może stanowić *modi* Boga, innymi słowami: Bóg nie kocha. Por. tamże, s. 329.

więc przemawia, staje się już czymś ponadludzkim”<sup>20</sup>. Jest ona nieprzemijająca, wieczna, obdarzona naddatkiem sensu. Gdy jest prądem przenikającym poszczegól­nych ludzi (ja i pewne ty), wówczas przyjmuje zmysłową powłokę. W chwili, gdy przechodzi na poziom odniesień między Bogiem i człowiekiem (Ty i ja), wytraca swą „metaforyczność”, zatracą swą mediacyjną rolę i staje się „[...] jak sama mowa, jest zmysłowo nadzmysłowa”<sup>21</sup>. Tak jak miłość nie mogłaby być suprazmysłową, gdyby nie wydawała się zmysłową, tak nie mogłaby być wieczną, gdyby nie sprawiała pozoru bycia przemijającą.

W okresie panowania pogaństwa Bóg był jedynie Stwórcą, nie posiadał postaci. Autor *Gniazdy zławienia* pisze: „[...] wciąż zagrażało mu niebezpieczeństwo ponownego upadku w noc Boga ukrytego [...]”<sup>22</sup>. W tym samym czasie dusza dokonała wyjścia ze swej Sobości. Człowiek zanurzony w niej był „człowiekiem zamkniętym” w sobie samym, pozbawionym otwarcia na innych. Zresztą samo otwarcie się Sobości, kiedy proces ów wszedł w pierwsze stadium, był zorientowany tylko na Boga. „Człowiek zamknięty” – poganin, pomimo swego uwięzienia w sobie samym, był widzialny z zewnątrz przez świat, świat mógł go już w jakiś sposób zagadnąć. Człowiek jednak, nie potrafiąc wyartykułować świata, nie miał do niego dostępu<sup>23</sup>. Człowiek niczym bohater tragedii antycznej stał w świecie, lecz nie wobec świata; był w nim obecny bez możliwości odbierania go. Zdaniem Rosenzweiga, dusza mistyka narażona jest na bycie niewidzialną, na jednostronne zatracenie się w fałszywie czytanej miłości. „Jego dusza otwiera się przed Bogiem, lecz ponieważ otwiera się ona tylko przed Bogiem, dlatego jest niewidzialna dla całego świata i na niego zamknięta”<sup>24</sup>. Mistyk, jak za przekręceniem czarodziejskiego pierścienia na swoim palcu, zamyka się na świat, pozostając jedynie w objęciach Boga, kochany tylko przez Niego. Zaprzecza światu, aby w ten sposób zredukować widzenie do jednego obszaru, w którym wodzi wzrokiem od Boga do siebie i od siebie do Boga. Jednak, aby móc zamknąć oczy na świat, mistyk nie mógł zwyczajnie zaprzeczyć jego istnieniu – tego nie da się zrobić, bo świat istnieje, zatem dokonał wyparcia świata ze świadomości<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Tamże, s. 330.

<sup>21</sup> Tamże, s. 301.

<sup>22</sup> Tamże, s. 338.

<sup>23</sup> Tamże, s. 339.

<sup>24</sup> Tamże, s. 340.

<sup>25</sup> Tamże, s. 341.

Kiedy zatem możliwe jest całkowite otwarcie się, wyjście z własnej Sobości? Otóż, człowiek musi przemówić z głębi swej istoty, czyli Sobości, przemówić w mowie, a nie w jej pozorze. Marsz ku wyzwoleniu się Sobości zatrzymał mistyk, który w świecie nie jest nawet w połowie człowiekiem: „Jest on jedynie naczyniem swego przeżytego zachwycenia”<sup>26</sup>. Mowa mistyka kwalifikuje się jako odpowiedź, ale nie słowo, zaś jego życie sprowadza się do oczekiwania, a nie do wędrówki. „A tylko człowiek, u którego odpowiedź przemieniłaby się w słowo, oczekiwanie na Boga w wędrówkę przed Bogiem, tylko taki człowiek byłby rzeczywistym, pełnym człowiekiem”<sup>27</sup>. I taką pełnię człowieczeństwa reprezentuje postać świętego. On potrafi otworzyć się na całego człowieka, jest widzialny i słyszalny, posiada dar mowy.

Rosenzweig pyta, czy możemy znaleźć ludzki odpowiednik miłości?<sup>28</sup>. I tak, i nie. Nie ma bowiem między ludzką i Bożą miłością symetrii/odpowiedniości. To, co je zrównuje, to gwałtowność, z jaką wybucha, lecz za miłością człowieczą nie stoi żaden los, tylko charakter (*Daimonion*), „własna natura człowieka”<sup>29</sup>. „Miłość Boża naznaczona jest losem, gdyż Bóg nie może niczego innego, niż kochać [...]”<sup>30</sup>. Owej Bożej sile nie odpowiada wydobywająca się z człowieka potęga o tej samej mocy. Może to być jedynie siła sterowana aktem woli, żarliwa i każdorazowo odradzająca się, zawsze, gdy otrzyma odpowiedni impuls. Czym więc jest ta siła wylaniająca się z głębi duszy, wciąż na nowo wybuchająca, którą unosi wola? Odpowiedź Rosenzweiga brzmi: „Nie może ona być niczym więcej niż miłością ku bliźniemu”<sup>31</sup>. Istota ludzka dopiero wówczas „[...] może się wyrazić w czynie miłości, jeśli wpierv stała się przebudzoną przez Boga duszą. Tylko miłość Boga do duszy sprawia, że jej czyn miłości jest czymś więcej niż zwykłym czynem, to znaczy spełnieniem przykazania miłości”<sup>32</sup>. Miłość do Boga nie inaczej znajduje swe ujście, jak tylko w czynach miłości, które nakierowane są ku bliźniemu i to jego poszukują; winna powoli wypływać z człowieka, a nie w „jednym skoku” osiągnąć poszukiwany przedmiot, gdyż może się

---

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 341-342.

<sup>28</sup> Tamże, s. 347.

<sup>29</sup> Tamże, s. 346.

<sup>30</sup> Tamże, s. 348.

<sup>31</sup> Tamże, s. 349.

<sup>32</sup> Tamże.

zdarzyć tak, że skoczek źle obliczy odległość i przeskoczy cel<sup>33</sup>. Czyn miłości nie posiada określonego celu, nie może być warunkowany przeszłością ani nie może spoglądać w przyszłość. „Musi być czynem całkowicie zatraconym w chwili”<sup>34</sup>. Wypływa zatem spontanicznie z duszy i wyraża się w potrzebie serca, a nie w poczuciu obowiązku i posłuszeństwa<sup>35</sup>; to od nowa powtarzany gest bezinteresownego zaangażowania, całkowicie nieuwarunkowany i nieukierunkowany. Inaczej będzie on czynem nakierowanym na określony/upatrzonego cel, być może taki, do którego nasze serce w jakiś sposób się skłania/lgnie, a przecież prawdziwie wolny czyn miłości nie może wybierać sobie obiektu admiracji, lecz na mocy wiary oddaje się każdej istocie ludzkiej bezwarunkowo.

Zdaniem autora *Gwiazdy zbawienia*, życia nie można wyprowadzić z istnienia, ponieważ jest ono tylko „widzialnym znakiem pojęcia życia”. Życie rozprzestrzenia swe panowanie poza granice natury organicznej, wchodząc na obszar kultury<sup>36</sup>. Życie oznacza „[...] kształtującą siebie od wewnątrz i dlatego koniecznie trwałą postać”. Istnienie nie kształtuje siebie od wewnątrz, nie jest procesem, nie podlega zmianie; jest pewną stałą, której określone kwantum przypisywane jest poszczególnym bytom wprost proporcjonalnie do ich istoty. Natomiast żywe życie niewątpliwie zaburza obraz preferowany przez „specjalistów od elegancji bytu”<sup>37</sup>. Zwierzęta i rośliny oraz wszelkie inne organizmy, skoro raz już zaistnieją, pragną utrzymać siebie przy życiu w oporze wobec wszelkich sił chcących powstrzymać pochod życia. „Życie stawia opór, to znaczy przeciwstawia się śmierci”<sup>38</sup>. Istnienie jest czymś, co stoi wobec poznania,

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 349-350 oraz 428-430.

<sup>34</sup> Tamże, s. 351.

<sup>35</sup> Czyn, który byłby posłuszeństwem wobec raz ustanowionego prawa, odnajdujemy w islamie. W świecie nowożytnym możemy wskazać jego odpowiednik i zastosowanie między innymi w etyce Kanta i jego następców. Por. tamże, s. 354.

<sup>36</sup> Jak wiemy, według Arystotelesa, tylko bytom naturalnym, a więc takim, które posiadają *physis*/zasadę ruchu i spoczynku w sobie, przysługuje kategoria substancji. W sensie ścisłym *ousia*/substancję najpełniej reprezentuje *synolon*, czyli złożenie z materii i formy. Takimi są poszczególne rośliny, zwierzęta i ludzie. Są to byty zmysłowo poznawalne, istniejące realnie. Dla Stagyryty coś, co było substancją istniało realnie i on sam istnienia od istoty nie oddzielał, a nawet więcej – starożytni nie znali kategorii istnienia. Dopiero Tomasz z Akwinu, a po nim filozofia neotomistyczna zbudowała całą metafizykę w oparciu o tę kategorię.

<sup>37</sup> Por. M. Bieńczyk, *Książka twarzy*, Warszawa 2012, s. 82.

<sup>38</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 362.



jest przedmiotem poznania, natomiast życie stoi wobec śmierci. W tym pierwszym przypadku chodzi o poznanie zmian na poziomie istnienia mającego chwilowy charakter, wszak poszczególne jednostki istnieją przez określony czas; w drugim – o poznanie sposobu podtrzymania życia. Rosenzweig nie pragnie odsłonięcia trwałych „ognisk życia w świecie”, lecz chodzi mu o odnalezienie podstawy jego trwałości. Mówi: „Szukaliśmy nieskończonego trwania, które podbudowuje się pod zawsze chwilowym istnieniem, które mogłoby leżeć mu u podstaw, a więc substancji świata pod zjawiskami jego istnienia. Szukaliśmy niezależnej nieskończoności, a znaleźliśmy różnorodną skończoność, nieokreśloną wielość”<sup>39</sup>. Zatrzymajmy się w tym miejscu na chwilę i spróbujmy nieco rozjaśnić mroki owej sprzeczności. Ciągłość życia jako nieskończoność trwania jest zagwarantowana i podtrzymywana przez ową sztafetę życia, przekazywanego z jednego pokolenia na drugie. Boża iskra w akcie Stworzenia, rozniecona nagle w przeszłości, zainicjowała wieczne koło życia, z którego ani jedna kropla owej energii życia/twórczego pędu nie została zatracona. Niezależna nieskończoność/nieskończone trwanie multiplikuje się w pojedynczych egzemplarzach/istotach „różnorodnej skończoności”, „nieokreślonej wielości”. To, co skończone, uzyskuje swe trwanie w oporze stawianym śmierci. Śmierć występuje tu jako organ ujawniający sens życia. W oporze stawianym śmierci życie zyskuje swą niepowtarzalną treść, staje się, nabrzmiewa własnym sensem, indywidualną historią. Z drugiej strony, własna śmierć jest początkiem życia nie-własnego. Z ostatnim tchnieniem włączamy je w nieskończony krąg życia, z którego zostanie zapoczątkowane nowe egzemplaryczne życie o skończonym istnieniu i tak bez końca. Jednak owo „powtórzenie” nowego początku w kolejnym jednostkowym życiu spogląda ufnie w przyszłość. „Nieskończone trwanie” zapewniają „skończone istnienia” idące w pochodzie życia, lecz zawsze ku rozwojowi spotentjalizowanych w żywych istotach twórczych możliwości. Dzięki nim realizują się nieskończone możliwości młodości. Hans Georg Gadamer tak oto pisze o niej: „Młody człowiek pozostaje w niepewności, lecz jednocześnie czuje się zachęcony i zobligowany do tego, by spełnić się w tych możliwościach, które są przed nim”<sup>40</sup>.

W *Albo-albo* Sorena Kierkegaarda pojawia się jedna z najbardziej fundamentalnych dla jego myśli kategoria – „powtórzenie”, której wyżej użyłam. Piśze tam, że małżeństwo trwa, jest otwartą możliwością, dzięki ciąglemu od-mładzaniu” owej pierwszej miłości, wspomnienia pierwszego poruszenia

---

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> H.G. Gadamer, *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 2008, s. 26.

serca, na bazie którego młodzi ludzie postanowili zbudować swój związek<sup>41</sup>. Owe nieustanne ponawiane powtórzenia są podejmowaniem nowych początków, dających nowe możliwości przechodzenia kolejnych stadiów rozwojowych. Czy życie *in toto* multiplikowane w kolejnych pokoleniowych odsłonach/pojedynczych egzystencjach nie jest takim powtórzeniem? Czy nieskończoność i wieczność nie można by wyrazić w powtórzeniu? Czy ta pierwsza miłość wyrażona przez Boga w pierwotnym akcie stworzenia nie jest owym czynem miłości powtarzającym i odnawiającym związek Boga i stworzeń w każdej nowo narodzonej żywności? Za sprawą powtórzenia pierwotnej decyzji Boga wieczyste trwanie życia ma swą ciągłość, a poszczególne jednostkowe egzystencje własną historię do opowiedzenia.

Czy Rosenzweig nie apeluje tu o zmianę sposobu widzenia życia, którą nakreśliłam, gdy mówi: „[...] to czego tutaj szukamy nie jest już czymś obecnym, lecz jedynie czymś, co dopiero nadchodzi. Szukamy nieskończonego życia a znajdujemy skończone. Życie skończone, które odnajdujemy, jest więc jedynie jeszcze nie skończone. Świat musi całkowicie stać się żywy”<sup>42</sup>. Nieskończoność odnajdziemy, jeśli spojrzymy na życie w świecie jak na pełnię, nieprzerwany ciąg aktów życia, stwórczej miłości. Gdy ograniczymy się do przesuwania wzrokiem od punktu do punktu, od chwili do chwili, skupieni w egotycznej miłości własnej i własnego potomstwa, stojąc zamknięci na miłość Boga i bliźniego oraz wolne czyny miłości, będziemy w bojaźni i drzeniu wypatrywać własnej śmierci, a przecież – jak pisze Vladimir Jankélévitch w swoim *La mort* – starzec, który ma jeszcze przed sobą trzy sekundy życia jest od śmierci tak odległy, jak nowo narodzony. Każda chwila życia pozostaje po stronie życia. Śmierć jest nieobecna, dopóki nie wydamy ostatniego tchnienia. I on widzi nadzieję w miłości, która jest obietnicą przyszłości<sup>43</sup>. Nie wydaje się również, aby dar życia Bóg mógł dać jedynie dwojgu ludziom: Adamowi i Ewie. Bóg nie mógł zamknąć życia w granicach Ogrodu Edeńskiego. Musiał złożyć go w imię niczym nieuwarunkowanej miłości do stworzeń. Inny scenariusz oznaczałby zamknięcie życia na początek, na młodość i twórczość, na miłość do ludzkości. A Bóg, czy byłby wówczas Bogiem? Czy nie byłby „jak miedź brzęcząca, albo cymbał brzęmiący”<sup>44</sup>, bo jeśli miłości by nie miał, byłby niczym... „Gdyby Bóg nie był miłością, to nie byłoby ani małego jeziora, ani

<sup>41</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, tłum. K. Toeplitz, t.2, Warszawa 2010, s. 13, 47-48, 55-56.

<sup>42</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 362.

<sup>43</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. I, Kraków 2009, s. 534.

<sup>44</sup> 1 Kor 13, 1. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2000.

także ludzkiej miłości<sup>45</sup>. Miłość – zespalając to, co wieczne z tym, co skończone – niweluje absurd istnienia. Żywe istnienie, tj. trwanie odnawia się w powtórzeniu licznych pojedynczych egzystencji. Miłość stanowi pobudkę dla twórczego pędu życia, które jest wieczne w swym ponawianym powtórzeniu aktu stworzenia. Miłość, jeśli tylko człowiek w sobie ją odkryje, co łatwym nie jest, bo źródło tej miłości tkwi głęboko we wnętrzu człowieka i nieustannie odsuwa się w „skrytość”, tak iż źródła początku ujrzeć nie podobna, a jedynie sam wypływ jej fali<sup>46</sup>, otóż miłość ta oswoja pierwotny lęk przed śmiercią, bo „mocna jest jak śmierć”. Dlatego jest to „największym bólem cierpienia i jednocześnie czymś najbardziej zgubnym, gdy ktoś zamiast cieszyć się miłością w jej odsłonięciach, będzie cieszył się gruntownie ją badając, to znaczy, unicestwiał ją”<sup>47</sup>.

Lecz „świat jeszcze nie jest gotowy”, społeczeństwa jeszcze nie stanęły w obliczu pełni, twarzą w twarz ze swym spełnieniem – ludzkością. „Tylko z nieustannie odnawianej pełni wzrasta życie trwające w ciszy, przekazujące swą postać z przeszłości w przyszłość. To nie martwy byt, wytworzony z ogólnego zgodnego z myśleniem prawa, tylko plastyczny kosmos w swej całkowicie różnobarwnej faktyczności może zamienić się w Królestwo”<sup>48</sup>. Nie ma dla życia innej drogi prócz tej, by „wzrastać z wewnętrzną koniecznością”; świat nie został stworzony raz i na zawsze jako domknięta całość, lecz z intencją dopełnienia go. Dla Bergsona tym, co miałyby sfinalizować ewolucję, była ludzkość. Projekt utopijny?

## **2. Dwa źródła moralności i religii – mistyczna wizja społeczeństwa otwartego jako postulat Miłości**

Dzieło, jakim są *Dwa źródła moralności i religii*, ukazało się w roku 1932, jako ostatnia z książek Bergsona. W niej dopowiada wyrażone wcześniej poglądy na temat religii i Boga – dwóch motywów, jakie w ostatnich latach życia ostatecznie zawładnęły jego myślami.

Mistyk to istota niemalże fantazyjna, pisze francuski filozof, boska, żyjąca życiem ludzkim, jednakże nasycenie żywym życiem przekracza wszelkie normy właściwe zwykłemu śmiertelnikowi. On pozostawia za sobą ludzi i bogów, do-

---

<sup>45</sup> S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 31.

<sup>46</sup> Tamże, s. 30.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 363.

konując niejako „skoku poza naturę” podobnego do tego, jaki można przypisać religii dynamicznej<sup>49</sup>. Pełny mistycyzm wyraża się w twórczym działaniu i miłości; tylko ono – działanie – ma moc przenoszenia gór. Najbardziej kompletny wyraz odnajduje ono w przypadku mistyków chrześcijańskich.

Opisując doznania mistyczne duszy, Bergson zauważa, że dusza w pierwszym stadium swej drogi zatrzymuje się jakby z niedowierzaniem, w nasłuchiwaniu skupia się w sobie i oto dostrzega tego, którego istnienie niejasno przeczuwała. Jako pokrewna naturze Boga i wzywana przez Niego, wyrwa się ku Stwórcy, przyciągana przez ową bliźniaczą naturę Bytu, w obecności lub w pobliżu, którego czuje się u siebie, zadowolona i spokojna, jakby dokonała powrotu do miejsca, z jakiego kiedyś wyszła, a zagubiwszy drogę, zapomniała o nim i teraz odnalazła je. Do tej pory uczucie wyobcowania, tymczasowości aktualnego adresu zamieszkania towarzyszyło jej, jednak jako echo nieświadomych pragnień. Teraz jest u siebie, u źródła, w domu rodzinnym, więc wyrwa się z ciała, nie bacząc na, opór jaki ono stawia<sup>50</sup>. Radość duszy z obecności Boga jest ogromna, dokonuje się zjednoczenie absolutne, niemniej władza woliwna pozostaje w łączności ze światem zewnętrznym. To z niej i dzięki niej dokona się działanie, czyn wolny. Według Bergsona, mistycyzm zredukowany do aktów kontemplacyjno-ekstatycznych jest niepełny, co zauważyć można i w innych religiach<sup>51</sup>. „[...] od tej pory dusza korzysta jakby z nadmiaru życia. Jest to ogromny pęd”<sup>52</sup>, tak iż nawet, gdyby była krucha i słaba, to działa z siłą i bez uległości.

Wizje opuszczają mistyka w stadium drugim. Pełni on rolę *adiutores Dei* i jako taki staje się „[...] bierny względem Boga, lecz aktywny względem innych ludzi”<sup>53</sup>. Czuje przemożną potrzebę działania i aktywności na polu ewangelizacji<sup>54</sup>. To, kim jest i co czyni, wypływa w boskiej miłości, niebędącej ani przedłużeniem instynktu, ani czymś zmysłowym, ani racjonalnym. „Jest to jedno zawarte *implicite* w drugim, a w rzeczywistości coś o wiele większego. Ponieważ taka miłość jest u samych korzeni zarówno zmysłowości, jak i rozumu, a także i wszystkich innych rzeczy”<sup>55</sup>.

---

<sup>49</sup> H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993, s. 218.

<sup>50</sup> Tamże, s. 225.

<sup>51</sup> Tamże, s. 226.

<sup>52</sup> Tamże, s. 227.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże, s. 228.

<sup>55</sup> Tamże, s. 229.

Owa miłość ma wymiar metafizyczny; kryje w sobie „tajemnicę stworzenia”, a tajemnica stworzenia tkwi w stwórczej miłości Boga. Ta zaś pragnie jedynie „[...] doprowadzić do końca dzieło stworzenia gatunku ludzkiego i uczynić z ludzkości to, czym stałaby się natychmiast, gdyby mogła ukonstytuować się ostatecznie bez pomocy samego człowieka”<sup>56</sup>. Wynika stąd, że Bóg nie chciał narzucać nam swojej miłości, ale pragnął, by człowiek przyjął ów dar, podjął go i wspólnie dokończył dzieło, które posiada zdolność do częściowo, samodzielnie ukonstytuowania się. Kierunek miłości jest kierunkiem *élan vital*, jest samym pędem życiowym objawionym jedynie mistykom, „[...] którzy chcieliby naznaczyć nim całą ludzkość i wcielając sprzeciw w życie, przemienić rzecz stworzoną, jaką jest gatunek – w stwórczy wysiłek, uczynić ruch z tego, co jest z samej definicji przystankiem”<sup>57</sup>. Zatem mistycy, to pomocnicy Boga, pragnący przy pomocy narzędzia jakim jest miłość – Boskie tchnienie życia – ukończyć twórcze dzieło: ludzkość. Gatunek, który był jedynie „przystankiem” niech dołączy do innych wymarłych linii pojawiających się na drodze ewolucji życia.

Bergson zdaje sobie sprawę z trudności, jakie napotkać mogą ci, którzy chcieliby podjąć się budowy społeczeństwa przyszłości oraz religii otwartej. Pyta, czy taki projekt może się udać? Otóż, przemiana społeczeństw klasycznie skonstruowanych w ludzkość, będącą ostatecznym celem Boskiego planu ewolucji, mogłaby się dokonać za sprawą niespiesznego dawkowania ognia mistycznej miłości, który jednak nie niszczy, lecz wypełnia i buduje. Jednakże człowiek jest zwierzęciem, zauważa autor *Ewolucji twórczej*, poddanym tym samym co one prawom natury, a co za tym idzie, musi zdobywać pożywienie w sposób podobny do nich – żywi się tym, co żywe. W wysiłku tym towarzyszy mu rozum. Jak zatem możliwe jest, aby „[...] w tych warunkach uwaga ludzkości, ze swej istoty skupiona na ziemi mogłaby zwrócić się ku niebu?”<sup>58</sup>. Według Bergsona, umożliwić by to mógł postęp cywilizacyjny związany z rozwojem mechaniki, choć jest to kierunek niebezpieczny, ponieważ mechanika w swym progresie mogłaby wystąpić przeciwko mistyce. Właściwie starcie mechaniki z mistyką jest nieuniknione. Filozof przewiduje, że pierwsza z nich dokona ekspansji na lwią część obszaru, jaki może człowiek zagospodarować. Niemniej druga z nich, za wszelką cenę i kosztem znacznego wysiłku, będzie starała się przetrwać na tym niewielkim skrawku przestrzeni, jaki jej pozostawiono, przeczekając ów niekorzystny czas. Jej kolej niebawem nadejdzie, wówczas skorzysta z wszystkiego, co zostało pod jej nieobecność przedsięwzięte,

---

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże, s. 230.

często w celu, aby ją – mistykę – zwalczać. Jednakże w okresie wyczekiwania będzie powoli, niespiesznie, metodą drobnych ruchów, aplikować mistyczne idee tej niewielkiej liczbie osób uprzywilejowanych, pragnących tworzyć wspólnotę zbudowaną na duchu. Tego rodzaju społeczności będą się multiplikować za sprawą wybranych jednostek. „W ten sposób byłby przechowywany i kontynuowany pęd, aż do dnia, w którym głęboka zmiana warunków materialnych narzuconych ludzkości przez naturę umożliwiłaby radykalną przemianę także strony duchowej”<sup>59</sup>.

Należy podkreślić, że misticz chrześcijański pojawił się w społecznościach, w których już został położony fundament pod jego nauczanie. Wspólnoty owe posiadały już jakąś religię, podobnie jak on sam. W swych wizjach wprawdzie oglądał Boga przekraczającego dotychczasowe wyobrażenia osoby boskiej, jednak obraz ten w jakimś stopniu implikował dotychczasowy abstrakcyjny Jego opis. Bergson słusznie pyta, czy nie jest przypadkiem tak, że zasadą dla owych wizji nie był dogmat lub czy mistycyzm nie czyni nic więcej niż powtórne odczytanie litery dogmatu „[...] by tym razem znaczyć ją ogniem. Rola mistyków ograniczałby się więc do wnoszenia w religię czegoś z ożywczego ich ognia, by ją ponownie rozgrzać”<sup>60</sup>.

Mistycyzm poprzedza religię adresowaną w nauczaniu do rozumu. On sam nie może zostać zrozumiany, lecz doświadczony. Trudno sobie nawet wyobrazić, aby powstała religia mistyczna z prawem kanonicznym, dogmatami, liturgią i określonym ściśle obrzędkiem w języku czysto rozumowym. Niemniej mistycyzm, według Bergsona, coraz wyraźniej zaznacza się i „zadomawia w religii”. „Z doktryny, która jest tylko doktryną, trudno uzyskać gorący entuzjazm, oświecenie, wiarę przenoszącą góry. Ale spójrzmy na ten żar: wrząca materia spływa z łatwością do formy utworzonej przez doktrynę, czy nawet sama staje się doktryną krzepnąc. Przedstawiamy sobie zatem religię jako pewną krystalizację, dokonywaną przez mądre ochładzanie tego, co płomienny mistycyzm złożył w duszy ludzkości”<sup>61</sup>.

W jaki sposób misticz może dotrzeć do metafizycznej zasady miłości? Idąc za tokiem myśli Bergsona, energię przenikającą materię określimy jako tego samego rodzaju, co świadomość. Zasada ta obejmuje instynkt i inteligencję. Instynkt był intuicyjny, inteligencja zaś rozważała i rozumowała. Jednak intuicja, aby stać się instynktem, musiała się wycofać na niższy stopień<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Tamże, s. 231.

<sup>60</sup> Tamże, s. 231-232.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Tamże, s. 243.

Zorientowana na powodzenie rozwoju gatunkowego, nie znalazła jednocześnie kierunku tego rozwoju, poruszając się po omacku/lunatycznie. Niemniej, jak w przypadku instynktu zauważymy przeplatającą ją nić inteligencji, tak ludzką inteligencję otacza intuicja. U człowieka intuicja jest bezinteresowna i świadoma, choć świadomość intuicyjna jest krótkotrwała i mało intensywna. Jednakże to od niej pochodzi światło, pisze Bergson, które mogłoby rozświetlić tajemnicę głębi pędu życiowego. Intuicja zwraca się zawsze ku wnętrzu, w ten sposób odczuwamy ciągłość naszego życia wewnętrznego. Najwyższe nasilenie intuicyjne doprowadziłoby mistyka, „[...] aż do korzeni naszego bytu, a przez to, aż do samej zasady życia w ogóle”<sup>63</sup>.

Zatem naturę Boga ujmować możemy bezpośrednio za pośrednictwem „oczu duszy”. Jego pozytywną naturę Bergson wyraził w formule: „Bóg jest miłością i jest przedmiotem miłości”<sup>64</sup>. Uczucie to nie pochodzi od Stwórcy, z tej racji, że jest nim On sam. W tym sformułowaniu nie wyraża się, jak to określa francuski filozof, „ordynarny antropomorfizm”, ale emocja i entuzjazm zintegrowane z duszą tak wysoce, że wypełniają one całą jej przestrzeń. Stan ten nie powoduje stopienia się w jedno emocji i osoby ludzkiej, bo człowiek nadal pozostaje sobą, a nie swą emocją. Według Bergsona, można wyróżnić dwa rodzaje tego uczucia/emocji: podintelektualną i nadintelektualną. Dla powstania tej pierwszej pobudką jest określone przedstawienie. Druga zaś jest czymś więcej od idei, którą poprzedza i jednocześnie jest zależna od woli; samo sięgnięcie w jej głąb domaga się wysiłku. W niej poszukuje się akceptacji lub odrzucenia, kierownictwa i inspiracji. Przypomina ona „tę wysublimowaną miłość, która jest dla mistyka samą istotą Boga”<sup>65</sup>. Zdaniem Bergsona, miłość jako działanie jest nakierowana na przedmiot: „Bóg nas potrzebuje, tak jak my potrzebujemy Boga”<sup>66</sup>. Potrzebuje do miłowania. Bóg „stwarza stwórców, by korzystać z pomocy bytów godnych jego miłości”<sup>67</sup>. Teza ta byłaby nie do przyjęcia, gdyby chodziło jedynie o mieszkańców Ziemi, jednak życie toczy się również na innych planetach i pomimo że różni się od naszego, to „ma tę samą istotę, którą jest stopniowe gromadzenie energii potencjalnej, by następnie zużyć ją w wolnych działaniach”<sup>68</sup>. Wszechświat stanowi widzialne dzieło zmysłowo niepoznawalnej miłości. Stwórcza emocja znajduje

---

<sup>63</sup> Tamże, s. 244.

<sup>64</sup> Tamże, s. 246.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże, s. 248.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Tamże, s. 249.

---

swe dopełnienie w stworzeniu oraz w materii, bez której życie byłoby niemożliwe.

Wyraźnie widzimy, że rola mistyka sprowadza się, w obrębie religii, do intensyfikowania wiary, do przekształcenia społeczności ludzkich w ludzkość boską, tę, jaka pierwotnie stała na szczycie boskiego planu stwórczego, istniejąc niejako *In mente aedificatoris*. Dlaczego Stwórca nie doprowadził swego planu do końca i nie stworzył sam owej doskonałej linii ludzi zorganizowanych w formy społeczeństwa otwartego? Wydaje się, że jest tylko jedno wytłumaczenie: Bóg, nie chcąc narzucać człowiekowi kierunku rozwoju, pozwolił, aby linia ewolucji dotarła do społeczności i wspólnot regulowanych religią zamkniętą i dopiero w owym punkcie, na skutek dobrowolnego aktu woli, poprzez wprowadzenie owej etycznej zasady, jaką jest miłość, w kolejne stadium – w stadium bycia, jako wolnego i (dobro)wolnego czynu, doszło do utworzenia nowego człowieka i społeczności.

W części pierwszej artykułu uwypukliłam rolę, jaką pełniła miłość jako zasada metafizyczna w filozofii Rosenzweiga. Teraz chcę, aby za sprawą myśli Bergsona idea ta jeszcze mocniej wybrzmiała i bardziej zdecydowanie: jako propozycja uznania miłości za zasadę powstania świata natury i społeczności ludzkich. W pierwszej z ról miłość wciela się w zasadę metafizyczną, zasadę powstawania życia *in toto*, w drugiej – jako regulator życia społeczności ludzkich. W swym pierwszym wcieleniu wyrażona została miłość Boga do człowieka, natomiast w tym drugim – miłość człowieka do Boga. Boża miłość i jej metafizyczny charakter objawia się poprzez stworzenie/dar istnienia otrzymany na mocy ukochania człowieka i innych istot poddanych Bogu; my zaś – ludzkość – oddajemy Stwórcy miłość poprzez (dobro)wolne czyny miłości bliźniego. Przyjmuje wówczas, owa miłość, wymiar etyczny. Wszelka miłość wsparta jest na relacji, o czym mówili już dialogicy. Miłość, według nich, jest tym, co się wydarza między „ja” i „ty” oraz Bogiem. Miłość nie znajduje się we mnie lub w tobie, ale jest pomiędzy nami, pomiędzy nami się wydarza. To, co się wydarza między nami, jest tym, co łączy i dzieli, podobnie jak spójnik „i” w wyrażeniu „ja i ty”: „Jest ono zwornikiem piwnicznego sklepienia, na którym wzniesiony jest gmach *logos*, rozumu mowy”<sup>69</sup>. Martin Buber, mówiąc o zasadzie dialogicznej, wspomina metaforę mostu, który łączy brzegi, ale ich nie niweluje. Wydarzeniem jest również spotkanie konstytuowane za sprawą mowy, wyrazem tego spotkania jest właśnie między innymi miłość<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 94.

<sup>70</sup> Por. T. Gadacz, *Historia filozofii...*, dz. cyt., t. 2, s. 507-508.



Relacja to przede wszystkim domena bycia. Miłość, gniew, zazdrość, nawiść, dobro, zło, piękno, prawda itp. obowiązują w świecie osobowych relacji, są kategoriami właściwymi dla egzystencji. Świat natury nie zna kategorii dobra i zła, jest poza dobrem i złem, chyba że osobowy umysł narzuci ową siatkę pojęć na rzeczywistość, jednak ona sama, natura, pozostanie obojętna wobec nich; etyka jest domeną społeczności ludzkich. Rośnie zatem niewspółmierność i nieprzystawalność między Bytem i Byciem, istnieniem a egzystencją. Czy jednak nie moglibyśmy przyjąć, że zarówno Bytem jak i Byciem rządzi ta sama zasada, na którą wskazywali Rosenzweig i Bergson – Miłość? Czy moglibyśmy wyobrazić sobie i przyjąć, że miłość w kontekście stworzenia/natury wyraża się w miłości Boga do Stworzeń poprzez akt stwórczy nieograniczony niczym, szeroki, kosmiczny i pozaegzystencjalny, czyli nieodnoszący się do bycia pojedynczego, jednej istności, ale do życia w całości, jednoczącego w sobie wszystkie istnienia i żywizny, jako wieczne, nieprzerwane trwanie? Takie rozumienie miłości obejmowałby ludzi, jako należących do świata naturalnego z jednej strony i przekraczających go z drugiej. Przekracza zaś człowiek naturę między innymi przez zdolność do odwzajemnienia tej miłości, jaką Bóg darzy stworzenie. Przykazanie miłości Boga domaga się miłości niewsobnej, nieegotycznej, lecz powszechnej, totalnej miłości do stworzenia/życia, którą człowiek nie inaczej może zrealizować, jak tylko poprzez przykazanie miłości bliźniego. Ma ona charakter etyczny, towarzyszy życiu jednostek i społeczeństw, to wymóg życia moralnego.

Oto jak metafizyczna zasada miłości aktualizuje świat poprzez Stworzenie, natomiast w aspekcie etycznym urzeczywistnia egzystencję poprzez Objawienie i Zbawienie. Metafizyka zbudowana na fundamencie miłości, jako zasadzie tożsamości na poziomie życia gatunkowego, różnicującej poszczególne istnienia, nie jest już martwą i nieruchomą filozofią wszystkiego, lecz filozofią życia Świata, Boga i Człowieka. Czyżby dzięki niej mogła spełnić się platońska wizja dialektyki wstępowania, w której stopniowo wielość skupia się w jedności, dochodząc aż do idei najwyższej oraz dialektyki zstępowania ku światu zjawiskowemu w kierunku odwrotnym? Dobro, które za sprawą miłości dzieje się, pozostaje na ziemi, a nie w świecie idei, poza jaskinią. Bóg pojawia się wśród ludzi, twierdzi Lévinas, gdy bliźni przychodzi mi na myśl. Bóg przestaje być obojętny, pojawia się wśród nas w perspektywie miłości, a nie dobra. Dobro stanowi jedynie konsekwencję miłości, ponieważ samo z siebie nie zaistnieje; dopiero z powództwa miłość może się stać<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s.12.

Pamiętamy, iż już w myśli Arystotelesa pojawiła się zasada miłości jako warunek konieczny, choć niewystarczający, do urzeczywistnienia dobra własnego poszczególnych bytów, jak i całego świata podksiężycowego i nadksiężycowego. On zaś, Bóg – nieporuszony, obojętny i jedyny suweren – nie wiedział nic o istnieniu świata: „Taki bóg myśli, ale nie mówi; jest świadom samego siebie, lecz nie pamięta o świecie”<sup>72</sup>. Wraz z judaizmem pojawił się nieabstrakcyjny Bóg filozofów, nie Nieporuszony Poruszyciel, lecz „do głębi poruszony”, obdarzony wolą i inteligencją oraz *pathos*, osobowy Bóg zjednoczony intymnym węzłem miłości ze światem i stworzeniem<sup>73</sup>. To owo *pathos* określa Boga jako tego, który zespolił się ze swym ludem i zawarł z nim nierozzerwalne przymierze, zaangażował się emocjonalnie w ów związek. „Pathos nie oznacza idei dobra, lecz żywą troskę; nie jest to niezmienny wzór, lecz otwarte wyzwanie, dynamiczna relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem; nie zwykle uczucie czy bierne doznanie, lecz działanie lub postawa złożona z najrozmaitszych duchowych elementów; nie kontemplacyjna inspekcja świata, lecz żarliwe wezwanie”<sup>74</sup>. Zdaniem Bergsona, chrześcijaństwo stanowiło głęboką transformację judaizmu, który był religią narodową; to pierwsze miało możliwości i aspiracje stania się religią uniwersalną. Boga Izraela, sądzącego surowo i sprawiedliwie a jednocześnie dbającego o własny naród, jeśli tylko ten będzie posłuszny Jego woli, zastąpił Bóg miłości, kierujący swe uczucie do całej ludzkości. To z tego powodu Bergson wstrzymuje się przed uznaniem proroków żydowskich za mistyków starożytności: „Jahwe był zbyt srogim sędzią, pomiędzy Izraelem a jego Bogiem nie było dość intymności, aby judaizm mógł stać się mistycyzmem odpowiadającym naszej definicji”<sup>75</sup>. Jednak Heschel wyraźnie mówi o intymnej relacji między Jahwe a narodem wybranym i podkreśla, iż jest to jedna z cech istotnych Bożego *pathos*. Zauważmy, że i Bergson nie sądzi, jakoby żadnej intymności nie było między Bogiem i jego izraelskim narodem, lecz że owa intymność była niewystarczająca, aby mogło dojść do rozlania się judaizmu, który skądinąd miał charakter zamknięty, na pozostałe narody i do jego bezpośredniej transformacji w religię otwartą. Mało tego, francuski filozof przyznaje, że to profetyzm żydowski przygotował drogę chrześcijańskiemu mistycyzmowi. Prorocy posiadali głębokie poczucie sprawiedliwości, której to wprowadzenia w czyn, w konkretne działania, domagali się w imieniu swego

---

<sup>72</sup> A. J. Heschel, *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2014, s. 379.

<sup>73</sup> Tamże.

<sup>74</sup> Tamże, s. 380.

<sup>75</sup> H. Bergson, *Dwa źródła...*, dz. cyt., s. 234.

Boga. Zdaniem Bergsona, to właśnie ów duch bojowy oraz nastawienie na działanie jest spuścizną pozostawioną przez proroków izraelskich mistycyzmowi chrześcijańskiemu<sup>76</sup>.

\*\*\*

Miłość to zasada ruchu/życia i przyczyna sprawcza istnienia. Życie jako pęd twórczy jest Miłością-Bogiem. Nią przesiąka Stworzenie, dzięki Niej istniejemy, to w Niej rozgrywa się dramat i radość życia aż do dnia śmierci, dzięki której ziarno obumiera, a w jego miejscu wyrasta nowe życie/nowy owoc. Istnienie możliwe jest za sprawą miłości; ona jest jego warunkiem koniecznym. Stanowi pragnienie, siłę, pęd i wolny czyn (urzeczywistniający) wydobywający z nie(bytu). Istnienie nie wyjaśnia wszak swego za(istnienia), owego nieuprawnionego „przeskoku” od nieistnienia do istnienia, podobnie jak nie wiadomo, w jaki sposób, w granicach „języka natury”, dochodzi do przejścia od jego syntaktyki, do jego semantyki(?!)<sup>77</sup>. Bez zasady Miłości nie ma życia, jednak sama Miłość realizuje/aktualizuje w swych wolnych aktach istnienie tylko poprzez życie. Stwarza życie i jednocześnie jest stwarzana. Tak jak w kontekście metafizycznej zasady miłości istniejemy/żyjemy, tak za sprawą jej etycznego wymiaru jesteśmy obecni. Miłość jako zasada bycia *id est* życia, rozumianego jako egzystencja, pozwala na zakorzenienie się w istnieniu. Zgodnie z tym, co Kierkegaard określał mianem pogaństwa, a mianowicie bezpośrednią relację człowieka z Bogiem; relację twarzą w twarz, owego odczucia bezpośredniej obecności Boga – nie mógł pojedynczy wypracować inaczej, jak tylko poprzez zapośredniczającą analogię aktów miłości bliźniego. Powinien kochać żonę właśnie dlatego, że Bóg postawił ją przed nim i połączył ich boskimi więzami, a nie z racji tego, że to on – małżonek – ją wybrał. Miłość preferencji wyklucza miłość bliźniego, którego powinienem kochać dlatego, ponieważ Bóg postawił go na mojej drodze i nie poza tym<sup>78</sup>. W miłości tego rodzaju chodzi o zdolność ogarniania wszystkich stworzeń jednym aktem boskiej miłości. Kochać życie dla niego samego, a nie z powodu jego zdolności do podobania się, czy zaspakajania życiowych potrzeb. Oto w Bogu, którego istotą jest Miłość, jednoczy się byt i bycie, metafizyka i etyka.

**Summary: Love in the metaphysical and ethical aspect in the context of Henri Bergson and Franz Rosenzweig thought**

---

<sup>76</sup> Tamże, s. 235.

<sup>77</sup> Por. M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006, s. 266-272.

<sup>78</sup> Por. S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 63-78.

In the article it was shown how Henri Bergson and Franz Rosenzweig understand love, as a principle, which actualise in the double context: as a metaphysical and ethical principle. Love in its first context actualises as a metaphysical principle, as a principle of originate life *in toto*, in the second it is a regulatory of social life of human beings. In its first context it was expressed as love of God to man, whereas in the second as man's love to God. God's love and its metaphysical character expresses in creation/the gift of existence received in the power of loving the other man, whereas we- humanity- response on God's love in voluntary acts of other's love. Therefore this love has the ethical character as well.

**Keywords:** H. Bergson, F. Rosenzweig, metaphysical principle, ethical principle, love, God

**Maria Urbańska-Bożek** – dr., w latach 2007-2011 – sekretarz i redaktor kwartalnika literacko-filozoficznego „Korespondencja z Ojcem”. W latach 2012-2014 – wiceprezes Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Autorka kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnonaukowych drukowanych w polskich periodykach filozoficznych i literackich. Współredaktorka (wraz z ks. bp. Marcinem Hintzem) monografii *Aktualność Sorena Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin*, Gdańsk-Sopot 2013 oraz książki, z prof. dr hab. Edwardem Kasperskim, *Polifoniczny świat Kierkegaarda. Księga Honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, Gdańsk 2014.

**Uwagi do artykułu Adriana Uljasza  
*Jura Gajdzica (1777-1840). Chłopski bibliofil  
i pamiętnikarz z ziemi cieszyńskiej***

**Szanowni Państwo,**

Dzięki pani Marii Drapelli otrzymałem kolejny Gdański Rocznik Ewangelicki, a potem z Parafii E-A w Sopocie dalsze egzemplarze dla zainteresowanych. Jako cisowiana (Cisownica - **cisowian** - tak o sobie mówili moi rodzice i ich pokolenie) szczególnie zainteresował mnie artykuł p. Adriana Uljasza „Jura Gajdzica (1777-1840). Chłopski bibliofil i pamiętnikarz z ziemi cieszyńskiej” – ukazujący się w naukowej publikacji na drugim końcu Polski.

O sobie powiem: nauczyciel, mgr wf, 48 lat pracy w szkołach, przewodnik beskidzki, główny inicjator reaktywowania Towarzystwa Ewangelickiego w Cieszynie i pierwszy jego prezes, razem z bratem Pawłem Puczkiem inicjator, organizator i współorganizator Forum Inteligencji Ewangelickiej (później Forum Ewangelickie), inicjator i prezes Ewangelickiej Fundacji Edukacyjnej w Cieszynie; wyróżniony m.in. krzyżem kawalerskim Polonia Restituta, Nagrodą im. ks. Leopolda Otto.

Autor Adrian Uljasz w swoim artykule oparł się na wielu publikacjach, które, niestety, często powtarzają drobne nieścisłości i błędy. Tu pozwalam sobie zwrócić uwagę na niektóre z nich.

Str. 42 – ... *ze wsi Zamarsk...* - wieś nazywa się Zamarski.

Str. 43 – *Polskim bibliofilem i pamiętnikarzem był także Jura (Jerzy) Gajdzica...* – jest to z pewnością poprawne; pod imieniem Jura człowiek ten przeszedł do historii, niemniej, może subiektywnie, uważam, że jako ewangelicy i Polacy powinniśmy również wyraźnie zwracać uwagę na metrykalny, znamieny, zapis imienia w zachowanej księdze chrztów Parafii E-A w Cieszynie: „Jerzy Gajdzica”, w przeciwieństwie do urzędowego zapisu prowadzonego przez Parafię

Rzymsko-Katolicką w Goleszowie, gdzie w zachowanej metryce zgonu znajdujemy: „Gayditzza Georg”.

Str. 43 – *Urodził się ... w przysiółku na Pasiekach w Małej Cisownicy...*

Przysiółek ten nazywa się Pasieki i w Cisownicy mówi się „w Pasiekach”. Jest w tym różnica – np. w Bystrzycy na Zaolziu znajduje się przysiółek Pasieki oraz przysiółek Na Pasiekach. Mała Cisownica to było kilkanaście domów i miała tylko jeden przysiółek, właśnie Pasieki. Po I wojnie światowej Mała Cisownica została połączona z Wielką Cisownicą i odtąd jest tylko Cisownica.

Str. 43 – *Urodził się 19 grudnia 1777..., w okresie, gdy ... ewangelicy cieszyli się swobodą wyznania gwarantowaną przez patent tolerancyjny.*

Patent tolerancyjny cesarza Józefa II wydany został w 1781 r., co jeszcze nie oznaczało zrównania praw różnych wyznań. Ewangelicy w cesarstwie austriackim mogli już, pod pewnymi warunkami, budować kościoły, prowadzić szkoły, ale całkowite zrównanie praw różnych wyznań nastąpiło dopiero ponad 80 lat później. Tu dodam, że reformy, ustępstwa na rzecz wolności cesarz Franciszek Józef dokonywał pod presją kolejnych przegranych wojen.

Str. 43 – *... przywożących do huty w Ustroniu rudę miedzi, ...*

Do huty w Ustroniu przywożono tylko rudę żelaza.

Str. 43 – *... wozili też na sprzedaż śląskie płótna ...*

Raczej „bielskie płótna”, a wywóz obejmował przede wszystkim bielskie sukna, od XVII w. za zezwoleniem króla sprzedawane w Rzeczypospolitej z inicjalami „BS” – bielskie sukna. Jeszcze po II wojnie światowej znakomitą renomą cieszyły się bielskie welny.

Str. 44 – *... czytając katechizmy ... Bockhammera... - Bockshammera.*

Str. 44 – *Trakt solny, czyli tzw. „solok” przebiegający przez Cisownicę ... do Lesznej Górnej...*

1. Twierdzę, że kolejni autorzy nie znali topografii Cisownicy, uważając widokowo mylnie, że granicą Cisownicy jest grzbiet Małej Czantorii. „Solok”, nazwa lokalnie nadal używana dla odcinka drogi przez las Czantorii, przecina pod Małą Czantorią wysunięty w kierunku Ustronia niewielki skrawek Cisownicy (dawniej Wielkiej) na odcinku około 200 m. Na tym odcinku „Soloka” stały dawniej przy nim tylko trzy domy: nr 1, 2 i 64. Nie było tam przydrożnej karczmy. Ta mogła być poniżej, już w Ustroniu, a kolejna na Podlesiu w Lesznej Górnej. W karczmach tych trzymane były konie dla „zapinania”, czyli wspomagania furmanów w drodze na przełęcz między Małą Czantorią i Ostrym. Dalsze domy Cisownicy (nr 3, 4) znajdują się w odległości ok. 1 km,

a główny ciąg osadniczy Cisownicy biegnie wzdłuż potoków Cisówka i Radoń w odległości ok. 2,5 km, przez który szlak handlowy nigdy nie przebiegał.

2. Solok nie schodzi do wsi Leszna, lecz przez wspomnianą przełęcz do wsi Nydek, od 1920 r. w Czechach. Zbocze od przełęczy do Nydku jest stosunkowo łagodne. Konfiguracja zbocza Małej Czantorii w kierunku Lesznej raczej uniemożliwiała poprowadzenia tam drogi, trasa zostałaby wydłużona, a we wsiach Trzyniec i Wędrynia zaistniałaby konieczność pokonywania koryta rzeki Olzy, którą to rzekę przekraczano 20 km wyżej jej biegu, przed wjazdem do Jabłonkowa.

3. Trakt solny „Solok” ... *istniał prawdopodobnie już w od XVII wieku*. Prawdopodobnie, a raczej na pewno, istniał znacznie wcześniej, bo prawdopodobnie dla jego ochrony w średniowieczu istniał gródek obronny na obecnym pagórku Grodzisko w Cisownicy, co potwierdziły wstępne badania archeologiczne. Dodajmy, że na Grodzisku odkryto też ślady osadnictwa z okresu kultury łużyckiej. Istnienie szlaku w roku 1683 potwierdza kronika parafii R-K w Goleszowie, gdzie zapisano: *Na Święty Duch [Zielone Świątki] nie było ludzi na nabożeństwie dla marszu wojaków polskich przez Cissownicę na Turka maszerujących*. (w: W. Krygowski, *Beskidy. Śląski, Żywiecki, Mały*, str. 106). Mógł to być mniejszy oddział rozpoznawczy lub ochraniający szlaki, a podążający znanym szlakiem solnym, popasający w jego pobliżu.

Str. 44 – ... *pastor z Ustronia ks. Karol Kotsche*. - Karol Kotschy.

Str. 44 – *Zgromadził ... między nimi pierwodruki Mikołaja Reja, Szymona Budnego, Grzegorza z Żarnowca...*

Wśród zachowanych z księgozbioru Jury Gajdzicy dwudziestu dwóch tomów nie ma dzieł tych autorów, a tym bardziej ich pierwodruków. Najstarsza pozycja to Jana Muthmana *Wierność Bogu...*, Brzeg 1716. Napisałem „dwudziestu dwóch tomów”, a nie dwudziestu jeden, ponieważ starsze spisy nie zawierają odkrytej przez Józefa Golca w Cisownicy, w roku 1998, Biblii Gdańskiej, wydanej w Berlinie w 1810 r., którą Jura Gajdzica oznaczył być może swoim pierwszym ekslibrisem: *Gura Gaydzicza z Tisownice 1812*. (zob.: Józef Golec, *Ekslibrisy Jury Gajdzicy*, w: *Jura Gajdzica – rodzimy klejnot Cisownicy*, Cisownica 2010).

Str. 50 – *Ślązak [...] opowiadający o wielkiej mongolskiej wojnie 1812 r., ...*

Nie „*mongolskiej*”, a ***Mozgolskiej*** (w pamiętniku Jury Gajdzicy, *Dłó pamięci Narodu Ludzkiego*), czyli moskalskiej (moskiewskiej – rosyjskiej).

Autor Adrian Uliasz opisuje również perypetie, jakie Zofia Kossak-Szczucka zawarła w swoim opowiadaniu *Nieporozumienie*. Według mnie opowiadanie to

świadczy o nieporozumieniu, niezrozumieniu, ale przez samą autorkę, tego, że zwykły chłop mógł osiągnąć poziom umysłowy prawie inteligenta. Jura Gajdzica pisał dość nieporadnie, ale był czytany w najlepszej literaturze. W swoim księgozbiorniku na pewno posiadał niejedną *Cithara sanctorum* Jerzego Trzanowskiego, a śpiewanie z pamięci wielu pieśni religijnych należało do cnót cieszyńskich ewangelików. Zofia Kossak-Szczucka być może nie lubiła Kazimierza Brodzińskiego i jego twórczości, a postać Jury Gajdzicy przedstawiła w sposób dla niego krzywdzący. Brodziński, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, poeta, literaturoznawca i językoznawca przyjeżdża do Ustronia zażywać leczniczych kąpiel, przyjeżdża na wieś. I ten człowiek nie potrafi znaleźć wspólnego języka z chłopem mówiącym gwara, ale gwara najbardziej z wszystkich gwar polskich opartą na renesansowej polszczyźnie? A Jura Gajdzica, chłop rzekomo już sędziwy(?) – w 1828 r. ma 51 lat, który czyta Biblię, posiada postylle, książki polskie, czeskie i niemieckie, mający tych książek chyba co najmniej sto, oznakowanych własnymi ekslibrisami, nie znajduje z poetą wspólnego języka i uznaje go za *czudoka*? Kilkanaście lat później Ludwik Zejszner, również profesor UJ, spotyka pod Baranią Górą gajowego, który zna na pamięć długi poemat *Wiesław* Kazimierza Brodzińskiego i wyraża żywe zainteresowanie dalszą twórczością tego poety. Wydaje się, że u Zofii Kossak-Szczuckiej, przy jej całym sentymencie do ludu i krainy Śląska Cieszyńskiego, pobrzmiewa jej skrywana niechęć do tej niekatolickiej tutaj Polski. Chyba nie trzeba tu pisać, co się działo w Księstwie Cieszyńskim na przełomie października i listopada 1918 r., gdzie powstała pierwsza całkowicie suwerenna władza polska i komu to wszystko Polska zawdzięczała.

Panu Adrianowi Uljaszowi, daleko od Śląska Cieszyńskiego, dziękuję za podjęcie i przybliżenie pewnemu kręgowi czytelników postaci chłopca Jury Gajdzicy z Cisownicy. Jura Gajdzica był wyjątkiem, ale tylko ze względu na swoje własnoręcznie wykonywane ekslibrisy, bo pamiętniki – „zapiśniki” prowadzili przed nim również inni światli na ówczesne czasy, bogatsi, wolni chłopcy, „siedlocy” – jak ich tutaj nazywano. Skąd się to wzięło? – Wiemy, wiemy, ale uważam, że za mało uwagi i znaczenia przypisuje się zapoczątkowanym przez Filipa Melanchtona porządkom szkolnym, będącym integralną częścią porządków kościelnych.

Z wyrazami głębokiego szacunku

*Jan Puczek*

Cisownica, dnia 15 V 2014 r.



## Odpowiedź na list Pana Jana Puczka z Cisownicy

Szanowny Pan Jan Puczek

Cisownica

Pana list, będący reakcją na artykuł o Jurze Gajdzicy, sprawił mi dużą satysfakcję. Cieszę się z faktu, iż mam czytelników i że wywołuję swoimi publikacjami odzew.

Uzupełnienia i sprostowania przysłane do redakcji są dla mnie bezcenne, bowiem jako historyk kultury zajmuję się na co dzień głównie dziejami drugiej połowy XIX stulecia i wiekiem XX. Prowadzę też badania kulturoznawcze oraz bibliologiczne (księgoznawcze) nad tematyką współczesną. W artykule poświęconym Jurze Gajdzicy wyjątkowo skupiłem się na dawniejszych czasach. W przypadku książek i artykułów dotyczących okresów historycznych objętych moją specjalizacją naukową otrzymywałem dotąd od odbiorców jedynie pozytywne, względnie uzupełniające, uwagi.

Przekazując wiadomości dotyczące historii regionalnej i lokalnej, w tym nazewnictwa miejscowości oraz piśmiennictwa imion i nazwisk, jak również księgozbioru Jury Gajdzicy, wykazuje się Pan imponującą głęboką wiedzą pasjonata i popularyzatora wiedzy o dziejach Śląska Cieszyńskiego.

Odbiorcy artykułu na temat Gajdzicy dużo skorzystają także z Pana uwag odnoszących się do opowiadania Zofii Kossak – Szczuckiej *Nieporozumienie*. Każdy czytelnik ma prawo do własnej interpretacji, szczególnie popartej dużą znajomością tematu, tak jak jest w Pana przypadku. Muszę dodać, że pisarka nie była negatywnie nastawiona do ewangelików Polaków z ziemi cieszyńskiej, czemu dała wyraz w tomie opowiadań *Nieznany kraj* z lat trzydziestych XX w., życzliwie przyjętym przez środowiska luterańskie. O „zapaśnikach” innych śląskich chłopów, niż cisownicki pamiętnikarz, napisałem w artykule.

Z Wyrazami Szacunku i Uznania

Adrian Uljasz

Rzeszów, 1 lipca 2014

**Grzegorz Jasiński**

**Słownik duchownych ewangelickich na Mazurach  
w XIX wieku (1817-1914)**

Dąbrówno 2015, ss. 504

Grzegorz Jasiński, profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, jest autorem licznych prac dotyczących dziejów dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych Prus Wschodnich, w tym Kościołów protestanckich (m.in. *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku*, Olsztyn 2003; *Kościół i sekty protestanckie*, [w]: *Historia Pomorza*, t. IV: (1850–1918), Toruń 2002) oraz wydawcą źródeł do historii tych Kościołów: m.in. F.S. Oldenberg, *Zur Kunde Masurens. Bericht für den Central-Ausschuß für Angelegenheiten der Inneren Mission aus dem Jahre 1865*. Dortmund 2001; *Geschichte des Protestantismus in Polen. Archivführer / Dzieje protestantyzmu w Polsce. Przewodnik archiwalny* (wspólnie z E. Alabrudzińską i H. Krajewską), Toruń 2001, A. Sapatka, *Kronika parafii ewangelickiej w Rynie w Prusach Wschodnich* (z G. Białuńskim), Warszawa 2003. Kontynuacją tych badań jest *Słownik duchownych ewangelickich na Mazurach w XIX wieku (1817-1914)* wydany przez zasłużoną dla krzewienia dziedzictwa mazurskiego Oficynę Wydawniczą „Retman” jako 27 tom serii „Moja Biblioteka Mazurska”.

Do autorów podejmujących badania dotyczące biografii osób pochodzących z Prus Wschodnich należeli w przeszłości: Władysław Chojnacki, autor tekstu *Słownik polskich nazw osobonych na Mazurach i Warmii (problematyka i postulatory badawcze)*, Tadeusz Oracki, który opublikował, m.in. *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla XIX i XX wieku (do 1945)*. Wspomniany Władysław Chojnacki rozpoczął także pracę nad „Kartoteką pastorów na Mazurach w XIX wieku”, do której materiały zbierał głównie w oparciu o czasopisma ewangelickie z tamtej epoki. Kolejni autorzy badający tematykę mazurską korzystali z tej rozpoczętej pracy. Ostatecznie w 1982 r. trafiła ona w ręce Grzegorza Jasińskiego, który to we wstępie do swojej pracy zaznaczył, iż rękopis ten stał się „szkieletem, na którym zbudowany został niniejszy *Słownik duchownych ewangelickich na Mazurach w XIX wieku (1817–1914)*”.

Prace nad dziejami wschodniopruskich pastorów podejmowano również w historiografii niemieckiej poczynając już od XVIII w. W 1777 r. swój wykaz księży z tego regionu opublikował Daniel Heinrich Arnoldt. Innym autorem

przygotowującym prace na ten temat był Ludwik Rhesa. Kolejne dziesięciolecia zaznaczały się już jednak tylko publikowaniem urzędowych wykazów pracujących duchownych, gdzie można było wyłącznie znaleźć: datę urodzin i ordynacji oraz datę objęcia urzędu kościelnego.

Informacje tego typu można było np. znaleźć w *Pfarr-Almanach für die Evangelische Kirchenprovinz Ostpreußen* ukazujących się na przelomie XIX i XX w. Do prac nad dziejami duchownych przystąpił w tym czasie welawski pastor Johannes Zachau. Materiały te splonęły jednak po zajęciu miasta przez Rosjan w 1945 r.

Po drugiej wojnie światowej w niemieckiej historiografii kontynuowano prace biografistyczne czego efektem były, m.in. prace: F. Moeller, *Altpreußisches evangelisches Pfarrbuch von der Reformation bis zur Vertreibung im Jahre 1945*. Bd. 1: *Die Kirchspiele und ihre Stellenbesetzungen*, Hamburg 1968; *Altpreußisches evangelisches Pfarrbuch von Reformation bis zur Vertreibung im Jahre 1945. Biographischer Teil. Erste Lieferung: Abbe–Brenner – K. Bürger, Müller-Dultz, Walther*, [w:] *Altpreußische Biographie*. Band V. 1. Lieferung. Herausgegeben im Auftrage der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung von K. Bürger, Marburg 2000, s. 1654, 1655; *Das „Zwischenmanuskript“ zum Altpreußischen evangelischen Pfarrerbuch*. Bd. 1: *Abbe–Czypulowski*. Auf Grundlage der Sammlungen von Friedwald Moeller, bearbeitet von W. Müller-Dultz, R. Heling und W. Kranz, Hamburg 2012; toż, Bd. 2: *Daase–Gyszicki*. Auf Grundlage der Sammlungen von Friedwald Moeller, bearbeitet von W. Müller-Dultz, R. Heling und W. Kranz, Hamburg 2013; toż, Bd. 3: *Haack–Kytlickowski*. Auf Grundlage der Sammlungen von Friedwald Moeller, bearbeitet von W. Müller-Dultz, R. Heling und W. Kranz, Hamburg 2013.

Teraz do grona autorów badających życiorysy pastorów z Prus Wschodnich dołączył Grzegorz Jasiński. Ma on już w swoim dorobku liczne publikacje opisujące dzieje poszczególnych pastorów pracujących na tym obszarze. Teraz Czytelnik ma okazję zapoznać się z monografią duchownych ewangelickich pracujących na Mazurach w XIX w.

Książka zawiera 862 biogramy (podzielone na cztery główne części):

1. Obok dat oraz miejsc urodzin i śmierci, zawiera także drogę życiową: zdobyte wykształcenie, zdane egzaminy oraz praca zawodowa zarówno w szkolnictwie, jak i w Kościele;

2. Obejmuje wszelkie informacje dotyczące sylwetek duchownych, ich ocen, form działalności, zainteresowań, nagród, kar itd., słowem odnalezionych na ich temat wiadomości, tych ważnych jak i, może z pozoru, mniej istotnych, ale również przynoszących ich charakterystykę;

3. Zawiera informacje o stosunkach rodzinnych;

4. Zawiera informacje o odnalezionych publikacjach autorstwa danego duchownego podzielone według klucza: I. wydawnictwa zwarte; II. artykuły/recenzje/anonse; III. tłumaczenia; IV. redakcje: a. wydawnictw zwartych, b. gazet, kalendarzy itd. Biogram kończy wykaz wykorzystanych źródeł, zawierający kolejno odwołania do źródeł archiwalnych, wiadomości z czasopism, wydawnictw zwartych oraz innych (adresy stron internetowych).

Chronologicznie biogramy wykraczają poza podane w tytule daty 1817–1914, ponieważ w *Słowniku* autor ujął wszystkich duchownych Ewangelickiego Kościoła Unijnego (oraz występujących w niewielkiej liczbie) Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (niemieckiego) pracujących na terenie Mazur, co zostało dokładnie określone we *Wstępie (Obszar badań i ich zakres chronologiczny)*. Przedstawiono także biogramy księży rozpoczynających swoją pracę jeszcze przed rokiem 1817, o ile kończyli ją, co najmniej, w tym roku, a także tych, którzy zaczęli w 1914 roku i kontynuowali ją w okresie późniejszym, niektóre z nich wykraczają nawet poza 1945 r. Uwzględniono wszystkich (znanych autorowi) ordynowanych duchownych pracujących na Mazurach, bez rozróżnienia na zajmowane stanowisko, w tym również duchownych pomocniczych, zaczynających tam pracę i po krótkim (niejednokrotnie kilkumiesięcznym pobycie) przenoszonych poza to terytorium.

Poza właściwą częścią biograficzną praca zaopatrzona jest w obszerny (ok. 4 arkusze autorskie) wstęp, będący w praktyce analizą funkcjonowania grupy duchownych na terenie dwujęzycznym, jakim było polsko-niemieckie pogranicze Mazur. Z niego (wstępu) możemy dowiedzieć się o pochodzeniu społecznym i terytorialnym mazurskich duchownych, studiach teologicznych i okresie oczekiwania na stanowisko, charakterystyce ich pracy zawodowej, kierunkach teologicznych, którym hołdowali, domu pastorskim i sytuacji materialnej, wreszcie o ich postawach wobec mazurskich wiernych i stosunku do języka polskiego.

Pracę uzupełnia spis duchowieństwa, w rozbiciu na obsadę poszczególnych parafii z datami sprawowanych funkcji, oraz wykazy wskazujące na pokrewieństwo duchownych mazurskich: I. Duchowni dziedziczący zawód w liniach prostej wstępującej i zstępującej; II. Duchowni w linii bocznej II stopnia (bracia) pracujący na Mazurach oraz wykaz superintendentów. Zaopatrzona jest ona również w indeks osób pojawiających się w obrębie w poszczególnych hasel.

Słownik posiada swoją specyfikę, ponieważ – choćby w porównaniu do słowników biograficznych duchowieństwa katolickiego w Prusach Wschodnich opracowanych przez Andrzeja Kopiczkę – Grzegorz Jasiński nie dysponował zasobem zwartym archiwalnym, a zwłaszcza aktami personalnymi, gdyż

wraz z znakomitą większością protestanckich dokumentów kościelnych z Prus Wschodnich, zaginęły bądź uległy zniszczeniu w czasie II wojny światowej. Stąd praca ta oparta jest na danych uzyskanych z różnych źródeł, przede wszystkim akt różnej proweniencji: z archiwów niemieckich i polskich uzupełnionych o kwerendę przeprowadzoną w czasopiśmie z epoki oraz, oczywiście, stosowną literaturę.

Praca z jednej strony jest uzupełnieniem prowadzonych dotychczas badań nad historią Kościołów protestanckich w Prusach Wschodnich, a zarazem kontynuacją prac nad kościelną protestancką biografistyką Prus Wschodnich rozpoczętych w Niemczech na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. (F. Moeller). Z drugiej – z racji swojej rozległości i szczegółowości stanowi istotny wkład do badań nad rolą duchownych ewangelickich na ziemiach językowo mieszanych – jedynej grupy pruskich urzędników państwowych znających *ex officio* język polski, z czego wynikało ich oddziaływanie na tym terenie nie tylko na płaszczyźnie duszpasterskiej.

Jarosław Kłaczko

**Piotr Birecki**

## **Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich**

Toruń, 2014 ss. 474

W 2014 r. na toruńskim rynku wydawniczym ukazała się książka pt. *Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich*. Jej Autor ma już w swoim dorobku szereg artykułów i prac dotyczących tej tematyki np. dotyczących zabytków Chelmy, Kowalewa Pomorskiego, dawnego kościoła św. Trójcy w Toruniu czy sztuki okresu okupacji w Toruniu. Na szczególne podkreślenie zasługuje jego książka z 2007 r. *Sztuka luterńska na ziemi chełmińskiej od II poł. XVI do I ćw. XVIII w.* Autor wyspecjalizował się więc w historii sztuki protestanckiej na terenie Pomorza Gdańskiego w okresie staropolskim, a następnie w czasach zaborów. *Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich* jest pierwszą publikacją naukową, opisującą w sposób całościowy postawiony w tytule problem. Oparto ją na bardzo szerokiej kwerendzie archiwalnej i bibliotecznej, m.in. w Gdańsku, Bydgoszczy, Toruniu, Berlinie, Marburgu czy Monachium. Pozyskane informacje źródłowe Autor wsparł także lekturą ówczesnej prasy wyznaniowej. Pozwoliło mu to na przygotowanie tekstu książki i odtworzenie istnienia w przeszłości ponad 350 kościołów i kaplic ewangelickich w Prusach Zachodnich. Tekst podzielił na sześć rozdziałów: 1. *Dzieje Kościoła Ewangelicko-Unijnego w Prusach Zachodnich 1772-1920*; 2. *Podstawy teoretyczne ewangelickiego budownictwa kościelnego w Prusach Zachodnich*; 3. *Budownictwo kościelne w diecezji gdańskiej i kwidzińskiej w XIX i na początku XX wieku*; 4. *Wyposażenie wnętrz kościołów ewangelickich w Prusach Zachodnich*; 5. *Budownictwo ewangelickie przełomu XIX i XX wieku pod patronatem pary cesarskiej*; 6. *Architektura ewangelicka Prus Zachodnich przykładem związku tronu z ołtarzem*. Uzupełnił go ponad 160 fotografiami zawierającymi plany, zdjęcia, pieczęcie urzędów parafialnych oraz pocztówki, obrazujące kościoły ewangelickie Prus Zachodnich. W rozdziale pierwszym przedstawił najpierw struktury administracyjne Ewangelickiego Kościoła Unijnego, jego zasady funkcjonowania oraz podział na diecezje i parafie w latach 1772-1920. Następnie Autor, w sposób uporządkowany i chronologiczny, opisał charakterystyczne grupy kościołów. Najpierw kreśli sylwetki tych obiektów, które adaptowano z dawnych zamków krzyżackich. Druga grupa – to nieczynne kościoły katolickie, a trzecia – to oddane przez gminy obiekty poklasz-

torne. Omówił tu również ówczesną XIX-wieczną literaturę, dotyczącą budownictwa kościelnego, a w szczególności projektów architektonicznych, które w kolejnych latach stały się normatywne dla budownictwa ewangelickiego w Prusach. Otóż każdy Kościół musiał mieć wyznaczoną oś główną, wzdłuż której stawiano chrzcielnicę, kazalnicę i ołtarz. Każdy miał emporę, przedsionek, nawę i prezbiterium. W myśli architektonicznej tamtych czasów, na fali fascynacji architekturą klasyczną, zaczęły się także pojawiać tendencje do budowy świątyń chrześcijańskich, mających charakter ponadwyznaniowy. Autor przedstawił wprowadzenie do architektury ewangelickiej neostyli: neo-renesansu i neobaroku.

W rozdziale trzecim opisano budownictwo w Prusach Zachodnich, dzieląc ten rozdział na inwestycje powstałe w rejencji gdańskiej i kwidzyńskiej.

W tej części znalazło się omówienie projektów czołowych ówczesnych architektów pruskich jak, m.in. Schinkla, Stülera i Sollera. Przedstawiono tutaj kościoły wzniesione w stylu arkadkowym, neogotyku, klasycyzujące, neobarokowe i neorenesansowe.

W rozdziale czwartym Autor omówił wyposażenie wnętrza kościołów (ołtarze, ambony, organy, chrzcielnice, polichromie, witraże). Autor zwraca przy tym uwagę na zastępowanie skromnych, często fachwerkowych, kościółków okazałymi neogotyckimi świątyniami. Proces ten szczególnie przybrał na sile w drugiej połowie XIX w. wraz ze wzrostem zamożności państwa i jego wzmożonej aktywności budowlanej we wschodnich, opóźnionych do tej pory cywilizacyjnie, prowincjach cesarstwa. Przykładem jest kościół w Golubiu czy Nowym Porcie.

Ostatnie dwa rozdziały Autor poświęcił na gruntowne przedstawienie działalności architektonicznej Wilhelma II, m.in. jego nadzór nad Evangelischer Kirchenbauverein. Przedstawiono tu również program Wilhelma II i zadania jakie postawił przed aparatem państwowym i kościelnym dotyczące procesów modernizacyjnych i laicyzacyjnych społeczeństwa niemieckiego.

W tak nasyconej faktografią pracy nie brak oczywiście pewnych mankamentów. Polemiczna jest już sama okładka przedstawiająca neoromańskie wnętrze kościoła ewangelickiego w Bad Homburg. Jest to miejscowość położona w głębi Niemiec, w Hesji, więc na obszarze zupełnie obcym opisywanemu w książce terytorium Prus Zachodnich. Architektura tej wschodniej prowincji Rzeszy nawiązywała zaś głównie do integralnie związanego z nią stylu gotyku krzyżackiego. Myślę, że okładka powinna być dostosowana do faktycznej architektury Prus Zachodnich.

Przy opisie działalności staroluteranów w Prusach Zachodnich Autor mógłby jeszcze dodać, że na Pomorzu silnym ośrodkiem oporu wobec unii był

także Słupsk. Dobrze natomiast, że podkreślił rolę Wrocławia jako centralnego i najważniejszego ośrodka staroluterańskiego w Prusach.

W rozdziale III użyto podziału państwowego, a nie kościelnego, co moim zdaniem jest błędem. Autor powinien się trzymać podziałów kościelnych. W końcu praca dotyczy budownictwa kościelnego i wiodące winny tu być poszczególne superintendenty Ewangelickiego Kościoła Unijnego, a nie świeckie jednostki, tj. rejencje.

Zdarzają się również co jakiś czas literówki i błędne zapisy w tekście czy pod ilustracjami.

Nieprzekonujące jest również czasami ułożenie fotografii, stąd zdarzające się powtórki miejsc albo widoków kościoła. Reasumując stwierdzam, że pomimo wytkniętych drobnych błędów, praca jest wartościowa merytorycznie, a przy tym bardzo interesująca. Dzięki niej Czytelnik może poznać historię lokalną z dominantą nieistniejących już budynków kościelnych. Dołączone do książki fotografie świetnie ilustrują poszczególne fazy rozwoju architektury ewangelickiej Prus Zachodnich.

Jarosław Klaczkow



**Kazimierz Bem**

**Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych. Pastorzy i diakonisy Jednoty Małopolskiej i Jednoty Warszawskiej 1815-1939**

Semper, Warszawa, 2015 ss. 242 (il.)

Kościół Ewangelicko-Reformowany, obejmujący współcześnie kilkutyśięcną grupę wiernych, podobnie jak Kościół luterański jest spadkobiercą XVI-wiecznej Reformacji, której początek dały wystąpienia Marcina Lutra czy genewskiego teologa i kaznodziei Jana Kalwina (1509-1564). Polscy kalwiński skupieni byli w obrębie prowincjonalnych niezależnych Kościołów reformowanych zwanych Jednotami (Jednota Małopolska, Wielkopolska, Litewska, od XVIII w. – Jednota Warszawska), by ostatecznie w 1849 r. zorganizować się w ramach Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Królestwie Polskim. Po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. ewangelicy reformowani, pod przewodnictwem swego superintendenta ks. Władysława Semadeniego (1865-1930), zmuszeni byli odtworzyć na nowo struktury kościelne i parafialne, zabiegając m.in. o współwyznawców w Poznaniu, Toruniu, Krakowie czy Lwowie, podejmując także wiele innych inicjatyw na rzecz konsolidacji własnej wspólnoty wyznaniowej. Dalszy, nie bez trudności realizowany przez szczególnie zaangażowanych duchownych, rozwój Kościoła został przerwany przez wybuch II wojny światowej, prowadząc zarówno do uszczuplenia liczby wiernych, jak też do zasadniczych zmian w jego funkcjonowaniu w zmienionych warunkach polityczno-ustrojowych.

Słownik przygotowany przez pastora ewangelicko-reformowanego, ks. dr. prawa Kazimierza Bema, prezentujący kalwińskich duchownych, ma na celu, jak zaznacza Autor we wstępie, uzupełnienie luki w dotychczasowym piśmiennictwie dotyczącym przeszłości Kościoła; Autor ma też nadzieję, że „pozwoли czytelnikom wszystkich wyznań i religii zapoznać się z losami małego, ale jakże niezwykłego kościoła i jego wkładu w historię Polski” (s. 11). Omawiana publikacja obejmuje 45 biogramów kobiet i mężczyzn służących i ordynowanych w Jednocie Warszawskiej (tak Autor określa Kościół Ewangelicko-Reformowany w Królestwie Polskim) i Jednocie Wielkopolskiej, na przestrzeni XIX i XX w. (do 1939 r.), tym samym na przestrzeni ponad stu lat w historii Kościoła, ważnych ze względu na próby scalenia jego struktur organizacyjnych oraz nadania wspólnoty jedności religijnej, narodowościowej i wyznaniowej.

Na uwagę zasługuje przy tym włączenie do słownika postaci diakonis ewangelicko-reformowanych – sześciu ewangeliczek, które w dotychczasowej literaturze pozostawały niemal niezauważone, co tłumaczy szczupłość ich biografów i oszczędność faktów ich dotyczących. Można zaznaczyć, że wraz z XIX-wiecznymi ruchami emancypacyjnymi kobiet wzmogła się również aktywność ewangeliczek reformowanych, widoczna w działalności parafialnej i pozaparafialnej, głównie o charakterze dobroczynnym, rozwijająca się przy życzliwym wsparciu zwłaszcza pastorów warszawskich, prowadząc do przyznania im w 1919 r. czynnych i biernych praw w Kościele. Wśród diakonis służących w ewangelickich sierocińcach, szpitalach, domach opieki, znalazły się: Stanisława Mazierska (1911-1996) – pierwsza polska duchowna ewangeliczka, która stanęła na czele związku wyznaniowego (Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Wielkiej Brytanii), a także Katarzyna Tosio (1880-1959) – pierwsza ewangelicko-reformowana katechetka w szkołach publicznych oraz Anna Zdrojewska (1907-1931) – jedna z pierwszych kobiet studiujących teologię ewangelicką w Polsce. „Obecność” kobiet w słowniku ks. K. Bema można uznać za cenne uzupełnienie prezentowanego pastorskiego grona, szczególnie wobec toczących się obecnie w środowisku luterańskim dyskusji na temat ordynacji kobiet i ich aktywności w strukturach kościelnych. Warto podkreślić, że wspomniana diakonisa St. Mazierska, nie będąc wprawdzie formalnie ordynowaną na swój urząd, przez wiele lat przewodziła Polish Reformed Church – po śmierci męża ks. Romana Mazierskiego (1899-1959), superintendenta polskiej wspólnoty ewangelików reformowanych osiadłych w Wielkiej Brytanii.

Zgodnie z zamierzeniem autora, w zasadniczej części słownika przedstawione zostało „grono” pastorskie złożone z wielu wybitnych duchowych, którzy odcisnęli piętno na wizerunku własnego Kościoła. Znaleźli się tu ks. Karol Bogumił Diehl (1765-1831), zwolennik unii luteran z kalwinistami w Królestwie Polskim, współtwórca wspólnego dla obu wyznań Generalnego Konsystorza Ewangelickiego (1828), uznany za najwybitniejszego polskiego duchownego ewangelicko-reformowanego XIX w., także superintendent ks. Władysław Semadeni (1865-1930), organizujący Kościół po odzyskaniu niepodległości w 1918 r., popierający swymi staraniami – wraz z ks. bp. Juliuszem Bursche – akcje plebiscytowe wśród Mazurów i Ślązaków, jeden z najwybitniejszych duchownych reformowanych w XX w. Do szczególnie zasłużonych duchownych zalicza się również kontynuatora idei rozwoju Kościoła realizowanej przez ks. Semadeniego, jego następcę – superintendenta ks. Stefana Skierskiego (1873-1948), który udostępnił na luterańskie nabożeństwa kościół

ewangelików reformowanych, gdy kościół św. Trójcy leżał w gruzach. Po wyzwoleniu starał się odbudować struktury Kościoła, zabiegając o konsolidację wspólnoty oraz doprowadzając do uregulowania prawnego statusu Kościoła reformowanego w PRL (dekretem z 1947 r., znoszącym ukaz carski *O zarządzie spraw Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Królestwie Polskim* z 1849 r.).

Wśród czterdziestu duchownych znaleźli się zarówno przewodzący całemu Kościołowi, jak również pastory sprawujący opiekę nad wspólnotami parafialnymi, w tym nad jedną z najliczniejszych – parafią w Zelowie, założoną przez osadników czeskich. Zelowscy wierni wymagali od sprawujących nad nimi opiekę duchownych posługi także w języku czeskim. O niełatwej służbie wśród tamtejszych współwyznawców, jak wynika z prezentowanych biogramów, przekonać się mogli zwłaszcza pastory posądzani o pijaństwo, co – jak zaznacza Autor słownika – bardzo często zarzucali zelowscy wierni swoim pastorom, choć sporadycznie można było znaleźć potwierdzenie owych zarzutów w faktach. Do zelowskich pastorów należeli m.in.: ks. Aleksander Głowacki (ok. 1790 - po 1830) – budowniczy tamtejszego kościoła uroczyście poświęconego w 1825 r., ks. Jan Teodor Mozes (1794-1871) – założyciel zborowego archiwum i biblioteki parafialnej, który wyjątkowo zapisał się w historii parafii jako dobry administrator, sprawując w duchu patriarchalnym opiekę nad wspólnotą w ciągu 40 lat jej trwania (1831-1871) czy jedyny rodowity wśród pastorów zelowianin – ks. Wilhelm Fibich (1887- po 1954) – organizator jubileuszu 100-lecia parafii (1925), usunięty z urzędu w 1938 r. za nadużywanie alkoholu, po wojnie administrator luterańskiej parafii w Orłowej na Zaolziu.

Warto również wspomnieć o duszpasterzach największej parafii Jednoty Małopolskiej, znajdującej się w XIX w. pod opieką katolickich rodzin książąt Lubomirskich i Potockich – w Sielcu, z czasem skupiającej w większości luteran i coraz mniej liczną garstkę ewangelicko-reformowanego ziemiaństwa małopolskiego. Pastorami parafii sieleckiej byli: dziadek przyszłego superintendenta Kościoła Stefana Skierskiego – Andrzej Skierski (1785-1856), sprawujący nad nią opiekę w dosyć stabilnym okresie jej dziejów, począwszy od ordynacji w 1810 r. do końca życia oraz księża Adolf Szefer (1834-1901) i jego syn – Kazimierz Szefer (1861-1939), potomkowie Szwajcarskich XVIII-wiecznych osadników, za posługi których następowało stopniowe zamieranie parafii i jednocześnie zmniejszanie się liczby wyznawców kalwinizmu w Małopolsce. Wraz z wybuchem wojny parafia formalnie przestała istnieć, a budynki kościelne w latach 80. XX w. przekazane zostały miejscowej parafii rzymskokatolickiej.

Na podstawie biogramów zamieszczonych w słowniku ks. K. Bema można prześledzić losy parafii ewangelicko-reformowanych na przestrzeni

uwzględnianego czasu, poznać ich specyfikę, rozwój i symptomy ich zaniku. Biogramy nie ograniczają się więc do samego przedstawienia faktów i wydarzeń z życia poszczególnych osób, ale – jak zaznaczono we wstępie – Autor starał się „[...] pokazać duchownych jako postacie na tle epoki, ludzi i swojego kościoła” (s. 10), wykorzystując w tym celu nie tylko materiały historyczne, dokumenty, ale również wspomnienia pamiętnikarskie, relacje członków rodzin pastorskich oraz inne zachowane świadectwa, przybliżające sylwetki „przewodników w wierze”, w tym także postacie charakterystyczne, mające własne zainteresowaniami, nieraz przywary, a również oddane sprawie Kościoła.

Dowiadujemy się na przykład, że pastor zelowski Jan T. Mozes spacerował ze strzelbą, egzekwując w ten sposób posłuszeństwo, usiłował zamknąć karczmę usytuowaną naprzeciwko kościoła i zabiegał, by z Zelowa uczynić jak najbardziej „zamkniętą” miejscowość ewangelików reformowanych.

Ks. Józef Spleszyński (1806-1879), pastor parafii warszawskiej, dbający o poprawne kontakty z administracją rosyjską, zapisał się w pamięci – jak podaje ks. K. Bem – przy okazji kilku patriotycznych incydentów. Pogrzeb Katarzyny Sowińskiej, wdowy po generale Sowińskim (1860), był prawdziwą manifestacją patriotyczną ówczesnej stolicy. Przewodzący uroczystości ks. J. Spleszyński, „śmiertelnie blady”, wygłosił jedynie mowę religijną, a w obawie przed reakcją zaborców nie nazwał zmarłej generalową, czyli tytułem wynikającym ze stopnia wojskowego nadanego mężowi przez władze powstańcze.

Można wymienić ponadto postać ks. Kazimierza Ostachiewicza (1883-1952), znanego z własnej „krucjaty” wobec Jednoty Wileńskiej, która w 1929 r. powierzyła mu parafię w Wilnie. Jednota wileńska zasłynęła w latach międzywojennych z praktyk udzielania rozwodów kościelnych, czyniąc ten proceder głównym źródłem swego utrzymania, co tym samym prowadziło do fikcyjnych konwersji na kalwinizm. Akcje protestacyjne ks. K. Ostachiewicza przeciwko powyższym „zwyczajom”, m.in. na łamach prasy, położyły się cieniem na stosunkach pomiędzy obiema Jednotami (wileńską i warszawską), a jego bezkompromisowość i wierność własnym poglądom doprowadziły do utworzenia w latach 30. wileńskiej placówki Jednoty Warszawskiej, której przewodził do końca wojny.

Wymieniany już ks. Władysław Semadeni, międzywojenny superintendent Kościoła, przed okresem posługi „warszawskiej”, podobnie jak wielu pastorów reformowanych, uczył w liceum w Kaliszu i był także nauczycielem Marii Dąbrowskiej. Przyjaźnił się z pisarką do końca życia. Ks. W. Semadeni i jego małżonka zostali sportretowani w *Nocach i dniach* jako profesorstwo Wenordenowie.

Pozostały także ślady bezkompromisowych postaw pastorów w okresie okupacji. Proboszcz parafii łódzkiej, przeżywającej w latach 30. swój rozkwit, późniejszy pastor „warszawski” – ks. Ludwik Zaunar (1896-1945), zaangażowany w działalność konspiracyjną (m.in. wystawianie fikcyjnych dokumentów chrztów i ślubów, które ratowały Żydów), został zamordowany w obozie koncentracyjnym w Dachau, podobnie jak drugi pastor łódzki, ks. Jerzy Jelen (1900-1942), trwający mimo nakazów okupacyjnych przy zachowaniu polskości swojej parafii. O ks. Stefanie Skierskim, przewodzącym Kościołowi z narażeniem życia także w trakcie lat wojennych, zachowały się cytowane w słowniku wspomnienia: „[...] często wychodził na balkon górujący nad gettem, w geście czy to sprzeciwu, czy to solidarności. Widocznie miał potrzebę przybliżenia się do naszych starszych braci w wierze, być może w chwili, gdy modlił się za nich” (s. 151).

Można zaznaczyć, że ze względu na zakres zachowanych materiałów, jak też niezbyt liczną grupę duchownych ewangelicko-reformowanych, Autor słownika mógł sobie pozwolić na kilkustronicową z reguły prezentację opisywanych postaci, z uwzględnieniem szczegółów czy wspomnień. Zwraca również uwagę konsekwentna metodologia w opracowaniu poszczególnych biogramów pastorów; prezentacje obejmują – począwszy od przedstawienia koneksji rodzinnych – nie tylko nazwiska rodziców, ale także powinowactwa ze znanymi rodami ewangelików reformowanych lub pokrewieństwo z rodzinami pastorskimi. W dalszej kolejności Autor koncentruje się na pokazaniu „drogi” edukacyjnej przyszłego duchownego – od okresu gimnazjalnego po egzamin ordynacyjny lub samą ordynację. Ewangelicy reformowani odbywali studia teologiczne w uniwersyteckich ośrodkach zagranicznych (Berlin, Halle, Dorpat), a po ukonstytuowaniu się Wydziału Teologii Ewangelickiej – na Uniwersytecie Warszawskim. Do 1939 r. zachowany został zwyczaj odbywania rocznych studiów zagranicznych, celem szerszego zapoznania się z ewangelicką teologią reformowaną. Biogramy obejmują dalej szczegółowy przebieg służby duszpasterskiej, także osiągnięcia naukowe, organizacyjne czy literackie duchownych.

Dla czytelników spoza wspólnoty ewangelików reformowanych na pewno ważna będzie całościowa wiedza na temat Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, w tym wartościujące oceny sylwetek duchownych, opis ich wkładu w kształtowanie struktur organizacyjnych Kościoła w poszczególnych okresach historycznych (w Królestwie Polskim czy po odzyskaniu niepodległości). Biogramy kończą się informacjami dotyczącymi okoliczności śmierci oraz uroczystości pogrzebowych, wieńczących z reguły pełne poświęcenia i ofiarnej służby życie pastorów. W końcowej części biogramów uwzględnione

zostały także informacje dotyczące małżonek pastorów i dzieci, nie ograniczające się do wyliczenia imion, ale uwzględniające pokrótce ich osiągnięcia, zwłaszcza udział w życiu Kościoła.

I wreszcie można spojrzeć na „Słownik biograficzny duchownych...” jako przekaz o randze urzędu pastorskiego w Kościele Ewangelicko-Reformowanym, o jego ogólnym wizerunku i specyfice, na przestrzeni uwzględnionego okresu. O drodze pastorskiej często decydowała tradycja rodzinna, np. Stefan Skierski (1873-1948) był piątym duchownym ewangelicko-reformowanym w rodzinie Skierskich, Józef Spleszyński (1806-1879) czy Jan Teodor Mozes (1794-1871) byli potomkami małopolskich pastorów reformowanych niemal od XVI w. Również przodkowie ks. Kazimierza Szefera (1861-1939), naczelnego kapelana ewangelicko-reformowanego w Wojsku Polskim, od dziewięciu pokoleń – jak podano w biogramie – byli duchownymi w zborach małopolskich. W XIX w. na „drogę” pastorów reformowanych wkraczają także spolszczeni potomkowie osiadłych rodzin szwajcarskich, a grono pastorów rodzimych „zasilają” także duchowni pochodzenia czeskiego.

Duchowni ewangelicko-reformowani, podobnie jak pastory luterańscy, kształcili się za czasów Królestwa Polskiego w Dorpacie, ale również w okresie międzywojennym odbywali uzupełniające studia zagraniczne (w Bazylei, Paryżu, Strasburgu), co miało gwarantować wysoki poziom ich przygotowania do urzędu pastorskiego. Z tego też względu przedstawionych w słowniku pastorów łączyła „wspólnota” teologicznego wykształcenia, zależnie od przynależności pokoleniowej, zmierzająca od racjonalizmu na początku XIX w. po teologię liberalną, a w czasie późniejszym – także neoortodoksyjną. Z tych też powodów wydaje się więc słuszna przyjęta przez Autora chronologia słownika, uzasadniona nie tylko względami organizacyjnymi Kościoła, ale podyktowana zamiarem pokazania kilku generacji polskich duchownych ewangelickich, przygotowanych do pełnienia służby jeszcze w kontakcie z teologią europejską, co po 1945 r. nie było już możliwe.

Znamienne jest również, że wspólnotę ewangelików reformowanych obsługiwało w każdym niemal czasie zaledwie kilku duchownych, opiekujących się kilkoma parafiami jednocześnie. Zwłaszcza pastory parafii warszawskiej zapewniali posługę duszpasterską parafiom filialnym utworzonym w XIX w. w Lublinie, Kurowie, Żyrardowie, Łodzi, a także innym, nie zawsze posiadającym własnego pastora, na przykład utworzonej jeszcze przez Radziwiłłów w Serejach na Litwie parafii kowieńskiej przynależnej do Jednoty Warszawskiej czy żychlińskiej – najstarszej parafii kalwińskiej w Królestwie. Autor słownika pisze, że lata 1849-1918 w dziejach Kościoła Ewangelicko-Reformowanego charakteryzowały się chronicznym brakiem duchownych (s. 16), ale i w czasie

późniejszym obsada pastorska nie przedstawiała się zdecydowanie bardziej zadawalająco. Poza służbą duszpasterską duchowni realizowali ponadto swoje zamiłowania literackie, pasje naukowe czy pisarskie; powstały m.in. kolejne tłumaczenia Katechizmu Heideberskiego (ks. Karola Diehla w XIX w., ks. Stefana Skierskiego z 1921 r.), śpiewniki (w tym ks. Józefa Spleszyńskiego *Zbiór pieśni kościelnych i modlitw chrześcijańskich*, 1866), próby spisywania dziejów parafii czy publikowania wygłaszanych kazań. Od 1926 r. wydawano własny miesięcznik „Jednotę”, skupiającą wielu utalentowanych publicystów ewangelickich, niektórzy z pastorów współpracowali także z luterańskim „Zwiastunem Ewangelicznym”.

Zasygnalizowane wyznaczniki ewangelicko-reformowanego urzędu pastorskiego można zakończyć uwagą, że zarówno w wymiarze indywidualnym, jak też organizacyjnym Kościół Ewangelicko-Reformowany współpracował z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim. Poza okresem wspólnego funkcjonowania pod auspicjami Generalnego Konsystorza Wyznań Ewangelickich (1828-1849), łączyły pastorów reformowanych i luterańskich: opieka nad wierzniymi obu wyznań w parafiach „łączonych”, studia odbywane na Uniwersytecie w Dorpacie oraz inne wspólnie realizowane zamierzenia, m.in. wspomniana współpraca superintendentów obu wyznań w okresie międzywojennym na rzecz poparcia dla plebiscytów na Śląsku i Mazurach.

Omawiana publikacja wydana została starannie, z uwzględnieniem licznych czarno-białych ilustracji, w miarę możliwości z portretowymi fotografiami pastorów i diakonis. Każdy z biogramów uzupełniony został bibliograficznym zestawieniem wykorzystanych materiałów, dokumentów i opublikowanego piśmiennictwa. Można wprawdzie stwierdzić, że przy dosyć licznych pastorskich rodzinach czasem następuje zbyt szczegółowe omawianie profesji czy osiągnięć dzieci, wnuków czy krewnych duchownego, ale należy wziąć pod uwagę, że dla niewielkiej wspólnoty wyznaniowej mogą to być ważne informacje, pokazujące spowinowacenie z rodzinami pastorskimi oraz pokrewieństwa w obrębie kolejnych pokoleń współwyznawców.

Właściwa część słownika wzbogacona została ważnymi dla tego typu publikacji dodatkami. Biogramy poprzedzone zostały krótkim rysem historycznym dotyczącym Kościoła w latach 1815-1939. W zakończeniu natomiast umieszczone zostały, poza indeksem osobowym i bibliografią wykorzystanego piśmiennictwa, zestawienia: parafii ewangelicko-reformowanych wraz z nazwiskami pastorów urzędujących lub sprawujących tylko opiekę na przestrzeni branego pod uwagę czasu oraz wykazy osobowe najważniejszych gremiów kościelnych Jednoty Warszawskiej i Małopolskiej (synodu czy konsystorza). Trzeba jednak zauważyć, że zabrakło w pracy ks. K. Bema choćby krótkiego

omówienia specyfiki organizacyjnej Kościoła, jaką była Jednota; wprawdzie historyczne wprowadzenie do tematu dotyczy wieku XIX i czasów późniejszych (do 1939 r.), ale zważywszy na ogół czytelników, a nie tylko przeznaczenie lektury dla członków własnej konfesji, celowe byłyby wyjaśnienia, czym były Jednoty ewangelików reformowanych, poczynając od XVI w. (małopolska) po późniejszą Jednotę Warszawską.

*Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych...* zapewne powinien wzbogacić biblioteki, w tym parafialne biblioteki luterańskie, księgozbiory prywatne oraz inne, tym bardziej, że podstawowa wiedza „słownikowa” uzupełniona została przez Autora zawsze zachęcającymi do lektury, anegdotami i wspomnieniami o zaprezentowanym gronie pastorskim, ukazanych na przestrzeni trudnej i ważnej epoki w dziejach polskiego protestantyzmu.

Aneta Sokół



**Rozmowa**  
**z prof. UG dr. hab. Bogumiłem B.J. Lindem,**  
**kierownikiem Zakładu Akustyki i Fizyki Jądrowej**  
**Uniwersytetu Gdańskiego**

*Miło mi gościć w Pana gabinecie, Panie Profesorze. Jakże są obszary Pana badań naukowych?*

Są one dosyć trudne do zrozumienia dla laika... Akustyka na ogół kojarzy się z tym, co jest odbierane słuchem, natomiast ja zajmuję się akustyką molekularną, czyli badaniem oddziaływań między molekułami z wykorzystaniem fal akustycznych o częstotliwościach rzędu miliona drgań na sekundę (megaherców - MHz) i więcej. Przypomnę, że dźwięki odbierane ludzkimi zmysłami mieszczą się w granicach 15 Hz – 20 kHz.

*Czyli bada Pan to, czego nie słycać...*

Badam tym, czego nie słycać [śmiech]...

*Na wystawie publikacji naszych parafian podczas Forum Ewangelickiego w Sopocie w 2009 r. kącik z Pana dorobkiem zajął niemało miejsca i było tam sporo publikacji zagranicznych. Czy można zapytać o tę Pana działalność?*

Oczywiście, dzisiaj osiągnięcia naukowe mierzy się liczbą publikacji, tzw. twardej, a więc tych, które są cytowane na liście filadelfijskiej<sup>1</sup>. Niemniej zanim zaczęto w ten sposób mierzyć w Polsce „naukowość”, publikowaliśmy już w czasopiśmie zagranicznych albo w polskich angielsko-języcznych. Każdemu badaczowi zależy na tym, żeby wyniki jego pracy zostały gdzieś wykorzystane. Teraz, jak powiedziałem, przy ocenie dorobku naukowego bierze się pod uwagę liczbę cytowań od ostatniego awansu. Dlatego staramy się publikować w czasopiśmie, które mają wysoki tzw. *impact factor*, czyli największą siłę przebicia. I tych publikacji rzeczywiście mam sporo...

---

<sup>1</sup> Lista filadelfijska (ISI Master Journal List) – lista czasopism naukowych opracowana i aktualizowana przez Institute for Scientific Information; zawiera tytuły czasopism, które przeszły proces oceny i są uwzględniane przez bazy ISI. Wg: [https://pl.wikipedia.org/wiki/Lista\\_filadelfijska](https://pl.wikipedia.org/wiki/Lista_filadelfijska)

*Bierze Pan też udział w wielu konferencjach...*

Myślę, że aż w zbyt wielu. Oczywiście żartuję, bo udział w konferencjach jest zawsze istotny dla wymiany informacji o najnowszych badaniach. A poza tym już od kilkunastu lat jestem członkiem gremiów międzynarodowych, które są chyba najważniejsze w dziedzinie akustyki i ultradźwięków: International Commission for Acoustics (ICA), International Congress of Ultrasonics (ICU). Kongresy ICA odbywają się do trzy lata, a ICU – co dwa lata. Od 2000 r. biorę udział we wszystkich tych konferencjach, a w 2011 r. organizowałem kongres tutaj, w Gdańsku. Uznałem za zaszczyt fakt, że powierzono mi organizację tak wielkiego kongresu międzynarodowego. Dodam jeszcze, że przed laty odbywała się konferencja organizowana przez amerykańskie czasopismo Ultrasonics – UI Ultrasonics International, potem „wypączkował” z niej i odłączył się kongres WCU (World Congress on Ultrasonics), organizowany już przez różne uczelnie na świecie. Dopiero w 2005 r., w Pekinie podjęto decyzję o ponownym połączeniu się tych organizacji w jedną pod nazwą ICU, której wtedy zostałem sekretarzem generalnym i od tej pory kongresy odbywają się co dwa lata, naprzemian w Europie i poza nią.



Fot.1. World Congress on Ultrasonics w Pekinie. Prof. Bogumil B.J. Linde jako przewodniczący sesji posterowej, z uczestnikami z Chin i Egiptu.

*Podzielił się kongres, dzielą się też dyscypliny naukowe na coraz węższe specjalności. Czy może dochodzić do tego, że specjalista X i specjalista Y, mimo że obaj są fizykami, a może nawet akustykami, nie bardzo umieją się porozumieć?*

Tak, to prawda. W Polsce akustyka „słyszalna” dzieli się na dwie główne dziedziny – jedna to akustyka wewnątrz, a druga to walka z hałasem. I rzeczywiście, rozmowa specjalisty, który zajmuje się na przykład ekranami izolującymi od hałasu ze specjalistą od ultradźwięków może być trudna. Ja w latach 70. zajmowałem się badaniami dotyczącymi wyciszania pomieszczeń czy wyciszania dźwięków, głównie wydawanych przez silniki: samochodowy i okrętowy, więc ta „tradycyjna akustyka” nie jest mi obca. Natomiast ci, którzy tylko nią się zajmują, raczej niewiele wiedzą o akustyce molekularnej.

*Jako humanistka, tym bardziej nic nie wiem. Czy mógłby mi Pan pomóc uruchomić wyobrażenie... Jakie mogą być praktyczne i możliwe do pojęcia dla laika efekty badań akustyki molekularnej?*

Podam przykład prostego urządzenia dla przemysłu, które również my produkowaliśmy. Wyobraźmy sobie rurę wypełnioną jakąś substancją i dwa przetworniki: nadawczy i odbiorczy. Mierząc prędkość i absorpcję fali propagującej przez jakiś ośrodek, czyli przez ciecz, gaz lub strukturę krystaliczną, możemy dokładnie określić skład badanej substancji, jej temperaturę. Można więc na tej podstawie wiele powiedzieć na temat rodzaju jakiejś cieczy lub gazu czy ich zanieczyszczenia.

*A więc fala akustyczna działa jak śledczy... Jeśli dobrze domniemuje, mogłaby mieć zastosowanie w ekologii.*

I ma. Sam robiłem taką aparaturę do badania zanieczyszczeń powierzchniowych wody morskiej.

*Czy można tą metodą badać skład jakiejś substancji, który jest chroniony patentem?*

Tak, ale w ograniczonym zakresie, bo składu nie uda się ustalić. Można natomiast stwierdzić, czy dwie porównywane próbki są identyczne.

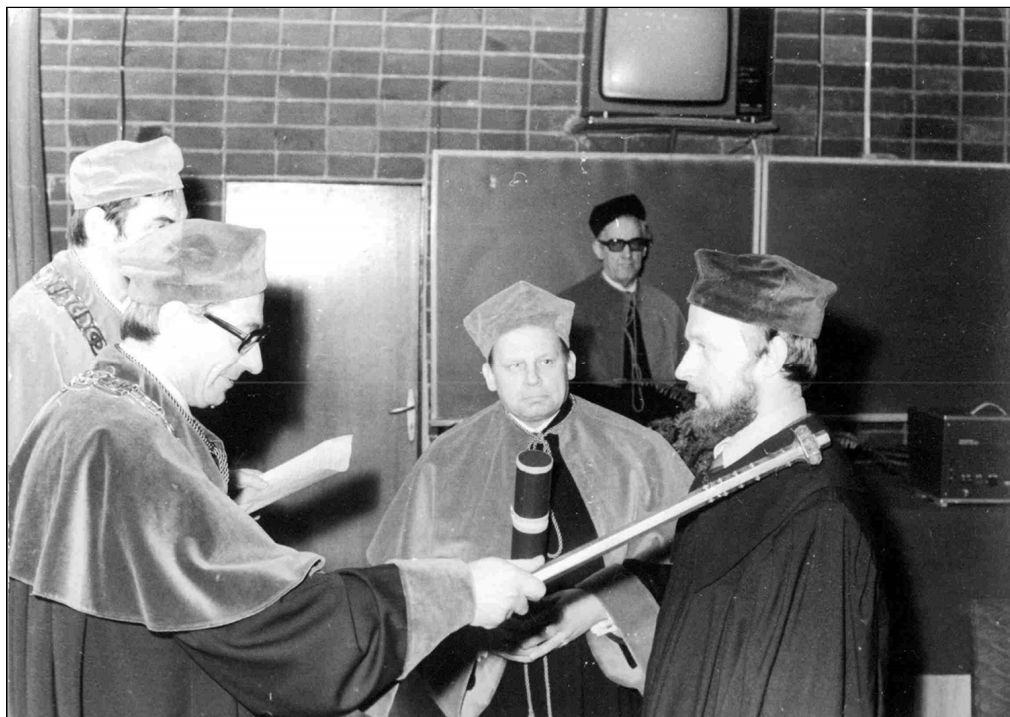
*Z jakiego własnego osiągnięcia naukowego jest Pan najbardziej dumny?*

Chyba z dwóch. Pierwsze wiąże się z badaniami, które prowadziłem wspólnie z kolegą z Turkmenistanu. Chodziło o badania absorpcji fali w cieczach. Ustaliliśmy, że jest tylko jeden obszar relaksacyjny dla określonej cieczy, przy bardzo wysokich częstotliwościach fali, natomiast w latach 60., a nawet 80. większość naukowców uważała, że tych obszarów relaksacyjnych jest wiele. Drugie dotyczyło badań mieszanin wodnych z nieelektrolitami. Prace te prowadziłem wspólnie z doktorantami z naszego uniwersytetu.

*Czy te odkrycia mogą się przełożyć na sferę praktyczną, czy też głównie dają satysfakcję z lepszego opisu świata?*

Ta satysfakcja jest bardzo ważna, a jeśli chodzi o zastosowanie praktyczne, to szczególnie cenny wydaje się wkład w możliwości wykorzystania fal ultradźwiękowych do wykrywania zanieczyszczeń wód powierzchniowych. Urzą-

dzenie, o którym już wspomniałem, zbudowane przez nasz Instytut, wzbudziło zainteresowanie za granicą. Proponowano nam kupno tej aparatury, pod warunkiem, że sami ją wyprodukujemy. Niestety chodziło o zbyt małą liczbę egzemplarzy, żeby produkcja mogła być dla kogokolwiek opłacalna.



Fot. 2. Promocja doktorska na Uniwersytecie Gdańskim

*Czy właśnie te zagadnienia wiązały się z tematami pana doktoratu i habilitacji?*

Tak. Doktorat związany był z procesami relaksacyjnymi w cieczech, natomiast habilitacja – z badaniem mieszanin cieczy i wody oraz zanieczyszczeń wód powierzchniowych. Badania zanieczyszczeń prowadzone były najpierw w malutkim basenie na naszym uniwersytecie, a potem w morzu. Działo się to w latach 70., więc – jak podkreślił jeden z recenzentów – byłem prekursorem tych badań. Szerzej zajęto się nimi później.

*Gratuluję. Jednak można się dziwić, że ważne odkrycie pozostaje przez jakiś czas niezauważone.*

Opublikowałem to, oczywiście w języku angielskim, ale w „Oceanologii”. Nie było jej na liście cytowań. Czasopisma naukowe z wcześniejszych lat powinny być wprowadzone do Internetu, wówczas mogłyby być cytowane. Moje prace zaczęły być cytowane dopiero w 1997 r.

*O ile wiem, pracował Pan także za granicą...*

Tak. Habilitację robiłem za granicą, w Turkmenistanie. Próbowałem kilkakrotnie dostać zagraniczne stypendium – amerykańskie czy stypendium Humboldta, ale to się nie udawało. Już w czasie pracy nad doktoratem współpracowałem z profesorem Nikolajem Borysewiczem Leźniewem z Turkmenistanu, którego poznałem na seminarium organizowanym przez PAN. Książkę habilitacyjną napisałem, oczywiście po angielsku, ale zgodnie z tamtejszymi procedurami, przedstawiłem też skróconą wersję tej pracy w języku rosyjskim.

Poza tym wielokrotnie wygłaszałem wykłady, jeszcze w NRD i RFN. Ale Pani miała chyba na myśli najdłuższy mój wyjazd, do Algierii. Nie był on związany z pracą ściśle naukową, lecz z dydaktyką.

*Proszę więc o wrażenia z Algierii.*

Byłem tam w latach 1988-1990. Pracowałem w Konstantynie. To piękne miasto, położone w malowniczej górskiej okolicy, z rzeką Rhummel, która płynie w głębokim wąwozie. Wykładałem głównie akustykę.

*Tam o kontynuowaniu badań nie było mowy?*

Nie. Chociaż było to państwo stosunkowo bogate, przede wszystkim dzięki surowcom, które były gwarancją dużych pożyczek. W czasie mojego pobytu widać było już trudności gospodarcze. Sklepy pustoszały.

Właściwie był to kraj wolny, ale stacjonowały tam wojska radzieckie, z którymi osobiście się zetknąłem, kiedy wracałem z rodziną i grupą przyjaciół z wycieczki po Saharze. Błądziłszy i skierowano nas właśnie do bazy rosyjskiej. Zostaliśmy przyjęci bardzo sympatycznie. Najpierw oficer KGB uprzedził, że nie należy prowadzić rozmów na tematy polityczne, a potem zostaliśmy ugoszczeni, obdarowani kanistrami paliwa. Nasi gospodarze chyba zazdrościli, że możemy się swobodnie poruszać po całym kraju, a oni tylko z przepustką, po niewielkim obszarze. Przy pożegnaniu wymieniliśmy adresy. Ich adres naprawdę nas zaskoczył: „Moskwa i numer 56.....”



Fot. 3. Prof. Bogumił B.J. Linde prze budynkiem Université de Constantine w Algierii



Fot. 4. Podczas wycieczki w Egipcie

*Co jeszcze Pana zaskoczyło?*

Przed wszystkim stosunek do pracy. Rok szkolny teoretycznie zaczynał się 1 października, a praktycznie wtedy, kiedy wykładowca ogłosił datę pierwszego spotkania. Wszyscy wykładowcy zagraniczni rozpoczynali 1, 2, najpóźniej 3 października, natomiast wykładowcy arabscy znacznie później – nawet 1 grudnia. Osobiście widziałem takie ogłoszenie, przy czym semestr kończył się 20 stycznia.

Dziwne też były powody nieobecności w pracy. Nie musiała to być choroba...

*Natomiast....*

Natomiast zmęczenie. Ktoś ogłaszał, że jest *très fatigué*<sup>2</sup> i był usprawiedliwiony.

Bardzo popularne były też strajki: pracowników naukowych, pracowników technicznych, kierowców autobusów uczelnianych (kampus leżał na obrzeżach miasta). Opowiadano mi, że dwa lata przed moim przyjazdem strajki trwały prawie cały rok.

*Studenci też strajkowali?*

Tak, oczywiście!

---

<sup>2</sup> Bardzo zmęczony – franc.

*O co im chodziło?*

Nie podobał się im na przykład wykładowca.

*A Pan się podobał?*

[śmiech] Z mojego powodu nie było strajku. Ale zastrajkowali studenci architektury, gdzie wykladałem wówczas fizykę. Weszli do gabinetu dyrektora i po prostu go stamtąd wynieśli. Stanowisko stracił.

*Czy powód został wyartykułowany?*

Prawdopodobnie nie starał się zjednywać studentów czy też nie wykonywał ich poleceń, nie spełniał ich próśb...

*Były wśród Pana słuchaczy studentki?*

Tak. Powiem więcej: wyróżniały się dociekliwością, nieraz natarczywością w drażnieniu zagadnienia. Zdawały sobie sprawę, że muszą wiedzieć więcej niż mężczyźni, inaczej nie będą miały szans.

*A jak wyglądały?*

Piękne dziewczyny. Niektóre w hidżabach, inne nie. Te same widywałem czasem w nakryciu głowy, a czasem „po europejsku”. Nie wiem, od czego to zależało. Na ogół były otwarte, chętne do rozmowy. Być może tylko w kontaktach z Europejczykami... Nieraz prosiły, żebym podwiózł je po zajęciach do miasta. Wówczas rozmawialiśmy po angielsku. Wykłady odbywały się oczywiście w języku francuskim, ale one angielskim też sprawnie się posługiwały.

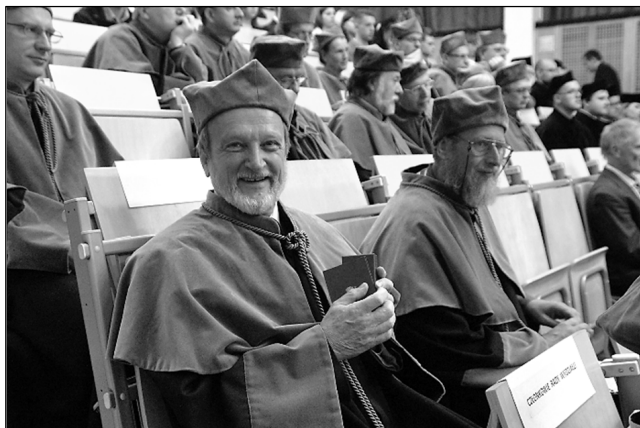
*Nie były très fatigué?*

Nie. *Fatigué* byli mężczyźni, chociaż potrafili „wyklócać” się o każdy punkt przy ocenie, żeby osiągnąć punktację, która gwarantowała zaliczenie semestru. Dziewczyny przygotowywały się lepiej. Koleżanka wykładająca biologię na wyższych latach nieraz spędzała na zajęciach dwukrotnie więcej czasu niż powinna, bo zatrzymywały ją studentki i prosiły o dodatkowe informacje.

*Przypuszczam, że w porównaniu z tak egzotycznymi doświadczeniami dydaktyka w Polsce wydaje się Panu bezbarwna.*

Powiedziałbym tak: wiele zależy od studentów. Dzisiaj studenci są w większości bierni, na wykładach i ćwiczeniach nie zgłaszają pytań, nawet nieraz nie zależy im na poprawianiu oceny. Poziom ich jest dużo niższy niż kilkanaście lat temu. Już po pierwszym semestrze bardzo wielu odpada. Są na ogół źle przygotowywani w szkołach z matematyki i fizyki. Ponadto większość maturzystów zainteresowanych fizyką podejmuje studia na politechnice, bo uniwersytet na ogół kojarzy się z naukami humanistycznymi. Niestety nabór na fizykę uniwersytecką jest gorszy. I niewielki. Kilkanaście lat temu przyjmowaliśmy na I rok kilkadziesiąt osób. W tym roku na inauguracji było ok. 15. Jednak lepiej byłoby przyjąć tylko jednego studenta, ale rzeczywiście dobrze

rokującego. Pamiętam, że tak się zdarzało we Wrocławiu na astronomii. Niestety, nie jest to możliwe, ze względu na zasady finansowania. Przecież ministerstwo płaci nam „za studenta”. I z tego względu powinno ich być jak najwięcej. Zastanawialiśmy się, czy nie otworzyć nowego kierunku: astrologia. Programy telewizyjne sugerują, że jest dość duże zapotrzebowanie na tę dziedzinę. Oczywiście, to gorzki żart. Póki co



Fot. 5. Prof. Bogumił B.J. Linde na uroczystości, podczas której został uhonorowany Medalem Komisji Edukacji Narodowej, w październiku 2015 r.

dopuszczamy do wielu poprawek, aby utrzymali się nawet słabsi studenci. Jest to sytuacja dość absurdalna.

*Czy to wpływa na kondycję polskiej nauki?*

Będę mówił o fizyce, a fizyka ma się bardzo dobrze. Nawet na naszym uniwersytecie mamy grupę fizyków teoretycznych bardzo wysoko notowanych w światowych rankingach.

Prowadzimy międzynarodowe studia doktoranckie. Mamy studentów zagranicznych, głównie Arabów i Hindusów, ale są też Europejczycy. Stypendium na tych studiach jest bardzo wysokie: 3,5 tys. zł, pochodzi z grantów międzynarodowych. Natomiast standardowe studia doktoranckie finansowane są przez dziekana. Stypendium wynosi tylko tysiąc zł, no i mamy kłopot z naborem.

Ale i w rankingu krajowym nasza gdańska fizyka uniwersytecka mieści się w pierwszej kategorii placówek, co wiąże się z odpowiednim przydziałem funduszy na działalność naukową.

*Jakie miałby Pan plany, gdyby mógł Pan swobodnie rozwinąć skrzydła, nieograniczone procedurami, przydziałem funduszy...?*

Chciałbym rozwinąć te badania, o których już mówiłem – związane z zanieczyszczeniem środowiska. Zajmowałem się tym w czasach, gdy jeszcze nie mieliśmy komputerów, obliczenia wykonywaliśmy „na piechotę”. Teraz możliwości są o wiele większe, ale potrzebna byłaby dobra aparatura pomiarowa, a takiej nie mamy. I druga bardzo istotna sprawa: trzeba mieć odpowiednią grupę pracowników, a co za tym idzie – możliwość ich zatrudnienia. Tymczasem etaty związane są z liczbą godzin dydaktycznych i nie ma praktycznie pieniędzy na zatrudnienie młodych zdolnych ludzi. Ponadto ci ludzie powinni



mieć porządną pracownię, żeby mogli się realizować, żeby nie uciekali za granicę...

*Chyba właśnie dokończył Pan odpowiedź na pytanie o kondycję polskiej nauki. Wydaje się zagrożona?*

To bardzo skomplikowana sprawa. Trzeba by też zastanowić się nad działalnością Instytutów PAN – one powinny zajmować się wyłącznie nauką, tymczasem przez wiele lat ich pracownicy „dorabiali” dydaktyką na uczelniach. Nie sprawdzałem, czy tak jest nadal. Gdyby ministerstwo chciało, aby nauka rozkwitła, trzeba by uczelnie zdecydowanie dofinansować. Pewne kroki w tym kierunku podjęto, mówiąc o wybranych uczelniach „flagowych” (reszta „na pagajach”) [śmiech].

*Może to zdrowo? Jeśli jest mało pieniędzy, należy obdarowywać najlepszych?*

No dobrze, ale wtedy należałoby wyodrębnić część uczelni tylko dydaktycznych i część uczelni dydaktyczno-naukowych, Sądzę, że za dużo funduszy kieruje się do szkół prywatnych, a jest ich już więcej niż państwowych – mniejsze miasta też chcą mieć swoje uczelnie. Wiadomo, w jakich okolicznościach personalnych fundusze dla szkół prywatnych zostały uruchomione, ale nie warto już tego roztrząsać.

*Bardzo wiele sprzecznych tendencji. Czy to już węzeł gordyjski?*

Może ktoś z mieczem się znajdzie.

*Zatem wypatrujemy. Tymczasem pozwolę sobie na pytanie laika: czy jako naukowiec zgadza się Pan z przypuszczeniem, że żyjemy w czasach przełomu może nie mniej znaczącego niż przełom Kopernikański, jeśli idzie o możliwości poznania i opisu świata; czy rzeczywiście fizyka kwantowa i inne teorie najnowsze odsyłają fizykę klasyczną do lamusa?*

Nie, nie sądzę, żeby fizyka kwantowa czy splątane fotony odsuwały fizykę klasyczną do lamusa, tak nigdy nie będzie.

*Ale te dziedziny nie mówią jednym językiem...*

Język fizyki kwantowej jest bardzo teoretyczny, ale do fizyki klasycznej wkradają się elementy fizyki kwantowej. Falę świetlną czy falę akustyczną możemy traktować również jako cząsteczkę tak, jak cząstkę jako falę.

*Jednym słowem, teleportacja kwantowa nie wzbudza w Panu odczuć mistycznych.*

Odpowiem anegdotą. Brzmi to jak anegdota, ale właściwie zdarzyło się naprawdę. Jeden z naukowców zajmujących się między innymi teleportacją i splątanymi fotonami miał na naszej uczelni wykład, tzw. przedprofesorski. W pewnym momencie wstał matematyk i poprosił, aby wyjaśnić mu w sposób poglądowy, co się w opisywanych zjawiskach dzieje. Wykładowca odpowiedział: „Sam tego nie wiem”. Matematyk skomentował: „Cóż to za profesor, który mówi o czymś, czego nie umie wyjaśnić”.

*Rozumiem, że szkoła klasyczna silnie trwa na swych stanowiskach...*

*Zapewne często jest Pan pytany o związki rodzinne z twórcą pierwszego polskiego słownika – z Samuelem Bogumilem Lindem.*

Na to pytanie sam chciałbym znać bardzo dobrą odpowiedź. Rodzina – czyli babcia, mój ojciec, ciocia Janka (siostra taty) – była przekonana, że jesteśmy spokrewnieni, zresztą moje imię Bogumil stąd się wzięło.



Fot. 6. Rodzice: Helena i Stefan Lindowie

*Dlaczego ma Pan aż trzy imiona?*

Pierwsze, wiadomo, po twórcy słownika; drugie, Bolesław, po dziadku po kądzieli, a trzecie, Juliusz, po dziadku po mieczu. Ten dziadek miał na pierwsze imię Otto, ale moja mama uznała, że krótko po wojnie źle się to kojarzy i nadano mi drugie jego imię – Juliusz.

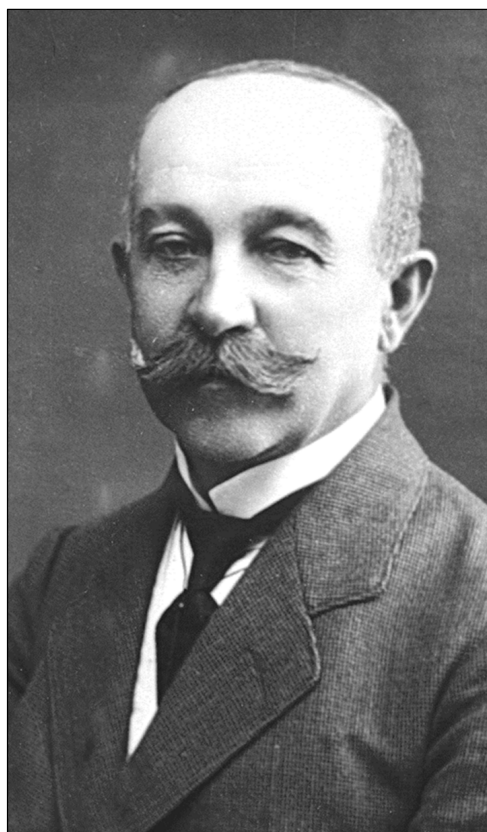
A wracając do Lindów... Moja babcia zmarła w 1957 r. Pamiętam ceremonię żałobną w kościele w Bydgoszczy. W czasie mowy pogrzebowej wujek



Fot. 7. Mały Bogumil w dniu Chrztu z rodzicami ciocią Janiną Preiss

Waldemar Preiss podkreślał, że żegnamy potomkinię Samuela Bogumila Lindego. Więc taka tradycja w rodzinie była. Zaczęłam się tym interesować, przeczytałem biografię sławnego przodka, z której dowiedziałem się, że nie miał on potomków męskich, tylko córki. Natomiast miał brata, który został pastorem. Próbowałem znaleźć dokumenty, które oświetliłyby te sprawę, ale bez sukcesu. Wujek Jerzy Sachs z Kalisza i wujek Preiss twierdzili, że w Polsce nic już nie uda się znaleźć, bo wszystkie parafie ewangelickie, które były włączone do Rzeszy w czasie II wojny światowej, zostały „wycyzszczone” z dokumentów. Profesor Janusz

Mallek z Torunia przypuszcza, że być może coś znalazłoby się w archiwach berlińskich. Na razie nie dotarłem tam. Poszukiwałem też brata mojego dziadka Lindego, Pawła, który mieszkał w Berlinie. Nie uzyskałem pomocy od Czerwonego Krzyża. Paweł był prawnikiem i miał kancelarię adwokacką, którą przejął potem jeden z jego synów, ale kontaktu nie udało mi się nawiązać, podobno obaj nie żyją. Do dzisiaj nie udało mi się odnaleźć adresu.



Fot. 8 i 9. Babcia Matylda Linde z domu Bursche, w młodości i dziadek Otto Julius Artur Linde

*Pozostaje więc pole do działalności dla Pana dzieci.*

Tak syn trochę się tym interesuje, a synowa, która jest historykiem, zamierza pisać doktorat o rodzinie Lindów.

*Skoro na razie związki z Samuelem Bogumiłem Lindem pozostają nieco tajemnicze, pomówmy o innych powiązaniach, bo niby przypadkiem pojawiły się w Pana opowieści inne znaczne nazwiska pastorskie: Bursche, Preiss, Sachs...*

Tak, moja babcia była z domu Bursche.

*Czy była spokrewniona z biskupem Juliuszem Bursche?*

Była siostrą, z tej samej matki. Mój pradziadek miał sześcioro dzieci z pierwszego małżeństwa i sześcioro z drugiego. Większość z nich związała się w jakiś sposób z Kościołem.

*Jest Pan więc kuzynem prof. Juliusza Gardańskiego z Warszawy?*

Skądże. Jestem dla niego wujem, chociaż jesteśmy niemal rówieśnikami. Między najstarszym a najmłodszym z rodzeństwa babci Bursche było ponad 30 lat różnicy. Do Tadeusza Wegenera zawsze mówiłem „wujku”, chociaż był moim kuzynem. On ożenił się z moją ciotką Marysią Sachsówną.

*Też córką pastora.*

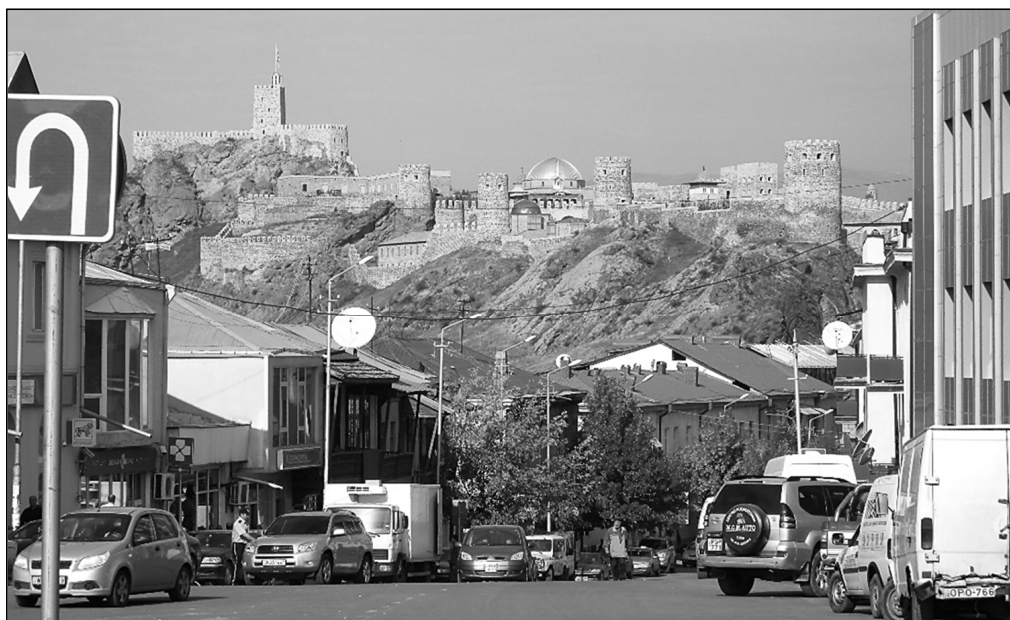
Tak, a jej matka, Zofia, była Burschówną.

*Przyznam, że pogubiłam się. Czy związki rodzinne z Burschami, Preissami i Sachsami są opracowane?*

Tak, mam notatki, nawet w komputerze. Mogę udostępnić. Najwięcej wiadomości na ten temat miał Tadeusz Wegener, syn jednej z córek biskupa Juliusza Burschego, Julii.

*Wiem, że dużo Pan podróżował. Wygłaszał Pan kiedyś prelekcję w naszej parafii na temat Gruzji. Czy są takie miejsca na kuli ziemskiej, które wzbudzają Pana szczególny sentyment czy podziw?*

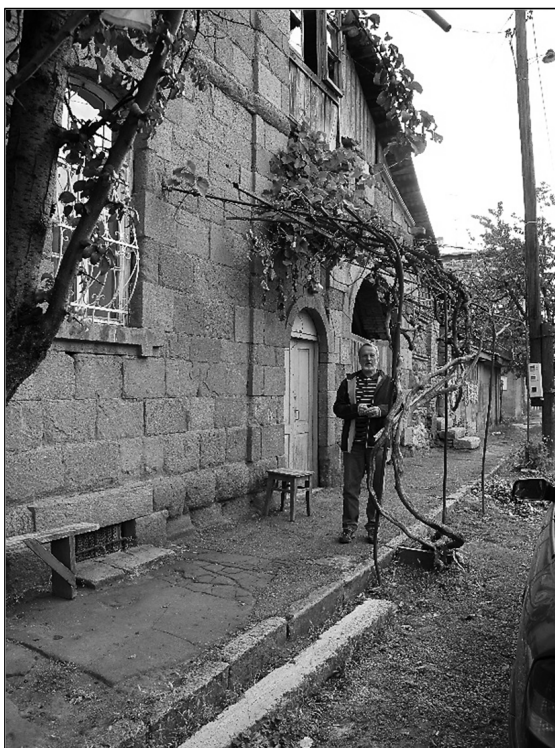
Tak, znalazłoby się sporo miejsc, które mogą wzbudzać podziw, ale powiem o sentymencie. Są to dwie miejscowości: jedna leży w Gruzji, druga w Rosji. W Gruzji, w Achalcychu, urodziła się moja mama.



Fot. 10. Forteca w Achalcychu – gruzińskim mieście, w którym urodziła się matka Prof. B.B.J. Lindego, Helena Linde z Orłowskich

Dziadek po ukończeniu studiów weterynaryjnych został skierowany do pracy, do jednostki, do kawalerii, która stacjonowała na granicy z Turcją. Byłem tam. Bardzo ciekawe miasto i piękna okolica. Odnalazłem dom, w którym mama się urodziła i mieszkała.

Drugim miejscem jest Twer. Trafiłem do tego miasta po bardzo długich poszukiwaniach śladów jednego z młodszych braci biskupa Juliusza Burschego, Ernesta. Był on chemikiem. Po ukończeniu studiów podjął pracę w Twerze. Udało mu się przeżyć rewolucję, podobno ocalili go robotnicy, bo darzyli go szacunkiem. Twer przez wiele lat był miastem zamkniętym, ze względu na tajną produkcję. W latach 60. wnuk Ernesta był w Polsce jako uczestnik jakiejś wycieczki. Skontaktował się z żyjącym wtedy jeszcze Teodorem Bursche i zostawił swój adres. Mnie z kolei adres ten przekazał wspomniany często Tadeusz Wegener. Kilka razy byłem w Moskwie na konferencjach naukowych i zawsze próbowałem dotrzeć do Tweru, z pomocą znajomych, ale nie było to możliwe. Dopiero w 2009 r., kiedy można było już do Tweru wjechać, zawiózł mnie tam samochodem doktorant jed-



Fot. 11. Przed domem dziadków w Achalcychu

nego z moich znajomych fizyków z Moskwy. Po drodze odwiedziliśmy Miednoje. Wtedy już polska część cmentarza była w bardzo złym stanie. W Twerze odnaleźliśmy osiedle, ale domu oznaczonego numerem podanym w adresie nie było. Dopiero grupa napotkanych na ulicy starszych pań wskazała właściwy dom. Niestety, okazało się, że wnuk Ernesta już nie żyje, pozostała tylko córka z rodziną, która wyprowadziła się, nie wiadomo dokąd. Wydawało się, że ślad się urwał. Jednak mój znajomy nie dał za wygraną, nawiązał kontakt z kobietą, która zajmowała mieszkanie po prawnuczce Ernesta, Swietlanie, i otrzymał nowy adres, pod który wysłał list polecony z prośbą o kontakt. Ten list po pewnym czasie wrócił. Skuteczna okazała się dopiero pomoc wspomnianego doktoranta, który miał kolegę pracującego w milicji. Dzięki niemu uzyskałem

wreszcie właściwe adresy Swietlany i jej syna. Ona mieszkała pod Smoleńskiem, a on w Twerze. Do obojga napisałem listy, ale odpowiedzi nie było przez ponad rok. Gdy jechałem pociągiem na pogrzeb Tadeusza Wegenera, odebrałem niespodziewany telefon „Zdrowstwuj, Jura goworit.” – „Kakoj Jura?” Był to praprawnuk Ernesta. Rozmawialiśmy długo. W ubiegłym roku wreszcie spotkaliśmy się. Byłem u niego, w niedostępnym przez wiele lat Twerze.



Fot. 12. W Twerze, z Jurijem Spicynem, synem Swietlany z domu Bursche

*Jest Pan członkiem synodu Diecezji, członkiem synodu Kościoła. Jakie problemy wydają się Panu najważniejsze w działalności naszego Kościoła?*

Trudne pytanie... Myślę, że powinniśmy już dorosnąć do tego, aby kobiety mogły być ordynowane na równych prawach z mężczyznami. Chociaż obawiam się, że tak szybko to nie nastąpi. Są przeciwnicy..

*Mimo że tak dziwnie się wyróżniamy wśród Kościołów luterzańskich innych krajów?*

Właśnie. Być może dlatego, że żyjemy w większości rzymskokatolickiej.

A drugą sprawą, która mnie zastanawia, jest ekumenia. Pojawiła się taka propozycja, aby synody Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i Ewangelicko-Reformowanego organizować w tym samym czasie, co umożliwiłoby bliższy kontakt. To na pewno ważne. Jednak ekumenia w szerszym zakresie budzi

moje wątpliwości. Wydaje mi się pozorna. Z prawdziwą ekumenią spotkałem się w Algierii. Tam były wspólne nabożeństwa katolicko-ewangelickie, katolicy przystępowali do komunii w kościele ewangelickim, pastor wygłaszał kazanie wigilijne w kościele katolickim. Tam ekumenia była praktykowana.

*Może dlatego, że oba Kościoły były chrześcijańską mniejszością?*

Pewnie tak. U nas bardzo ważnym przykładem ekumenii protestancko-prawosławnej jest Chrześcijańska Akademia Teologiczna, natomiast przedstawiciele Kościoła większościowego chyba nadal czekają na powrót braci, którzy zblądzili.

*A jednak kontakty są coraz bliższe i życzliwsze, na różnych szczeblach i to chyba to jest ogromną wartością, mimo zasadniczych różnic doktrynalnych.*

Oczywiście, jak wiemy i biskup Michał Warczyński, i biskup Marcin Hintz mają dobre relacje z biskupami katolickimi. Również księża katolicy, którzy są „oddelegowani” do kontaktów ekumenicznych, są bardzo otwarci. To jest cenne. Jednak pełniejsze relacje ekumeniczne pozostają w gestii katolików.

*A co leży w naszych możliwościach, niekoniecznie w sprawach ekumenii? Jest Pan także członkiem Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego. Jak postrzega Pan rolę świeckich w naszym Kościele?*

Wydaje mi się, że trzeba by ludzi w jakiś sposób do Kościoła zbliżyć, przyciągnąć. Zresztą w każdym środowisku, również w mojej pracy, jest tylko grupa osób, które się angażują, a większość pozostaje bierna. W naszej parafii na przykład mniej niż połowa członków opłaca składki...

*Czy to zanik etosu ewangelickiego?*

Nie wiem, ale na pewno żyjemy w czasach rozpowszechniającej się obojętności. Myślę, że trzeba przyciągnąć bardziej do Kościoła przede wszystkim młodzież. Może poprzez wprowadzenie innych form nabożeństwa, poprzez muzykę młodzieżową. Widziałem, co prawda wiele lat temu, bo jeszcze w Czechosłowacji, kościół wypełniony młodzieżą, przy muzyce gitarowej... Rozumiem, że trudno wymusić w diasporze cotygodniową obecność w kościele, chociażby ze względu na długie dojazdy, ale frekwencja na nabożeństwach powinna być lepsza.

*Jeśli można zapytać o bardzo osobistą sprawę... jakie znaczenie dla Pana, w życiu zawodowym, towarzyskim, ma to, że jest pan ewangelikiem?*

Odpowiedź wymagałaby głębszego namysłu. Kiedy ludzie, z którymi się spotykam, dowiadują się, że jestem ewangelikiem, często pytają, na czym polegają różnice, o co chodzi w tym wyznaniu. Jestem zdumiony zupełnym brakiem wiedzy. Chyba w szkołach niewiele się teraz mówi, nawet o Lutrze? Coś Pani powinna o tym wiedzieć, jako nauczycielka.

*Wiem, że wiele się milczy...*

Więc na ogół ludzie dziwią się, że różnice są tak niewielkie. Ale z zaskoczeniem spotykałem się też w Niemczech, gdzie parę osób dziwiło, się, że w Polsce są jacyś ewangelicy.

Właściwie moje poczucie tożsamości ewangelickiej ma źródło w rodzinie, we wspólnie Spędzanych świętach Bożego Narodzenia i Wielkanocy u ciotki Preissowej w Bydgoszczy, siostry ojca. Mam poczucie pewnej odrębności, chociażby dlatego, że przez dwa lata w szkole uczęszczałem na lekcje religii katolickiej, bo innych w Elku nie było. Zdarzyło się, że proponowano mi zmianę wyznania. Nie wyobrażam sobie tego. Jeśli kiedykolwiek znalazłem się pod wpływem ludzi, którzy mogliby narzucić mi swoje zdanie, zawsze starałem się nie ulegać i szukałem jakiegoś kompromisu.

*Bardzo dziękuję za rozmowę i życzę jak najmniej okazji do trudnych kompromisów.*



Iwona Hintz

## Kronika Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie za rok 2015

We wszystkich parafiach, diecezjach i innych jednostkach Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce rok 2015 obchodzony był jako Rok Kultury Ewangelickiej. Jednakże w szerszym kontekście ogólnoewangelickim rok ten był przeżywany jako Rok Jana Husa, w związku z obchodami 600. rocznicy męczeńskiej śmierci czeskiego prekursora Reformacji. Nasza społeczność parafialna i diecezjalna w sposób szczególny swoją refleksję skoncentrowała właśnie na wczytaniu się w dzieło i orędzie Jana Husa. Zaowocowało to całym szeregiem dyskusji, prelekcji, wykładów oraz wystaw poświęconych życiu i dziełu czeskiego Reformatora.

W naszej codziennej pracy młodzieżowej i w tematyce godzin biblijnych staraliśmy się jednak odnieść także do tematyki kultury ewangelickiej, a zwłaszcza do jej współczesnych manifestacji. Również w naszej codziennej pracy parafialnej, zwłaszcza w kazaniach głoszonych podczas nabożeństw niedzielnych i tygodniowych, próbowaliśmy odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób w ogóle możliwa jest kultura chrześcijańska, a tym bardziej jej specyficzna postać – kultura ewangelicka.

Biblijne hasło Roku Pańskiego 2015, które każdego dnia dawało ewangelikom w Polsce, jak też na całym świecie, nowe impulsy do przemyśleń i do działania, pochodziło z Listu św. Pawła do Rzymian: *Przyjmujcie jedni drugich, jak i Chrystus przyjął nas, ku chwale Boga* (Rz 15,7). Ta myśl, sparafrazowana do motywu: *Przyjęci przez Chrystusa*, wskazywała nam – jego wyznawcom, że On jest blisko nas, przyjmuje nas takich, jakimi jesteśmy, co daje nam wielką nadzieję i sprawia, że możemy każdego dnia ufać Bogu, i mieć pewność, że on nas nie opuści. Drugi człon myśli Apostoła Narodów podkreśla, że będąc

przyjętymi, jesteśmy również zobowiązani do akceptacji innych, do przyjmowania tych, którzy są nam powierzeni.

Owo moralne roszczenie Chrystusa względem jego wyznawców rozciąga się na wszelkie obszary ludzkiego życia. My, jako ewangelicy, podkreślamy znaczenie codziennego etosu w naszym życiu. Otwartość na innego, przyjmowanie drugiego wraz z całym jego bagażem doświadczeń i lęków – to jednak wcale nie takie łatwe wyzwanie. By sprostać tym Bożym zadaniom, potrzeba nam nie tylko empatii, ale nade wszystko ciągłego obcowania z Jęgo Słowem.

Formą takiego spotkania ze Stwórcą, z żywym Słowem, są przede wszystkim niedzielne oraz tygodniowe nabożeństwa, które gromadzą członków naszych parafii, wiernych, jak też sympatyków Kościoła właśnie wokół Bożęgo Słowa. Sopocki Kościół Zbawiciela, jedyna ewangelicka świątynia w Trójmieście, zaprasza w każdą niedzielę na nabożeństwa spowiednio-komunijne. Nabożeństwa tygodniowe, które odbywają się w kaplicy na plebanii, są nabożeństwami Słowa Bożęgo, mają charakter refleksyjny i medytacyjny. Nabożeństwo to centrum parafialnego życia; podstawowa, ale nie jedyna jęgo forma.

W tygodniu na terenie plebanii w Sopocie mają miejsce różne formy aktywności parafialnej, w tym studia biblijne, spotkania z osobami zainteresowanymi ewangelicyzmem, zebrania Koła Pań Senierek oraz odrębnie Kola Pań, co tydzień odbywają się próby chóru parafialnego. Odbywają się również wykłady popularnonaukowe, przygotowywane wspólnie przez Parafię oraz Gdański Oddział Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego. Charakteryzują się one wysokim poziomem merytorycznym i cieszą się dużym zainteresowaniem parafian, jak też osób spoza Parafii. Nową formą pracy parafialnej są spotkania dla młodzieży pracującej oraz studiującej. Mamy nadzieję, że wpiszą się one na stałe do naszego parafialnego kalendarza i pozwolą na integrację młodszego pokolenia naszych współwyznawców.

Od roku 1990, czyli od wprowadzenia w życie tzw. Instrukcji wprowadzającej lekcje religii do szkół publicznych, działa przy Parafii Międzyszkolny Punkt Katechetyczny, w ramach którego odbywają się cotygodniowe lekcje religii w kilku grupach wiekowych oraz spotkania młodzieży szkół ponadgimnazjalnych. Funkcję katechety i nauczyciela lekcji religii pełni wikariusz, ks. Marcin Rayss.

Od wielu lat bardzo ważnym elementem parafialnego życia jest Parafialna Komisja Diakonijna, której przewodniczy członek Rady Parafialnej, p. Artur Pawłowski, a funkcję sekretarza i skarbnika Komisji pełni p. Iwona Hintz. Komisja Diakonijna prowadzi rozmaite formy działań pomocowym, w tym fundusz lekowy. Stara się również dotrzeć do osób najbardziej potrzebujących. Ważną formą działalności Komisji Diakonijnej są odwiedziny domowe.

Istotną rolę w spełniają również wizyty duszpasterskie u osób mieszkających w domach opieki, przebywających czasowo w szpitalach czy hospicjach. Parafia wspiera również finansowo osoby będące w trudnej sytuacji życiowej. W ostatnich miesiącach przeprowadzona została zbiórka darów i środków finansowych dla rodziny doświadczonej utratą całego mienia w wyniku pożaru. Na nasz apel zareagowało wielu parafian, składając dary i środki pieniężne.

Mniej więcej raz na dwa miesiące zbiera się Rada Parafialna, by omawiać bieżące sprawy administracyjne i gospodarcze Parafii. Pracę Rady Parafialnej kontroluje Komisja Rewizyjna, która przedkłada na Zgromadzeniu Parafialnym wnioski o udzielenie absolutorium Radzie Parafialnej.

W Roku Pańskim 2015, jako społeczność ewangelicka na Pomorzu Gdańskim, zrealizowaliśmy wiele ważnych przedsięwzięć.

Rok 2015 rozpoczęliśmy nabożeństwem Słowa w sopockim kościele Zbawiciela w noworoczne popołudnie. Nabożeństwa niedzielne i świąteczne w Kościele Zbawiciela odbywają się przez cały rok o stałej porze, o godz. 9.30. Podczas nabożeństw równoległe mają miejsce zajęcia szkolki niedzielnej dla dzieci, prowadzone przez pastorową Klaudję Rayss. Po nabożeństwie osoby zgromadzone w kościele chętnie korzystają z możliwości spotkania i rozmów w Sali Debory. Każdej niedzieli działa też punkt kancelaryjny prowadzony przez pastorową Iwonę Hintz, gdzie można dopełnić czynności administracyjne, jak też nabyć dwutygodnik „Zwiastun Ewangelicki”. Punkt wydawniczy, od lat prowadzony przez p. Dorotę Mielczarek, oferuje literaturę religijną, pocztówki, nagrania muzyczne, a w okresie adwentowym – świece „Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom” oraz opłatki.

Na środkowej emporze Kościoła Zbawiciela działa Biblioteka Ewangelicka „Etos” prowadzona przez p. Marię Drapella, gdzie można wypożyczyć książki oraz czasopisma ewangelickie, ekumeniczne, a także z różnych dziedzin humanistycznych. Biblioteka organizuje również wystawy okolicznościowe.

Jak co roku, w naszej Kronice ukażemy chronologicznie działalność trójmiejskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej.

Pierwszym formalnym wydarzeniem roku 2015 była promocja książki pt. *Gdyście w obóz przybyć już raczyli... Obraz kultury lagrowej w świadectwach więźniów Buchenwaldu 1937–1945*, autorstwa dr Magdaleny Izabelli Sachy, naszej parafianki. Wydarzenie to miało miejsce 11 stycznia, po niedzielnym nabożeństwie w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie. Celem książki, wydanej przez Gdański Oddział Instytutu Pamięi Narodowej, było ukazanie obrazu kultury lagrowej w świadectwach więźniów obozu koncentracyjnego Buchenwald w latach 1937–1945. Praca powstała na podstawie relacji oraz tekstów literackich

stworzonych przez więźniów. Spotkanie z Autorką poprowadził prof. Grzegorz Berendt z Uniwersytetu Gdańskiego, naczelnik Biura Edukacji Publicznej Gdańskiego Oddziału Instytutu Pamięci Narodowej. W trakcie spotkania można było nabyć książkę.

W dniach 18-25 stycznia Gdański Oddział Polskiej Rady Ekumenicznej (PRE) oraz Referent do Spraw Ekumenizmu Archidiecezji Gdańskiej wspólnie zorganizowali nabożeństwa ekumeniczne na terenie Trójmiasta, w ramach Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan (TMOJCh). W poszczególne dni wierni różnych wyznań brali udział w nabożeństwach w kościołach: ewangelicko-augsburskim, rzymskokatolickim, prawosławnym, ewangelicko-metodystycznym, polskokatolickim oraz chrześcijan baptystów. Każdorazowo Słowo Boże głosili zaproszeni duchowni innych wyznań. Nabożeństwo ekumeniczne w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie miało miejsce w piątek, 23 stycznia. Kazanie wygłosił ks. prof. Jacek Bramorski – Rektor Archidiecezjalnego Kolegium Teologicznego w Gdyni, pracownik naukowy Akademii Muzycznej w Gdańsku. Nabożeństwo uświetnił śpiewem parafialny chór *Gloria Dei* pod dyr. Aleksandra Przeradowskiego. Liturgię poprowadził ks. Marcin Rayss, modlitwę powszechną Kościoła bp Michał Warczyński, a słowo pozdrowienia do zebranych wygłosił gospodarz – bp Marcin Hintz. W nabożeństwie uczestniczyli również: abp Leszek Sławoj Głódź, bp Wiesław Szlachetka – biskup pomocniczy Archidiecezji Gdańskiej, ks. prof. Grzegorz Szamocki – Rektor Gdańskiego Seminarium Duchownego, ks. Dariusz Ławik – Archidiecezjalny Referent ds. Ekumenizmu, ks. Dariusz Józwick z Kościoła Prawosławnego, ks. Rafał Michalak z Kościoła Polskokatolickiego, ks. Wawrzyniec Markowski z Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego oraz Siostry Brygidki z Siostrą Przełożoną Karin. Na zakończenie nabożeństwa Biskupi wspólnie udzielili zgromadzonym błogosławieństwa

TMOJCh zakończyło spotkanie się na wspólnej modlitwie ekumenicznej o pokój, w Centrum Ekumenicznym Św. Brygidy w Gdańsku-Oliwie. Modlitwa ta, organizowana przez Zgromadzenie Sióstr Brygidek, jednoczy nie tylko chrześcijan, ale również przedstawiciele innych religii – Żydów i Muzułmanów. Podczas modlitwy o pokój kazanie wygłosił ks. bp Michał Warczyński, natomiast ks. bp Marcin Hintz – prezes gdańskiego oddziału PRE – wygłosił słowo pozdrowienia i podsumował kończący się „Tydzień Modlitw”.

25 stycznia, po nabożeństwie w kościele odbyło się doroczne Zgromadzenie Parafialne. Zgromadzenie jest okazją do podsumowania całego roku parafialnej pracy, przyjęcia sprawozdania merytorycznego i finansowego. Podczas Zgromadzenia członkowie Parafii dyskutują również o planach na rozpoczęty już rok kościelny i kalendarzowy, przyjmują preliminarz finansowy.

W Zgromadzeniu, będącym najwyższą władzą każdej parafii ewangelickiej, biorą udział dorośli członkowie parafii, którzy opłacili składkę parafialną za miniony rok.

15 lutego na niedzielnym nabożeństwie w kościele Zbawiciela w Sopocie gościliśmy grupę młodych ewangelików z Norwegii. Młodzi luteranie należą do chrześcijańskiej organizacji norweskiej KFUK-KFUM, zrzeszającej młode kobiety i młodych mężczyzn (YMCA). W lutym gościli w Gdańsku w ramach wyjazdu integracyjnego. Grupie ponad dwudziestu młodych ludzi przewodniczył pastor Tor Egil Eriksen. Po nabożeństwie chrześcijanie z Norwegii spotkali się z ks. bp. Marcinem Hintzem, który przybliżył gościom obraz naszego Kościoła w Polsce oraz życia parafialnego trójmiejskiej społeczności ewangelików.

12 marca w Centrum Luteranckim przy ul. Miodowej 21 w Warszawie odbyła się międzynarodowa konferencja teologiczno-naukowa *Na drodze pojednania*, upamiętniająca 50-lecie wydania Memorandum Wschodniego Kościoła Ewangelickiego w Niemczech pt.: *Położenie wypędzonych i stosunek narodu niemieckiego do wschodnich sąsiadów. Ewangelickie memorandum*. W konferencji, prowadzonej przez ks. bpa Marcina Hintza, wzięli m. in. udział premier Jerzy Buzek oraz prof. Władysław Bartoszewski.

Dnia 20 marca dla młodzieży i dzieci z naszej Parafii przeprowadzone zostały parafialne Rekolekcje. Wspólne spotkanie wszystkich grup katechetycznych rozpoczął od powitania i modlitwy ks. bp Marcin Hintz. Następnie przy akompaniamencie gitary zaśpiewano kilka młodzieżowych pieśni ze śpiewnika *Chwalmy Pana*. W tematykę tegorocznych rekolekcji wprowadził uczestników katecheta, ks. Marcin Rayss. Głównym przesłaniem była odwaga podejmowania decyzji w świecie, w którym często jesteśmy narażeni na wyśmianie i drwiny. Ufność Bogu, niezachwiana wiara i właśnie hart ducha cechowały głównego bohatera rekolekcji, biblijną postać – Noego. Noe, nie zważając na innych, był posłuszny Bogu i wykonywał Jego wolę, dlatego też znalazł łaskę w oczach Stwórcy i został uratowany. Historię potopu, która stanowiła tło nauki rekolekcyjnej, przypomniał młodzieży ks. Wikariusz i jednocześnie zachęcił do tego, by w życiu przede wszystkim pielęgnować relację z Bogiem, czerpiąc przykład z budowniczego Arki. Po krótkim rozważaniu parafialna kaplica zamieniła się w salę kinową, by na dużym ekranie zobaczyć wspólnie film na temat potopu. Mimo iż żaden film nie oddaje w pełni i wiernie historii zapisanej w Biblii, może jednak być ciekawą wizją, która zmusza do refleksji nad kondycją ludzkości. Po obejrzeniu filmu, podzieleniu się wrażeniami i dyskusji zakończono rekolekcje modlitwą.

W Niedzielę Palmową mogliśmy przeżywać wyjątkowe nabożeństwo, bowiem nasza Parafia gościła Diecezjalny Zjazd Młodzieży. 25 młodych ewangelików z parafii w Poznaniu, w Kaliszu, w Koninie oraz w Gdańsku-Sopocie wspólnie, w dniach 27-29 marca, przeżywało pasyjne rekolekcje. Był czas na śpiew, modlitwę, gry planszowe i film, a ponieważ Zjazd miał miejsce nad morzem, całą sobotę młodzież spędziła w Gdyni, gdzie miała okazję zwiedzić Muzeum Marynarki Wojennej wraz z nauką wiązania węzłów marynarskich, żaglowiec *Dar Pomorza*, Akwarium Gdyni oraz – dzięki uprzejmości naszego parafianina p. Rafała Klepacza – odwiedzić Centrum Wychowania Morskiego ZHP, gdzie odbył się wykład o ludziach na morzu i marynarskich uniformach. W niedzielę młodzież mogła przeżywać wspólnie nabożeństwo w sopockim kościele Zbawiciela. Ze względu na Zjazd, liturgia nabożeństwa Niedzieli Palmowej odbyła się w porządku młodzieżowym, z akompaniamentem gitar. Liturgię i śpiew wspólnie poprowadzili: ks. Waldemar Wunsz – Diecezjalny Duszpasterz Młodzieży, ks. Michał Kühn, ks. Marcin Kotas i ks. Marcin Rayss, a kazanie wygłosił ks. bp Marcin Hintz. Nabożeństwo dodatkowo uświetnił trójmiejski chór parafialny *Gloria Dei* pod dyr. Aleksandra Przeradowskiego, z towarzyszeniem skrzypiec (Angelika Leśniak, Clara Leśniak, Kamil Leśniak).



Fot. 1. Diecezjalny Zjazd Młodzieży, Gdynia.

Po nabożeństwie młodzież zwiedziła wystawę przygotowaną przez p. Marię Drapella w parafialnej bibliotece *Etos*. Wystawa pt. *Modlitwy zwierząt z Arki Noego* doskonale wpisała się w morską tematykę Zjazdu. Autorką modlitw jest francuska poetka i pisarka Carmen Bernos de Gasztold. Każdy z uczestników mógł zabrać ze sobą na pamiątkę wybraną przez siebie modlitwę.

Także 29 marca, w Niedzielę Palmową, po nabożeństwie odbyło się Zgromadzenie Parafialne. Na Zgromadzeniu zostało przedstawione sprawozdanie z działalności gospodarczej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku za rok 2014. Uchwałą Zgromadzenia dochód z działalności gospodarczej został przekazany w całości na cele kultu religijnego.

Czas pasyjny oraz adwentowy to tradycyjnie w Kościele luterańskim czas duszpasterskich odwiedzin domowych. Przed Wielkim Piątkiem i Świętami Zmartwychwstania Pańskiego duchowni parafii ewangelickiej w Gdańsku-Sopotcie odwiedzali parafian, którzy ze względu na odległe miejsce zamieszkania, wiek i choroby nie mogą uczestniczyć w pasyjnych i świątecznych nabożeństwach w sopockim kościele. Jest to więc czas na rozważanie Bożego Słowa podczas domowych nabożeństw, a przede wszystkim przystępowania do Sakramentu Komunii Świętej. Służbę odwiedzinową pełnią nie tylko duchowni, ale i świeckie osoby zaangażowane w pracę diakonijną i charytatywno-opiekuńczą. Duchowni w okresie pasyjnym odwiedzają głównie seniorów, którym pomoc zapewnia parafialna komisja diakonijna. Wizyty domowe, to nie tylko nabożeństwa, ale również czas na wspólną rozmowę.

W piątą rocznicę katastrofy smoleńskiej, dnia 10 kwietnia, Pozytywnej Szkole Podstawowej w Gdańsku nadano imię Arkadiusza Arama Rybickiego, który zginął tragicznie w katastrofie samolotu pod Smoleńskiem. Patronem szkoły został wybrany poseł na Sejm z ramienia PO, działacz społeczny – założyciel Stowarzyszenia Pomocy Osobom Autystycznym, opozycjonista wierny ideałom Solidarności, uczestnik strajku w Stoczni Gdańskiej w 1980 r., który własnoręcznie z kolegami spisał postulaty sierpnia na tablicy będącej symbolem tamtych dni. W uroczystościach nadania imienia Arkadiusza Rybickiego Pozytywnej Szkole Podstawowej uczestniczyli m. in. Prezes Rady Ministrów – pani premier Ewa Kopacz, prezydent Gdańska – Paweł Adamowicz oraz wdowa po Arkadiuszu Rybickim – Małgorzata Rybicka. Podczas uroczystości miała miejsce też eklezjologiczna modlitwa w intencji pokoju oraz szkolnej społeczności. Obecni byli ks. bp Wiesław Szlachetka z KRK, przedstawiciel Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gdańsku oraz reprezentujący trójmiejską Parafię Ewangelicko-Augsburską ks. Marcin Rayss.

W dniach 9-10 maja odbył się XXIX Zjazd Chórów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej w Bydgoszczy. Uczestnicy Zjazdu zakwaterowani byli

w ośrodku wypoczynkowym w Pieczyskach nad Zalewem Koronowskim. Zjazd rozpoczął się w sobotę w godzinach popołudniowych od rozśpiewania i wspólnej próby połączonych chórów. Po zakończonej próbie zwierzchnik Diecezji ks. bp Marcin Hintz wraz z gospodarzem Zjazdu ks. Markiem Loskotem przywitani chórzystów i oficjalnie otworzyli XXIX Zjazd Chórów DPW. Następnie zaplanowano wieczór integracyjny, kolację-grill przy muzyce. W niedzielę wczesnym rankiem chórzyści udali się do Bydgoszczy, gdzie w kościele Zbawiciela odbyło się uroczyste nabożeństwo.

Bydgoska Parafia w tym dniu przeżywała swoje szczególne święto, a mianowicie poświęcenie i oficjalne otwarcie nowo wybudowanego Luterańskiego Centrum Parafialnego. Poświęcenia przed nabożeństwem dokonali Biskup Kościoła ks. Jerzy Samiec wraz z Biskupem Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej ks. Marcinem Hintzem. Po akcie poświęcenia bydgoscy parafianie, uczestnicy Zjazdu oraz zaproszeni goście udali się do kościoła na nabożeństwo, podczas którego kazanie wygłosił Biskup Kościoła. Bezpośrednio po nabożeństwie odbył się koncert – przegląd chórów Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, w którym uczestniczyły chóry z Bydgoszczy, Kalisza, Koszalina, Piły, Poznania, Torunia oraz chór *Gloria Dei* Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku-Sopocie.

Trójmiejski chór wykonał trzy utwory: *Dlaczegoż w tym oku?* – pieśń nieznanego autora ze śpiewnika pielgrzymkowego z 1959 r., psalm *Twą chwałę, Stwórco* – muz. Mikołaj Gomółka, sl. Jan Kochanowski oraz *Pieśń o Zmartwychwstaniu* – muz. Aleksander Przeradowski, sl. Franciszek Karpiński. Sopotkim chórem na Zjeździe w Bydgoszczy dyrygowała p. Maja Zalesińska – studentka Akademii Muzycznej w Gdańsku na roku dyplomowym w klasie dyrygentury chóralnej, która zastępowała p. Aleksandra Przeradowskiego.

Na zakończenie wystąpiły wszystkie połączone chóry Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej, które poprowadził kantor bydgoskiej Parafii – dr Jakub Kwintal, a Księża Biskupi wręczyli dyrygentom wszystkich chórów pamiątkowe dyplomy oraz róże.

Dnia 12 maja odbyło się spotkanie parafialne z panią Julią Wilińską, która wraz z mężem wygłosiła prelekcję pt. *Kuchnia bez pszenicy pachnie zdrowiej*. Spotkanie było połączone z prezentacją sztuki kulinarnej oraz degustacją potraw bezglutenowych.

16 maja, w sobotę, wszyscy, którzy mieli siły i chęci, mogli przyjść do parafialnego ogrodu, by pomóc przy wiosennych porządkach. Grupa kilkunastu parafian wspólnie wykonywała prace, dzięki którym ogród nabral świeżości. Koszenie trawy, przycinanie gałęzi drzew i krzewów, sadzenie nowych roślin, a nawet walka z korzeniami – pracy starczyło dla każdego. Teraz więc,



wysiłkiem wielu, którzy poświęcili swój wolny czas na rzecz Parafii, nie tylko plebania po remoncie prezentuje się doskonale, ale i ogród nabral blasku, choć wciąż wymaga jeszcze pielęgnacji. Po pracy był też oczywiście czas na wspólny posiłek przy grillu.



Fot. 2. Praca w parafialnym ogrodzie

Również 16 maja Parafia w Gdańsku-Sopocie już po raz czwarty uczestniczyła w Nocy Muzeów. W sobotni wieczór sopocki kościół Zbawiciela otwarty był w godz. 19-23, a na wszystkich gości czekał bogaty program. O każdej pełnej godzinie zwiedzających witał proboszcz trójmiejskiej parafii, ks. bp Marcin Hintz. Następnie zebrani mogli wysłuchać koncertu, przygotowanego specjalnie na tę okazję przez kantora parafii – Aleksandra Przeradowskiego. W programie koncertu zatytułowanego *Luterańskie arie z kantat – ewangelicy kompozytorzy XVIII wieku* znalazły się m. in. utwory J. Pachelbela, J.S. Bacha czy też J. Vierdancka. Po każdym koncercie publiczność gromkimi oklaskami nagradzała trójmiejskich muzyków, którzy wystąpili w składzie: Maria Hilla, Aleksander Przeradowski – sopran; Bernardeta Braun, Angelika Leśniak – skrzypce; Elżbieta Kulińska – organy. Po koncercie uczestnicy Nocy Muzeów mieli możliwość zapoznać się z krótką multimedialną prezentacją o Kościele Ewangelicko-Augsburskim. Ks. Marcin Rayss podczas prezentacji mówił o historii Reformacji, głównych zasadach wiary oraz o współczesnej działalności Kościoła luterańskiego w Polsce. Był też czas na zadawanie pytań oraz

zwiedzanie kościoła. Warto również wspomnieć o wystawie, która przyjechała specjalnie na Noc Muzeów do Sopotu aż z Görlitz. Wystawa pt. *Kościół moim domem – nie do wiary!* została przygotowana przez młodzież z Polski i Niemiec z obszaru Dolnego Śląska i Górnych Łużyc. Młodzież wyznania ewangelickiego i katolickiego wspólnie uczestniczyła w projekcie, którego celem było nie tylko poznanie historii terenu pogranicza, ale również budowanie społeczności w duchu równości i tolerancji. Młodzi ludzie odwiedzali różne kościoły oraz parafie, poznawali ich dzieje, dokumentując swoje wizyty. Tak powstał reportaż przeniesiony później na wystawowe plansze. Podczas Nocy Muzeów ewangelicki kościół Zbawiciela odwiedziło około 300 osób.

17 maja w naszym kościele, w ramach 11. Międzynarodowego Festiwalu Chóralnego *Mundus Cantat*, Sopot 2015, odbył się koncert Chóru LAURENTII MOTETT z Sollentuna w Szwecji pod dyr. Ani Proskourina. W programie koncertu zatytułowanego *Dookoła świata* usłyszeliśmy m.in. utwory Otto Olszona *Psalmus CXX*, Johanna Sebastiana Bacha *Sicut locutus est* oraz Jana Sandströma *Sanctus*.

W niedzielę 24 maja, po nabożeństwie w Święto Zesłania Ducha Świętego, odbyła się pierwsza rowerowa wycieczka parafialna w historii trójmiejskiej Parafii. Grupa kilkunastu osób wybrała się na Kaszuby, by wspólnie przejechać trasą rowerową noszącą nazwę *Kamienne Kreggi*. Współorganizatorem wycieczki był nasz parafianin p. Zbigniew Kolka, który wraz z Małżonką przygotował wyprawę. Trasa liczyła 33 km i prowadziła przez malowniczo położone tereny Szwajcarii Kaszubskiej. Start i metę zaplanowano w miejscowości Ostrzyce, położonej bezpośrednio nad jeziorem Ostrzyckim. Trasa nie była łatwa i wymagała od uczestników wycieczki sporych umiejętności, ze względu na liczne strome wzniesienia i zjazdy. W związku z tym szczególne gratulacje i brawa należą się najmłodszym uczestnikom wyprawy – trzecioklasistom Julii i Kacprowi, którzy dzielnie znosili trudy i dotrzymywali tempa dorosłym. W połowie drogi, w leśnym parkingu przy tytułowych *Kamiennych Kregach*, zorganizowano postój regeneracyjny. Główną atrakcją postoju było wspólne smażenie jajecznicy z zielonym szczypiorkiem – zgodnie z ewangelicką tradycją kultywowaną na Śląsku Cieszyńskim w dzień Zielonych Świąt. Jajecznica smażona na świeżym powietrzu symbolizuje bowiem moc życia i wiosenną zieleni odradzającej się przyrody. Po wysiłku i na świeżym powietrzu tak przygotowane danie smakowało podwójnie! Po krótkim odpoczynku i uzupełnieniu energii, uczestnicy pełni mocy wyruszyli w drogę powrotną. Przez cały dzień dopisywała też wspaniała, słoneczna pogoda, wręcz idealna na rower. Zmęczeniu, ale szczęśliwi, późnym wieczorem wróciliśmy do domów.



Fot. 3. Wycieczka rowerowa w dzień Zielonych Świąt

Dnia 31 maja, w Święto Trójcy Świętej, w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie miało miejsce bardzo uroczyste nabożeństwo. Społeczność Parafii E-A w Gdańsku-Sopocie wspólnie przeżywała bowiem uroczystość Konfirmacji. Po odpowiednim wcześniejszym przygotowaniu, nauce konfirmacyjnej i zdanym egzaminie, trójka młodych ludzi podczas świątecznego nabożeństwa złożyła ślubowanie wierności Bogu oraz Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu w akcie Konfirmacji. Konfirmowani zostali: Aleksander Hejber, Dirk Lux oraz Weronika Pierścionek, którym po ślubowaniu zostały wręczone świadectwa konfirmacji wraz z wybranymi wersetami biblijnymi, duchowni natomiast udzielili konfirmantom błogosławieństwa. W tym dniu młodzi ewangelicy przystąpili również po raz pierwszy do Sakramentu Ołtarza. Nabożeństwo wspólnie poprowadzili proboszcz Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Gdańsk-Sopot – ks. bp Marcin Hintz oraz wikariusz – ks. Marcin Rayss. Przemówienie konfirmacyjne, które wygłosił ks. bp Marcin Hintz oparte było na tekście wyjętym z Ewangelii św. Jana (J 3,1-8).

Uroczysty charakter nabożeństwa podkreśliła oprawa muzyczna, która została przygotowana przez Chór *Gloria Dei* pod dyr. Aleksandra Przeradowskiego. Przed końcowym błogosławieństwem gratulacje i życzenia w imieniu Rady Parafialnej złożył kurator Parafii, p. Władysław Jamborowicz, wręczając konfirmantom Śpiewniki Ewangelickie, natomiast p. pastorowa Iwona Hintz

w imieniu całej społeczności złożyła konfirmandom życzenia. Po nabożeństwie wykonano pamiątkowe zdjęcia przed ołtarzem oraz przed wejściem do kościoła. Następnie wszyscy parafianie i goście zostali zaproszeni przez Konfirmandów i ich Rodziców do Sali Debory na poczęstunek, gdzie młodym, pełnoprawnym członkom Kościoła E-A gratulowano i składano życzenia.



Fot. 4. Konfirmacja.

W dniu 6 czerwca w Sanktuarium Pojednania w Łęgowie odbyła się uroczystość ogłoszenia *Człowiekiem Pojednania 2015* prof. Jerzego Buzka. Wyróżnienie dla byłego premiera i przewodniczącego Parlamentu Europejskiego przyznała Kapituła, którą tworzą przedstawiciele różnych wyznań i religii. W jej skład wchodzi m.in. abp Sławoj Leszek Głódź, Metropolita Gdański (przewodniczący Kapituły) oraz bp Marcin Hintz, zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KEA w RP. Sekretarz Kapituły i zarazem gospodarz uroczystości ks. Grzegorz Rafiński powiedział o Laureacie: „Profesor Buzek jest ewangelikiem, żyje w zgodzie z przedstawicielami innych wyznań i religii. Wartością dla Kapituły jest budowanie jedności Europy, do czego swoimi dokonaniem prof. Buzek się przyczynia. Wprowadza też do polityki element dialogu, godności, wartości”. Uroczystość rozpoczęła się modlitwą ekumeniczną na placu przy kościele pw. św. Mikołaja w Łęgowie. Następnie w hali parafialnego Oratorium odbyła się druga część uroczystości: akademii ku czci Laureata, którą koncer-

tem uświetnił Chór Polifoniczny Miasta Anagni (Włochy) pod dyrekcją Luigi Brandi. „Nagroda Człowiek Pojednania jest adresowana do osób, które reprezentując różne środowiska, cieszą się szacunkiem ponad podziałami i kierują się szlachetnymi zasadami ogólnie akceptowanymi przez chrześcijan, żydów i muzułmanów. Dzisiejszy laureat, prof. Jerzy Buzek, jest z pewnością taką osobą. Osobą, która na każdym etapie swojego życia buduje mosty pomiędzy różnymi środowiskami oraz pozostawia po sobie liczne i trwałe ślady w zakresie budowania jedności i pojednania” – mówił w laudacji Marcin Przechciszewski, redaktor naczelny KAI. Po wygłoszonej laudacji nastąpił akt wręczenia Laureatowi dyplomu oraz statuetki *Człowiek Pojednania 2015* przez ks. abp. Sławoja Leszka Głódzia i ks. bp. Marcina Hintza.

W poniedziałek 8 czerwca odbyła się w Gdańsku konferencja naukowa *Życie i dzieło mistrza Jana Husa w 600. rocznicę męczeńskiej śmierci*. Organizatorem konferencji był Instytut Historyczny Uniwersytetu Gdańskiego wraz z Diecezją Pomorsko-Wielkopolską KE-A w RP, przy współpracy z Centrum Ekuumenicznym św. Brygidy w Gdańsku. W konferencji brali udział m.in. profesowie, historycy, duchowni Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP, duchowni Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KE-A w RP oraz członkowie trójmiejskiej Parafii.

Całodniowa konferencja składała się z dwóch części. Pierwsza część odbyła się w sali wykładowej Wydziału Historycznego UG, gdzie uczestnicy wysłuchali referatów podzielonych na dwa bloki, moderowane przez prof. dr. hab. Tadeusza Stegnera oraz prof. UG dr. hab. Beatę Możejko. Referaty wygłosili: prof. UG dr. hab. Anna Paner, prof. dr. hab. Stanisław Bylina (PAN, Warszawa), prof. UG dr. hab. Wojciech Gajewski, dr. Martin Nodl (Uniwersytet Karola, Praga), prof. dr. hab. Wojciech Iwańczak (UJK, Kielce), prof. dr. hab. Jerzy Sperka (UŚ, Katowice), dr. hab. Janusz Smolucha (Akademia Ignatianum, Kraków), dr. Jerzy Grygiel (UJ, Kraków) oraz duchowni naszego Kościoła – bp prof. ChAT dr. hab. Marcin Hintz i ks. Waldemar Wunsz.

Biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej w swoim referacie zatytułowanym *Jan Hus i Marcin Luter – kontynuacje i teologiczne uzupełnienia* zestawil ze sobą sylwetki dwóch reformatorów oraz wykazał podobieństwa i różnice ich dorobku teologicznego. Natomiast ks. Waldemar Wunsz, w prezentacji multimedialnej *Jan Hus w ikonografii: wizerunek i pamięć*, w wybranych dziełach sztuki zaprezentował, jak kolejne pokolenia na przestrzeni dziejów postrzegały mistrza Jana z Pragi, który – jak mówił tytuł jednego z referatów – został umiejscowiony przez potomnych gdzieś pomiędzy świętością a herezją.

Pozostali referenci mówili o sytuacji politycznej i społecznej czasów Husa, potrzebie reformy średniowiecznego Kościoła, eklezjologii mistrza Jana

oraz o przebiegu Soboru w Konstancji, gdzie Jan Hus został osądzony i skazany za herezję na śmierć przez spalenie na stosie, co miało miejsce 6 lipca 1415 r.. Obydwa bloki referatów kończyła dyskusja uczestników, a przebieg konferencji rejestrowała TVP Gdańsk na zlecenie Redakcji Ekumenicznej Telewizji Polskiej.

Druga część konferencji miała miejsce w Centrum Ekumenicznym św. Brygidy w Gdańsku, gdzie wieczorem, w miejscowej kaplicy, odbyły się nieszpory w języku łacińskim, w nawiązaniu do liturgii czasów Husa. Śpiew liturgiczny prowadziła schola – Siostry Brygidki oraz świeccy chórzycy, a Słowo Boże zwiastował ks. bp Marcin Hintz, który najpierw odczytał komentarz teologiczny Jana Husa z *De ecclesia* do fragmentu Ewangelii Mateusza, a później podzielił się z zebranymi swoją refleksją. Powszechną modlitwę wiernych wspólnie poprowadzili duchowni różnych wyznań: bp Marek Izdebski z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, ks. kanonik Dariusz Ławik z Kościoła Rzymskokatolickiego oraz ks. Waldemar Gabryś z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Końcowego błogosławieństwa po łacinie udzielił zebrany bp Marcin Hintz. Konferencja zakończyła się uroczystą kolacją przygotowaną przez Siostry Brygidki w oliwskim „Dworze II” – dawnej rezydencji patrycjusza gdańskich z XVI w..

Emisja programu będącego relacją z konferencji miała miejsce 30 czerwca, na antenie TVP 2 oraz 2 lipca, na antenie TVP Polonia.



Fot. 5. Konferencja Życie i dzieło mistrza Jana Husa w 600. rocznicę męczeńskiej śmierci na UG.

W niedzielę 14 czerwca, bezpośrednio po nabożeństwie, została otwarta kolejna wystawa w Sali Debory w kościele Zbawiciela w Sopocie. Wystawa p.t.:

*Mongolia – krajobrazy i ludzie* powstała na podstawie fotorelacji z podróży do Mongolii p. Macieja Olecha, naszego parafianina. Autor zdjęć podzielił się również swoimi impresjami z pobytu w Mongolii.

Dnia 21 czerwca, podczas nabożeństwa w III Niedzielę po Trójcy Świętej, w kościele Zbawiciela w Sopocie miała miejsce kolejna konwersja, czyli uroczystość wstąpienia do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Aktu konwersji, w obecności świadków oraz całego sopockiego zboru, dokonał ks. bp Marcin Hintz wspólnie z ks. Marcinem Rayssem. Troje nowych parafian Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku-Sopocie wyznało swoją wiarę i ślubowało wierność Chrystusowi oraz Kościołowi. Konwersja jest wynikiem co najmniej rocznych przygotowań, nauki i uczestnictwa w spotkaniach dla osób zainteresowanych protestantyzmem, w nabożeństwach oraz życiu parafii. Okres przygotowań zwieńczył pozytywnie zdany egzamin. W nabożeństwie wzięły udział również rodziny wstępujących do Kościoła, a uroczysty charakter temu wydarzeniu nadał śpiew Chóru Parafialnego *Gloria Dei* pod dyr. Mai Zalesińskiej. Mgr Maja Zalesińska w roku 2015 objęła formalnie funkcję dyrygenta w naszej Parafii. Jest absolwentką Gdańskiej Akademii Muzycznej w klasie dyrygentury chóralnej.

W okresie wakacyjnym Parafia Ewangelicko-Augsburska w Gdańsku-Sopocie od kilku już lat zaprasza na cykl koncertów w ramach „Ewangelickich Poranków Muzycznych”. Koncerty odbywają się w wybrane niedziele, zawsze o godz. 12.00 w kościele Zbawiciela. 21 czerwca odbył się koncert inauguracyjny tegoroczne *Poranki*, zatytułowany *Włoskie Inspiracje*. W wykonaniu Zespołu Barokowego CONTRAPUNCTUS usłyszeliśmy następujące utwory: Georg Friedrich Haendel – *Sonata triowa g-moll HWV 387*, Tomaso Albinoni – *Sonata triowa b-moll op. 1 nr 8* oraz Johann Gottlieb Goldberg – *Sonata triowa C-dur*.

W dniach 21-23 czerwca odbyła się parafialna wycieczka dla dzieci i młodzieży z okazji zakończenia roku szkolnego. Tym razem celem podróży była Szwecja, a dokładnie nadmorska miejscowość Karlskrona. Naszym przewodnikiem i współorganizatorem, wraz z pastorem Iwoną Hintz, był p. Paweł Bober. Wieczorem w niedzielę wszyscy punktualnie weszli na prom *Stena Line* i rozlokowali się w kajutach. Następnie, zaraz po wypłynięciu, pożegnali Gdynię z górnego pokładu, oglądając przepiękny zachód słońca, a później zwiedzili statek. Zanim młodzież udała się do łóżek był jeszcze czas na zabawę.

Wcześniej rano czekało na wszystkich obfite, pyszne śniadanie. Po zejściu z promu grupa udała się autokarem do centrum Karlskrony, gdzie rozpoczęło się zwiedzanie. Jeszcze w autokarze odbyła się lekcja na wesoło – nauka kilku podstawowych słów po szwedzku. Pierwsze miejsce, które zwiedzano, to ewangelicki kościół stojący na głównym rynku. W kościele ks. bp Marcin Hintz

poprowadził poranną modlitwę, a przewodnik zapoznał uczestników wyprawy z historią miasta i kościoła. Na rynku wykonane zostały grupowe zdjęcia przy pomniku króla Karola XI – założyciela miasta.



Fot. 6. Wyjazd dzieci i młodzieży do Szwecji

Następnie, przy słonecznej pogodzie, wszyscy udali się na długi spacer, zatrzymując się między innymi na dawnym targu rybnym. Celem pieszej wędrówki okazał się przepięknie położony kemping, gdzie czekała na dzieci moc atrakcji, a przede wszystkim minigolf z miniaturowymi rzeźbami zabytków Karlskrony. Kolejnym punktem programu było słynne Muzeum Morskie. Po drodze czekała jeszcze dzieci gra miejska – poszukiwanie ukrytego skarbu.

Muzeum Morskie stanowiło dla uczestników wycieczki szczególną atrakcję. Zwiedzono wraz z przewodnikiem tunel podwodny, by przyjrzeć się morzu pod powierzchnią, młodzież uczyła się wyznaczać kurs statku, można było spróbować swoich sił wiosłując na specjalnym тренаżerze. Jedną z większych atrakcji była możliwość zwiedzenia autentycznego okrętu podwodnego, który jeszcze do niedawna służył w szwedzkiej marynarce.

Po wizycie w Muzeum grupa wróciła na rynek, gdzie czekał autobus, który zawiózł wszystkich z powrotem na prom. Po wypłynięciu i kolacji czekała na młodzież jeszcze jedna niespodzianka. Pan Paweł Bober umożliwił uczestnikom wyprawy wejście na mostek kapitański, gdzie można było z bliska przyjrzeć się całej aparaturze, zapoznać się z pracą marynarzy i porozmawiać



z oficerami. We wtorek rano wszyscy szczęśliwie dopłynęli do Gdyni, zmęczeni, ale bardzo zadowoleni, wycieczka była bowiem udana i bogata w różne atrakcje.

W ostatnią niedzielę czerwca w sopockiej parafii świętowaliśmy zakończenie roku szkolnego 2014/2015. Z tej okazji w kościele Zbawiciela odbyło się dziękczynne nabożeństwo rodzinne. Młodzież i dzieci przy akompaniamencie gitary zaśpiewały trzy pieśni. Uczniowie wzięli również udział w liturgii poprzez odczytanie tekstów biblijnych oraz modlitwę. Kazanie, skierowane przede wszystkim do najmłodszych członków Parafii, wygłosił katecheta ks. Marcin Rayss. W trakcie nabożeństwa duchowni wręczyli również dyplomy uczestników Szkołki Niedzielnej oraz świadectwa lekcji religii, a za dobre wyniki w nauce wręczone zostały specjalne nagrody. Wyróżniono m.in. młodzież, która zakwalifikowała się do diecezjalnego etapu biblijnego konkursu „Sola Scriptura”. W tym roku byli to: Gabrysia Adrian, Lena Józefowska, Clara Leśniak oraz Kamil Leśniak. Wszystkim serdecznie gratulujemy. Po nabożeństwie Rodzice wraz z dziećmi zaprosili zborowników do parafialnej Sali Debory na słodki poczęstunek.

12 lipca, po niedzielnym nabożeństwie w kościele Zbawiciela w Sopocie, została otwarta nowa wystawa w Ewangelickiej Bibliotece „Etos”. Wystawę poświęconą jednemu z prekursorów Reformacji, zatytułowaną *Jan Hus (1370-1415) życie i dzieło - w sześćsetną rocznicę śmierci na stosie podczas Soboru w Konstancji*, przygotowała kustosz biblioteki p. Maria Drapella. Wystawa ta była inspiracją do przemyślenia roli Husa w dziele odnowy Kościoła zachodniego.

W naszym Kościele gościł XVI Międzynarodowy Festiwal *Kalejdoskop Form Muzycznych im. Marii Fołtyn*, Sopot 2015. Dyrektorem artystycznym Festiwalu jest Dariusz S. Wójcik. 8 sierpnia miał miejsce koncert inauguracyjny *Od Bacha do współczesności*. Dzień później odbył się koncert retro *Ja śpiewam piosenki*. Od 10 do 14 sierpnia miał miejsce 5-dniowy Kurs Mistrzowski dla Śpiewaków, otwarty dla publiczności. Ostatnim akordem Festiwalu był koncert *Złota kraina* – premierowy koncert muzyki żydowskiej z okazji Jubileuszu 30-lecia pracy artystycznej Dariusza S. Wójcika.

16 sierpnia w Sali Debory kościoła Zbawiciela w Sopocie miało miejsce uroczyste otwarcie wystawy zatytułowanej *Ars longa, vita brevis*. Słowa te pochodzą z łacińskiej sentencji, w oryginalne jej autorem jest grecki lekarz Hipokrates z Kos i w dosłownym tłumaczeniu znaczą: *Sztuka długa, życie krótkie*. Aforyzm nawiązuje do tego, że życie człowieka jest zbyt krótkie, by w pełni zgłębić sztukę, ale może też nawiązywać do tego, że sztuka jest o wiele trwalsza od kruchego ludzkiego życia. Autorką wystawionych prac jest śp. Maria Fietkiewicz, artystka, malarka, nasza parafianka, która zmarła w 2015 r., a obrazy

na wystawę wybrał jej mąż, p. Paweł Fietkiewicz. Całość przygotował kurator wystaw w Sali Debory, Szymon Mielczarek, który na początku powiedział kilka słów o Autorce prac. Na otwarciu wystawy przybyli również zaproszeni goście – rodzina, sąsiedzi i znajomi Państwa Fietkiewiczów. Panu Pawłowi, który nie ukrywał wzruszenia, zostały wręczone kwiaty. Wybrane obrazy p. Marii Fietkiewicz przedstawiają przede wszystkim trójmiejskie krajobrazy, pejzaże oraz martwą naturę. Na uwagę zasługuje również zaprezentowany na wystawie portret Marii Fietkiewicz, przedstawiający artystkę przy pracy w młodości, autorstwa zaprzyjaźnionego z Państwem Fietkiewiczami trójmiejskiego malarza.

8 września w ramach spotkania Koła Pań odbyła się prelekcja p. Doroty Mielczarek, zatytułowana *Reminiscencje z podróży po Chinach*. Referentka, wraz z małżonkiem, ukazała „Kraj Środka” jako miejsce nieprawdopodobnych przemian i kontrastów. Zdjęcia z podróży ubogaciły interesującą prezentację. Uczestnicy prelekcji mieli też możliwość skosztowania przysmaków kuchni chińskiej.

Sopocki chór parafialny *Gloria Dei* w niedzielę, 13 września, gościł w Karlskronie, w Szwecji. Był to historyczny wyjazd, bowiem chór nigdy wcześniej nie koncertował w Szwecji, a trójmiejski zbór nie miał partnerskiej parafii w kraju naszych północnych sąsiadów. Chór wraz z osobami towarzyszącymi oraz swoim duszpasterzem, ks. bp. Marcinem Hintzem, uczestniczył w nabożeństwie w kościele Admiralicji parafii wojskowej. Kościół ten, wybudowany w 1685 r. z myślą o marynarzach i ich rodzinach, jest największym drewnianym kościołem Szwecji – może pomieścić nawet 4000 osób. Początkowo miał służyć tylko krótki czas, jako budynek prowizoryczny, dopóki nie zostanie wybudowany większy i trwalszy kościół. Jednakże z powodu braku funduszy z czasem porzucono ten zamiar, a „prowizoryczny” kościół po dziś dzień służy miejscowym luteranom.

W trakcie porannego nabożeństwa, odprawianego wspólnie przez miejscowego proboszcza oraz bp. Hintza, chór wykonał kilka utworów pod dyr. Mai Zalesińskiej. Po nabożeństwie gospodarze zaprosili wszystkich obecnych na poczęstunek, podczas którego była możliwość bliższego poznania się. Sopocianie zaprosili też parafian z Karlskrony do Polski, co być może w przyszłości zaowocuje nawiązaniem bliższej współpracy.

Po nabożeństwie chórzycy odwiedzili słynne Muzeum Morskie w Karlskronie – jedną z największych atrakcji miasta, a następnie autokarem udali się na wycieczkę objazdową po okolicy pod kierunkiem przewodnika, naszego parafianina, p. Pawła Bober, który z wielką pasją nie tylko opowiadał o historii i kulturze Szwedów, ale także przy okazji uczył języka szwedzkiego.



Fot. 7. Wizyta chóru *Gloria Dei* w Kalskronic

„Szwecja w pigulce”, bo taką nazwę nosiła trasa, pozwoliła lepiej poznać szwedzką architekturą, nadmorskie krajobrazy i zabytki. Chór odwiedził m.in. byłe duńskie miasteczko Ronneby z przepięknym, doskonale zachowanym, średniowiecznym kościołem, dawne uzdrowisko Ronneby Brunn z początku XVII w. – dziś jeden z najpiękniejszych szwedzkich parków, cmentarzysko Vikingów oraz kamień runiczny z VIII w.

22 września, w ramach wykładów prowadzonych przez Polskie Towarzystwo Ewangelickie, prelekcję pt. *Jesień życia ewangelickiego duchownego* wygłosił ks. bp sen. Michał Warczyński. Prof. Tadeusz Stegner, przewodniczący Oddziału Gdańskiego PTEw, we wprowadzeniu ukazał, jak wyglądała sytuacja ewangelickich duchownych w XIX w. Referent odniósł się zaś do własnych doświadczeń czynnego duchownego przebywającego na emeryturze.

23 września w wielu miastach Polski odbyły się nabożeństwa ekumeniczne w intencji uchodźców. W Gdańsku w organizację wydarzenia włączyło się Europejskie Centrum Solidarności i Centrum Wspierania Imigrantów i Imigrantek z Gdańska. Tego dnia na *Cmentarzu Nieistniejących Cmentarzy*, przy ul. 3 Maja w Gdańsku, odbyła się ekumeniczna modlitwa w intencji uchodźców. Treść nabożeństwa zatytułowanego *Umrzeć z nadziei. Modlitwa za uchodźców, którzy zginęli w drodze do Europy* przygotowała Wspólnota Sant'Egidio.

Uczestnicy nabożeństwa modlili się również za tych, którzy już dotarli lub dotrą do Europy oraz prosili o Boże błogosławieństwo dla nich i o wyobraźnię miłosierdzia dla nas.

Jak co roku, w pierwszą niedzielę po dniu archanioła Michała, w Kościele luterzańskim obchodziliśmy Dziękczynne Święto Żniw, przypadające w tym roku na dzień 4 października. Z tej okazji w Sopocie wspólnie przeżywaliśmy uroczyste niedzielne nabożeństwo spowiednio-komunijne. Kościół Zbawiciela został przez pastora Iwonę Hintz pięknie ustrojony darami – koszami pełnymi warzyw i owoców. Trójmiejscy parafianie przynieśli plony i kwiaty ze swoich ogrodów, a w centralnym miejscu na ołtarzu leżał chleb ozdobiony kłosami i winogronami, upieczony specjalnie na Święto Żniw. Przy ołtarzu w ogromnym koszu przygotowano bochenki, które duchowni po nabożeństwie rozdali wszystkim zgromadzonym.

Wyjątkową oprawę nabożeństwa nadał śpiew parafialnego chóru *Gloria Dei* pod dyr. Mai Zalesińskiej. Chór zaśpiewał cztery pieśni: *Tną chwałę, Stwórco, śpiewa świat* M. Gomółki, *Pieśń Dziękczynienia* J. Podoli, *Już się złotych zbóż kołysze lan* J.S. Sheparda oraz *Co siałeś na polu snym wiosną?* E. Dońskiej.

Dziękczynne Święto Żniw jest okazją do podziękowania Bogu za wszystkie dary, którymi nas obdarza, za Jego łaskę i błogosławieństwo. Dziękujemy Bogu nie tylko za „chleb powszedni”, ale także za dary duchowe, którymi Pan raczy nas hojnie obdarzać. Chwała i dziękczynienie dla Stwórcy świata stoją w centrum nabożeństwa, ale w tym dniu nie zapominamy w naszych modlitwach o wszystkich potrzebujących, głodnych i bezdomnych, bowiem Święto Żniw ma również na celu wskazać na diakonijne posłannictwo wszystkich wyznawców Chrystusa, którzy wezwani są do pracy na rzecz bliźniego i dzielenia się. Praktycznym wymiarem solidarności z potrzebującymi jest zbierana na nabożeństwie ofiara przeznaczona na ewangelickie domy opieki.

1 listopada, w Święto Zmarłych, już po raz 14. odbyła się ekumeniczna, międzyreligijna modlitwa, upamiętniająca zmarłych gdańszczan, pochowanych na wielu często już nieistniejących nekropoliach. Stąd też z inicjatywy Miasta Gdańska przy ul. 3 Maja powstał *Cmentarz nieistniejących cmentarzy* – pomnik historii, ku czci wszystkich tych, którzy przez wieki budowali dorobek kulturalny i materialny Gdańska. Duchowni różnych wyznań i religii od 2002 r. spotykają się w dniu 1 listopada, by przez modlitwę i rozważane Słowo, upamiętnić tych, których groby już nie istnieją bądź zostały zapomniane – niezależnie od tego, jaką religię wyznawali. W imieniu Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w tym roku modlił się ks. bp Marcin Hintz. W modlitwie wziął również udział Prezydent Miasta Gdańska – Paweł Adamowicz.

W niedzielę 8 listopada po nabożeństwie w Sali Debory miało miejsce otwarcie wystawy fotografii autorstwa p. Ewy Brandt. Autorka prac, z zawodu lekarz psychiatra, dopiero na emeryturze zajęła się sztuką, biorąc m. n. lekcje malowania i fotografiki – mówił p. Szymon Mielczarek, kurator wystawy, przedstawiając osobę Autorki. Wystawa jest zbiorem różnych prac, ale dominowały przede wszystkim zdjęcia drzew, fotografowane z bliska, z nietypowej perspektywy. To właśnie drzewa stały się również tematem konkursu zorganizowanego przez Autorkę zdjęć. Konkurs polegał na zatytułowaniu poszczególnych fotografii, zgodnie z tym, co kto na nich dostrzegł, bowiem przy odrobinie wyobraźni można było zobaczyć niemalże wszystko w tak sfotografowanych drzewach. Rozstrzygnięcie konkursu i ogłoszenie wyników miało miejsce w Sali Debory w niedzielę 15 listopada, po nabożeństwie. Autorzy najoryginalniej zatytułowanych zdjęć otrzymali nagrody w postaci prac p. Ewy Brandt.

Jak co roku, w okresie przedświątecznym trwała ogólnopolska akcja charytatywna *Prezent pod choinkę 2015*, której organizatorem jest Centrum Misji i Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Paczki – prezenty dla dzieci z Ukrainy, Białorusi i Rumunii były przygotowywane również w naszej Parafii. W tym roku udało nam się zebrać aż 117 paczek, a także ofiary na przygotowanie kolejnych, przez wolontariuszy CME. Tak duża ilość prezentów to ogromna zasługa p. Doroty Pierścioneck, która już od lat przeprowadza i koordynuje akcję w gdańskich szkołach, w których jest nauczycielem. Uczniowie SP nr 85 oraz Gimnazjum nr 43 w Gdańsku we współpracy z Parafią przygotowali paczki dla swoich rówieśników. Wszystkim, którzy włączyli się w to dzieło pomocy, bardzo serdecznie dziękujemy. Prezenty zostały przekazane do siedziby CME, skąd zostaną przewiezione do dzieci, by radość Świąt Bożego Narodzenia stała się również ich udziałem.

W niedzielę 15 listopada w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie, po nabożeństwie, została otwarta kolejna wystawa poświęcona osobie Jana Husa, zatytułowana *Jan Hus w roku 1415 i 600 lat później*. Otwarcia wystawy dokonał proboszcz trójmiejskiej parafii, ks. bp Marcin Hintz, który w krótkiej prelekcji przybliżył parafianom sylwetkę czeskiego prekursora Reformacji. Wystawa, obejmująca 17 tablic, informuje o życiu, teologii oraz reformacyjnym i ekumenicznym oddziaływaniu ks. Jana Husa. Ponadto ekspozycja zawiera szereg wiadomości dotyczących społeczno-religijnego i politycznego tła epoki – omówione zostały prerereformatorskie ruchy (katarzy, John Wycliffe) religijnego wczesnego i późnego średniowiecza, a także rosnące znaczenie papieżstwa w życiu Kościoła Zachodniego. Nie brakuje również wątków polskich, w tym stanowiska polskiej delegacji na Sobór w Konstancji w sprawie Husa. Umiesz-

czenie wystawy w kościele Zbawiciela w Sopocie było możliwe dzięki współpracy z Czeskim Centrum w Warszawie, działającym przy Ambasadzie Republiki Czeskiej w Polsce. Autorami międzynarodowej wystawy są Jan Adámek, dr Jan Kalivoda, Jakub Smrčka, a polską edycję przygotowało Czeskie Centrum w Warszawie oraz dr Tomasz Graff.

Z okazji 97. rocznicy odtworzenia morskiego rodzaju Sił Zbrojnych RP w ewangelickim kościele Zbawiciela w Sopocie, w dniu 21 listopada, odbyło się uroczyste dziękczynne nabożeństwo. W uroczystości wzięli udział m.in. Inspektor Marynarki Wojennej kontradmirał Marian Ambroziak, dowódca Centrum Operacji Morskich kontradmirał Stanisław Zarychta, admirałowie, oficerowie Marynarki Wojennej, trójmiejscy parafianie oraz sympatycy. Gości przywitał dziekan ewangelicki Marynarki Wojennej ks. kmdr por. Marcin Pilch oraz gospodarz trójmiejskiej parafii bp Marcin Hintz. Nabożeństwo śpiewem uświetnił chór parafialny *Gloria Dei* pod dyr. Mai Zalesińskiej.

Kazanie wygłosił biskup wojskowy ks. plk. Mirosław Wola, liturgię prowadzili kapelani Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego, a modlitwy ekumeniczne odmówili kapelani Marynarki Wojennej. Po nabożeństwie uczestnicy mieli okazję zwiedzić wystawę poświęconą Janowi Husowi.

W piątek, 27 listopada, w plebanii sopockiej parafii odbyła się prelekcja w ramach spotkania Koła Pań zatytułowana *Wyspy Liparyjskie i Sycylia w obiektywie*. Spotkanie wspólnie poprowadzili nasi parafianie państwo Gabriela i Zbigniew Kolkowie, którzy podzielili się swoją relacją z podróży do Włoch. Uczestnicy spotkania mieli okazję zobaczyć przepiękne krajobrazy Wysp Liparyjskich i Sycylii, sfotografowane przez prelegentów – stąd dopisek „w obiektywie”, bowiem pasją państwa Kolka są nie tylko podróże, ale i fotografia.

1 grudnia w Urzędzie Miasta Gdańska odbyła się konferencja prasowa poświęcona planowanym obchodom jubileuszu 500-lecia Reformacji w Trójmieście i na Pomorzu w 2017 roku. W konferencji wzięli udział m.in. zwierzchnik Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KE-A w RP – ks. bp prof. Marcin Hintz, Prezydent Miasta Gdańska – Paweł Adamowicz, Wiceprezydent Miasta Sopotu – Marcin Skwierawski, Dziekan Wydziału Historycznego UG – prof. Wiesław Długokęcki oraz ks. kmdr por. Marcin Pilch. Konferencja miała za zadanie przybliżyć inicjatywę obchodów oraz sam jubileusz, a także promować wszelkie działania, które będą realizowane zarówno przez Diecezję Pomorsko-Wielkopolską, jak i Parafię E-A w Gdańsku-Sopocie, wspólnie z trójmiejskimi instytucjami i partnerami.

Przedstawiono ramowy plan obchodów 500-lecia Reformacji, które będą skupiać się wokół kilku najważniejszych wydarzeń, mających na celu prezenta-

cję kilkusetletniego dziedzictwa społeczno-kulturalnego społeczności ewangelickiej w Gdańsku oraz jej roli w rozwoju miasta i regionu na przestrzeni stuleci. Program ten realizowany będzie przez DP-W we współpracy z Muzeum Narodowym w Gdańsku, Muzeum Historycznym Miasta Gdańska, Uniwersytetem Gdańskim, Polską Filharmonią Bałtycką oraz wieloma innymi instytucjami naukowymi i kulturalnymi regionu.

Muzeum Narodowe pragnie przygotować wystawę, która przybliży najważniejsze wątki związane z historią protestantów w Gdańsku oraz zaprezentuje dzieła sztuki powstałe w czasie, gdy Gdańsk był częścią Królestwa Polskiego, a później Rzeczypospolitej Obojga Narodów, ze szczególnym akcentem na dorobek artystyczny najwspanialszej epoki w dziejach miasta, czyli tzw. złotego wieku przypadającego na XVI i XVII stulecie. Partnerami przedsięwzięcia będą: Muzeum Historyczne Miasta Gdańska, Archiwum Państwowe w Gdańsku, Biblioteka Gdańska PAN, Nadbałtyckie Centrum Kultury. Dopelnieniem ekspozycji będzie gra miejska nawiązująca do miejsc związanych z tradycjami ewangelickimi.

Ważnym elementem obchodów będzie interdyscyplinarna, międzynarodowa konferencja naukowa poświęcona dziejom protestantyzmu na Pomorzu Gdańskim, która zorganizowana będzie we współpracy z Wydziałem Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego i zakończona wydaniem publikacji na temat. Reformacji w Gdańsku i na Pomorzu.

Istotną rolę w prezentacji artystycznego dorobku protestantyzmu przypisać należy także muzyce. Głównym wydarzeniem w tej dziedzinie będzie Koncert Reformacyjny w Polskiej Filharmonii Bałtyckiej. W trójmiejskim programie planowane są także cykle koncertów o charakterze kameralnym w miejscach udostępnionych przez organizatorów i partnerów projektu.

Docelowo na terenie Gdańska ma zostać utworzone Centrum Kultury Ewangelickiej ze stałą ekspozycją i prezentacjami dla trójmiejskich szkół.

Obchody zostaną zainaugurowane już w październiku 2016 r. koncertem dla mieszkańców Trójmiasta w sopockim kościele Zbawiciela. Patronat honorowy nad obchodami potwierdzili Prezydent Miasta Gdańska – Paweł Adamowicz oraz Prezydent Miasta Sopotu – Jacek Karnowski.

6 grudnia w Kościele Zbawiciela miała miejsce kolejna uroczystość wstąpienia trzech osób do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Podczas niedzielnej nabożeństwa te dojrzałe życiowo osoby złożyły uroczyste ślubowanie wierności Bogu i Kościołowi. Uroczystość uświetnił chór parafialny *Gloria Dei*. Po nabożeństwie nowi parafianie byli gospodarzami spotkania w Sali Debory.

13 grudnia, po niedzielnym nabożeństwie w sopockim Kościele, miał miejsce już 5. Kiermasz adwentowy. Członkinie Koła Pań oraz Rodzice dzieci uczęszczających na lekcje religii, pod kierunkiem pastorowej Iwony Hintz, przygotowali rozmaite świąteczne ozdoby oraz słodkości. Wśród ręcznie wykonanych wyrobów znalazły się cieszyńskie ciasteczka, wieńce adwentowe, chatki z piernika, malowane i wyszywane kartki świąteczne o wysokich walorach estetycznych.

Nowością tegorocznego kiermaszu był Kalendarz ścienny na rok 2016. Projekt opracował oraz użyczył zdjęć Pomorza ze swoich zbiorów p. Maciej Olech. Kalendarz prezentuje nie tylko piękno naszego regionu, ale także fotograficzny przegląd najważniejszych wydarzeń z życia Parafii. Kolejną nowością wydawniczą była prezentacja płyty CD z muzyką organową zarejestrowaną na organach kościoła Zbawiciela W Sopocie. Wykonawcą wszystkich utworów oraz autorem wyboru jest Aleksander Przeradowski, trójmiejski kompozytor i wirtuoz, na co dzień nasz organista. Przychód z kiermaszu w całości przeznaczony jest na kolejny wyjazd naszych dzieci i młodzieży.



Fot. 8. Kiermasz adwentowy.

Cztery razy w roku mają miejsce w naszym kościele nabożeństwa prowadzone w liturgii Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Duszpasterzem grupy ewangelicko-reformowanej w Trójmieście jest ks. mjr Tadeusz Jelinek, proboszcz Parafii Ewangelicko-Reformowanej w Żychlinie, kapelan wojskowy



Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego. W IV niedzielę Adwentu, 20 grudnia, trójmiejscy ewangelicy reformowani spotkali się na ostatnim w roku 2015 nabożeństwie z Wieczerzą Pańską.

Ostatnim akordem tegorocznej pracy katechetycznej jest Gwiazdka dla Dzieci, która jak co roku odbywa się w Kaplicy w Domu Parafialnym. Dzieci przygotowują inscenizację pod kierunkiem katechety, ks. Marcina Rayssa. Wszyscy wspólnie śpiewają kolędy. Na zakończenie uroczystości dzieci obdarowywane są prezentami.



Fot. 9. Gwiazdka dla dzieci w 2014 r.

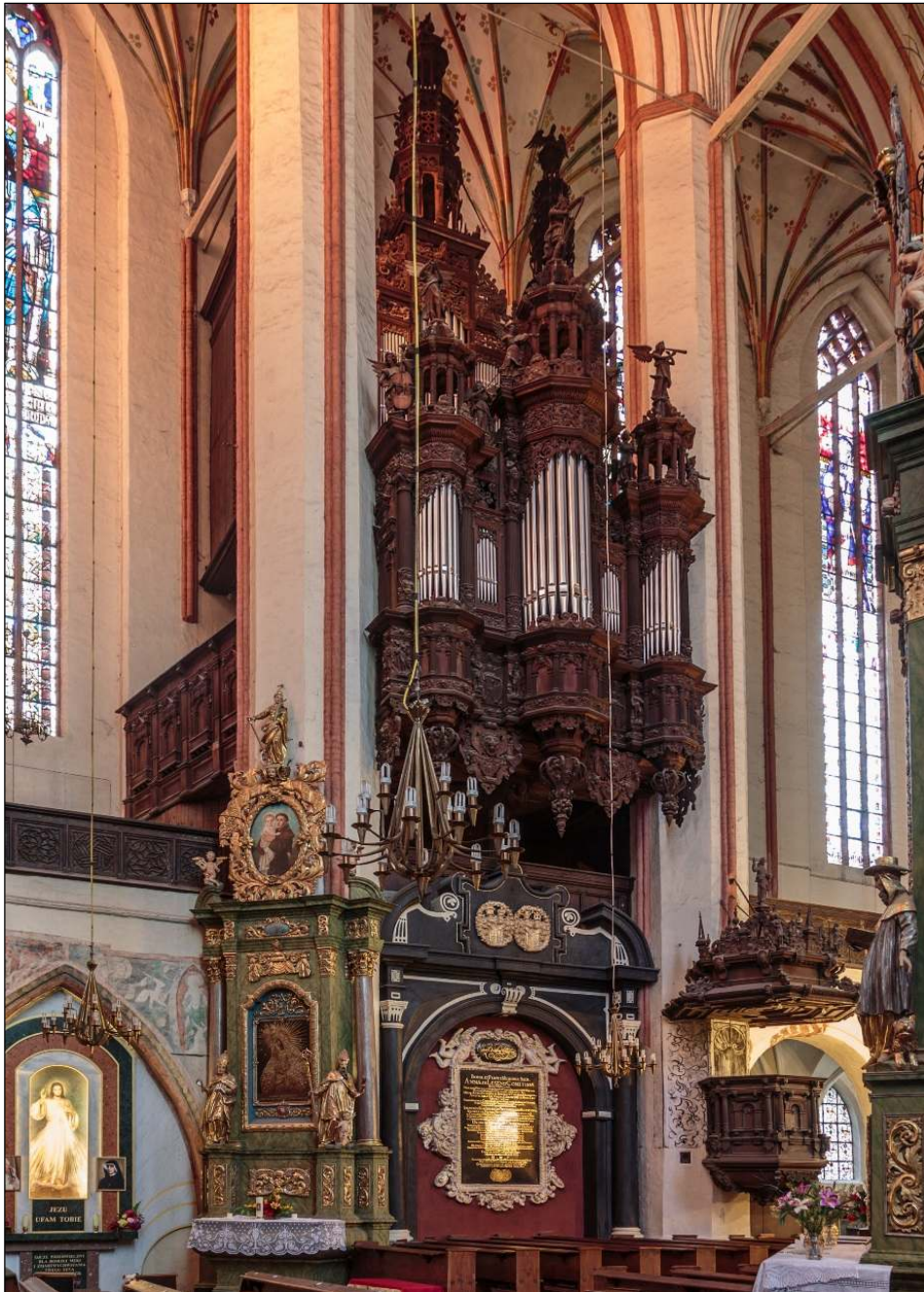
Ważnym obszarem działania Parafii w Sopocie są zebrania dwóch grup, koordynowanych przez pastorową Iwonę Hintz. Są to spotkania Koła Pań Seniorów oraz Koła Pań. Starsze Panie spotykają się w ostatni wtorek miesiąca. Spotkania te mają charakter towarzyski, połączone są ze śpiewem ewangelickich pieśni oraz składaniem życzeń urodzinowych Jubilatkom.

Wtorkowe spotkania Koła Pań mają charakter kształceniowy. W tym roku panie wysłuchały wielu ciekawych referatów, były świadkami interesujących prezentacji. Uczestniczki tej formy życia parafialnego chętnie biorą udział również w koncertach, które mają miejsce w różnych trójmiejskich salach koncertowych. Tradycją stała się także coroczna wycieczka na Kaszuby, połączona z grzybobraniem.

Z Bożą pomocą przeżyliśmy kolejny rok, który w świecie charakteryzował się całym szeregiem niepokoi, atakami terrorystycznymi, wybuchem ognisk wojen. W wielu ludziach sytuacja geopolityczna wzbudza wielki lęk i te obawy nie są nieuzasadnione. My możemy podziękować Panu Bogu za darowany nam czas, za możliwość pogłębiania naszego duchowego życia w pokoju i prosić Go w modlitwie o pokój dla naszych rodzin i całej ziemi. Dziękujemy za to, że możemy składać świadectwo naszej przynależności do Jezusa Chrystusa, jak też wyrażać w różnych formach kulturowych naszą ewangelicką tożsamość. Dziękując Bogu za to, co za nami, trwamy w nadziei, że Pan Jezus, jedyna Głowa Kościoła, będzie dalej błogosławił zwiastowaniu Ewangelii oraz wszystkim naszym zamierzeniom, które chcemy z Jego pomocą zrealizować w roku 2016, który w naszym Kościele luterańskim w Polsce będzie przeżywany jako Rok Kościoła.

Opracowano na podstawie materiałów własnych Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Gdańsku z siedzibą w Sopocie

Fotografie do artykułu Alicji Saar-Kozłowskiej *Pomnik upamiętniający Annę z Leszczyńskich Potocką w kościele Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Toruniu*



Fot.1. Pomnik upamiętniający Annę z Leszczyńskich Potocką, w czwartym przęśle nawy głównej kościoła Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Toruniu. (Fot. Marek Wieczorek)



Fot.2. Pomnik upamiętniający Annę z Leszczyńskich Potocką. (Fot. Marek Wiczorek)



Fot.3. Pomnik grobowy królowny Anny Wazówny w prezbiterium kościoła WNP Marii w Toruniu. (Fot. Andrzej Skowroński)



Fot.4. Pomnik upamiętniający Annę z Leszczyńskich Potocką w czwartym przęśle nawy głównej kościoła WNP Marii w Toruniu. (Fot. Marek Wiczorek)

Fot.5. Epitafium inskrypcyjne pomnika upamiętniającego Annę z Leszczyńskich Potocką. (Fot. Marek Wiczorek)





Fot.6. Tablice herbowe pomnika upamiętniającego Annę z Leszczyńskich Potocką. (Fot. Marek Wiczorek)



Fot.7. Fragment tablicy epitafijnej pomnika Anny z Leszczyńskich Potockiej z sentencjonalną inskrypcją *Ach! Niegdyś była naszą.* (Fot. Marek Wiczorek)

Fotografie do artykułu Joanny M. Arszyńskiej *Zachowane nowożytno wyposaŹenie ewangelickich kościołów Diecezji Mazurskiej*



Fot. 1. Pasyń. Oltarz, widok ogólny.





Fot. 2. Szczytno. Ołtarz, widok ogólny.



Fot. 3. Szczytno. Wnętrze kościoła, widok na ławki dla wiernych, empory i ambone.



Fot. 4. Sorkwity. Ołtarz, widok ogólny.



Fot. 5. Sorkwity. Ołtarz, scena Wniebowstąpienia Chrystusa.



Fot. 6. Sorkwity. Anioł chrzcielny.



Fot. 7. Sorkwity. Ława patronów kościoła.



Fot. 8. Sorkwity. Konfesjonal.



Fot. 9. Kętrzyn. Ambona, widok ogólny.



Fot. 10. Kętrzyn. Malowana dekoracja poręczy schodów, alegoryczne przedstawienie „Ducha Pisma Świętego”.



Fot. 11. Dźwierzuty. Ołtarz, widok ogólny.



Fot. 12. Dźwierzuty. Ołtarz, portret Marcina Lutra.



Fot. 13. Dźwierzuty. Ambona.



Fot. 14 Łęguty. Ołtarz ambonowy, widok ogólny.



Fot. 15 Łęguty. Wnętrze kościoła, widoczny amfiteatralny układ ławek.



Fot. 16 Pasłęk. Empora zachodnia i ikonostas w części kościoła używanej przez wyznawców prawosławia.



Fot. 17. Dąbrówno. Wnętrze kościoła z ołtarzem ambonowym, konfesjonalem, aniołem chrzcielnym i lożą patronów kościoła.